

KELETKUTATÁS

A Kőrösi Csoma Társaság folyóirata

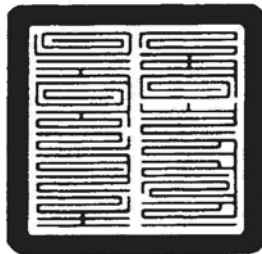
2022. tavasz

Szerkeszti

DÁVID GÉZA, FODOR PÁL ÉS PÉRI BENEDEK

BIRTALAN ÁGNES, CZENTNÁR ANDRÁS, ITTZÉS MÁTÉ,
IVÁNYI TAMÁS ÉS SZOMBATHY ZOLTÁN

közreműködésével



BUDAPEST

A borítón:

Az imazászló erődje. Mongólia, 19–20. század. Vásznon, festett. 19 × 14,2 cm.
Magángyűjtemény, Budapest. Fotó: Kelényi Béla



A kiadvány a Magyar Tudományos Akadémia támogatásával készült

Kiadja a Kőrösi Csoma Társaság, Budapest

Felelős kiadó: Iványi Tamás

Műszaki szerkesztés: Terjék Edina

Készült a Rocket Stúdióban

ISSN 0133-4778

Tartalom

TANULMÁNYOK

<i>Szántó Péter-Dániel: Ásvaghoša: Gyászbeszéd</i>	5
<i>Balogh Dániel: A háborús borzalmak gyönyöre? Saiva és buddhista retorika kelet-dekkáni földadományozó táblákon</i>	21
<i>Ittész Máté: Egy rejtélyes szó a Rgvedában</i>	51
<i>Kelényi Béla: „Az adományozó szerencséje növekedjen!” Egy „nagy” imazászló a Labrang kolostorból</i>	69
<i>Dévényi Kinga: Imám és mufti al-Ğuwaynī jogelméletében. A Ğiyāṭ al-umam fī ltiyāṭ az-ẓulam című mű elemzése</i>	95

MISCELLANEA

<i>Nagy Kornél: A hun Honagur és Babik herceg bajvívása a Movsēs Dasxuranc’-nak tulajdonított örmény nyelvű krónikában</i>	123
--	-----

KISEBB TÖRTÉNETI ADATOK

<i>Fodor Pál: A „tudatlan sejh”: Új adatok Szulejmán Szigetvár melletti Túrbevárosáról</i>	131
<i>Dávid Géza: Csankilköprüszü (Çankilköprüsü), azaz a szentgáli híd</i>	137

SZEMLE

KRÓNKA

In memoriam Kara György (1935–2022) (<i>Róna-Tas András</i>)	141
In memoriam Bethlenfalvy Géza (1936–2021) (<i>Bangha Imre</i>).....	146

Contents

STUDIES

<i>Péter-Dániel Szántó: Ásvaghoṣa's Consolation of Grief</i>	5
<i>Dániel Balogh: Delighting in the horrors of warfare? Śaiva and Buddhist rhetoric in copperplate land grants of the Eastern Deccan</i>	21
<i>Máté Ittész: An enigmatic word in the Ṛgveda</i>	51
<i>Béla Kelényi: "May the donor's fortune increase!" A "large" prayer flag from the Labrang monastery</i>	69
<i>Kinga Dévényi: The imam and the mufti in the legal theory of al-Ġuwaynī: Analysis of the Ġiyāṭ al-umam fī ltiyāṭ az-ẓulam</i>	95

MISCELLANEA

<i>Kornél Nagy: A duel between Honagur, the Hun, and Prince Babik in Movsēs Dasxuranc'i's Armenian Chronicle</i>	123
--	-----

MINOR HISTORICAL DATA

<i>Pál Fodor: The "ignorant sheikh". New data on Süleyman's türbe complex near Szigetvár</i>	131
<i>Géza Dávid: Çankilköprüsü, or the bridge at Szentgál</i>	137

REVIEW

CHRONICLE

In memoriam György Kara (1935–2022) (<i>András Róna-Tas</i>)	141
In memoriam Géza Bethlenfalvy (1936–2021) (<i>Imre Bangha</i>)	146

TANULMÁNYOK

Szántó Péter-Dániel
Ásvaghoṣa, Gyászbeszéd

Bevezető

A szanszkrit irodalom legnagyobb buddhista költőjét keveseknek szükséges bemutatni. Ásvaghoṣa valószínűleg a Kr. u. 1. század végén, illetve a 2. század elején élt Észak-Indiában; életéről, amint azt indiai szerzőknél már megszokhatunk, kevés biztosat lehet tudni.

Neve itthon is ismerősen cseng, elsősorban Vekerdi József jóvoltából, akinek remekbe szabott fordítása, a *Buddha élete* a magyar műfordításirodalom egyik gyöngyszeme.¹ Méltó párja ez az eredetinek, amelyről bátran kijelenthetjük, hogy a világirodalom egyik nagy klasszikusa, hiszen legjobb tudomásunk szerint a legkorábbi fennmaradt szanszkrit műeposz.² Sajnos sietve hozzá kell tennünk, hogy a *Buddhacarita* eredetiben nem maradt fenn teljes egészében, hiányzó második felét csak kínai³ és tibeti⁴ fordításban olvashatjuk.

Ásvaghoṣa másik nagy műeposza, a *Szép Nanda*,⁵ amelyben a Magasztos féltestvérének megtérését és megváltását regélte el, és amely egyes műkedve-

<https://doi.org/10.24391/KELETKUT.2022.1.5>

¹ Ásvaghoṣa: *Buddha élete (Buddhacarita)*. Ford. Vekerdi József. Budapest, 1999.

² A legjobb kiadás mindmáig Edward Hamilton Johnstoné: *The Buddhacarita or Acts of the Buddha*. I. *Sanskrit Text*. Calcutta, 1935. Johnston fordítása egy évvel később jelent meg ugyanott: *The Buddhacarita or Acts of the Buddha*. II. *Cantos i to xiv Translated from the Original Sanskrit Supplemented by the Tibetan Version Together with an Introduction and Notes*. Calcutta, 1936. Illik megemlíteni Patrick Olivelle valamennyivel modernebb fordítását, amely a Clay Sanskrit Library gondozásában jelent meg, bár véleményem szerint ez kevés helyen bizonyul jobbnak vagy pontosabbnak, mint Johnstoné: *Life of the Buddha by Ashva-ghosha*. Transl. by Patrick Olivelle. Oxford, 2008.

³ *Buddhacarita. In Praise of Buddha's Acts (Taishō Volume 4, Number 192)*. Transl. from the Chinese by Charles Willemsen. Berkeley, 2009. A Kr. u. 421-ben készült fordítás inkább afféle parafrázisnak tekinthető.

⁴ A hiányzó részről (a 14. ének 32. versszakától a 28. ének végéig) mindmáig nem készült teljes kritikai kiadás. A tibetiből készült angol fordítás, ugyancsak Johnston tollából, méltó megkoronázása életművének: *The Buddha's Mission and Last Journey: Buddhacarita*, xv to xxviii. *Acta Orientalia* 15 (1937) 26–62, 85–111, 231–252, 253–292. Az 1260–1270 körül készült tibeti fordítás közép szerű, de hűen követi az eredetét, nem úgy, mint a kínai (ld. az előző jegyzetet).

⁵ *The Saundarananda of Āsvaghoṣa*. Critically ed. with notes by Edward Hamilton Johnston. London, 1928. Fordítása: *The Saundarananda or Nanda the Fair*. Transl. from the original Sanskrit of Āsvaghoṣa [sic!] by Edward Hamilton Johnston. London, 1932. Szinte ugyanaz mond-

lők szerint még az előzőnél is remekebb munka, sajnos még ismeretlen magyar nyelven. A *Saundarananda* teljes egészében fennmaradt szanszkritul, de kritikai kiadása igencsak szegényes kéziratanyagra épült, kínai vagy tibeti fordítása nincs.

Rendkívül töredékesen, de egy igen korai kéziratban maradt ránk Ásvaghoṣa egy drámája, a *Śāriputraprakaraṇa*,⁶ továbbá a filozófus Dharmakīrti említéséből, illetve egy kínai híradásból tudunk egy másik színjátékáról, amely a *Rāṣṭrapālanātaka* címet viselte.⁷ Szinte természetes, hogy egy ilyen nagy névhez több apokrif mű is kötődik, de ezek tárgyalásától itt most eltekintünk.

Az Ásvaghoṣáról szóló tudományos irodalom terjedelmes, és a szerző a legutóbbi időkben egyfajta reneszánsznak örvend.⁸ Köszönhető ez elsősorban egy sokáig feledésbe merült szanszkrit kéziratnak, melyet szinte egy évszázaddal ezelőtt a híres Rāhula Sāṅkrtyāyana fedezett fel Tibet egyik kisebb kolostori könyvtárában. Bár az indiai felfedező hírt adott a kézitról,⁹ amely a *Tridaṇḍamālā* címet viselte, és amelynek kolofonja szerint a szerző nem más, mint Ásvaghoṣa, a neves szakértő, E. H. Johnston egy rövid cikkében¹⁰ – részben helyesen – elvetette ezt az attribúciót. Ennek köszönhetően a tudomány – nagyon is helytelenül – feleslegesnek ítélte megvizsgálni azt. Jómagam majdnem egy évtizede kezdtem el kibetűzni a kéziratot, amikor elérhetővé váltak a Giuseppe Tucci expedíciója által készített fényképek,¹¹ ám egy rögtön mellette talált pálmalevélköteg jobban lekötötte a figyelmemet.¹² Így pár évnek el kel-

ható el Linda Covill új fordításáról (*Handsome Nanda by Ashva-ghosha*. Transl. by Linda Covill. Oxford, 2007), mint amit fentebb (2. jegyzet) Olivelle *Buddhacarita*-fordításáról írtam.

⁶ *Bruchstücke buddhistischer Dramen*. Hrsg. von Heinrich Lüders. Berlin, 1911. Egyesek szerint itt valójában két dráma töredékeiről van szó.

⁷ Sylvain Lévi, Encore Ásvaghoṣa. *Journal Asiatique* 212 (1928) 193–216; Vidhushekhara Bhattacharya, A New Drama of Ásvaghoṣa. *The Journal of the Greater India Society* 5 (1938) 51–53; Edward Hamilton Johnston, The Rāṣṭrapālanātaka of Ásvaghoṣa. *The Journal of the Greater India Society* 5 (1938) 151–153.

⁸ Kimerítő könyvészetet állított össze Vincent Eltschinger–Nobuyoshi Yamabe, A Bibliography of Ásvaghoṣa. *Journal of Indian Philosophy* 47 (2018) 383–404. Jegyezzük meg, hogy a rangos folyóirat a 47. évfolyam 2. számát különszámként teljes egészében Ásvaghoṣa személyének és műveinek szentelte.

⁹ Rāhula Sāṅkrtyāyana, Sanskrit Palm-Leaf MSS. in Tibet. *The Journal of the Bihar and Orissa Research Society* 21 (1935) 21–43; Uő, Search for Sanskrit MSS. in Tibet. *The Journal of the Bihar and Orissa Research Society* 24 (1938) 137–163.

¹⁰ Edward Hamilton Johnston, The *Tridaṇḍamālā* of Ásvaghoṣa. *The Journal of the Bihar and Orissa Research Society* 25 (1939) 11–14.

¹¹ Az archívum katalógusa Francesco Sferra munkája: *Sanskrit Texts from Giuseppe Tucci's Collection. Part I.* (Manuscripta Buddhica, 1.) Ed. Francesco Sferra. Roma, 2008, 15–78. Sāṅkrtyāyana negatívjai valószínűleg tönkrementek útközben, így a Patnában, illetve Göttingenben található másolatok Tucci tekerceiről készültek. Meg kell említenünk, hogy ezek a fényképek változó minőségűek és helyenként olvashatatlanok; sajnos az eredeti kézirat időközben megsemmisült.

¹² Az idevágó eredményekről ld. Péter-Dániel Szántó, Buddhist Homiletics on Grief (**Saddharmaparikathā*, ch. 11). *Indo-Iranian Journal* 64 (2021) 291–347.

lett telnie ahhoz, hogy – elsősorban Kazunobu Matsuda és Jens-Uwe Hartmann jóvoltából – ráébredjek a szöveg kiemelkedő jelentőségére.¹³

Jelenlegi képünk a *Tridaṇḍamālā*ról jóval árnyaltabb, bár még mindig nem teljesen tiszta.¹⁴ Röviden összefoglalva az eddigi eredményeket, egyrészt kiderült, hogy a munka korántsem valamiféle kuriózum, hanem a középkori buddhizmus egyik legnépszerűbb szövege volt – legalábbis erről számol be (meglehetősen hosszasan) Yijing, aki a 7. század végén Tāmraliptiben szem- és fültanúja volt a *Tridaṇḍamālā* recitálásának (三啟, amelyről most már tudjuk, hogy nem más, mint a mű címe).¹⁵ Másrészt teljesen világos, hogy bár a munka valójában nem Ásvaghoša műve, a szöveg számottevő része egyfajta antológiája Ásvaghoša költészetének. Így történhetett az, hogy Matsuda,¹⁶ majd később Hartmann¹⁷ (illetve kis részben jómagam is) több tucatnyi olyan verset tudtak kiemelni belőle, amelyek megfeleltek a *Buddhacarita* hiányzó második része egyes szakaszainak.¹⁸ Szintén számos vers forrása a *Saundarananda*, helyenként sokkal jobb olvasatokkal, mint amelyeket a mindmáig etalonnak számító Johnston-kiadás tartalmaz.¹⁹ Ezen a nyomon elindulva sikerült rájönnöm arra, hogy a *Tridaṇḍamālā* szövegébe ágyazva egy további Ásvaghoša-mű szanszkrit eredetije is megtalálható.

A *Gyászbeszéd* (szanszkrit címe: *Śokavinodana*, szó szerinti fordításban: *A gyász vigasztalása*) című munkát mindeddig csak tibeti fordításban ismerjük.²⁰ Be kell vallanunk, hogy ez az átültetés nem dicséri a fordítók munkáját. Valószínűleg ennek köszönhető, hogy a tibeti szövegről eddig nem készült semmilyen előtanulmány, sem kritikai kiadás, sem fordítás. Tudni lehet, hogy

¹³ Ezúton is szeretném megköszönni rangidős kollégáim bőkezűségét és azt a sok tucat levélből álló gyűjteményt, melyet mindmáig a szöveg iránti lankadatlan lelkesedésünk táplál.

¹⁴ Mint már említettem, a szöveg kibetűzése nehézkes, ugyanakkor a kézirat igen hosszú is: nem kevesebb mint 115 hosszúkás, hármassal osztatú pálmalevél-fölióból áll.

¹⁵ A fordítások eddig ezt elkendőzték. Ld. I-Tsing, *A Record of the Buddhist Religion as Practised in India and the Malay Archipelago (A.D. 671–695)*. Transl. by Junjiro Takakusu. Oxford, 1896, 152–154 („Service in three parts” vagy „thrice-opened service”); Sylvain Lévi, Sur la récitation primitive des textes bouddhiques. *Journal Asiatique*. XI^e série 5 (1915) 401–447 („Trois Ouvertures”); Li Rongxi, *Buddhist Monastic Traditions of Southern Asia. A Record of the Inner Law Sent Home from the South Seas by Śramaṇa Yijing. Translated from the Chinese (Taishō Volume 54, Number 2125)*. Berkeley, 2000, 138–139 („three statements”).

¹⁶ Ld. pl. Kazunobu Matsuda, *Buddhacarita dai 15 shō ‘Shotenpōrin’* – Bonbun tekisuto to wayaku –. *The Bulletin of the Association of Buddhist Studies, Bukkyo University* 25 (2020) 81–98.

¹⁷ Hartmann legalább három, ezzel foglalkozó cikke megjelenés alatt áll.

¹⁸ Hartmann jelenlegi számításai szerint kb. 140 versszakról van szó, ami az elveszettnek hitt második rész több mint egytizede.

¹⁹ A *Saundarananda* körülbelül egyhatoda van jelen a műben. Örvendeztesse a szanszkrit szövegbúvárokat az a tény is, hogy a *Śāriputraprakaraṇa* két teljes verse is előkerült.

²⁰ *Sde dge Bstan ’gyur* No. 4177, illetve No. 4505; *Pe cing Bstan ’gyur* No. 5418, illetve No. 5677; *Snar thang Bstan ’gyur* No. 4188, illetve No. 4444; *Gser bris Bstan ’gyur* No. 3421, illetve No. 3679. A fordítási problémákat, bár tanulságosak, itt nem tárgyalom.

Michael Hahn, a buddhista szépirodalom nagy szakértője valamennyire foglalkozott vele, de az eredményeket nem publikálta.²¹ Miután sikerült beazonosítanom a szöveget, megosztottam a felfedezést Matsuda és Hartmann professzorokkal, ennek eredménye lett közösen írt tanulmányunk, amely nemrég jelent meg.²² Ugyancsak nagyon röviden az itt közzétett új ismeretekről: Matsuda kiderítette, hogy a munkának létezik kínai fordítása is, mégpedig egy *szútra* előszavának álcázva,²³ Hartmann pedig arra jött rá, hogy egy mindeddig azonosítatlanul heverő kizili kéziratröredék vitathatatlanul a munka legkorábbi fizikai bizonyítéka.²⁴ Érdekes módon a töredék egyéb passzusai is szorosan kötődnek Ásvaghoša munkáihoz, így nem valószínűtlen, hogy már a Selyemúton is úgy ismerhették a verset, mint a nagy buddhista költő munkáját. Időközben Harunaga Isaacson jelezte, hogy az immáron eredetiben is olvasható mű számos szakasza fellelhető egy sor indiai szépirodalmi antológiában,²⁵ sőt mi több, a híres mesegyűjtemény, a *Pañcatantra* kasmíri recenziója is magában foglal belőle pár versszakot.²⁶ Mindez természetesen csak annyit bizonyít, hogy a szöveg ismert és jelentős volt, azt viszont nem, hogy valóban Ásvaghoša szerzeménye, de egyelőre adjunk hitelt a hagyománynak!²⁷

²¹ Legalábbis tanítványa, Ulrike Roesler emlékei szerint, aki erről e-mailben értesített 2022 januárjában.

²² Jens-Uwe Hartmann–Kazunobu Matsuda–Péter-Dániel Szántó, *The Benefit of Cooperation: Recovering the Śokavinodana* Ascribed to Ásvaghoša. In: *Dharmayātrā. Felicitation Volume in Honour of Ven. Dr. Tampalawela Dhammaratana. Papers on Ancient South Asian Philosophies, Asian Culture and Their Transmission*. Ed. by Mahinda Deegalle. Paris, 2022, 173–180.

²³ Taishō No. 804, *Jie yu jing*; a fordító a 10. században tevékenykedő Fatian.

²⁴ SHT 191. Azonosítatlanul kiadta Dieter Schlingloff, *Buddhistische Stotras aus ostturkistanischen Sanskrittexten*. Berlin, 1955, 20, 39.

²⁵ Itt csak a legfontosabbakat fogjuk említeni: 1. *The Subhāshitāvali of Vallabhadeva*. Ed. by Peter Peterson–Pāṇḍit Durgāprasāda. Bombay, 1886 (az itteni 3014 = *Śokavinodana* 36; 3308 = 15; 3309 = 13); 2. *The Paddhati of Sarngadhara. A Sanskrit Anthology*. I. *The Text*. Ed. by Peter Peterson. Bombay, 1888 (az itteni 4131 = *Śokavinodana* 15; 4133 = 22; 4163 = 13); 3. *The Śūktiratnahāra*. Ed. by K. Sāmbaśiva Śāstrī. Trivandrum, 1938 (az itteni 197.2cd–3ab = *Śokavinodana* 15; 200.12 = 22).

²⁶ Johannes Hertel, *Über das Tantrākhyāyika, die Kaśmīrische Rezension des Pañcatantra*. Mit dem Texte der Handschrift Decc. Coll. VIII, 145. *Abhandlungen der philologisch-historischen Klasse der Königlich Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften*. V. Leipzig, 1904, 45. A 2.10–15 számozású versblokk őse minden kétséget kizáróan a *Śokavinodana* következő versszakai: 14–16, 7, 1ab+8ab, 9. (A rövid magánhangzóra végződő „*Tantrākhyāyika*” alak a szokásos *ākhyāyikā* helyett meglepőnek tűnhet, de Hertel következetesen kitarzott a rövid *-a* mellett.)

²⁷ Nem kizárt, hogy a féltékenyen őrzött és mindmáig elérhetetlen kínai kéziratgyűjtemények között is találhatóunk egy szanszkrit másolatot, amely szintén Ásvaghošanak tulajdonítja a művet; ld. *Krung go'i Bod kyi shes rig zhib 'jug lte gnas su nyar ba'i ta la'i lo ma'i bstan bcos (spyin shog 'dril ma'i par) kyi dkar chag mdor gsal*. H. és é. n., 98. A katalógus nem említi a szerzőt, de tudjuk, hogy Sang De/Sandhak munkája, és Pekingben készült 1987 körül; ld. Saerji, *Indic Buddhist Manuscripts in the People's Republic of China*. The Peking University Project. In: *From Birch Bark to Digital Data. Recent Advances in Buddhist Manuscript Research. Papers Presented at the Conference Indic Buddhist Manuscripts: The State of the Field, Stanford, June 15–19*,

Ásvaghoša szerzőségének valóságára mellett egy kontraintuitív érvelést hozhatunk fel. Ha gondosan elemezzük a szöveget, számos párhuzamot találunk Ásvaghoša nagyeposzaival. Első gondolatunk az lehetne, hogy egy imitátorról van szó, ám jól tudjuk, hogy a költő szerette ugyanazt a témát vagy gondolatot más-más szavakkal megénekelni, így az olyan áthallások, mint a *Buddhacarita* 14. fejezete vagy a *Saundarananda* 15. fejezete (főleg a 30–41. versek), a mérleg nyelvét valójában inkább Ásvaghoša szerzősége felé billentik.

A fenti rövid bevezetőből kiviláglik, hogy az itt tárgyalt Ásvaghoša-szöveg több szálon kötődik kedves tanárom, Bethlenfalvy Géza életéhez és munkásságához. Az egyik kapcsolódási pont Vekerdi József személye, hiszen Bethlenfalvy, ahogy erről maga beszélt egy interjúban, Ásvaghoša fő műve, a *Buddhacarita* avatott fordítójának biztatására lett maga is indológus.²⁸ Másfelől a gyászbeszéd révén betekintést nyerhetünk egy fontos *Pañcatantra*-recenzió, a *Tantrākhyaika* forrásaiba, amely mű tudományos munkássága során sokat foglalkoztatta Bethlenfalvy Gézát.²⁹ Nagy szomorúsággal tölt el, hogy immáron gyászbeszéddel kell tőle búcsúznunk, de remélem, hogy a teljességében legelőször itt publikált szanszkrit költemény és annak legelső modern kori fordítása (minden hiányosságával együtt) vigaszt nyújt mindazoknak, akik szeretettel őrzik emlékét.

Szanszkrit szöveg és fordítás

A *Gyászbeszéd* monológ formájában történő tanítás a mulandóságról. Beszélőnk egy gyászoló ember, aki így próbálja meggyötört szívét vigasztalni. Emlékezteti magát arra, hogy az újjászületések végtelen körforgásában már minden szerepet

2009. (Österreichische Akademie der Wissenschaften Phil.-hist. Klasse Denkschriften, 460.) Ed. by Paul Harrison–Jens-Uwe Hartmann. Wien, 2014, 291–300.

²⁸ Szilágyi Zsolt, Beszélgetés Bethlenfalvy Géza indológussal. *Vallástudományi Szemle* 8 (2012/1) 151–176. A 151. oldalon ezt olvassuk: „Amikor 1956 júliusában harmadszor jelentkeztem egyetemre, az orosz szakra, a tanszék egyik vezetője épp Vekerdi József volt, aki egyébként később »indológus atyám« is lett. Ő volt a felvételi bizottság vezetője. Mikor bementem, megkérdezte, hogy miért akar maga bölcsészetre jönni? Azt válaszoltam, azért, mert szeretem a költészetet.” Majd a 152. oldalon: „Egyszer azonban a folyosón szembe találok Vekerdivel, aki megkérdezte, hogyan érzem magam, mit csinállok? Beszámoltam neki kalandozásaimról, hogy kerestem valami keletit, de nem tetszett meg egyik sem. Erre ő azt mondta »Menjen az indológiára.« Akkor azonban még nem volt indológia szak az ELTE-n, bár az Indoeurópai Nyelvtudományi Tanszék már létezett. Vekerdi javasolta, hogy menjek csak oda.”

²⁹ Utalhatok itt az egyik rendkívül fontos korai cikkére: Three *Pañcatantra* Tales in an Unedited Commentary to the Tibetan *Subhāṣitaratnanidhi*. *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae* 18 (1965) 317–338. Kiemelhetjük egy későbbi kritikai kiadását is: *The Śatagāthā* Attributed to Vararuci. In: *Tibetan and Buddhist Studies Commemorating the 200th Anniversary of the Birth of Alexander Csoma de Kőrös*. I. Ed. by Louis Ligeti. Budapest, 1984, 17–58.

eljárásunk, bejártuk a létforgatag minden szintjét, amelyek közül egyik sem örök, sem a poklok, sem a mennyek. Mindent a könyörtelen és kérlelhetetlen *karma*-törvény forgat, ezért a halálesetet nem szabad hiábavalóan gyászolni, hiszen az kiváló alkalom elmélkedni a mulandóságról, ami aztán a körforgásból való megszabadulásra készítet.

A szöveg tanítása tehát rendkívül egyszerű, a hangsúly inkább a költői előadásmódon van. Ásvaghoṣa érzékletesen fest végtelen távlatokat, ugyanakkor mindegyiket rögvest le is zárja, hogy érzékeltesse az elmúlás örök törvényét. Hasonlatai egyszerűek és hatásosak. A szöveg szikár, minden sallangtól mentes, a buddhista terminológia elenyészően kevés, ugyanakkor a stílus lendületes, mértéktartó. Nyelvtanilag furcsának tűnhet az általában 'vagy' jelentésű *vā* szó *iva* 'mint' értelemben való használata a 19. vers d sorában, de bizonyos archaikus regiszterekben ez a szó szerepelhet ilyen jelentésben. Feltűnően sok a standard *anuṣṭubh* versmértéktől való (egyébként szabályos) eltérés: *na-vipulā* (3a, 15c, 17c, 36c, 40a), *bha-vipulā* (12c, 23c), illetve *ma-vipulā* (7c, 29c, 34a, 36a).

A szanszkrit szöveget standardizált formában teszem közzé, az írnok és egy ismeretlen olvasó javításait nem jelzem. Saját szövegkritikai beavatkozásaimat a következőképpen tüntetem fel: a kérdéses szót lemmatizálom, majd a „corr.” javítást jelent, az „em.” emendációt, a „conj.” tentatív emendációt. A továbbiakban „Ms”-nek rövidített kéziratban (*Tridaṇḍamālā*, 14. fejezet) a szöveg két, egyenként húsz versszakos blokkban hagyományozódott: 27v 5–28v 1, 28v 5–30r 1. A két blokk között egy *śūtra* található. A magyar fordítás megpróbál valamiféle egyensúlyt keresni a precizitás és az érthetőség között; olykor megengedtem magamnak némi szabadságot, de műfordítói ambícióim nincsenek.

kaścit priyaviyogārtah praḍīptah śokavahninā |
dhṛtim ālambya yatnena svacittam paribhāṣate || [1]

Volt egy ember, kit kedvestől való elválás gyötört,
és igen perzselte a gyász tüze;
nagy nehezen erőt vett magán,
és így szólt elméjéhez:

prāptakarmapathārūḍho vināhūtena yo janaḥ |
gato vināparādhena tatra kiṃ paritapyase || [2]

„Karmájának megfelelő útra kelve
– paranccsal senkitől sem híva
s önhibáján kívül – eltávozott az;
így áll a dolog, miért gyötrődsz?

*yadi tasyaiva maraṇaṃ bhaven nānyasya kasyacit |
uccair ākranditum yuktam mahān paribhavo hy ayam || [3]*

Ha egyedül őt sújtotta volna
a halál, és senki mást,
akkor helyénvaló lenne fennhangon jajveszékelni,
hiszen ez nagy sérelem volna.

*atha sarvasya jātasya sthitaṃ maraṇam agrataḥ |
sāmānyam vyasanam dr̥ṣṭvā na śokaṃ kartum arhasi || [4]*

De nem... mind, ki megszületett,
rögvest a halál színe előtt áll.
Lásd, pusztulás mindenki sorsa,
tégy jól hát, és ne gyászolj!

*priyaṃgamalobhena janaḥ śokena dahyate |
camarī vālalobhena dāveneṃva³⁰ vanāntare || [5]*

Égeti a gyász az embert,
hisz mohón várja a kedvessel való találkozást,
mint erdőtűz a nőstényjakot a vadon mélyén,
amint féltékenyen őrzi farokszőrét.³¹

³⁰ *dāveneṃva*] conj., *vyādhineṃva* Ms.

³¹ A vers némi magyarázatot igényel. A szanszkrit irodalomban kevés párhuzam található erre a furcsa képre (pl. Māgha, *Śiśupālavadha* 4.43; ld. *The Ś'is'upālavadha of Māgha with the Commentary [Sarvankashā] of Mallinātha*. Ed. by Paṇḍit Durgāprasād–Paṇḍit Ś'ivadatta. Rev. by Wāsudev Laxmaṇ Śhāstī Paṇṣīkar. Bombay, 1905⁴, 103–104). A kulcs Koszmasz Indikopleusztész 545 körül írt *Keresztény helyrajz* című munkájának egyik passzusa, miszerint az indek azt tartották a jakról (amely nemcsak a tibeti fennsíkon, hanem a himalájai vízválasztó déli oldalán is megél), hogy ha a farka belegabalyodik egy bokorba vagy fába, akkor egy tapodtat sem mozdul, annyira félti farokszőrét. Mint ismeretes, a jakfaroklegyező Indiában a királyok attribútuma. A görög szöveget eredetiben nem olvastam. Ld. Henry Yule, *Cathay and the Way Thither; Being a Collection of Medieval Notices of China*. I. London, 1866, clxxiv: „This Wild Ox is a great beast of India, and from it is got the thing called Tupha, with which officers in the field adorn their horses and pennons. They tell of this beast that if his tail catches in a tree he will not budge, but stands stock-still, being horribly vexed at losing a single hair of his tail; so the natives come and cut his tail off, and then when he has lost it altogether he makes his escape! Such is the nature of the animal.” Nem kizárt, hogy ez a kép ihlette Kālidāsa *Felhőhírnökének* egy sorát (recenziótól függően 53b [ld. *Kālidāsa's Meghaduta Edited from Manuscripts with the Commentary of Vallabhadeva*. Ed. by E. Hultzsch. London, 1911, 30] vagy 56b [ld. *Kālidāsa Meghadūta (with Mallinātha's Samjīvanī)*. Ed. by M. R. Kale. Bombay, 1947⁴, 41]), ahol egy himalájai erdőtűz leírásában ezt az összetételt találjuk: *ulkāṣapitacamarīvālabhāro*. A versszak Vekerdi József és Tellér Gyula fordításában így szól: „Ha vállukkal viharos időben dörzsölődő fenyőktől / vad erdőtűz születik e hegyen, és a jak farka-szőrét / megperzseli, vizeidet öntsd le, és a lángot taposd el. / Minden nagynak az az

*yadā sarvaiḥ prayātvayaṃ yatra tatra gato hy asau |
kimarthaṃ kriyate śokas tasmin pūrvataram gate || [6]*

Mindenkinek mennie kell,
úgyhogy bárhova is ment,
minek bánkódni miatta?
Ő távozott előbb, semmi több.

*mṛtyor atyugraḍaṇḍasya pramattā khalv iyaṃ prajā |
vane jighāṃsoḥ siṃhasya mṛgīvābhimukhī sthitā || [7]*

Bizony bolond az ember!
Szemben áll a halál rémes botjával,
de csak bámul, mint erdei vad
a vérszomjas oroszlán előtt.

*sarvopāyair yadā nāsti martavyasya pratikriyā |
dhṛtim ālambase kasmāj jalān mīna ivoddhṛtaḥ || [8]*

A halál ellen nincs orvosság,
tehetsz bármit.
Mint vízből kifogott hal,
hol is lelhetnél állhatatosságra?

*kaścit tāvat tvayā dṛṣṭaḥ śruto vā śankito 'pi vā |
kṣitau vā yadi vā svarge yo jāto na mariṣyati || [9]*

Láttál-e olyat, hallottál-e hírt,
avagy gyanítottad-e valakiről valaha is
e földön vagy akár az égben,
hogyan megszületett, és nem hal meg?
*traidhātukam idaṃ kṛtsnaṃ dahyate 'nityatāgninā |
dāvāgninā pradīptena vanaṃ kusumitaṃ yathā || [10]*

A mulandóság lángja emészti

igaz öröm, ha szenvedőt segíthet.” A tibeti fordítás mögött egy variáns olvasat vagy félolvasás áll, ugyanis az véleményem szerint a *vyādhenēva* (‘mint vadász által’) változatot fordítja, amely a már romlott *vyādhineva* (‘mint betegség által’) helyett kerülhetett a szövegbe. A fenti tentatív javítás Dezső Csaba sejtésén (*vahnineva* ‘mint tűz által’) alapul. Paleográfiai alapon a *dāvenēva* tűnik valószínűbbnek.

a teljes Hármás Világot,³²
mint virágzó rengeteget
a pusztító erdőtüz.

*nityasaṃjñāviparyastā bhavāgrād api jantavaḥ |
kṛṣyante mṛtyupāśena pāśeneva mahāgajāḥ || [11]*

Még a Lét Legtetejéről³³ is
(amelyről azt hitték, hogy örök)
aláhúzza a lényeket a halál kötele,
mint elefántbikát a hurok.

*niṣevya dhyānaṃ saukhyaṃ brahmā brahmālayāt punaḥ |
nipātyate 'nityatayā'³⁴ nadīkūlam ivāmbunā || [12]*

Brahmák világában a Brahmák³⁵
elmélkedésük gyümölcsét, a gyönyört leélik,
s legott alázuhanak a mulandóság miatt,
mint vízmosta folyópartok.

*purandarasaḥsrāṇi cakravartīśatāni ca |
nirvāpitāni kālena pradīpā iva vāyunā || [13]*

³² A buddhista kozmográfia szerint a Vágy Világa (*kāmadhātu*), a Forma Világa (*rūpadhātu*), illetve a Formanélküliség Világa (*ārūpyadhātu*). A következő versszakokban a költő csökkenő sorrendben mutatja be az univerzumot.

³³ A Formanélküliség Világának negyedik és legmagasabb szintje, más néven a Sem Érzékelés, Sem Érzékelésmentesség Szférája (*naivasamjñānāsamjñāyatana*). A lények itt egy meditatív, forma nélküli állapotban léteznek nyolcvanezer világkorszakon (*kalpa*) keresztül, ezért utal a költő arra, hogy egyesek összetévesztik ezt a létformát az örök megszabadulással. Nem kizárt azonban, hogy itt a Formanélküliség Világának összes szintjét kell értenünk.

³⁴ [*nityatayā*] corr., *nityatayā* Ms.

³⁵ A Brahmák világa gyűjtőfogalom, mely olykor magába foglalja a Formanélküliség Világának egyéb szintjeit is, de itt valószínűleg csupán a Forma Világának szintjeire utal a költő. Az itt létező lények meditáció révén tettek kimagasló *karmára*, ám abba a csapdába esnek, hogy a világ teremtőinek képzelik magukat (a hinduizmusban Brahmá teremtő újra a ciklikusan pusztuló világot). A buddhizmus szerint természetesen ez az állapot sem állandó.

Indrákat³⁶ ezrével
és világcsászárt³⁷ százával
fűjt el az Idő,
mint lámpás lángját a szél.

gatvāpi dūram ākāśaṃ pañcābhijñā maharṣayaḥ |
tatra gantum aśaktās te yatra mṛtyor agocarah || [14]

Messze hatoltak a levegőégben
az öt csodaerővel³⁸ vértezett nagy bölcsek,
de még ők sem jutottak el oda,
ahol nem állt lesben a halál.

pṛthivī dahyate yatra meruś cāpi viśīryate |
śuśyate sāgarajalaṃ śarīre tatra kā kathā || [15]

Elég a Föld,
a Méru hegy³⁹ is szétmállik,
kiszárad a tenger vize,⁴⁰
mit mondjunk akkor erről a testről?

vajrasāraśarīrāṇāṃ buddhānāṃ yady anityatā |
kadalīgarbhatulyeṣu kā cintānyeṣu dehiṣu || [16]

Mulandók még a Buddhák is,⁴¹
bár testük szilárd, mint a gyémánt;
mit gondolhatnánk a gyarló emberről,
kinek teste, mint a banánfa üreges törzse?

³⁶ Indra (a költő itt epithetonjával utal rá: *Purandara*, vagyis 'erődítmények elpusztítója') a védikus panteon főalakja, a hinduizmus későbbi korszakában alacsonyabb rangú istenség.

³⁷ A világcsászárok az általunk is érzékelhető világ ideális urai, tulajdonképpen a Buddhák világi megfelelői.

³⁸ Vagyis a tisztánlátással és a többi tulajdonsággal (az ötös lista több változatban is létezik).

³⁹ Vagyis az ind kozmográfiának Világhegye.

⁴⁰ A költő itt a világkorszaknak véget vető tűzre utal.

⁴¹ A *Tantrākhyaṅyika* a *buddhānāṃ* szót *dehānāṃ* olvasatra cseréli. Teljesen világos, hogy itt a buddhista elem eltörlése volt a cél, akár egy sokkal rosszabb olvasat árán is. Ez véleményem szerint kiválóan mutatja a kölcsönzés irányát. A Buddha halála természetesen komoly doktrinális vita tárgya: a legelterjedtebb vélemény szerint a Buddha megtehetette volna, hogy nem hagyja el világunkat, de úgy döntött, hogy mintegy utolsó tanításaként a mulandóságról bemutatja a Nirvá-nába távozás cselekedetét.

hriyate mṛtyunā jantuḥ pariṣvaktō 'pi bāndhavaiḥ |
sāgarāntarjalagato garuḍeneva pannagaḥ || [17]

Ölelje bár rokon s barát,
elragadja az embert a halál,
mint a tenger vizében lévő
kígyót Garuḍa.⁴²

hā jīvaloka hā kānte kranda mānaṃ sudāruṇaṃ |
maṇḍūka iva sarpeṇa gīryate mṛtyunā jagat || [18]

„Ó, világ! Jaj, kedvesem!” –
sír keservesen az ember,
miközben felfalja a halál egészben,
mint békát a kígyó.

agatvā khalv ayaṃ lokaḥ kāryapāraṃ sudustaram |
praviśaty ānanaṃ mṛtyoḥ poto vā makarālayam || [19]

Bizony mindenki úgy lép a halál szájába,
hogy teendőinek egyébként is oly nehezen
elérhető túlpartját el nem érte,
akárcsak a hajó a víziszörny hajlékába.⁴³

paralokaṃ yadā kaścid gacchantam nānugacchati |
nirviśeṣo bhavet tatra dveṣyo vā yadi vā priyaḥ || [20]

A túlvilágra távozót
nem követi senki,
így mit tesz az,
hogy gyűlöletes volt-e neki vagy kedves?

kṛtvā parajane snehaṃ janaḥ svajanasamjñayā |
majjaty āśāmaye paṅke mahāpaṅke yathā gajaḥ || [21]

⁴² Garuḍa egy ember-madár hibrid lény, általában Viṣṇu isten hátasa, a kígyók nagy ellensége.

⁴³ Feltételezhető, hogy a szöveg itt is romlott. A kizili töredék alig olvasható, de mindenképpen egy *makarānanam* olvasatot sugall, akárcsak a kínai fordítás, következőképpen elképzelhető, hogy valamiféle metatézist kell feltennünk, és az eredeti szöveg **ālayam mṛtyoḥ ... makarānanam* 'a halál országába ... a víziszörny szájába' volt. A 'víziszörny hajléka' az óceán. A *poto* is problémás: jelenthet állatkölyköt is, ám a vers logikáját tekintve itt egy hajótörést szenvedő kereskedő vízi járműről lehet inkább szó. A tibeti *chu 'bebs* ('vizesés' vagy 'felhő') fordítás mögött valamilyen variáns olvasat állhat, éspedig minden valószínűség szerint a **sroto* 'folyam'.

Szeretheti bár az ember
felebarátját, mint rokont,
de csak a remény nagy mocsarába
süpped, mint az elefánt.

*labdhās tyaktās ca saṃsāre yāvanto bāndhavās tvayā |
na santi khalu tāvantyo gaṅgāyām api bālukāḥ || [22]*

Bizony nincs a Gangeszben sem
annyi homokszem,⁴⁴
mint amennyi rokont leltél
s vesztettél a Körforgásban.

*ya eva te prayatnena lālitaḥ putrasaṃjñayā |
sa eva janmāntaritas tāḍitaḥ śatrasaṃjñayā || [23]*

Akit fiadként gondoztál szorgosan, azt
majd más újjászületésben ellenségként ütötted agyon.

*yasyaiva te stanau pītau svajanasya bhavāntare |
tasyaiva rudhiraṃ pītaṃ hatvā māṃsaṃ ca bhakṣitam || [24]*

Volt lény, kedves rokon,
kinek keble táplált egyik létben,
aztán ugyanannak vérét ittrad,
megölted, és húsát etted.

*ya eva te bhaved⁴⁵ bhartā śataśaḥ śirasārcitaḥ |
sa eva te bhavaddāsaḥ pādena śataśo hataḥ || [25]*

Urad volt, kit százszor is
hajlongva tiszteltél,
hamarost szolgád lesz,
kibe százszor is belerúgsz.

*anyathā drśyate pūrvam anyathā parivartate |
janaḥ kāraṇabhāvena saptarṣiṇām yathā gaṇaḥ || [26]*

⁴⁴ Kedvelt ind toposz a felfoghatatlanul magas számokat így kifejezni.

⁴⁵ Esetleg 'bhavad'?

Elébb így látjuk,
majd pedig úgy változik,
az okság/éra miatt
olyanok az emberek, mint a Hét Bölcs.⁴⁶

samāgama viśīryante yathā khe varṣabindavaḥ |
samāgama vinaśyanti saṃsāre prāṇinas tathā || [27]

Az esőcseppek az égen
találkoznak s szétszóródnak –
ilyen a lények együttléte
s eltűnése a Körforgásban.

saṃgamo viḡamaś caiva muhūrtam iha dehinām |
nadyām udhhrāntavelāyām kāṣṭhānām plavatām iva || [28]

Evilágon a találkozás s a búcsú között
röpke óra telik el csupán,
úgy sodródnak a lények,
mint gátat tört folyón az uszadékfa.

aho mohasya sāmārthyaṃ yena vyāmohitaṃ jagat |
viyogaduḥkhaṃ viśmṛtya saṃyoge praṇayaḥ kṛtaḥ || [29]

Ó, a botorság hatalma!
Elkábítja az embert,
aki felejt az elválás szenvedését,
s mohón vágyik találkozni.

raṅgabhūmir na sā kācic chuddhāvāsavivarjitā |
vicitraiḥ karmanepathyair yatra sattvair na nāṭitam || [30]

A Tiszta Szférákat⁴⁷ kivéve
nincs olyan színpad,

⁴⁶ Ezt a verset nem sikerült megfejtenem. A Hét Bölcs az indiai asztronómiában a Nagy Göncöl csillagának felel meg. Minden világérában (talán erre utal a többértelmű *kāraṇa* szó) hét bölcs van, de személyük változik. Talán arra akar utalni a költő, hogy a másokkal való találkozás garantált ugyan, de hogy ez milyen konfigurációban és milyen egyéniségek képében történik, az csupán az okság műve, ahogyan az asztronómiai éra is meghatározza, hogy mely korszakban mely bölcsök alkotják a hetek csoportját.

⁴⁷ A buddhista kozmográfia legmagasabb szintje, ahol még létezik forma.

ahol a karma tarka kosztümében
ne játszottunk volna valamilyen szerepet.⁴⁸

yat pītaṃ kvathitaṃ tāmraṃ narakeṣu punaḥ punaḥ |
tatpramāṇaṃ jalaṃ naiva samudreṣy api vidyate || [31]

A világ összes tengerében
nincs annyi víz,
mint amennyi olvadt rezet ittunk
újra s újra a poklok bugyraiban.⁴⁹

purīṣabhakṣaṇaṃ yac ca śvavarāhagatau⁵⁰ kṛtaṃ |
meroḥ parvatarājasya pramāṇād adhikaṃ bhavet || [32]

Méru, a hegyek királya
nem olyan magas,
mint a kupacnyi ürülék,
mit befaltunk mint kutya és vadkan.

ruditaṃ yac ca saṃsāre bandhūnām viprayogataḥ |
teṣām netrāśrubindūnām samudro 'pi na bhājanam || [33]

Elsírtunk a Körforgásban
holt rokonért s barátért
temérdek könnyet,
a tenger se tudná befogadni.

śirāṃsi yāni cchinnāni bhojanārthe parasparam |
teṣām uccataro rāśir brahmalokād viśiṣyate || [34]

Annyi fejet levágtunk már,
hogy egymást megegyük,
hogy magas halomba rakva
még a Brahmák világán is túltenne.

bhakṣitāḥ pāṃsavo ye 'tra kṛmibhūtair bubhukṣitaiḥ |
pūraṇaṃ tat suparyāptaṃ kṣīrodasya mahodadheḥ || [35]

⁴⁸ Avagy Shakespeare után szabadon: „színpad az összes világ”. Csakis szanszkritul élvezhetjük ezt a remek verset, a tibeti ugyanis félreértette.

⁴⁹ A hindu és buddhista pokolleírások egyik képe, hogy a bűnösöket olvadt rézzel itatják.

⁵⁰ *śvavarāhagatau*] corr., *svavarāhagatau* Ms.

Amennyi mocskot megettünk itt,
mint keservesen éhező férgek,
csordultig megtöltené a Tejtengert.

*kṣuttarṣaduḥkhaṃ yat prāptaṃ pretaloke sudāruṇam |
tac chrutvā kaḥ sahr̥dayaḥ⁵¹ svamāmsāny api na tyajet || [36]*

A gyötrő éhséget s a szomjat
mint éhes szellemek⁵² viseltük.
Van-e szíve annak, aki ezt hallván
fel ne áldozná saját húsát?⁵³

*nṛṣu dāridryadoṣeṇa yānubhūtā viḍambanā |
tām vaktum asamartho ṣmi jihvā lajjāvatīva⁵⁴ me || [37]*

A gyalázatot, amelyet a szegénység miatt
emberként szenvedtünk el,
elmondani sem tudom,
mintha röstellné a nyelvem.

*nākaprṣṭhe ciraṃ saukhyam anubhūya divaukaśaḥ |
atr̥ptā viṣayair divyaiḥ⁵⁵ śuśkakāṣṭhair ivāgnayaḥ || [38]*

Az istenek hosszan élvezik
létük gyönyöreit a mennyekben,
de betelni ők sem tudnak velük,
mint száraz fával a tüzek.

*punas tripiṣṭapād bhraṣṭā gāṃ patanti gatāyuṣaḥ |
śubhakarmaparikṣṇāś⁵⁶ chinnapakṣāḥ khagā iva || [39]*

⁵¹ *kaḥ sahr̥dayaḥ*] em., *kas sahr̥dayaṃ* Ms.

⁵² A szanszkrit *preta* 'eltávozott' szót szokás 'éhes szellem'-nek is fordítani. Az ő világuk leginkább az adakozni képtelen, fősvény lények büntető újjászületése.

⁵³ Vö. *Buddhacarita* 14.30: „Ha tudnák azt, hogy önzésük majd ilyen gyümölcsöt terem, / akár a húst is átadnák testükről, mint egykor Sibi.” (Vekerdi József fordítása) Vekerdi jegyzete szerint „az istenek próbára tették Sibi király önfeláldozását. Indra galambot üldöző ölyv képében repült felé, Sibi saját húsát ajánlotta fel váltságdíjúl a galambért.”

⁵⁴ *lajjāvatīva*] em., *lajjāvatīva* Ms.

⁵⁵ *divyaiḥ*] corr., *divyaiṃ* Ms.

⁵⁶ *°parikṣṇāś*] em., *°parikṣṇāc* Ms.

Mint szárnyavesztett madarak,
úgy hullanak az égből a földre,
amint életük véget ér,
és vele jótetteik gyümölcse.

karmāviddham jagad idaṃ yasmād bhramati cakravat |
tasmāt saṅgam parityajya mokṣe buddhir niveśyatām || [40]

A karma tengelyén a kerék,
körbe-körbe forog a világ.
Add fel hát a ragaszkodást,
és gondolj a megszabadulásra!”

Köszönetnyilvánítás

Segítségükért köszönettel tartozom a következő kollégáknak: Dezső Csaba, Rafal Felbur, Itzész Máté, Jens-Uwe Hartmann, Harunaga Isaacson és Kazunobu Matsuda.

Aśvaghoṣa’s Consolation of Grief *Péter-Dániel SZÁNTÓ*

Aśvaghoṣa was arguably the greatest Buddhist poet, author of the two earliest known epic poems in Sanskrit (*mahākāvya*), the *Buddhacarita* and the *Saundarananda*. In this short paper, dedicated to the memory of my dear teacher, Géza Bethlenfalvy (1936–2021), I publish for the first time in Sanskrit a minor work of his, called *Śokavinodana*. The text was recovered from the manuscript called *Tridaṇḍamālā*, which has recently revolutionised the study of Aśvaghoṣa’s works. The elegiac poem is a funerary oration of sorts, a teaching on impermanence disguised as the monologue of a grieving man. The *editio princeps* of the 40 *anuṣṭubh* verses is accompanied by a Hungarian translation with occasional notes. A critical edition of the text accompanied by its Tibetan and Chinese translations, mentioned in footnote 22, is deferred to a later date.

Balogh Dániel

A háborús borzalmak gyönyöre? Saiva és buddhista retorika kelet-dekkáni földadományozó táblákon¹

Fiatal indológushallgató koromban naivan azt gondoltam, hogy éppen elég megtanulnom azt a rengeteg érdekes dolgot, amit mások átadhatnak nekem. Egyik fő pártolóm, Bethlenfalvy Géza viszont rendszeresen arra sürgetett, hogy ássam bele magamat valamilyen témába. Mindegy, hogy kicsodába, mondta, mert úgyis sok más kérdéskörhöz fog elvezetni. Azt is hozzátette, hogy a sivatagban úgy lehet vizet találni, ha mélyre ásunk, nem pedig úgy, ha sok helyen. Most Géza emléke előtt szeretnék tisztelegni egy ilyen „mélyfúrással”, amely tulajdonképpen csupán azzal indult, hogy néhány olvasott gondolat konkrét megokolását nem találtam elég meggyőzőnek, és nekiálltam ellenőrizni őket. A dolog azonban messzire vitt, sokfelé ágazott, sokat tanultam belőle, és talán még vizet is találtam közben.

Kérdésfelvetés

Āndhradeśa² – a Dekkán keleti fertálya, elsősorban a Krishna és Godavari folyók torkolatvidéke – egykor a buddhizmus fellegvára volt. A régió első buddhista szent helyeit még a Maurya-korban alapították, és a Sātavāhana-, majd az Ikṣvāku-dinasztia uralkodása idején – időszámításunk kezdete körül és utána – számos kolostor és sztúpa virágzott itt.³ A 3–4. századtól azonban a buddhista intézmények királyi támogatása megcsappanni látszik. Ugyan a legutóbbi évti-

<https://doi.org/10.24391/KELETKUT.2022.1.21>

¹ A szerző az itt közölt munkáját a DHARMA (The Domestication of „Hindu” Asceticism and the Religious Making of South and Southeast Asia) projekt keretében készítette, amelyet az Európai Kutatási Tanács (ERC) Horizont 2020 kutatási és innovációs keretprogramjában a 809 994. számú támogatási megállapodás finanszíroz. A tanulmány a szerző véleményét tükrözi, és a támogató szerv nem tekinthető felelősnek a benne foglalt információ semminemű felhasználásáért. A felirati források nem koruk semleges lenyomatai, hanem meghatározott jogi, politikai, szociális és vallásos célok szolgálatára keletkeztek.

² A cikkben az ind nyelvek átírása az IAST szabványt követi, eltekintve egyes, a szaknyelvben már jövevényszónak tekinthető szavaktól (pl. bráhmána, dzsaina, nirvána, saiva, sztúpa), amelyeket magyaros fonetikával írok. A modern földrajzi nevek a nemzetközileg elfogadott angolos formában szerepelnek, a történelmi földrajzi nevek viszont szabványátírásban.

³ Áttekintőleg lásd pl. Debala Mitra, *Buddhist Monuments*. Calcutta, 1971, 198–199. A műemlékek részletezve: Uo. 200–222.

zedekben a Viṣṇukuṇḍin uralkodók, illetve a velük kapcsolatban álló Śrīmūla király⁴ több buddhista irányú földadománya is napvilágra került,⁵ az általános tendencia mégis az, hogy a királyok egyre inkább Śiva isten hívei, és elsősorban saiva intézményeket, illetve intézményi háttér nélküli bráhmanákat támogatnak adományokkal. A térségben a 7. század második negyedében hatalomra kerülő és a 10. század utolsó negyedéig töretlenül uralkodó (szegről-végről pedig a 12. század elejéig fennmaradó) Keleti Cālukya-dinasztia közel másfélszáz ismert földadományozó réztáblája között már egyetlen buddhista adomány sem szerepel. A valamivel a 7. század közepe előtt arra járt Hszüan-cang (Xuanzang) arról számol be, hogy Āndhra és Dhānyakataka országában (valószínűleg a Krishna folyótól északra, illetve délre fekvő területeken) működnek ugyan még buddhista kolostorok, de hindu templomból több van, és a kolostorok nagy része elhagyatva áll.⁶ Hogy a buddhizmus egyes központokban továbbra is aktív maradt, arról igen csekély számú (és nem királyi megrendelésre készült) felirat mellett a stílusjegyeik alapján erre az időszakra datálható műalkotások tanúskodnak,⁷ azonban ezek mennyisége eltörpül a virágzó korai századokban produkált alkotásoké mellett. Ugyanakkor számos – bár kevésbé feltárt – jele van annak, hogy Āndhradeśa „kulcshelyszíneit” (key sites), azok jelentőségét felismerve, a saivismus szolgálatába állították át, nem ritkán a buddhista műemlékek anyagainak felhasználásával.⁸ Ezek a kulcshelyszínek tehát korábban

⁴ Nem egyértelmű, hogy e király megnevezésének mely része személynév, illetve tiszteletteljes jelző. A szakirodalomban gyakran Prthivīśrīmūla vagy Prthivīmūla néven is találkozhatunk vele. Kitérőül lásd S. Sankaranarayanan, *The Viṣṇukuṇḍis and Their Times. An Epigraphical Study*. Delhi, 1977, 94–98.

⁵ Áttekintés: Alexis Sanderson, *The Śaiva Age*. In: *Genesis and Development of Tantrism*. Ed. by Shingo Einoo. Tokyo, 2009, 70–72. Részletes diszkusszió: Vincent Tournier, *A Tide of Merit: Royal Donors, Tāmaparṇīya Monks, and the Buddha’s Awakening in 5th–6th-Century Āndhradeśa*. *Indo-Iranian Journal* 61 (2018) 20–96.

⁶ Li Rongxi, *Dà Táng Xī Yù Jì. The Great Tang Dynasty Record of the Western Regions*. Translated by the Tripitaka-Master Xuanzang under Imperial Order; Composed by Śramaṇa Bianji of the Great Zongchi Monastery. (BDK English Tripitaka Series, 79.) Berkeley, 1996, 276–279.

⁷ Lásd pl. Himanshu Prabha Ray, *Providing for the Buddha: Monastic Centres in Eastern India*. *Arts Asiatiques* 63 (2008) 129–130; a feliratokról: Akira Shimada, *Early Buddhist Architecture in Context. The Great Stūpa at Amarāvati (ca. 300 BCE–300 CE)*. (Brill’s Indological Library, 43.) Leiden, 2013, 201; a műtárgyakról: Robert Knox, *Amaravati. Buddhist Sculpture from the Great Stūpa*. London, 1992, 215–229.

⁸ A „key site” fogalmáról és Amaravati időbeli pályafutásáról lásd Jonathan S. Walters, *Dhanyakataka Revisited: Buddhist Politics in Post-Buddhist Andhra*. In: *Buddhism in the Krishna River Valley of Andhra*. Ed. by B. Sree Padma (Holt)—A. W. Barber. Albany, 2008, 177–184. Más āndhradeśai buddhista helyszínek saiva átlényegítéséről lásd még Cynthia Talbot, *Precolonial India in Practice. Society, Region, and Identity in Medieval Andhra*. Oxford, 2001, 91, 108–109; valamint Bhavaraju Venkata Krishna Rao, *History of the Eastern Chalukyas of Vengi. 610–1210 A.D.* Hyderabad, 1973, 220–222. Egyes helyszínek buddhizmus előttré visszanyúló kulcsszerepéről lásd Ray, *i. m.*, 122.

a buddhizmus jegyében virágzottak, ám legalább egy részük már a buddhizmus megjelenése előtt is aktív volt.⁹

A buddhizmus háttérbe szorulásához vezető összetett folyamatok közül több régebbi tudós – talán koloniális elvektől vezérelve – a buddhizmus belső „elfajulását” helyezte előtérbe.¹⁰ Az újabb megközelítések jobban tekintettel vannak a téma komplexitására, és elsősorban az indiai „kora középkor” szociális, politikai és gazdasági változásaira helyezik a hangsúlyt, amelyek keretében a saivismus domináns helyzetbe kerülhetett a buddhizmushoz képest.¹¹ E változások között talán a legszembeötlőbb a „katonai opportunizmus kultúrája”:¹² az uralkodók háborús hódítás útján tettek szert hatalomra szomszédaik fölött, és a kialakuló többszintű hierarchia minden szintjén gyakori volt az átrendeződés újabb és újabb hadjáratok folyamányaként. E folyamattal párhuzamosan az uralkodó egyre inkább istenségként jelent meg; ugyanakkor a teista vallásosság istenei egyre hasonlóbba váltak a feudális jellegű hierarchiába rendeződő uralkodókhoz.¹³ A hagyományos buddhizmus idealizmusa viszont az uralkodótól mindenekelőtt erényességet – jelesül könyörületet és erőszakmentességet – várt el, így nem volt képes olyan elvi és erkölcsi keretrendszerrel, illetve olyan rituálékot kínálni, amelyek ennek a világnak az uralkodói számára előnyösek – vagy akár csak elfogadhatóak – lettek volna.¹⁴

Ronald Davidson¹⁵ részletesen elemzi az itt vázolt folyamatokat. Egyebek között kifejti,¹⁶ hogy a kora középkor költészete nemcsak jóváhagyja a háborút, hanem egyszersmind erotikus képvilággal is társítja, a városok meghódítását kacér hölgyek meghódításához hasonlítva. Ezzel pedig egyfelől bagatellizálja a háború nyers valóságát, másfelől felmagasztalja azt, párhuzamot vonva az istenek – konkrét, felfogható cél nélkül való – „játéka” és a király háborús-erotikus játszódása között. Véleménye szerint¹⁷ a saiva királyok és költők

⁹ Ray, *i. m.*, 122.

¹⁰ Lásd pl. Alexander Cunningham, *The Bhilsa Topes; or, Buddhist Monuments of Central India. Comprising a Brief Historical Sketch of the Rise, Progress, and Decline of Buddhism; with an Account of the Opening and Examination of the Various Groups of Topes around Bhilsa*. London–Bombay, 1854, 2, 167; James Fergusson–James Burgess, *The Cave Temples of India*. London, 1880, 19. Kimerítő tudománytörténeti áttekintés: Giovanni Verardi, *Hardships and Downfall of Buddhism in India*. New Delhi, 2011, 21–59.

