

A SPIRITUÁLISTÓL A PROFÁNIG ÉS VISSZA

Török népek vallási dalai és népdalai

SIPOS János*

Szeretjük vagy sem, médiákkal keresztül-kasul átszótt világunkban a változás szele könnyen elfújja a hagyományosabb kulturális értékeket, közöttük teljes népzenei rétegeket is. A kultúrát természetesen mindig is a folyamatos változás jellemzi, de most a régi rétegeket felcserélő újaknak nem mindig adatik meg a szükséges idő, hogy megérjenek, kicsiszolódjának.

Am a régi zenei rétegek mégsem adják meg magukat olyan könnyen. Eltűntnek hitt dallamok lelnek új életre generációkon átszökő bűvópatakként vagy egy revival segítségével. Néha pedig műfajt váltanak, és ez menti meg az életüket.

A népdal illetve népzene fogalmának számos eltérő értelmezése van, egyesek politikailag inkorrektnek tekintve el is tekintenének a fogalom használatától. Mégis, nehezen tagadhatjuk, hogy számos közösség nemcsak a nyelvét alakította és alakítja ki az idők folyamán, de egy sajátos, szájról-szájra közvetített hagyományt is, beleértve a népdalkincset.

Bartók Bélához hasonlóan ezt a fogalmat a következő módon használom: népdal az, amit sokan sokáig énekelnek. Fontos hozzátenni, hogy a népdal mester-tanítvány, illetve oktatás nélkül (*többnyire spontán eltanulás formájában, bár ez a szó-hagyományok nem minden műfajára igaz, hiszen éppen a magyar néprajzból is ismerünk olyan helyzetet, amikor öregasszonyok 6–7 éves kislányokat siratni tanítanak!!! – A szerk.*), szájhagyomány útján terjed, pontosabban ez esetben a tanító, a „mester” maga a közösség. Tovább szűkítve a meghatározást: ebben a cikkben a népdal olyan dalt jelöl, melyet kisebb hagyományos közösségek asszonyai énekelnek. Természetesen a népzene is folyamatos változásban van, dallamok jönnek, mennek, változnak, korábbi és mai zenei stílusok keverednek és olvadnak össze. Az etnomuzikológia egyik fontos feladata éppen ezzel kapcsolatos: felfedni és elemezni a zene változó szociális és nyelvi kapcsolatait.

A falusi, illetve a nomád emberek hagyományos népzeneje vizsgálatának fontosságát bizonyítja az is, hogy sok népdal a formáit sokak által ellenőrzött folyama-

* Dr. Sipos János, PhD., MTA BTK Zenetudományi Intézet tudományos főmunkatársa, a Liszt Ferenc Zeneművészeti Egyetem tanára, a Magyar Művészeti Akadémia tagja, az International Council for Traditional Music társaság magyar csoportjának képviselője, E-mail: sipos@zt.ih.hu, Internet: http://zt.ih.hu/sipos_gyujtesek

tok során nyerte el, így számos dallamvariáns és típus alakult ki, melyek nemegyszer többé-kevésbé egységes zenei stílusokat alkottak. Ha nem ismerjük ezeket a népzenei rétegeket, nehéz megértenünk a közösségek vagy népek más, „magasabb” zenei kultúráját. És, nagy a veszély, hogy amennyiben félretéve az összehasonlító zenekutatás hagyományos eszköztárát a jelenleg legáltalánosabban elfogadott trendek alapján kizárólag a szociális vagy kulturális antropológia módszereit használjuk, nem leszünk képesek feltárni a tulajdonképpeni *zenei* jelenségeket.

Ebben a tanulmányban néhány török nép vallási és világi repertoárjával, valamint a közöttük lévő kapcsolatokkal foglakozom. Hadd említsem itt Csáki Évával közösen írt könyvünket, címe *The Psalms and Folksongs of a Mystic Turkish Order*, amelyben összehasonlítottam a Törökország legnyugatibb részében élő szúfi bektásik vallási zenéjét és népdalait, és bemutattam a közöttük levő erős kapcsolatot. Valójában logikus és természetes a vallási és népi repertoár közötti kapcsolat, amennyiben nincs központilag irányított és kanonizált vallási dallamhagyomány. Jó példa erre a magyar népének, amely szorosan kapcsolódik a népzenei hagyományhoz. Egy másik példa a népdalok összekapcsolódása a sámándalokkal (Szabolcsi 1925–1926, Birtalan – Sipos 2004, 58–59. old.).

Mielőtt példákat mutatnánk török népek népi és vallási dalaiból, szóljunk néhány szót ezekről a népekről.



Török nyelvű népek térképe

A török nyelvű népekről

A török nyelvű népek hatalmas területen élnek Kínától (ujgur) és Északkelet-Szibériától (jakut, hakasz, tuvai) Közép-Ázsián (kazah, kirgiz, türkmén, üzbec, karakalpak), a Volga–Kama régió (csuvas, tatár, baskír) és a Kaukázus-hegységen át

(karacsáj–balkár, nogaj, kumük) Anatóliáig, sőt tovább. Ide tartozik a karaim és a gagauz nép is, valamint Iránban, Kelet-Európában és a világ más részein élő különböző török csoportok (Golden 1992, 379–417. old.). Ezek a népek évszázadok óta töltenek be kiemelkedő szerepet Ázsiában, zenei hagyományaik feltárása nélkül lehetetlen megérteni Eurázsia zenei kultúráját.