¹¹ Lásd pl. Sanderson, *i. m.*, 252–254.

¹² Ronald M. Davidson, *Indian Esoteric Buddhism. A Social History of the Tantric Movement*. New York, 2002, 62–67.

¹³ Részletesen kifejtve: Davidson, *i. m.*, 68–73.

¹⁴ Johannes Bronkhorst, *Buddhism in the Shadow of Brahmanism*. Leiden, 2011, 99–105; Karen C. Lang, Candrakīrti on the Medieval Military Culture of South India. In: *Buddhism in the Krishna River Valley*, 140–142.

¹⁵ Davidson, *i. m.*, 75–112.

¹⁶ Davidson, *i. m.*, 68–70.

¹⁷ Davidson, *i. m.*, 69.

különösen fogékonyak erre a fogalmazásmódra. Álláspontja alátámasztására Davidson számos ponton utal felirati forrásokra. Davidsonra is hivatkozva Karen Lang¹⁸ kifejezetten āndhradeśai feliratok retorikáját állítja szembe a feltehetően erről a vidékről származó Candrakīrti (élt hozzávetőleg 550 és 650 között) buddhista filozófiai munkásságával.

Davidson – és különösen Lang – többször is kézirati buddhista szövegeket helyez szembe felirati saiva (vagy annak mondott) szövegekkel; buddhista tudósok tollából született filozófiai értekezéseket és királyoknak szánt intelmeket vet össze világi költő-udvaroncok által komponált királyi propagandaművekkel. Ráadásul az idézett feliratok nem igazán látszanak megerősíteni valamiféle saiva–buddhista dichotómiát a feliratok komponálói által kidomborított részletekben és azok megfogalmazásában.

Így Davidson szerint II. Pulakeśin Cālukya uralkodó¹⁹ 634 körülre datált aiholei *praśastija* (dicsőítése) Vanavāsī meghódítását úgy mutatja be, mintha a város kacéran vonakodó nő lenne, a hódító király pedig buzgó szeretője; kettejük ölelését a megrettent lakosság véres kifosztása helyett léha udvaroncok enyeltésként festi le.²⁰ A szóban forgó feliratról²¹ először is nem árt leszögezni, hogy költője, Ravikīrti dzsaina vallású volt, és a feliratot annak alkalmából készítette, hogy királya támogatásával dzsaina templomot emeltetett. Ezt Lang meg is jegyzi, amikor Davidson gondolatait tovább viszi.²² Davidson maga viszont nem tartja fontosnak kimondani, bár az is igaz, hogy miközben Ravikīrti versét elemzi, nem a saiva költőkről, hanem általában a kora középkor költői királyreprezentációjáról von le tanulságokat. Másodszor, Ravikīrti konkrét beszámolója Vanavāsī bevételéről így hangzik:

Amikor [Pulakeśin] legyűrte a gazdagságában az istenek városával vetélkedő Vanavāsīt, melynek deréköve a Varadā [folyó] magasló hullámainak színpadán tündöklő hatyúfűzér, akkor a szemlélők számára az a száraz-földi erőd mintha vízi erődde vált volna, ahogy köröskörül elfedte a föld színét az ő hatalmas seregének tengere.²³

¹⁸ Lang, *i. m.*

¹⁹ A korábbi, Nyugati vagy Vātāpi (Badami) Cālukya-dinasztia királya (uralk. 609–642 körül). A fent említett Keleti Cālukya ház alapítója Pulakeśin öccse, Kubja-Viṣṇuvardhana (uralk. 624–641 körül) volt.

²⁰ Davidson, *i. m.*, 69: „His conquering of Vanavāsī is rendered in language that portrays the city as a coy woman and the warlord as her ardent lover; their embrace depicted as the dalliance of idle courtiers, not the bloody pillaging of a terrified populace.”

²¹ A hivatkozott feliratok szövegkiadásait a cikk végén listázom.

²² Lang, *i. m.*, 133.

²³ II. Pulakeśin aiholei kőfelirata, 18. vers: *varadā-tuṅga-taraṅga-raṅga-vilasad-dhamsāvaḷī-mekhalām vanavāsīm avamṛdnatas surapura-prasparddhinīm sampadā| mahatā yasya balārṇṇavena paritas sañchāditorvvī-talaṃ sthala-durgaṅ jala-durggatām iva gataṃ tat tat-kṣaṇe paśyatām|*

Tagadhatatlan, hogy a költői kép nem mutatja be tárgyilagosan a megrettent lakosság véres kifosztását, és hogy a *praśasti* több verse is erényként tünteti fel a háborús győzelmet. Ha nagyon igyekszünk, az *ava-mṛd* 'legyűr' igében talán felfedezhetünk valami szexuális utalást, és a (grammatikailag nőnemű) város kapcsán említett *mekhalā* 'deréköv' a női ruházat fontos eleme, amely az erotikus költészetben is gyakran megjelenik. Azonban kacéran vonakodó nőt, buzgó szeretőt és enyelgő, léha udvaroncokat nem látok a szövegben.

Davidson állítja,²⁴ hogy bőven akadnak további példák az általa taglalt jelenségre a felirati költészetben, de konkrét hivatkozást²⁵ csak nagy általánosságban ad meg egy 8. század eleji feliratra a Gurjara-dinasztiától, valamint egy 9. század végi és egy késő 10. századi feliratra a Kalacuri-dinasztiától. A Gurjara felirat – III. Jayabhaṭa (uralk. 700–735 körül) navsari réztáblafelirata – megemlíti, hogy királyunk nagyapja, II. Jayabhaṭa „hírnevének fehérő fátylával takarta el az égtájak hajadonjainak lótsuzarcát”,²⁶ de ezen kívül semmit nem találok benne, amiről elmondható lenne, hogy erotikus játéknak tünteti fel a háborút. A korábbi Kalacuri felirat – Valleka British Museum-i kőfelirata – ismét egy dzsaina dokumentum, bár hangvétele kifejezetten bráhmanikus, és a dinasztia többi felirata nagyrészt saiva.²⁷ Ebben valóban több helyen találkozunk a háborús sikerek méltatásával és hadakozáshoz kapcsolódó erotikus képekkel, bár a háború és a szerelem analógiába helyezésével nem. A hiányosan fennmaradt 17. vers Valleka apja, Kokalla ellenségeinek (grammatikailag nőnemű) hadseregét – Richard Salomon olvasata és értelmezése szerint²⁸ – egy erkölcstelen csábítóhoz hasonlítja, akit a jó király megregulázott, és erényes viselkedésre kényszerített. Egy másik verse pedig így jeleníti meg Valleka egy győztes csatáját:

Ellenségeinek seregei, amikor karddal levágott fejjel hirtelenjében torzovává váltak, felgerjedt szenvedéllyel táncoltak a csatatér színpadán; majd, amint istenséggé lettek, a mennyei hölgyek mohó csapatai dulakodtak [értük] egymással kielégíthetlenségükben: „Ez az enyém! Ez!”²⁹

A későbbi Kalacuri dokumentum – II. Yuvarājadeva (uralk. 980–990 körül) bilhari kőfelirata – határozottan saiva témájú, és csakugyan tobzódik a harcias

²⁴ Davidson, *i. m.*, 69.

²⁵ Davidson, *i. m.*, 359/150. jegyzet.

²⁶ III. Jayabhaṭa navsari réztáblafelirata, 7. sor: *sita-yaśo-'nśukāvaguṅhita-dig-vadhū-vadana-sarasijaḥ*.

²⁷ Richard Salomon, British Museum Stone Inscription of the Tripurī Kalacuri Prince Valleka. *Indo-Iranian Journal* 39 (1996) 155.

²⁸ Salomon, *i. m.*, 140, 145.

²⁹ Valleka felirata, 26. vers: *khaḍga-kṣuṅṇa-śirobhir uddhata-rasaṃ saṃgrāma-ramgāṅgaṇe yasyārāti-gaṅair anṛtyata gatais tūrṇṇaṃ kavandha-sthitim| gūrvānavam upāgatair aṭha sura-strīṅṇāṃ janair utsukair anyonyam yuyudhe mamāyam ayam ity uccair atriptāmabhiḥ||*

és szerelmi képekben, de ebben a felirathoz képest óriási terjedelmű (86 verset tartalmazó) szövegben sem látok olyan gondolatot, amely magát a háborút helyezné párhuzamba a szeretkezéssel vagy udvarlással.

Utóbb Davidson külön is előveszi II. Yuvarājadeva feliratát, hogy azt mint a saiva retorika képviselőjét szembeállítsa a Devapāla-korabeli ghosrawani felirattal.³⁰ Állítása szerint azt szeretné vizsgálni mindkét felirat esetében, hogy azok hogyan reprezentálják a királyok tevékenységét és jellemzőit.³¹ Hosszasan idéz is angol fordításban a ghosrawani feliratból, amelyet ő Devapāla feliratának nevez. Azonban ez a felirat csupán Devapāla uralkodása (810–850 körül) alatt készült; a benne foglalt adomány donora és a felirat készítője egy Vīradeva nevű buddhista, a nālandāi kolostor apátja. A felirat Devapāláról mindösszesen annyit mond, hogy ő a király, és hogy tiszteletet mutatott Vīradeva iránt.³² Minden más tevékenységnek és jellemzőnek, amelyet a felirat említ, Vīradeva az alanya. A félreértés magyarázata banális. A Davidson által idézett angol fordítás Hirananda Sastri gyűjteményes kötetéből származik,³³ aki viszont a felirat eredeti kiadójától, Kielhorntól veszi át a szöveget.³⁴ Csakhogy egy kritikus ponton Sastri kiadásából kimaradt egy vessző, aminek következtében úgy tűnhet, mintha a rákövetkező leírás Devapālára vonatkozna.³⁵ Ha pedig egy saiva király leírását hasonlítjuk össze egy buddhista egyházi emberével, nem csoda, hogy megjelenítésükben jelentős eltéréseket találunk. Ami a Pāla királyokat illeti, az ő felirati imázsuk talán sokkal jobban hasonlított Yuvarājadevééra; legalábbis Davidson maga – az ördög ügyvédjeként – idéz néhány harcias képet buddhista Pāla királyi feliratokból, mint például azt, hogy Devapāla „a guru szerepét játszotta az összes ellensége feleségének özvegységbe beavatási szertartásán”.³⁶

Az érvelést azzal folytatja, hogy a saiva és buddhista retorika különbsége leginkább akkor mutatkozik meg, amikor egy uralkodóház valamely tagja fele-

³⁰ Davidson, *i. m.*, 86–88.

³¹ Davidson, *i. m.*, 87: „The representation of the activities and qualities of the kings is our primary concern here in either instance.”

³² Ghosrawani felirat, 8–10. sor: *so 'yaṃ ... vīradevaḥ ... śrī-devapāla-bhuvanādhipa-lavdha-pūjah.*

³³ Hirananda Sastri, *Nalanda and Its Epigraphic Material.* (Memoirs of the Archaeological Survey of India, 66.) Delhi–Calcutta, 1942, 89–91.

³⁴ Lorenz Franz Kielhorn, A Buddhist Stone-Inscription from Ghosrawa. *The Indian Antiquary* 17 (1888) 307–312.

³⁵ Sastri, *i. m.*, 91: „he, [Vīradeva,] the quintessence of intelligence ... being treated with reverence by the lord of the earth, *the illustrious Dēvapāla shone like the sun*, endowed with splendour ...”. Vö. Kielhorn, A Buddhist Stone-Inscription, 311: „he, [Vīradeva,] the quintessence of intelligence ... being treated with reverence by the lord of the earth, *the illustrious Dēvapāla, shone like the sun*, endowed with splendour ...” (kiemelés és szögletes zárójeles értelmező betoldás mindkét esetben tőlem).

³⁶ Davidson, *i. m.*, 88. Devapāla nalandai réztáblafelirata, 63. sor: *samasta-śatru-vanitā-vaidhavya-dīkṣā-guruṃ.*

kezetet vált. Így például – Davidson szerint – III. Vigrahapāla (uralk. 1054–1072 körül) saiva hívó volt, és „elődeihez képest minden határon túlmenő módon”³⁷ azt mondják róla, hogy ellenségei nemzetsége számára maga volt a halál.³⁸ Nem látom, hogy ez a rövid és nem túl költői megfogalmazás miben megy túl minden határon, különösen a Devapāla adományából imént idézett szemelvény fényében. Ráadásul, bár III. Vigrahapāla valóban mutatott saiva hajlamokat, ugyanakkor a Buddha legfőbb híveként mutatkozik be az adományaiban, és magát az adakozást (egy bráhmaņa részére) a Buddha nevében hajtja végre.³⁹

Davidson második illusztrációja a felekezetet váltó királyok reprezentációjára a kelet-indiai Bhauma-Kara-dinasztia két táblája. Buddhista példája a 8. század végi I. Śubhākara neulpuri adománya, amely Davidson szerint „erősen a hagyományos buddhista értékekről tanúskodik”.⁴⁰ Konkrétan: amellet, hogy a király buddhistának vallja magát és elődeit, Davidson két részletet idéz ennek alátámasztására. Egyrészt, a király legfőbb célja az alattvalók védelme,⁴¹ ami valóban dicséretes dolog, de bráhmaņikus feliratokban is igen gyakori toposz. Másrészt, ez az uralkodó „csillapította a világ gyötrelmét, amelyet az uralkodásra jogosulatlanul törő erkölcstelen vetélytársai okoztak”.⁴² Nem tudom, hogy itt Davidson a szöveg azon eufemizmusában lát-e buddhista értéket, hogy az uralkodó pacifikálta (*praśamita*) a helyzetet, vagy pedig csakugyan nem érti, hogy a király épp azzal büszkélkedik, hogy – nyilván fegyveres erővel – kiirtotta saját rokonait, akik riválisai voltak a trón megszerzésében. A saiva példa Śubhākara leszármazottja, a 9. század végén uralkodó III. Śivakara talcheri réztáblafelirata. Ebben a szövegben Davidson szerint Śivakara azzal hengeg, hogy Śubhākara nevű bátyja (nem az iménti I. Śubhākara) „az ellenállhatatlan ellenségek lótszfejének összezúzásában túllépett a jómodoron”.⁴³ A felirat vonatkozó része nem könnyen értelmezhető. A szöveg kiadója, talán szerkesztési hiba folytán, két, némileg különböző fordítást is ad róla;⁴⁴ Davidson ezek egyikét követi. Véleményem szerint a szöveg valójában azt jelenti, hogy Śubhākara azáltal tett szert

³⁷ Davidson, *i. m.*, 89: „described ... in a manner beyond the pale of his predecessors”.

³⁸ *Kālah kule vidviṣāṃ*. Davidson hivatkozása az idézet forrására hibás, de ezek a szavak valóban megtalálhatóak az illető uralkodó több adománylevelében, pl. III. Vigrahapāla belwai réztáblafeliratában (20. sor).

³⁹ III. Vigrahapāla belwai réztáblafelirata, 19. sor: *smara-ripoḥ pūjāsu raktah*; ugyanakkor 26. sor: *parama-saugato*; 41. sor: *bhagavantam vuddha-bhaṭṭārakam uddiṣya*.

⁴⁰ Davidson, *i. m.*, 89: „very indicative of traditional Buddhist values”.

⁴¹ I. Śubhākara neulpuri réztáblafelirata, 4. sor: *prajā-pālana-tatparaḥ*.

⁴² Neulpuri réztáblák, 3. sor: *praśamitānucitādhīpatyābhilāṣi-durvr̥tta-dāyāda-janādhīyamāna-jagad-upaplavaḥ*.

⁴³ Davidson, *i. m.*, 89: „bragged that his older brother »was beyond delicacy in the matter of crushing the lotus-like heads of irresistible foes«”.

⁴⁴ Binayak Misra, *Orissa under the Bhauma Kings*. Calcutta, 1934, 48: „Śubhākara, who obtained eminence for crushing the lotus-like heads of irresistible enemies” és „(Śubhākara), who was beyond delicacy in the matter of crushing the lotus-like heads of irresistible foes”.

nagyságra, hogy vonakodott széttúzni ellenállhatatlan ellenségeinek lótszfejtét.⁴⁵ Azaz Śubhākara valószínűleg semmilyen érdemleges győzelmet nem ért el (sőt, tekintve, hogy rövid uralma után öccse követte őt a trónon, talán vesztes csatában esett el), és ezt próbálta a szöveg szerzője erényként feltüntetni.

A konkrétumok tehát vajmi kevéssé támasztják alá Davidson szűkebb állítását. Sietek leszögezni, hogy ez nem hitelteleníti Davidson elméleti modelljét a történelmi folyamatokról, pusztán arra hívja fel a figyelmet, hogy a felirati források és az elmélet közötti szakadék nincsen stabilan áthidalva. Az én intuíciónom szerint is igaza van abban az általánosabb állításban, hogy a kora középkori felirati költészetben igen jelentős helyet foglalnak el a háborút esztetizáló (és ezzel annak borzalmait szentesítő és bagatellizáló) képek, és hogy ennek szociológiai és politikai jelentősége van. Azonban ez a költői képvilág nem a kora középkorban bukkan fel először, és nem csupán arra jellemző. Davidson maga is jelzi,⁴⁶ hogy – amint arra már Kielhorn is rámutatott⁴⁷ – Ravikīrti (a fentebb tárgyalt aiholei *praśasti* szerzője) konkrétan Kālidāsához (és a későbbi Bhāravéhoz) hasonlítja magát,⁴⁸ és költeményén érezhető a nagy Gupta-kori költő *Raghuvamśájának* hatása. Ugyanez elmondható számos más középkori felirati versről is,⁴⁹ ami alól az imént szerepeltetett feliratok sem kivételek. II. Yuvarājadeva fent említett feliratának 18–22. verse úgy írja le Yuvarājadeva dédapja, Mugdhatuṅga világhódító körútját, hogy az olvasónak rögtön Raghu világhódítása jut eszébe a *Raghuvamśa* negyedik énekéből, és a Valleka feliratából feljebb idézett versen is érezhető, hogy ugyanebből a műeposzából merít: „Az egyik [harcos], amikor az ellenség kardja levágta a fejét, és ő azon nyomban egy mennyei repülő palota ura lett, egy balról hozzásimuló isteni nő társaságában meglátta saját fejetlen törzsét, ahogy az a csatában táncolt.”⁵⁰

Lang állítása szerint a Keleti Cālukya feliratok leírják, hogy I. Jayasimha (uralk. 641–673 körül) nyers erőszakkal lett úrrá különböző rivális királyok

⁴⁵ III. Śivakara talcheri réztáblafelirata, 15. sor: *durvārāri-śiraḥ-saroja-dalana-vyāpāra-lajjonnatih*.

⁴⁶ Davidson, *i. m.*, 69.

⁴⁷ Lorenz Franz Kielhorn, Aihole Inscription of Pulikesin II.; Saka-Samvat 556. *Epigraphia Indica* 6 (1900–1901) 3.

⁴⁸ II. Pulakeśin aiholei köfelirata, 17–18. sor: *ravikīrttiḥ kavitāśrita-kālidāsa-bhāravi-kīrttiḥ*.

⁴⁹ Lásd például az akkor még élő Géza előtt tisztelgő kötetben: Dezső Csaba, Királyi panegyricusok a kora középkori Dél- és Délkelet-Ázsiából: Kālidāsa *Raghuvamśájának* hatása a szanszkrit feliratok verseire. In: *Kéklő hegyek alatt lótszok tava. Tanulmányok Bethlenfalvy Géza tiszteletére*. Szerk. Kakas Beáta–Szilágyi Zsolt. Budapest, 2015, 105–119.

⁵⁰ Kālidāsa: *Raghuvamśa* 7.51: *kaścid dviṣat-khadga-hṛtottamāṅgaḥ sadyo vimāna-prabhutām upetya|vāmāṅga-saṃsakta-surāṅganah svam nṛtyat-kabandham samare dadarśa||* Fordítás: Dezső, *i. m.*, 115.

fölött.⁵¹ Konkrét szöveg helyett azonban egy történelemkönyvre hivatkozik,⁵² amelynek szerzője már valóban idéz pár feliratrészletet, bár ezek kimerülnek néhány tömör jelzőben, amelyek a király harci sikereire utalnak.⁵³ Ami azt illeti, a területen korábban uralkodó – és ugyan nem kizárólagosan, de a buddhizmust is támogató – Viṣṇukuṇḍin királyok és Śrīmūla is hasonló jelzőkkel illeték magukat és elődeiket, és valószínűnek tűnik, hogy a Keleti Cālukyák éppen tőlük vették át legalábbis az egyiket.⁵⁴ Lang tudatában is van, hogy a Viṣṇukuṇḍin uralkodóktól nem idegen ez a harcias retorika, de úgy prezentálja a témát, mintha ez csak a dinasztia saiva uralkodóira lenne jellemző.⁵⁵ Végső konklúziója szerint a feliratok – jelesül a két tummalagudemi Viṣṇukuṇḍin réztáblacsokor az aiholei Cālukya kőfelirattal összevetve – az eszményi király képzetének jelentős megváltozásáról tanúskodnak: a buddhista Viṣṇukuṇḍin királyokat leíró névtelen költők bőkezű adakozóknak tüntetik fel őket, akik abban lelik örömüket, hogy vigaszt nyújtanak népüknek, míg Ravikīrti a Cālukya királyt Śrī istennő elcsábítójaként mutatja be, aki a háborús szórakozásban leli örömét.⁵⁶ Való igaz, hogy az említett Viṣṇukuṇḍin adományok kidomborítják a királyok önzetlenségét, de amint éppen a két tummalagudemi adományból látható, bizony arra is büszkék, ha egy király meghódítja a szomszédait (*anya-sāmanta*), illetve ha Śubhākaradevához hasonlóan írmagját is kiirtja (vérrokon) riválisainak (*aśeṣa-dāyāda*).

⁵¹ Lang, *i. m.*, 134: „inscriptions ... describe the brute force used by Jayasiṃhavallabha ... in his numerous victories over rival kings”.

⁵² Lang némileg tág hivatkozása: Krishna Rao, *i. m.*, 98–106.

⁵³ Nevezetesen: *aneka-ripu-durga-pramathanāvāpta-viṣamasiddhiḥ*; *sva-bhuja-balopārjita-sarvasiddhiḥ*; *samara-śata-saṅkaṭoṭkaṅṭha-vīra-vijaya-dhvajaḥ*; *aneka-samara-saṃghaṭṭa-vijayinaḥ*. Ezeket Krishna Rao, *i. m.*, 100–101 idézi.

⁵⁴ Kizárólag buddhista adományok szövegéből idézek: I(?). Govindavarman I. tummalagudemi réztáblafelirata, 5. sor: *śauryya-dhairyya-pratāpānubhāvād anya-sāmantaḥkrānta-rājyāntareṇa*; II. Vikramendravarman 2. tummalagudemi réztáblafelirata, 10. sor: *aneka-cāturdanta-vijayādhighatāśeṣa-cakkravartti-kṣetrādhīpatyasya* és 11. sor: *sphurat-khaḍga-kara-sahasrāvalī-parigata-sva-bhuja-dinakara-prabhāva-viddhvastāśeṣa-dāyāda-maṅḍala-ghana-timira-paṭalasya*; Śrīmūla 2. godavari réztáblafelirata, 4. sor: *bahu-samara-jayopāttonnata-śrīr* és 12. sor: *aneka-cāturdanta-samara-saṃghaṭṭa-vijayī*; Śrīmūla 2. kondavidui réztáblafelirata, 9. sor: *aneka-caturddanta-samara-saṃghaṭṭa-vijayī*; Śrīmūla 3. kondavidui réztáblafelirata, 7. sor: *asakṛd-aneka-niśita-nistriṃśa-sahasra-saṃkulātībhīma-saṃgrāma-bhūmi-pratilabdha-vijayī*.

⁵⁵ Lang, *i. m.*, 136.

⁵⁶ Lang, *i. m.*, 143: „The anonymous poets who praise the Buddhist Viṣṇukuṇḍin kings describe them as generous donors who ... took pleasure in providing comfort to their people. Ravikīrti, on the other hand, describes the Cālukya king as seducers [sic] of the goddess Śrī, who took pleasure in the sport of war.”

Elemzés

Mindezt átgondolva felmerül a kérdés: vajon találhatunk-e a felirati szövegekben valami konkrétabb, kézzelfoghatóbb jelet arra, hogy a buddhista – vagy legalábbis a buddhizmushoz pozitívan viszonyuló – uralkodók reprezentációja a várt irányban különbözik a saiva – vagy legalábbis a buddhizmust tudhatólag nem pártoló – uralkodókétól? Ennek vizsgálatára három ándhradesái uralkodóház feliratait vettem elő, mégpedig a műfajbeli különbségek csökkentése végett kizárólag földadományozó réztáblákat, amelyeket az 1. táblázat tekint át.

	Cím	Jelzet	Kor
Śrīmūla	Śrīmūla 1. godavari réztáblafelirata	EIAD0185	6. sz.
	Śrīmūla 2. godavari réztáblafelirata	EIAD0186	6. sz.
	Śrīmūla 1. kondavidui réztáblafelirata	EIAD0187	6. sz.
	Śrīmūla 2. kondavidui réztáblafelirata	EIAD0188	6. sz.
	Śrīmūla 3. kondavidui réztáblafelirata	EIAD0189	6. sz.
Viṣṇukunḍin	I(?) Govindavarman 1. tummalagudemi réztáblafelirata	EIAD0174	5. sz. közepe (?)
	I. Vikramendravarman 2. patagandigudemi réztáblafelirata	EIAD0180	5. sz. második fele
	II. Mādhavarman 1. ipuri réztáblafelirata	SN03	500 körül
	II. Vikramendravarman 2. tummalagudemi réztáblafelirata	EIAD0175	6. sz. második fele
	II. Vikramendravarman chikulai réztáblafelirata	EIAD0182	6. sz. második fele
	II. Vikramendravarman kandulapalemi réztáblafelirata	SN09	6. sz. második fele
	IV. Mādhavarman polamurui réztáblafelirata	SN10	7. sz. eleje
Keleti Cālukya	I. Viṣṇuvarhana chipurupallei réztáblafelirata	VC00002	7. sz. első fele
	I. Jayasiṃha penukaparui réztáblafelirata	VC00004	7. sz. közepe
	I. Jayasiṃha Pulom̄būra-adománylevele	VC00010	7. sz. közepe
	II. Viṣṇuvarhana Reyūru-adománylevele	VC00012	7. sz. második fele
	III. Viṣṇuvarhana Jaḷayūru-adománylevele	VC00016	8. sz. első fele
	II. Amma Tāṇḍikoṇḍa-adománylevele	VC00045	945–970

1. táblázat. A vizsgált adománylevelek áttekintése

A táblázatban a vizsgált feliratok dinasztia szerint csoportosítva, dinasztianként kor szerint rendezve láthatóak. A szürke háterű sorok buddhista adományokat jelölnek, a fehér háterűek bráhmanikus adományok. A továbbiakban a rövidség érdekében a feliratokra címek helyett az itt feltüntetett jelzettel utalok. Az EIAD és VC jelzetek magyarázatát a szövegkiadások hivatkozásaival együtt lásd a cikk végén a felirati források jegyzékében. Az SN jelzet Sankaranarayanan 4. jegyzetben említett munkájának sorszámozására utal azon feliratoknál, amelyeknél az EIAD elektronikus kiadás nem elérhető. A Viṣṇukunḍin királyok és Śrīmūla kronológiája nem teljesen tisztázott, így a feliratok feltüntetett kora némi bizonytalansággal értendő, de a jelen témát ez nem befolyásolja.⁵⁷

Amint a táblázatból látható, Śrīmūla királytól és a Viṣṇukunḍin uralkodóktól buddhista és bráhmanikus adományok is fennmaradtak, míg a Keleti Cālukya háznak nincs ismert buddhista adománya. A bráhmanikus adományok egy része kifejezetten saiva,⁵⁸ nagyobb részük azonban általános földadomány egyéni bráhmanáknak. A Keleti Cālukya földadományok bőséges készletéből elsősorban a korai uralkodók néhány reprezentatívnek vélt adománya levelét választottam ki, valamint egyetlen későbbi réztáblát. Az utóbbit azért találtam helyénvalónak, mert egy *kālamukha* saiva templomnak adományoz olyan területet, amely korábban talán a buddhista szerzetesi közösség birtoka lehetett.⁵⁹ Ennek kiadatója, II. Amma idejére a Keleti Cālukyák adományozó feliratainak *praśasti*

⁵⁷ A datálásban Sankaranarayanan (*i. m.*) kronológiáját fogadom el. Különösen problémás az a kérdés, hogy a fizikailag később kivitelezett tummalagudemi 1. táblacsorok (EIAD0174) egy I. Govindavarman idejében készült adománya levél újradiadása-e, vagy pedig egy későbbi II. Govindavarman adományát rögzíti. Ezzel kapcsolatban Sankaranarayanan (*i. m.*, 37–38) nyomán az előbbi lehetőséget fogadom el, amivel provizórikusan egyetért Tournier is (*i. m.*, 27/16. jegyzet), míg Lang (*i. m.*, 129) az utóbbit támogatja.

⁵⁸ EIAD0182, EC00045.

⁵⁹ Az adományozott Tāṇḍikoṇḍa nevű falu az amaravati sztúpa vonzáskörzetébe eső mai Tadikondával azonosítható. Az EIAD0188-ban Śrīmūla által buddhistáknak adományozott szántóföld határos Tāṇḍikoṇḍa faluval, az EIAD0187 és EIAD0189 buddhista adományai pedig határosak több, az EIAD0188-ban említett határfaluval. Ugyanakkor nincs adat arról, hogy magát Tāṇḍikoṇḍát valaha buddhistáknak adták volna; sőt, az sem teljesen biztos, hogy az EIAD0188-ban említett Tāṇḍikoṇḍa azonos a VC00045 Tāṇḍikoṇḍájával. Śrīmūla ezen tábláinak lelőhelye közel esik Tadikondához, viszont a bennük említett helynevek egyetlen más egyezést sem tartalmaznak II. Amma adománya levelével. Az egyezést valószínűsítik (az adományozási történelmet pedig még izgalmasabbá teszik) Attivarman gorantlai réztáblafeliratai. Ez a 4. század második felére datálható uralkodó (ld. Dines Chandra Sircar, *The Successors of the Śātavāhanas in Lower Deccan*. Calcutta, 1939, 57) a gorantlai táblákon egy bráhmanának ajándékozta Tāṇḍikoṇḍa falut. E táblák szintén az említett térségből kerültek elő, és a bennük említett Āntukkūra falu azonos lehet az EIAD0187-ben említett Āntukūrával, ami kapcsot képezhet Śrīmūla és II. Amma adományai között.

része⁶⁰ jóval hosszabb és kidolgozottabb, „középkoriasabb” lett, mint a dinasztia korai uralkodóinál. Ugyanakkor úgy tűnik, a jelen témába vágó állításainak számában kevéssé, inkább csak részletességükben különbözik az elődöktől.

Úgy találom, hogy a Davidsonéhoz és Langéhoz hasonló válogatott szemelvények legfeljebb illusztrálhatnak, de semmiképp nem bizonyíthatnak semmiféle elméletet, mivel bármilyen irányultságú adományozó szövegben lehet mindenféle értékre példát találni. Hasznosabbnak ígérkezett számszerűsíteni és összesíteni a kiválasztott szövegekben szerepeltetett uralkodói jellemzőket. A tartalomelemzéshez megvizsgáltam a választott szövegekben azt, hogy szerzőik milyen kvalitásokat és cselekedeteket tartanak fontosnak megemlíteni az adakozó uralkodót, annak őseit, illetve dinasztiját illetően. Az előforduló leírásokat először valamivel általánosabb sajátságoknak feleltettem meg, majd megpróbáltam ezeket kisebb számú, egyenként több tulajdonságot felölelő dimenzióba rendezni.

Ezen osztályozás során szem előtt tartottam Davidson és Lang gondolatait a harciasságról, a háború erotikus megjelenítéséről, illetve a könyörületről és önzetlenségről. Lang maga is megjegyzi,⁶¹ hogy a hősiesség és a harctéri borzalmak pozitív színben való feltüntetése már jóval a középkor előtt jelen volt a tamil költészetben. Ennek kapcsán figyelembe vettem Burton Stein elméletét három elkülöníthető dél-indiai királyságeszményről.⁶² Stein szerint a tamil bárdköltészetben megjelenő hősi királyság esetében a király tekintélyét hősiessége és bőkezűsége biztosította, hatalma gyakorlásához és kiterjesztéséhez pedig vérségi kapcsolatokra volt szüksége. A földadományok szövegében sugallt bráhmanikus rituális királyságban az uralkodót az emeli más vezérek fölé, hogy megfelelő szertartások révén az istenekhez válik hasonlóvá, éppúgy, ahogy a neki alárendelt vezérek hozzá válnak hasonlóvá a behódolás rituáléja által. Az elsősorban a dzsaina és a buddhista gondolkodásban megmutatkozó erkölcsi királyság esetében pedig a hatalom a király szellemi és morális rátermettségén alapul, és így nem függ sem vérségi és házassági kapcsolatoktól, sem pedig egy adott papi közösségtől, akik a megfelelő szertartásokat biztosítják. Stein rituális királyságról megfogalmazott gondolatai sokat köszönhetnek Nicholas Dirks megközelítésének, aki a Pallava-dinasztia adományleveleiben a védikus áldozatbemutató, illetve a királyi adakozás relatív előtérbe helyezésének időbeli változásából vont le következtetéseket a királyság intézményének strukturális

⁶⁰ A réztáblákon rögzített földadomány sajátos indiai felirati műfaj. Az adomány technikai részleteit általában a kibocsátó uralkodónak és családfájának méltatása (*laudatio, praestati*) előzi meg. Részletesebben lásd Richard Salomon, *Indian Epigraphy. A Guide to the Study of Inscriptions in Sanskrit, Prakrit, and the Other Indo-Aryan Languages*. Oxford, 1998, 113–118.

⁶¹ Lang, *i. m.*, 134.

⁶² Burton Stein, *All the King's Mana: Perspectives on Kingship in Medieval India*. In: *Kingship and Authority in South Asia*. Ed. by John F. Richards. Delhi, 1998, 133–188.

változásaira vonatkozólag.⁶³ Ugyanakkor a kis számú, tágabb tartalomelemzési dimenzió megalkotásánál elsősorban azon igyekeztem, hogy a szövegekben megfogalmazott gondolatokat ésszerűen hozzájuk illő csoportokba tudjam rendezni, tehát hogy a kategóriák inkább a méltatásokban megmutatkozó gondolati sémákat tükrözzék, mint a fenti elméletek bármelyike által előírt vezérfonalakat.

Ahhoz, hogy az elemzés áttekinthető legyen, és hogy a vizsgált szövegek viszonylag kis száma ellenére észrevehető tendenciákat produkáljon, jelentős egyszerűsítésre volt szükség. A konkrét jellemzések sajátosságokhoz rendelése és főleg ezek tágabb dimenziókba sorolása óhatatlanul tartalmaz szubjektív tényezőt is, hiszen egy-egy megemlített konkrétum egyszerre több dimenzióba is beleillhet, illetve a szövegek némelyik állítása nehezen illeszkedik a felállított osztályokba. Nem törekedtem természettudományos precizitásra, és tudatában vagyok, hogy más elemző akár ugyanezen szövegekből kiindulva is észrevehetően eltérő eredményekre juthat egy hasonló vizsgálat során.

Szintén az egyszerűsítést szolgálta az, hogy bár először különbséget tettem aközött, hogy valamely tulajdonságot a szöveg a regnáló királlyal, annak valamelyik elődjével vagy dinasztíjával egészével kapcsolatban emel ki, ezt a különbségtételt utóbb az áttekinthetőség érdekében elvettem. Mindezekkel az egyszerűsítésekkel elsikkad számos olyan nüansz, amelyet egy-egy szöveg szoros olvasásával és kontextusba helyezett részletes elemzésével fel lehetne deríteni. Itt azonban az volt a célom, hogy felismerhető mintázatot keressek valahol az általános elmélet és a szövegek rögzültsége között.

Az alábbiakban áttekintem a létrehozott dimenziókat és a hozzájuk sorolt tulajdonságokat, mindegyik tulajdonságot illusztrálva egy-két olyan szövegszemelvényvel, amelyet az adott tulajdonság szerepeltetésének vettem.

A „bráhmaizmus” dimenziója olyan pontokat egyesít, amelyek a bráhmaikus vallási és társadalmi rend igenlését jelzik. Nagyobb adatmennyiség komplexebb elemzése során talán pontosabb képet adna, ha e dimenzió belül megkülönböztetnénk a társadalmi elveket a vallásiaktól, illetve az utóbbiakon belül a teista gyakorlatra utalókat a *śrauta* áldozatok említéseitől. Eltekintve e finomabb elemzés lehetőségétől, bráhmaikus indikációnak vettem mind a teista *parama-māheśvara* „Maheśvara (Śiva) legfőbb híve” uralkodói címet,⁶⁴ mind a talán semlegesebb *parama-brahmaṇya* titulust, amely többször előfordul – akár teista címmel együtt, akár önmagában – mind buddhista, mind bráhmaikus adományokban.

⁶³ Nicholas B. Dirks, *Political Authority and Structural Change in Early South Indian History*. *Indian Economic and Social History Review* 13 (1976) 125–157, különösen 149.

⁶⁴ Más teista titulus, pl. *parama-bhāgavata* vagy *paramāditya-bhakta*, nem fordul elő a vizsgált szövegekben.

Tulajdonság	Példa
bráhmanikus társadalmi rend elismerése	<i>brahma-kṣatra-tejo-nidhīnām;</i> <i>anupālitāśeṣa-varṇṇāśrama-dharmmaḥ</i>
bráhmanikus neveltetés	<i>śruti-smṛti-vihita-padārthāvabodha-;</i> <i>aneka-śāstrārtha-tatva-jñāḥ</i>
bráhmanikus magaviselet	<i>deva-dvija-guru-caraṇa-samārādhana-;</i> <i>vidhivad-upacita-trivarggasya</i>
bráhmanikus intézmények támogatása	<i>aneka-devāyatana-...-pratiśamskāra-pūrvvakaraṇena;</i> <i>yathāvidhi-viniryāpita-ghaṭikāvāpta-punya-samcayasya</i>
bráhmanikus uralkodói cím	<i>parama-māheśvara;</i> <i>parama-brahmaṇya</i>
teista vallásgyakorlás	<i>ahar-ahas trisandhyām iṣṭa-devatārādhana;</i> <i>hara-caraṇāmbhoja-yugala-madhupaḥ</i>
védikus áldozatok	<i>kratu-sahasra-yājinaḥ;</i> <i>aśvamedhāvabhṛtha-snāna-pavitrikṛta-gātrāṇām</i>

2. táblázat. A „bráhmanizmus” dimenzió tulajdonságai

A „harciaság” dimenziójához sorolt tételek a harccal és háborúval kapcsolatos, érényként említett tulajdonságok. Az a benyomásom, hogy a feliratok különbséget tesznek egyfelől az általános „győzelem”, másfelől a hódítás, vagyis a területet, illetve fölrendelt státust szerző háború között. Mindkettőtől különböző tulajdonságnak tűnik a (dinasztián belüli) vetélytársak eliminálása. Az utóbbi kettő talán valamivel konkrétabb az elsőnél, és elképzelhető, hogy főleg olyan királyokhoz társítják őket a szövegek, akik valóban elérték ilyen sikereket. Ugyanakkor konkrét harci sikert a vizsgált feliratok közül egyedül a késői II. Amma réztáblái említenek, beszámolva arról, hogy II. Bhīma (Amma apja) legyőzte riválisát, Yuddhamallát.

Tulajdonság	Példa
vitézség, harci erő	<i>aparimita-bala-parākramasya;</i> <i>apratihata-prabhāvaḥ</i>
győzelem csatákban	<i>aneka-cāturddanta-samara-samghaṭṭa-vijayī;</i> <i>samara-śata-saṅkaṭoṭkaṭa-vijaya</i>
hódítás háború által	<i>sva-pratāpopanata-sāmanta-manujapati-maṅḍalasya;</i> <i>sva-vikramākṛānta-mahī-maṅḍalaḥ</i>
vetélytársak megsemmisítése	<i>viddhvastāśeṣa-dāyāda-maṅḍala-ghana-timira-ṣaṭalasya;</i> <i>trasta-kāndīśbhūta-viśīrṇa-pranaśāśeṣa-dāyādasya</i>

3. táblázat. A „harciaság” dimenzió tulajdonságai

Az „emberfölöttiség” gyűjtőnevet adtam azoknak a tulajdonságoknak, amelyek a király – tényleges vagy metaforikus – apoteózisára utalhatnak. Különbőséget tettem itt aközött, hogy az uralkodót istenhez hasonlítják, vagy pedig egyenesen istennek nevezik, bár az az érzésem, hogy az utóbbi is metaforaként értendő. Ide soroltam továbbá azt a Viṣṇukuṇḍin és a Keleti Cālukya dinasztia adományaiiban általánosan használt állítást, hogy az uralkodóház valamilyen istennek vagy isteneknek köszönheti megkülönböztetett pozícióját.

Tulajdonság	Példa
uralkodás isteni szentesítése	<i>bhagavac-chrīparvata-svāmi-pādānuddhyāto;</i> <i>bhagavat-svāmi-mahāsena-pādānudhyātānām</i>
az uralkodó isteni mivolta	<i>devātideva;</i> <i>sākṣād indro</i>
istenekhez hasonlítás	<i>viṣṇu-vikrama-naya-sampadām;</i> <i>cakradhara Ivāpratihata-cakraḥ</i>

4. táblázat. Az „emberfölöttiség” dimenzió tulajdonságai

Az „egyeduralkodóság” dimenziója valamelyes átfedést tartalmazhat a harciasságéval, amennyiben az alárendelt uralkodók (*sāmanta*) behódolása gyakran egyet jelent fegyveres erővel történő behódoltatásukkal. Ha ebben a kontextusban expliciten nem szerepel a kényszerítés, akkor az alárendeltek hódolatát az egyeduralkodósághoz soroltam (például *praṇata-sakala-sāmantasya*; vö. feljebb *sva-pratāpopanata-sāmanta* a „harciasság” alatt).

Tulajdonság	Példa
világra kiterjedő dicsőség	<i>yaśo-viśeṣa-vibhūṣita-sakala-dīn-maṇḍalah;</i> <i>catur-udadhi-velā-valaya-paryanta-prāpta-kīrttiḥ</i>
más uralkodók engedelmsége	<i>apratihata-śāsana;</i> <i>sakala-jagad-avanipati-pratipūjita-śāsanaḥ</i>
hódolat fogadása	<i>praṇata-sakala-sāmantasya;</i> <i>para-narapati-makuṭa-maṇi-mayūkhāvadāta-carana-yugalasya</i>

5. táblázat. Az „egyeduralkodóság” dimenzió tulajdonságai

„Képesség” néven foglaltam össze a királyt uralkodásra alkalmassá tevő azon erényeket, amelyek sem a harci erőhöz, sem az erkölcsösséghez nem kapcsolódnak kifejezetten. Ezekben belül megkülönböztettem a királyi erények vagy rátermettség általános említését a szellemi tulajdonságok hangoztatásától, illetve a politikai/diplomáciai készség (*naya*) és az önfegyelem (*vinaya*) említésétől. Az uralkodói alkalmasság feliratokban előforduló további tényezői, amelyeket

végül nem vettem figyelembe, az adott király uralkodásának dinasztikus szentesítése (például *mātā-pitr-pādānudhyāta* „akit anyja és apja tisztelt személye jelölt ki megfontoltan”), valamint a király bizonyos testi tulajdonságai, nevezetesen fizikai szépsége, az ellenkező nemre gyakorolt vonzó hatása (például *yuvati-hṛdaya-nandanaḥ* „hajadonok szívének gyönyörködtetője”), illetve az az állítás, hogy a viláгурalkodók (*caḥravartin*) testi bélyegeit viseli magán.

Tulajdonság	Példa
uralkodói rátermettség	<i>guṇa-gaṇa-sampadā svayam-adhigata-rājyānām;</i> <i>sakala-bhuvana-rakṣā-bhāraikāśrayaḥ</i>
szellemi képességek	<i>udadhir iva gabhīra-satvaḥ;</i> <i>śruta-prajñā-medhā-kavitva-vāgmitvādibhir ... ḡunair upeto</i>
diplomácia, önfegyelem	<i>naya + vinaya;</i> <i>vidita-dharādhīpa-vidyo;</i> <i>virahita-ripu-ṣaḍvargasya</i>

6. táblázat. A „képesség” dimenzió tulajdonságai

Az „erkölcsösség” dimenziója számos különböző tulajdonságot foglal magába, de – hacsak ezek majdnem mindegyikét külön nem elemezzük – nem kínáľkozik hozzájuk ésszerű bontás. Az az állítás, hogy a király vonzalmat, illetve hűséget (*anurāga*) támaszt alattvalóiban, esetleg az előbbi „képesség” dimenzióban is helyet kaphatna. Számos szöveg érezhetően megkülönbözteti az általános értelemben vett bőkezűséget – amely gyakran az érdemszerzés (*punya*) kontextusában jelenik meg – a rászorulók (szegények, vakok, nyomorékok), illetve arra méltók (papok, aszkéták, művészek) iránti jótékonykodástól. Az előbbi Stein kiráľyságeszményei között a rituális kiráľyság fogalmkörébe tartozna, az utóbbi pedig az erkölcsi kiráľyságéba. Mégsem tűnik praktikusnak külön dimenzióba sorolni ezt a kettőt, mert annak megítéléséhez, hogy rituális vagy erkölcsi alapú adakozásról van-e szó, az egyes szövegek érzékenyebb, szorosabb olvasása lenne szükséges.

Tulajdonság	Példa
jóság, tisztesség	<i>satva + satya;</i> <i>yudhiṣṡhira iva dharmma-parāyanaḥ</i>
alattvalók vonzalma	<i>prajānanda-karaḥ;</i> <i>anurakta-varṇṇāśrama-svajana-parijanena</i>
bőkezűség	<i>satata-go-bhūmi-hiraṇya-kanyā-pradānādibhis;</i> <i>audāryya</i>
jótékonyosság	<i>vidvad-dvija-guru-vṛddha-tapasvi-janāśrayo;</i> <i>dīnānātha-dvija-vasu-vṛṣṡi-pravarṣanataḡā kāmadhenuḥ</i>

részvét	<i>parama-kāruṇika;</i> <i>dayā</i>
alattvalók védelme	<i>sarva-bhūta-parirakṣaṇa-cuñcuḥ</i> <i>dharmmaśāstra-pracarita-sarvva-lokāśrayaḥ</i>
önzetlenség, lemondás	<i>tyāga;</i> <i>parānugraha-mātra-prayojana-pratipannaiśvaryya-guru-bhāra</i>
hódítás <i>dharma</i> által	<i>dharmma-vijayin</i>

7. táblázat. Az „erkölcsösség” dimenzió tulajdonságai

Végezetül, a „buddhizmus” dimenziója egyesíti a kifejezett buddhista utalásokat. Az adománylevelek *praśasti* szekcióján kívül itt figyelembe vettem azt is, hogy szerepelnek-e határozottan buddhista szakterminuszok a rendelkező részben. Hasonlóan a bráhmánikus uralkodói címekhez, buddhista jelzésnek vettem mind az egyértelmű *parama-saugata* „a Sugata (Buddha) legfőbb híve” titulust, mind a semlegesebb *parama-dhārmika* címet.⁶⁵

Tulajdonság	Példa
<i>bodhisattva</i> -ideál	<i>sakala-satva-dhātu-trāṇāyotpādita-mahābodhi-cittena;</i> <i>mahā-bodhisattvaḥ</i>
nem bráhmánikus uralkodói cím	<i>parama-saugata;</i> <i>parama-dhārmika</i>
buddhista szak kifejezések a technikai részben	<i>cāturddiśāryya-vara-bhikṣu-saṅgha-;</i> <i>cīvara-piṇḍapāta-śayyāsana-glānapratyaya-bhaiṣajya-</i>
buddhista intézmények támogatása	<i>aneka-mahāvihāra-pratiṣṭhāpana-;</i> <i>°aneka-...-vihāra-...-pratisaṃskāra-pūrvvakaraṇena</i>
buddhista hitvallás	<i>sugata-śāsanābhiprasādasya</i>

8. táblázat. A „buddhizmus” dimenzió tulajdonságai

Az elemzett adatok számszerűsítéséhez minden feliratnál összeszámoltam, hogy az egy-egy dimenzióhoz sorolt kvalitások közül hányat említ meg. Ennek az összesítésnek a során nem vettem figyelembe, ha valamely szöveg többször

⁶⁵ Ezt a titulust a bráhmánikus EIAD0177-ben II. Mādhavavarman használja apjára, a buddhista adományáról ismert I. Govindavarmanra, valamint a buddhista EIAD0175-ben a más-különbben teista (*parama-māheśvara*) II. Vikramendravarmán önmagára. Erre Vincent Tournier hívta fel a figyelmemet (személyes közlés, 2022. március). A Keleti Cālukyák itt vizsgált adományai között nem fordul elő a titulus, azonban – a Keleti Cālukya réztáblakorpuszban egyedülállóan – megjelenik az amúgy teista (*parama-māheśvara*) II. Amma Malijapūṇḍi-adománylevelében, amely dzsaina adományt rögzít. Ezen adatok fényében úgy tűnik, hogy a *parama-dhārmika* címet azok használták, akik a nem bráhmánikus vallás támogatására kifejezett buddhista vagy dzsaina azonosulás nélkül akartak utalni.

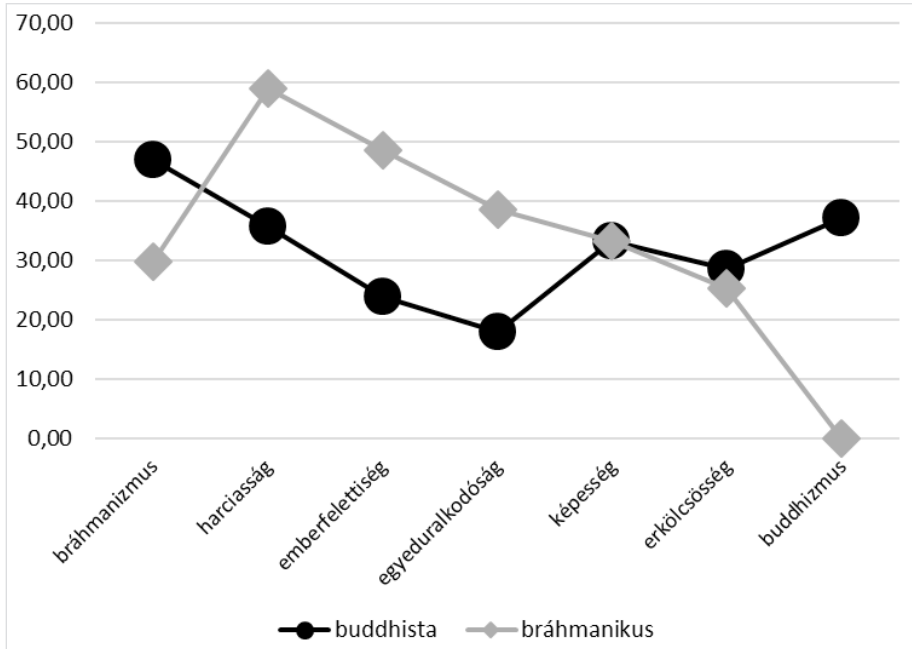
említ egy adott tulajdonságot, akkor sem, ha ezt más megfogalmazásban teszi, sőt, még akkor sem, ha külön említi például egyszer a jelenlegi királlyal, egyszer pedig a nagyapjával kapcsolatban. Ezzel lemondtam annak a megfigyeléséről, hogy a szövegek esetleg a személyes erősségeik kidomborításával mutatnak be bizonyos elődöket. Valószínűleg ilyesmi is előfordul időnként,⁶⁶ de nagy általánosságban védhető az az álláspont, hogy a királyi méltatások erősen sztereotipizáltak, és mind a jelenlegi, mind a korábbi uralkodókkal kapcsolatban a keletkezésükkor domináns királyimázt törekednek megjeleníteni. Mivel a különböző dimenziók eltérő számú tulajdonságot ölelnek fel, a kapott összeget leosztottam a kategóriába tartozó összes tulajdonság számával, és így minden feliratnál kaptam minden dimenzióhoz egy 0 és 1 közötti értéket, amely azt mutatja, hogy az adott dimenzió mennyire prominensen van jelen az adott feliratban.

A hat dimenzió együttese alkot egy profilt, amelyben minden dimenzióhoz tartozik egy százalékként kifejezhető érték aszerint, hogy az adott dimenzió jellemzőinek mekkora hányada van megemlítve az adott feliratban. Az egyes feliratok profiljai túl változatosak ahhoz, hogy következtetéseket lehessen belőlük levonni, kivéve annyit, hogy Śrīmūla adományleveleinek nagyfokú szabványossága a profilokon is megnyilvánul: e csoporton belül az egyes adományok tartalmi szórása jóval kisebb, mint a Viṣṇukuṇḍin, illetve a Keleti Cālukya adományleveleké. Ezért különböző összesítéseket készítettem a feliratokról dinasztia, vallás és ezek kombinációja szerint, a számértékeket ismét leosztva az adott bontásba kerülő feliratok számával, hogy az értékek a 0 és 100 közti tartományban maradjanak. Ezeket vonaldiagramon ábrázoltam, amelynek vízszintes tengelyén a dimenziók sorakoznak, függőleges tengelye pedig az adott dimenzió képviseltségének százalékos értéke. Ezzel kapcsolatban fontos megjegyezni, hogy az ábrázolt pontokat összekötő vonal kizárólag a szemléletességet szolgálja: a vízszintes tengelyen a dimenziók bármilyen sorrendben állhatnak, és két szomszédos dimenzió között nincsen semmiféle átmenet.

Ha szemügyre vesszük először is az összes vizsgált feliratot vallás szerint összesítve (1. ábra), akkor észrevehető különbségeket láthatunk a buddhista és a bráhmanikus adományok profilja között. A várakozásnak megfelelően, hogy a harciasság, az emberfelettség és az egyeduralkodóság erősebben van jelen a bráhmanikus adományokban, valamint hogy ezekből teljességgel hiányzik a buddhista terminológia, bár a buddhista feliratokban megtalálható. Nem teljesen felel meg a várakozásnak, de nem is mond ellent neki, hogy az uralkodói képességek és az erkölcsösség nagyjából egyforma mértékben jelenik meg mindkét felekezet adományaiban. Ugyanakkor meglepő eredmény, hogy a bráhmanikus gondolatvilág a buddhista adományok szövegében jelenik meg erősebben! Nem szabad elfelejtenünk, hogy – talán a Viṣṇukuṇḍin I. Govindavarman kivé-

⁶⁶ Ilyen lehet például a buddhizmus felé hajló királyi ősök megjelenítése a nem buddhista Viṣṇukuṇḍin uralkodók dokumentumaiban.

telével – az összes szóban forgó uralkodó legalábbis esetenként Śiva hívének vallja magát, ami részleges magyarázattal szolgálhat a bráhmaikus elvek jelenlétére a buddhista adományokban. Mielőtt azonban messzemenő következtetéseket vonnánk le, érdemes utánagondolnunk, mit hihetünk el az eddig ábrázolt adatoknak.

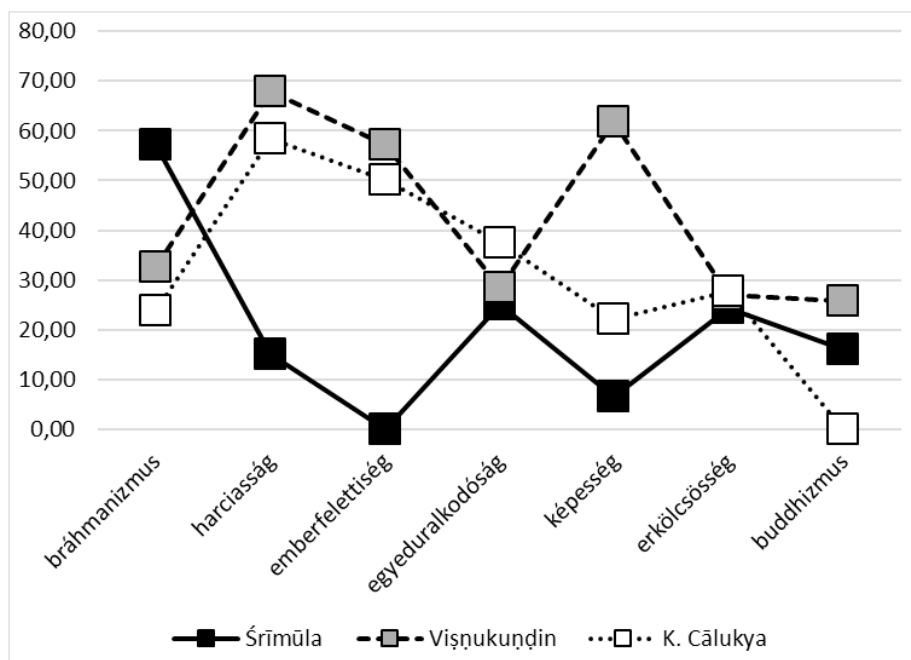


1. ábra. Az összes szöveg vallás szerint bontva

Nézzük meg ezek után, hogyan alakul a magasztaló feliratok profilja az azokat kibocsátó uralkodó, illetve uralkodóház szerint (2. ábra)! Azonnal szembeötlik, hogy a profilok ebből a szempontból jóval markánsabban különböznek, mint vallási szempontból. A Viṣṇukuṇḍin és a Keleti Cālukya uralkodók profilja ugyan eléggé hasonló: ha eltekintünk a buddhista elvek jelenlététől (mivel a Keleti Cālukya szövegek között egyetlen buddhista adomány sincsen), akkor csupán az uralkodói képességek kidomborításának mértékében térnek el egymástól jelentősen.

Śrīmūla profilja viszont igen látványosan különbözik a másik két dinasztiaétól: egyedül az egyeduralkodói erények és az erkölcsösség megjelenítése hasonló mértékű mindhárom vizsgált uralkodóháznál; továbbá a buddhista elvek szerepeltetése hasonló mértékű Śrīmūla és a Viṣṇukuṇḍinok esetében. Śrīmūla magasztalásában egyáltalán nem találkozunk az emberfelettség képzetével, amely a másik két uralkodói csoportban prominensen jelen van. Hasonló, bár kevésbé sarkos a helyzet a harciasságot illetően: Śrīmūla sokkal kevésbé dom-

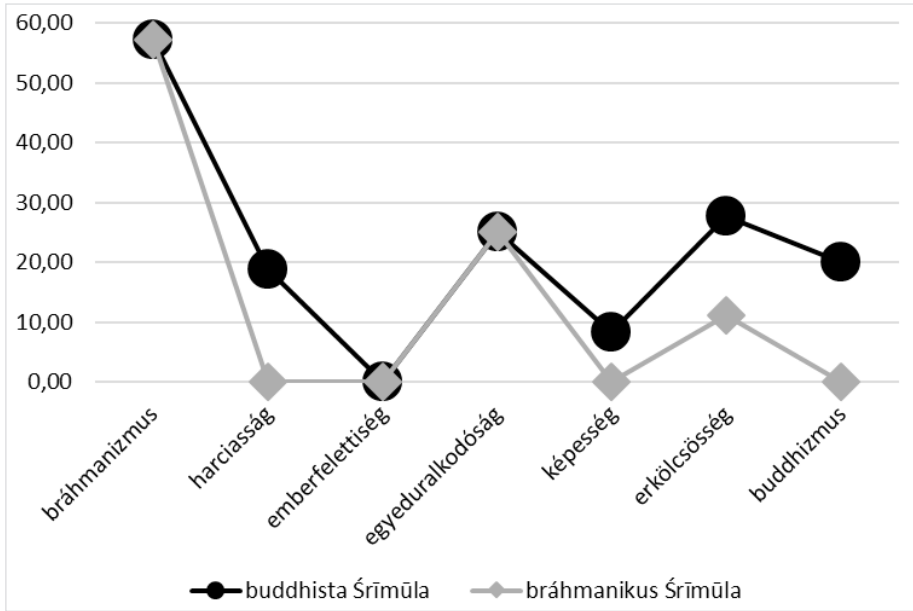
borítja ki ezt az erényt, mint a két másik házhoz tartozó királyok. Ugyanő a személyes képességeket sem hangsúlyozza különösebben, bár a Vişnukuṇḍinoknál ezek főszerepet kapnak a harciasság mellett, míg a Keleti Cālukyáknál a középső háttérmezőnybe húzódnak. A bráhmánikus elvek viszont Śrīmūla profiljában főhelyre kerülnek: sokkal prominensebbek, mint a másik két uralkodóháznál. Arra az iménti észrevételre, hogy a buddhista adományok szövegében erősebben jelennek meg a bráhmánikus értékek, mint a bráhmánikus adományokban, elsősorban tehát az lehet a magyarázat, hogy a vizsgált hét buddhista adományból négy a bráhmánikus értékeket erősen hangsúlyozó Śrīmūláié.



2. ábra. Az összes szöveg kibocsátó (dinasztia) szerint bontva

Ha csak Śrīmūla adományait nézzük, és ezeket vallás szerint felbontva összevetjük bráhmánikus adományát buddhista adományaival (3. ábra), akkor láthatóvá is válik, hogy ezen feliratok erősen szabványos szövege a bráhmánikus értékeket (és az egyeduralkodói kvalitásokat) pontosan azonos mértékben hangsúlyozza mind a két csoportban. Amint azt várhattuk, kifejezett buddhista utalások csak a buddhista adományokban szerepelnek, és szintén a várakozásnak felel meg, hogy az erkölcs valamivel prominensebb szerepet kap a buddhista adományokban. A Davidson és Lang értekezése alapján várható eloszlásnak ellentmond azonban, hogy a harciasság a bráhmánikus adományban nem jelenik meg, a buddhistákban viszont igen. Mindazonáltal nem szabad elfelejtenünk, hogy egyetlen bráhmánikus adományról van szó, tehát a különbségnek nincsen bizonyító érvénye.

A buddhista átlagprofilot produkáló négy buddhista adomány közül kettőből⁶⁷ hiányzik a harciasság említése, a másik kettőben pedig jelen van.⁶⁸

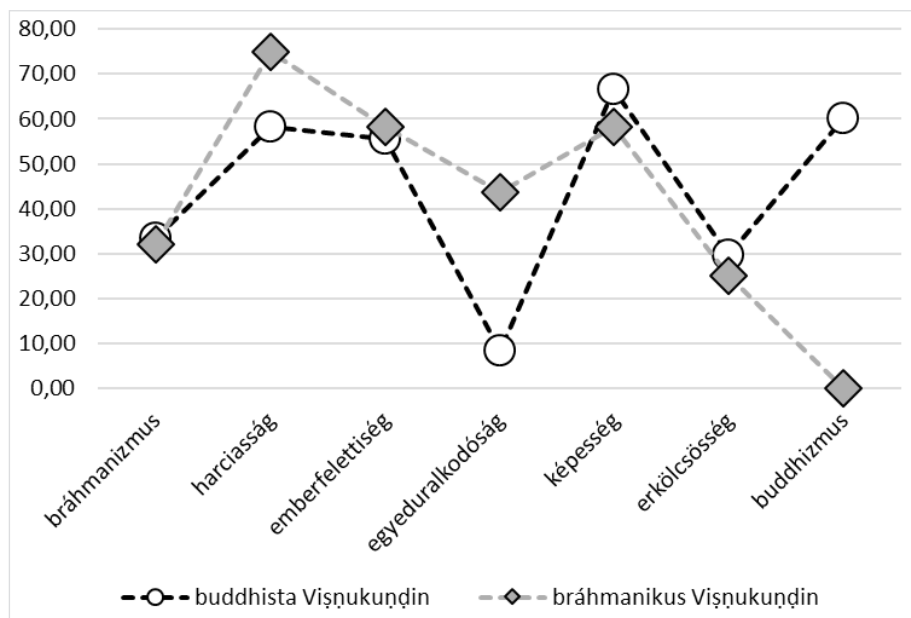


3. ábra. Śrīmūla adománylevelei vallás szerint bontva

Vizsgáljuk most meg a Viṣṇukuṇḍin adományokat is vallás szerinti bontásban (4. ábra). Ezekben többé-kevésbé egyforma mértékben van jelen a bráhmaizmus, az emberfelettség, a képességek és az erkölcs, amelyekről tehát feltételezhető, hogy ezen uralkodók általános imázsához tartoznak. A kifejezett buddhista utalások természetesen csak a buddhista szövegekben vannak jelen. Valamivel kevesebb a buddhista adományokban a harciasság ecsetelése, és feltűnően kevésbé jelennek meg ezekben az egyeduralkodói sajátosságok. Itt tehát elképzelhető, hogy az adományt kapó felekezettől függ, hogy az utóbbi két tulajdonságot mennyire hangsúlyozza az adománylevél, bár az óvatosság itt is indokolt, mivel mind a buddhista, mind a bráhmaikus adományok három-három különböző uralkodótól származnak, akik közül azonban csak egytől (II. Vikramendravarmanától) vannak adományok mind a két csoportban.

⁶⁷ EIAD0186 és EIAD0187.

⁶⁸ A harciasságot kiemelő EIAD0188 és EIAD0189 Śrīmūla uralkodásának 43. évében készült. A harciasságot nem említő három adomány közül kettő (a bráhmaikus EIAD0185 és a buddhista EIAD0187) a 25. uralkodási évben kelt. Az ötödik adomány (EIAD0186) keltezetlen. Valószínűnek tűnik, hogy a harci erények a király pályafutásának késői szakaszában – talán konkrét győzelmek után – kerültek bele a *praśastība*, és így a dátum nélküli EIAD0186-ról feltehető, hogy Śrīmūla uralkodásának korábbi szakaszába tartozik.

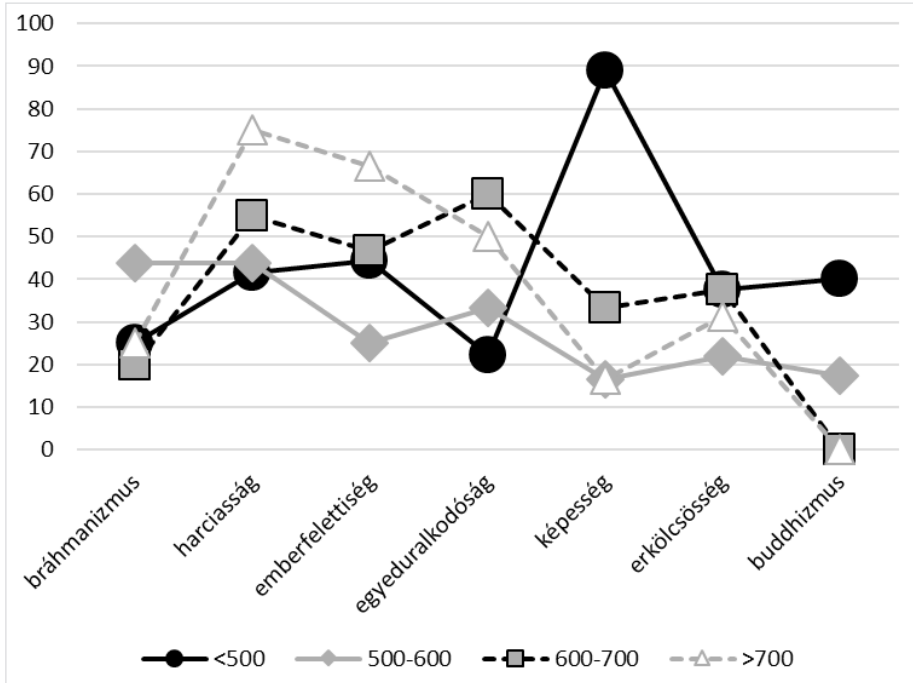


4. ábra. Viṣṇukuṇḍin adománylevelek vallás szerint bontva

Az adatokat úgy is megvizsgáltam, hogy csak a buddhista, illetve csak a bráhmánikus adományokat vettem össze dinasztia szerinti bontásban. Ennek az összevetésnek az eredményei nem térnek el jelentősen az összes szöveg dinasztia szerinti bontásától (2. ábra), eltekintve attól a már tárgyalt különbségtől, hogy Śrīmūla bráhmánikus szövegeiből teljesen hiányzik a harciaság (3. ábra), valamint hogy a Viṣṇukuṇḍinok buddhista adományjaiban alig van jelen az egyeduralkodóság (4. ábra). A vallásonkénti dinasztikus összehasonlítás is azt a fenti megállapítást erősíti, hogy a felirati *praśastik* profilja elsősorban a kibocsátó dinasztiaától függ, és csak kis mértékben az adományt fogadó felekezettől.

Végezetül, kíváncsiságból elkészítettem az adatminta idő szerinti bontását is. Ehhez az 500 előtt készült táblák közé soroltam a valójában későbbi EIAD0174-et (lásd az 57. jegyzetet), valamint a 6. század fordulója körülre datált SN03-at. Ezekről elkülönítettem a 6. századi, a 7. századi, valamint a 700 után kiadott táblákat. A dimenziók időszak szerinti profilja az 5. ábrán látható. Davidsonnak a középkor szelleméről kifejtett gondolataival összhangban áll az, hogy a harciaság megjelenítése a kor előrehaladtával enyhén, de stabilan növekedni látszik. Szintén növekvő tendenciát mutat az emberfelettség bemutatása, bár ez a 6. századi dokumentumokban alacsonyabb szintű, mint a 6. század előttre besoroltakban. Ugyancsak nem meglepő, hogy az uralkodói képességek ezzel ellentétes tendenciát mutatnak: e tulajdonságok markánsan jelen vannak a legkorábbi szövegekben, de sokkal kevésbé a későbbiekben, bár a 6. században kevésbé prominensek, mint a 7. században. Az uralkodó erkölcsösségének

hangsúlyozása egyáltalán nem a Davidson nyomán várható minta szerint alakul: legalacsonyabb a 6. században, legmagasabb a 6. század előtt és a 7. században, és közepes a 7. század után. Mindezek az eredmények mindenesetre erős fenntartásokkal kezelendők, hiszen az 500 előtti szövegek datálása részben problémás, a 700 utániak száma pedig kicsi; ráadásul, mint fentebb láthattuk, a profilok erősen dinasztiafüggőek, és az itt kor szerinti bontásban megjelenített adatok mintáját ez is befolyásolja.



5. ábra. Az összes felirat keletkezési idő szerinti bontva

Következtetések

Dolgozatom legfontosabb tanulságának azt tartom, hogy felirati tanúságtételre általános következtetéseket alapozni csak nagyon óvatosan szabad, és csakis a felirat pontos ellenőrzése után. Akármennyire is meggyőző modellt alkotunk nagyívű történelmi folyamatokról, az elmélet frappánsága nem pótolja a bizonyítékok lehető legalaposabb kihasználását. Tagadhatatlan, hogy óriási hézag tátong a feliratokban rögzített szavak százazrei és a néhány ezer szóban megfogalmazható elméletek között, de akkor sem elég a kiadott angol fordítások átfutására alapozni az elméletet, hanem a szövegkiadásokat kell tanulmányozni

– és akkor még szóba sem került, hogy a (nem ritkán 100 évnél is régebbi) szövegkiadások maguk is tartalmaznak bizonytalan olvasatokat, emendációkat és helyreállításokat, amelyek nem garantáltan helyesek.

Érthető, ha egy történész nem azzal szeretné tölteni az idejét, hogy filológiai részletekkel bíbelődik. A problémára megoldást jelenthet az „interdiszciplináris” csapatmunka, illetve – hosszú távon – egyre kiterjedtebb részleges megoldást kínálnak napjaink digitális szövegtörzsekkel foglalkozó projektjei, amelyek jobb esetben az eredeti feliratokat újratanulmányozva készítik új kiadást, de még ennek hiányában is könnyen hozzáférhetővé teszik az elsődleges szövegeket, és előtérbe helyezik azok problematikus részleteit. Az itt bemutatott elemzés elkészítésében hatalmas segítség volt az EIAD korpusz léte és a készülő DHARMA korpusz.⁶⁹

Másodszor, az itt bevetett módszer afféle kísérlet volt annak felderítésére, hogy érdemes-e a tartalomelemzés metodikáját dél-ázsiai történelmi jelenségek felirati alapon történő vizsgálatában alkalmazni. Véleményem szerint a válasz: igen. Ugyan a „pozitivizmus” napjainkban egyes körökben már-már szitokszónak számít, a történelemtudomány nem fordíthat hátat az empiriának. A posztmodern kritika óvatosságra int a forrásaink kezelését illetően, de a forrásokból levonható következtetéseket – helyesen alkalmazva – nem érvényteleníti, hanem perspektívába helyezi. A tartalomelemzés lehetőséget ad arra, hogy a tények és számok realitásához közel maradván vizsgáljunk elvontabb jelenségeket. Ugyan tartalomelemzést készíteni idő- és munkaigényes feladat, mégis úgy tűnik, hogy a módszer már az itt vizsgált szöveganyaghoz hasonlóan apró mintáknál is megerősíthet bizonyos intuitív feltételezéseket, illetve jelezheti más hipotézisekről, hogy azok finomításra szorulnak.

A tartalomelemzés módszertanához hozzátartozik, hogy a kategóriarendszert a vizsgált szövegtörzshez illeszkedve kell kialakítani, menet közben finomítva. Ugyanakkor, ha ezen a tudományterületen több tartalomelemző kutatás készülne, az hosszabb távon mindenképpen segítene általánosabban alkalmazható, kurrens kutatási kérdésekben releváns kategóriarendszerek felállításában. Itt is szerepet játszhatnak az imént már említett digitális kezdeményezések: az XML formátumú elektronikus szövegekben viszonylag egyszerű kódba foglalni a tartalomelemzés szempontjából releváns szövegrészeket, és ezeket kategóriákhoz rendelni. Az indiai felirati korpusz jelen pillanatban még nem elég érett ahhoz, hogy érdemes lenne ezzel nagy léptékben próbálkozni, de közepes léptékű tartalomelemző vizsgálatokra akár már néhány éven belül alkalmas lehet.

Ami a jelen kutatás konkrét tárgyát illeti, a vizsgált dimenziók körül a buddhista támogatás egyetlen megbízható indikátora a buddhista szakterminológia használata. Ez nem feltétlenül magától értetődő, és nem is tautológia. Amint arra Oskar von Hinüber hasonló korú, de India északi részének nyugati

⁶⁹ Ezekről lásd a cikk végén a felirati források bevezető szövegét.

sarkából származó Maitraka adománylevelek kapcsán rámutatott, az ilyen terminusok jelenléte arra utal, hogy buddhista írnokok vagy az adományt kapó buddhista közösség határozhatták meg az adománylevél egyes részleteit, eltérve a megszokott bráhmanikus jogi nyelvezettől.⁷⁰ Hasonló megállapításra jut Sankaranarayanan a fent tárgyalt EIAD0174-es adománylevél kapcsán.⁷¹

A támogatott felekezettel az adománylevelek két olyan részlete is összefüggést mutat, amelyet a fentiekben nem elemeztem. A földadományozó táblák gyakran egy istenség invokációjával kezdődnek (amit sok esetben egy, a királyt dicsőítő vers követ). Az itt vizsgált hét buddhista adomány közül négy a Buddhához intézi a nyitó invokációt,⁷² míg a bráhmanikus adományok közül egyedül a legkésőbbi táblán⁷³ kapott helyet egy Śívához intézett fohász. A másik releváns részlet az adomány spirituális célja, amelyet egyes adománylevelek konkrétan leszögeznek. A (*mahāyāna*) buddhista adományokra általában jellemző⁷⁴ – bár az itt vizsgált mintában csak egyszer fordul elő⁷⁵ – az a kívánság, hogy a szerzett spirituális érdem az adakozó mellett vagy helyett minden élőlény (esetleg köztük kiemelten az adakozó szülei) javára háramoljon. Ezzel szemben a bráhmanikus adományokban nem mutatkozik ez a *bodhisattvá*hoz illő önzetlenség; az itt vizsgált szövegek közül háromban található meg a spirituális cél: egyszer az adakozó szüleinek érdemszerzése, egyszer az adakozó dinasztijának virágzása és egyszer az adakozó saját érdeme, vitalitása, egészsége és dicsősége.⁷⁶

Mindezek azonban az adománylevelek konkrét tárgyi részletei, amelyek világosan kapcsolódnak a támogatni kívánt felekezethez. Ami az elvontabb és izgalmasabb kérdést, a királyság költői reprezentációját illeti, a vizsgálat nem erősíti meg Davidson és Lang azon állítását, hogy a harciasság magasztalása és a király apoteózisa inkább együtt jár a saiva beállítottsággal, a békés erények hangsúlyozása pedig a buddhistával. Szintén nem sikerült kapcsolatot találni

⁷⁰ Oskar von Hinüber, Behind the Scenes: The Struggle of Political Groups for Influence as Reflected in Inscriptions. *Indo-Iranian Journal* 56 (2013) 365–379. Von Hinüber szerint a buddhista – vagy legalábbis buddhista környezetben kiképzett – hivatalnokok jelenlétét egyes nem buddhista adományok szövegében is tetten lehet érní, bár ezen következtetései nem teljesen meggyőzőek.

⁷¹ Sankaranarayanan, *i. m.*, 38.

⁷² EIAD0174, EIAD0180, EIAD0186 és EIAD0188. Az EIAD0175 elején van királydicsőítés, de nincs invokáció.

⁷³ VC00045.

⁷⁴ Gregory Schopen, *Bones, Stones, and Buddhist Monks. Collected Papers on the Archaeology, Epigraphy, and Texts of Monastic Buddhism in India*. Honolulu, 1997, 38–41.

⁷⁵ EIAD0174: *mātā-pitroḥ sarva-satvānāñ ca nikhīla-dāridrya-duḥkhopaśama-hetoḥ*.

⁷⁶ EIAD0185: *sva-mātā-pitroḥ puṇyāvāpti-nimittam*; SN03: *asmad-vaṃśa-vibhūty-artham*; VC00002: *sva-puṇyāyur-ārogya-yaśo-’bhivṛddhaye*. A későbbi Keleti Cālukya táblákon gyakori az utóbbihoz hasonló személyes kívánság.

a rátermettség és a buddhista irányultság között, bár a Stein-féle morális királyság alapján erre számíthatnánk.

A harciasság idővel talán csakugyan egyre inkább előtérbe kerül, de minden jel arra utal, hogy az itt vizsgált dimenziók szerint felépülő profilt egyrészt általánosságban a „középkori korszellem”, másrészt pedig az egyes dinasztiák sajátos hagyományai határozzák meg. Különösen szembeötlő ez a bráhmanikus ideálok megjelenítésénél, amelyek cseppet sem kevésbé erősek a buddhista adományokban. Ezt állapította meg Alexis Sanderson⁷⁷ elsősorban a Pála uralkodókkal kapcsolatban, akik bár a Buddha híveinek vallották magukat, elkötelezett támogatói voltak a bráhmanikus társadalmi rendnek. A bráhmanikus vonások prevalenciája talán Stein rituális királyságára enged következtetni; ugyanakkor Stein maga is rámutatott,⁷⁸ hogy az általa tételezett háromféle királyságeszményt egyaránt jellemzi a sok szempontból közös nyelvezet, a háborúzásra irányuló kitüntetett figyelem, valamint a kasztrendszer fenntartása.

Összességében tehát helyénvalónak látszik az a megállapítás, hogy a hatalom költői nyelvezete, amellyel az uralkodókat reprezentálták, általánosan elterjedt volt a kora középkorban.⁷⁹ A harcias erények valóban jól összeegyeztethetőek a saiva mitológiával, de ez nem jelenti azt, hogy a saivismus dominanciája pusztán vagy elsősorban ennek köszönhető. A hatalom nyelvére legfeljebb minimális befolyással volt az, hogy milyen vallást támogatott valamely uralkodó; az viszont valószínű, hogy a különböző vallások különböző mértékben és különböző stratégiákkal voltak képesek magukévá tenni a hatalmi nyelvezet háttérét képező gondolatvilágot, amely pedig kulcsot jelentett a hatalmasok szimpátiájához. Hasonló következtetésre jutott – a dzsainizmus felől közelítve meg a kérdést – Paul Dundas⁸⁰ és Sarah Pierce Taylor⁸¹ is. A saivismus sikerének mechanizmusát Sanderson tanulmányozta behatóan.⁸² Davidson könyvének fő tézise⁸³ pedig éppen arról szól, hogy az ezoterikus buddhizmus felvirágzása a kora középkori világ sajátos körülményeire adott válasz. Ami azonban magát a kora középkori költői nyelvezetet illeti: ahelyett, hogy „a királyok fogékonyabbak voltak a saiva retorikára, mint a buddhistára”, helyesebb azt mondanunk, hogy „a saivák fogékonyabbak voltak a királyi retorikára, mint a buddhisták”.

⁷⁷ Sanderson, *i. m.*, 115.

⁷⁸ Stein, *i. m.*, 173.

⁷⁹ Lásd Sheldon Pollock, *The Language of the Gods in the World of Men. Sanskrit, Culture, and Power in Premodern India*. Berkeley, 2006, 115–134.

⁸⁰ Paul Dundas, The Digambara Jain Warrior. In: *The Assembly of Listeners. Jains in Society*. Ed. by Michael Carrithers–Caroline Humphrey. Cambridge, 1990, 169–186.

⁸¹ Sarah Pierce Taylor, Jains, Kings, and Kingship in Medieval India. In: *Brill's Encyclopedia of Jainism*. Ed. by John E. Cort et al. Leiden, 2020, 486–498.

⁸² Sanderson, *i. m.*, 252–303.

⁸³ Összefoglalólag: Davidson, *i. m.*, 166–168.

A felirati források kiadásai

A feliratokból idézett szemelvényekben a felirat alább hivatkozott kiadójának olvasatát fogadom el, esetleges helyreállításaival és emendációival együtt. A feliratok helyesírását nem normalizálom, de a szanszkrit átírást az itt alkalmazott szabványra váltom, a verseket központoszom, és az összetételeket kötőjelekkel tagolom.

Az EIAD jelzettel hivatkozott feliratok Arlo Griffiths és Vincent Tournier elektronikus kiadásai, amelyek az Early Inscriptions of Āndhradeśa projekt keretében készültek. A szövegek a következő címen tekinthetőek meg: <http://hisoma.huma-num.fr/exist/apps/EIAD/works/EIAD#####.xml>, ahol a ##### behelyettesítendő a négyjegyű EIAD számmal. A weboldalon a nyomtatott szövegkiadás(ok) hivatkozása(i) is megtalálhatóak.

A DHARMA-VC jelzettel hivatkozott feliratok Balogh Dániel elektronikus kiadásai, amelyek a DHARMA projekt keretében készültek. A szövegek a DHARMA adatbázis kiforrott webes felületének elkészülte előtt a következő címen tekinthetőek meg: https://erc-dharma.github.io/tfb-vengicalukya-epigraphy/workflow-output/html/DHARMA_INSVengiCalukya#####.html, ahol a ##### behelyettesítendő az itt a VC betűk után álló ötjegyű számmal. A weboldalon a nyomtatott szövegkiadás(ok) hivatkozása(i) is megtalálhatóak.

II. Amma Maliyapūṇḍi-adománylevele: DHARMA-VC00038.

II. Amma Tāṇḍikoṇḍa-adománylevele: DHARMA-VC00045.

Attivarman gorantlai réztáblafelirata:⁸⁴ John Faithfull Fleet, Sanskrit and Old Canarese Inscriptions No. LXXV. *The Indian Antiquary* 9 (1880) 102–103.

Devapāla-korabeli ghosrawani felirat: Lorenz Franz Kielhorn, A Buddhist Stone-Inscription from Ghosrawa. *The Indian Antiquary* 17 (1888) 307–312.

Devapāla nalandai réztáblafelirata: Hirananda Sastri, The Nalanda Copper-Plate of Devapaladeva. *Epigraphia Indica* 17 (1923–1924) 310–327.

I(?). Govindavarman 1. tummalagudemi réztáblafelirata: EIAD0174.

III. Jayabhata navsari réztáblafelirata: Vasudev Vishnu Mirashi, *Inscriptions of the Kalachuri-Chedi Era*. (Corpus Inscriptionum Indicarum, 4.) I. Ootacamund, 1955, 82–89.

I. Jayasiṃha penukaparui réztáblafelirata: DHARMA-VC00004.

I. Jayasiṃha Pulombūra-adománylevele: DHARMA-VC00010.

⁸⁴ Az adományozott falu nevének Tāṇḍikoṇḍára javítása Hultzsch olvasata: Eugen Julius Theodor Hultzsch, Mattepad Plates of Damodaravarman. *Epigraphia Indica* 17 (1923–1924) 327–330.

- II. Mādhavavarman 1. ipuri réztáblafelirata: S. Sankaranarayanan, *The Vishnukunḍis and Their Times. An Epigraphical Study.* Delhi, 1977, 159–160 (No. 3).
- IV. Mādhavavarman polamurui táblafelirata: S. Sankaranarayanan, *The Vishnukunḍis and Their Times. An Epigraphical Study.* Delhi, 1977, 178–181 (No. 10).
- II. Pulakešin aiholei köfelirata: Lorenz Franz Kielhorn, *Aihole Inscription of Pulikesin II.; Saka-Samvat 556. Epigraphia Indica 6 (1900–1901) 1–12.*
- III. Śivakara talcheri réztáblafelirata: Binayak Misra, *Orissa under the Bhauma Kings.* Calcutta, 1934, 40–50.
- Śrīmūla 1. godavari réztáblafelirata: EIAD0185.
- Śrīmūla 2. godavari réztáblafelirata: EIAD0186.
- Śrīmūla 1. kondavidui réztáblafelirata: EIAD0187.
- Śrīmūla 2. kondavidui réztáblafelirata: EIAD0188.
- Śrīmūla 3. kondavidui réztáblafelirata: EIAD0189.
- I. Śubhākara neulpuri réztáblafelirata: Rakhil Das Banerji, *Neulpur Grant of Subhakara: The 8th Year. Epigraphia Indica 15 (1919–1920) 1–8.*
- Valleka British Museum-i köfelirata: Richard Salomon, *British Museum Stone Inscription of the Tripurī Kalacuri Prince Valleka. Indo-Iranian Journal 39 (1996) 133–161.*
- I. Vikramendravarman 2. patagandigudemi réztáblafelirata: EIAD0180.
- II. Vikramendravarman chikulai réztáblafelirata: EIAD0182.
- II. Vikramendravarman kandulapalemi réztáblafelirata: S. Sankaranarayanan, *The Vishnukunḍis and Their Times. An Epigraphical Study.* Delhi, 1977, 176–177 (No. 9).
- II. Vikramendravarman 2. tummalagudemi réztáblafelirata: EIAD0175.
- III. Vighrahapāla belwai réztáblafelirata: Dines Chandra Sircar, *Two Pala Plates from Belwa. B. Plate of Vighrahapāla III; Regnal Year 11. Epigraphia Indica 29 (1951–1952) 9–13.*
- I. Viṣṇuvarhdana chipurupallei réztáblafelirata: DHARMA-VC00002.
- II. Viṣṇuvarhdana Reyūru-adománylevele: DHARMA-VC00012.
- III. Viṣṇuvarhdana Jaḷayūru-adománylevele: DHARMA-VC00016.
- II. Yuvarājadeva bilhari köfelirata: Vasudev Vishnu Mirashi, *Inscriptions of the Kalachuri-Chedi Era. (Corpus Inscriptionum Indicarum, 4.)* I. Ootacamund, 1955, 204–224.

Delighting in the horrors of warfare? Śaiva and Buddhist rhetoric in copperplate land grants of the Eastern Deccan

Dániel BALOGH

While Buddhism flourished in the Eastern Deccan up to about the turn of the fourth century CE, royal patronage to Buddhist institutions began to dwindle after the Ikṣvāku dynasty. Recent decades have seen the discovery of several Buddhist grants of the Viṣṇukuṇḍins and King Śrīmūla, but it appears that devotion to Śiva and support of Śaiva institutions increasingly replaced earlier Buddhist sentiments. As far as we can tell, Buddhism received no royal support under the Eastern Cālukyas, nor indeed for some time before their arrival on the Āndhra scene in the second quarter of the seventh century. There are many (though little studied) indications that former Buddhist key sites of the region were co-opted into the service of Śaivism. It has been suggested that Śaiva ideas of kingship, endorsing conquest by war and the divine nature of the king, were received more favourably by rulers than their Buddhist counterparts (such as those outlined by Nāgārjuna and Candrakīrti), which prioritised generosity, discipline and non-violence, and that this dichotomy can be detected in the discursive practice of royal inscriptions such as those of the Viṣṇukuṇḍins and the Cālukyas. This paper takes a closer look at some of the actual inscriptions and analyses the concepts and qualities that the composers of the *praśastis* wished to foreground while eulogising their kings in Buddhist and Brahmanical grants. Classifying these descriptive items into categories such as “martiality”, “divinity”, “aptitude”, and “morality”, I compare the frequency with which these categories occur in various copperplate grants of the early mediaeval Eastern Deccan. Admittedly, the sample of inscriptions is too small, and the concepts involved too fuzzy, for the findings to have statistical significance. Nonetheless, they furnish some tangible evidence for the theory that the language of power used in these inscriptions was a shared cultural phenomenon of the time and region, varying to some extent depending on the dynasty of the issuer, but without appreciable variation driven by the religious affiliation of the grant. Rather than saying, “kings were more responsive to a Śaiva rhetoric than to a Buddhist one”, it is probably more appropriate to say first that “Śaivism was more responsive to a royal rhetoric than Buddhism”.

Ittész Máté Egy rejtélyes szó a Ṛgvedában*

Tanulmányom címe természetesen nem úgy értendő, mintha csak egyetlen rejtélyes szó lenne a *Ṛgvedának* nevezett gyűjteményt alkotó himnuszokban. Az óind nyelv eme legkorábbi, a Kr. e. 2. évezred második felében keletkezett szöveges emlékei ugyanis – nem utolsósorban a hatalmas idő- és térbeli távolságból kifolyólag – gyakran állítják komoly, néha egyenesen áthidalhatatlannak tűnő nehézségek elé a modern kori nyugati értelmezőt. Kézenfekvő lenne ilyen esetekben a rendelkezésünkre álló – legalábbis térben közelebbi – indiai kommentárokhoz fordulni, ám sajnos ezekre sem feltétlenül támaszkodhatunk, hiszen fennmaradt formájukban évszázadokkal vagy inkább évezredekkel a *Ṛgveda* himnuszai után keletkeztek (a legismertebb és legterjedelmesebb *Ṛgveda*-kommentár, Sāyaṇa műve például a Kr. u. 14. században íródott), ezért, bár az ősi védikus tradíció letéteményeseiként azonosítják magukat, mégis nyilvánvalónak látszik, hogy a bennük testet öltő értelmezői hagyomány nem vagy legalábbis nem mindig mutat valódi folytonosságot a legkorábbi szövegekkel, és a problematikus helyeken a késői kommentátorok gyakran megrekednek a naiv találgatások szintjén.

A védikus irodalommal foglalkozó modern kori nyugati filológusok és értelmezők körében ezzel együtt nagy vita dúl arról, mennyiben hagyatkozhatunk a késői védikus szövegekre és a még későbbi indiai kommentárookra a *Ṛgveda* himnuszainak interpretációja során. Itt most ezzel kapcsolatban csupán Karen Thomson kritikák kereszttüzében álló, de korántsem előzmények nélküli tanulmányaira¹ és a velük kapcsolatos vitákra² utalok (hangsúlyozottan anélkül, hogy a felek között állást foglalnék). Thomson egyértelműen amellet érvel, hogy a késő(bb)i indiai exegeták egész egyszerűen már nem értették a *Ṛgveda* himnu-

<https://doi.org/10.24391/KELETKUT.2022.1.51>

* Tanulmányomat hálás szívvel ajánlom Bethlenfalvy Géza emlékének, aki – bár hallgatóként személyesen nem voltam tanítványa, és csak később, már oktatóként az egyetemre kerülve ismertem meg mint idősebb kollégát – minden találkozásunk és beszélgetésünk alkalmával őszinte érdeklődéssel és barátsággal viseltetett irántam.

¹ Ezeket pontos bibliográfiai adatokkal és letölthető teljes szöveggel legkönnyebben a *The Decipherable Rigveda* című honlapon lehet megtalálni (rigveda.co.uk [2022. március 11.]).

² Ld. pl. *Journal of Indo-European Studies* 37 (2009/1–2), amely számban három neves kutató is (Peter-Arnold Mumm, Stefan Zimmer, Asko Parpola) válaszol Thomson egyik programadó tanulmányára.

szait, ezért értelmezésük során nem vehetjük alapul magyarázataikat. Ez azonban szerinte nem jelenti azt, hogy a szövegek homályosak vagy adott esetben értelmetlenek és lefordíthatatlanok lennének, ahogy egyes kutatók sugallják, hiszen a vitás szavak jelentését azok előfordulásai, kontextusai és etimológiája alapján fel lehet tární, meg lehet fejteni. Ilyen bizonytalanságok övezik Thomson szerint még az olyan közismert, a himnuszokban gyakran előforduló szavakat is, mint például az általa is részletesen elemzett *grávan*- főnév,³ amelyet a későbbi védikus ritualisztikai szövegekkel és az ind kommentárirodalommal összhangban 'préselőkö'-nek, 'sajtolókö'-nek szokás fordítani, Thomson szerint viszont eredeti jelentése 'énekes' volt, hagyományos értelmezése pedig csak későbbi félremagyarázásnak köszönhető.

Hatványozottan igazak mindezek a megfontolások az úgynevezett hapax legomenonokra, vagyis azokra a szavakra, amelyekkel az óind nyelvű korpusznak csak egyetlenegy szövegemlékében találkozunk. Ezeknek az egyszer adott szavaknak a megfejtése a szűkebb vagy tágabb kontextus alapján, esetleg a nyilvánvaló és világos etimológiai háttér segítségével olykor lehetséges, viszont gyakran szembesülünk azzal, hogy az említett szempontok sem jelentenek fogódzót, és a kérdéses szó jelentése homályban marad.

Az alábbiakban a fentebb leírtakat illusztráló példaként egy ilyen hapax legomenont mutatok be, felvázolva feltételezhető képzésmódját, lehetséges etimológiáját és szintaktikai környezetét, majd megvizsgálom, van-e esély pontos interpretációjára és fordítására.

A *salalūkam* szó egy Indrához, a védikus panteon főistenéhez intézett himnuszban (*Rgveda* 3.30) fordul elő. Ez a körülmény azonban sajnos vajmi kevésbé segíti elő a hapax értelmezését, hiszen a szöveg tematikailag az Indra-himnuszok szokásos sablonjaiból építkezik,⁴ és nem beszélhetünk arról, hogy a szó valamiféle specifikus, az interpretációt megkönnyítő kontextusba lenne ágyazva. A himnusz első strófái (1–3.) az áldozók azon vágyát juttatják kifejezésre, hogy Indra legyen jelen áldozatuknál, és szavakba öntik aggodalmukat az isten távolléte miatt. A 4–14. versszak Indra hatalmát és tetteit írja le, többek között Vṛtra és Vala démon legyőzését. Ezt követően a költő sürgeti az istent (15–17.), hogy siessen segítségére az ellenségeivel vívott harcban, végül pedig anyagi javak adományozásáért és áldásért könyörög hozzá (18–22.).

³ Karen Thomson, *The Meaning and Language of the Rigveda. Rigvedic grávan as a Test Case*. *Journal of Indo-European Studies* 29 (2001) 295–349.

⁴ Rövid jellemzéséhez ld. többek között *The Rigveda. The Earliest Religious Poetry of India*. I. Transl. by Stephanie W. Jamison–Joel P. Brereton. New York, 2014, 505. Geldner a himnuszhoz nem is fűz semmilyen bevezetőt (*Der Rig-Veda*. I. Aus dem Sanskrit ins Deutsche übersetzt und mit einem laufenden Kommentar versehen von Karl Friedrich Geldner. [Harvard Oriental Series, 33.] Cambridge [MA], 1951, 363).

A számunkra közvetlenül érdekes tizenhetedik strófa a következőképpen hangzik (fordításomban a vitatott szót, illetve szerkezetet egyelőre kihagyom):⁵

(1) *Ṛgveda* 3.30.17

<i>úd vṛha</i> fel ránt.IMP.ACT.2SG	<i>rákṣaḥ</i> démon.ACC	<i>sahámūlam</i> gyökérrel_együtti.ACC	<i>indra</i> Indra.VOC
<i>vṛścā</i> szétvág.IMP.ACT.2SG	<i>mádhyam</i> közép.ACC	<i>prátṃ</i> PREV	<i>ágram</i> <i>śṛñhi</i> hegy.ACC szétzúz.IMP.ACT.2SG
<i>á</i> PREP	<i>kīvataḥ</i> milyen_hosszú.ABL	<i>salalūkam</i> ?	<i>cakartha</i> csinál.PRF.ACT.2SG
<i>brahmadviṣe</i> imát_gyülölő.DAT	<i>tāpuṣim</i> izzó.ACC	<i>hetim</i> fegyver.ACC	<i>asya</i> dob.IMP.ACT.2SG

„Ó, Indra, irtsd ki a démont gyökerestül, vágd szét a közepét, zúzd szét a hegyét. Milyen régóta [*salalūkam cakartha*]! Hajtsd izzó fegyveredet az ima gyülölőjére!”

Ami az értelmezést illeti, jól jellemzi a szót övező nehézségeket, hogy Manfred Mayrhofer etalonnak számító etimológiai szótáraiban, bár röviden bemutat néhányat a korábban felvetett értelmezések közül, tömören így fogalmaz: „unklar”,⁶ illetve „ohne gesicherte Übersetzung und Deutung”.⁷ Mindezekkel együtt mégis Pischel⁸ értelmezését tartja elsősorban megemlítendőnek (így aposztrofálja: „möglicherweise”), aki főnévként fogja fel a szót, és „Nachsicht” (‘elnézés, türelem, kímélet’) jelentést tulajdonít neki. Pischel etimológiai indoklása nem túlságosan meggyőző, ugyanis párhuzamként csak a prákrit *salalī-* szóra tud hivatkozni, amelynek jelentése (‘tisztelet, ragaszkodás, hűség, odaadás, rajongás’) azonban véleményem szerint meglehetősen távol áll a *salalūka-* általa feltetelezett értelmétől.⁹ Pischelt követi mérvadónak számító *Ṛgveda*-fordításában

⁵ A strófát (és a *Ṛgvedából* származó további részleteket) a van Nooten–Holland-féle „restituált” szövegkiadás alapján idézem (*Rig Veda. A Metrically Restored Text with Introduction and Notes*. Ed. by Barend A. van Nooten–Gary B. Holland. [Harvard Oriental Series, 50.] Cambridge [MA]–London, 1994, 152), de *prátṃ* írásmódot használok a kiadás „*prāti*” megoldása helyett ott, ahol a *samhitā-pāthában* *praty* szerepel. A morfológiai glosszák alkalmazásában a *Leipzig Glossing Rules* elveit követem (<https://www.eva.mpg.de/lingua/pdf/Glossing-Rules.pdf>; 2022. március 1.).

⁶ Manfred Mayrhofer, *Kurzgefaßtes etymologisches Wörterbuch des Altindischen. A Concise Etymological Sanskrit Dictionary*. III. Heidelberg, 1976, 448 (a továbbiakban: *KEWA*).

⁷ Manfred Mayrhofer, *Etymologisches Wörterbuch des Altindoarischen*. II. Heidelberg, 1996, 712 (a továbbiakban: *EWAla*).

⁸ Richard Pischel–Karl F. Geldner, *Vedische Studien*. III. Stuttgart, 1901, 204–205.

⁹ Pischel a *salalī-*t az óind *salila-* ‘víz’, *ardhamāgadhī* prákrit *salilā-* ‘folyó’ szavakkal együtt egy, a *Dhātupāthában* említett ‘megy’ jelentésű *√sal* (*salati*) igéhez köti (ez utóbbiról ld. Thomas Zachariae, Wurzel idg. *sel* im sanskrit. *Kuhn’s Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung* 33

Karl Geldner is, de ő a „Nachsicht” szó után kérdőjelet tesz, jelezve az értelmezés bizonytalanságát.¹⁰

Pischel interpretációja szintaktikailag azt jelenti, hogy a *salalūkam* szó accusativusban álló főnévként a közvetlenül utána álló *cakartha* igealak tárgyi bővítője, amellyel együtt úgynevezett funkcióiágés vagy könnyű ígés szerkezetet alkot.¹¹ Pischel a strófa harmadik *pādáj*-át ennek megfelelően egészében véve így fordítja: „wie lange hast du schon Nachsicht geübt?“, azaz „mily sokáig gyakoroltál már türelmet? (= mily sokáig voltál már elnéző?)”.

Hasonló elemzéshez vezet a szentpétervári szanszkritszótár által megadott jelentés figyelembevétele is, amely „müßiges Umherschweifen”, azaz „céltalan kóborlás” nomen actionisként, vagyis cselekvést kifejező főnévként veszi a szót (e javaslat etimológiai alapjáról lásd alább):¹² „mily sokáig csináltál/végeztél (céltalan) kóborlást?“, azaz „mily sokáig kóboroltál?” Mindkét említett interpretációt a strófa imperativusi felszólításainak fényében kell értelmeznünk: a beszélő kéri Indra istent, hogy pusztítsa el a démont, és mintegy felhívja a figyelmét arra, hogy ezt már régen meg kellett volna tennie, ehelyett azonban tétlenül nézte kártékony tevékenységét.

Főnévként interpretálja a szót legújabbán Birgit Anette Olsen is,¹³ aki a védikus *salalūkam*-ot latin és örmény párhuzamok segítségével véli megfejthetőnek (az etimológiáról lásd később), és ennek megfelelően „salty ground” jelentésben értelmezi a védikus hapaxot is. A strófa utolsó sorát így fordítja: „For how long have you been making salt ground!” („Mily régóta készítesz sós talajt!”) Látható, hogy Olsen nem nomen actionisi jelentéssel számol, és a *cakartha* igét

[1895] 444–453), amely nyelvjárási változata az alább tárgyalt $\sqrt{sr/sar}$ gyöknek. Nem világos számomra, milyen szemantikai megfontolások állnak ennek a hipotézisnek a háttérben: hogyan köthető össze a ’tisztelet, ragaszkodás, hűség, odaadás, rajongás’ jelentés a ’megy’ igével?

¹⁰ Geldner, *i. m.*, 365. Ugyanígy jár el újabbán Michael Witzel is: *Rig Veda. Das heilige Wissen. Dritter bis fünfter Liederkreis*. Übers. von Michael Witzel–Toshifumi Gotō–Salvatore Scarlata. Berlin, 2013, 55.

¹¹ A funkcióiágés (vagy könnyű ígés, illetve támasztóiágés) szerkezeteken – egy némiképp egyszerűsítő definíció szerint – itt most olyan névszó+ige felépítésű szerkezeteket értek, amelyek lexikális jelentése a névszói tagban összpontosul, míg az igei tag, az ún. funkcióiage elsősorban grammatikai szerepekkel (pl. az igeidő, igemód, szám és személy kategóriák kifejezése) rendelkezik. E szerkezetek szemantikai értelemben vett feje tehát a névszó, az igei tag csak a szintaktikai fej szerepét tölti be. A funkcióiágés szerkezetekről (elsősorban a védikus óind nyelv vonatkozásában) részletesen ld. Ittész Máté, *Funkcióiágés szerkezetek a védikus óind nyelvben*. Habilitációs dolgozat (ELTE BTK). Budapest, 2016 (<http://real.mtak.hu/34842/> [2022. szeptember 20.]).

¹² Otto Böhtlingk–Rudolf Roth, *Sanskrit-Wörterbuch*. VII. St. Petersburg, 1875, 838; ezt követi Monier Monier-Williams, *A Sanskrit–English Dictionary*. New edition ... with the collaboration of Ernst Leumann–Carl Cappeller. Oxford, 1899, 1189 („aimless wandering”).

¹³ Birgit Anette Olsen, Armenian *dalown* ‘Jaundice’ and the IE Suffixes *-g^{on}-, *-gon- and *-don-. In: *In honorem Holger Pedersen. Kolloquium der Indogermanischen Gesellschaft vom 26. bis 28. März 1993 in Kopenhagen*. Hrsg. von Jens Elmegård Rasmussen. Wiesbaden, 1994, 336–338.

sem könnyű ígének vagy funkcióigének tekinti, hanem lexikális jelentésű főigének (‘létrehoz, megteremt, csinál’).¹⁴

A *salalūkam* morfológiai tulajdonságai, pontosabban az *-am* végződés azonban megengedi a melléknévként vagy határozószóként történő interpretációt is. Mindkét megoldás szintaktikailag is járható útnak bizonyul. Ha melléknévként értelmezzük a szót, akkor a strófa első *pādájának rákṣaḥ* főnevét¹⁵ értve mellé¹⁶ azt tehetjük fel, hogy a \sqrt{kr} ‘tesz, csinál’ ige itt kettős accusativusi szerkesztéssel úgynevezett faktitív kopulaként áll: „mily régóta / mily sokáig tetted őt kóborlóvá?”, azaz „mily sokáig hagytad, hogy ide-oda kóboroljon?”¹⁷ A szót azonban adverbiumként is felfoghatjuk, ekkor a \sqrt{kr} ige inattingens értelmű, és szintaktikai szempontból intranzitívként viselkedik:¹⁸ „mily sokáig cselekedtél/tevékenykedtél céltalanul kóborolva?” Akármelyiket választjuk is e két értelmezés közül, a kifejezést egyik esetben sem tekintjük funkcióigés szerkezetnek vagy általában véve tárgyas szintagmának.

Láthatjuk, hogy a *salalūkam* szó értelmezési lehetőségeit pusztán szintaktikai megfontolások alapján nem tudjuk leszűkíteni, sőt, valójában még a mondattani kategóriáját sem lehet tisztázni ilyen eszközökkel. Következő kérdésünk

¹⁴ A védikus \sqrt{kr} ige különféle jelentéseiről és funkcióiról nyelvtipológiai szemszögből ld. Máté Ittzés, *The Root kr in the Rigveda from a Typological Perspective*. In: *Zurück zur Wurzel. Struktur, Funktion und Semantik der Wurzel im Indogermanischen. Akten der 15. Fachtagung der Indogermanischen Gesellschaft vom 13. bis 16. September 2016 in Wien*. Hrsg. von Melanie Malzahn–Hannes A. Fellner–Theresa-Susanna Illés. Wiesbaden, 2022, 99–119; funkcióiégei és segédigei használatáról vö. továbbá Máté Ittzés, *Light Verb, Auxiliary, Grammaticalization: The History of the Vedic Periphrastic Perfect*. *Die Sprache* 54 (2020/2021 [2022]) 95–129.

¹⁵ Esetleg a rákövetkező negyedik *pādából* kikövetkeztethető *brahmadviṣ-* szót.

¹⁶ Erre látszik utalni Grassmann (Hermann Grassmann, *Wörterbuch zum Rig-Veda*. 6., überarb. und ergänzte Aufl. bearb. von Maria Kozianka. Wiesbaden, 1996, 1491) kontextusra utaló megjegyzése is („– (rákṣas) cacartha”), bár *Rgveda*-fordításában más megoldást választ: „Wie weit bist du umhergeschweift vergeblich?” (*Rig-Veda*. Übersetzt und mit kritischen und erläuternden Anmerkungen versehen von Hermann Grassmann. I. Leipzig, 1876, 78), ami feltehetőleg egy olyan *nomen actionis*-felfogáson alapszik, mint amelyet például a pétervári szótárban is látunk (ld. fentebb).

¹⁷ Vö. Jamison–Breteton, *i. m.* I. 507: „How far have you sent it scooting?”

¹⁸ Bizonyos szöveghelyek ugyanis arra látszanak utalni, hogy a \sqrt{kr} ígének létezik egy ún. agentív-inattingens, szintaktikailag intranzitív használata is. Ld. pl. *tāthā krṇu yāthā ... usmāsi ...* (*Rgveda* 1.30.12bc) „Cselekedj úgy, ahogy akarjuk.” (Agentivitáson Martin Joachim Kümmel, *Das Perfekt im Indoiranischen. Eine Untersuchung der Form und Funktion einer ererbten Kategorie des Verbums und ihrer Weiterentwicklung in den altindoiranischen Sprachen*. Wiesbaden, 2000, 191–194 nyomán azt értem, hogy az ige első aktánsa az ágens, míg az inattingens kifejezés arra utal, hogy az ágens által kontrollált cselekvés nem érint közvetlenül egy második aktánst.) Ezzel szemben Keydana (Götz Keydana, *Infinitive im Rgveda: Formen, Funktion, Diachronie*. [Brill’s Studies in Indo-European Languages and Linguistics, 9.] Leiden, 2013, 276–277) a *krṇu* igealakot az ímént említett példában is tranzitívnek fogja fel: tárgya a generatív szintaxis értelmében vett (kis) *pro*, amely az itt nem idézett első *pāda tad* névmásával koreferens („so mache es”). Megjegyezhetjük, hogy elméletileg minden intranzitívnek tűnő esetben lehetséges valamilyen „rejtett” tárgyat feltételezni.

az, hogy milyen konklúziókat vonhatunk le szóképzési tulajdonságaiból, illetve az öt alkotó elemek feltételezhető etimológiájából. Részben megelőlegezve az alább leírtakat: bár a két most vizsgálandó szempont figyelembevétele ideális esetben eredményre vezethetne, a *salalūkam* szónál sajnos ezek sem teszik lehetővé biztos következtetések levonását.

Összpontosítsunk először arra, ami hapaxunkkal kapcsolatban ezen a téren többé-kevésbé biztosra vehető. Valójában csak egyetlen ilyen tényező van, mégpedig az, hogy a szó nagy valószínűséggel egy *-ūka-* névszóképzőt tartalmaz.¹⁹ Ezért mindenekelőtt vizsgáljuk meg, mi jellemzi az óind nyelv egyéb *-ūka-* (a védikusban többnyire hangsúlyos *-ūka-*) képzős származékait, hátha ezek segítségével közelebb jutunk az általunk vizsgált szó értelmezéséhez. A kérdést Albert Debrunner rövid, de alapos és kimerítő összefoglalása²⁰ nyomán tekinthetjük át.

Az óind nyelv *-ūka-* képzős névszói két csoportra oszthatók: az első csoportba olyan szavak tartoznak, amelyekben a képző világosan valamilyen reduplikált igetőhöz járul, a második csoportba pedig olyanok, ahol a *tō* – legalábbis felismerhető formában – nem tartalmaz reduplikációt. Míg az első csoport névszóinál egyértelmű, melyik ige-*gyök* jelenti a képzés alapját, addig a második többnyire etimológiailag homályos szavakat foglal magában, melyek közül többnél komolyan felvetődött az idegen eredet, a más nyelvből történt átvétel lehetősége is.

A reduplikált tövet tartalmazó származékokkal Pāṇini két külön *sūtrá*ban (3.2.165–166) foglalkozik,²¹ és konkrétan négy ige-t említ, amelyeknél ez a képzés használatos.

(2) Pāṇini: *Aṣṭādhyāyī* 3.2.165

jāgur ūkaḥ

„Az *-ūka-* [képző járul] a *√jāgr* [igéhez abban a jelentésben, hogy az ágens saját szokása, természete, ügyessége szerint hajtja végre a cselekvést].”²²

jāgarūka- 'éber' (*√jāgr*²³ 'éberben van, éber, felébred')

¹⁹ A „nagy valószínűséggel” kitétel arra utal, hogy százszázalékos biztonsággal az sem zárható ki, hogy esetleg csak a *-ka-* elemet kell képzőnek felfognunk.

²⁰ [Jakob Wackernagel–]Albert Debrunner, *Altindische Grammatik*. II, 2. *Die Nominalsuffixe*. Göttingen, 1954, 498–499 (a továbbiakban: *Ai. Gr.* II, 2).

²¹ *The Aṣṭādhyāyī of Pāṇini*. III. Translated into English by Srisa Chandra Vasu. Allahabad, 1894, 474; Rama Nath Sharma, *The Aṣṭādhyāyī of Pāṇini*. III. New Delhi, 2002², 454.

²² A két idézett szabályhoz az utóbbi kitétel (ti. „abban a jelentésben, hogy az ágens saját szokása, természete, ügyessége szerint hajtja végre a cselekvést”) a 3.2.134 szabályból értendő oda, ugyanis Pāṇini innentől kezdve egészen a 177. *sūtráig* az ilyen jelentésű névszói származékokat tárgyalja.

²³ Itt jegyzem meg, hogy a szanszkrit ige-*gyököket* „hagyományos” (a normál egyszótagos típusnál alapfokú) formájukban tüntetem fel (és nem az újabb, indogermanisztikai szempontokat

(3) Pāṇini: *Aṣṭādhyāyī* 3.2.166

yajajapadaśām yaṅah

„[Az *-ūka-* képző járul] a \sqrt{yaj} , \sqrt{jap} , $\sqrt{daś}$ (hagyományosan használt formájában: $\sqrt{damś}$) [igékhez], ha *-ya-* [affixum] követi őket (azaz az *-ūka-* képző járul a nevezett igék intensivumi tövéhez), [abban a jelentésben, hogy az ágens saját szokása, természete, ügyessége szerint hajtja végre a cselekvést].”

yāyajūka- ’gyakran áldozó’ (\sqrt{yaj} ’áldoz’)

jañjapūka- ’ismételten imaformulákat mormoló’ (\sqrt{jap} ’suttog, mormol’)

dandaśūka- ’harapós, mardosó; (főnévként:) kígyó’ ($\sqrt{damś}$ ’harap’)

Pāṇini nyelvtana szerint tehát az *-ūka-* képzős szavak mind olyan cselekvőt neveznek meg, aki az adott cselekvést szokása, természete vagy ügyessége, képessége szerint hajtja végre.

Ami a formai oldalt illeti, a 166. *sūtra* három igénél a – sajátosan reduplikált²⁴ – intensivumi töből való képzést írja elő. A kivételt a 165. *sūtrában* említett $\sqrt{jāgr}$ ige *-ūka-* képzős származéka jelenti, amely azonban egy szokatlan módon kétszótagos igegyökre épül, és így annak ellenére, hogy nem intensivumi képzés, a másik három esethez hasonlóan végső soron mégis reduplikációt, ráadásul sajátos reduplikációt tartalmaz. Ennek az az oka, hogy ez az úgynevezett szekunder igegyök eredetileg a \sqrt{j}/gr ige hosszú reduplikációs magánhangzójú perfectumtöve (*jāgár-/jāgr-* ’ébreden van’) volt, és csak az idők során értelmeződött át, és kapott másodlagosan „igegyökstátuszt”.²⁵ Ugyanakkor a *jāgarūka-* szemantikailag is rokonítható a másik három példával, amennyiben bizonyos értelemben az intensivumi származékokéhoz hasonló jelentéssel rendelkezik: ’éber’, azaz aki folyamatosan, állandóan ébreden van.²⁶

érvényesítő gyakorlat szerint a *guṇa*-fokú változatokban, ahogy azt például az *EWAia* is teszi. Ebben kifejeztem a következő munkát követem: Chlodwig H. Werba, *Verba Indoarica. Die primären und sekundären Wurzeln der Sanskrit-Sprache*. Pars I. *Radices primariae*. Wien, 1997 (a továbbiakban: *VIA*).

²⁴ Az intensivumi reduplikáció szabályairól röviden: Louis Renou, *Grammaire sanscrite*. Paris, 1996³, 479–481. A védikus intensivumról általában: Christiane Schaefer, *Das Intensivum im Vedischen*. Göttingen, 1994.

²⁵ Az ige hosszú magánhangzós perfectumi reduplikációjáról, ennek indoeurópai alapnyelvi előzményéről és a perfectumtö igegyökként történő átértelmezéséről ld. Schaefer, *i. m.*, 28–30; Thomas Krisch, *Zur Genese und Funktion der altindischen Perfekta mit langem Reduplikationsvokal. Mit kommentierter Materialsammlung*. (Innsbrucker Beiträge zur Sprachwissenschaft, 87.) Innsbruck, 1996, 24; Kümmel, *i. m.*, 191–194; *Lexikon der indogermanischen Verben (LIV)*. Hrsg. von Helmut Rix et al. Wiesbaden, 2001², 245–246.

²⁶ Meg kell azonban jegyeznünk, hogy az intensivum eredeti funkciója minden bizonnyal inkább az ismétlődő cselekvés kifejezése volt (tehát frekventatív-repetitív, illetve iteratív jelleggel

A Pāṇini-*sūtrák*ban említett, az ott leírtaknak megfelelően képzett szavak közül három már a védikus óind nyelvből is adatolt, igaz, a korai védikus korszakot²⁷ jelentő *Ṛgvedá*ból csak az egyikük (éppen a *jāgarūka*-), és az is csak egyetleneszer:

(4) *Ṛgveda* 3.54.7ab

<i>samānyā</i>	<i>vīyute</i>	<i>dūrēante</i>	
egyformán	elválasztott.DU.NOM	távolban_végződő.DU.NOM	
<i>dhruvé</i>	<i>padé</i>	<i>tasthatur</i>	<i>jāgarūke</i>
szilárd.SG.LOC	hely.SG.LOC	megáll.PRF.ACT.3DU	éber.DU.NOM

„Egyformán, [de mégis] elválasztva, (az Ég és a Föld,) akiknek vége távoli helyeken van, szilárd helyen éberén állnak.”

A *dandaśūka*- az óvédikus periódusba tartozó *Yajurveda* gyűjtemény *saṃhitā*inak verses (*mantra*) részeiben fordul elő első alkalommal (pl. *Taittirīya-saṃhitā* 1.8.14.1; 6.1.10.4; *Vājasaneyi-saṃhitā* 10.10; továbbá pl. *Mahābhārata* 1.18.11b; 1.34.10a; 5.35.54a),²⁸ míg a *yāyajūka*- a középvédikus, prózai *Śatapatha-brāhmaṇától* (1.7.3.14; 4.1.2.15) fogva adatolt (lásd még pl. *Mahābhārata* 13.60.9c).

A Debrunner által említett egyéb deverbális származékok, amelyek reduplikált igetöből vannak képezve, de csak későbbi (epikus vagy klasszikus szanszkrit) szövegekből adatoltak, noha a képzésük alapjául szolgáló intensivumi tő maga személyragos igei, illetve participiumi formában két esetben már korábbról is ismert, a következők:

rendelkezett), és csak később alakultak ki az egyéb jelentések. Mindazonáltal az óindben már a *Ṛgvedá*ból is vannak példáink a kontinuatív-duratív funkcióra (amely a *jāgarūka*- jelentésében is felfedezhető). Az intensivum funkcióiról ld. Schaefer, *i. m.*, 72–99.

²⁷ A védikus kor periodizációjáról ld. Kümmel, *i. m.*, 5–6.

²⁸ Főnévként, 'kígyó' jelentésben (ld. fentebb) csak az epikus szanszkritól kezdve találkozunk a szóval (pl. *Mahābhārata* 14.36.23c; *Yājñavalkya-smṛti* 3.197). Az egyik *Taittirīya-saṃhitā*-szöveghely (6.1.10.4: *sarpāṅnām dandaśūkānām* „mar[dos]ó kígyóknak [plur. gen.]”) alapján bizonyosnak látszik, hogy a főnévi használat éppen ebből a jelzős szerkezetből, illetve ennek színomináiból vonódott el (vö. a plur. instr. esetben álló *dandaśūkair ... ahibhiḥ* „mar[dos]ó kígyókkal” *Mahābhārata* 8.14.7b kifejezést is). Az említett *Taittirīya-saṃhitā*-helyen (6.1.10.4) a szó fosztóképzővel is megjelenik: *ādandaśūka*- 'nem maró'. Ugyanez a védikus szöveghely egy figyelemreméltó szintaktikai érdekességet is mutat, tudniillik mind a fosztóképző nélküli, mind a fosztóképzős melléknév a létigével együtt az egyszerű ige helyetti körülíró szerkezetként áll: *dandaśūkās tāṃ sāmāṃ sarpāḥ bhavanti* „abban az évben a kígyók harapnának”, illetve *ādandaśūkās tāṃ sāmāṃ sarpā bhavanti* „abban az évben a kígyók nem harapnak”. Ilyen körülírásban fordulnak elő számos alkalommal és tipikusan a (rövid magánhangzós) *-uka*- képzővel alkotott névszók (ld. *Ai. Gr.* II, 2. 481–482).