A mai török népek nem „vérkonok”; a török komponensek mellett különböző turkizált elemekből alakultak ki. Ráadásul az „ősi” török törzseknek is volt etnogenezise: például a törökök előtt iráni népek uralkodtak a sztyeppén, akiknek egy részét a törökök asszimilálták. Anatólia esetében is hasonló folyamat játszódhatott le: az igen heterogén bizánci populációt asszimilálták a benyomuló, szintén heterogén hódító török törzsek. Sajnos azonban a folyamatban részt vevő népek arányáról nincs pontos tudásunk.

Figyelemre méltó, hogy a török nyelvű népek népzenei hallatlanul sokszínű karaktert mutatnak, és még érdekesebb, hogy a népzeneik közötti kapcsolatrendszer radikálisan különbözik a nyelveik közötti kapcsolatrendszertől. Ez a tény tovább erősíti a török népek népi és vallási zenéje közötti eltérések és kapcsolatok vizsgálatának fontosságát. Sajnos e témában teljesen hiányoznak az analitikus és összehasonlító monográfiák, különösen hiányoznak az iszlám népi vallási dallamokkal kapcsolatos tanulmányok, ezért a terület kutatóinak kénytelen-kelletlen széleskörű terepmunkát kell végezniük.

Terepmunka

A jelen tanulmány elsősorban az 1988 óta különböző török népek között végzett népzenei terepmunkáim eredményein alapul. Az elmúlt 30 évben összesen 10 évet töltöttem török népek lakta helyeken, több ezer melódiát gyűjtöttem, és több száz interjú készítem. Legfontosabb kutatásaim a következő területeken zajlottak/zajlanak: törökországi törökök (4000 dallam, 6 év), azerik (600 dallam, 3 hónap), kaukázusi karacsáj–balkárok (1200 dallam, 8 hónap), nyugat-kazahsztáni és mongóliai kazahok (600 dallam, 4 hónap), kirgizek (1300 dallam, 6 hónap), türkmének (500 dallam, 2 hónap) valamint különböző szúfi iszlám közösségek (1100 dallam, 11 hónap). Kutatásaim kiterjedtek a térségben élő nem-török közösségekre is, pl. tatok, zahurok, kurdok, zsidók stb. (cca. 1300 dallam).

Ilyen módon egy igen nagy folklorisztikai archívum jött létre, hang- és videofelvételekkel, fényképekkel és tanulmányaimmal. Ez az anyag az azerik, a karacsájok és a kirgizek esetében reprezentatívnak tekinthető, de az anatóliai és türkmén népzene esetében is jelentős. A gyűjtött dallamok mellett az archívumban zenei lejegyzéseim hatalmas gyűjteménye is helyet foglal. Azeri, karacsáj, kirgiz, türkmén és szúfi iszlám gyűjteményem egyedülállónak mondható, és világviszonylatban is a nagyobb gyűjtemények közé tartoznak.

A helyszíni kutatást főleg kis, ázsiai falvakban végeztem, és akkor fejeztem be, amikor már nem került elő új dallamtípus. Gyűjteményeim túlnyomó többségét videón rögzítettem, a digitalizálás teljesnek mondható, és elkezdődött a részletes katalógizálás is. A gyűjtött anatóliai, azeri, karacsáj, kazah, kirgiz és türkmén dallamokat

lejegyeztem, ezekből tanulmányaim és monográfiáim bőséges és reprezentatív mintát tartalmaznak, gyakran video- és hangfelvételekkel kiegészítve. A tanulmányok és könyvek nagy része olvasható és letölthető a http://zti.hu/sipos_gyujtesek/index.asp weboldaltól.

Kutatássorozatom első szakaszát az Ankarai Egyetemen 1988 és 1993 között oktatói munkámért kapott fizetéséből fedeztem, később támogatott munkahelyem (az MTA BTK Zenetudományi Intézete) és különböző nyugati ösztöndíjak (pl. Fulbright ösztöndíj, A. Mellon posztdoktori ösztöndíj három alkalommal, a Brit Akadémia Stein-Arnold Kutatási Alapja sokszor stb.) segítségével végeztem terepmunkáimat. Az Országos Tudományos Kutatási Alaptól 1999 óta kapok rendszeres támogatást mind a kutatás, mind a publikációk számára.

Térjünk azonban rá tanulmányom fő témájára, a török nyelvű népek vallási és népi dallamai közötti kapcsolatra. Először látogassunk meg néhány szúfi közösséget.