- (5) *jañjapūka-* 'folyamatosan imaformulákat (mantrákat) mormoló' (Bāṇa: *Harsacarita* p. 123 [K. P. Parab kiadásának oldalszámozása alapján]); vö. intens. med. part. *jañjapyāmāna-* (*Śatapatha-brāhmaṇa* 11.5.5.10), a *√jap* 'suttog, mormol' igéből;²⁹
- (6) *vāvadūka-* 'bőbeszédű, fecsegő' (pl. *Mahābhārata* 12.19.24d); vö. intens. praes. sing. 3. *vāvadīti* 'újra és újra hangzik' (*Ṛgveda* 6.47.31b) stb., a *√vad* 'hangot ad, mond, beszél' igéből;³⁰
- (7) *dandahūka-* 'teljesen elégető' (Candragomin: *Candravṛtti* comm. ad *Aṣṭādhyāyī* 3.2.166); vö. intens. med. part. *dandahyamāna-* (*Mahābhārata* 8.30.4 utáni interpoláció [a kritikai kiadás szerint]); intens. imperat. sing. 2. *dandagdhi* (*Bhāgavata-purāṇa* 6.8.23) stb., a *√dah* 'éget' igéből.³¹

Ami a további *-ūka-* képzős névszokat illeti, ezek egyike sem köthető egyértelműen valamilyen szinkron szempontból létezőnek tekinthető szanszkrit ige-gyökhöz vagy ige-tőhöz, éppen ezért intensívumi vagy azzal rokonítható jelentésük sincs, és etimológiájuk is általában homályos.³² A védikus korszakból az alábbiakat ismerjük:

- (8) *ūlūka-* 'bagoly' (*Ṛgveda* 10.165.4a); vö. lat. *ulucus* 'macskabagoly, bagoly' (Servius comm. ad Verg. *Ecl.* 8.55), továbbá *ulula* 'bagoly', *ululare* 'huhog';³³
- (9) *bṛbūka-* '?' (*Ṛgveda* 10.27.23d);³⁴

²⁹ Schaefer, *i. m.*, 46, 54, 96.

³⁰ Schaefer, *i. m.*, 177–178.

³¹ Schaefer, *i. m.*, 55.

³² Az alább felsorolt szavak közül három (*maṇḍūka-*, *śuśulūka-*, *bṛbūka-*) az itt elemzett *salalūkammal* együtt Kuiper 383 tételből álló listájában is szerepel, amely olyan rigvédikus szavakat foglal magában, amelyek véleménye szerint „have little or no chance of being Indo-European origin”. Ld. Franciscus B. J. Kuiper, *Aryans in the Rigveda*. Amsterdam–Atlanta (GA), 1991, 89–93.

³³ Vö. Michiel de Vaan, *Etymological Dictionary of Latin and the Other Italic Languages*. (Leiden Indo-European Etymological Dictionary Series, 7.) Leiden–Boston, 2008, 638. Pokorny (és az ő nyomán de Vaan is) egy indoeurópai alapnyelvi hangutánzó „*ul-” 'huhog' gyököt rekonstruál (Julius Pokorny, *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*. I. Bern–München, 1959, 1105), amely tényleg a legkézenfekvőbb és legvalószínűbb feltételezés.

³⁴ Erről a szóról Debrunner (*Ai. Gr.* II, 2. 498–499) nem tesz említést az *-ūka-* képző tárgyalása során. *KEWA* II. 44 és *EWAia* II. 231 szerint eredete és jelentése egyaránt homályba vész. A szó szűkebb környezete hemzseg a homályos szavaktól: jellemző, hogy Jamison és Brereton fentebb (4. jegyzet) hivatkozott új *Ṛgveda*-fordításában a strófában hat kérdőjel is található.

(10) *maṇḍūka-* 'béka' (*Rgveda* 7.103.1d stb.);³⁵

(11) *urūka-* 'végbél'³⁶ (*Aitareya-brāhmaṇa* 2.7.10).³⁷

A *salalūkaméval* azonos szótagszáma, hasonló hangalaki és ritmikai felépítése miatt különösen figyelemreméltó lehet az utolsóként említhető szó:

(12) *śusulūkā-* '<egy bizonyos madár>' (*Maitrāyaṇī-saṃhitā* 3.14.17; itt a *padapāṭhāban* a szó *suṣilūkā-* formában szerepel,³⁸ és ez utóbbi található meg a *Vājasaneyi-saṃhitāban* is [24.36]); vö. *śusulūkayātu-* '<egy *śusulūka/ā-* formájában megjelenő démon>' (*Rgveda* 7.104.22a).

A *śusulūkā-* etimológiája sajnos bizonytalan,³⁹ de a még mindig legvalószínűbb elképzelés szerint itt is valamilyen hangutánzó eredetű lexémával állhatunk szemben. Ugyanakkor, mivel legkorábbi előfordulásakor, a *Rgveda* 7.104.22a szöveghelyen a *śusulūkayātu-* szó közvetlenül az *ulūkayātu-* '<egy bagoly formájában megjelenő démon>' után áll, nem zárható ki az a lehetőség sem, hogy az utóbbi (lásd fentebb a (8)-as pontot) valamilyen asszimilatív hangalaki hatással kell számolnunk, és a szó eredeti formája – legalábbis részben – más volt. Mindez azt jelenti, hogy a *śusulūkā-* a kecsegtető hangalaki-ritmikai hasonlóság ellenére nem aknázható ki elemzésünk során.

A *salalūkam* hapax legomenon interpretációja során az eddig tárgyalt *-ūka-* képzős szavak közül a fent már említett szempontok miatt a reduplikált

³⁵ Felvetődött (ld. *Ai. Gr.* II, 2. 498; *EWAia* II. 295), hogy eredetileg ez a szó is reduplikációt tartalmazhatott: **maṇḍūka-* (a retroflexió talán prákritizmus?) < **mandūka-* < **ma-md-ūka-* a \sqrt{mad} 'örül valaminek, megmámorosodik' gyökből. Még ha ez az első látásra meglepő kapcsolat (vagyis 'örül' ~ 'béka') a kizárólag lexikográfusoknál megtalálható *nandaka-/nandana-* 'béka' szóban rendelkezik is szemantikai párhuzammal (vö. \sqrt{nand} 'örül'; ld. *KEWA* II. 132, 561), az ötlet ennek ellenére meglehetősen bizonytalan, és nem érdemes rá építenünk.

³⁶ A kommentárok a szót 'bagoly' jelentésben értelmezik. Ennek a téves interpretációnak az okairól ld. Johanna Narten, *Die sigmatischen Aoriste im Veda*. Wiesbaden, 1964, 226/684. jegyzet.

³⁷ Létezik még egy *valūka-* melléknév (pl. *Pañcaviṃśa-brāhmaṇa* 17.1.15), amely a kommentátorok szerint színjelölés ('piros' vagy 'fekete'), de a jelentése (és így természetesen az etimológiája) valójában teljesen bizonytalan, ezért az elemzés szempontjából lényegében irreleváns (ld. *EWAia* II. 525). A későbbiről adatolt szavak (ld. *Ai. Gr.* II, 2. 498) szintén keveset tesznek hozzá a kérdéshez. Messzire vezetne a fentivel esetleg rokon, rövid magánhangzós *-uka-* képzővel ellátott névszók bevonása az elemzésbe (ez utóbbiról ld. *Ai. Gr.* II, 2. 480–483). A klasszikus szanszkrit nyelvben találunk olyan szavakat, amelyek mindkét képzővel előfordulnak (pl. *bhallūka-/bhālūka-/bhalluka-/bhāluka-* 'medve'). Ez minden bizonnyal valamilyen másodlagos keveredésnek köszönhető, de talán ritmikai okokkal, a képző előtti szótag súlyának hatásával is számolnunk kell (*Ai. Gr.* II, 2. 498).

³⁸ Ez a későbbi forma – figyelembe véve az összetételi előtagként felfogható *su-t* ('jó, jól') – véleményem szerint valamilyen népetimológiás beleérzés és átalakítás eredménye lehet.

³⁹ Ld. *KEWA* III. 360; *EWAia* II. 648.

deverbális származékokat érdemes figyelembe vennünk (a kétes etimológiájú *śuśulūkā-* szót az imént leírtak értelmében sajnos nem). Ez a csoport annál is inkább releváns lehet, mert az általunk vizsgált szóval kapcsolatban is komolyan felvetődött a reduplikált ige-tőből történő képzés lehetősége. Ez az ötlet a nyugati nyelvészek körében először Hermann Grassmann-nál fogalmazódott meg,⁴⁰ aki úgy véli, a *salalūka-* (feltételezett jelentése szerinte: „zerflossen oder umherschweifend”, vagyis „szétfolyó vagy kóborló”) egy reduplikált intensívumi **sal-sal-* tőből és így végső soron (Grassmann írásmódjával) a „sal = sar, sr” gyökből származik. Bár nem fejt ki részletesen, Grassmann nyilvánvalóan a \sqrt{sr} ’fut, elfut, siet’ gyök⁴¹ nyelvjárási (az *r* helyett *l* likvidát⁴² tartalmazó) változatára gondol, a tőben pedig egyfajta disszimilációt, illetve haplológias egyszerűsödést feltételez (**sal-sal-* > *sal-al-*).

Grassmann javaslata egyébiránt nem újkeletű, ugyanis már maga Yāska (Kr. e. 7–5. sz.?) is felveti egyik lehetőségként *Nirukta* című etimológiai munkájában (*Nirukta* 6.3):⁴³

(13) *sararūkaṃ vā syāt, sarter abhyastāt*
 „vagy *sararūkaṃ* lehet, a \sqrt{sr} (gyök)ből reduplikációval”

Ezzel szemben például Edward W. Hopkins egyértelműen elveti a reduplikációt, és az *-ūka-* képző előtt egy, a *salilā-* ’folyó, hullámzó; víz, tenger’ szóval ekvivalens **salala-* tövet vél felfedezni,⁴⁴ amelyek minden bizonnyal az alapnyelvi **sal-* ’só’ főnév származékai⁴⁵ (*-ila-*, illetve *-ala-* képzővel).⁴⁶

⁴⁰ Grassmann, *Wörterbuch*, 1491. Vö. továbbá [Jakob Wackernagel–]Albert Debrunner, *Altindische Grammatik*. Ia. *Nachträge zu Band I*. Göttingen, 1957, 121: „umherschweifend?”.

⁴¹ *VIA* 256; *EWAia* II. 705–706.

⁴² Az *r*; *l* likvidák kérdéséről az öindben és általában az indoiráni nyelvekben ld. Manfred Mayrhofer, *Zur Vertretung der indogermanischen Liquiden in den indo-iranischen Sprachen. Indologica Taurinensia* 28 (2002) 149–161; a középipind nyelvek vonatkozásában ld. Oskar von Hinüber, *Das ältere Mittellindisch im Überblick*. Wien, 2001², 176–177 (a középipind nyelvek közül a keletiekre volt jellemző az *l* dominanciája).

⁴³ Yāskától származó idézet formájában ez a magyarázat Sāyana *Rgveda*-kommentárjában is megtalálható. Sāyana egyébként így glosszálja a szót: *sarāṇaśīlam*, vagyis ’akire jellemző / akinek szokása a mozgás/menés’.

⁴⁴ Edward W. Hopkins, *Vedic Reduplication of Nouns and Adjectives. The American Journal of Philology* 14 (1893) 32.

⁴⁵ *EWAia* II. 712.

⁴⁶ Debrunner (*Ai. Gr.* II, 2. 217–219) alaposan tárgyalja az *-ala-* képzőt, bemutatja, hogy a deverbális mellett denominális használatl is rendelkezik (az utóbbira ld. pl. klassz. szkt. *gav-ala-* ’bivaly(szarv)’ a *go-* ’szarvasmarha’ főnévből), de áttekintéséből nem derül ki, mi volt a szuffixum pontos eredeti funkciója. Biztosabbat lehet mondani az *-ila-* képzőről, amely melléknévi származékokat hoz létre ige-gyökből vagy névszökből. Ha főnévi tőhöz csatlakozik, akkor a képzett szónak ’valamivel ellátott’ jelentése van. Ld. *Ai. Gr.* II, 2. 362–364.

Grassmann és Hopkins gondolataira egyaránt alapozva (tudniillik reduplikált képzést és disszimilációs egyszerűsödést feltételez, de a **sal-* 'só' többől indul ki) Birgit Anette Olsen nemrégiben egy teljesen új ötlettel állt elő,⁴⁷ és a védikus *salalūkam* szót latin és örmény párhuzamok segítségével gondolta megfejthetőnek. Az örmény *altaltowk(k')* és a latin *salsūgō* (változata: *salsilāgō*) szavak jelentése egyaránt 'valami sós; sós talaj', formailag pedig közös bennük az alapnyelvi gyök (**sal-*) és az eredeti szuffixum (**-ūk/g-*), még ha a képzés maga részben eltérő is (tudniillik az örmény reduplikációnak csak abban a latin variánsban van megfelelője, amelyiknek a képzője nem tartalmaz *ū*-t). Ugyanezeket az elemeket véli felfedezni Olsen a védikus hapaxban is, amelyet – amint fentebb, a szintaktikai viszonyok tárgyalásánál már említettem – ennek megfelelően „salty ground” („sós talaj”) jelentésben értelmez: „For how long have you been making salt ground!” („Mily régóta készítesz sós talajt!”) A *démont* (17a: *rákṣaḥ*) egy fával azonosító metaforára épülő strófa egészének értelme így a következő lenne: Indra sokáig csak azzal kínozza és próbálta tönkretenni a fát, hogy sós talajt biztosított neki, most azonban radikálisabb megoldáshoz kell folyamodnia: ki kell irtania gyökerestül, és szét kell vágnia.

Grassmann és Olsen értelmezésének közös pontja, hogy egyaránt egy **salsalūkam* > *salalūkam* disszimilációs egyszerűsödést feltételeznek. Nyilvánvaló, hogy ennek a hipotézisnek a létjogosultsága kulcsfontosságú mindkét etimológia értékelésénél. Vizsgáljuk meg tehát, mennyiben támasztható alá párhuzamokkal a feltételezett hangtani folyamat (**sal-sal-* > *sal-al-*).

Ezzel kapcsolatban először is megállapíthatjuk, hogy a védikus nyelv intenzívumi képzéseinél a *CaR-* felépítésű⁴⁸ reduplikációs szótagok⁴⁹ után a feltételezettel analóg egyszerűsödés (azaz **CaR-CaR-* > *CaR-aR-*) sohasem játszódik le: a reduplikált intenzívumi fő minden esetben megtartja ritmikai szerkezetét, a reduplikációs szótag nehéz szótag marad. Likvidára (*l*, *r*) végződő intenzívumi reduplikációs szótagok a következő gyököknél fordulnak elő:⁵⁰

(14) <i>car-kar-/car-kir-</i>	($\sqrt{k\bar{r}}$ 'dicsőít, magasztal')
<i>jal-gul-</i>	($\sqrt{g\bar{r}}$ 'lenyel')
<i>car-car-</i>	(\sqrt{car} 'mozog')
<i>tar-tar-/tar-tur-</i>	($\sqrt{t\bar{r}}$ 'átjut')
<i>dar-dar-/dar-dir-</i>	($\sqrt{d\bar{r}/d\bar{r}}$ 'szétrepeszt, széthasít')
<i>dar-dhar-</i>	($\sqrt{dh\bar{r}}$ 'tart')

⁴⁷ Olsen, *i. m.*, 336–338.

⁴⁸ A *C* tetszőleges mássalhangzót, az *R* szonoráns mássalhangzót jelöl (azaz az *m*, *n*, *r*, *l* mássalhangzók valamelyikét).

⁴⁹ Schaefer, *i. m.*, 33–34.

⁵⁰ Schaefer, *i. m.*, 33.

<i>jar-bhr-</i>	(\sqrt{bhr} 'hord, visz')
<i>sar-sr-</i>	(\sqrt{sr} 'kinyújt[ózik], kiterjeszt' ⁵¹)

Ezt erősítik meg a fentebb tárgyalt, biztosan reduplikált *-úka-* képzős származékok is, amelyeknél szintén nem figyelhető meg a *salalúkaṃ*nál Grassmann által feltételezett vagy ahhoz hasonló változás, hiszen mindegyik megőrzi ritmikai felépítését: a képző előtti két szótag rendre egy nehéz és egy könnyű szótag (mind a *CaR-*, mind a *Cā-* felépítésű reduplikációnál): *jañjap-úka-*, *dandaś-úka-*, *dandah-úka-*, illetve *jāgar-úka-*, *yāyaj-úka-*, *vāvad-úka-*. Mindezek alapján megállapíthatjuk, hogy semmiféle rendszerszerű, strukturális alapja nincs egy Grassmann-féle reduplikált intensívumi **sal-sal-* > *sal-al-* változásnak, amely az első szótag súlyának megváltozásával járna.

Tovább lépve, természetesen azt is érdemes megvizsgálnunk, van-e bármilyen más (nem reduplikációs, illetve nem intensívumi) példánk az említett hangváltozásra, vagyis arra, hogy egy szibiláns (vagy általánosabban: bármilyen mássalhangzó) törlődik a szótag nyitányából a megelőző szótag egy mássalhangzós kódja után ($*VC_1sV / *VC_1C_2V > VC_1V$).

Wackernagel részletesen tárgyalja a mássalhangzók kiesésének különféle eseteit az óindben.⁵² Áttekintéséből az derül ki, hogy a számunkra releváns hangtani környezetben nem adatolt sem szibilánsok, sem általában véve bármilyen mássalhangzó törlődése, tehát el kell vetnünk azt a feltételezést, hogy a *salalúkaṃ* szónál egy szabályos (vagy legalábbis egyedi eseteknél többször lejátszódó) disszimilációs egyszerűsödésről lenne szó.

Egy intervokális **ls* mássalhangzó-kapcsolatnál véleményem szerint amúgy is inkább az első szótag kódjában levő likvida eltűnésének lenne nagyobb valószínűsége (azaz inkább **salsal-* > *sa-sal-*), bár Wackernagelnél erre sem találunk pontos párhuzamot. A szóközepi folyamatok⁵³ közül ugyanis legfeljebb az *r* likvida kiesése lenne ide vonható, de ez is csak egyedi esetekben történik meg, általános szabálynak nem tekinthetjük, ráadásul a biztosra vehető példákban mindig mássalhangzó-kapcsolat előtt megy végbe. Egyértelműen az *r* kiesésével kell számolnunk például a *tváštṛ-* 'istennév, egy teremtő-alkotó isten neve' szóban, amely az avesztai *θβōrəštar-* 'alkotó, teremtő' kognátum tanúsága alapján bizonyosan egy indoiráni **tvarštar-/tvarštr-* alakra megy vissza. Szintén ide tartozik az óvédikus kortól (az *Atharvaveda-samhitātól*) fogva

⁵¹ Schaefer, *i. m.*, 198–199. (A 33. oldalon Schaefer – tévesen – a 'fut' jelentést adja meg a gyökhöz, ugyanakkor később, az intensívumi adatok részletes elemzésénél már a fent megadott jelentéssel számol, és felhívja a figyelmet arra, hogy a védikus igerendszerben ezt a két homonim \sqrt{sr} gyököt el kell különíteni egymástól. Vö. *EWaia* II. 705–706.)

⁵² Jakob Wackernagel, *Altindische Grammatik. I. Lautlehre*. Göttingen, 1896, 261–275.

⁵³ Wackernagel, *i. m.*, 268–275.

ismert *várdhra-* 'szij, öv' főnév *vadhra-* variánsa, amely azonban csak valamivel később, először az újvédikus prózai *Jaiminīya-brāhmaṇa* szövegében adatolt.⁵⁴

Wackernagel ezek alapján az *r* eltűnését a __*Cr* környezetre („vor einem Konsonanten, dem ein *r* folgt”) korlátozza. Ennek azonban némileg ellentmond az imént idézett első példa (*tváṣṭr-*), amelynél Wackernagel szerint a kiesés először a *tváṣṭr-* (vagyis az *r* mássalhangzót, nem pedig szillabikus *r*-t tartalmazó) allomorfból következett be. Itt ugyanis __*CCr* (nem pedig a Wackernagel által hivatkozott __*Cr*) kontextussal állunk szemben. Ráadásul figyelemre méltó, hogy a korai védikus korszakban, azaz a *Rgveda*-ban, a *tváṣṭr-* szónak, bár meglehetősen gyakran bukkan fel, egyetlen olyan előfordulása sincs, amelyben az említett *tváṣṭr-* töv változat szerepelne⁵⁵ (ez természetesen lehet csupán a véletlen műve, de a nagyszámú adat miatt mégis szembeötlő). Mindezek alapján nem zárhatjuk ki azt a lehetőséget sem, hogy az *r* kiesésének kontextusát általánosabb __*CC* formában kell megadnunk. Mindenesetre a fenti második példában (*várdhra-* > *vadhra-*) és egy-két további, itt nem idézett esetben, amelyben ténylegesen *Cr* előtt játszódik le az *r*-törlés, a második *r* disszimilatív hatásával számolhatunk.

Wackernagel két további példája egyébiránt bizonyosan nem helytálló: az általa a \sqrt{kr} 'megemlékezik vmiről/vkiről' gyökhöz,⁵⁶ mégpedig annak intensívumához vont (nézete szerint tehát **car-kr-V*-ből származó) „*cakr-át*” és *cakr-iyās* szavakat máshogyan kell értelmezni. Az utóbbi valójában a \sqrt{kr} 'tesz csinál' gyök perfectumtövből (!) képzett optativusi alakja, amelyben a reduplikáció mindig is csupán *ca-* volt (nem pedig *car-*), míg az előbbi alak tulajdonképpen nem is létezik, hiszen a *Rgveda* 10.95.12b és 13b szöveghelyeken a *samhitā-pāṭhā*-ban szereplő *cakrān* nem egy reduplikált participium *-át* végződésű sing. nom.-ának *samdhī*-variánsaként értelmezendő (a szókezdő *n* előtt), hanem *cakrām*ként, tehát a *cakrā-* 'kerék' főnév sing. acc. alakjaként,⁵⁷ amelyben szintén nem játszódott le a feltételezett törlési folyamat.

Felvetődhet mindezekén túl esetleg az is, hogy a *salalūkam* szó sajátos hangalakjában nem disszimilációs egyszerűsödés, hanem inkább valamilyen „védikus prákritizmusnak”⁵⁸ nevezett változás eredményét kellene látnunk. Ez

⁵⁴ Wackernagel, *i. m.*, 270.

⁵⁵ A következő alakok adatoltak: sing. nom. *tváṣṭā*, sing. voc. *tváṣṭar/ivaṣṭar*, sing. acc. *tváṣṭāram*, sing. gen. *tváṣṭur*. Ld. Grassmann, *Wörterbuch*, 565–566; Alexander Lubotsky, *A Rgvedic Word Concordance*. I. A–N. New Haven (CT), 1997, 652.

⁵⁶ Schaefer, *i. m.*, 107 így adja meg a jelentést: „rühmend gedenken”.

⁵⁷ Ezt a széles körben elterjedt felfogást ld. Karl Hoffmann, *Der Injunktiv im Veda*. Heidelberg, 1967, 205/190. jegyzet. A kérdéssel legújabban Susanne Schnaus foglalkozott, aki Hoffmanntól eltérő módon értelmezi a szót, de ő sem reduplikált képzést feltételez: Susanne Schnaus, *Neuer Versuch zu cakrānā* in RV X 95. In: „*dat ih dir it nu bi huldi gibu*”. *Linguistische, germanistische und indogermanistische Studien Rosemarie Lühr gewidmet*. Hrsg. von Sergio Neri–Roland Schuhmann–Susanne Zeilfelder. Wiesbaden, 2016, 393–398.

⁵⁸ „Védikus prákritizmusról” olyan szavak, alakok esetében beszélünk, amelyek valamely vé-

azonban szintén nem valószínű, hiszen a középidben egy esetleges óind *ls* más-salhangzó-kapcsolatból az úgynevezett asszímilációs hierarchiára⁵⁹ vonatkozó szabályok alapján geminált *ss* jönne létre (vagyis **sassal-*). Párhuzamként lásd a következő, *r* likvidát és valamilyen szibilánst tartalmazó példákat, amelyek a sorrendtől függetlenül a szibiláns asszímilációs szempontból „erősebb” voltáról tanúskodnak: óind *várṣati* > páli *vassati*, óind *dārśana-* > páli *dassana*, óind *sahāsra-* > *māhārāṣṭrī* prákrit *sahassa*.⁶⁰ Még ha ez a hipotetikus **sassal-* forma később ritmikai okok miatt esetleg egyszerűsödne is (ami nem túl valószínű), akkor is egyértelműen inkább **sasal-* lenne a végeredmény, nem pedig a ténylegesen adatolt *salal-*.

Stephanie W. Jamison⁶¹ nem tárgyalja a fenti nehézségeket, ezért alapvetően lehetségesnek tartja a disszímilációs egyszerűsödés feltételezését, még ha nem gondolja is szükségszerűnek, és hozzáteszi, hogy a strófa első sorában szereplő, hangalakilag nagyon hasonló és szinte ugyanabban a metrikai pozícióban⁶² álló *sahāmūlam* szó közeli jelenléte megkönnyíthette a folyamatot. Jamison nézete szerint tehát elképzelhető, hogy itt egy teljesen egyedi, csakis ehhez a konkrét szövegkörnyezethez kötődő hangváltozás játszódott le.⁶³ Bár ezt az ötletet nyil-

dikus kori, tehát óind szövegben fordulnak elő, de hangalakjuk a középid korszakra (vagyis alapvetően a prákrit nyelvekre) jellemző sajátosságokat mutat. Legtipikusabb esete a rövid *a*, *i*, *u* magánhangzók valamelyikének megjelenése az óind szillabikus *r* helyett. A „védikus prákritizmusok” kérdésének kiterjedt szakirodalmából ld. többek között Chlodwig H. Werba, *Prakritic Wordforms in the Ṛgvedasamhitā. Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens* 36 (1992) 11–18; Thomas Oberlies, *Middle Indo-Aryan and (the) Vedic (Dialects). Historische Sprachforschung* 112 (1999) 39–57; a nevezetes *akhkhalikṛtyā* (*Ṛgveda* 7.103.3c) alakról ld. Paul Thieme klasszikus, egy bevezetőnyi, de annál szellemesebb felvetését: Paul Thieme, *akhkhalikṛtyā. Kuhn's Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung* 71 (1953) 109 (ti. **ak(h)khala-* = óind *akṣāra-* 'szótag'), amelyhez azonban vö. legújabban Stefan Zimmer, *Ṛgveda VII, 103,3 akhkhaliṅkṛtyā and the Aryanization of India. Die Sprache* 51 (2014/2015 [2016]) 51–59.

⁵⁹ Ld. többek között von Hinüber, *i. m.*, 180.

⁶⁰ Teljesen a mi esetünknek megfelelő (vagyis *l*+szibiláns) példát nem találtam, azonban von Hinüber, *i. m.*, 201 megjegyzése alapján itt is az *r*-rel azonos fejlődést várhatunk.

⁶¹ Ld. Jamison online kommentárjának vonatkozó részét a Joel P. Breretonnal közös *Ṛgveda*-fordításhoz (ez utóbbi adatait ld. a 4. jegyzetben): <http://rigvedacommentary.alc.ucla.edu/> (2022. április 2.).

⁶² Mindkét szó a 11 szótagos *triṣṭubh pāda* cezúra utáni átvezető részében található, annyira különbséggel, hogy az első *pādā*ban 4. szótag utáni, azaz „korai” cezúra van, a harmadikban 5. szótag utáni, azaz „késői”. A védikus metrikáról dióhéjban: Arthur A. Macdonell, *Vedic Grammar for Students*. Oxford, 1916, 436–447; részletesen: E. Vernon Arnold, *Vedic Metre in Its Historical Development*. Cambridge, 1905.

⁶³ Arra vonatkozólag, hogy egy bizonyos metrikai pozícióban való előfordulás milyen nyelvi-nyelvtani sajátosságokat és analógiás változásokat tud előidézni a *Ṛgvedā*ban, ld. többek között Máté Itzés, *Light Verb Constructions vs. Simple Verbs in Vedic: vimōcanam kṛnute* (RV 3,30,12d). In: *CEENIS Current Research Series*. I. Ed. by Danuta Stasik–Anna Trynkowska. Warsaw, 2013, 114–117 (egy helyen rendhagyó mediális *vī mucadhvam* igealak a megszokott aktív **vī mucata* helyett). Egy másik hasonló esetről ld. Hoffmann, *i. m.*, 90; Kümmel, *i. m.*, 402.

vánvalóan nehéz cáfolni, *ad hoc* volta miatt mégis meglehetősen bizonytalan lábakon áll.

A fentebbiekben azt láttuk, hogy kizárólag szintaktikai érvek alapján nem lehet megállapítani a *salalūkam* szó mondattani kategóriáját. Bár legkézenfekvőbbnek a főnévként történő értelmezés látszik (tárgyi szerepben, közvetlenül az őt követő tranzitív *cakartha* ige előtt, amely utóbbi lehet funkcióige vagy könnyű ige, de lehet lexikális főige is), nem zárható ki az sem, hogy melléknévként (úgynevezett kettős accusativusi szerkesztéssel a faktitív kopula mellett) vagy adverbiumként (a szintaktikailag intranszitiv, illetve az aktáns cselekvéshez való viszonya alapján inattings *cakartha* bővítményeként) kell felfognunk.

A derivációs morfológia terén kínálkozik az egyetlen olyan pont, amely a szó interpretációja szempontjából nagyjából biztosnak tekinthető, tudniillik az *-ūka-* névszóképző használata. Ez a tény a fenti lehetőségek közül inkább a melléknévi-adverbiumi felfogás felé billentené a mérleg nyelvét, hiszen az ilyen képzőt tartalmazó szavak rendszerint nem cselekvést kifejező *nomen actionis*ok, hanem a cselekvőt (Pāṇini szerint a saját szokása, természete, ügyessége szerint cselekvő ágenst) megnevező névszók. Mivel az *-ūka-* képző az etimológiai-lag egyértelmű szavakban valamilyen reduplikált ige-tőhöz kapcsolódik, ezért a *salalūkam*nál is többen feltételezik ezt a képzésmódot, és Grassmann (illetve Yāska) nyomán disszimilációs egyszerűsödésre gondolnak (**salsal-* > *salal-*). Bármennyire is tetszetős ez a hipotézis, láthattuk, hogy ez a sajátos mássalhangzó-törlési folyamat lényegében véve semmilyen párhuzammal, fonológiai tendenciával vagy fonetikai környezettel nem indokolható.

Mindent egybevéve röviden a következőképpen foglalhatjuk össze az elmondottakat: Mivel a *salalūkam* hapax legomenon interpretációja teljesen bizonytalan, a „legenergiatakarékosabb” megoldás bizonyos értelemben kétségkívül az lenne, ha jövevényszónak tekintenénk,⁶⁴ és így a forrásnyelv ismeretének híján „mentesülnénk” az etimológiai tisztázása alól. Láttuk azonban, hogy az *-ūka-* képző több esetben világosan indoíráni-indoeurópai etimológiájú tőhöz járul, ezért nagyon is lehetséges, hogy itt is ilyen esettel állunk szemben.⁶⁵

⁶⁴ Ahogy fentebb (32. jegyzet) láttuk, ez például Kuiper, *i. m.*, 93 álláspontja. Ezzel kapcsolatban megjegyezhetjük (anélkül, hogy ennek a szerteágazó kérdéskörnek a részleteiben elmélyednénk), hogy Kuiper nem állt egyedül a Leideni Egyetem múlt századi professzorai között abban a tekintetben, hogy egy indoeurópai nyelv szókincsében bátran és a megszokottnál nagyobb mértékben számolt idegen eredetű elemekkel. Gondoljunk csak Robert S. P. Beekes munkásságára az ún. „pregörög szubsztrátum” vonatkozásában, amelynek – sokak által természetesen vitatott – eredményei legújabbban görög etimológiai szótárában csapódtak le, amelyben nagy számban találhatóak pregörög eredetűnek titulált szavak: Robert Beekes, *Etymological Dictionary of Greek*. I–II. With the assistance of Lucien van Beek. (Leiden Indo-European Etymological Dictionaries Series, 10/1–2.) Leiden–Boston, 2010.

⁶⁵ Természetesen elméletileg nem zárható ki az sem, hogy egy indoeurópai eredetű képző (amelynek az *-ūka-* tűnik, hiszen Olsen, *i. m.*, 331–336 elemzése értelmében egy alapnyelvi elemekből építkező komplex szuffixumnak tekinthetjük) valamilyen idegen eredetű tőhöz, jövevény-

Mindazonáltal a fentebb tárgyalt bizonytalanságok miatt a *salalūkam* összes eddigi interpretációja több-kevesebb problémával terhes, így fordításában nem lehetünk biztosak. Nem kétséges, hogy többek között az ilyen és ehhez hasonló szavak miatt a *Ṛgveda* himnuszai továbbra is számtalan megfejtésre váró rejtély-llyel fogják megnehezíteni az értelmezők dolgát.

An enigmatic word in the *Ṛgveda*

Máté ITTZÉS

The Early Vedic hymns of the *Ṛgveda* abound in words that pose serious, often seemingly unsurmountable, difficulties for their present-day interpreters and translators. In such cases, it would seem an obvious solution to make use of the explanations of the later Vedic ritual prose texts and the extensive indigenous commentaries such as the one by Sāyana (14th century A.D.), but it quickly turns out that despite their claim of being authentic representatives of an allegedly continuous Vedic tradition, such later texts cannot be regarded as reliable sources concerning the Early Vedic state of affairs. What may still help to clarify the meaning of a given problematic word, is a thorough contextual analysis of all its occurrences as well as an investigation of its etymology.

As can be expected, such interpretive difficulties usually surround the so-called hapax legomena in an extraordinary degree. To illustrate this, the present paper takes as an example the enigmatic word *salalūkam*, which occurs only once in Vedic, in fact the entire Old Indo-Aryan literature, and shows that almost nothing is certain about its interpretation. On the basis of its morphology (i. e. the ending *-am*), *salalūkam* can either be a noun or an adjective in the accusative case or an adverb, all of which interpretations are also fully compatible with the syntax of its clause.

At first glance, derivational morphology is a slightly more promising means of explaining the enigmatic hapax. Namely, the word contains the suffix *-ūka-*, which (apart from a number of etymologically or semantically obscure formations) is relatively well attested in the function of forming nouns and adjectives with agentive meaning from reduplicated, mostly intensive, stems. These circumstances have led several scholars to assume some kind of reduplicated formation in *salalūkam* as well. What such interpretations have in common,

szóhoz csatlakozik. Másfelől pedig az sem lehetetlen, hogy maga a képző az átvett elem, amely az átvevő nyelvben termékenyvé válna „saját”, vagyis az alapnyelvből örökölt tövekhez járul (ezt a folyamatot példázza a normann-francia eredetű *-able* képző története az angolban). A képzők kölcsönzéséhez ld. újabban pl. Frank Seifart, Direct and Indirect Affix Borrowing. *Language* 91 (2015) 511–532.

irrespective of one's precise understanding of the alleged reduplicated stem preceding *-úka-*, is the hypothesis of a haplological dissimilation **sal-sal-* > *salal-*. However, a survey of consonant deletions in Old Indo-Aryan shows that this process is paralleled nowhere else in the language, which makes its assumption in the case of *salalúkaṃ* entirely ad hoc. The process **ls > l* cannot be regarded as an instance of the so-called „Vedic prakritisms” either. Such considerations make it probable that, in spite of continuous efforts to clarify its meaning, the hapax legomenon *salalúkaṃ* will, perhaps always, remain for us as enigmatic as before.

Kelényi Béla

„Az adományozó szerencséje növekedjen!” Egy „nagy” imazászló a Labrang kolostorból*

Bethlenfalvy Géza és Kara György emlékének

A kelet-tibeti Amdóban 1709-ben alapított és a gelukpa rendhez tartozó híres Labrang Tasikjil (*bLa brang bkra shis 'khyil*) kolostorból származó nagyméretű fanyomat, amelyet az alábbiakban bemutatok, első pillantásra a tibeti buddhizmus kultúrkörében általánosan ismert, a legfontosabb asztrológiai jelképek rendszerét összefoglaló szerencsehozó amulett, a negatív asztrológiai hatásokat semlegesítő Szidpaho (*srid pa ho*) kibővített változata. Valójában azonban egy ennél jóval bonyolultabb rendszert foglal össze: nemcsak a Szidpaho, hanem a szintén általánosan ismert, a jólét és szerencse gyarapodását elősegítő imazászló, a Szélparipa (*rlung rta*) istenségeit, valamint számos más istenség csoportját is összegző, védelmező körrel és fogadalmi feliratokkal ellátott, a gazdagság, bőség és mindenekelőtt az asztrológiai értelemben vett „szerencse” (*klung rta*) gyarapodását elősegítő ábrázolás, amelynek mind Tibetben, mind Mongóliában több változata is elterjedt. A rendkívül bonyolult, a legkülönbözőbb istenségek csoportjaival zsúfolt labrang-i fanyomat elemzéséhez először azokat az istenség- és jelképcsoportokat kell sorra vennünk, melyek alapján rendszerét kialakították.

A Szidpaho ábrázolásán legfelül a buddhák részvétét, bölcsességét és erejét kifejező Három Oltalmazó (*rigs gsum mgon po*) *bódhiszattva*, Sadaksarí Lókésvara, Mandzsusrí (akitől a hagyomány szerint az asztrológia tudománya származik) és Vadzsrápáni látható (1. kép). Bal oldalukon az Indiából származó Kálacsakra tantra (melynek asztrológiai elemei révén az 1027-ben kezdődő tibeti időszámítási rendszert bevezették) jelképe, a Hatalmas Tíz (*rnam bcu dbang ldan*) mantrájának tíz egymásba fonódó szótagja; jobb oldalukon pedig egy kilenc részre osztott négyzetben a számnégyzet (lásd alább) istenségeire vonatkozó rövid imaformulák olvashatók. A Szidpaho központi alakja az alattuk

<https://doi.org/10.24391/KELETKUT.2022.1.69>

* Köszönöm Gelle Zsókanak, hogy a Labrang kolostorból származó fanyomatot rendelkezésemre bocsátotta, és Daniel Berounskýnak, hogy a Rebkongból származó fanyomatot és posztert megosztotta velem.

elhelyezkedő, Mandzsusri megtestesülésének számító Nagy Arany Teknősbéka (*Mahā gser gyi rus sbal*),¹ mely egyben a legfontosabb asztrológiai jelképek csoportjait összegzi. A lángokkal körülvett Teknős páncélján, a legbelső körben van a kilenc részre osztott mágikus számnégyzet (*sme ba dgu*); körülötte egy nyolcszirmú lótuszon láthatók az ősi kínai jóskönyvből, a *Változások könyvéből* (kínai *Yi jing*) származó nyolc trigram (*spar kha brgyad*) megszakított és folyamatos vonalai. A harmadik körben a tizenkét állatövi jegy (*lo skor bcu gnyis*) jelképei találhatók, melyek a tizenkét éves ciklust és a tizenkét hónapot is megjelenítik. A tibeti naptár az éveket hatvanas ciklusokban tartja számon; ennek alapja a Kínából eredő tizenkettes állatöv, melyhez a tibetiek a kínai kozmológia öt elemét rendelték hozzá, ezért a Teknős négy oldala – a föld elemet jelképező köztes irányokkal együtt – az öt elemet (*'byung ba lnga*) is szemlélteti. A teknős farka alatt a nyolc bolygó (*gza' brgyad*) jelképei, két oldalán pedig a Szidpaho gonosz hatásokat elhárító négy pecsétje (*phyag rgya*) látható. Alul kétoldalt még két, minden negatív hatást elhárító (*ngan pa kun thub*) védőkör helyezkedik el.²

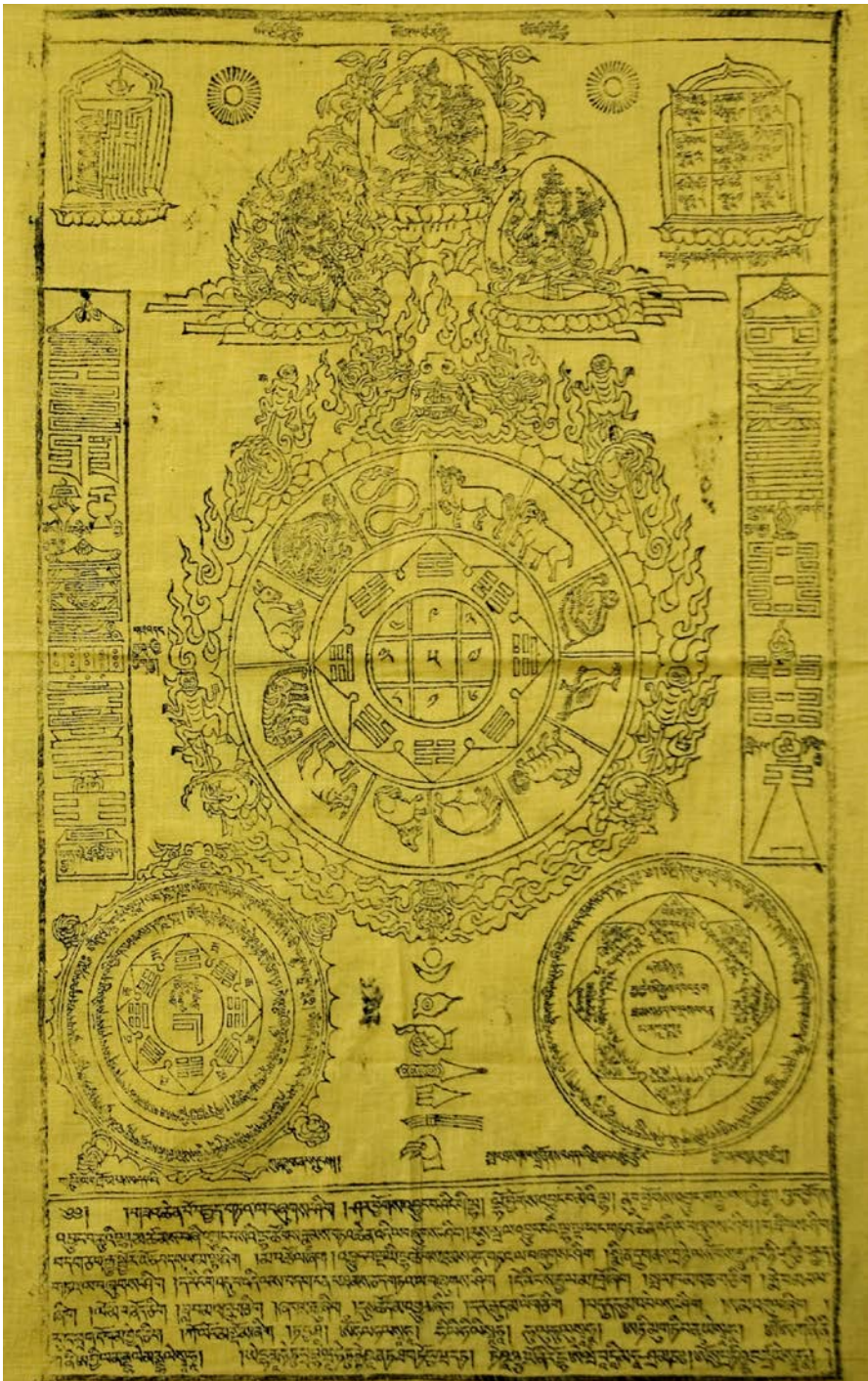
Az előbbieken felsorolt csoportok mindegyike a tibeti asztrológia kínai eredetű változatának (*nag rtsis*) kalkulációiban játszik fontos szerepet, melyeket még az úgynevezett öt személyes erő egészít ki. Központi tagjuk a buddhizmus előtti hiedelmekben gyökerező „lélek” (*bla*), mely az életesszenciát, életenergiát is megjeleníti, s a holdciklusoknak megfelelően mozog a testben.³ A másik négy kategória pedig alapvető szerepet játszik az asztrológiai számításokban: az életerő (*srog*), az egészség, azaz a „test” (*lus*), az anyagi helyzetet és érvényesülést megjelenítő „hatalom” (*dbang thang*), valamint a boldogulást, sikert és szerencsét jelentő „folyóló” (*klung rta*) vagy „szélparipa” (*rlung rta*), mely az összes többi erőt is kiegyensúlyozza.⁴ Ezeknek az elemeknek az állapota azonban folyamatosan, akár napról napra változik, és összefonódik a „szerencse” (*rlung rta*) változásával, azaz növekedésével vagy csökkenésével. A tibeti tudós, Samten Karmay mutatta ki, hogy a tibeti imázászlókon, a Szélparipákon ábrázolt öt állat az ember öt személyes erejét szimbolizálja. Ezek szerint az imázászló négy istensége (*rlung rta lha bzhi*) közül a bal felső sarokban elhelyezkedő Garuda madár az életerő, a jobb felső sarokban látható Sárkány a hatalom,

¹ A Teknősről ld. Béla Kelényi, *The Myth of the Cosmic Turtle According to the Late Astrological Tradition*. In: *Impressions of Bhutan and Tibetan Art. Tibetan Studies III. Proceedings of the Ninth Seminar of the International Association for Tibetan Studies, Leiden 2000*. Ed. by John Ardussi–Henk Blezer. Leiden–Boston–Köln, 2002, 69–90.

² A Szidpahóról részletesen ld. Kelényi Béla, *A szél-paripa emelkedjék! A tibeti buddhista imázászló kultusza*. Budapest, 2013, 48–55. Mitológiai háttérének összefoglalását ld. Ronit Yoeli-Tlalim, *A Tibetan Image of Divination: Some Contextual Remarks*. In: *Imagining Chinese Medicine*. Ed. by Vivienne Lo–Penelope Barrett. Leiden, 2018, 429–440.

³ Philippe Cornu, *Tibetan Astrology*. Boston–London, 1997, 85–86.

⁴ Míg az imázászló rítusaival kapcsolatos szövegekben a *rlung*, addig az asztrológiai szövegekben általában a *klung* kifejezés szerepel. Erről ld. Kelényi, *A szél-paripa*, 23.



1. kép. Szidpaho. Tibet, 20. század vége. Vásznon, fanyomat. 54,5 × 34,5 cm. Magángyűjtemény, Budapest. Fotó: Balázs Ferenc



2. kép. A föld elemet megjelenítő sárga imazászló, egy ötös imazászló-sorozat legalsó része. Bodnath, Nepál, 20. század vége. Vásznon, fanyomat. 48 × 48 cm. Magángyűjtemény, Budapest. Fotó: Balázs Ferenc

a bal alsó sarokban az Oroszlán a szerencse, a jobb alsó sarokban pedig a Tigris az egészség, míg a középben elhelyezkedő Legjobb Ló (*rta mchog*) a lélek (2. kép).⁵ A Szélparipa tehát olyan kívánságteljesítő erő, amely lehetővé teszi az egyén számára, hogy törekvéseit megvalósítsa. A csökkenő szerencsével rendelkezőknek ezért kell imazászlókat felfűznie a házakra vagy a hegygerincek és a dombok mentén, és ezért kell az ezzel kapcsolatos imák és rituálék recitálását megrendelnie.

Mindennek azért is van jelentősége, mivel nemcsak az imazászlón megjelenő öt állat, hanem a kultuszához szorosan kapcsolódó, a már bemutatott

⁵ Samten G. Karmay, *The Appearance of the Little Black-headed Man*. In: Uő, *The Arrow and the Spindle*. Kathmandu, 1998, 255.



3. kép. Az imazászló erődje. Mongólia, 19–20. század. Vásznon, festett. 19 × 14,5 cm.
Magángyűjtemény, Budapest. Fotó: Kelényi Béla

tizenkettes állatövhöz tartozó négy szerencsés év istensége (*lo ba'i rlung rta bzhi* vagy *klung lha sde bzhi*) is kiemelt helyet kapott a fanyomaton. Ezek a Fém-Majom (*lcags spre'u*), a Víz-Disznó (*chu phag*), a Tűz-Kígyó (*me sbrul*) és a Fa-Tigris (*shing stag*), melyek a négy égtájnak is megfelelnek, s mindegyikük alá a zodiákus három-három éve tartozik.⁶ Ezek együttesét a Szélparipa erődítményét (*rlung rta'i mkhar*) megjelenítő ábrázolások foglalják össze (3. kép).⁷ Központi alakjuk a Mandzsusri megtestesülésének számító, az erődítmény közepén egy teknősen ülő Kongce Trülgyi Gyalpo (*Kong rtse 'Phrul gyi rgyal po*), Konfuciusz tibeti megfelelője, aki a hagyomány szerint Mandzsusri székhelyén, a kínai Wutaishanon, az Ötcsúcsú hegyen tárta fel az asztrológiai rendszert.⁸ Mindezek alapján a Labrang kolostorból származó fanyomat elsősorban úgy értelmezhető, mint egy olyan, az asztrológiai rendszereken alapuló, a szerencsét növelő amulett, mely egyben a Szidpaho és a Szélparipa kultuszában szereplő istenségek ábrázolásainak összegzése is. Valójában ennél jóval többről, egy általánosabb istenségcsoportokat is felvonultató képi együttesről van szó.

A labrangi fanyomathoz hasonló fanyomat- és festményváltozatok

Mongóliából több olyan nagyméretű, vászonra készült fanyomat típusa került elő, amely ugyancsak összegzi a fenti csoportokat, általános szerkezetében pedig a Labrangból származó nyomathoz is nagyon hasonló. Két, különböző dúcrol nyomott példánya megtalálható a Hopp Ferenc Ázsiai Művészeti Múzeum mongol gyűjteményében, de több magyar és nyugati magángyűjteményben is fellelhető (4. kép).⁹ Legfelül középen Sákjamuni Buddha foglal helyet, alatta a Három Oltalmazó, középen Mandzsusri *bódhiszattvával*, aki alatt megtestesülése, Kongce látható. Alattuk egy mantrákkal teleírt, lángoló védelmező kör (*bsrung ba'i 'khor lo*), melynek két oldalán különböző jelképek és istenségek ábrázolásai találhatók. Közülük kiemelkedik az Ötcsúcsú hegyen (*Ri bo rtse lnga*) lakozó, lovon vágató Migön Karpo (*Mi mgon dkar po*),¹⁰ vele szemben

⁶ Namkhai Norbu, *Drung, Deu and Bön*. Dharamsala, 1997, 70–72.

⁷ A kép típusáról és különböző változatairól ld. Kelényi Béla, A Lungta rítusának ábrázolásai, avagy egy „nyomozás” története. In: *Védelmező istenségek és démonok Mongóliában és Tibetben. Őseink nyomában Belső-Ázsiában*. Szerk. Birtalan Ágnes–Kelényi Béla–Szilágyi Zsolt. Budapest, 2010, 219–239.

⁸ Kongcéről ld. Shen-yu Lin, The Tibetan Image of Confucius. *Revue d'Études Tibétaines* 12 (2007) 105–129.

⁹ Béla Kelényi, "... May They Here Increase! May All Gather Together!" A Woodprint and its Inscriptions from the Mongolian Collection at the Ferenc Hopp Museum of Eastern Asiatic Arts. In: *Ars Decorativa 21*. Szerk. Szilágyi András. Budapest, 2002, 79–102. Ld. még Kelényi, *A szél-paripa*, 81–97. Ilyen fanyomat található az Inga Pan-gyűjteményben is, ld. <https://www.himalayanart.org/items/89774> (2022. július 7.).

¹⁰ Róla ld. René de Nebesky-Wojkowitz, *Oracles and Demons of Tibet*. Kathmandu, 1993, 221.



4. kép. Nagy imazászló. Mongólia, 19–20. század. Vásznon, fanyomat. 109 × 54 cm.
Hopp Ferenc Ázsiái Művészeti Múzeum, Lt. sz. 70.18. Fotó: Balázs Ferenc

a szarvason lovagló, szárnyas Szélparipa király (*rLung rta'i rgyal po*), alattuk pedig, a fanyomat két szélén a négy szerencsés év istenségei. A védelmező kör alatt, az ábrázolás központi helyén maga a Szélparipa vágtat, nyerge fölött a Kálacsakra jellel, alattuk helyezkedik el a Nagy Arany Teknősbéka, két oldalán a Szidpaho pecsétjeivel, a négy sarokban pedig az imazászló négy istensége. Az ábrázoláson számos egyéb szerencsehozó jelkép is megtalálható, mellettük pedig egy-egy kartusban a velük kapcsolatos felirat, amely nagyban megkönnyíti az egyes figurák értelmezését. Legalul egy hosszú szöveg olvasható, melyből megállapíthatjuk, hogy ezt a képtípust az 5. Dalai Láma (1617–1682) és a 3. Pancsen Láma (1737–1780) egy-egy munkája nyomán állította össze egy Sepe Lodrö (*bZhad pa'i blo gros*) nevű szerzetes.¹¹

A Mongóliából származó fanyomat általános szerkezete egy olyan, meglehetősen ritka festménytípusnak is megfelel, amely ugyanebben a vizuális struktúrában, de tágabb csoportokban mutatja be a rajta ábrázolt istenségeket. Ami a különböző köz- és magángyűjteményeket illeti, ilyen mindenekelőtt a New York-i Rubin Museum of Artban levő, ugyancsak szövegekkel ellátott, 18. század végére tehető festmény, melyet Szidpahóként publikáltak.¹² Egy hasonló, jóval több istenséget ábrázoló, ugyancsak szöveggel ellátott, 19–20. századra datált Szidpahót adtak közre a koreai Hahn Kwang-ho gyűjteményben,¹³ de számunkra elsősorban annak a 18–19. századi, asztrológiai képként meghatározott, leírása szerint feltehetően a Labrang kolostorból származó festménynek van jelentősége, melyet majdhogynem közvetlenül meg lehet feleltetni a labrangi fanyomatnak, bár értelmező feliratok egyáltalán nincsenek a képen (5. kép).¹⁴ Legfelül az általános oltalmazó istenségek, középen Sákjamuni, alatta pedig Kongce látható. Felül és alul a Négy Világőr (*'jig rten skyong ba bzhi*) foglal helyet, a felső védelmező kör körül pedig öt sorban különböző istenségek csoportjai találhatók, alattuk kétoldalt kiemelt helyen a már említett Migön Karpo és a Szélparipa király. Ezután a Nagy Arany Teknősbéka következik, két oldalán a Szidpaho pecsétjeivel, alatta a különböző háttérállatokon ülő tizenhárom hadisten (*dgra lha bcu gsum*) sora (lásd alább), legalul a vizeket és a földalatti világot uraló, a kincseket és titkos tanításokat őrző kígyódémonok (*klu*) uralkodóival, a Nyolc Nagy Kígyókirállyal (*klu'i rgyal po chen po brgyad*).¹⁵

¹¹ Kelényi, *A szél-paripa*, 96–97.

¹² Ronit Yoeli-Tlalim, *Medicine, Astrology and Divination*. In: *Bodies in Balance. The Art of Tibetan Medicine*. Ed. by Theresia Hofer. New York, 2014, 101, 5.10. Egy magángyűjteményben található megfelelőjét ld. <https://www.himalayanart.org/items/7785> (2022. július 7.).

¹³ Kimiaki Tanaka–Richard Blurton, *Tibetan Legacy. Paintings from the Hahn Kwang-ho Collection*. London, 2003, o. n., No. 48.

¹⁴ Deborah Ashencan–Gennady Leonov, *Art of Buriatia. Buddhist Icons from Southern Siberia*. London, 1996, 24–25.

¹⁵ Ld. Robert Beer, *The Handbook of Tibetan Buddhist Symbols*. Chicago–London, 2003, 72–74.



5. kép. Asztrológiai festmény. Kelet-Tibet (feltehetően a Labrang kolostorból), 18–19. század. 50 × 35 cm. Ld. Deborah Ashencan–Gennady Leonov, *Art of Buriatia. Buddhist Icons from Southern Siberia*. London, 1996, 25.

Az ábrázolásnak az imazászlóval közös szimbolikáját az is mutatja, hogy négy sarkában a négy szerencsés év istenségei, a Teknősbéka körül az imazászló négy istensége, a kép közepén pedig maga a Szélparipa helyezkedik el. Egy, a festménnyel teljesen megegyező változat az American Museum of Natural Historyban található.¹⁶

A Labrang kolostorból származó fanyomat

Bár a labrangi fanyomat szerkezete általánosságban megfeleltethető a valószínűleg ugyanonnan származó festménynek, közöttük több kisebb-nagyobb eltérés is megállapítható (6. kép). A fanyomat ábrázolásának tengelyében felül ugyancsak egy koncentrikus körökből álló, szanszkrit mantrákkal teleírt védőkör látható, alatta a Kálacsakra tantra jelképével, mely alatt a Nagy Arany Teknősbéka helyezkedik el, legalul pedig a rendeltetésére vonatkozó hosszú szöveg olvasható. Legfelül itt is az általános oltalmazó istenségeket ábrázolták, a felső kör körül pedig ugyancsak öt sorban helyezkednek el a különböző istenségcsoportok, alattuk Mígön Karpo és a Szélparipa király kiemelésével. Érdekes módon viszont magát a Szélparipát egyáltalán nem ábrázolták a fanyomaton. Az imazászlóval kapcsolatos istenségek ugyancsak a Nagy Arany Teknősbéka körül helyezkednek el, ám némileg különböző módon. Négy oldalán az elemek irányának megfelelően a négy szerencsés év istensége, körülöttük pedig az imazászló négy istensége található, mégpedig meglehetősen szokatlanul: az imazászló felső részén elhelyezkedő Garuda és Sárkány itt alul, az Oroszlán és a Tigris pedig felettük kapott helyet. Alattuk a Nyolc Nagy Kígyókirály, legalul pedig a különböző hátasállatokon ülő hadistenek két tizenhárom csoportja látható. Az ábrázolt istenségeket kísérő feliratokban kiemelt szerepet kap a fanyomatot felajánló, adományozó személy (*sbyin pa'i bdag po*),¹⁷ akinek – valamint családjának és környezetének – a megszólitott istenségek biztosítják a gazdagságot, jólétet, továbbá az életerőt, egészséget és hatalmat egyesítő, azokat kiegyensúlyozó szerencsét (*rlung rta*).¹⁸

Nézzük most már elhelyezkedésük szerint a fanyomat feliratai alapján azonosított istenségeket. A legfelső sorban középen Sákjamuni Buddha, bal oldalán a Három Oltalmazó (Mandzsusri, Sadaksari Lókésvara és Vadzsrapáni), jobb oldalán Padmaszambhava és a Hosszú Élet Három Istensége (*tshé lha rnam gsum*), Szitatára, Amitájusz és Usnisavidzsaja látható. A sor két szélét a Négy

¹⁶ Ld. <https://www.himalayanart.org/items/94149> (2022. július 7.).

¹⁷ Az adományozó szerepköréről ld. David Seyfort Rugg, *The Preceptor–Donor Relation in Thirteenth-Century Tibetan Society and Polity: Its Inner Asian Precursors and Indian Models*. In: *The Tibetan History Reader*. Ed. by Gray Tuttle–Kurtis R. Schaeffer. New York, 2013, 211–232.

¹⁸ Ld. erről Cornu, *i. m.*, 87–88.



6. kép. Nagy imazászló. Kelet-Tibet, 20. század vége. Vászon, fanyomat. 86 × 66 cm.
Magángyűjtemény, Budapest. Fotó: Sulyok Miklós

Világör vagy a Négy Nagy Király (*rgyal chen bzhi*) zárja: a bal oldalon Virúdhaka és Dhritarástra, a jobb oldalon Virúpákpa és Vaisravana.

A második sorban közepen egy nehezen meghatározható hátasállaton (talán teknősön?) ülő kis méretű istenség minden valószínűség szerint Kongce. Két oldalán kilenc, felemelt jobb kezükben különböző attribútumokat tartó, balra kilépő tartásban álló istenség sora, a Kilenc Nagy Vezér (*ded dpon chen po dgu*) áll, női párjukat ölelő, úgynevezett atya–anya (*yab yum*) pózban. A kilences csoport jobb és bal oldali felirata ugyanaz: „A Kilenc Nagy Vezér révén az adományozó szerencséje növekedjen!”¹⁹ Bár eredetüket eddig nem sikerült kideríteni, a csoport feltehetően a kígyódémonok (*klu*) védelmezőjével, Vadzsrápánival lehet összefüggésben, mivel ikonográfiai megjelenítésük hasonló az övéhez, és a sor jobb szélén a kígyók ellenfele, a mitikus Garuda madár (*khyung*) látható.²⁰

A harmadik sor közepét a koncentrikus körökből álló lángoló védelmező kör foglalja el. Középpontjában a nepáli *randzsaná* írás tibeti változatával, a *lancával* (*lan tsha*) írott *óm* szótag, körülötte a Szidpaho pecsétjeinek mantarája,²¹ az azt körülvevő nyolc szirmú lótuszon pedig egy-egy *lanca* írásos szótag. A szirmok körül a kettős vadzsra-küllők között kettésével helyezkednek el a Nyolc Szerencsés Jelkép (*bkra shis brtags brgyad*) ábrázolásai, a legkülső körben pedig két sorban egy szanszkrit nyelvű *dháraní* és különböző istenségek mantrái olvashatók.²² A kör két oldalán a harmadik sorban egy-egy nyolcas csoportozat azonosítható. A bal oldalon különböző hátasállatokon lovagló hét istenség található a Nyolc Nagy Istenség (*lha chen brgyad*) közül;²³ a hat arcú Kumára csak részben fért ki. A csoport felirata: „A Nyolc Nagy Istenség révén az adományozó szerencséje növekedjen!”²⁴ A jobb oldalon ülő nyolc emberi alak a Nyolc Nagy Bolygó (*gza' chen brgyad*) megtestesülése,²⁵ feliratuk: „A Nyolc Nagy Bolygó révén az adományozó szerencséje növekedjen!”²⁶

¹⁹ A jobb oldali felirat: *ded dpon chen po dgu bdag sbyin bdag po 'i rlung rta yar bskyed cig /*. A bal oldali felirat: *ded dpon chen po dgu bdag sbyin pa 'i bdag po 'i rlung rta yar la skyed cig /*

²⁰ Ld. Beer, *i. m.*, 74–77.

²¹ *óm akanini kana ábhila mandala mantralé szvává*. Ld. Kelényi Béla, *A jószerecsse kultusza*. In: *Démonok és megmentők. Népi vallásosság a tibeti és mongol buddhizmusban*. Szerk. Kelényi Béla. Budapest, 2003, 60/18. jegyzet.

²² A külső sorban: a Pratiája-szamatpáda *dháraní* (ld. a 72. jegyzetet), valamint Mandzsusri Avalókitésvara, Vadzsrápáni és Sákjamuni mantrája; a belső sorban: Usnisavidzsaja, Szitatára és Padmaszambhava mantrája, valamint a buddhák aktivitási síkjait jelképező három támasz (*rten gsum*), a megvilágosodott Test, Beszéd és Tudat mantrái (*óm ah hüm*).

²³ Siva (*dBang phyug*), Indra (*brGya byin*), Brahmá (*Tshangs pa*), Visnu (*Khyab 'jug*), Kámésvara (*'Dod pa 'i dbang phyug*), Ganapati (*Tshogs bdag*), Bringiriti (*Bhring gi ri ti*), Kumára (*gZhon nu gdong drug*).

²⁴ *lha chen po 'i brgyad [kyis] sbyin pa 'i bdag pa 'i rlung rta yar la skyed cig /*

²⁵ Vörös Nap (*Nyi ma dmar po*), fehér Hold (*Zla ba dkar po*), vörös Mars (*Mig dmar dmar po*), sárga Merkúr (*Lhag pa ser po*), fehér Jupiter (*Phur bu dkar po*), fehér Vénusz (*Pa sangs dkar po*), fekete Szaturnusz (*sPen pa nag po*) és a felszálló holdesomópont, Ráhu (*sGra gcan nag po*).

²⁶ *gza' chen po 'i brgyad kyis bdag sbyin pa 'i bdag po 'i rlung rta yar la skyed cig /*

A negyedik és az ötödik sorban a különböző állatokon lovagló emberi alakok hetes csoportjaira osztva, az indiai típusú asztrológiában (*dkar rtsis*) szerepet játszó huszonnyolc holdház (*rgyu skar nyi shu rtsa brgyad*) látható. A negyedik sorban baloldalt a Hét Keleti Holdház (*shar skar bdun*)²⁷ istenségei, feliratuk: „A Hét Keleti Holdház révén az adományozó szerencséje növekedjen! Mind összegyűjletek, mind gyűjletek, gyűjletek, *hó!*”²⁸ A jobb oldalon a Hét Déli Holdház (*lho skar bdun*)²⁹ istenségei, feliratuk: „A Hét Déli Holdház révén az adományozó szerencséje növekedjen!”³⁰ Az ötödik sorban baloldalt a Hét Nyugati Holdház (*nub skar bdun*)³¹ istenségei, feliratuk: „A Hét Nyugati Holdház révén az adományozó szerencséje növekedjen! Mind összegyűjletek, mind gyűjletek, gyűjletek, *hó!*”³² A jobb oldalon a Hét Északi Holdház (*byang skar bdun*)³³ istenségei, feliratuk: „A Hét Északi Holdház révén az adományozó szerencséje növekedjen!”³⁴

A hatodik sor közepén a Kálacsakra tantrát jelképező Hatalmas Tíz jele látható. Bal és jobb oldalán, két ötös csoportban a különböző állatokon lovagló Tíz Irány Védelmeszői (*phyogs skyong bcu*)³⁵ foglalnak helyet, feliratuk: „A Tíz Irány Védelmeszői révén az adományozó élettartama, dicsősége, hírneve, gazdagsága és szerencséje növekedjen!”³⁶ A jobb oldali öt irányvédelmesző alatt még egy felirat olvasható: „A szerencse növekedjen, *szvánhá!*”³⁷

Alattuk, a hetedik sorban, a Teknős fejénél bal oldalon három figura különböztethető meg. Kívül egy emberi alak ül lótusztrónon, fején diadém, felemelt bal kezében nyílvevő, jobb kezében kincses váza; ő nem más, mint az Amdóban levő legszentebb hegység, a Magyal Pomra (*rMa rgyal spom ra*), más néven Amnye Macsen (*A myes rma chen*) istensége. Alakja itt azért is érdekes, mert

²⁷ Pleiades (*sMin drug*), Aldebaran (*sNar ma*), Lambda Orionis (*mGo*), Alpha Orionis (*Lag*), Beta Geminorum (*Nabs so*), Delta Cancri (*rGyal*), Alpha Hydrae (*sKag*).

²⁸ *shar skar bdun kyis bdag sbyin pa'i bdag po'i rlung rta yar la bskyed cig / kun 'dus sarba 'du 'du hó /*

²⁹ Regulus (*mChu*), Delta Leonis (*Gre*), Beta Leonis (*dBo*), Delta Corvi (*Me bzhi*), Spica Virginis (*Nag pa*), Arcturus (*Sa ri*), Alpha Librae (*Sa ga*).

³⁰ *lho skar bdun gyi(s) sbyin pa'i bdag po'i rlung rta yar la bskyed cig /*

³¹ Delta Scorpio (*Lha mtshams*), Antares (*sNron*), Lambda Scorpii (*sNrubs*), Delta Sagittarii (*Chu stod*), Sigma Sagittarii (*Chu smad*), Alpha Aquilae (*Gro bzhin*), Csisin (*Byi bzhin*).

³² *nub skar bdun gyis [bdag] sbyin pa'i [bdag po'i] rlung rta [yar la] bskyed cig kun 'dus sarba 'du 'du hó /*

³³ Lambda Aquarii (*Mon gre*), Beta Delphini (*Mon gru*), Alpha Pegasi (*Khrums stod*), Gama Pegasi (*Khrums smad*), Zeta Piscium (*Nam gru*), Beta Arietis (*Tha skar*), 35 Arietis (*Bra nye*).

³⁴ *byang skar bdun gyis bdag sbyin pa'i bdag po'i rlung rta yar la skyed cig /*

³⁵ Brahmá (*Tsang pa*), Indra (*brGya byin*), Agni (*Me lha*), Jama (*gShin rje*), Ráksasza (*Srin po*), Varuna (*Chu lha*), Váju (*rLung lha*), Jaksa (*gNod sbyin*), Ísána (*dBang ldan*), Bhúmipati (*Sa'i lha mo*).

³⁶ *phyogs skyongs bcu pa'i bdag sbyin pa'i tshe bsod dpal snyan grags 'byor rlung rta yar skyed /*

³⁷ *rlung rta dar bar mdzod cig svā hā /*

általában lovon ülve, kezében lándzsával s különleges, zászlókkal ellátott sisakkal ábrázolják. Ábrázolása egyben arra is utal, hogy a nyomat Kelet-Tibetben készült; felirata: „Magyal Pomra és istenségei révén a szerencse növekedjen!”³⁸ Mellette Mahákála egyik ritka, főként a nyingma rendnél népszerű megjelenési formája, Bhagavat Mahákála (*mGon po legs ldan*), felemelt jobb kezében bot, bal kezében koponyacsésze; felirata: „Gönpo Lekden, általatos az adományozó szerencséje növekedjen!”³⁹ A következő alak a Kálacsakra jel alatt, közvetlenül a Nagy Arany Teknősbéka fejénél Kongce Trülgyi Gyalpo, mellette a felirat: „Kongce Trülgyi Gyalpo révén az adományozó szerencséje növekedjen!”⁴⁰ Újbóli ábrázolása azért is különös, mivel hiányzik alóla hátasállata, a teknősbéka. Ez talán azzal magyarázható, hogy szinte közvetlenül a Nagy Arany Teknősbékával érintkezve helyezték el a fanyomaton.

A Teknős fejénél, a jobb oldalon, belül két – a Nyolc Nagy Istenség és a Tíz Irány Védelmeszői között már szereplő – istenség ül lótusztrónon: felül a kezében kagylót tartó Indra, alatta pedig a kereket tartó Brahmá. Feliratuk: „A három-ezernyi [világrendszer] uraló Brahmá és Indra révén a szerencse növekedjen! Mind összegyűljetek, mind gyűljetek, gyűljetek, hó!”⁴¹ Mellettük a lovon vágató, felemelt jobb kezében lándzsát, bal kezében pányvát tartó páncélos istenség, Migön Karpo; feliratának szövege: „*Szvo szvo!* Az istenek győzedelmek! Migön Karpo *nyen* révén nekünk, az adományozóknak élettartamunk, erényeink, gazdagságunk, hírnevünk, leszármazottaink és szerencsénk mind növekedjen! Mind összegyűljetek, mind gyűljetek, gyűljetek, hó!”⁴² Mellette a jobb szélén helyezkedik el az eredetileg szarvason (itt inkább özön) lovagló Szélparipa király, felirata: „A Szélparipa király révén az adományozó [szerencséje] növekedjen!”⁴³

A Nagy Arany Teknősbéka körül helyezkednek el a Szélparipával kapcsolatos istenségek. A hetedik sor bal oldali szélén az Oroszlán, felirata: „Az oroszlánhoz hasonlóan [az adományozó] hatalmának szerencséje növekedjen!”⁴⁴ A jobb oldali szélén a Tigris, felirata: „A tigrishez hasonlóan az adományozó szerencséje növekedjen!”⁴⁵ A Teknősbéka bal oldali lábánál helyezkedik el az imazászlók bal felső sarkában látható Garuda; két oldalán a felirata: „Minden Garudához

³⁸ *rMa rgyal sPom ra lha tshogs rnam rlung rta skyed cig (/)*

³⁹ *mGon po legs ldan thsogs kyi khyed rnam kyi[s] sbyin pa'i bdag po'i rlung rta yar la skyed cig (/)*

⁴⁰ *Kong rtse 'phrul gyi rgyal po khyed kyi[s] sbyin pa'i bdag po rlung rta yar la bskyed cig (/)*

⁴¹ *stong gsum bdag po'i Tshangs pa rgyal [=brGya] byin gyi[s] rlung rta yar la bskyed cig (/) kun 'dus sarba 'du 'du ho /*

⁴² *bsvo bsvo che bo lha rgyal lo (/) gnyan Mo [Mi] mgon dkar po khyed kyis bdag cag gi sbyin pa'i bdag po'i tshé bsod dpal 'byor snyan grags rigs rgyud rlung rta thams cad yar la bskyed cig kun 'dus sarba 'du 'du ho //*

⁴³ *rlung lhas rgyal po'i khyed kyi[s] sbyin skyed cig /*

⁴⁴ *seng ge lta bu'i stobs dang ldan pa'i rlung rta yar la skyed cig /*

⁴⁵ *rgya stag lta bu sbyin bdag po'i rlung rta skyed cig /*

hasonló révén az adományozó szerencséje növekedjen!⁴⁶ A jobb oldalon pedig a Sárkány: „A nagy hírnevű türkizkék sárkányhoz hasonlóan [az adományozó] szerencséje növekedjen!”⁴⁷ A Teknősbéka tűz elemet megjelenítő feje fölött a kígyón lovagló Tűz-kígyó év istensége látható, felirata: „A Tűz-istennő, Thapszaja révén az adományozó szerencséje növekedjen!”⁴⁸ Jobb oldalán a fém elemet megjelenítő, majmon lovagló Fém-Majom év istensége, felirata: „A Fém-istennő, Csingma révén az adományozó szerencséje növekedjen!”⁴⁹ Bal oldalán a fa elemet megjelenítő, tigrisen lovagló Fa-Tigris év istensége, felirata: „A Fa-istennő révén az adományozó szerencséje növekedjen!”⁵⁰ Végül farka alatt a víz elemet megjelenítő, disznón lovagló Víz-Disznó év istennője, felirata: „A Víz-istennő révén a szerencse növekedjen!”⁵¹

A Teknős két oldalán helyezkednek el a Szidpaho pecsétjei. A bal oldali pecsétek felirata: „*He he!* A Szidpaho pecsétjeinek istenségei révén az adományozó szerencséje növekedjen!”⁵² A pecsétek fölött, a bal szélen a Négy Egyetértő Barát (*mthun pa spun bzhi*), az elefánt, rajta a majom, a nyúl és a madár képe látható.⁵³ Feliratuk: „A Négy Egyetértő Barát révén az adományozó szerencséje növekedjen!”⁵⁴ A jobb oldali pecsétek felirata: „A Szidpaho pecsétjének *nyenje* révén az adományozó szerencséje növekedjen!”⁵⁵ Közöttük láthatók a Nyolc Nagy Bolygó jelképei is.

A Teknős alatt, a nyolcadik sorban kétoldalt a Nyolc Nagy Kígyókirály helyezkedik el, feliratuk: „A Nyolc Kígyókirály révén az adományozó szerencséje növekedjen!”⁵⁶ A kilencedik sorban jobboldalt tizenhárom különböző istenség látható, akiket felirat híján nem lehet azonosítani. Végül a legalsó, tizedik sorban az őshonos tibeti harcos szellemek, a hadistenségek egyik különleges, tizenhármass csoportja (*dgra lha bcu gsum*) található,⁵⁷ alattuk a neveik is fel vannak sorolva: „Kívánságokat Teljesítő Hadisten, Nemes Ragyogású Had-

⁴⁶ *bya khyung lta bu thams cad kyis gnod pa'i [=bdag pa'i?] rlung rta bskyed cig (/)*

⁴⁷ *g.yu 'brug lta bu'i snyan grags che ba'i rlung rta yar la bskyed cig (/)*

⁴⁸ *me yis lha mo Thab bza'yas kyis] sbyin pa'i bdag po'i rlung rta yar la bskyed cig (/)*

⁴⁹ *lcag gyi lha mo dbying ma'i sbyin pa'i bdag po'i rlung rta yar la bskyed cig (/)*

⁵⁰ *shing gi lha mo'i sbyin pa'i bdag pa'i rlung rta yar la skyed cig (/)*

⁵¹ *chu ba'i lha mo rlung rta yar la bskyed cig (/)*

⁵² *he he srid pa'i phyag rgya gnyan po'i de lhas la (sic!) sbyin pa'i bdag pa'i rlung rta yar la bskyed cig (/)*

⁵³ Ld. Beer, i. m., 51–52.

⁵⁴ *mthun pa spun bzhi gyi[s] sbyin pa'i bdag po'i rlung rta yar la bskyed cig (/)*

⁵⁵ *srid pa'i phyag rgya gnyan po'i 'di ldis shig ['di rnam kyis?] sbyin pa'i bdag po'i rlung rta yar la bskyed cig (/)*

⁵⁶ *klu chen brgyad kyis] sbyin pa'i bdag pa'i rlung rta yar la skyed cig*

⁵⁷ Ezt a tizenhármass csoportot és az égtájak szerinti elhelyezkedésüket – nem teljesen ugyanabban a sorrendben – egy tibeti szöveg alapján közli Snying bo rgyal–R. Solomon Rino, *Deity Men. Reg Gong Tibetan Trance Mediums in Transition*. (Asian Highlands Perspectives, 3.) H. n., 2008, 99–100/211. jegyzet.

isten, Mindenki által Tisztelt Hadisten, Bátorságot és Erőt Növelő Hadisten, Tanítást Kiterjesztő Hadisten, Népszerűséget Gyarapító Hadisten, Javakat Gyarapító Hadisten, Életet Meghosszabbító Hadisten, Ellenséget Legyőző Hadisten, Szépséges, Hatalmas és Fenséges Hadisten, Ártókat Legyőző Hadisten, Jó Termést Gyarapító Hadisten, Hírnevet Hozó Hadisten.”⁵⁸

A fanyomat alján olvasható felajánlási szövegben kiemelt szerepet kap Mandzsusrí, akitől az asztrológia tudományát eredeztetik,⁵⁹ valamint megtestesülése, Kongce, illetve a jólétet és bőséget előidéző istenségek. Az invokáció ugyancsak megnevezi az irányvédő istenségek közül az ábrázoláson külön is kiemelt Indrát és Brahmát, valamint a kínai eredetű asztrológia legfontosabb, a Szidpaho által is összefoglalt egységeit, az évet, a hónapot, a napot és az órákat stb., mivel a felajánlási rituálé végrehajtásának iránya és ideje is fontos a sikerhez. Rajtuk kívül az imázászlóhoz, a Szélparipához kapcsolódó istenségek kapnak kiemelt szerepet, hogy a „szerencse” ereje mozgásba lendüljön, és elősegítse a többi személyes erő kifejlődését, amely az adományozó személy jólétében fejeződik ki.

*Kye! Láma, védelmező istenség, dákiní,⁶⁰ tanvédő istenségek,
Mandzsusrí, nagy Vadzsra-istenség (Indra), nagy Brahmá,
Kongce Trülgyel, tudásörzők, bölcsék,
gazdagságistenségek, kincsörző és szerencseistenségek,
a négy szerencsés év istenségei, számok, trigramok, évek, hónapok, napok,
órák, valamint az élettartam, az egészség, az életerő, a hatalom
és a hírneves⁶¹ imázászló minden istensége révén*

⁵⁸ *bsam don 'grub pa'i dgra lha / dba' [=dpal] brjid btsun pa'i dgra lha / kun gyi [=gyis] bkur ba'i dgra lha / dba' [=dpa'] rtsal bskyed pa'i dgra lha / bsnyan [=bstan] pa rgyas pa'i dgra lha / mi grangs spel ba'i dgra lha / 'kor [=dkor] nor spel ba'i dgra lha / mi tshe bsrings ba'i dgra lha // dgra sdang [=sdang dgra] 'dul ba'i dgra lha / mdzes brjid rngams pa'i dgra lha / gnod byed rgyal ba'i dgra lha / lo legs 'phel ba'i dgra lha / snyan pa thob pa'i dgra lha /*

⁵⁹ Cornu, *i. m.*, 30–31.

⁶⁰ A tantrikus gyakorlatban a Három Drágakőhöz (*dkon mchog gsum*), azaz a Buddhához, a Tanhoz és a Közösséghez való hagyományos oltalomért folyamodás megváltozik. A Buddhát a megvilágosodottnak tekintett mester (*bla ma*) jeleníti meg, akitől a tanítvány a kiválasztott védelmező istenség (*yi dam*) beavatását kapja. A Tan a védelmező istenségnek felel meg, a Közösség pedig az istenség női párjának (*mkha' 'gro ma*), aki a gyakorlót ösztönzi a tanításokat összegző védelmező istenség alakjának megjelenítésében. Ld. erről Kelényi Béla, A kép „köztes léte” az indo-tibeti buddhizmusban. In: *A kép – sokféle nézetben*. Szerk. Bálint Csanád. Budapest, 2014, 92.

⁶¹ A szótárakban nem található, a szövegben többször az imázászló (*rlung rta*) jelzőjeként előforduló, 'hírneves'-nek fordított tibeti kifejezés (*gid tshang*) jelentése nem egyértelmű, itt Gyurme Dorje megoldását („reputation”) követtem. Ld. Gyurme Dorje, *Tibetan Elemental Divination Paintings. Illuminated Manuscripts from The White Beryl of Sangs-rgyas rGya-mtsho with the Moonbeams Treatise of Lo-chen Dharmasrī*. London, 2001, 159.

nekünk, az adományozónak és családjának
a most összegyűlt jólét áldását adományozzátok!⁶²

A magam és az imazászló minden istenségének,
különösen pedig Kuvérának és Vaisravanának⁶³
szívéből kilövellő fényhorgok révén
a szanszára és nirvána minden gazdagsága ide idéződjön,
az összes felső, alsó, köztes, fő- és mellékírányból,
minden gazdagság a napsugárhoz hasonlóan ragyogjon,
felhőként takarjon be, és esőként zuhogjon,
úgy a magam, mint a szertartási anyagokat adományozó
testébe olvadjon, hogy minden gazdagság betöltsön,
erre a helyre összegyűljön, és a jólét kiterjedjen!⁶⁴

Kye! Hírneves imazászló istenségei, legyetek kegyesek!
A rituális tárgyak, fogadalmi tárgyak és áldozati anyagok [felajánlása]
révén a bűnök,
az önteltség, a góg, a hibák, a szennyezettség és mind az összes
többi megbocsátásáért könyörgök!⁶⁵

Hüm! Láma, védelmező istenség, dákiní, tanvédő istenségek,
tisztelretméltó Mandzsughósa, Nagy Istenség (Indra) és nagy Brahmá,
Kongce Trülgyel és a négy szerencsés év istenségei,
könyörgök, hogy örökké ebben a támaszban lakozzatok!⁶⁶

⁶² *kye bla ma yi dam mkha' 'gro chos srung dang // 'Jam dpal rDo rje lha chen Tshangs pa che // Kong rtse 'phrul rgyal rig 'dzin drang srong tshogs // nor lha gter bdag g.yang lha'i tshogs rnams dang // klung lha sde bzhi sme spar lo zla zhag // dus tshod srog lus dbang thang la dbang ba'i // yid tshang klung rta'i lha tshogs thams cad kyi // [b]dag cag yon mchod 'khor dang bcas pa // de ring g.yang du 'du ba'i bka' 'drin stsol //*

⁶³ A szöveg a gazdagságisteneket ebben a formában nevezi meg: Kuvéra (*gNod sbyin nor lha*), Vaisravana (*gTer bdag*).

⁶⁴ *bdag dang klung rta'i lha tshogs thams cad dang // khyad par gnod sbyin nor lha gter bdag gi // thugs ka nas 'phros 'od kyi lcags kyu yis // srid zhi'i phyug yang thams gnas 'dir bkugs // steng 'og bar gsum phyogs mtshams thams cad nas // g.yang gi tshogs rnams nyi ma'i zer ltar 'khyug // sprin ltar bthib [= 'thib] cing char ltar bab te byon // bdag dang sgrub rdzas sbyin ba'i bdag po yi // lus la thim zhing longs spyod kun la khyab // gnas su 'khyil te legs tshogs rgyas par gyur //*

⁶⁵ *kye yid tshang klung rta'i lha tshogs dgongs su gsol // rten rdzas dam rdzas mchod rdzas mtshang dang // rgyu chung phud nyams slags rtsog skor ba sogs // de kun khyod kyi bzod par mdzad du gsol //*

⁶⁶ *hüm bla ma yi dam mkha' 'gro chos srung dang // rje btsun 'Jam dbyangs lha chen Tshangs pa che // Kong tse 'phrul rgyal rlung rta sde bzhi'i lha // rten 'di nyid la bstan [=brtan] bar bzhugs su gsol //*

Számok, trigramok, évek, hónapok, napok, órák istenségei,
az élettartam, az egészség, az életerő, az Akanistha⁶⁷ istenei és a többi,
a hírneves imazászló istenségei maradéktalanul mind,
könyörgők, hogy örökké ebben a támaszban lakozzatok!⁶⁸

Tartózkodásotok során nekünk, az adományozónak és családjának
élettartama, életerejé a Kivánságteljesítő fa gyökereként állandósuljon,
s a jólét arany szirmaival teljesen beborítva
a hírnév szépséges remegő virágává váljon!⁶⁹

Ezen megjelenítés erényének érdeme, mint a Gangesz vize,
a legtisztább szándékkal, az egész világ vizével
vegyüljön, a mindentudás bölcsességének nagy tengerében
teljesen feloldódjon, és egyre növekvő gazdagsággá váljon!⁷⁰

A szöveget végül az úgynevezett Pratítja-szamutpáda *dháran*⁷¹ zárja, melyet
legtöbbször a felszenteléseknél recitálnak, és felírják a *thang*kák hátoldalára is:
„Minden dolog okból származik; a Tathágata kifejtette az okokat és megszünte-
tésüket is. Ez a nagy aszkéta tanítása.”⁷²

További párhuzamok

A labrangi fanyomattal teljesen azonos, de egy festmény alapján készült,
nagy méretű ofszetnyomatként sokszorosított posztert gyűjtött a Labrang kolos-
torban a cseh tibetológus, Daniel Berounský, aki ezt röviden összefoglalta és
be is mutatta a Szélparipáról szóló cikkében (7. kép).⁷³ Az ugyancsak amdói

⁶⁷ Vadzsradhara *ádibuddha* tiszta földje, a „legmagasabb” (*'og min*) a formavilág birodalmi közül.

⁶⁸ *sme ba spar kha lo zla zhag dus lha // srog lus dbang thang 'og min lha la sogs // yid tshang rlung rta'i lha tshogs ma lus pa // rten la 'di nyid la brtan bar bzhugs su gsol //*

⁶⁹ *bzhugs nas bdag cag yon mcod 'khor bcas kyi // tshe s(r)og dpag bsam ljon pa'i rgyal [=rtsa ba] brtan bzhugs // dpal 'byor lo 'dab gser pa'i nye bar klubs // grags snyan me tog 'jum pa'i mdzes bar mdzod //*

⁷⁰ *'di'i mtshon dge ba'i bsod nam(s) gangga'i chab // lhag bsam 'dzam gling yangs pa'i chu glung dang // 'grog te kun mkhyen ye shes rgya mtsho cher // nyer zhugs rtag tu 'phel pa'i rgyu ru bsngo //*

⁷¹ A feltételektől függő keletkezésről (szanszkritul *pratítja-szamutpáda*) ld. Andrew Skilton, *A buddhizmus rövid története*. Budapest, 1997, 27–28.

⁷² *om ye dharmā he tu pra bha bā he tu na te śā nta thā ga to hya va dat / te śā nyta yo ni ro dha e vaṃ bā dī ma hā shra manah svā hā* (szanszkritul: *ye dharmā hetuprabhavā hetuṃ teṣāṃ tathāgato hy avadat teṣāṃ ca yo nirodha evaṃ vādī mahāśramaṇaḥ*).

⁷³ Daniel Berounský, *Wind-horse Galloping: On a Tibetan Symbol Connected With Nature*.

Rebkongból (*Reb gong*) származó kép⁷⁴ szélesebb formátumú, mint a fanyomat, de a rajta szereplő alakok és az alján olvasható hosszú felirat teljesen megegyeznek egymással. Az egyetlen különbség a poszter peremén körbefutó feliratok megléte, amelyek viszont világosan meghatározzák az ábrázolás jellegét és célját. A tetején olvasható felirat így szól: „A nagy imazászló érdeme révén az egész világon és különösképpen itt, Tibetben a járvány, a háború, a fagy, a jég-eső, a rozsdabetegség, az aszály és a többi nemkívánatos ártalom elfajulása csillapodjon le!”⁷⁵ A baloldalt lefelé futó felirat szerint: „A hosszú élet, az érdem, a hatalom, a gazdagság és a leszármazottak sokasodjanak, a kellő időben heves eső zuhogjon, a termés és a szarvasmarhák legjobbja gyarapodjon!”⁷⁶ A jobboldalt lefelé futó felirat szerint pedig: „A jólét és boldogság nagyméretű, szerencsés jelképe szüntelenül növekvő bőséget okozzon!”⁷⁷ A felirat tehát „nagy imazászlóként” (*rlung rta dar po che*), illetve „nagyméretű, szerencsés jelképként” (*dge mtshan rgya chen po*) határozza meg az ábrázolást, melynek a fanyomaton és a nyomtatott változaton való sokszorosítása azt jelzi, hogy különlegesen kedvelt, gyakorta reprodukált, összegző jelképnek kell lennie a kelet-tibeti kultúrkörben. A jólétre és gazdagságra vonatkozó szokásos kívánságok mellett az időjárásra, a termésre és az állatállományra való hivatkozások pedig azt jelzik, hogy ezt a rendkívül bonyolult és összetett ábrázolást elsősorban az állattartó, gazdálkodó nomád népesség számára alakították ki. A nyomat különlegessége, hogy az általános szokással ellentétben a jobb oldali külső felirat alatt megadja a létrehozó művész nevét is: „Lubum Cering festőtől való” (*lha bris pa Klu 'bum tshe ring nas*). Bár a tibeti festészetről 1996-ban publikált összefoglaló munkájában a rebkongi festészeti stílussal kapcsolatban David Jackson említést tesz egy nemcsak Amdóban, hanem Közép-Tibetben is ismertté vált, Lubum nevű kortárs festőről,⁷⁸ nem bizonyos, hogy ugyanarról a személyről van szó. Ugyanakkor mindez azt is jelzi, hogy kell lennie valahol egy olyan, etalonként szolgáló ábrázolásnak, amelyről Lubum Cering a poszter alapját képező festményt másolta, illetve az is lehetséges, hogy a képet a fent bemutatott labrangi fanyomat egyik változata alapján készítette el.

In: *Pandanus '04. Nature in Literature*. Ed. by Jaroslav Vacek. Praha, 2004, 200–201 és Plate 7.

⁷⁴ A tibeti árus információja szerint a nyomat Rebkongból származik (Daniel Berounský személyes közlése e-mailben, 2015. április 8.).

⁷⁵ *rlung rta dar po che yi bsod nams kyis // 'Jam gling spyi dang khyad par bod ljongs 'dir // nad rims 'khrugs rtsod sad ser btsa' thabs sogs // mi 'dod nyer 'tsh'e'i rgyud pa zhi bar mdzod // 'tsh'e bsod stobs 'byor snyan grags rigs rgyud 'phel // char chu dus 'bab lo phyugs rtsi bcud rgyas //*

⁷⁷ *bkra shis bde legs dge mtshan rgya chen po // rgyun chad med bar 'byung ba'i dngos grub stsol //*

⁷⁸ David Jackson, *A History of Tibetan Painting. The Great Tibetan Painters and Their Traditions*. Wien, 1996, 317.



7. kép. Nagy imazászló. Kelet-Tibet, 20. század vége. Papír, olfszetyomat. Magányűfűtenny.
Fotó: Daniel Berounský

Berounský kelet-tibeti gyűjtéséhez még egy további, a labrangihoz nagyon hasonló, ugyancsak Rebkongból származó, nagyméretű fanyomat is tartozik, amely – hogy a szituáció némileg bonyolultabb legyen – a jobb alsó sarkában olvasható felirat szerint a tibeti Lhászából származó kép (*zhes Bod ljongs Lha sa nas brnyan*). Bár látszólag itt is ugyanarról az ábrázolásról van szó, sőt, még az alján olvasható hosszú felirat is megegyezik, mégis jóval több istenséget jelenítettek meg rajta. Így az első sor bal oldalán Bhaisadszjaguru, Amitábha és Aksóbhja buddhák képmását, a jobb oldal szélén pedig egy négykarú (*phyag bzhi pa*) haragvó istenséget (az ikonográfiai eltérések miatt nem lehet Dnyána Mahákálával azonosítani), valamint női istenségeket, mint Mária (’*Od zer can ma*) és Parnasavári (*Lo [ma] gyon ma*). Egyfelől meglepő, hogy Sákjamuni Buddha alakja itt nem középen foglal helyet, másfelől a második sorban a labrang nyomaton nem szereplő történeti személyiségek sorakoznak. A bal oldalon egy nem meghatározható szent mellett van az apát (*mkhan po*), vagyis az indiai szerzetes, Sántaraksita, a tantrikus jógin, Padmaszambhava és a király (*rgyal po*), azaz a második Tankirály, Triszong Decen hármasa, akiknek köszönhetően a 8. században végleg meghonosodott a buddhizmus Tibetben. Mellettük a kadampa rendnél népszerű haragvó istenség, Acsala (*Mi g.yo ba*) található. A jobb oldalon egy másik haragvó istenség, Amritakundali (*bdDud rtsi ’khyil ba*) mellett a geluk rendet megalapító nagy reformátor, Congkhapa (*Tsong kha pa*, 1357–1419) és két tanítványa, valamint a híres költő-szent, Milarepa (*Mi la ras pa*, 1028/40–1111/23) látható. Csak a harmadik sorban kezdődik a labrang nyomattal azonos Kilenc Nagy Vezér ábrázolása, utánuk viszont érdekes módon az ithyphallikus Krisna Dzsambhala (*Dzam nag*) áll. A harmadik sortól a hetedik sorig ismét teljesen megfelelnek egymásnak a két fanyomat ábrázolásai. A nyolcadik és kilencedik sorban azonban a Teknős páncélján megjelenített szimbólumok, a trigramokat és a számnégyzet számait megszemélyesítő istenségek kaptak helyet,⁷⁹ közülük ékelve az embert védelmező öt ősi istenség (*’go ba ’i lha lnga*) ábrázolását is,⁸⁰ csak éppen egymással kissé összekeverve. Valójában ugyanis három ilyen ötös csoport különböztethető meg egymástól: az egyénnel együtt született öt istenség (*lhan cig skyes pa ’i lha lnga*), az egyént védelmező öt istenség (*skyob par byed pa ’i lha lnga*) és az egyén hatalmáról gondoskodó öt istenség (*dbang thang ’go ba ’i lha lnga*). A fanyomaton ábrázolt öt istenség közül az első csoportba tartozik az anyai nagybácsi istenség (*zhing*

⁷⁹ A Szidpaho elemeit megszemélyesítő ábrázolásokról ld. Kelényi Béla, A jószerecsse kultusza, 54–62.

⁸⁰ Ld. Daniel Berounský, Iconography and Texts of the Tibetan Five Protecting Deities. In: Filozofija, religija i kultura sztran vosztoka. Materiali naucnoi konferencii csetvertie torcsinovszkie cstenija. Pod red. Szergej V. Pakhomov. St. Petersburg, 2007, 331–340; Béla Kelényi, The Depictions of the Five Personal Protective Deities in the Leder Collections. In: The Mongolian Collections. Retracing Hans Leder. Ed. by Maria-Katharina Lang–Stefan Bauer. Vienna, 2013, 95–98.

[=zhang] lha), a férfi istenség (*pho lha*), az életerő istensége (*srog lha*) és az ellenségektől védelmező istenség (*dgra lha*), a terület istensége (*yul lha*) viszont a második csoport tagja.⁸¹

Míg a Nyolc Nagy Kígyókirály itt a Nagy Arany Teknősbéka fejénél kapott helyet, addig a lábánál levő sorban még két, a labrangi fanyomaton ugyancsak nem szereplő istenség látható: a bal oldalon Bhagavat Mahákála és Migön Karpo mellett a tanvédő Damsan (*Dam can*), a jobb oldalon pedig Magyal Pomra mellett a misztikus birodalom, Sambhala utolsó uralkodója, a Kálacsakra tantrában megjövendőlt, a világ rendjét helyreállító, a szerencse, a boldogság és a harmónia korát elhozó 25. király, Rudracsakrin (*Rigs ldan drag po 'khor lo can*) helyezkedik el.

Az istenségeket ábrázoló utolsó két sorban ezen a nyomaton is a harcos istenségek (*dgra lha*) foglalnak helyet. A felső sorban az a felirattal is ellátott tizenhárom istenség látható, akiket a labrangi fanyomat kilencedik sorában – feliratok híján – eddig nem lehetett azonosítani. Ezt a csoportot Nebesky-Wojkowicz egy kagyüpa renddel kapcsolatos füstáldozati (*bsang*) szövegben találta meg,⁸² bár a nevek és a sorrend esetenként eltérnek egymástól: Vaisravana (*rNam thos sras*), Árjadzsambhala (*A rya dzam lha*), Ganapati (*Tshogs bdag glang sna*), a kék Tűzhely istennő (*Thab lha sngon mo*), a fehér Ház istennő (*Khyim lha dkar mo*), a Dajka istennő (*Ma lha bu rdzi*), az Étek istenség (*Zas lha*), a Rabló istenség (*Jag lha*), az Ellenség istentől védelmező istenség (*Dgra lha lha mgon*), a Vendég istenség (*mGron lha*), a Viszályt okozó hadisten (*Dgra lha 'thab rkyen*) és az Életerő istensége (*Srog lha*). Az Embert buzdító istenség (*sKyes bu 'phrag lha*) hiányzik a fanyomatról. Az alattuk levő sorban a labrangi fanyomatról már ismert hadistenek tizenhármassal csoportja helyezkedik el. Végül legalul, a különböző szimbólumok között a felajánlásokat kifejező, a buddhista hagyományban fontos szerepet betöltő úgynevezett Szerencsés Jelképek részben összekevert csoportjai is megjelennek: a Nyolc Szerencsés Jelkép, a Nyolc Szerencsés Tárgy (*bkra shis rdzas bryad*) és az Öt Érzék (*'dod yon sna lnga*).⁸³

Mindkettő, a Labrang kolostorból és Rebkongból származó, egymásnak lényegében megfelelő fanyomat egy rendkívül komplex ikonográfiai rendszert alkot, miközben összefoglalják azokat az istenség- és jelképcsoportokat, melyek a laikus hívőket segítik spirituális és gyakorlati céljaik elérésében. Ugyanakkor ennek a képtípusnak a struktúrája megfelel a tibeti tekercsképek, a *thangkák* vizuális szerkezetének, amennyiben egy előre meghatározott hierarchiát, az istenségek különböző ikonográfiai osztályainak a tibeti buddhista panteonon belül elfoglalt helyzetét jeleníti meg. Mivel az adott istenséggel kapcsolatos

⁸¹ Ld. Kelényi Béla, Az „emberek vallása”? In: *Démonok és megmentők. Népi vallásosság a tibeti és mongol buddhizmusban*. Szerk. Kelényi Béla. Budapest, 2003, 15.

⁸² Nebesky-Wojkowicz, *i. m.*, 330–332.

⁸³ Ld. Kelényi, A jószerecsse kultusza, 47–48.



8. kép. Nagy imazászló. Közép-Tibet, 20. század vége. Váson, fanyomat. Magángyűjtemény.
Fotó: Daniel Berounský

tanításokba beavatott mesterek, a *guruk (bla ma)* a legmagasabb ikonográfiai osztályba tartoznak, ezért ha kisebb alakként is, de a legfelső helyet foglalják el a *thangkákon*. Csak alattuk következik a tanítást megjelenítő istenség, a kép nagyméretű főalakja (*gtso bo*) és kísérete (*'khor*), amelyet mandalájuk (*dkyil 'khor*) is összefoglalhat. A különböző szinteken ábrázolt istenségek után, a kép alsó részén található a tanvédő istenségek (*chos skyong*), a gazdagságistenek (*nor lha*) és a kisebb rangú, evilági istenségek (*'jig rten pa 'i lha*).⁸⁴

Lényegében a fent vázolt struktúrát követi az itt bemutatott nyomatok szerkezete is. Az ábrázolások hosszanti tengelyében Sákjamuni Buddha alatt/mellett központi figuraként jelenik meg a bölcsességet, tudást (*shes rab*), így az asztrológia tudományát (*rtsis*) is megjelenítő, a kínai Wutaishan hegyen lakozó Mandzsusri *bódhiszattva*, aki megteremtette a páncélján az asztrológiai jóslás elemeit (számok, trigramok, évek, elemek) hordozó, a képtípus központi helyét elfoglaló Nagy Arany Teknősbékát. Mandzsusri és a Teknős közötti tengelyen látható az előbbi megtestesüléseként számontartott Kongce Trülgyi Gyalpo, mellette pedig a Wutaishan hegy istensége, Migön Karpo. A felső védőkör körül helyezkednek el az asztrológiai számításokban fontos szerepet játszó irányokat, bolygókat, holdházakat összefoglaló istenségek, míg az alatta levő Teknőst az életenergiát mozgató, a személyes erőket kiegyensúlyozó „szerencsét” megtestesítő Szélparipa, az imazászló négy istensége és az „erődjét” ábrázoló képeken látható, a négy szerencsés évet megjelenítő istenségek veszik körül. A kép legalján az egyént védelmező harcos istenségek csoportjai kaptak helyet. Mindehhez még több más istenség (például a hosszú életet biztosító istenségek, a tanvédő istenségek vagy a kincsörző kígyóistenségek) is társul, közöttük található a nyomtat származásának helyszínére utaló szent hegy, a Magyar Pomra istensége, illetve a rebkongi nyomaton az idők végezetét és az aranykor eljövételét megjelenítő mitikus uralkodó, Rudracsakrin ábrázolása.

A nagy számú istenség ilyenén felvonultatása abban az emelkedett célban összpontosul, hogy a Szélparipa elvének megfelelően sokáig biztosítsa a képmást felajánló adományozó jólétét, boldogságát és növekvő szerencsését, amiben a Szidpahón ábrázolt asztrológiai elemek rendszere is alapvető szerepet játszik. Mindezt mi sem foglalja jobban össze, mint egy, a Nagy Arany Teknősbékát különállóan ábrázoló amulett szövege: „Ezen [amulett] viselőjét az év, a hónap, a nap, az időpont, az óra, a bolygó, a csillag, a trigram, a számok szellemeinek, valamint a démonok nyolc osztályának ártalmától mind véd meg, véd meg!”⁸⁵

⁸⁴ Ld. David Jackson, *Lineages and Structure in Tibetan Buddhist Painting: Principles and Practice of an Ancient Sacred Choreography*. *Journal of the International Association of Tibetan Studies* 1 (2005) 10–14.

⁸⁵ Ld. Kelényi, *A jószerencse kultusza*, 54.

“May the donor’s fortune increase!” A “large” prayer flag from the Labrang monastery

Béla KELENYI

The large-scale woodprint from the famous Labrang Tashikyil (*bLa brang bkra shis 'khyil*) monastery in Amdo, Eastern Tibet, is at first glance an extended version of the Sipaho (*srid pa ho*), an amulet of good luck that neutralises negative astrological influences, commonly known in Tibetan Buddhist culture, and summarises the most important system of astrological symbols. However, the woodprint actually displays a much more complex system. It sums up not only the symbols of the Sipaho, but also the deities of the Wind Horse (*rlung rta*), commonly known as the prayer flag for prosperity and good fortune, and the four lucky years of the zodiac (*lo ba'i rlung rta bzhi*), depicted by the fortress of the Wind Horse (*rlung rta'i mkhar*), as well as groups of other deities, with vow inscriptions to promote wealth, abundance and, above all, astrologically “good fortune” (*klung rta*). Several versions of this representation are common in both Tibet and Mongolia.

The axis of this depiction is occupied by the bodhisattva Manjushri (*'Jam dpal dbyangs*), who represents wisdom and knowledge, including the science of astrology, and who lives on the Chinese Wutaishan mountain. He created the Great Golden Turtle (*Mahā gser gyi rus sbal*), which fills the central place, with the elements of astrological divination on its shell. Above it is Kongtse Trulgyi Gyalpo (*Kong rtse 'Phrul gyi rgyal po*), the embodiment of Manjushri, who, according to tradition, revealed the astrological system on the Wutaishan. Around them are the deities summarising the directions, planets and moon houses that play an important role in astrological calculations, while the Turtle is surrounded by the four deities of the Wind Horse and the four lucky years of its “fortress” (*rlung rta'i mkhar*), which move the life energy and balance personal forces. At the bottom of the depiction are the groups of warrior deities (*dgra lha*) protecting the individual. These are joined by a number of other deities, such as the longevity deities, the tutelary deities or the treasure-keeping serpent deities (*klu*), including the deity of the sacred mountain Magyal Pomra (*rMa rgyal spom ra*), indicating the place where the print originated. The presentation of the numerous deities is centred on the lofty goal of ensuring the prosperity, happiness and increasing fortune of the donor (*sbyin pa'i bdag po*) of the woodprint, in which the system of astrological elements plays a fundamental role.

Dévényi Kinga

Imám és mufti¹ al-Ġuwaynī jogelméletében. A *Ġiyāṭ al-umam fī ltiyāṭ az-ḡulam* című mű elemzése

1. Al-Ġuwaynī és államelméleti műve

1.1 A szerző

„A két szent város (Mekka és Medina) imámja”² (Imām al-Ḥaramayn) tiszteleti nevet viselő Abū l-Ma’ālī ‘Abd al-Malik ibn ‘Abdallāh al-Ġuwaynī (419–478/1028–1085) munkássága teljes fényében csak az utóbbi néhány évtizedben tárult fel a kutatók előtt, Keleten és Nyugaton egyaránt.³ Bár mindig is jól ismert tudósa volt az 5/11. századnak, elsősorban azonban mint al-Ġazālī tanítómesterét, valamint az elméleti jogtudomány (*uṣūl al-fiqh*)⁴ és az úgy-

<https://doi.org/10.24391/KELETKUT.2022.1.95>

¹ A cikkben az *imām* és *mufti* szavak gyakori előfordulásuk és a magyar nyelvben való ismertségük miatt nem átírásban, hanem magyaros helyesírással szerepelnek: imám és mufti. Megjegyzendő, hogy az imám nem csupán a kalifa címeként fordul elő cikkemben, a jeles tudósok is megkapták ezt a címet, például al-Ġuwaynī tiszteleti nevében is szerepel.

² Tiszteleti nevét (*laqab*) onnan kapta, hogy négy évet töltött a két szent városban tanítással, miután el kellett menekülnie szülőföldjéről, Nīšāpūrból. A történetírásból ismerjük az esetet, amely miatt menekülnie kellett. Mindez az előtt történt, hogy al-Ġuwaynī csatlakozott volna Niẓām al-Mulk (uralk. 456–485/1064–1092) udvarához. Szenvedő alanya lett az al-Kundurī *wazīr* nevéhez fűződő harcnak (*fitnat al-Kundurī*) (443–447/1051–1055), amelyet az új *aš’arīta* teológiai irányzat követői ellen folytatott. Ha azonban akarta volna, és hajlandó lett volna azt mondani, amit Tuġril szultán (uralk. 428–455/1037–1063) és társai megkívántak tőle, akkor megmenekülhetett volna az őt ért szenvedéstől. A kérdésre nézve ld. többek között Abū Naṣr ‘Abd al-Wahhāb as-Subkī, *Ṭabaqāt al-šāfi’iyya al-kubrā*. Taḥqīq Maḥmūd Muḥammad aṭ-Ṭanāhī–‘Abd al-Fattāh Muḥammad al-Ḥilw. III. Al-Qāhira, é. n., 389–392; uo. IV. 209 és V. 165–222. Érdekeség, hogy több életrajzíró nem tartja ilyen fontosnak ezt az eseményt szerzőnk életpályája szempontjából. Ld. pl. Ibn Ḥallikān életrajzát: *Wafayāt al-a’yān wa-anbā’ abnā’ az-zamān*. III. Taḥqīq Wadād al-Qāḍī–‘Izz ad-Dīn Aḥmad Mūsā. Bayrūt, 1977, 167–170. A nīšāpūri jogi iskolák közti, polgárháború jellegű viszálykodásról ld. részletesen Heinz Halm, *Der Wesir Al-Kundurī und die Fitna von Nīšāpūr*. *Die Welt des Orients* 6 (1971) 205–233.

³ Életrajzának ismertetése nem ennek a cikknek a feladata. A *Ġiyāṭ al-umam* 1980-as kiadása ezt igen részletesen megteszi: Imām al-Ḥaramayn Abū l-Ma’ālī ‘Abd al-Malik al-Ġuwaynī, *Ġiyāṭ al-umam fī ltiyāṭ az-ḡulam*. Taḥqīq Muṣṭafā Ḥilmī–Fu’ād ‘Abd al-Mun’im. Al-Iskandariyya, 1980, m11–m13 (az előszó számozása külön fut, egy *m* betűvel ellátva, ami a *muqaddima* szó rövidítése).

⁴ Al-Ġuwaynī tanítását a jogi ítéletek elméleti hátteréről ld. *al-Burhān fī uṣūl al-fiqh*. Taḥqīq ‘Abd al-‘Azīm Maḥmūd ad-Dīb. Al-Qāhira, 1980. Az elméleti jogtudomány rövid meghatáro-

nevezett dialektikus teológia, a *kalām*⁵ tudomány művelőjét tartották számon. Sem a gyakorlati jogtudomány (*furū' al-fiqh*) terén írott monumentális műve,⁶ sem a muszlim közösség vezetéséről és problémáinak lehetséges megoldásáról szóló, modern terminussal államelméletinek nevezhető munkája nem volt ismert a közelmúltig. Az okok elemzése nem célja jelen tanulmánynak, de az biztos, hogy al-Ġuwaynī gondolkodásának erősen elméleti, *uṣūlī* jellege és írásainak túldíszített, nehézkes stílusa is közrejátszott ebben, lehetetlenné téve a szövegek tanítási célokra való használatát.

1.2 A mű első kiadásai

Döntő változást hozott al-Ġuwaynī megismerésében az 1980-as és az 1981-es év, amikor előbb Alexandriában jelent meg, első ízben, a *Ġiyāṭ al-umam fī ltiyāṭ aṣ-ṣulam* (*A muszlim közösségek segítségei a sötétségekkel való keveredés idején*) (röviden *al-Ġiyāṭī*) című mű,⁷ majd ennek a kiadásnak a hibáit és hibás értelmezéseit kijavítva Kairóban 'Abd al-'Aẓīm ad-Dīb adta ki ugyanezt a művet.⁸ A könyv addig csak kéziratcímként volt ismert,⁹ de maguk az arab tudó-

zását tőle ld. *al-Waraqāt*. Bayrūt, 2006. Nem véletlen, hogy ez az egyszerű nyelvezeten megírt könyv a legnépszerűbb műve, amelyhez számtalan kommentárt írtak, és pedagógiai céllal versebe is foglalták.

⁵ Imām al-Ḥaramayn al-Ġuwaynī, *Irṣād ilā qawāṭi' al-adilla fī uṣūl al-i'tiqād*. Éd. et trad. par Jean Dominique Luciani. Paris, 1938; Taḥqīq Muḥammad Yūsuf Mūsā-'Abd al-Mun'im 'Abd al-Ḥamīd. Al-Qāhira, 1950. E mű 2000-ben angol fordításban is megjelent: Imām al-Ḥaramayn al-Juwaynī, *A Guide to Conclusive Proofs for the Principles of Belief*. Transl. by Paul Walker. Reading, 2000.

⁶ A *Nihāyat al-maṭlab fī dirāyat al-maḡhab*, a *šāfi'ita* jogi irányzat legterjedelmesebb korai művének húsz kötete 1983 és 2008 között jelent meg először nyomtatásban. A kiadó – nem véletlenül – a 2010 decemberében elhunyt 'Abd al-'Aẓīm Maḥmūd ad-Dīb volt, aki egész életét az Imām al-Ḥaramayn tanításainak a propagálására és addig kevés figyelmet kapott műveinek kiadására fordította.

⁷ Al-Ġuwaynī, *al-Ġiyāṭī*. Taḥqīq Muṣṭafā Ḥilmī–Fu'ād 'Abd al-Mun'im. Al-Iskandariyya, 1980.

⁸ Imām al-Ḥaramayn Abū l-Ma'ālī 'Abd al-Malik al-Ġuwaynī, *Ġiyāṭ al-umam fī ltiyāṭ aṣ-ṣulam*. Taḥqīq 'Abd al-'Aẓīm ad-Dīb. Al-Qāhira, 1981. A továbbiakban az utalások – amennyiben nincs másképp jelezve – erre a kiadásra vonatkoznak. A kiadó a művet tartalmi tagolásként pontokba szedte. A hivatkozásaimban ezekre a pontokra a paragrafusjellel utalok, de közlöm a lapszámokat is. Ḥalīl al-Mansūr tizenhat évvel később (Bayrūt, 1997) szintén kiadta a művet, megőrizve a Dīb által alkalmazott pontokba szedést.

⁹ Az egyik kézirat a Maktaba Taymūriyyában van. Aḥmad Taymūr Bāšā, a könyvtár alapítója és tulajdonosa volt az első, aki felhívta a figyelmet a kéziratra (Aḥmad Taymūr, *Nawādir al-maḥtūṭāt wa-amākin wuḡūdiḥā*. Al-Qāhira, 1920). Az állam és társadalom vezetésére vonatkozó, kéziratban lévő művek egyik ritka kincsének tartotta, és már közel egy évszázada meghagyta az iszlám kultúra kutatóinak, hogy fogjanak hozzá a mű publikálásához. Erre a buzdításra azonban egészen a 20. század hatvanas éveig senki nem reagált, és európai kutatók sem vettek róla

sok is vagy félreolvasták még a címét is, a rímelő *zulam* helyett *zulmot* olvasva, vagy helyesen olvasták ugyan, de félreértelmezték. Az első kiadás készítői a kiadói előszóban¹⁰ a címben lévő *ġiyāṭ* szót *inqād* 'megmentés', az *iltiyāṭ* szót 'bezárás', 'tartózkodás' (*ħabs, maḳt*), a *zulam* szót pedig 'igazságtalanság' értelemben magyarázták (amely azonban a *zulm* jelentése), így a cím jelentése a következő lenne: „Az iszlám közösség megmentése (amelyet a szerző a legjobb közösségnek tart, amennyiben ragaszkodik Isten Törvényéhez, és amelyet Isten az embereknek létrehozott) az igazságtalanság kötelékéből és bilincseiből”. Ez két hibás értelmezést is tartalmaz: egyrészt a *ġiyāṭ* szó jelentése alapvetően nem 'megmentés', hanem 'segítség', az *iltiyāṭ* szóé pedig *iltifāf* vagy *iħtilāt*, azaz 'belekeveredés', 'valamilyen helyzetbe kerülés'. Így az egész cím helyes magyarázata: „Az iszlám közösségek számára nyújtott segítség olyan korokban, amikor a sötétségekbe (azaz tudatlanságba) keveredtek, kerültek bele”. Vagyis az első kiadás kiadói a címlapra ugyan a *zulam* szót írták, de a *zulmot* értették bele a címbe.¹¹ Ezzel szemben a *zulam* olvasatra és a hozzá kapcsolódó értelmezésre nemcsak a rímes prózában írt cím utal, hanem magának a könyvnek a hangvétele is. A szerző aggódik a tudatlanság (sötétség) terjedése miatt, fél, hogy a közösség tagjainak (*'āmmat an-nās*) nincs hova, kihez fordulniuk, s ebben akar segítségükre lenni.¹²

tudomást. Ld. pl. Carl Brockelmann–Louis Gardet, *Djuwaynī*, Imām al-Ĥaramayn. In: *Encyclopaedia of Islam*. II. Ed. by Bernard Lewis et al. Leiden, 1965, 605–606. Louis Gardet és Georges Anawati közösen írt tanulmánya (*Introduction à la théologie musulmane*. Paris, 1984) szintén nem említi, pedig kitérnő beszámoló arról, milyen helyet foglalt el al-Ĥuwaynī az *aš'arīta* teológiai gondolkodásban. Carl Brockelmann (*Geschichte der arabischen Litteratur*. Supplementband I. Leiden, 1943, 673) megemlíti al-Ĥuwaynī művei között, de téves címmel (*Ġiyāṭ al-imām*), egy indiai könyvtárra hivatkozva. A mű nem járt jobban a nagy kora újkori arab könyvleírásban sem: Ḥāġġī Ḥalīfa (*Kašf az-ẓunūn*. II. Taḥqīq Muḥammad Šaraf ad-Dīn Yāltaqiyā. Bayrūt, é. n., 1213) ugyan *Ġiyāṭ al-umam* néven ismeri, de utána megjegyzi, hogy a szerzőnek van egy másik könyve is, amelyiknek hasonló a címe, és amelyet Nizām al-Mulḳ *wazīr*nak ajánlott *al-Ġiyāṭī* címen!

¹⁰ Ld. al-Ĥuwaynī, *al-Ġiyāṭī*. Taḥqīq Muḥammad Ḥilmī–Fu'ād 'Abd al-Mun'īm. Al-Iskandariyya, 1980, m5.

¹¹ Az erre vonatkozó kritikai észrevételeket ld. al-Ĥuwaynī, *al-Ġiyāṭī*. Taḥqīq 'Abd al-'Azīm ad-Dīb, m4.

¹² Érdekes megvilágításba helyezi al-Ĥuwaynī *Ġiyāṭ al-umam (al-Ġiyāṭī)* című műve szövegének egységét és teljességét, valamint a megírás módját a következő körülmény. A 130. oldalon, a 190. pontban kiemeli, milyen nagy jelentősége van annak, ha az imámság „folytonos” lesz (*istimrār*), és gyorsan, vita nélkül megválasztják és elfogadják az új imámot, mert ez a közösség érdekét, javát (*mašlaḥat al-islām*) szolgálja. Erre példának Abū Bakr aš-Šiddīq megválasztását hozza fel, majd ígéretet tesz, hogy a könyvben még részletesen fog foglalkozni ezzel a kérdéssel (*kamā sa-ya'ī dīkruhu fī imāmat aš-Šiddīq*), ez azonban elmarad. Ugyanígy megemlíti, hogy 'Alī imámságáról is fog még részletesen beszélni, de ez sem történik meg a könyvben. Nem tér vissza a kérdésre, és nem is mentegetőzik azért, mert nem teljesítette ígéretét. 'Abd al-'Azīm ad-Dīb, a kézirat kiadója azonban megjegyzi, hogy van egy másik kézirat, amelyben al-Ĥuwaynī a 162. pontnak megfelelő helyen (a könyv idézett kiadásában a 114–115. oldal) említi ezt a kérdést, és mentegetőzik, hogy mégsem közöl további részleteket az imámság továbbviteléről és egye-

1.3 Félreértések a könyv témáját illetően

A fent említett címkiigazítás fényében különösnek tűnnek azok a kivétel nélkül minden, a művel (is) foglalkozó írásban megtalálható nézetek, amelyek szerint a könyv fő célja, hogy tisztázza a szerzőnek a kalifátushoz (az imámhoz) való viszonyát. Egyes vélemények szerint még ennél is többről van szó, és valószínűleg Nizām al-Mulk esetleges imámságának az elméleti alátámasztása, jogi megalapozása volt al-Ġuwaynī – kimondatlan – célkitűzése a *Ġiyāt al-umam* megírásával.¹³

Mindezzel szemben az egész mű alaphangját az aggodalom adja meg, hogy az egyes, Istentől származó megbízatással (*wilāya*) rendelkező személyek nem tudják elvégezni a rájuk bízott feladatokat a közösség tagjainak érdekében (*mašāliḥ*). Al-Ġuwaynīnál is kulcsfontosságú szerepet játszik a *šlh* gyök egész rendszere, akárcsak al-Māwardīnál¹⁴ (megh. 450/1058). Az imámnak „a legerényesebbnek, a vallás érdekeit leginkább megvédelmezni tudónak” (*ašlah*) kell lennie. Ezekre a gondolatokra, akárcsak al-Māwardī *al-Aḥkām as-sultāniyya* című művének elemzésekor, a kutatók általában nem figyelnek, talán azért, mert többnyire történészek foglalkoznak ezekkel az általuk „politikatudományi műveknek” nevezett alkotásokkal. Így érthető, hogy Ibn Taymiyya (megh. 728/1328) hasonló jellegű művében olyan elemi erővel hatnak ezek a szavak, mintha ő találta volna ki őket (igaz, hogy a történészek ezzel a művel már nem nagyon foglalkoznak). Itt ugyanis már nem lehet figyelmen kívül hagyni: a címben és az első oldalakon másról sincs szó.¹⁵

nességének, erkölcsi tisztaságának biztosításáról (*idāmat al-imāma wa-stiqāmatuhā*) e két imám alatt, de ígéri, hogy ezt majd egy külön könyvben megteszi. Ilyen könyv azonban nem maradt fenn a hagyatékában, de még címről sem ismert. Mindez a mű elkészítésének folyamatos (és nem kompilatív) jellegére utal, másrészt arra, hogy al-Ġuwaynī milyen tudatossággal építette fel a könyvét mint *teljes* szöveget, tudatában az esetleges hiányosságoknak is. Miután azonban a kihagyás miatti mentegetőzés az „F” jelű, kiadatlan kézirat szövegében előbb fordul elő, mint a kiadásra került kéziratban az ígéret, ez arra is utal, hogy kétszer diktálta le a teljes művet, átgondolva és javítva egyes helyeket.

¹³ Az 1980-as kiadás készítői még úgy érezték, hogy al-Ġuwaynī, annak ellenére, amit az előszóban mond, mégis elsősorban a kalifátus fontosságára kívánta felhívni a figyelmet, hangsúlyozva az iszlám közösség egységét és ezt a terjedelmi arányokkal is jelezve. Ld. al-Ġuwaynī, *al-Ġiyātī*. Taḥqīq Muṣṭafā Ḥilmī-Fu’ād ‘Abd al-Mun’im, m23–m27.

¹⁴ Abū l-Ḥasan ‘Alī al-Māwardī, *al-Aḥkām as-sultāniyya wa-l-wilāyāt ad-dīniyya*. Taḥqīq Aḥmad Mubārak al-Baġdādī. Kuwayt, 1989, 5, 9, 15, 16, 18 és másutt: *mašāliḥ*, *ašlah*. Az *al-Ġiyātī*-ban ugyanezre néhány példa: 220, 323. §; 222–224, 326–328. §; 337–338, 490. §.

¹⁵ *As-Siyāsa aš-šar’iyya fī iṣlāḥ ar-rā’i war-ra’iyya*, vagyis „Az isteni törvényen alapuló államigazgatás, az uralkodó és az alattvalók javára”.

1.4 A cím értelmezésének és a tartalomnak az összefüggése

A két lehetséges címváltozat közti választás jelentősége is ebben az összefüggésben válik teljes egészében világossá. Eltekintve a már említett formális érvtől, tudniillik hogy a *zulam* beleillik a címben található *sağ*'-ba, míg a *zulm* nem, a különbségnek tartalmi jelentősége van. Ha a *zulm* olvasatot választjuk, akkor az *al-Ğiyāṭī* valóban olyan politikatudományi mű lenne, amilyennek az utóbbi két évtized kutatói általában látni szeretnék. Például Patricia Crone könyvében, amelynek alcíme „Six centuries of Medieval Islamic political thought”,¹⁶ „Saving the *umma*: al-Juwaynī” fejezetcím alatt foglalkozik az *al-Ğiyāṭī*val. Crone szerint al-Ğuwaynī egy igazi vezető, azaz imám nélküli társadalomról ír. Ezt tovább erősíti a szerző a fejezet elején, amikor kifejti: al-Ğuwaynī szerint olyan helyzet alakult ki, amelyben egyáltalán nincs imám. Az ugyan neki is feltűnik, hogy ennél többről van szó az *al-Ğiyāṭī*ban: al-Ğuwaynī egy még nagyobb veszélyt is megérez, nevezetesen, hogy eljőhet egy olyan idő, amikor már *muğtahid* sem lesz, s így az igazi *fiqh* is veszélybe kerülhet.¹⁷

Amennyiben azonban a helyes *zulam* címváltozat implikációit vizsgáljuk, azt tapasztalhatjuk, hogy al-Ğuwaynī a mindenkori iszlám közösséget (innen az *umam* többes száma az egyes számú *umma* helyett, ahogy értelmezői írják) félti a „sötétségektől”, vagyis a különböző erkölcsi és tudásbéli hiányosságoktól. Minderre kétségkívül Crone is tesz egy félmondatos utalást,¹⁸ azonban arra nem figyel fel, hogy ez az egész mű egyik lényeges témája.¹⁹

1.5 A cím utalása *Nizām al-Mulk wazīrra*

A cím első szava (*ğiyāt*) és rövidítése (*al-Ğiyāṭī*) *Nizām al-Mulk wazīrra* is utal(hat), akinek a tiszteleti neve *Ğiyāṭ ad-Dawla* ('a dinasztia megmentője')

¹⁶ Patricia Crone, *God's Rule: Government and Islam. Six Centuries of Medieval Islamic Political Thought*. Edinburgh, 2004. Crone művét azért kell kiemelni, mert ez idáig ő volt az első, aki a nyugati tudományos világban behatóan foglalkozott ezzel a művel. Erwin Isak Jakob Rosenthal is csak lábjegyzetben említi meg al-Ğuwaynī nevét a középkori iszlám politikaelmélettel foglalkozó, alapműnek számító könyvében (Erwin Isak Jakob Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam*. Cambridge, 1958).

¹⁷ Crone, *i. m.*, 234. Vö. még Katarzyna Pachniak, Al-Ğuwaynī's Theory of the Imamate in his Treatise *Ğiyāṭ al-umam*. *Studia Arabistyczne i Islamistyczne* 13 (2007) 5–19, elsősorban 10.

¹⁸ Crone, *i. m.*, 234.

¹⁹ A kutatók rendszerint nem veszik komolyan a középkori szerzők által adott címekeket. Ez alól figyelemreméltó kivételt jelent például Hilary Kilpatrick cikke, amelyben helyére tette Usāma ibn Munqid̄ híres, keresztes kori könyvének címét és tartalmát, kimutatva, hogy az *i'tibār* terminus a *mawā'iz* ('intelmek') szinonimája, és a mű is ebbe a műfajba tartozik, nem pedig az önéletírásba. Ld. Hilary Kilpatrick, Autobiography and Classical Arabic Literature. *Journal of Arabic Literature* 22 (1991) 1–20.

volt. A szerző a bevezetőben így ír: „A szolga (most) egy másik könyvvel is bizonyítja, hogy a Nizāmī udvart szolgálja, egy könyvet ugyanis már korábban írt a *kalām* tárgykörében, amelyet Nizām al-Mulknak ajánlott (*an-Nizāmī*).” Majd így folytatja: „És milyen méltó ez a magas tisztség (*sudda*, szó szerint ’szék’) arra a gyűjteményre, amely összegyűjti a Magasságos Isten vezetésre (*zi’āma*) vonatkozó törvényeit.” Bár a *zi’āma* szót itt mindenki az *imāma* szinonimájának tartja, véleményem szerint ez mégsem valószínű. Egyrészt a *zi’āma* tágabb értelmű, mint az *imāma*. Másrészt al-Ġuwaynī nyugodtan használhatta volna az *imāma* szót is, ha arra gondolt volna. Egyes arab szerzők, akik al-Ġuwaynī életéről és munkásságáról írtak, a címet át is nevezték *Ġiyāṭ al-umam fī l-imāmára*. Azonban aki így nevezte, megelégedett az előszó egy részének az elolvasásával és a könyv első része néhány fejezetének a tanulmányozásával.²⁰

Vajon al-Ġuwaynī tényleg csak az imámra vonatkozó törvényeket akarta Nizām al-Mulk elé tárni olyan átfogó és alapos módon, hogy könyve haszna örök időkre fennmaradjon? És egyáltalán, csak a híres főminiszterre gondolva írta meg könyvét? Vagy más célja is volt? Hiszen a mű abban a formájában, ahogy ránk maradt, nem szorítkozik az imámságra, annak törvényeire, előírásaira, történetileg kialakult szokásaira, az imám kiválasztásának lehetséges módjaira, az imám szükséges erkölcsi, szellemi és fizikai tulajdonságaira, hanem az előszóban egyértelműen kijelenti, hogy nem is volt célja (*maqṣūd*) az imámságról könyvet írni. Az imámról szóló fejezeteket csak bevezetőnek és kapocsnak szánta egy másik célkitűzés megvalósításához.

2. A szerző célja művének megírásával

2.1 A mű egysége

Az *al-Ġiyāṭī* tanulmányozásának legfőbb gyümölcse az a felismerés, hogy al-Ġuwaynī művét (akárcsak korábban al-Māwardī *al-Aḥkām as-sultāniyya* című könyvét, al-Ġazālī *Faḍā’ih al-bāṭiniyya* című írását és Ibn Taymiyya fent említett értekezését) koherens, elejétől végéig alaposan átgondolt, egységes gondolkozást, mentalitást tükröző műnek kell tekintenünk, nem pedig egy politikai hátsó szándékkal összehordott, csak egyes részleteiben érdekes kompilációnak.²¹ A műnek egységes szövege van, amelyben az egyes elemek (kulcsszavak, terminusok) szervesen illeszkednek az egész nyelvi textúrába, s amely elejétől végéig egy logikus gondolatmenet kifejtése.

²⁰ Közéjük tartozott például a középkorban a 13. századi Ibn Ḥallikān (*i. m.* III. 167–170, Nr. 378), illetve a 17. századi Ḥaġġī Ḥalīfā (*i. m.* II. 1213), majd az ő nyomán a 20. század elején elhunyt Ismā’īl Bāšā al-Baġdādī (*Hadiyyat al-’arīfīn*. I. Istānbūl, 1951, 626).

²¹ Ld. Crone nézetét al-Māwardī művével kapcsolatban: Crone, *i. m.*, 223.

2.2 A mű célkitűzése

A szerzőnek kettős célja volt könyvével, amely nemcsak az iszlám kalifátus problémájával foglalkozik, hanem az iszlám jog (*fiqh*) és a jogelmélet (*uṣūl*) számos témájával is. Al-Ğuwaynī könyvének előszavában azt írja, hogy rá akart világítani arra, milyen isteni törvények érvényesek abban az esetben, ha egy korban nincs imám, illetve meg akarta mutatni, mit kell tudnia és tennie Isten szolgáinak, amikor egy területen (*bilād*) nem található olyan mufti, aki rendelkezik mindazon ismeretekkel, amelyek képessé teszik az egyéni erőfeszítésre (*iğtihād*), vagyis az önálló döntéshozatalra (*fatwā*).²²

A szerző maga így határozza meg művét: „Az első részben, Isten segédelmével és engedelmével, jól elrendezett fejezetekben bemutatom az imámok, kormányzók (*wālī*), az egyes hivatalok vezetői (*rā'ī*) és a bírók (*qādī*) (kívánatos) tulajdonságait (*ṣifa*). Ez a rész azonban csak bevezetőként szolgál (*muqaddima*), annak ellenére, hogy bár nem ez a könyv célja, sok érdekes részlettel és kitérővel szolgálok, a jelzésszerű utalásokkal rámutatok a végső célokra, előnyben részesítve a tömörséget és rövideiséget, mégis kielégítve a tudásszomjat. ... A célom mindezzel a tudásanyaggal az előkészület és kezdet (*tawṭī' a wa-bidāya*) bevezetése.”²³

Mindebből tehát jól kiviláglik, hogy a terjedelmes első rész előkészíti annak a kérdéskörnek a megértését és tárgyalását, hogy mi történik abban az esetben, ha az iszlám közösség legfelső vezetőjének, kormányzójának a tisztsége (*wilāya*)²⁴ betöltetlenül marad (*halā z-zamān*). Mindez azonban nemcsak a bevezetőben van megemlítve, hanem a szerző a könyv számos helyén visszatér a kérdésre: „Csak azért kényszerültem arra, hogy feltárjam a vezetőkre (*wulāt*) vonatkozó törvényeket (*aḥkām*), amikor vannak [ilyenek], hogy világosan be tudjam mutatni, mi a teendő akkor, amikor hiányzik a vezető. Ezért ezt, a vezetőkre vonatkozó fejezetet minél rövidebbre fogjuk, hogy elérhessünk a könyv céljához.”²⁵

Egy másik helyen még egyértelműbben fogalmaz: „Én, Istenemre, csak néhány mozzanatát említettem (az imám elmozdításának és lemondásának, *ḥal' wa-nḥilā'*), mert csak az újszerű bemutatásra törekedtem, s nem volt célom, hogy az imámság könyvét ebben a gyűjteményes munkámban megírjam.”²⁶

²² Uo.

²³ Al-Ğuwaynī, *al-Ğiyāṭī*, 15–16, 9. §.

²⁴ A *wālī* ('kormányzó, vezető') kifejezést ezekben a fejezetekben sokszor felváltva használja az *imám* kifejezéssel. Valószínűleg ezzel is arra akar utalni, hogy ha nincs vallásilag megfelelő vezető, akkor elég, ha kormányzó van, s csak akkor van baj, ha semmilyen vezetője nincs a közösségnek.

²⁵ Al-Ğuwaynī, *al-Ğiyāṭī*, 16–17, 11. §.

²⁶ Al-Ğuwaynī, *al-Ğiyāṭī*, 127, 184. §.

Természetesen a szerző is érezte, hogy van némi aránytalanság egyfelől a hosszú első rész és a sokkal rövidebb második és harmadik rész, másfelől azon állítás között, hogy az első rész csak előkészíti a két következő részt. Ezért azt írja: „Meggkérdzhetné tőlem valaki, hogy ha a két utolsó fejezet volt a célom, akkor miért írtam ilyen hosszsan az imámság fejezeteiről és a vezetés (*zi'āma wa-riyāsa*) törvényeiről?”²⁷ Majd válaszol is a feltett kérdésre: „Nem lehet elérni, hogy felfogja az imám hiányának a jelentőségét az, akinek nem tártuk fel előbb az imámok feladatainak teljes körű jellemzését. Nem mehetünk bele részletesen abba, hogy milyen szabályok érvényesek a tisztség betöltetlensége (*šugūr*) esetén, amíg nem mutattuk be átfogóan, mi minden függ az imámtól. Nem dolgoztam volna ki ilyen részletesen ezt a bevezetőt (tudniillik az imám jellemzését), ha nem lett volna nélkülözhetetlenül szükségem rá.”

2.3 A könyv tartalmi arányai

Az imámsággal kapcsolatos kérdések megválaszolása a könyvnek valóban terjedelmes részét teszi ki: 287 oldal (a hosszú, 15 oldalas szerzői bevezető után) a teljes 522 oldalból.²⁸ Felmerül, hogy az imámságról szóló rész (a szerző szóhasználatában: *rukṅ*) befejeztével nem csak kiegészítésként került-e a könyvbe a második és harmadik rész, és nem utólag írta-e meg al-Ĝuwaynī az előszót ennek megfelelően. A szerző azonban, mint láttuk, határozott szavakkal cáfolja az ehhez hasonló feltételezéseket.

Ez csak az egyik fontos információ, amelyet a szerző bevezetőjének, illetve a magában a műben elhelyezett magyarázó mondatoknak a tanulmányozásából meg lehet szerezni. A másik talán még ennél is érdekesebb. Al-Ĝuwaynī több helyen is felhívja a figyelmet arra, hogy az egész mű központi része tulajdonképpen a muftikkal foglalkozó harmadik rész. „Most beszélünk kell a harmadik részről. Ez a legjelentősebb, mert a hasznát az emberek minden rétege megérzi.”²⁹ Majd így ír: „Ebben a részben a *šarī'a* egész (pálma)fájára (ti. gyökereire és ágaira, *uṣūl wa-furū'*) szükség van, a kezdetektől a végpontokig (*maṭla'–maqta'*), be kellene mutatni összes forrását, ismertetni kellene sajátos alapjait. ... Ha azonban mindezt, amire fentebb utaltam, belettem volna a könyvembe, akkor az nem fért volna el sok-sok kötetben sem. Csak azért emlí-

²⁷ Al-Ĝuwaynī, *al-Ĝiyāṭī*, 304–305, 435. §.

²⁸ A második rész („Amikor nincs imám”) 87 oldal terjedelmű az idézett kiadásban, míg a harmadik rész („Amikor nincs *muġtahid*, nincs továbbvivője a jogi iskoláknak, a *šarī'a* gyökereinek) 133 oldal.

²⁹ Ld. részletesen al-Ĝuwaynī, *al-Ĝiyāṭī*, 393, 566. §.

tettem ezt, hogy a gondolkodó ember meggyőződjék arról, milyen tengernyi nagy ez a tudomány, amelyet nem tud átfogni egyetlen ember sem.”³⁰

Végül a szerző még egyszer mentegetőzik, amiért csak röviden foglalkozik a *fatwā*-adás szabályaival, és újra hangsúlyozza, hogy a célja a mufti hiányának a bemutatása volt, a muftik jellemzésével pedig csak azért foglalkozott, hogy az olvasó értékelni tudja, mit jelent a hiányuk.³¹

Miután a szerző még utoljára kiemeli, hogy a „könyv szellemét” (*rūḥ al-kitāb*) a harmadik rész alkotja, nem pedig az első, imámságról írt rész, felmerül a kérdés: Mit jelent a mű elején bejelentett ajánlás, a Nizām al-Mulknak tett ígéret, tudniillik hogy megírja, amit az imámságról tud? Nyilvánvaló tehát a kettős szándék: teljesíteni az ígéretet, ugyanakkor megírni a mufti szerepéről és a hiánya okozta veszélyekről, ami szíve szerinti célja. Ezt mutatja a könyv 4/7 részét kitevő, „bevezetőnek” tekintett rész túlzott mérete.

2.4 A könyv fejezetei

Ha gondosan megvizsgáljuk a könyv szerkezetét, fejezetekre osztását és a fejezetek hosszát, akkor a következőt tapasztalhatjuk:

1. Az első és egyben leghosszabb „bevezető” rész nyolc fejezete közül a legerjedelmesebb (a többi héttel felérő) a nyolcadik, amely az imám kötelességeivel foglalkozik.

2. A második rész, amely az imám hiányával előálló helyzetről szól, három fejezetből áll, döntően azonban azt a kérdést vizsgálja, hogy mi a teendő, ha megjelenik egy elégséges erővel és hatalommal rendelkező trónkövetelő. Ez a fejezet egymagában kétszer olyan hosszú, mint a másik kettő, és az egész könyv 1/7 részét teszi ki.

3. A harmadik rész négy fejezetet tartalmaz, amelyek közül a harmadik a legerjedelmesebb, és kétszerite hosszabb a másik háromnál, vagyis ez képezi a rész tartóoszlopát, és ez testesíti meg fő célját. Ebben a részben (*rukn*) a ’fejezet’ (*bāb*) szó mellett egy másik terminust is használ a szerző: *martaba* (’lépcsőfok’). Ez azzal foglalkozik, hogy mi van akkor, ha egy korban nincsenek muftik, és nincs, aki továbbvigye a *madḥabok* hagyományait. Az első lépcsőfok a normális állapot, amikor egy korszakban megtalálhatók a muftik.³² A második lépcsőfok az, amikor nincs egyéni erőfeszítésre képes vallástudós (*muğtahid*). Ez már nagy veszélyt jelent a közösségre, ugyanis a *šari’a* terheit a vállukra vevők (*ḥamala*) az istenfélő, egyéni erőfeszítésre képes muftik. Ebben a korban azon-

³⁰ Szó szerint: „E tudomány tengereit nem tudja átszelni úszó.” Ld. al-Ğuwaynī, *al-Ğiyāṭī*, 397, 567. §.

³¹ Al-Ğuwaynī, *al-Ğiyāṭī*, 416, 610. §. és 423, 625. §.

³² Al-Ğuwaynī, *al-Ğiyāṭī*, 394, 569. §.

ban még vannak, akik biztosítani tudják a jogi iskolák továbbélését (*naqalat al-maḏāhib*).³³ A harmadik lépcsőfok az a helyzet, amikor egy korszak nemcsak a muftikat, hanem a jogi iskolák tanult képviselőit is nélkülözni kényszerül.³⁴ Végül a negyedik lépcsőfok a végső romlás kezdete, amikor egy korszakban senki nem képes foglalkozni az isteni törvény gyökereivel, elméleti alapjaival (*uṣūl aš-šarī'a*).³⁵

Mindebből kiviláglík, hogy míg a hatalom csúcsán az imám és megléte a legfontosabb tényező, addig a muszlimok közössége számára még nála is fontosabb legfőbb segítője a hit épségben tartásában és védelmezésében, az egyéni döntéseket hozó mufti. Ha nincs imám, akkor a hatalommal érkező, de elfogadott bitorló (*mustawīl*) is lehet *amīr*, aki megvédi a közösséget a külső támadásoktól. Az imám tehát helyettesíthető, de a kreatív vallástudós nem, ezért mondja azt al-Ġuwaynī, hogy művének célja e helyzet jellemzése.

A könyv fejezetei tehát arra keresnek választ, mire támaszkodhat a közösség, amikor eljön a könyv címében is jelzett „sötétségek” kora.

2.5 A két fő tartalmi egység: imám és mufti

Mit jelent az, hogy bár a könyv tartalmának legnagyobb része az imámról szól,³⁶ mégis többször kiemeli, hogy a végső cél a mufti és a *muğtahid* fontosságának a megvilágítása, és ez a könyv „tartópillére” (*ma 'mūd*)?³⁷ Al-Ġuwaynī hangsúlyozza, hogy az igaz útra vezetett muszlim közösség javára szolgál az erkölcsileg legalkalmasabb (*aṣlah*) imám kiválasztása, aki a *šarī'a* előírásait betartatja és érvényesíti, de „az isteni törvény titkát” (*sirr aš-šarī'a*) az egyéni törekvést (*iğtihād*) megvalósítani képes, az elődei útját (*maḏhab*) követő mufti tudja csak feltárni.³⁸ Ez azt jelenti, hogy ő mutatja meg az utat az imámnak, jóllehet al-Ġuwaynī, akárcsak előtte al-Māwardī,³⁹ elvi feltételként az imám esetében is

³³ Al-Ġuwaynī, *al-Ġiyāṭī*, 417, 611. §. A szerző könyve elején pontosan kifejti, hogyan képzeleli el a két fent említett szó használatát: „Meg fogom magyarázni, hogy az isteni törvény támaszai és segítői azok, akik továbbviszik azt (*naqala*), míg azok, akik önállóan magukra tudják vállalni annak terheit, azok a törvény hordozói (*ḥamala*).” al-Ġuwaynī, *al-Ġiyāṭī*, 16, 10. §.

³⁴ Al-Ġuwaynī, *al-Ġiyāṭī*, 429, 636. §.

³⁵ Al-Ġuwaynī, *al-Ġiyāṭī*, 523, 838. §.

³⁶ Úgy is került be a köztudatba, hogy a könyv al-Ġuwaynī imámságról vallott nézeteit tükrözi.

³⁷ Al-Ġuwaynī, *al-Ġiyāṭī*, 14–15, 7. §.

³⁸ Al-Ġuwaynī az *al-Ġiyāṭī* első része (*rukn*) 6. fejezetének számos helyén taglalja ezt (pl. 165, 243. §; 168, 247. §; 170, 250. §). Vö. al-Ġazālī nézetével, aki igen kemény szavakkal támadja a mufti intézményét. Ld. Abū Ḥāmid Muḥammad al-Ġazālī, *Iḥyā' ulūm ad-dīn*. I. Taḥqīq Badawī Tabāna. Al-Qāhira, é. n. *Kitāb al-'ilm*, 17–19.

³⁹ Ld. al-Māwardī, *i. m.*, 19–20. Al-Māwardī természetesen nem a mufti szót használja, amelyik elő sem fordul könyvében, hanem az *'ālim* szót, de ugyanolyan értelemben.

megszabta, hogy mufti is tudjon lenni, de rögtön hozzá is tette, hogy ez általában nem valósul meg, ugyanis az imám minden idejét lefoglalja a közösség katonai védelme.⁴⁰ A mufti az, aki összekapcsolja a hatalmat nemcsak a vallás alapjaival és Isten parancsaival, hanem a közösséggel is, ideológiai alapon elfogadotva annak tagjaival azt, hogy az imámnak és az *amīr*nak való engedelmesség az ő érdeküket szolgálja.⁴¹ A mufti mint *muğtahid* vizsgálja meg a saját korában újként előforduló eseményeket, amelyekre vonatkozóan kérdéseket kap, és amelyekre válaszokkal kell szolgálnia. A *muğtahid*nek azért kell megfelelnie a valláserkölcse előírásainak, mert csak így várhatja el, hogy a muszlimok elfogadják a szavait.⁴²

Ebben az összefüggésben lehet csak értelmezni a könyv középső részét, amely a hatalommal rendelkező, legmegfelelőbb (*aşlah*) vezetőről szól, aki ebben az esetben Nizām al-Mulk lehetne.⁴³ Mindez azonban csak egy nem is teljesen megalapozott feltételezés, hiszen a szerző egy másik fejezetben kimondja: *wazīr*ből nem lehet imám. Az általános feltételezésekkel szemben tehát valószínűleg itt nem Nizām al-Mulk imámságáról van szó (hiszen ő *wazīr* volt), hanem arról, hogy jogszerűen, ténylegesen vezetheti a közösséget (amit meg is tett, hiszen Alp Arslān, majd Mālikšāh helyett ő volt a tényleges uralkodó).⁴⁴ Mindez jól mutatja, hogy nem szabad egy ilyen komplex műből egyes részleteket, mondatokat kiragadva értelmezni.

3. Al-Māwardī: *al-Aḥkām as-sultāniyya* és al-Ğuwaynī: *al-Ğiyāṭī*

3.1 Al-Māwardī: *al-Aḥkām as-sultāniyya*

Az úgynevezett iszlám politikai jogelméleti irodalom kétségkívül leghíresebb darabja al-Māwardī *al-Aḥkām as-sultāniyya* (*A kormányzás törvényei*) című műve. Al-Māwardī ráadásul részben kortársa is volt al-Ğuwaynīnak (jóllehet kettejük működésének idejét egyértelműen kettévágta a Buwayhidák bukása,

⁴⁰ Ennek a kérdésnek a részletes kifejtését ld. al-Ğuwaynī, *al-Ğiyāṭī*, 63–66, 75–79. §.

⁴¹ Egy ilyen történelmi helyzet leírását ld. Lapidus művében, aki a 7–8/13–14. századi mamlūk kori városi életben mutatja be az '*ulamā*' szerepét a társadalmi összhang megteremtésében. Ld. Ira Marvin Lapidus, *Muslim Cities in the Later Middle Ages*. Cambridge (MA), 1967, 79–115 („Urban Society”) és 116–142 („The Political System: The Mamluk State and the Urban Notables”), különösen az „Ulama” című alfejezetet, 130–141.

⁴² Al-Ğuwaynī, *al-Ğiyāṭī*, 404–405, 584. §.

⁴³ Al-Ğuwaynī, *al-Ğiyāṭī*, 328, 474. §: *yanzīlu manzīlat al-imām* „aki az imám helyére léphet” (név szerint azonban sehohol sincs megemlítve).

⁴⁴ Ezzel szemben állnak a szokásos magyarázatok: ld. pl. Crone, *i. m.*, 234–236; Wael B. Hallaq, *Caliphs, Jurists and the Saljuqs in the Political Thought of Juwayni*. *Muslim World* 74 (1984/1) 39.

illetve a szeldzsukok hatalomra kerülése), ezért érdemes a két művet pár szóban összehasonlítani.

Al-Māwardī, mint ahogy azt maga is megállapítja az előszóban, praktikus cél vezette: „A hatalmi szférát illető törvények összekeveredése [a hagyományos *fiqh* könyvekben] megakadályozza [a hatalom birtokosait] abban, hogy tanulmányozzák azokat, hiszen el vannak foglalva [az állam] vezetésével (*siyāsa*) és az igazgatással (*tadbīr*), ezért írtam egy külön könyvet [erre a célra], amelyben eleget tettem annak a parancsának,⁴⁵ akinek kötelező engedelmeskednem.”⁴⁶

3.2 Al-Ġuwaynī: al-Ġiyāṭī

Ezzel szemben al-Ġuwaynī célja az imámság különböző vonatkozásainak (*abwāb*) a bemutatása, azaz hogy milyen helyzet áll elő az imámnak és a közösség vezetőjének a hiányában, és mi a teendő akkor, ha nincsenek továbbvivői (*hamala*) a *šarīʿ*ának. Bár számos jeltől feltételezhető, hogy elsősorban Niẓām al-Mulk szeldzsuk *wazīr*t tartotta szembe előtt a mű megírásakor, nem egy konkrét uralkodót vagy kort igyekezett leírni, hanem minden időre vonatkozó általános szabályokat kívánt megfogalmazni. Ugyanakkor nemcsak a vezetőkre gondolt. Egyértelműen kimondja ugyanis, hogy könyve egy része a hatalom birtokosainak szól, másik része pedig az alattvalóknak (*al-mukallaḫūn*). „A célom két részre osztható. Az első: az imámra vonatkozó törvények taglalása olyan időkben, amikor feltételezhetjük, hogy nincs megfelelő miniszter (*wazīr*), akihez az iszlám népe fordulhatna. A második: bemutatni mindazokat az eszközöket és módszereket, amelyeket a [különböző feladatokkal] megbízottak (*mukallaḫūn*) felhasználhatnak abban, amivel megbízták őket akkor, ha hiányoznak a *šarīʿa* továbbvivői és a muftik.”⁴⁷ Ennek a kettős célkitűzésnek a fényében nyugodtan állíthatjuk, hogy a *Ġiyāṭī* inkább tekinthető Ibn Taymiyya gondolatvilága előfutárának, amelyet a *Siyāsa šarʿiyyā*ban fejtett ki,⁴⁸ mint az *Aḥkām*, jóllehet tematikailag, a második részben kifejtett törvénykezési pontokat illetően az utóbbihoz is hasonlít.

⁴⁵ Véleményem szerint nem lehet biztosan tudni, hogy a kalifára vagy az emírré gondol-e, bár annak a prekonceptciónak az alapján, hogy a mű a kalifa védelmére íródott, a nyugati kutatók általában az előbbire gondolnak.

⁴⁶ Al-Māwardī, *i. m.*, 5, 29.

⁴⁷ Al-Ġuwaynī, *al-Ġiyāṭī*, 304, 434. §.

⁴⁸ Aḥmad Ibn Taymiyya, *as-Siyāsa aš-šarʿiyya fī iṣlāḥ ar-rāʿi war-raʿiyya*. Taḥqīq ʿAlī ibn Muḥammad al-ʿImrān. Ġidda, é. n.

3.3 A célok különbözősége

A célok és a hozzáállás tekintetében jelzett különbségeket jól jellemzi, hogy al-Māwardī mintegy leltárt készítve felsorolja a különböző nézeteket (kihagyva a tőle teljesen idegen ḥanbalita véleményeket) anélkül, hogy előnyben részesítené egyiket vagy másikat, vagy megmutatná, hogy szerinte melyik a helyes. Ezt a felfogást al-Ğuwaynī élesen kritizálja, és azzal vádolja meg, hogy csak az uralkodó kívánságának a kielégítésére törekszik (*walī al-amr*), nem specifikálva, hogy a kalifára vagy a buwayhida *amīrra* gondol-e. Ezzel szemben al-Ğuwaynī mindig igyekszik azt előnyben részesíteni, amit helyesnek gondol, és egyértelműen elutasítani azt, amit helytelenít.

Al-Māwardīnál a logikus gondolkodás a rendszerezésben, a korábbi évszázadok termésének áttekinthető és kétséggkívül elegáns tálalásában nyilvánul meg. Ez az, amit sokan az utókorban, napjainkat is beleértve, helytelenül ítéltek meg, mintha az egész *al-Aḥkām as-siyāsiyya* al-Māwardī nézeteinek – nem pedig csupán ismereteinek – az összegzése lenne. Al-Ğuwaynī ezzel szemben a logikát az egész mű gondolati építményének felépítésében alkalmazza, és az egyes részek tálalása kétséggkívül sokkal nehezebben követhető, mint elődje munkájában.⁴⁹

4. Al-Ğuwaynī nézetei az imámról

4.1 Az imámság és *Nizām al-Mulk*

Al-Ğuwaynī, mint azt jól tudjuk, közel állt a hatalmi körökhöz, elsősorban a nagyhatalmú *wazīr*hoz, *Nizām al-Mulk*hoz. Ennek az ismeretnek a fényében felvetődik a kérdés, hogy tekinthetjük-e könyvét, amelyet egyébként is a *wazīr*nak ajánlott, célzatos műnek, amelynek egyetlen indítéka az, hogy igazolást találjon *Nizām al-Mulk* hatalmára, akár úgy, hogy ő a tényleges imám, akár úgy, hogy ő az állam erős embere, aki az igazi imám hiányában helyette cselekszik. Ezt a két feltételezést teszi magáévá az a néhány nyugati kutató, aki egyáltalán foglalkozott al-Ğuwaynī államelméleti művével,⁵⁰ de ez a gondolat megjelenik arab elemzésekben is.⁵¹ Erről azonban a műben nincs szó ebben a formában. Al-Ğuwaynī kiindulópontja az ideális állam felépítése, nem jelöltjéhez keres bizonyítékokat, hanem miközben az iszlám jog alapelvei (*uṣūl al-fiqh*) alapján

⁴⁹ Ad-Dīb kiadása ezt igyekszik korrigálni a paragrafusokkal és alfejezetcímekkel, amelyek azonban nem a szerzőtől származnak.

⁵⁰ Crone, *i. m.*, 237; Pachniak, *i. m.*, 10. Utóbbi itt csak kérdésként veti fel ezt a lehetőséget, s bár sejteti a választ, azt igen helyesen nem adja meg.

⁵¹ Ad-Dīb foglalkozik ezzel a kérdéssel a *Ğiyāṭī* kiadásához írt előszavában (m102–m105), és megemlíti e nézet hívei között például a *šāfi'ita* iskola híres életrajzírójának, as-Subkīnak a nevét. Ld. as-Subkī, *i. m.* IV. 324.

megformálja az iszlám közösség különböző vezető tisztségeinek ideális követelményeit, sajnálkozva jelzi, hogy az imámságra Nizām al-Mulk lenne a legalkalmasabb. Ugyanakkor egy másik fejezetben azt is leszögezi, hogy *wazīr*ből nem lehet imám.⁵²

Az említett feltételezésnek valószínűleg az ajánlás, a könyv Nizām al-Mulk tiszteleti nevére utaló címe (*Ġiyāṭ al-umam*) és kettejük speciális kapcsolata az oka. Al-Ġuwaynī azonban nem függött senkitől, viszonyukra inkább a kölcsönös tisztelet és megbecsülés volt a jellemző, semmint az egyoldalú függőség. Al-Ġuwaynī műve megírásakor már tekintélyes ember volt, akinek a gondolatai számos műben kristályosodtak ki. Az egész művet átfogó egységes szemlélet is kizárja, hogy célzatos elemek lennének benne. Természetesen, amikor kihangsúlyozza, hogy az imámnak képesnek kell lennie az *iġtihād*ra, akkor inkább a *wazīr* képe lebegett a szeme előtt, mint az abbászida kalifáé.⁵³

Sokan gondolják úgy, hogy a hatalomhoz való közelsége megbéklyózta al-Ġuwaynī gondolkodását, és befolyásolta a véleményét, azonban a nagy, 3–8/9–14. századi, úgynevezett klasszikus középkori vallástudósok tevékenységét vizsgálva megállapíthatjuk, hogy esetleges közéleti posztjukat (például bírót) és elismertségüket minden esetben a napi politikától való függetlenségüknek köszönhették.

4.2 Isten az igazi uralkodó

A törvény (*šarī'a*) és a hatalom (*ḥukm*) Istené, és ő az igazi uralkodója az *ummán*ak – ez al-Ġuwaynī kiindulópontja.⁵⁴ Az imám csak végrehajtója Isten rendelkezéseinek. Az *imām* ugyanakkor elvont fogalom, hatalmi szerepét a *ḥalīfa* szó jelzi, s e szó igazi értelme al-Ġuwaynī szerint: „[Isten földi] helyettes[e] (*nā'ib*)”. Ennek iszlámjogi szempontból az a vonzata (és elsősorban ez érdeklí al-Ġuwaynīt), hogy bár a kalifát az „oldás és kötés emberei” (*ahl al-ḥall wa-l-'aqd*) választják meg, és ennek révén gyakorolhatja a hatalmát, azonban sem az imámnak, sem azoknak, akik őt hatalomra segítették, nincs joga törvényeket alkotni (*tašrī'*), mert egyedül Isten a törvényhozó (*šāri'*). Az imám

⁵² Természetesen a híres főminiszter neve említése nélkül. Ld. al-Ġuwaynī, *al-Ġiyāṭ*, 334–335, 483. §.

⁵³ Nem szabad azonban elfelejteni, hogy a legtöbb kalifa műveltsége nem mérhető a mai átlag politikusok műveltségének mércéjével. Al-Mustazhir kalifa például, akinek al-Ġazālī a *Faḍā'ih al-bāṭiniyya* című művét írta, feltételezhetően megértette ezt a bonyolult iszlámjogi írást. Ld. Abū Ḥāmid Muḥammad al-Ġazālī, *Faḍā'ih al-bāṭiniyya*. Taḥqīq 'Abd ar-Raḥmān Badawī. Al-Qāhira, 1964.

⁵⁴ E gondolatot a szerző a könyvben több helyen is részletesen kifejti: pl. 276, 395. §; 336–337, 487–488. §.

szerepét egy helyen így pontosítja:⁵⁵ „A muszlimok azok [összességükben], akikhez [Isten] szólott, míg az imámot éppúgy kötik az iszlám törvényei, mint bárki más embert. [Az egyetlen különbség az, hogy] ő van megbízva (*mustanāb*) a törvények érvényesítésével (*tanfīd*).”

Az imám, vagyis a kalifa al-Ğuwaynī szerint nem Isten, hanem a Próféta helyettese a Földön.⁵⁶ Ez a meghatározás azért nagyon érdekes, mert szemben áll azzal a 9. században megszületett magyarázattal,⁵⁷ mely szerint a *ħalīfa* (kalifa) nem „a Próféta helyettese” (*ħalīfat an-nabī*), hanem „Isten helyettese” (*ħalīfat Allāh*), „Isten árnyéka a Földön” (*ẓill Allāh 'alā l-ard*). Az 5/11. századi, a közösség nevében gondolkodó és tevékenykedő jogtudós számára az imám (kalifa) már csak a végrehajtó hatalmat reprezentálja (ellentétben a középkori és újkori, Isten által kijelölt uralkodóval). Al-Ğuwaynī más helyen is hangsúlyozza, hogy az imám csak „egy a muszlimok közül”, azonban rá van bízva az, hogy az embereket „rávegye” (*ħamala 'alā*) a *šarī'a* betartására.⁵⁸

4.3 Az imám származása

Al-Ğuwaynī ugyan mind saját álláspontja, mind a szunnita hagyományok előírásai alapján azon a véleményen van, hogy az imámnak a Qurayš törzsből kell származnia, azonban őszintén bevallja, hogy az összes feltétel közül ezt lehet leginkább elhagyni, ha szükségesnek látszik.⁵⁹ Majd így folytatja: „Az imámság egyetlen célkitűzése sem nyugszik a leszámazáson és a törzsi dicsőségen (*an-nasab wa-l-ħasab*).” Az, hogy mégis beveszi a feltételek közé, nyilvánvalóan csak a szunnita iszlám konszenzusának (*iğmā'*) a követését kívánja jelezni, hiszen az alapján a leszámazás kötelező feltétele az imámságnak.

Idézi a leszámazás alapjául szolgáló *ħadīth* („az imámok a Qurayšből vannak”), de nem tekinti elégséges bizonyítéknak sem a hagyományozás, sem a racionális érvelés alapján.⁶⁰ Azt mondja azonban: „azért fogadjuk el, mert

⁵⁵ Al-Ğuwaynī, *al-Ğiyāī*, 276, 395. §.

⁵⁶ Ld. al-Ğuwaynī, *al-Ğiyāī*, 26, 23. §: „A vallásoknak szükségük van a prófétákra, akiket a csodák és a fényes jelek segítenek. Szükségük van imámokra is, bár megengedhető (ti. Isten megengedi), hogy egy kor nélkülözze a prófétát, aki pedig a közösség vallásának a fenntartója (*mu'tašim dīn al-umma*). Ugyanez azonban nem tekinthető [helyesnek vagy megengedhetőnek] az imám esetében. Mindebből következik, hogy az imám a Prófétát helyettesíti (*ħalīfat an-nabī*), nem Istent, akinek csupán a megbízottja.”

⁵⁷ Ld. Wilferd Madelung, *The Succession to Muhammad. A Study of the Early Caliphate*. Cambridge, 1997, 46/50. jegyzet; Patricia Crone–Martin Hinds, *God's Caliph. Religious Authority in the First Centuries of Islam*. Cambridge, 1986, 19–22 és Crone, *i. m.*, 18 egymástól élesen eltérő nézetét erről a kérdéstől.

⁵⁸ Al-Ğuwaynī, *al-Ğiyāī*, 336–337, 487–488. §.

⁵⁹ Al-Ğuwaynī, *al-Ğiyāī*, 308, 437. §.

⁶⁰ Al-Ğuwaynī, *al-Ğiyāī*, 79–80, 107. §.

a régiek is mindig ezt fogadták el az imámállítás feltételeként”, vagyis csupán a közösség egysége melletti kiállás érdekében ismeri el ezt a feltételt, amely a szunnita (*ġamā'ī*) iszlám legfontosabb kritériuma.⁶¹

4.4 A kegyes istenfélelem (*wara'*) meglétének feltétele az imámban

Ezt a feltételt tartja al-Ġuwaynī a legfontosabbnak az imám kiválasztásakor. Azt vallja, hogy egyetlen más feltétel hiánya sem baj, hiszen a lényeg az, hogy legyen a közösségnek (*umma*) vezetője (*rā'ī*), aki vezet a *(yar'āhā)* még akkor is, ha nem valódi imám, de „Isten óvjon minket a bűnös (*fāsiq*) imámától!”⁶² Szerinte még a sorsára hagyott, azaz vezető nélküli közösség is jobb, mint a bűnös imám vezetése, és „nem szabad az imámságot egy bűnösre bízni” (*lā yaġūz 'aqd al-imāma li-fāsiq*).⁶³ Első számú érve mindazokkal szemben, akik más nézetten vannak, az, hogy még a tanúskodást sem szabad bűnös, istentelen emberre bízni, hogy lehetne akkor rábízni egy ilyenre az egész muszlim közösség helyes útra vezetését?! A *qādī* a fia pénzügyeinek a kezelését sem bízta rá a bűnös apára, mivel fél, hogy nem fogja hűségesen és odaadóan szolgálni fia érdekeit, hogy lehetne hát a sokkal nagyobb felelősséggel járó imámságot ilyen emberre bízni?!⁶⁴

4.5 A tanácskozás (*aš-šūrā*) kötelezettsége

Habár al-Ġuwaynī nem szentel önálló fejezetet az imámság előírásainak ismertetésekor a tanácskozásnak, tanácskérésnek, de több helyen is megemlíti szükségességét. Világosan kifejti, hogy a teljes mértékű egyéni erőfeszítés (*iġtihād*) követelményei közé tartozik a tanácskozás is. Szerinte ez felhatalmazás (*nadb*) révén valósul meg. Nincs az a nagy tudású ember (*baĥr*), akinek ne fogyna el a tudása (*lā yunzaġ*), és aki ne kényszerülne ezért arra, hogy tanácsot kérjen egyes esetekben (*fi āhād al-waqā'i*). „Még Isten is felhatalmazta a Küldöttét, örök békesség reá, hogy tanácsot kérjen, és azt mondta neki: »Tanácskozz velük

⁶¹ Al-Ġuwaynī, *al-Ġiyāṭī*, 81–82, 109. §.

⁶² Al-Ġuwaynī, *al-Ġiyāṭī*, 311, 441. §. A *fāsiq* szó pontos értelmezését illetően a muszlim jogtudósok soha nem voltak egy véleményen, így fordítása sem könnyű feladat. A többségi vélemény szerint a *fāsiq* ember se nem hívő (*mu'min*), se nem hitetlen (*kāfir*). Az általános szunnita tanok szerint, amelyeket al-Ġuwaynī is követett, a *fāsiq* „bűnös” ember akkor nem vezetheti a közösséget, ha nem érvényesíti az iszlám jog előírásait. Ld. Louis Gardet, Fāsīḳ. In: *Encyclopaedia of Islam*. II. Leiden, 1965, 833–834.

⁶³ Al-Ġuwaynī, *al-Ġiyāṭī*, 328, 471. §.

⁶⁴ Al-Ġuwaynī, *al-Ġiyāṭī*, 88, 117. §.

[ebben] az ügyben.« Nincs ellentmondás abban, hogy valaki a tudás legmagasabb fokára jut, és mégis véleményt cserél, tanácskozik a részletkérdésekben.»⁶⁵

Egyértelműen elutasítja azokat a nézeteket, amelyek nem tekintik kötelezőnek a tanácskozást az egyéni erőfeszítést tenni tudó (*muğtahid*) imám részére, ugyanakkor felhatalmazza az imámot, hogy tanulmányozza az őt megelőző korokban kifejtett véleményeket, és fogadja el vagy utasítsa el azokat, amelyeket akar.⁶⁶

4.6 A hatalom birtokosa, bitorlója is lehet imám

A „kívülről” jövő imám-jelöltnek három tulajdonsága van, amely méltóvá teszi az iszlám világ közösségének a vezetésére:

- az erőt és bátorságot képviseli (*kifāya wa-nağda*), amellyel megvédheti a közösséget (*umma*),
- erényes, alkalmas (*şālīh*), illetve a legalkalmasabb (*aşlah*), és végül mindezek alapján
- a közösség elfogadja imámnak, és engedelmeskedik (*tā'a*) neki.

4.7 Az imámnak tiszteletben kell tartania a vallástudósokat, és ki kell kérnie a véleményüket

Al-Ğuwaynī véleménye szerint „a vallástudósok (*'ulamā'*) a törvények megtestesítői (*qudwa*) és az iszlám tekintélyei (*a'lām*), a próféta örökösei (*warāta an-nubuwwa*), a közösség kulcsai (*mafaātīh*), a hajnal derengő mécsesei (*maşābīh*)”.⁶⁷ Mindezeket a jótanácsokat Nizām al-Mulkhhoz is intézi, akiről nem átallja kijelenteni, hogy nem képes egyéni erőfeszítésre a vallástudományok terén, nem *muğtahid*, mert ha az lenne, akkor őt kellene követni (*matbū'*), ő pedig előírhatná mindenkinek, hogy kövesse egyéni erőfeszítéseinek (*iğtihād*) eredményeit, s ő maga nem követne senkit.⁶⁸ Később visszatér ugyanehhez a témához, amikor kifejti, hogy „amennyiben a hatalom birtokosa (*sultān*)⁶⁹ nem *muğtahid*, akkor a vallástudósokat követi, akiknek ő ugyanakkor a támasza és védelme, ereje és öre (*badraqa*). Ő a kor prófétája (*nabī az-zamān*) ... A szultán

⁶⁵ Al-Ğuwaynī, *al-Ğiyāī*, 86, 114. §.

⁶⁶ Al-Ğuwaynī, *al-Ğiyāī*, 84–86, 113. §.

⁶⁷ Al-Ğuwaynī, *al-Ğiyāī*, 379–380, 540. §.

⁶⁸ Al-Ğuwaynī, *al-Ğiyāī*, 4, 2. §.

⁶⁹ Míg al-Māwardī egy nemzedékkel korábban még csak elvont főnévként 'hatalom' értelemben használta a szót, addig al-Ğuwaynī már modern 'hatalmas, uralkodó' jelentésben. Ld. az *al-Ahkām as-sultāniyya* címet, ahol nem az uralkodói, hanem az uralmi döntéskörbe tartozó törvényekről van szó.

viszonya ugyanolyan a tudóshoz, mint a (helyi) uralkodóké (*malik*) a Próféta korában [a Prófétahoz], akik követték azt az irányt, amelyet a Próféta mutatott nekik.”⁷⁰

Ezek egyértelmű szavak, és fényesen cáfolják azt a nézetet, hogy al-Ġuwaynī megrendelésre írta volna művét, illetve hogy az imám szerepét akarta volna kidomborítani. A legfontosabb láncszem, amint arról még szó lesz, az önálló gondolkodásra és ítéletalkotásra képes vallástudós (*‘ālim*), pontosabban mufti.

Al-Ġuwaynī később még tovább megy: „Amikor a kor nélkülözi az imámot, és hiányzik az erős, bátor és a védelmet biztosítani tudó *sulṭān* (katonai parancsnok),⁷¹ akkor a dolgok (*umūr*) intézése a vallástudósok kezébe van letéve. A különböző néprétegekbe tartozó embereknek pedig joguk van vallástudósaikhoz fordulni problémáikkal és a kormányzás (*wilāya*) valamennyi ügyében (*qaḍīyya*) kikérni a véleményüket. Ha ezt teszik, akkor a helyes utat fogják követni (*hudū ilā sawā’ as-sabīl*), és az ország vallástudósai lesznek az igazhívók kormányzói (*wulāt al-‘ibād*).”⁷²

Összefoglalva: al-Ġuwaynī véleménye szerint a megfelelő felkészültségű (*dū kifāya*) vallástudós a leginkább jogosult (*aḥaqq*) a kormányzásra (*wilāya*). Ha van ilyen, akkor a „merészség és erő birtokosának” (a katonai parancsnoknak) követnie kell a tudóst, és kapcsolódnia kell (*iqrān*) ahhoz a poszthoz, amelyet a másik a tudásával érdemelt ki. Ha azonban a vallástudós nincs birtokában a megfelelő képzettségnek, és a szükséges felkészültséggel egyértelműen a hatalom birtokosa (*wālī*) rendelkezik, akkor neki kell (önállóan) utánanéznie a dolgoknak (*murāġa’a*) a homályos pontokat illetően.

4.8 A hittételek (*‘aqā’id*) és a jogi kérdések (*furū’*) megkülönböztetése⁷³

Habár al-Ġuwaynī a *kalām* tudományában *aš’arita* volt, amikor ebben a művében a közösség vezetésének ügyéről beszél (*umūr al-wilāya*), akkor inkább *salafī*nak tűnik. Azt mondja, hogy az imámnak törekednie kell arra, hogy az alattvalókat (*‘ammat al-ḥalq*) a kegyes ősök által követett utakra irányítsa (*maḍāhib as-salaf aš-šāliḥīn*). Felhívja a figyelmet arra, hogy az imámnak is meg kell tudnia különböztetni az iszlám alapvető kitételeit a jogi részletkérdésektől. Míg előbbieken esetében nincs helye az egyetlen igazság (*ḥaqq*) útjáról való letérésnek, és ezt az imámnak kell felügyelnie, addig az utóbbiaknál minden jogtudós

⁷⁰ Al-Ġuwaynī, *al-Ġiyāṭī*, 380, 541. §.

⁷¹ Al-Māwardīnál még *amīr*: Ld. al-Māwardī, *i. m.*, 29–32.

⁷² Al-Ġuwaynī, *al-Ġiyāṭī*, 390–391, 560. §.

⁷³ Al-Ġuwaynī, *al-Ġiyāṭī*, 189–190, 277. §.

a saját irányzatát követi. Az imámnak tiszteletben kell tartania a jogtudósok nézeteltéréseit, és nem szabad részrehajlóan beleavatkoznia a vitáikba.⁷⁴

5. Al-Ğuwaynī a közösség védelmében

5.1 A jog és igazságosság biztosítása

Al-Ğuwaynī a jogtudós alapvető feladatának tartotta, hogy ismerje kora társadalmának a valóságát: szokásait és viselkedési normáit, az emberek életkörülményeit és magatartását, illetve sorsuk forgandóságát (*taqallubāt aħwālihim*).⁷⁵ Al-Ğuwaynī azonban nemcsak jól ismerte mindezt, hanem együtt is élt ezzel a társadalommal, megélte problémáit, fájdalommal töltötték el bajai, követte reményeit, és tett is azok megvalósítása érdekében. Műveiben is mindig a jog (*ħaqq*) helyreállításának és az igazságosság (*‘adl*) győzelmének a szószólója volt.⁷⁶ Ebben az értelemben lehet elmondani róla, hogy a társadalom és a politika embere volt. Jóllehet nagyon jól ismerte a társadalmi gyakorlat és az ideológiai elvárások közti mély szakadékot (ennek többször is hangot ad tárgyunkat képező művében), úgy érezte, hogy az alapelvekből nem szabad engedni. S bár a 20. századi kutatók a politika iránt támasztott magas elvárásokat elsősorban Ibn Taymiyya műveiből ismerik,⁷⁷ az alábbiakból is látható, hogy Ibn Taymiyya nem a semmiből alakította ki elképzeléseit és elvárásait: azoknak többek közt a 20. század utolsó évtizedéig a kutatók előtt is ismeretlen al-Ğuwaynī mű, a *Ğiyāṭ al-umam* is előzményét képezte, amelyet Ibn Taymiyya jól ismert.

Al-Ğuwaynī a következő főbb elvárásokat támasztja az imámmal szemben társadalmi szempontból:

- az iszlám által biztosított szabadságjogok (*ħurriyyāt*) megőrzése,⁷⁸
- a társadalom megóvása az (eretnek) újításoktól (még ha nem fogja is fel az újítás [*bid‘a*] fogalmát olyan szigorúan, mint Ibn Taymiyya),⁷⁹
- a közösség tagjai magánvagyonának a védelme,⁸⁰
- a biztonság megóvása,⁸¹
- a szegényekről való gondoskodás.⁸²

⁷⁴ Vö. al-Ğuwaynī, *al-Ğiyāṭī*, 190–191, 279. §; 408, 592. §.

⁷⁵ Al-Ğuwaynī, *al-Ğiyāṭī*, 210–211, 307. §.

⁷⁶ Vö. al-Ğuwaynī, *al-Ğiyāṭī*, 219–231, 310–335. §.

⁷⁷ Aħmad Ibn Taymiyya, *al-Ĥisba fī l-islām aw ważīfat al-ħukūma al-islāmiyya*. Bayrūt, é. n. A mű az iszlám szerinti kormányzás feladatáról szól, és nagy hatást tett a 20–21. századi szélsőséges iszlám irányzatokra.

⁷⁸ Al-Ğuwaynī, *al-Ğiyāṭī*, 219–221, 321., 322. és 324. §.

⁷⁹ Ld. al-Ğuwaynī, *al-Ğiyāṭī*, 231, 336. §.

⁸⁰ Ld. al-Ğuwaynī, *al-Ğiyāṭī*, 287, 409. § és 493–494, 777–778. §.

⁸¹ Al-Ğuwaynī, *al-Ğiyāṭī*, 212–213, 311. § és 370–372, 527. §.

⁸² Al-Ğuwaynī, *al-Ğiyāṭī*, 232–234, 338–339. §.

5.2 A szabadságjogok megőrzése

Ebben a kérdésben al-Ġuwaynī kétségkívül nem olyan realista, mint elődje, al-Māwardī, aki tágabb teret enged az uralkodó és hatalmi szervei (iszlám jogi előírásoktól független) bíraskodásának és büntetéseinek,⁸³ bár ő is igyekszik elméleti korlátokat szabni a hatalombirtokos (*amīr*) önkényének. Al-Ġuwaynī egyértelműen kimondja, hogy „nincs büntetés szöveg (azaz iszlámjogi előírás) nélkül” (*lā ‘uqūba illā bi-naṣṣ*),⁸⁴ és elutasítja azt a gondolatot, hogy az uralkodónak szabad kezet kell kapnia hatalmának gyakorlása érdekében a büntetések szigorításában, megítélésében és a jogi előírások alóli mentességét illetően, s e tekintetben nem fogad el semmilyen indoklást és érvelést. Figyelembe kell azonban venni azt is, hogy míg al-Māwardī élete nagy részében gyakorló bíró volt, addig al-Ġuwaynī csak elméleti jogtudós és tanár, akinek kevésbé kellett tekintettel lennie a kor realitásaira.

Természetesen igaz, hogy al-Ġuwaynī nincs teljesen egyedül a jogtudósok között azzal a véleményével, hogy a hatalom túlkapasait korlátozni kell, de senki előtte ilyen egyértelműen nem fogalmazta meg a közösség jólétének (*maṣlaḥa*) és a hatalmi önkény korlátozásának az összefüggését mint az iszlám egyik fontos alaptanítását.

Igen éles hangon utasítja vissza azokat a „realista” véleményeket, miszerint napjaiban (az 5/11. században) már nem lehet azokat az „enyhített” szabályokat (*taḥfīfāt*) alkalmazni, amelyek az iszlám létrejöttek, a Próféta életének, illetve a következő három nemzedéknek a korában alakultak ki, amikor „az iszlám elit” nemzedékei (*ṣafwat al-islām*) éltek.⁸⁵ Ekkor, úgymond, még elég volt a közösség megfigyelmezésére az „enyhe figyelmeztetés” (*at-tanbīh al-yaṣīr*).⁸⁶

Később így folytatja: „Mára ez a helyzet megváltozott, a szívek romlottak lettek, eltávolodtunk az első nemzedékektől (*salaf*), az erkölcsöket általában véve megfertőzték a vágyak és félelmek, és ha a büntetéseket a korai idők büntetéseire (vagyis az iszlám jog előírásaira) korlátoznánk, akkor a hatalom rendelkezéseit (*as-siyāsāt*) nem lehetne végrehajtani.”⁸⁷ Al-Ġuwaynī teljes egyértelműséggel visszautasítja ezt a nézetet: „Ezt a fajta lealacsonyító okoskodást csak az ostobák képviselik, s ez ellenkezik mindazzal, amiért a próféták urát

⁸³ Ld. al-Māwardī, *i. m.*, 102–125 (7. fejezet: *Fī wilāyat al-mazālim*), illetve 285–314 (19. fejezet: *Aḥkām al-ġarā‘im*).

⁸⁴ Al-Ġuwaynī, *al-Ġiyāṭī*, 219, 321. §.

⁸⁵ Al-Ġuwaynī, *al-Ġiyāṭī*, 219–220, 322. §.

⁸⁶ Ez a gondolat általánosan elterjedt a 4–5/10–11. századra. Többek között ezzel utasították vissza a nők mecsetbe járását is: ahogy távolodunk a Próféta korától, úgy romlanak az erkölcsök, így amit a Próféta megengedett, mi már nem engedhetjük meg. Ld. pl. a 6/12. századi Ibn al-Ġawzī *Aḥkām an-nisā’* című művében (Taḥqīq ‘Amr ‘Abd al-Mun‘im Saḥīm. Al-Qāhira, 1997) számtalan helyen.

⁸⁷ Al-Ġuwaynī, *al-Ġiyāṭī*, 219–220, 321–322. §.

elküldte Isten.”⁸⁸ Majd így folytatja: „Mindenki, aki azt hiszi, hogy a *šarī’a* törvényeit a racionális gondolkodók jobbító szándékából (*istišlāh al-’uqalā’*) és az uralkodók véleményének követelményeiből kapjuk meg, az elutasítja a *šarī’át*, és az ehhez hasonló beszéd csak ürügy a *šarī’a* törvényeinek az elutasítására.”⁸⁹

A következő gondolata már nemcsak a korabeli önkényuralomnak a közöség és az iszlám érdekeit sújtó rendelkezéseire vonatkozik, hanem a modern államok törvényhozó gyakorlatára is. Al-Ğuwaynī ugyanis hangsúlyozza, hogy azáltal, hogy az emberi értelem és a hatalmi szükségletek lesznek a törvényalkotás alapjává a próféták ihlete helyett, olyan helyzet alakul ki, hogy a törvények helytől és időtől függően különbözni fognak, és nem marad a Törvénynek (*šar’*) semmilyen állandósága és biztos alapja.⁹⁰ Al-Ğuwaynī nem fogadja el, hogy az állam pillanatnyi érdeke az ésszerűség köpenyébe bújva átvegye a kinyilatkoztatott vallás helyét. Hangsúlyoznunk kell, hogy érdekes módon az elutasítás oka kettős (bár al-Ğuwaynī szemében ez a kettő egynek számít): mind az iszlám, mind a muszlimok érdeke azt kívánja, hogy ne adjanak teret az önkényes törvényalkotásnak. Ez ellen a jogtudós a maga eszközeivel, írásművel és tanítással tiltakozhat. Tekintve, hogy az uralkodó a hatalmát és annak minden megnyilvánulását a *šarī’át* képviselő vallástudósok (*faqīh, qāḏī*, mufti) támogatásával igyekezett legalizálni, al-Ğuwaynī, a nagy hatású vallástudós szavát nem lehetett semmibe venni. A szeldzsuk kori történeti valóság ismeretének fényében azt lehet mondani, hogy ha a tényleges helyzeten nem tudott is változtatni a *šarī’a* emberének a rosszállása, azt el tudta érni, hogy legalább a látszatra ügyeljen az uralkodó. Ilyen látszatintézkedés volt például az, hogy a *qāḏī* és a mufti jelenlétét a palotában tartott titkos ítélezések kivételével minden bírósági eljárásban kötelezővé tették, még ha nem is ők döntöttek.⁹¹

Fontos ezen a helyen rámutatni, hogy míg al-Māwardī elfogadja a hatalomnak azokat a vizsgáló és kihallgatási módszereit, amelyeket a *qāḏī*nak nincs módja és szabadsága alkalmazni, addig al-Ğuwaynī határozottan elítéli a biztonsági erők által foganatosított eszközöket, például azt, hogy vallatják a vádlottakat, mielőtt ismertetnék velük a vádat. „A *šarī’a* nem engedi ezt meg” – mondja.⁹²

⁸⁸ Al-Ğuwaynī, *al-Ğiyāḏī*, 220, 323. §.

⁸⁹ Uo.

⁹⁰ Al-Ğuwaynī, *al-Ğiyāḏī*, 221, 324. §.

⁹¹ Christian Lange könyvének (*Justice, Punishment and the Medieval Muslim Imagination*. Cambridge, 2008) több helyén is leírja a különböző bíróságok működését a szeldzsuk udvarban.

⁹² *Inna š-šarī’a lā yurahḥišu fī ḏālika*. Ld. al-Ğuwaynī, *al-Ğiyāḏī*, 229–230, 334. §.

5.3 A közösség tagjai tulajdonának védelme

Érdekes vonása az *al-Ġiyāṭī* című műnek, hogy a szerző két alfejezetet is szentel a magántulajdon (*al-amwāl al-ḥāṣṣa*) védelmének.⁹³ Ezek a részek azonban logikusan illeszkednek bele al-Ġuwaynī kettős gondolatmenetébe. Egyrészt a *šarī'a* szigorúbb figyelembevételére hív fel (mintha csak egy mai követelést olvasnánk), másrészt a hatalom önkénye és túlkapásai ellen intéz támadást.

A szóban forgó alfejezetek utáni részben, az eretnek újítások ostromozásánál is elsősorban a hatalmi köröket tartja felelősnek a helytelen szokások elterjedése és a vallási előírások pusztá megszokássá (*i'tiyād maḥd*) züllesztése miatt.⁹⁴ Úgy véli, hogy a vezető rétegek erkölcstelensége nem pusztán önmagában veszélyes jelenség, hanem azért is, mert hatással van a köznépre, a muszlimok közösségére. Élénken kikel azok ellen, akik törvényesítik a javak elkobzását mint büntetési formát, és erőteljes fenytésként alkalmazzák azokkal szemben, akik túlzottan elmerülnek vágyaik kiteljesítésében, és ezáltal utat engednek rossz hajlamaiknak.

Al-Ġuwaynī a magántulajdon védelme során is elsősorban a *šarī'a* figyelmen kívül hagyását emeli ki mint az uralkodó körök helytelen gyakorlatát, amelynek során olyan büntetéseket rónak ki, amelyeknek nincs nyoma az isteni előírásokban. A teljes vagyoneklobzás (*mušādara*) szokását éppúgy elítéli, mint a különböző jogtalan pénzbüntetéseket. „Ez nagyon rossz irány, és nem járható út, hiszen a *šarī'a* nem tartalmaz olyan rendelkezést, hogy a bűnök elleni küzdelemnek az elkövetők súlyos pénzbírságaihoz (*ḍurūb al-maġārim*) kellene vezetnie. Nincs megengedve nekünk (*lā yasūgu lanā*), hogy a hívők úgymond megjavítására törekedve újfajta törvényeket hozzunk létre, amelyeknek nincs gyökere a *šarī'ában*. Mindez szörnyű vallástalanságot hoz magával, és ijesztő szerencsétlenséget jelent [a muszlim közösség számára].”⁹⁵

Habár al-Ġuwaynī határozottan kiállt amellett, hogy az imámnak jogában áll elvennie a muszlimok vagyonából, ha a kincstárnak egy ellenséges sereg kiűzése vagy az iszlámot és a muszlimokat fenyegető nagy baj elhárítása céljából pénzre támad szüksége, ennek azonban korlátokat és határokat szab, pontosan meghatározva a körülményeket és módszereket. Soha nem engedélyezte a magánvagyon elvételét, még a szélsőségesen bűnös életet élő muszlimok esetében sem. Határozottan visszautasította azoknak az érvelését, akik I. 'Umar kalifa (uralk. 13–23/634–644) cselekedetére hivatkozva engedélyezték ezt.⁹⁶

⁹³ Ld. al-Ġuwaynī, *al-Ġiyāṭī*, 287–290, 409–414. §; 293–295, 420–422. §.

⁹⁴ Al-Ġuwaynī, *al-Ġiyāṭī*, 382, 545. §.

⁹⁵ Al-Ġuwaynī, *al-Ġiyāṭī*, 287, 409. §.

⁹⁶ Ld. al-Ġuwaynī, *al-Ġiyāṭī*, 289, 412. §. 'Umar kalifa, mint közismert, elvette Ḥālid ibn al-Walīd és 'Amr ibn al-'Āṣ vagyonának a felét, ezek azonban al-Ġuwaynī szerint nem tekinthetők magánvagyonnak, ugyanis a hódítások során szerzett zsákmány illegálisan megtartott részét jelentették.

Ismerve a középkori iszlám világ hajlamát a vagyonek kobzásra és a különböző vagyoni természetű büntetésekre, e téma befejezéseként hadd idézzem al-ĞuwaynĪ tömör véleményét ezen uralkodói eszközzel: „Amikor egy korszakban nem ismerik a *šarī'a* részleteit, akkor minden megtörténhet ... De a tulajdonok éppúgy tiszteletben tartandók, mint a tulajdonosaik ... A tulajdonosok kizárólagossággal rendelkeznek (*muhtaššūn*) a tulajdonaikra vonatkozóan. Senki nem vitathatja el (*zāhama*) egy tulajdonostól a tulajdonát jogcím (*haqq mustahiqq*) nélkül. Kétségtelen tény, hogy tilos a jogfosztás és az erőszakos elbitorlás, valamint jogcím (*istihqāq*) nélkül kezdet emelni más emberek vagyonára.”⁹⁷

6. A mufti az isteni törvény igazi biztosítója

6.1 Al-ĞuwaynĪ az iğtihād 'egyéni erőfeszítés' és a mađhab 'követés' között

Mint már említettem, al-ĞuwaynĪ többször is kifejti, hogy könyvének legfontosabb egysége a harmadik rész harmadik „lépcsőfoka” (*al-martaba at-tāliṭa min ar-rukn at-tāliṭ*), amelyben arról van szó, hogy milyen helyzet áll elő akkor, ha egy korszak nélkülözni kénytelen az (igazi) muftikat, akik csak nevükben viselik ezt a tisztséget. A korábbiakban az első lépcsőfok bemutatja az önálló vélemény alkotására képes muftit, míg a másodikban a szerző azt a muftit jellemzi, aki ismeri a saját jogi irányzatának a műveit és tudja alkalmazni az azokban foglaltakat. Erre az osztályozásra azért van szükség, mert sokan mondják magukat muftinak, illetve a hatalom is kijelöl muftikat, mert a bíraskodáshoz szükség van rájuk. Ezek a muftik azonban nem „igaziak”, mert nem felelnek meg azoknak a kritériumoknak, amelyeket al-ĞuwaynĪ a muftival szemben támaszt.

Szerinte ugyanis a muftinak nagyon magas követelményeknek kell megfelelnie. Ahogy ő mondja, ismernie kell „a *šarī'a* fáját, gyökereitől az elágazásokig, a jogtudósok egyetértését és nézeteltéréseit, a különböző irányzatok részleteit – mindez a jogtudományoknak a közember számára áttekinthetetlen tengereit jelenti.”⁹⁸

Al-ĞuwaynĪ minden túldíszített leírás ellenére végtelenül gyakorlatiasan fogja fel a mufti szerepkörét. Ő az, aki kapcsolatot tud létesíteni, ha megfelelő a képzettsége és a lelki habitusa, a jog elméleti anyaga és a való élet ezernyi újonnan felmerülő eseménye között, nélküle az emberek el vannak veszve, nem tudják kiismerni magukat az új és új helyzetekben. Mindehhez három különböző típusú tudásra van szüksége: nyelvi (lexikográfiai és nyelvtani), jogi (*fiqh*) és jogelméleti (*uṣūl al-fiqh*) tudásra.

⁹⁷ Al-ĞuwaynĪ, *al-Ğiyāṭī*, 493–495, 777–779. §.

⁹⁸ Al-ĞuwaynĪ, *al-Ğiyāṭī*, 397–398, 567. §.

Al-Ġuwaynī nagyon érdekesen érvel a mufti vallásosságának a követelménye ellen és mellett egyszerre. Azt mondja, ahhoz, hogy elérjen az *iġtihād* ('egyéni erőfeszítés') szintjére, nincs szüksége vallásosságra, mert a (helyes irányban megtett) egyéni erőfeszítése egymagában is az igazság feltárására kényszeríti. Ahhoz van szüksége a vallásosságra, hogy egyéni erőfeszítéseit mások is elfogadják.⁹⁹

Úgy tűnik, al-Ġuwaynī szerint a mufti legfontosabb tulajdonságai a lehetőség és a képesség. Lehetőség a helyes megoldás keresésére a racionális gondolkodás útjainak ismeretében és képesség a döntéshozatalra, bármilyen bonyolult legyen is az eset (*wāqi'a*).

Al-Ġuwaynī ezzel a véleményével határozottan szembehelyezkedik azokkal a nézetekkel, amelyeket már az ő korában is lehetett hallani, nevezetesen, hogy az egyéni erőfeszítés kapui be lennének zárva. Ellenkezőleg, azt sürgeti, hogy azok nyíljanak minél szélesebbre, és ezt várja el a legfontosabbnak ítélt vallástudóstól, a muftitól.¹⁰⁰

6.2 A merev utánczás (*taqlīd*) elutasítása

Al-Ġuwaynī nem csupán az *iġtihād* fontosságát hangsúlyozza, hanem ezzel egy időben élesen kikel a *taqlīd* ellen. Azt mondja: „ez minden engem ért megpróbáltatás forrása” (*wa-innamā balā'ī kulluhu ... at-taqlīd al-mahḍ*).¹⁰¹ A régiek merev utánczói ugyanis nem egyszerűen magukat zárták ki az újonnan felmerült esetek egyéni értelmezhetőségéből, hanem élesen támadták mindazokat, akik „megpróbálják lerázni a tudatlanság porát”, és „akik megkísérlik napjaink valóságára [alkalmazni a törvényeket]. Ezek [magukat tartva igazi vallástudósnak] erről a posztról elutasítják azokat, akik a tudásra törekszenek, ki akarnak emelkedni a tudatlanságból, és tanulmányozni kívánják az [isteni szöveg] szavainak a valóságtartalmát.”¹⁰²

⁹⁹ Al-Ġuwaynī az *iġtihād*dal kapcsolatos nézeteiben nagy mértékben al-Bāqillānī hatása alatt állt. Ld. Abū Bakr Muḥammad at-Ṭayyib al-Bāqillānī, *at-Tamhīd fī r-radd 'alā l-mu'aṭṭila wal-mulḥida wal-mušabbīha*. Taḥqīq Maḥmūd Muḥammad al-Ḥuḍayrī–Muḥammad 'Abd al-Hādī Abū Riḍā. Al-Qāhira, 1947. Ez utóbbi nézeteivel kapcsolatban ld. Éric Chaumont, Bāqillānī, théologien ash'arite et usūliste mālikite, contre les légistes à propos de „l'ijtihād” et de l'accord unanime de la communauté. *Studia Islamica* 79 (1994) 79–102.

¹⁰⁰ A kérdésről ld. Wael B. Hallaq, On the Origins of the Controversy about the Existence of Mujtahids and the Gate of Ijtihad. *Studia Islamica* 63 (1986) 129–141.

¹⁰¹ Al-Ġuwaynī, *al-Ġiyā'ī*, 407, 590. §.

¹⁰² Uo.

6.3 A muftik négy korszaka

Összefoglalóan elmondhatjuk, hogy al-Ğuwaynī a muftik három korszakát különbözteti meg, majd felveti annak a szörnyű lehetőségét, hogy jöhet még egy negyedik korszak is.

1. Az első korszak vagy legmagasabb fok (*martaba*) az, amikor van a közösségben olyan mufti, aki képes egyénileg értelmezni a törvény szent szövegeit, és képes egyéni erőfeszítést (*iğtihād*) tenni. Ez az „ideális” kor, s talán ennek elérése a legkiválóbb vallástudósok és jogtudósok célja. Ebben az esetben al-Ğuwaynī megengedhetőnek tartja azt is, hogy a mufti eltérjen attól a jogi iskolától (*madħab*), amelyet egyébként követ, sőt, ellentmondhat az iskola imámjának is. Hozzáteszi: „Lehetetlennek tartom, hogy a (mufti) *fatwāi* és választott megoldásai a törvény (*šarī'a*) minden kérdésében összhangban legyenek valamelyik jogi iskola imámjának a döntéseivel. Ugyanis az egyéni erőfeszítés útjainak és a helyes vélekedés (*zunūn*) módszereinek a száma nagyon nagy, és az (egyéni) elmélkedés (*naẓar*) különböző módozatait nem lehet korlátozni.”¹⁰³ A fentiekkel kapcsolatban al-Ğuwaynī felveti azt a fontos elvi kérdést – vagy, ahogy ő nevezi, problémát –, hogy mit tegyen az a *fatwāt* kérő (*muṣtaftī*),¹⁰⁴ aki alapvetően aš-Šāfi'ī jogi iskoláját követi: a kor (mérvadó) muftijának a döntéseit fogadja-e el (*taqlīd*), vagy a *šāfi'ī* jogi iskolát kövesse?¹⁰⁵ A válasza erre a kérdésre az, hogy ez a döntési kényszer előfordulhat, de ilyen esetben mindig a kor muftiját kell követni.¹⁰⁶ Nézetét azonban nem támasztja alá logikus érvekkel, csak annyit mond: ez olyan titok, amelyen el kell tűnődnie annak, aki ezzel a kérdéssel foglalkozik.¹⁰⁷ Ezzel mintegy engedélyt ad arra, hogy egy jogtudós ne kövesse a saját jogi iskoláját.

2. A második korszak vagy fok azt a sajnálatos helyzetet jelenti, amikor a muszlimok közössége nélkülözni kényszerül az egyéni erőfeszítésre, tulajdonképpen döntésre képes muftit, jóllehet még vannak olyan jogtudósok, akik ismerik a jogi iskola imámjának és korábbi tudósainak a döntéseit a különböző jogi kérdésekben. Véleménye szerint ez a helyzet állt elő a saját korában, az 5/11. század közepén, sőt, keserűen állapítja meg, hogy ez teljes mértékben összhangban áll a korrallal, és megfelel a kor embereinek. Pedig, teszi hozzá, minden baj forrása a merev követés, amely nem veszi figyelembe az adott kor embereinek az igényeit. Azt is kiemeli azonban, hogy amennyiben nincs mód arra, hogy valaki saját korának muftijától kapjon jogi döntést (*fatwā*), akkor

¹⁰³ Ld. al-Ğuwaynī, *al-Ğiyāṭī*, 412, 599. §.

¹⁰⁴ Itt a *fatwāt* kérő minden esetben egy másik jogtudós vagy bíró, nem pedig közember.

¹⁰⁵ Ld. al-Ğuwaynī, *al-Ğiyāṭī*, 411, 598. §.

¹⁰⁶ Ld. al-Ğuwaynī, *al-Ğiyāṭī*, 414, 606. §.

¹⁰⁷ Ld. al-Ğuwaynī, *al-Ğiyāṭī*, 415, 607. §.

vissza kell térnie jogi iskolája imámjának a döntéséhez, és nem fogadhatja el a későbbi muftik döntéseit.¹⁰⁸

3. A harmadik korszak vagy fok bekövetkezését úgy képzelte el a szerző, hogy „nemcsak az önálló erőfeszítésre képes muftik hiányoznak majd, hanem olyan jogtudósok sem lesznek, akik a korábbi nagy imámok iskoláinak a döntéseit képesek lennének átadni, s nem lesznek a törvény (*šarī'a*) részleteit ismerő vallástudósok sem. Így csak a jogi alapelvek (*uṣūl*) és az általános jogi szabályozások (*marāsim kulliyya*) maradnak meg.”¹⁰⁹ Nem lesznek tehát olyan tudósok, akik képesek lennének a „törvény részleteivel” foglalkozni, vagyis a naponta felmerülő egyedi esetekre nézve helytálló jogi döntéseket hozni. Ebben a korszakban csak a törvény szabályait (*qawā'id aš-šarī'a*) tartalmazó, összefoglaló jogi kézikönyvekre lehet támaszkodni, és ennek illusztrálására könyve utolsó részében bemutat pár fejezetet az általános jogi szabályokkal kapcsolatban: a rituális tisztaság (*ṭahāra*), az imádkozás (*ṣalāt*), a vallási adó (*zakāt*), a bűntőlés (*šawm*) és a házasság (*nikāh*) legfontosabb előírásairól, valamint az általános kérdések és a vallási kötelezettségek területéről.¹¹⁰

4. Al-Ġuwaynī befejezésként azzal a lehetőséggel is foglalkozik, amelyet negyedik korszaknak vagy foknak nevez, tudniillik hogy mi van akkor, ha már az isteni törvény általános szabályait sem tanulmányozzák az emberek, feledésbe merülnek a törvény előírásai, s helyüket a helyi szokások és feltételezett előírások foglalják el. Sokan úgy vélik, ez az eset nem fordulhat elő, és a Korán egy helyére (15:9) hivatkoznak: „Mi tényleg lebecsültük az Emlékeztetőt (a Koránt), és mi őrzői vagyunk annak.” A szerző szerint azonban ez csak a Koránra vonatkozik, és nem az emberi tevékenység eredményeként létrejött jogtudományra.¹¹¹

6.4 A mufti és a madḥab kapcsolatáról

Mint láttuk, al-Ġuwaynī arra is felhatalmazza a muftit, hogy eltérjen jogi iskolájának tanításaitól, és ellenkezzen iskolájának imámjával. Úgy látja ugyanis, hogy „lehetetlen döntéseiben (*fatwā*) és választásaiban minden felmerülő jogi kérdés esetében valamely iskola imámjához alkalmazkodni, mivel az egyéni erőfeszítésnek és vélekedésnek (*ẓann*) számos útja van, és a [döntés] szempontjait nem lehet korlátok közé szorítani”.¹¹²

¹⁰⁸ Ld. al-Ġuwaynī, *al-Ġiyāṭī*, 417, 611. §.

¹⁰⁹ Ld. al-Ġuwaynī, *al-Ġiyāṭī*, 429, 636–637. §.

¹¹⁰ Ld. al-Ġuwaynī, *al-Ġiyāṭī*, 436–521, 653–836. §.

¹¹¹ Ld. al-Ġuwaynī, *al-Ġiyāṭī*, 523–528, 838–846. §. A szerző példát is hoz erre a véleményére, de nem nevezi meg azt a szigetet, ahol hallomása szerint a helyi szokások pótolták az iszlám jogot.

¹¹² Al-Ġuwaynī, *al-Ġiyāṭī*, 412, 599. §.

Ezen a ponton kapcsolja össze al-Ğuwaynī a jól megválasztott imám személyét az iszlám alapkövének tartott muftival. Az imám az, akinek meg kell védenie a helyes úton járó, önálló véleményt alkotó és a visszahúzó erőkkkel szembe helyezkedő jogtudóst.¹¹³

7. A mű jelentősége

Al-Ğuwaynī munkája számos vonatkozásban az elméleti és politikai jogtudomány fontos, korszakalkotó műve, a legnagyobb jelentősége azonban kétségkívül a mufti szerepének a kiemelése volt. Korábban a jogtudósok nem foglalkoztak a muftival, és nem tartották kiemelkedően fontosnak a joggyakorlat terén. A *Ğiyāṭ al-umam* volt az első mű, amelyik önálló jelentőséget tulajdonított a *fatwā*-adás és -kérés fontos intézményének. Korábban a jogi vélemény kinyilvánítását egyes kérdésekben egyszerűen a jogtudósi vagy még inkább a bírói tevékenység egyik fajtájának tekintették. Az első történeti leírások, amelyek birtokunkban vannak, a szeldzsuk kori bíraskodásról tanúskodnak, ahol a bíró mellett mindig felkértek egy muftit is, hogy segítse annak munkáját.¹¹⁴ Amikor 309/922-ben a *wazīr* bírósága ítéletet hozott a *şūfi* mártír al-Ğallāğ perében, akkor még nem beszéltek sem *fatwāról*, sem muftiról, hanem csupán a négy jogi iskola jogtudósainak a véleményéről.¹¹⁵ A 7–8/13–14. század fordulóján azonban már fontos kérdés volt a mufti szerepének tisztázása, hiszen a mamlūk szultánok érdekeit sértő Ibn Taymiyyát többször is eltiltották a *fatwā*-adástól.¹¹⁶

The Imam and the Mufti in the legal theory of al-Ğuwaynī: Analysis of the *Ğiyāṭ al-umam fī ltiyāṭ az-ğulam* Kinga DÉVÉNYI

The originality and significance of the scholarly activity of al-Ğuwaynī (419–478/1028–1085), known by his honorary title as “the Imam of the two holy towns” (i. e. Mecca and Medina), has only been fully revealed in the last decades in the East and West alike. Although he had always been a well-known scholar of the 5th/11th century, he was mainly esteemed as the teacher of al-Ğazālī and

¹¹³ Vö. al-Ğuwaynī, *al-Ğiyāṭī*, 407–408, 591. §, ahol kiemeli, hogy ő maga is csak azért merte megírni az itt elemzett könyvét, mert Nizām al-Mulk támogatását és védelmét élvezte.

¹¹⁴ Lange, *i. m.*, 47/130. jegyzet.

¹¹⁵ Ld. részletesen Louis Massignon, *The Passion of al-Ğallāğ, Mystic and Martyr of Islam*. Translated from the French by Herbert Mason. Princeton, 1982, 433–435.

¹¹⁶ Ld. Donald Presgrave Little, The Historical and Historiographical Significance of the Detention of Ibn Taymiyya. *International Journal of Middle East Studies* 4 (1973/3) 312.

was primarily considered a scholar of theoretical jurisprudence (*uṣūl al-fiqh*) and dialectic theology (*kalām*). A decisive change in providing access to his scholarship was brought about by the publication of his book entitled *Ġiyāt al-umam fī ltiyāt aẓ-zulam* (The aids of the Muslim communities during the intermixing with darkness) in 1980 and 1981. Although this work may be regarded as an important and even epoch-making work of theoretical and political jurisprudence, its greatest significance seems to have been the emphasis the author placed on the importance of the role of the Mufti for the Muslim community. This is especially so, because prior to al-Ġuwaynī the jurists had not dealt with the role of the Mufti and had not even mentioned his office in their works, not having attributed significance to his special tasks. The *Ġiyāt al-umam* was the first work in the literary history of Muslim jurisprudence which treated the office of the Mufti separately and considered it fundamental with respect to the maintenance of the Divine law (*ṣarīʿa*) in the Muslim community.

MISCELLANEA

Nagy Kornél

A hun Honagur és Babik herceg bajvívása a Movsēs Dasxuranc' inak¹ tulajdonított örmény nyelvű krónikában

A kaukázusontúli régió három állama – a kaukázusi Albánia (*Aluank'*), Grúzia avagy régi-új nevén Georgia (*Virk'*, *Vrastan*) és Örményország (*Hayk'*, *Hayastan*) – a kezdetektől fogva ezer és ezer szállal kötődött a perzsa civilizációhoz, s ez a kapcsolat a kereszténység 4. század eleji felvételét követően továbbra is meghatározó maradt, hiszen a szóban forgó időszakban a három állam a Szászánida Birodalom politikai és kulturális befolyása alatt állt. Mi több, az 5. század első harmadától kezdve a Birodalom vazallusai lettek, élükön a perzsa uralkodók által kinevezett kormányzókkal (*marzpank'*), akik javarészt a helyi keresztény főnemeseik közül kerültek ki.²

Az 5. század elején a kaukázusontúli keresztény egyházak megerősödése gyakorlatilag együtt járt az önálló írásbeliség és az irodalom létrejöttével. Így születtek meg az első bibliafordítások, a Szentírás-magyarázatok, a teológiai tárgyú (patrisztikus) értekezések és végül, de nem utolsósorban a nagy történeti krónikák.³ A régió annak ellenére, hogy hangsúlyosan is a Szászánida Birodalom részét képezte, mégis két világhatalom, az előbb említett Szászánida és az akkor már keresztény Római (a későbbi Kelet-Római, majd Bizánci) Birodalom közötti ütközőzónában helyezkedett el. Ráadásul a keresztény Róma, mint nagyhatalom igyekezett a kaukázusi keresztényekre is kiterjeszteni a politikai és egyházi befolyását, amit a Szászánida Birodalom nem nézett jó szemmel.⁴

<https://doi.org/10.24391/KELETKUT.2022.1.123>

¹ Jelen közleményben előforduló ó- és modernkori (*grabar ew ašxarhabar*) örmény nevek és fogalmak átírása során a nemzetközileg elfogadott szabályzatot (az úgynevezett Hübschmann–Dumézil–Meillet-átírást) követtük, amelyet a Nemzetközi Armenisztikai Társaság (*Association Internationale des Études Arméniennes = AIEA*) ír elő.

² Gabriella Winkler, Our Present Knowledge of the History of Agat'angelos and the Oriental Version. *Revue des études arméniennes*. Nouvelle Série 14 (1980) 125–141; Nina Garsoïan, *L'église arménienne et le Grand Schisme d'Orient*. (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 574; Subsidia, 100.) Lovanii, 1999, 1–134.

³ Jean-Pierre Mahé, La rupture arméno-géorgienne au début du VIIe siècle et les réécritures bibliographiques des IXe–XIe siècles. In: *Il Caucaso. Cerniera fra culture dal Mediterraneo alla Persia (Secoli IV–XI)*. *Settimane di studio del Centro Italiano di studi sull'alto Medioevo XLIII*. A cura di Enrico Modestò. I. Spoleto, 1996, 927–961.

⁴ Robert William Thomson, The Writing of History: The Development of the Armenian and Georgian Traditions. In: *Il Caucaso*, 493–520; Garsoïan, *L'église arménienne*, 135–282.

Így a régióban már a 4. században megjelenő hunokat ebben a történeti kontextusban kell vizsgálni, elemezni és kutatni. A korai örmény krónikák a 4. század második felére datálható adatokat őriztek meg a hunok kaukázusontúli megjelenéséről, amelyről egyértelműen negatív tónusban számoltak be. Ugyanakkor e források hitelességét és értékét jelentősen csökkenti az a tény, hogy a szóban forgó történelmi eseményeket az 5. században született örmény (*grabar*) nyelvű krónikák hagyományozták az utókorra. Más szóval a kereszténység felvétele ellenére a 4. században még nem létezett sem az önálló kaukázusi albán, sem a georgiai (grúz), sem pedig az örmény írásbeliség.⁵

A klasszikus vagy örmény nyelven írott krónikák közül messze kiemelkedik a Movsēs Dasxuranc´inak vagy másik nevén Movsēs Kałankatuac´inak⁶ tulajdonított *A kaukázusi Albánia története (Patmut´iwn ašxarhi Ałuanic´)* című munka. A nevezett krónika rengeteg adalékkal szolgál a kaukázusontúli Szászánida uralomról, illetve az 4–9. századi hun és kazár betörésekről. A tudományos vizsgálatok szerint a krónikát a 11. század végén állították össze egyházi személyek. A mű a kaukázusi Albánia történetének szemszögéből írja le az eseményeket az ország keresztény hitre történő megtérésétől kezdve egészen a 11. századig. A krónikát jegyző Movsēs Dasxuranc´i kilétét a mai napig rengeteg bizonytalanság övezi, személyéről ugyanis nagyon kevés megbízható adat maradt fenn. Ráadásul az utóbbi évek tüzetesebb történeti és filológiai vizsgálatai arra a következtetésre jutottak, hogy a krónikát több örmény és kaukázusi albán szerzetes írta, és az ő szövegeiket állították össze Movsēs Dasxuranc´i neve alatt a 11. század végén.⁷

A krónika a többi örmény történeti munkához hasonlóan a Kaukázus északi előterében nomadizáló hunokról és állandó portyáikról az esetek túlnyomó többségében nem a legpozitívabb hangnemben számol be. A mű első könyvének 20–21. fejezetében esik először szó a hunokról, akik 340 körül portyáztak a kaukázusi Albánia és Örményország területén. Sőt a kaukázusi albánok apostolának

⁵ Nina Garsoïan, *Armenia in the Fourth Century: An Attempt to Redefine the Concepts 'Armenia' and 'Loyalty'*. *Revue des études arméniennes* 8 (1971) 341–352; *Lazaray Parp'ec'uoypatmut´iwn Hayoc´ ew t'ult´ ar Vahan Mamikonean*. Ašx. Bagrat Ulubabyan. Erewan, 1982, 154–155; Ehišē, *Vasn Vardanaq ew Hayoc´ paterazmin*. Ašx. Elia Ter-Minasyan. Erewan, 1989, 22–23.

⁶ Továbbiakban az örmény (*grabar*) nyelven író, kaukázusi albán származású szerzőre a Movsēs Dasxuranc´i alakot használjuk.

⁷ *The History of the Caucasian Albanians by Movsēs Dasxuranc´i*. Transl. and ed. by Charles James Frank Dowsett. (London Oriental Series, 8.) London, 1961, xvi–xvii; *A kaukázusi Albánia története. A Movsēs Dasxuranc´inak tulajdonított örmény krónika*. Fordította, a bevezető tanulmányt és jegyzeteket írta Nagy Kornél. (MTA BTK Magyar Őstörténeti Témacsoport, Források és Tanulmányok, 4.) Budapest, 2019, 19–25.

(*arak'eln Ałuanic'n*) és első egyházfőjének, Szent Grigorisz⁸ (*Surb Grigoris*) katolikosznak (314–343) a mártíromsága, aki mellesleg az örménység apostolának és első egyházfőjének, Világosító Szent Gergelynek (*Surb Grigor Lusaworič'*) (287–330) az unokája volt, közvetve szintén a hunokhoz kötődik. Sanesan (másik nevén Sanatruk), a hunokkal szövetségben álló, pogány hitű masszagéta (*maskut'k', azgn maskt'ac'n*) nép királya egy portyája alkalmával a Derbent (*Darband*) városa mellett fekvő Vatnean-fennsíkron (*i Vatnean daštin*), amely közel volt a Kaszpi-tenger nyugati partjaihoz, elfogatta a térítő és egyszerűsmind egyházalapító szentet, aki nem volt hajlandó hódolni előtte. Ezért a király parancsára bosszúból lovakhoz kötötték, majd a testét kettétépték. Szétszórt földi maradványait tanítványai találták meg és hantolták el egy jelöletlen sírba, nehogy a portyázó hunok és masszagéták megtalálják és kifosszák.⁹

A Movsēs Daszuranc'inak tulajdonított krónikában 350 körül egy újabb hun támadásról olvashatunk, amely a kaukázusi Albániában és Örményországban komoly pusztítással járt. Ezzel az eseménnyel áll kapcsolatban a mű I. könyvének 29. fejezete, amely a kaukázusi albán Szent T'aguhi (*Surb T'aguhi*) hercegnő vértanúságának a történetét meséli el.

A fogságba esett gyönyörű szűz felkeltette a hun sereg vezérének érdeklődését, aki a hercegnőt előbb bujálkodásra, majd házasságra akarta bírni. A hercegnő azonban Krisztusban tanúságot téve, testi-lelki ártatlanságát védelmezve elutasította a pogány „kérőt”, és inkább a vértanúságot választotta. A kikoszorózott hun vezér dühében arra utasította katonáit, hogy a szentéletű szüzet pőrére vetköztetve tüskés bottal ütlegeljék, majd a testét e botokkal szentségtelenítsék meg. A haldokló hercegnőnek végül a fejét vették.¹⁰

A krónika III. könyvének 24. fejezetében szerepel egy rövid bejegyzés, amely a kaukázusi Albánia egyházfőinek listáját taglalja. Ebben az szerepel, hogy a 4. század végén I. Szent János (*Surb Yovhan*) kaukázusi albán egyházfő (395–399 körül) a hunok közé ment téríteni. Missziójának eredményeiről, nagy szívfájdalmunkra, a krónika nem szolgáltat bővebb információt.¹¹

A mű II. könyvének 1. fejezetében ezt követi a hunok, a Szászánida perzsák és a kaukázusontúli régió első interakciójának következő eseménye, amely

⁸ Grigoris (Grigorisz) az örmény Grigor (Krikor) kicsinyítő alakja. Az örmény történeti forrásokban Szent Grigoris néven (angolul és franciául Saint Grigoris) adják meg, ezzel is megkülönböztetve nagyapjától, Világosító Szent Gergelytől. René Grousset, *Histoire de l'Arménie. Des origines à 1071*. Paris, 1947, 130.

⁹ Dowsett, *Daszuranc'i*, 37–42; Movsēs Kałankatuac'i, *Patmut'iw'n Ałuanic' ašxarhi*. Ašx. Varag Ařakelyan. Erewan, 1983, 64–75; Nagy, *Daszuranc'i*, 81–82, 95–96.

¹⁰ A hun sereg vezérének a nevét a Daszuranc'inak tulajdonított krónika sajnos nem adja meg. Dowsett, *Daszuranc'i*, 56–60; Kałankatuac'i, *Patmut'iw'n*, 99–102; Nagy, *Daszuranc'i*, 117–119.

¹¹ *Surb Yovhan, or ew Honac'n elew episkopos tēr hayrapetakan šnorhiw, zorpēs'n č'gitemk'*. Dowsett, *Daszuranc'i*, 228; Kałankatuac'i, *Patmut'iw'n*, 342; Nagy, *Daszuranc'i*, 295–296.

a hun Honagur és Babik kaukázusi albán herceg párbajáról tudósít. A krónika tanúsága szerint az esemény a 350., illetve a 375. évi hun betörésekkel áll szoros összefüggésben, amikor II. Šapur¹² (*Šābuhr*) (309–379) ült a Szászánida Birodalom trónján.

Mielőtt ezt a jelen közleményben részleteznénk, fel kell tennünk azt a kérdést, hogy ki is volt az a Babik herceg? A *kaukázusi Albánia története* című őrmény nyelvű krónika tanúsága szerint Babik a perzsa király által korábban megsértett Andok (vagy másik nevén Andovk)¹³ hercegnek (*išxan ew naxarar*) volt a negyedik fia. Családja a párthus eredetű, de az évszázadok során őrménnyé vált Aršakuni (Arszakida) dinasztiából (*tohm Aršakuneac' n*) származott, és akkor már évszázadok óta a történeti kaukázusi Albániával határos Siwnik' (másik őrmény nevén Sisakan) tartományt (*Nahapet Siwneac'*) uralta. Azaz származásáról elmondható, hogy Babik ereiben apai ágról őrmény (vagy armeno-párthus), anyai ágról pedig kaukázusi albán vér csörgedezett.¹⁴ Ez onnan következtethető ki, hogy Siwnik' tartomány arisztokráciája gyakran házasodott össze a kaukázusi Albánia nemességével. Andok herceg fent említett sértődöttségének az oka az volt, hogy II. Šapur perzsa király egy ünnepi lakománál őt magától legtávolabb, a királyi asztal végére ültette, mintegy ezzel jelezve alacsony rangját.¹⁵

350-ben a hunok – akiket a Daszuranc'nak tulajdonított krónika olykor-olykor következtelenül kazároknak is nevez – északról, a Derbenti-szoros felől nagy sereggel támadtak a Kaukázuson túlra és a Szászánida Birodalomra.¹⁶ Erre válaszul II. Šapur király fegyverbe szólította birodalma teljes haderejét, beleértve keresztény hitű georgiai, őrmény és kaukázusi albán alattvalóit is. Hívására azonban (sértődöttsége okán) Andok herceg lázadással válaszolt, és miközben a perzsák a hunokkal háborúztak a birodalom északi végein, csapataival váratlanul megtámadta az alig őrzött birodalmi fővárost, Ktésziphónt (*Tisbōn, Tizbon*). A herceg katonáival a főváros lakosságának jelentős részét kardélre hányta, a birodalmi székhelyt kifosztotta, majd tartva a perzsa uralkodó bosszújától tartományában a felperzselt föld taktikáját alkalmazta: az összes gabonaföldet felégettette, a kutakat megmérgeztette, és a birodalmi fővárosból

¹² A Szászánida uralkodó nevére a továbbiakban az őrmény (*grabar*) Šapur formát használjuk.

¹³ Andok a görög Antiokhosz (latin Antiochus; mai modern őrmény Antiok') őrmény változata. Movšēs Xorenac'i, *Patmut' iwn Hayoc'*. Ašx. Manuk Abelean–Suren Yarut' iwnanc'. Erewan, 1991 (reprint), 285–287.

¹⁴ Dowsett, *Daszuranc' i*, 63; Kałankatuac' i, *Patmut' iwn*, 109; Nagy, *Daszuranc' i*, 123; Nicholas Adontz, *Armenia in the Justinian Period. The Political Conditions Based on the Naxarar System*. Lisbon, 1970, 34–41; Robert H. Hewsen, Ethno-History and the Armenian Influence upon the Caucasian Albanians. In: *Classical Armenian Culture. Influences and Creativity*. Ed. Thomas J. Samuelian. Philadelphia, 1982, 45; Robert W. Thomson, Mission, Conversion, and Christianization. The Armenian Example. *Harvard Ukrainian Studies* 12–13 (1988–1989) 28–45.

¹⁵ Dowsett, *Daszuranc' i*, 62; Kałankatuac' i, *Patmut' iwn*, 107; Nagy, *Daszuranc' i*, 124.

¹⁶ Grousset, *i. m.*, 158–160.

eltulajdonított kincseket titkos rejtékhelyekre szállíttatta. Andok herceg ezek után családjával, háza népével és vagyonával a keresztény Római Birodalom (*yerkir Hromayec 'uoc 'n*) területére menekült. Távollétében a perzsa uralkodó megfosztotta minden rangjától és címétől, majd halálra ítélte.¹⁷

Andok fia, Babik herceg 20 évvel később, 370-ben a honvágtyól vezérelve, valódi kilétét és származását eltitkolva visszatért ősei földjére, és beállt a perzsa hadseregbe, ahol hamar kitűnt vitézségével és rátermettségével. A Szászánida Birodalmat és a kaukázusontúli területeket 375-ben újabb hun támadás érte. Az északról betörő hunok eleinte jelentős sikereket könyvelhettek el: portyájuk különösen érzékenyen érintette Örményországot és a kaukázusi Albániát, ahol a lakosság jelentős részét felkoncolták vagy rabszíjra fűzték, a keresztény templomokat pedig kifosztották. A hunok serege innen a Szászánida Birodalom fővárosa felé vette az irányt. Vezérük, akit a krónikában Honagurnak hívnak, követséget menesztett II. Šapur király udvarába, és párbajra hívta ki a perzsa uralkodót. A bajvívás okaként a szükségtelen vérontást nevezte meg, és azt javasolta, hogy aki diadalt arat, azé legyen a Szászánida Birodalom feletti uralom.¹⁸ Honagur személyével kapcsolatban más kortárs örmény krónikákban nem találtunk hitelt érdemlő értesüléseket, így adatok hiányában szinte lehetetlen tisztázni a kilétét. Sajnos az sem teljesen világos, hogy milyen szerepet töltött be, illetve milyen rangot viselt a hunok között. Annyi mégis bizonyos, hogy nem holmi alacsony rangú hun közrendűvel van itt dolgunk. Neve vélhetően ötörök eredetű, ám a kérdés megnyugtató tisztázása az altajista kollégákra vár.¹⁹

A krónika részletesen leírja, hogy a hun vezér magas és erős testalkatú harcos volt. Az ábrázata volt azonban talán a legfélelmetesebb: a szöveg ugyanis megjegyzi, hogy arca és feje utálatos kinézetű volt. A szóban forgó mondat esetleg utalás lehet a hunok körében divatos koponyatorzításra vagy a vezér arcának mongoloid vonásaira.²⁰

A bajvívásra visszatérve, a perzsa király hajlott korára való tekintettel személyesen nem vállalta a párbajt, és maga helyett egyik vitézét ajánlotta. Ekkor lépett színre a valódi származását titkoló Babik herceg. Önként jelentkezett, és vállalta, hogy a perzsa király nevében kiáll a hun vezér ellenében. II. Šapur nagy jutalmat ígért a magát perzsa harcosnak kiadó hercegnek, amennyiben győzte-

¹⁷ Dowsett, *Dasxuranc'i*, 62–63; Kałankatuac'i, *Patmut'iw*n, 107–108; Nagy, *Dasxuranc'i*, 124.

¹⁸ *Yaynžam eleal honn i Honac'*, *Honagur anun*. Dowsett, *Dasxuranc'i*, 63; Kałankatuac'i, *Patmut'iw*n, 109; Nagy, *Dasxuranc'i*, 124.

¹⁹ Gyula Moravcsik, *Byzantinoturcica*. II. Budapest, 1943, 189–190. A brit armenista Charles James Frank Dowsett (1924–1998) szerint Honagur a nomád onogur (török) nép elnevezésével áll szoros kapcsolatban, feltételezését azonban adatokkal nem támasztotta alá. Erről ld. Dowsett, *Dasxuranc'i*, 63.

²⁰ *Ew bewerapind salawartiw zahagin gluxn*. Dowsett, *Dasxuranc'i*, 64; Kałankatuac'i, *Patmut'iw*n, 110; Nagy, *Dasxuranc'i*, 125.

sen kerül ki a párbajból. Babik herceg, mielőtt Honagurral párbajba bocsátkozott volna, imádságot mondott, és Isten, illetve saját egyháza segedelmét kérte, hogy legyőzze ellenfelét. Végül egy hosszas, kimerítő párviadalban, amely hajnal hasadtától a nap kilencedik órájáig tartott, diadalt aratott a hun harcos felett. A vezér nélkül maradt hun sereg a vereségtől megszégyenülve kivonult a Kaukázus déli oldaláról, és a krónika elmondása szerint hosszú ideig nem zaklatták többet sem a Szászánida Birodalmat, sem a neki alávetett kaukázusontúli keresztény államokat.²¹

A krónika tehát azt sugallja, hogy egy szilárd hitű keresztény és félig párthus eredetű örmény, félig kaukázusi albán vitéz győzedelmeskedett, és mentette meg a megszégyenüléstől a Szászánida Birodalmat. A párbajt követően a perzsa uralkodó teljesítette Babiknak tett ígéretét: hatalmas vagyonnal jutalmazta meg. Sőt, amikor a herceg végül elárulta II. Šapurnak a valódi származását, a perzsa király, akár egy jó apa a tékozló fiúnak, megbocsátott neki, családjának, illetve személyesen neki visszaadta Siwnik' tartományát, amelyet mint hűséges perzsa alattvaló örökjogon kormányozhatott.²²

Nem tudjuk azonban biztosan, hogy valóban megtörtént-e a fent leírt párbaj. Jelenlegi ismereteink szerint más korabeli örmény nyelvű forrás vagy kútfő a párviadal vagy bajvívás tényét nem erősíti meg. Ugyanakkor a több évszázaddal később, a 13. század második felében élt örmény történétíró, Step'anos Örbēlean (1250 k.–1303) érsek említést tesz az esetről a Siwnik' tartomány történetéről írott krónikájában. A tüzetes filológiai vizsgálatok azonban kimutatták, hogy a bajvívásról szóló részt szinte szóról szóra a Movsēs Dasxuranc'nak tulajdonított krónikából vette át. Más szóval krónikájában Örbēlean érsek forrásként használta fel e művet. Babik hercegről tudjuk, hogy létező személyként tartották számon, és valóban a kelet-örményországi Siwnik' tartománynak volt az ura a 4. század végén.²³

A mi értelmezésünkben a párbajról szóló történet a valóság kiszínezése. A krónika úgy próbálja bemutatni az eseményt, hogy egy kaukázusontúli (részben örmény, részben kaukázusi albán) keresztény vallású főúr mentette meg a Szászánida Birodalmat, amely isteni intő jelként mutatkozott meg a pogány hitű perzsáknak. Más szóval a történet egyértelműen a kereszténység felsőbbrendűségét volt hivatott hangsúlyozni. Azt is mondhatjuk, hogy esetünkben egy sajátos, korai emlékezetpolitikával van dolgunk, és a krónikás a múlt meg-

²¹ Dowsett, *Dasxuranc' i*, 64; Kałankatuac' i, *Patmut' iwn*, 110; Nagy, *Dasxuranc' i*, 125.

²² Dowsett, *Dasxuranc' i*, 65; Kałankatuac' i, *Patmut' iwn*, 111; Nagy, *Dasxuranc' i*, 126.

²³ Az érsek hercegi (fejedelmi) családja akkor már hosszú évszázadok óta birtokolta a kelet-örményországi Siwnik' tartományt. Step'anos Örbēlean, *Patmut' iwn nahangin Sisakan*. I. Ašx. Karapet Šahnazareanc'. P' ariz, 1859, 8, 126–128; Step'anos Örbēlean, *Siwnik' i patmut' iwn*. Ašx. Ašot Abrahamyan. Erewan, 1986, 69, 86–96; Peter Cowe, Catholicos Grigor VII Anavarzetsi and Stephanos Orbelian, Metropolitan of Siunik. In: *Dialogue in Armenian Cilicia*. Ed. by Richard G. Hovhannisian–Simon Payaslian. Costa Mesa, 2008, 245–260.

szépítésére törekedett. A 4. századi, azaz a 340., a 350. és a 375. évi hun betörések jelentős pusztításokkal jártak a kaukázusontúli régióban. Ezeknek a pusztító hadjáratoknak a hatása mély nyomot hagyott a kaukázusontúli keresztény népek emlékezetében. Példának okáért, az 5. század, majd a későbbi korok örmény krónikái a 4. századi hun betöréseket hatványozottan vallásos tónusban írták le, és őket Isten büntetésének tartották, amelyet az általuk elkövetett bűnök (úgy-mint szodómia, ármánykodás, vérfertőzés, gyilkosság stb.) sokaságáért róttak ki rájuk a mennyei erők. Ezek a források a portyázó hunokat a Teremtő Isten eszközének tartották, vagy egyszerűen az apokalipszis négy lovasával hozták őket összefüggésbe. Ezzel szemben a Movsēs Dasxuranc´inak tulajdonított krónika mást mond, és mást sugall. A múlt megszépítésére törekszik, azt hangoztatva, hogy a kaukázusi albánok és az örmények keresztény hitük miatt győzedelmeskedtek a hunok felett, és erkölcsi értelemben magasabb szinten álltak, mint akkori uraik, a pogány vallású perzsák, akiknek ezzel akartak példát mutatni.²⁴ A Movsēs Dasxuranc´inak tulajdonított krónika más korábbi, kortárs és későbbi krónikákkal ellentétben a 4. századi kaukázusontúli hun betöréseket nem csapásként vagy vereségként, hanem a kereszténységnek a pogányok felett aratott győzelmeként aposztrofálta, s ezt többek között Babik hercegnek a Honagur hun seregzér felett aratott győzelmével kívánta alátámasztani.

²⁴ Dowsett, *Dasxuranc´i*, 79–83, 101–108, 118–123, 148–171, 208–210; *Patmut´iwn Sebēosi*. Ašx. Geworg Abgaryan. Erewan, 1979, 66, 70–73, 101–104, 87–88; Kałankatuac´i, *Patmut´iwn*, 190–191, 230–238, 248–267; Garsoĭan, *L’eglise arménienne*, 33, 130; Nagy Kornél, Izrael, a hunok püspöke. In: *Dentumoger I. Tanulmányok a korai magyar történelemről*. (MTA BTK Magyar Őstörténeti Témacsoport, Források és tanulmányok, 2.) Szerk. Sudár Balázs. Budapest, 2017, 33–73; Nagy, *Dasxuranc´i*, 143–163, 180–184, 213–232.

KISEBB TÖRTÉNETI ADATOK

Fodor Pál

A „tudatlan sejh”: új adatok Szulejmán Szigetvár melletti Türbevárosáról

A Szulejmán Türbevárosáról 2020-ban kiadott könyvben két olyan következtetés szerepel, amelyet egy újonnan felbukkant forrás fényében pontosítani szükséges.

Az egyik a Szulejmánnak emléket állító komplexum létrejöttének történetét érinti. Az erről írtak lényege az volt, hogy a Türbevárost II. Szelim szultán és Szokollu Mehmed nagyvezír együtt tervezte és alapította sajátos munkamegosztás szerint. A türbét szultáni alapítványként, a komplexum többi elemét (a később dzsámivá alakított mecsetet, a halveti derviskolostort stb.) pedig nagyvezíri alapítványként hozták létre. Szelim halála (1574. december) után azonban, még az építkezések félidejében, III. Murád szultán támogatásával egy új hatalmi csoport nyert teret, s ennek következtében Szokollu Mehmedet „kiszorították az alapítók közül, az egész emlékhelyet szultáni tulajdonba vették, uralkodói alapítvánnyá alakították át és akként működtették”.¹ Erre a következtetésre az alapítással kapcsolatos dokumentumok számos ellentmondásából, mindenekelőtt pedig abból a tényből jutottam, hogy a Szigetvári szandzsák 1579-es összeírásában a Türbevárost és a kiszolgálására rendelt falvakat és pusztákat egyértelműen szultáni alapítványként vették nyilvántartásba, és Szokollu Mehmedről említést sem tettek.

A másik megállapítás a komplexum első sejhjének és türbeörének, az 1598-ban elhunyt Ali dedének az utódlásával kapcsolatos, amiről a következőket írtam: „Úgy tűnik, Ali dedének volt egy Ibrahim nevű fia, aki ugyancsak a szigetvári kolostorban lakott, és apjához hasonlóan íróember volt. Nem kizárt, hogy ő követte apját a kolostor élén.”²

A kötet kéziratát 2019 második felében zártam le, abban az évben, amikor a törökországi Balikesir Egyetemen egy bizonyos Nedim Özer Hoşol megvédte szakdolgozatát, amelynek témája egy 17. század eleji úgynevezett *ruúsz defteri* (*ruús defteri*) volt.³ A szerző a műben a defterbe bejegyzett rövidített parancsok

<https://doi.org/10.24391/KELETKUT.2022.1.131>

¹ Fodor Pál, *Turbék. Szulejmán szultán szigetvári Türbevárosa a 16–17. századi oszmán-török forrásokban.* (Szigetvár-könyvek, 1.) Budapest, 2020, 21.

² Fodor, *i. m.*, 24.

³ A ruúsz defteri a szultáni tanács (gyakorlatilag a nagyvezír) vagy a hadvezérek által kiadott kinevezési parancsok kivonatait vagy összefoglalásait tartalmazzák. Gyakran a kinevezések előzményeire, az odáig vezető főbb eseményekre, tényekre is kitérnek bennük. A nagyvezíri, begler-

latin betűs átírását és általános értékelését adta.⁴ Ebben a gazdag anyagban az 52. oldalon található első parancs a turbéki emlék- és zarándokhely sejhjéről, illetve a kinevezésével kapcsolatos bonyodalmakról ad tájékoztatást. A szakdolgozó kiváló munkát végzett, de átírásában maradt néhány bizonytalanság, ezért az isztambuli Başbakanlık Osmanlı Arşivből megkértem az eredeti bejegyzés digitális változatát,⁵ s annak alapján elkészítettem saját átírástom.⁶ Elsőként ezt közlöm, majd a szöveg magyar fordítása következik. Sajnos ez a bejegyzés a datálatlanok közé tartozik, de előtte és utána evahir-i rebüü'l-evvel 1018 (= 1609. június 24.–július 3.) keltezésű parancsok vannak, amiből nagy biztonsággal keltezhetjük a mi szövegünket is 1609. június végére–július elejére.

Meşihat-i türbe-i Sultan Süleyman der Sigetvar:

Budun muhafazasında olan vezir Ali pašaya ve Sigetvar kadısına hüküm ki: sabıka Ungurus seferlerinde ordu-i hümayunum şeyhi olan darendede Şeyh Ebu Bekr adam gönderüb merhum Sultan Süleyman Han tabe serahanun Sigetvar'da olan türbesi ve hanekahınun meşihatine ve fukaranun taamiyyesine ve sair levazımına sarf olunmak için serbestlik üzere dört pare karyeyi vakf edüb ve sabıka vezir-i azam iken fevt olan Mehmed paşa dahi vakfında yevmî yiğirmi akçe hanekah-i mezburda şeyh olana şart ve tayin eyleyüb zıkr olunan meşihat mukaddema Şeyh Aliye ve badehu Cafere verilüb ol-dahi dört yıldan berü Arabistan'da olmağla zıkr olunan meşihat Derviş Mehmed nam kimesneye verilüb vardukda mezbur meşayihde olmayub cahil olmağla destur-i ekrem vezir-i azam Murad paşa Ungurus'da iken kendüye tevcih olunub berat etdürüb tasarruf etmek istedükde mezbur dahi girü dahl etmekle tekrar vezir Ali paşa tarafından mukarrer kılınub zabtıçün emr-i şerif verilmekle mucibince tekrar hükmi-i hümayun yazılmışdur.⁷

és szandzsákbégi stb. kinevezéseken kívül a legtöbb állami tisztségviselő rövidített kinevezési parancsait ezekben a defterekben tartották nyilván. A megadományozottak a ruusz-ügyosztály által a kinevezési parancs alapján kiadott „feljegyzéssel” (*tezker*) kaphatták meg kinevezési okirataikat. Ld. Nejat Göyünc, XVI. Yüzyılda Ruús ve Önemi. *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi* 8 (1967) 17–34; Recep Ahışalı, Ruús. In: *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. XXXV. İstanbul, 2008, 272–273.

⁴ Nedim Özer Hoşol, *1482 Numaralı Ruús Defteri (Transkripsiyon ve Değerlendirme)*. Yüksek Lisans Tezi (Balıkesir Üniversitesi). Balıkesir, 2019.

⁵ Ebben Fatma Erdim volt segítésémre, amit ezüton is hálásan köszönök neki.

⁶ Két-három nehezen olvasható szó megfejtésében Feridun Emecen és Dávid Géza segített, köszönöm nekik.

⁷ Hoşol, *i. m.*, 113–114 (52/1. sz.). Az irat eredeti lelőhelye: İstanbul, Başbakanlık Osmanlı Arşivi, A.RSK.d 1482, 52/1. sz.

„Szulejmán szultán szigetvári türbéjének sejhi állása.

Parancs a Buda védelmében lévő Ali pasának és Szigetvár kádijának: E [parancs] vivője, Ebubekr sejh, aki korábban a magyarországi hadjáratokon a nagyúri tábor sejhje volt,⁸ embert küldött [és a következőket tudatta]. Négy falut szabad birtokként⁹ alapítványi birtokká tettek azzal a céllal, hogy [jövendelmüket] Szulejmán szultán – legyen neki könnyű a föld! – Szigetvárrott lévő türbéje és kolostora sejhjének fizetésére, a szerzetesek élelmezésére és egyéb szükségleteire fordítsák. A korábban nagyvezírként elhunyt Mehmed pasa pedig a maga alapítványából napi húsz akcsét kötött le és rendelt a nevezett kolostor sejhjének. A sejhséget korábban Ali sejhnek, aztán Dzsáfernek adták. Ő viszont négy éve Arábiában tartózkodik, ezért a nevezett sejhséget a Mehmed dervis nevű személynek adták. A nevezett odament, de nem tartozott a sejhkek osztályához, és tudatlan volt, ezért mikor a legkegyesebb vezír, Murád pasa nagyvezír¹⁰ Magyarországon tartózkodott, a [posztot] neki (ti. Ebubekrnek) adományozták. Amikor [Ebubekr] a kinevezési okiratát kiállíttatta, és a [posztot] el akarta foglalni, a nevezett (ti. Mehmed) ismét közbeavatkozott. Erre Ali pasa vezír¹¹ részéről [Ebubekret] újfent megerősítették, és a [poszt] elfoglalására nemes parancsot adtak ki, ezért ennek megfelelően ismét nagyúri rendeletet írtak [Ebubekr kinevezésére].”

⁸ A tábori sejhkek (a keresztény tábori püspökök megfelelői) feladata a katonák harci szellemének és lelkesedésének növelése, a szent háborúval (*cihad, gaza*) szerezhető érdemek kidomborítása volt imákkal, Korán-magyarázatokkal, a próféta cselekedeteinek és mondásainak (*hadis*) felidézésével stb. Ld. Ümit Ekin, Osmanlı Ordusunda Moral Yükseltici Bir Kurum Olarak Ordu Şeyhliği. *Sakarya Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Fen Edebiyat Dergisi* 10 (2008/1) 167–178.

⁹ Az eredetiben: *serbestlik üzere*. Nyilván arra utal, hogy a türbéhez rendelt négy falu felmentést kapott a rendkívüli hadiadók fizetése alól. Az 1579-es szandzsák-összeírás szerint a pusztákon kívül valóban négy falu szolgálta a Türbevárost, az 1592-es timár defteri azonban már hat alapítványi falut sorol fel a pusztákon kívül. Talán egy idő után visszatértek a kiinduló helyzethez. A részleteket ld. Fodor, *i. m.*, 103–121.

¹⁰ Kujudzsu Murád pasa 1606. december 11-étől 1611. augusztus 5-én bekövetkezett haláláig töltötte be a nagyvezíri hivatalt. Előtte, 1596 és 1606 között többnyire Magyarországon működött. 1606-ban Lala Mehmed nagyvezír helyetteseként, ruméliai beglerbégeként és budai főhadparancsnokként (*serdar*) fő feladata Buda és Belgrád védelme volt, és fontos szerepet játszott a zsitvatoroki béke létrehozásában is. Nagyvezíri kinevezése is Magyarországon, közelebbről Belgrádban érte: Ömer İşbilir, Kuyucu Murad Paşa. In: *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. XXVI. Ankara, 2002, 507–508.

¹¹ Kádizáde Ali pasa (1610 júniusától Kujudzsu Murád nagyvezír veje) három ízben volt budai beglerbég: 1. 1602. július vége és 1604. augusztus eleje között (rövid szünettel 1603. szeptember–novemberben, ld. Dávid Géza, *Török közigazgatás Magyarországon*. [MTA] doktori értekezés. Budapest, 1995, 223); 2. 1605. október eleje és 1609. november 19. között; 3. 1614. október 17. és 1616. december közepe között (ld. Gévay Antal, *A' budai pasák*. Bécs, 1841, 22 [37. sz.], 23 [40. sz.], 24 [43. sz.]).

A forrás egyik fontos új hozadéka, hogy segít tisztázni Szokollu Mehmed pasa (és utódai) viszonyát a Türbevároshoz. Korábbi következtetéseimmel egybevéve, hogy a komplexum a szultán és a nagyvezír közös vállalkozásaként jött létre. Ugyanakkor cáfolja azokat a sejtéseimet, hogy a Szokollukat véglegesen kizárták volna a Türbeváros működtetéséből, hiszen a ruusz-bejegyzés tanúsága szerint a nagyvezíri alapítvány 1609-ben hozzájárult a sejh megélhetéséhez. Ez persze nem jelenti automatikusan azt, hogy ez folyamatosan így volt a közbeeső időben is. A bejegyzés ugyan azt állítja, hogy a nagyvezír napi 20 akcsét kötött le a sejh fizetésére, de ez nem igaz: az 1574-re datált alapítólevélben 10 akcse szerepel. Az emelés jóvoltából (amit valószínűleg az 1585 után elszabaduló infláció tett szükségessé) a türbe sejhjének fizetése (pontosabban annak a Szokollu-alapítványból származó része) 1609-re 20 akcséra emelkedett. Legnagyobb sajnálatunkra a parancskivonat nem ejt szót arról, hogy a nagyvezíri alapítvány más alkalmazottakat is fizetett-e. Ennek hiányában továbbra sem tudhatjuk, hogy az 1574-es elvi kötelezettségvállalások mennyiben és mikortól teljesültek. A kolostor derviseinek például az alapító okirat szerint napi 1 akcsét kellett volna kapniuk Szokollu alapítványától,¹² de az 1579-es szandzsák-összeírás által hivatkozott nagyúri rendelet a szultáni alapítványból napi 2 akcsét rendelt nekik az élelemellátáson kívül. Egészében az irat mégis arra utal, hogy ha a Szokolluk átmenetileg netán kiszorultak is a Türbevárosból (amit az 1579-es szandzsák-összeírás sugall), egy idő után visszatértek, és a komplexum a továbbiakban (ismét) kettős finanszírozással működött.

Az idézett bejegyzés másik hozadéka, hogy segítségével rendet tehetünk az első sejh utódlásának kérdésében. Ali dedét talán valóban követte ezen a poszton a fia, Ibrahim, de korábbi feltételezésemmel ellentétben nem közvetlenül 1598 (az apa halála) után, hanem csak jóval később. Ha a bejegyzés felsorolása helyes, Ali után egy bizonyos Dzsáfer lett a sejh, aki a szöveg rögzítésének idején (1609 derekán) már négy éve, vagyis 1605 óta Arábiában tartózkodott. Nem tudjuk, mi vitte oda, talán zarándoklatra ment (vagy csak elege lett a tizenöt éves háború megpróbáltatásaiból), s valahogy ott ragadt.¹³ Ezért 1605-ben vagy 1606-ban egy dervist, Mehmedet (talán a kolostor egyik lakóját) nevezték ki a helyére, ám róla hamar kiderült, hogy alkalmatlan (*cahil* 'tudatlan, képzetlen') a posztra. Ezért közvetlenül nagyvezíri kinevezése (1606. december 11.) után Kujudzsu Murád pasa Ebubekrnek adományozta a hivatalt (később nemigen tehetette, mert indulnia kellett Isztambulba, márpedig az irat szerint a dolog még

¹² Fodor, *i. m.*, 34, 36.

¹³ De az is lehet, hogy neves elődjéhez hasonlóan valamiféle állami megbízással utazott oda. Ali dede 1592-től az ún. Makám Ibrahim, vagyis Ábrahám próféta mekkai nagymecsetben található kövének felújítását felügyelte: Dženita Karić, A birodalom szolgálatában: Ali dede élete és munkássága. In: *Turbék, Szulejmán szultán zarándokvárosa*. Szerk. Pap Norbert. Budapest–Pécs, 2020, 150.

Magyarországon történt). Ámde a posztjához ragaszkodó Mehmed dervisnek egészen Kádizáde Ali budai pasa közbelépéséig (feltehetőleg 1609 tavaszáig–kora nyaráig) sikerült megakadályoznia Ebubekrt a sejhség átvételében, hiába volt kezében a kinevezési okirat. Az idézett parancs talán véget vetett az áldatlan helyzetnek, s 1609 nyarán vagy kora őszen Ebubekr elfoglalhatta végre az őt Mehmednél sokkal jobban megillető posztot. Róla ugyanis tudható, hogy elődjével ellentétben az oszmán vallástudósok rendjének (*ilmiye*) felső, elit rétegéhez tartozott: az edirnei Szelimije-dzsámi sejhje és prédikátora (*vaiz*) volt, amikor 1603. július elején (evahir-i muharrem 1012 = 1609. július 1–10.) kinevezték a Budán tartózkodó Lala Mehmed főhadparancsnok (*serdar*)¹⁴ seregébe tábori sejhnek. Fennmaradt kinevezési okirata szerint feladata az imádkozás, a katonák lelkesítése és a hitharc erényeiről való prédikálás volt. Kilátásába helyezték, hogy amennyiben jól végzi feladatát, megkapja Medina és a próféta medinai sírjának sejhségét.¹⁵ Ismeretlen okokból ez idővel lekerült a napirendről, de rangjához a turbéki sejhséget is méltónak tartotta – kezdetben nyilván nem sejtette, hogy még ezért is évekig kell majd küzdenie. Személyében a Türbeváros ismét a hely rangjához méltó vezetőt kapott, hiszen Ali dede igencsak magasra tette a mércét, amelynek második utóda, Mehmed nem tudott megfelelni (az első utód, Dzsáfer kvalitásairól semmit sem tudunk).

A későbbi időszakból még egy sejhet tudunk valószínűsíteni. Róla annyit tudunk, amennyit egyik művében magáról elárul. Ez a mű egy 1581-ben keletkezett arab munka rövidített török fordítása, amelyet különböző utalásai alapján 1626 és 1630 között készíthetett el a magát „Ibrahim sejh, Ali sejh fia, a halveti”-nek (*Şeyh İbrahim bin Şeyh Ali el-Halveti*) nevező személy. A mű egy „kizilbas” eretnekek (vagyis az iráni Szafavidák vallási irányzatát követők) elleni pamflet. Ibrahim sejh a fordítással azon társainak és olvasóinak kívánt fogódzókat nyújtani, akik elbizonytalanodva szemlélték a kizilbasok terjeszkedését a birodalomban és annak magyarországi határvidékén. A dedikációban „szultánom”-nak (valószínűleg az uralkodónak) ajánlja művét, és azt kéri tőle, hogy támogassa Szejjid Ahmed nevű fiát. (Ez elég különös, hisz a szejjid a prófétai leszármazottak címe, s ha apja és nagyapja nem volt az, akkor belőle hogyan lett szejjid?¹⁶) A dedikáció aláírása a következő: „Ibrahim, a Szulejmánije-kolostor remetéje” (*İbrahim el-münzevi be-zaviye-i Süleymaniye*). Ez utóbbi alapján az Ibrahimra vonatkozó adatokat közlő és összegző Nathalie Clayer védhetőnek tartja azt

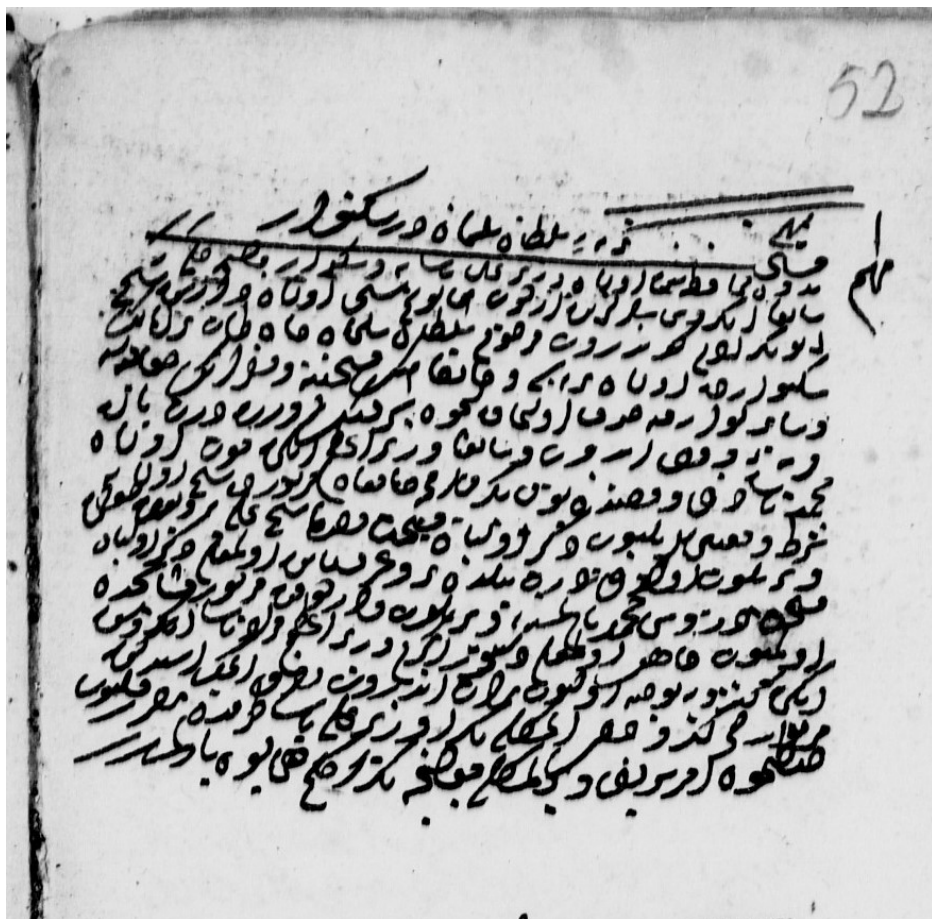
¹⁴ Róla ld. Mahmut Ak, Lala Mehmed Paşa. In: *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. XXVII. Ankara, 2003, 71–73.

¹⁵ Mindezekre ld. Ekin, *i. m.*, 171–172.

¹⁶ A Mohamed két unokájától (a negyedik kalifa, Ali fiaitól), Haszántól és Hüsejntől származó személyeket tekintették prófétai ivadéknak, „úr”-nak. A családfájukat Haszánra visszavezetőket serifnek (*şerif*, többes számban *eşraf*), a Hüsejntől eredeztetőket pedig szejjidnek (*seyyid*, többes számban *sadat*) hívták. Ld. Fodor Pál, Egy prófétai ivadék a magyar végeken: muszlim „nemeselek” és a „szent háború” ethosza az Oszmán-Török Birodalomban (megjelenés alatt).

a hipotézist, hogy a Szulejmánije-kolostor a turbéki kolostort jelenti, s Ibrahim-ban talán Ali dede fiát ismerhetjük fel, aki ugyanúgy a szunnita iszlám harcos védelmezőjeként lépett fel, mint az apja, s aki – ezt már én teszem hozzá – talán a türbe sejhí állását is betölthette valamikor az 1620-as évek második felében.¹⁷

A fentiek alapján a türbe első sejhjei tehát a következők voltak: 1. Ali dede (1577. április–1598); 2. Dzsáfer (1598/1599–1605/1606); 3. Mehmed dervis (1605/1606–1609); 4. Ebubekr (1609–?); ?. Ibrahim (1620-as évek második fele?). A forrásanyag folyamatos és gyors bővülését látva remélhető, hogy a türbe őreire vonatkozó adataink is tovább gyarapodnak majd.



Istanbul, Başbakanlık Osmanlı Arşivi, A.RSK.d 1482, 52/1.

¹⁷ Nathalie Clayer, *Mystiques, état et société. Les Halvetis dans l'aire balkanique de la fin du XVI^e siècle à nos jours.* (Islamic History and Civilization. Studies and Texts, 9.) Leiden–New York–Köln, 1994, 92–93.

Dávid Géza

Csankilköprüszü (*Çankilköprüsü*), azaz a szentgáli híd

Az 1664-es dunántúli hadműveletek során az oszmán erők többek között a „Szigetvártól két órányira keletre” eső „Csankilköprüszünél” (*Çankilköprüsü*), is állomásoztak.¹ Főparancsnokuk, az 1661-től 1676-ig nagyvezír Köprülüzâde Fâzil Ahmed pasa² itt kapta meg május 25-én Jentür (alkalmanként Pantur)³ Haszán kanizsai pasa⁴ egyik levelét, amelyet az ostromlott várból⁵ küldött.

<https://doi.org/10.24391/KELETKUT.2022.1.137>

¹ *Krieg und Sieg in Ungarn. Die Ungarnfeldzüge des Großwezirs Köprülüzâde Fâzil Ahmed Pascha 1663 und 1664 nach den „Kleinodien der Historien” seines Siegelbewahrers Hasan Ağa.* Übersetzt usw. von Erich Prokosch. (Osmanische Geschichtschreiber, 8.) Graz–Wien–Köln, 1976, 184–185, 274. – Ugyanez a változat felbukkan a szóban forgó munkára nagy mértékben támaszkodó Szilahdár krónikájában (Szilahdár Findiklili Mehmed aga, *Szilahdár târihi*. I. Isztanbul, 1928, 332) is, s ezt a kiadó, Ahmed Refik további kommentár nélkül *Csanaklarra (Çanaklar)*, azaz ’agyagedények’-re ’javította’ (Szilahdár, *i. m.*, 332/3. jegyzet).

² Róla röviden ld. Abdülkadir Özcan, Köprülüzâde Fâzil Ahmed paşa. In: *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. XXVI. Ankara, 2002, 260–263.

³ Néhány elbeszélő kútfőben Jantur vagy Jentür formában szerepel, de például Szilahdár kiadásában többször is Panturt találunk (Szilahdár, *i. m.*, 327, 331, 332, 336), míg máskor Jansziirt (Szilahdár, *i. m.*, 339). A Mehmed Halife művét mai törökre egyszerűsítő kutató Vintür, Jenzür és Pantor alakokat sorol fel. Ld. Mehmet Halife, *Târih-i Gilmanî*. Sadeleştiren Kâmil Su. (Kültür Bakanlığı, 1000 Temel Eser, 74.) Isztanbul, 1976, 111. E mű kritikai kiadásában Vintörként látjuk viszont: Ertügrül Oral, *Mehmed Halife, Tarih-i Gilmanî*. Doktora tezi (Marmara Üniversitesi). Isztanbul, 2000, 89. Fekete Lajos fordításában (Mehmed Chalife »Târich«-ja az 1625–1664. évek eseményeiről. *Hadtörténelmi Közlemények* 26 [1925] 408) Jantor áll, lehetséges variánsként. Evlija Cselebi egy halandzsaszerű harci dalt (a publikált szövegben így: *jentür jüntür tür jelleli vaj [yentür yüntür tür yelleli vay]*) tulajdonít neki, amely nevének is magyarázata lehet. Ld. Sudár Balázs, *Pécs 1663-ban. Evlia cselebi és az első részletes városleírás*. (Források Pécs Történetéből, 4.) Pécs, 2012, 109. Ennek alapján a névalak eldőltnek látszik, bár bennem felvetődött, hogy talán zöngéltetve a magyar *pandúr* rejlik mögötte. Ennek korabeli oszmán iratokban való meglétét Fekete Lajos említi (Lajos Fekete, *Die Styāqat-Schrift in der türkischen Finanzverwaltung. Beitrag zur türkischen Paläographie mit 104 Tafeln*. I. [Bibliotheca Orientalis Hungarica, 7.] Budapest, 1955, 59). – Abba most nem megyek bele, de szerintem mindenképpen további vizsgálatot igényel, hogy Jentür Haszán azonos-e Jakováli Haszán pasával, amint azt Sudár Balázs (*i. m.*, 109) véli. Ld. még Sudár Balázs, Egy kisiklatott hadjárat. Fâzil Ahmed pasa nagyvezír 1664. évi hadműveleteiről. In: *A szentgothárdi csata és a vasvári béke. Oszmán terjeszkedés – európai összefogás*. Szerk. Tóth Ferenc–Zágorhidi Czigány Balázs. Budapest, 2017, 280.

⁴ Krónikás tanúság szerint az illetőre 1663. július 1-jén szállt Kanizsa ügyeinek intézése. Ld. Johann Strauß, *Die Chronik des 'Isazade. Ein Beitrag zur osmanischen Historiographie des 17. Jahrhunderts*. (Islamkundliche Untersuchungen, 108.) Berlin, 1991, 68; feltehetőleg Mehmet Halife, *i. m.*, 111 alapján. A hivatalos iratokban július 7–16. közötti dátummal esik szó a kinevezéséről, sajnos csak Haszánként (ld. Fekete Lajos, A berlini és drezdai gyűjtemények török levéltári anyaga. *Levéltári Közlemények* 6 [1928] 293, Nr. 90, 92). Nem nagyon vált be, hiszen egyes szerzők szerint „Zerinvár építése miatt a haragos Köprülü megfojtatta az addigi pasát, és helyébe Alit hívta vissza Ázsiából”. Ld. Szukits Nándor, Kanizsa vár története. In: *Adatok Zala vármegye történetéhez*. I. Szerk. Bátorfi Lajos. Nagykanizsa, 1876, 40 (vö. Íszazâde értesülésével [Strauß, *i. m.*, 79], aki szintén a nevezett kivégzéséről szól).

⁵ Kanizsát 1664. április vége felé kezdték el vívni a szövetséges hadak.

Ezt az információt Mühürdár Haszán aga krónikája tartalmazza.⁶ E mű korai közlétevéje és németre fordítója, Erich Prokosch nem fűzött megjegyzést a megnevezéshez, még annak második, *köprüszü* (*köprüsü*) tagjához sem, amely egyértelműen török; jelentése: 'hídja'. A *Csankil* (*Çankil*) szóval bizonyára nem tudott mit kezdeni – hiszen ilyen török nyelvi elemet nem találhatott, s magyarából sem tudhatta megfejteni. Be kell vallanom, ez nekem sem sikerült, nem is sikerülhetett, minthogy ilyen vagy ehhez hasonló szó nincs a nyelvünkben.

Ugyanennek a forrásnak újabban elkészült török kritikai kiadásában a kérdéses hely kétféleképpen bukkan fel. Először *Csankal* (*Çankal*, tudományos átírásban *Çankal*), másodszer viszont *Szankal* (*Sankal*, tudományosan *Şankal*) formában, mindkétyszer – Prokoschhoz hasonlóan – azonosítási kísérlet nélkül.⁷ De ezen a nyomon elindulva eljuthatunk a megoldáshoz. Megítélésem szerint összetett szóval állunk szemben, amelynek első fele nem más, mint *Szent*. Tény, hogy az első hangnak a magas hangrendű szavakban használatos *sz*-szel kellene lejegyezve lennie, amint azt az ilyen előtagú helynevek esetében a szandzsák-összeírásokban látjuk (a mássalhangzóval kezdődő személyeknél *Szen*, a magánhangzóval indulóknál *Szent* alakban). De egy krónikában ennyi tévedést megbocsáthatunk. Kisebb hibát ejtett a másoló a második résznél is: itt a mély hangrendű szavakban szokásos *k*-t veláris *g*-re kell cserélnünk (az effajta ingadozás más kéziratokban is előfordul). Az eredmény ekként *Szen-Gál*, azaz *Szent Gál*.

Ezt a települést a 16. században is megtaláljuk a Baranya megyei Szentlőrinc-től délre, 1554 és 1582 között elég szép számú adózával.⁸ A gondos hely-

⁶ Bár számunkra ennek most nincs komolyabb jelentősége, meg kell jegyeznünk, hogy a mű szerzősége kérdésében némi bizonytalanság tapasztalható. A „pecsétör” fogalmazványát ugyanis valaki bizonyos mértékben átírta, részben kiegészítette, Prokosch (*i. m.*, 12–13) szerint meglehetősen alacsony színvonalon, s neki köszönhető az eltorzított (hely)névalakok is. A stílizáló személyt többnyire Erzurumlu Oszmán dedeként emlegetik. Összességében úgy látom, két külön műről van szó, de Oszmán apó az elsőt is némiképpen rajta hagyta a keze nyomát. Ld. többek között Vojtech Kopčan, Ottoman Narrative Sources to the Uyvar Expedition 1663. *Asian and African Studies* 7 (1971) 97–98; Abdülkadir Özcan, Cevâhîrî't-tevârih. In: *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. VII. İstanbul, 1993, 434–435; Sudár Balázs, Török források Zrínyi-Újvár bevételéről. In: *Zrínyi-Újvár emlékezete*. Szerk. Hausner Gábor–Padányi József. Budapest, 2012, 66; Mühürdár Hasan ağa, *Cevahirü't-tevarih*. [Haz.] Ebubekir Siddik Yücel. (Asitan Yayincılık, 56, Araştırma-inceleme serisi, 18.) Sivas, 2013, 13–17. Tény azonban, hogy az Erzurumlu Oszmán dedének tulajdonított szövegből hiányzik a Csankilköprüszü név (ld. Arslan Boyraz, *Köprülüzâde Fazıl Ahmed Paşa devrinde [1069–1080] vukuat tarihi. Transkripsiyon ve değerlendirme*. Yüksek lisans tezi [Marmara Üniversitesi]. İstanbul, 2002, 40).

⁷ Mühürdár Hasan ağa, *i. m.*, 205.

⁸ A térségről fennmaradt összes szandzsák-összeírásba bekerült: İstanbul, Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Tapu defteri 441, fol. 34v (1546); Tapu defteri 443, fol. 45v–46r (1552); Tapu defteri 1012, fol. 39v (1570); Tapu defteri 585, fol. 51v–52r (1579), illetve København, Det Kongelige Bibliotek, Cod. turc. Rotulus V, fol. 53r–v. Az állami adót fizetők: Káldy-Nagy Gyula, *Baranya megye XVI. századi török adóösszeírásai*. (A Magyar Nyelvtudományi Társaság Kiadványai, 103.) Budapest, 1960, 27, Nr. 112. Vásároszentgál és Magyarszentiván 1940-ben egyesült, azóta Királyegyháza. A minket érdeklő rész a település északi felét alkotta: *Baranya megye földrajzi nevei*. I. Szerk. Pesti János. Pécs, 1982, 867, 870 (a 149. számom szereplő Királyegyházához tartozó térképek).

történeti anyaggyűjtésben az alábbi tétel fontos ismereteket nyújt: „Szigeti ut: Török ut. Ma már nem létező, valószínűleg középkori kereskedelmi és marhajátó út. Szentkirály felől ért Szentgál határába, s kevés kitéréssel Ny-nak tartva Pöszer, Szentdénés és Szentgál hármashatárán fahid vezetett át az Okor folyón. Töltésen haladó földút volt. A II. József-kori felvételen 1784-ben: »Ruinierte Strasse nach Sziget«. – P[esty Frigyes] sz[erint] »a temetőtől nem messze éjszak nyugatra oly töltések láthatók, melyek egykor itt létező országútra mutatnak«. A mély talajművelés miatt nyomvonala már csak légi úton lenne felderíthető.”⁹ Ezáltal beszédesnek tarthatjuk a „Török út” megnevezést. Ezen keresztül vonulhattak és ennek közelében táborozhattak le az oszmán erők.

A vonatkozó 18–19. századi kataszteri térképeken jól kirajzolódnak az említett út és a Szentgál területét érintő vízfolyások találkozási pontjai.¹⁰ Ezek közül a keletebbre esőnél még hidat is bejelöltek a második felmérést készítő alapos szakemberek (lásd az ábrát), de nagy valószínűséggel a másik helyen is megkönnyítette valamilyen építmény az átkelést.

Elmondhatjuk tehát, hogy a Pécsről induló hadak nem a legegyszerűbb úton haladtak Szigetvár felé, hanem kisebb kitérőt tettek dél felé. Kérdés, mennyire viselte meg ott tartózkodásuk Szentgál népességét. Félő, hogy nem a legszebb emlékeket hagyták maguk után, sőt azt sem zárhatjuk ki, hogy ekkor kezdték az ottaniak elhagyni a falut.¹¹

* * *

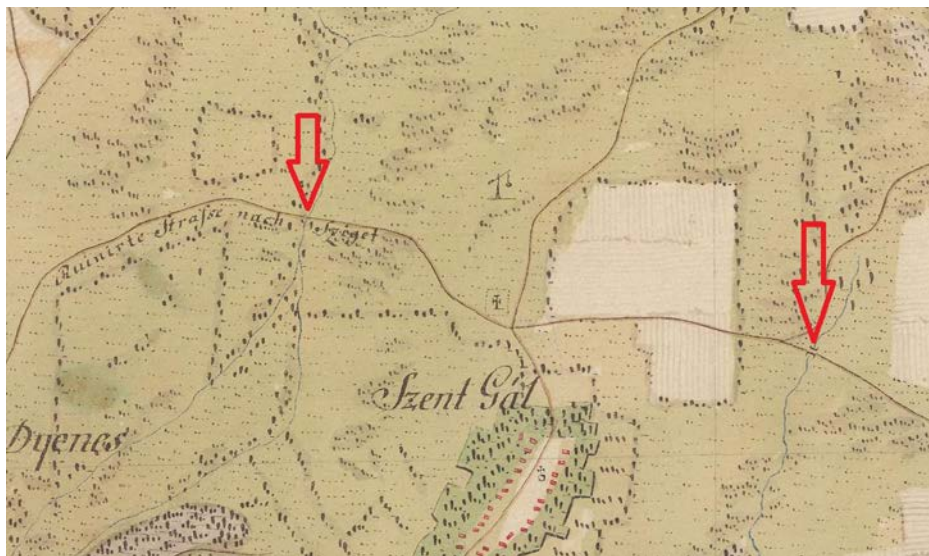
Napjainkban számos magyar témájú könyv, cikk és krónikakiadás jelenik meg Törökországban. Ezek szerzői sajnos gyakran a legalapvetőbb földrajzi ismeretekkel sem rendelkeznek, s – tisztelet a kivételnek – semmilyen erőfeszítést sem tesznek a hely- és személynevek azonosítására.¹² A fenti sorok arra mutatnak példát, hogy némi utánajárással még egy nagyon eltorzított toponima korabeli megfelelője is megtalálható.

⁹ *Baranya megye földrajzi nevei*. I. 872, Nr. 112. Magyar forrásokban is feltűnik, alkalmanként „elnéptelenedettként”, ami valószínűleg csak annyit jelent, hogy nem sikerült lakóitól beszédni a járandóságokat. Ld. Timár György, *Királyi Sziget. Szigetvár várgazdaságának iratai, 1546–1565*. Pécs, 1989, 106, 142, 151, 211, 300, 364, 383.

¹⁰ <https://maps.arcanum.com/hu/map/firstsurvey-hungary/?layers=147&bbox=1995035.1021287069%2C5781103.1454515355%2C2004126.331180375%2C5784576.252924244;> <https://maps.arcanum.com/hu/synchron/firstsurvey-hungary/secondsurvey-hungary/?bbox=1997739.3595928147%2C5782334.009123861%2C2000749.0675815435%2C5784326.149173544&maplist=1&layers=147&right-layers=5> (2022. június 7.). Nagyon köszönöm Kitanics Máténak, hogy megkereste és egymás mellé illesztette a vonatkozó térképeket (ezt tartalmazza a második hivatkozás), illetve elkészítette az ábrát.

¹¹ Ezt mások a visszafoglaló háborúk idejére teszik, így: <https://kiralyegyhaza.hu/a-falutnete/> (2022. június 10.), sajnos hivatkozás nélkül.

¹² Elrettentők például Mustafa Işık ezen publikációi: *XVI. yüzyılda Osmanlı hakimiyetinde Budin*. İstanbul, 2018; Uő, 1570 yılında İstanbul Belgrad sancağında erbâb-i timar. *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 19 (2020) 2138–2152.



1. ábra. Utak és átkelési lehetőségek a Baranya megyei Szentgál falu határában az első katonai felmérés (1782–1785) idején

SZEMLE KRÓNKA

IN MEMORIAM KARA GYÖRGY (1935–2022)

Nagy veszteség érte a magyar és a nemzetközi orientalisztikát: elhunyt Kara György, a Magyar Tudományos Akadémia tagja, az Eötvös Loránd Tudományegyetem professor emeritusa, a bloomingtoni Indiana University tanára. Halála nemcsak a tudományos világnak, de nekem személyesen is pótolhatatlan veszteség. Kara György pályáját egyetemre kerülésétől közelről figyelhettem, igen korán kialakult személyes kapcsolatunk, barátságunk, amely haláláig tartott. Mindig csodáltam páratlan tehetségét, széles tudását, és nagyra becsültem emberi kiválóságát, szerény személyiségét, megvesztegethetetlen ítélőképességét.

Kara György Katulics Györgyként született 1935. június 23-án, szerény körülmények között élő szülők gyermekeként. Már a gimnáziumban érdeklődni kezdett a keleti írásokról, s ezek vonzásában jelentkezett a budapesti egyetem orientalista szakára. Elsőéves korában olyan kiemelkedő eredményekről tett tanúbizonyságot, hogy Ligeti Lajos javaslatára és tanítványaként, szoros kivételként, miniszteri engedéllyel az akkor kötelező kétszakos tanmenet helyett a Bölcsészkaron egyedülként egyszakos orientalista lehetett. Mongol tanulmányai mellett már ekkor kiterjedt érdeklődése a mandzsu, a tibeti és a kínai nyelvre, s különös figyelmet fordított a buddhista szövegekre, azok filológiai problémáira. Szakdolgozatát egy sajátos mongol írásról, a szojombóról és egy ezzel írt szövegről készítette.¹

A klasszikus, irodalmi mongol mellett, amely egy réges-régi mongol nyelv-állapotot tükröz, hamar hozzáfogott a beszélt mongol nyelv elsajátításához is. Ezt akkoriban még nem oktatták az egyetemen, ezért a Budapestre látogató különböző mongol küldöttek, politikusok, művészek mellé szegődött, s őket kísérve igyekezett eltanulni a beszélt mongol nyelvet. 1956 tavaszán érkezett Budapestre későbbi apósa, a híres mongol tudós és író, Rincsen, aki a Magyar Tudományos Akadémián kívánta megvédeni akadémiai nagydoktori disszertációját, ezzel is kiemelve, hogy erre a Szovjetunióon kívül is van lehetőség. A vele kötött barátságnak is köszönhető volt, hogy 1957-ben három magyar mongolista, Kara György, Kóhalmi Katalin és e sorok írója meghívást kapott egy három hónapos kutatóútra az akkori Mongol Népköztársaságba. Kara az évek során egyre többet járt Mongóliába, magas szinten sajátította el a mongol nyelvet, és gyűjtötte a mongol nyelvjárási szövegeket, folklórt.

<https://doi.org/10.24391/KELETKUT.2022.1.141>

¹ Un texte mongol en écriture soyombo. *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae* 9 (1959) 1–38.

1958-ban jelent meg első jelentős tanulmánya a nyugat-mongóliai ojrát nyelvjárásokról, amely azonnal felkeltette a nemzetközi tudományos világ érdeklődését. Az egyetem elvégzése után a Ligeti Lajos által vezetett Belső-Ázsiai Tanszéken maradt, ahol oktatómunkája mellett részt vett a közép-mongol szövegek korpuszának kiadásában. 1959-ben jelentette meg, akkor egyetemi jegyzetként, a nemzetközi folklórirodalom egyik fontos szövegének, a szanszkrit *Vétálapancsavinsati* mongol változatának, a *Siditü kegür-ün üligerne* az átírását Ligeti Lajos ajánló előszavával. Aki valaha eredetiben olvasott sémi írástípussal írott szövegeket, az tudja, hogy minden átírás egyben értelmezés és megfejtés is. Ligetinéél egyébként legalább 300 oldalnyi ilyen szöveg átírása és lefordítása volt a belépő a tudományos pályára, Kara ennek többszörösét teljesítette, később pedig számos mongol nyelvemléket írt át és adott ki.

Több alapos könyvismertetése után az addig gyakorlatilag kutatatlan üdzsümcsin nyelvjárás felgyűjtése, feldolgozása és publikációja jelzi pályájának fontos következő állomását. A mongolisztika még mindig az a terület, ahol eddig ismeretlen vagy csak futó említésre méltatott nyelvjárásokat, nyelveket lehet felfedezni és bemutatni. Kandidátusi értekezését 1970-ben egy mongol regös énekeiről és nyelvéről írta. A *dzsarut*-mongol regös Padzsaj oeuvre-ének bemutatása egyszerre volt kiemelkedő teljesítmény a folklór és a nyelvészet számára. 1975-ben a Leningrádi Egyetemen védte meg nagydoktori értekezését a mongol nomádok írásbeliségéről (*Knyigi mongol'skih kočevnikov*). E munka javított változata kínai fordításban 2004-ben, angol fordításban 2005-ben látott napvilágot. Ez az alapos művelődés- és írástörténeti munka új megvilágításba helyezte az addig „barbárnak” és „írástudatlannak” tartott mongolokat. Ebből a témakörből való akadémiai székfoglalója is.²

Kara György sokat tett a mongol irodalom megismertetése érdekében. Az általa szerkesztett és fordított *A mongol irodalom kistükre* című kötetben (Budapest, 1965; 1971²) megjelent mongol műfordítások nemcsak tartalmi szabotosságot, hanem esztétikai, művészeti értéket is képviselnek, és hozzájárultak a magyar nyelv gazdagításához. Kara különösen kedvét lelte a néha igen bonyolult buddhista terminusok pontos magyar megfelelőinek megtalálásában, sokszor megalkotásában. Tibetiből fordította le a Jung pszichológiai elemzése révén világhírűvé vált tibeti traktátust a halál és a túlvilág közötti átmenetről, amely *A köztes lét könyvei* címen jelent meg 1986-ban, és amely a buddhista művek magyar fordításának történetében teljesen új szakaszt kezdett. Azóta számos fiatal magyar kutató, tibetisták és mongolisták, Kara tanítványai, tanítványainak tanítványai és tisztelői járnak ezen az úton.

Bár szótárakat nem szokás a tudományos eredmények között felsorolni, Kara György több előzmény után 1998-ban megjelent *Mongol–magyar szótára*

² Hit, hatalom és írás a mongol világban. In: *Székfoglalók a Magyar Tudományos Akadémián, 2001. Társadalomtudományok*. Főszerk. Vizi E. Szilveszter. Budapest, 2005, 43–57.

kivétel. Először is a mongol szókinccs olyan teljességét öleli fel, amelyet egyetlen más szótárban sem találunk meg. Számos olyan szót rögzít, főleg néprajzi kifejezéseket, de növényneveket, történeti címeket is, amelyeket semmilyen más szótár nem tartalmaz. Másodsorban, a halha-mongol beszélt nyelvi alakok mellett feltünteti a klasszikus irodalmi formát és idegen szavak esetén a szó eredetét, az etimológiát is. Kara ezzel a szótárral az előző korszak két nagy mongoliztikai teljesítményével, Ramstedt kalmük és Mostaert ordosz szótárával egyenértékű művet alkotott.

Kara György kedvenc kutatási témája a szövegfilológia volt. Számos ilyen munkáját említhetjük meg, de ezek közül is kiemelkedik korai kutatói korszakából egy buddhista szútra mongol fordítása,³ valamint két ujjur nyelvű buddhista mű, melyeket Peter Ziemével, az MTA tiszteleti tagjával együtt adott ki,⁴ továbbá a korábban már említett nevezetes „elvarázsolt hulla története” egyik változata.⁵

A mongol irodalom egyik alpmunkájának, Sagang Sechen alliteráló gnómius költeményének forrásvidékét tárta fel egyik utolsó, 2020-ban megjelent cikkében,⁶ amelyre a következő évben egy igen alapos tanulmányban tért vissza.⁷

A mongol és mandzsu kéziratok kutatása is sokat köszönhet Kara Györgynek. 2000-ben jelent meg tollából a Magyar Tudományos Akadémia Könyvtárában őrzött mongol és mandzsu kéziratok tudományos katalógusa,⁸ s rá három évvel a Szentpétervárott őrzött és többségükben Khara Khotóból származó mongol dokumentumok leírása.⁹

A folklórszövegek tudományos kiadása szintén vissza-visszatérő témája volt kutatásainak. Ezek közül is csak két publikációt emelek ki. 1998-ban jelent meg a burját sámánénekekről és -ritusokról szóló tanulmánya, melyet két mongol kollégájával együtt adott ki,¹⁰ majd 2016-ban egy sámánszöveg elemzése.¹¹

³ *Le sūtra de Vimalakīrti en mongol*. Budapest, 1982.

⁴ *Die uigurischen Übersetzungen des Guruyogas „Tiefer Weg“ von Sa-skya Paṇḍita und der Mañjuśrīnāmasaṅgīti*. Berlin, 1977; *Ein uigurisches Totenbuch. Nāropas Lehre in uigurischer Übersetzung von vier tibetischen Traktaten nach der Sammelhandschrift aus Dunhuang, British Museum 8212 [109]*. Budapest, 1978.

⁵ *Siditü kegür-ün üliгер. The Mongolian Tales of the Bewitched Corpse. Mongolian Text of the 1928 Ulan Bator Print*. Romanized by G. Kara. Budapest, 1984.

⁶ On Some Sources of Sagang Sechen's Teachings (1662). *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae* 73 (2020) 603–615.

⁷ Sagang Sechen's Teachings Reconsidered. *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae* 74 (2021) 267–324.

⁸ *The Mongol and Manchu Manuscripts and Blockprints in the Library of the Hungarian Academy of Sciences*. Budapest, 2000.

⁹ Mediaeval Mongolian Documents from Khara Khotu and East Turkestan in the St. Petersburg Branch of the Institute of Oriental Studies. *Manuscripta Orientalia* 9 (2003/2) 3–40 (kínai kiadása: 2007).

¹⁰ Buryat Shaman Songs and Rites. *Uran joxiol sudlal* 5 (1998) 95–140.

¹¹ *Garbal: A Westen Buryat Shaman Song*. *Shaman* 24 (2016) 19–46.

Kara György nemcsak a Ligeti Lajos által alapított tanszék vezetését vette át már 1972-ben, hanem a mester nyugalomba vonulása után tudományos hagyatékának gondozását, majd Ligeti halála (1987) után kiadatlan kéziratai megjelentetését is elősegítette két fontos szójegyzék közzétételével.¹² Lexikológiai munkásságához tartozik, hogy második feleségével, Marta Kiripolskával 2009-ben feldolgozta egy közép-mongol munka szójegyzékét.¹³

Kara György ritkán szánt időt és energiát téves, dilettáns és áltudományos munkákkal való vitára, de amikor ennek elkerülhetetlen szüksége mutatkozott, válasza világos és egyértelmű volt. Szigorú bírálatban részesítette Futaky István tunguz–mongol–magyar „egyvezetéseit”.¹⁴ A magyar nyelv állítólagos hun-mongol elemeivel kapcsolatos nézeteit alapos cikkben foglalta össze.¹⁵

Mint annyian mások, ő is nagy érdeklődéssel fordult az éppen megfejtés alatt álló, a mongollal rokon kitan nyelv felé. Első e tárgyban írt cikke még 1975-ben jelent meg,¹⁶ az újabb eredményeket pedig 1987-ben foglalta össze.¹⁷ Maradandó értékű áttekintést adott a témáról 1996-ban a kor legjobb írástudományi kézikönyvében.¹⁸ Egy nehezen hozzáférhető cikke kínaiul jelent meg 1997-ben,¹⁹ 2021-ben pedig néhány fontos megfejtése látott napvilágot egy kissé enigmatikus cím alatt.²⁰

Kara Györgyöt tanítványai és barátai rendszeresen ünnepi kötetekkel²¹ tisztelték meg. A hatvanöt éves korában Berlinben átadott kötet²² Isztambulban

¹² Un vocabulaire sino-mongol des Yuan. Le *Tche-yuan yi-yu*. *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae* 44 (1990) 259–277; Vocabulaires mongols des polyglottes de Yemén. *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae* 65 (2012) 127–221.

¹³ Erdeni-yin Sang. *A Middle Mongol Version of the Tibetan Sa skya Legs bshad. Mongol–English–Tibetan*. Leiden–Boston, 2009.

¹⁴ Futaky István, Nyelvtörténeti vizsgálatok a kárpát-medencei avar–magyar kapcsolatok kérdéséhez. *Magyar Nyelv* 98 (2002) 491–496.

¹⁵ Ítélet egy mongol–magyar balítéletéről. In: *Csodaszarvas. Őstörténet, vallás és néphagyomány*. III. Szerk. Molnár Ádám. Budapest, 2009, 209–220.

¹⁶ Á propos de l’inscription de 1150 en écriture khitane. *Annales Universitatis Scientiarum Budapestinensis, Sectio Linguistica* 6 (1975) 163–167.

¹⁷ On the Khitan Writing System. *Mongolian Studies* 10 (1987) 19–24.

¹⁸ Siniform Scripts of Inner Asia. Kitan and Jurchin. In: *The World’s Writing Systems*. Ed. by Peter T. Daniels–William Bright. Oxford, 1996, 230–238.

¹⁹ Numerals in Kitan, *Neimanggu daxue, Lunwun yu jinianwen, Jinian Qinge’ertai jiaoshu congjiao 50 zhou bian wenji*.

²⁰ Two Rhyming Mongolic Words in Kitan Assembled Script. *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae* 74 (2021) 673–684.

²¹ A kötetek bibliográfiájának összeállításához nyújtott segítségért Katona-Kiss Attilának mondok köszönetet.

²² *Festschrift für György Kara anlässlich seines 65. Geburtstag am 23. Juni 2000 in Berlin*. Ed. by Talat Tekin–Mehmet Ölmez. (Türk Dilleri Araştırmaları, 10.) Istanbul–Berlin, 2000. Preprint: *Kleine turkologische Beiträge aus Beijing, Berlin, Freiburg, Kraków und Leipzig, als Ehrengaben dargebracht dem Freund und Kollegen György Kara anlässlich seines 65. Geburtstag am 23. Juni 2000*. Berlin, 2000.

jelent meg, hetvenedik születésnapján három kötetet is kiadtak,²³ nyolcvanadik születésnapján pedig két kötet látott napvilágot.²⁴ Amint ezekből a könyvekből is látszik, Kara György munkássága a nemzetközi és a magyar orientalisztika igen széles körében kapott méltó elismerést. Ezt nemcsak tudományos eredményeivel, hanem csendes, de szuggesztív személyiségével, mindig etikus, emberi magatartásával, segítő jóindulatával is kiérdemelte.

Életét a tudomány teljesen kitöltötte, teljesítménye, személyiségének emléke velünk marad.

Róna-Tas András

²³ *Acta Mongolica* 4 (2005). Dedicated to the 70th Birthday of Professor György [sic] Kara. Ed. by Ts. Shagdarsüreng. Ulaanbaatar, 2005; *The Black Master. Essays on Central Eurasia in Honor of György Kara on his 70th Birthday*. Ed. by Ágnes Birtalan et al. Wiesbaden, 2005; *Bolor-un gerel. Kristályfény. Tanulmányok Kara György professzor 70. születésnapja tiszteletére / Crystal Splendour. Essays Presented in Honour of Professor Kara György's 70th Birthday*. I–II. Szerk. Birtalan Ágnes–Rákos Attila. Budapest, 2005.

²⁴ *Tüüxiin Sudlal / Studia Historica* 46 (2017). *Festschrift for Professor György Kara*. Ed. by S. Čuluun. Ulaanbaatar, 2017; *Philology of the Grasslands. Essays in Mongolic, Turkic, and Tungusic Studies*. (Languages of Asia Series, 17.) Ed. by Ákos Bertalan Apatóczky–Christopher P. Atwood. Leiden–Boston, 2018.

IN MEMORIAM BETHLENFALVY GÉZA (1936–2021)

Bethlenfalvy Géza távozása óriási veszteség barátai, a magyar indológusok és tibetisták számára. A világhoz való bizalomteljes hozzáállása, az emberek felé pillanatok alatt kiépülő közvetlensége és széles körű tudományos érdeklődése révén az utóbbi évtizedek magyar és nemzetközi keletkutatásának egyik legbarátságosabb, sokakat megihlető egyénisége volt. Jelen írásom nem életét és tudományos munkásságát áttekintő nekrológ, hanem visszaemlékezés a vele való találkozásokra, beszélgetésekre.

Géza a mai Szlovákia területén született elmagyarosodott szepességi szászok, cipszerek leszármazottjaként. Ősei távoli rokonságban álltak a leghíresebb cipszerrel, Görgey Artúrral, akinek kis fényképe ott függött nappalijának falán. Egyik legcsodálatosabb felvidéki emléke az volt, hogy egy este rendkívüli természeti jelenségeként északi sarki fényt látott. A második világháború végén édesanyjával nyugat fele menekült. Mosonmagyaróvárig jutottak el, ahol aztán le is telepedtek. A korai kommunista rendszer még a szomszédos Csehszlovákiába való utazást is ellehetetlenítette. Mikor ő hírt vette, hogy egy győri kórus csehszlovákiai utazásra készül, belépett a kórusba, és egy éven át a próbák napjain oda-vissza lebiciklizte a két város közti negyven kilométert. Végül a csehszlovák körúton sikerült néhány napra elszakadnia a kórustól és meglátogatnia a nagyszülőket.

Az 1955-ben váratlanul kiépülő indo–szovjet barátság visszhangjaként 1956-ban Magyarországon elindult az indológia szak, amely a hagyományos szanszkritkutatást és indoeurópai nyelvészetet a modern Indiára nyitó hinditanulással kötötte egybe. Erre a szakra az akkor éppen hinditanárként tevékenykedő Vekerdi József hívta fel a keleti kultúrák iránt érdeklődő elsőéves, magyar–oroszos szakos bölcsész Bethlenfalvy figyelmét egy folyosói beszélgetés során, és így ő lett az első indológushallgató. A forradalomban már „frissensült” egyetemistaként vett részt. Ám végül nem a diáktanácsban viselt szerepéért tartóztatták le, hanem azért, mert egy évvel később csendes tiltakozásul barátaival végigjárta a forradalomhoz köthető helyeket. A tárgyalásán egy ávos tiszt mentette meg, aki letagadta, hogy Gézát géppisztollyal látta az egyetemen a forradalom napjaiban. Egyéves eltiltás után végül az egyetemre is visszavették.

Diplomamunkáját nem Indiáról, hanem a cigányságról írta. Az újind nyelvek közé sorolható cigány nyelv kutatójaként Vekerdi Józseffel együtt járta a cigánytelepeket. Ennek oka az volt, hogy bár volt indológia szak, indológusi állások nem léteztek a végzősöknek. A cigányság kutatása inkább jelentett álláslehetőséget. Bár Géza a cigányságról nem igazán publikált, mégis példát mutatott a későbbi orientalistáknak. A nyolcvanas években Komoróczy Géza a cigánykutatást a kelet megismeréséhez vezető első lépésként írta le az egyre

népesebb orientalista diákság előtt: „Aki keleti kutatómunkáról álmodik, az először járjon a magyar cigánytelepeken, mint tette azt Vekérdi és Bethlenfalvy!”

Mivel indológusi álláshoz valóban lehetetlen volt jutni, tibetológus lett. Tekintve, hogy hatalmas mennyiségű tibeti szöveg szanszkritból való fordítás, ezért a Belső-Ázsia Kutatócsoportban szükség volt egy indológusra is. A tibeti kultúra kutatására azonban nemcsak a Kínához tartozó Tibetben volt lehetőség, hanem Indiában és Mongóliában is. Géza is elsősorban ebből a két országból ismerte a tibeti kultúrát.

Első keleti útja Mongóliába vitte. Az országot azonnal megszerette és többször is visszatért oda. A globalizáció, az e-mail, az olcsó telefonkapcsolatok és a viszonylag megfizethető interkontinentális repülőjegyek világából ma már nehéz elképzelni, milyen távol is volt akkoriban egy keleti ország Magyarországtól. Egy utazás olyan volt, mintha idegen bolygóra mennénk. Géza arról beszélt, hogy teljesen új életre kel és új ént vesz fel Mongóliában, lehet, hogy évekig nem látja mongol barátait, de oda visszatérve belép a mongol világba, és felélednek a kapcsolatai.

A hatvanas-hetvenes-nyolcvanas évek magyar tudományos világát rendkívüli feszültségek jellemezték. Az orientalisták kisebb-nagyobb iskolákba vagy inkább klikkekbe tömörültek, és ezek tagjai között nem igazán volt beszélő viszony. Gézának azonban a legtöbb kollégával sikerült jó kapcsolatot ápolnia. Ennek az volt az ára, hogy külső tudományos előmenetelre nem számíthatott, de ez nem is igazán érdekelte. A rendszerváltozás után nem köteleződött el egyik párt mellett sem, és arról beszélt, hogy kutatócsoportjában megfér egymás mellett baloldali és jobboldali kolléga is, így attól függően küldik el őket tárgyalni, hogy milyen irányzatú vezetőséggel kell asztalhoz ülni.

Indiába a hetvenes években jutott el. A Delhi Egyetem magyartanáráként hosszabb időt töltött az országban, és elnyerte számos vezető tudós, mint például a szanszkritos Szatjavrat Sásztri, a buddhizmuskutató Lókés Csandra vagy a bengáli irodalomtörténész Sisir Kumár Dász barátságát. Rendkívül jó kapcsolatot épített ki az Indiában élő emigráns vagy őshonos himalájai vagy ladákhii tibetiekkel is. Későbbi indiai utazásaim során én magam is kapcsolatba kerültem az ő Sántinikétanban, Ladákhban és Dárdzsilingben élő tudós tibeti szerzetes vagy világi barátaival. E barátságok Géza India és Tibet iránti hozzáértésének és szeretetének kézzelfogható jelei. Nem véletlen, hogy a Dalai Láma 1990-es budapesti előadását a Corvinus (akkor még Közgazdaságtudományi) Egyetemen ő vezette fel.

Számos nyelvet ismert és beszélt, tibetit, szanszkritot, angolt, németet és oroszot, de egyet sem tökéletesen. Úgy tűnik, hogy a cigányt hamar elfelejtette, bár egy időben nekem is javasolta, hogy tanuljam meg a nyelvet, és Vekérdi cigány népmesékről szóló cikkeihez irányított. Mongol ismerőseivel oroszul beszélgetett, Indiában az utca emberével hindiül társalgott. Bécsi professzorkodása alatt

németül tanított. Elmondta, hogy ha az ember nem törődik a nyelvtani nemmel, a „*der, die, das*”-szal, akkor viszonylag könnyen lehet beszélni ezen a nyelven. Gátlásoktól mentes nyelvhasználata példa lehet a nyelvtanulóknak. Ha valaki csak akkor hajlandó megszólalni, ha közel tökéletesen, „perfekt” beszél egy nyelvet, akkor soha nem fogja azt aktívan megtanulni. Ahhoz, hogy barátokat szerezzünk, nem kell hibátlanul tudni a nyelvet, barátok között az egyszerűségnek és a hibáknak is megvan a maga bája.

A szanszkrit és a tibeti mellett Gézát különösen érdekelte a magyar–indiai kulturális kapcsolatok története. Erről a témáról ő írta az első átfogó könyvet *India in Hungarian Learning and Literature* címmel. 1990-ben jelent meg Baktay-kismonográfiája, amelynek címe, *Enchanted by India* (Indiától elbűvölten) ugyanannyira vonatkozik Baktayra, mint magára a szerzőre. A delhi könyvbemutatón egyszerű angolsággal világos üzenetet fogalmazott meg: Baktay működését India-szeretete mozgatta. India-szeretétén keresztül Bethlenfalvy Géza Baktayban rokon lélekre talált. Bár ő maga nem volt Baktay-tanítvány, vele találkozáva azt érezte az ember, hogy mégis Baktay Indiát értőn szerető hagyományát közvetíti felénk.

Baktay mellett Kőrösi Csoma Sándor alakja és munkássága ragadta meg. Különösen nagyra értékelte Csoma britekkel való barátságát és ugyanakkor a gyarmatbirodalomtól való függetlenségét. Géza hívta fel rá a figyelmemet, hogy Csoma legjelentősebb életrajzírója, Duka Tivadar a britek lekötelezettje volt, és Csoma Sándort is feltétlen angolbarátként mutatta be. Fontos azonban tudni, hogy Csoma visszautasította az olyan, brit birodalmi érdekeket szolgáló kéréseket, mint a hőmérséklet rendszeres jelentése himalájai falujából vagy a Bhután-expedícióban való részvétel. Duka életrajza említi, hogy Csomát a ladákhri morva misszionáriusok tibeti zsoldárfordításra kérték fel. Bethlenfalvy Géza nyomába is eredt ezeknek a fordításoknak, de úgy tűnik, azok soha nem készültek el, vagy pedig olyan jelentéktelenek voltak, hogy semmi nyomuk nem maradt.

Géza rendkívül jó kapcsolatot ápolt az Indiában letelepedett Brunner Erzsébet festőnővel, és ő beszélt rá, hogy képeit ossza meg Magyarország és India között. Azzal érvelt, hogy ez a legbiztosabb módja azok megőrzésének, és elmondta, hogy amikor utazik, maga is több helyre teszi a pénzét, hogy ha az egyik helyről ellopják is, egy másikon még megmaradjon. (Ez a módszer nekem is bevált, ugyanis első egynapos vonatutam során valamelyik útitársam megszabadított a pénzemtől – pontosabban csak annak egyharmadától.) Az idős Elizabeth hallgatott rá, így anyja és az ő képeinek egy része Magyarországra került.

Géza egyik legcsodálatosabb vonása volt, hogy azokat a szívéhez közel álló témákat, amelyekről úgy érezte, hogy nem lesz rájuk ideje, átadta diákjainak. A nyolcvanas években Géza eljátszott a gondolattal, hogy a tibeti, a hindi és a szanszkrit mellett megtanuljon bengáliul. Volt számos bengáli barátja és munkatársa mind Delhiben, mind Kalkuttában. Be is szerzett két kis bengáli

nyelvkönyvet. Az egyik egy gót betűs német könyv volt Fick szanszkrittan-könyvének mintájára, és a 19. századi irodalmi nyelvezetet, a *szádhu bhását* írta le. A másik egy modern párbeszédekből álló indiai *Teach Yourself Bengali* volt. Ennek szövegeit egy bengáli ismerősével kazettára mondatta a Kalkuttai Egyetemen. A felvétel időnként megszakadt, mert éppen diáktüntetés volt az erősen átpolitizált bengáliai fővárosban, és Géza inkább kidugta a mikorofont az ablakon, hogy élőben vegye fel az ott kántált bengáli szlogeneket. Indiából hazatérve azonban feladta a bengálitanulást, és könyveiből, hanganyagából és bengáli kapcsolatai révén végül én tanulhattam meg a nyelvet – pont időben ahhoz, hogy 1991 őszén bevonjon a Tagore halálának ötvenedik évfordulójára rendezett kiállítás szervezésébe az OSZK-ban. Ez volt az első nyilvános indológusi tevékenységem. A kiállítás zárásakor a fénymásolt Tagore-anyagot a könyvtár nem tartotta meg, Géza pedig az egészet egy méteres, nagy mappában a kezembe nyomta, és igyekezett szavamat venni, hogy tudományosan feldolgozom. Nem tudom, ott végül ígéretet tettem-e rá. Mindenesetre az akkor átadott dossziéból szerzteágazó kutatás tucatnyi cikket, előadást és négy könyvet szült a rákövetkező évtizedekben.

Géza az után is gyakran visszatért Indiába, hogy a delhi kultúrközpontban betöltött igazgatói megbízatása lejárt. Ekkor lett egyik kedvenc úticélja Goa, ahova a téli ünnepek környékén utazott el családjával, ahol aztán indiai barátával is találkozott. Hazaérkezése után mindig lelkesen beszélt Goáról, az ottani élet egyszerűségéről. Amit szeretett, arra másokat is igyekezett rábeszélni, így aztán én is kaptam meghívást közös goai útra velük együtt, amelynek azonban akkor nem tudtam eleget tenni.

Bethlenfalvy Géza egyik legkedvesebb témája a buddhista meditáció volt. Diákként engem is az erről szóló szövegeket vizsgáló órái vonzottak hozzá. Az egyik lélegzetszabályozást tárgyaló szövegben olvastuk vele, hogy mind a kimenő, mind a bejövő lélegzetet három szakaszra osztva kell figyelni. A középső szakasz olyan, mint mikor egy jak átmegy a kapun, és a gazdája a hátára csap. Bár az órákon lelkesedésében gyakran csapongónak tűnt, ha úgy adódott, képes volt mély meditációs gyakorlatot is vezetni. Legnagyszerűbb ilyen gyakorlatát, érdekes módon, erdélyi látogatása során tapasztaltam meg. Mintegy százfős hallgatóságnak tartott előbb bevezetést, majd pedig meditációs gyakorlatot, amelynek végén a résztvevők mélyen elcsendesedve, megtisztulva távozhattak.

Bethlenfalvy Géza, sok filológushoz hasonlóan, akkor volt leginkább elemében, amikor töredékesen, apró darabokban, élményszerűen, érdekességként adta át a tudást. Talán ez az irányultság volt az oka annak, hogy tudományos munkássága is leginkább tanulmányokból és kismonográfiákból áll.

Barátságossága megihlette az utána jövő generációkat, és ugyanúgy, mint Négyesi Mária, azon dolgozott, hogy a kommunizmus alatt működő tudósgene-

ráció feszültségei ne öröklődjenek át az utánuk jövő nemzedékekre. A megálmodott Kőrösi-nagymonográfiát soha nem sikerült megírnia. Sikerült azonban lelkesedését átadnia az őt követő nemzedékeknek, és hozzájárulnia, hogy egy barátságos, egymást jobban támogató tudományos világ épüljön fel.

Ő vezetett be engem a tantrikus buddhista *csarjá*-dalok mintegy ezeréves világába. Búcsúzóul álljon itt a fordítása eme általa is nagyon szeretett gyűjtemény egy dalának:

Arannyal teli az együttézés-csónak.

A parton lett csak hely az ezüstartosolynak.

Evezz, Kambalin, az eget megcélozva.

Ami egyszer elmúlt, hogy térhet az vissza?

Horgonyát kitepte, kötélét kioldta.

Kambalin evez már, hisz mestere mondta.

Hajóderékra áll, s mindenfele kémlel.

Evezője nincsen. Túlra most hogy ér el?

Jobbot és balt elhagy, halad egy irányba,

és közben rálel a tiszta boldogságra.

(Kambalin verse, *bébakri rága*)

Bangha Imre

E számunk szerzői

Balogh Dániel	Humboldt-Universität zu Berlin, ERC Project DHARMA
Bangha Imre	University of Oxford Oriental Institute
Dávid Géza	ELTE BTK Török Filológiai Tanszék
Dévényi Kinga	BCE Nemzetközi Kapcsolatok Tanszék, MTA KIK Keleti Gyűjtemény
Fodor Pál	ELKH BTK Történettudományi Intézet
Ittész Máté	ELTE BTK Indológia Tanszék
Kelényi Béla	Hopp Ferenc Ázsiai Művészeti Múzeum
Nagy Kornél	ELKH BTK Történettudományi Intézet
Róna-Tas András	SZTE BTK Altajisztikai Tanszék
Szántó Péter-Dániel	ELTE BTK Buddhológia és Tibetisztika Tanszék