A törökországi bektásik és tahtadzsik

A 9. századtól kezdve a törökök az anyagtól a szellemi világ felé fordulva keresték Istent és az Isten felé vezető utat, fokozatosan eltávolodva az iszlám merev skolasztikus vallási teológiájától. Az iszlám miszticizmus vagy a szúfizmus az askétizmust elismert gyakorlatnak tekintette, jellemző, hogy a szúfi név is az arab *suf* „gyapjú” szóból származik: a 7–8. századi askéták magányukban vagy kicsiny közösségeikben durva gyapjú ruhát viseltek.

A szúfi ideológiát kifejlesztő gondolkodók a neoplatonizmus eszméit is beépítették a rendszerükbe, az úgynevezett *tasavvuf*-ba, vagyis „iszlám miszticizmus”-ba. Közép-ázsiai, indiai és buddhista hatások is érték őket, másrészt a korábbi török természeti vallások maradványai, az ősök kultusza és a sámánizmus is számos helyen megőrződött.¹

A szúfizmus kiemelkedő alakjai közé tartozik az Al-Farabi (870–950) és Ibn Sina (980–1037). A 13. századi Spanyolországban Muhyiddin Arabi munkáját mérföldkőnek tekintették, míg a török területeken Mevlana Dzselaleddin Rumi, Yeszevi, Sah Iszmail és mások aktivitásának nyomán egy kortárs kulturális és civilizációs jelenség érkezett Horászánból a Balkán felé irányulva. Rumi *Mesnevi*-je, amelyben az iszlám a szúfizmussal keveredett, hatalmas befolyást gyakorolt az iszlám területeken és még Nyugaton is, évszázadokon át. Az iszlámmal együtt a szúfizmus az arabok és a perzsák között egyaránt terjedt az ujjuroktól a balkáni törökökig (a legnyugatibb török csoport), vagy a tatároktól (a legészakibb törökök) az azerikig.²

A Törökországban élő 80 milliós népesség etnogenezisége nagyon összetett mind etnikai, mind kulturális szempontból, aminek erős hatása volt és van a zenére

¹ Goldziher (1981:155, 173).

² Többen foglalkoztak a közép-ázsiai szúfizmus néhány eleme és a közép-ázsiai török nyelvű törzsek samanizmusa közötti kapcsolattal (Knorozov 1949, Shukhareva 1959: 130, Bayaliyeva 2003: 83). A tatárok közötti szúfizmusról l. Shibgatullina (1997).

is. Nyilvánvaló, hogy nincs egy olyan adott időpont, amikor a törökök magukévá tették az iszlámot, inkább évszázadokon át kóstolgatták. Anatóliában például az ortodox és a heterodox iszlám többé-kevésbé egyidejűleg terjed. A síita ágat követők közül a városlakók voltak azok, akiket az iráni kultúra, a nyelv és a vallás erősebben befolyásolt, míg a nomád és fél-nomád türkmének átvették az iszlám egyes elemeit, de közben ősi vallásukat is megtartották.

Ma az uralkodó szunnita iszlám mellett megtaláljuk itt a szúfi iszlám különböző ágait, pl. az aleviket, a bektásikat és a tahtadzszikat is. A városi és a vidéki területek közötti különbség az évszázadok során egyre szélesebbé vált. Néhányan azt állítják, hogy a kortárs bektásik továbbra is a városi ágat folytatják, miközben a vidéki lakosság a kizilbasokhoz csatlakozik, mely Sah Iszmail apja Sejk Haydar (1460–1488) tanításait követte.³

Később a kizilbas nevet azokra alkalmazták, akik támogatták a perzsa szafavidákat az oszmánok ellen. Még később a kurdok megnevezésére szolgált. A név azután fokozatosan pejoratív konnotációval járt együtt, és a 19. század végén az *alevi* kifejezés váltotta fel. Mélikoff (1999, 3. old.) szerint az *alevi* ma ugyanolyan jelentéssel bír, mint korábban a kizilbas. Szerinte a kizilbas vallás nem síita iszlám, hanem a perzsa szafavida elvek szúfi türkmén értelmezése.

A mai Törökországban mindez egy rendkívül összetett és ugyancsak átpolitizált kérdés, eltérő nézetekkel. Jellemző, hogy az Iszlám Enciklopédia definíciója nem egyezik meg a bektásik önmeghatározásával.⁴ A törökországi (szunnita) többség egy része úgy gondolja, hogy az alevik kurdok, a bektásik törökök, de valójában a helyzet sokkal összetettebb, és nem kötődik ilyen mértékben az etnikumokhoz. Például Urfa lakóinak túlnyomó többsége kurd, ám többségük szunnita. Természetesen Kelet-Anatóliában főként a többségi kurdok csatlakoztak a misztikus iszlámhoz, a Balkánon pedig a hódító törökökkel érintkező helyi lakosság.

Bár mind az alevik, mind a bektásik tiltakoznak az összemosás ellen, sok közös vonásuk van hagyományaikban, rituáléjukban és imáikban.⁵ Alapvető különbség, hogy a *cselebijan* ág szabályai szerint csak azok lehetnek alevik, akiknek a szülei is azok, illetve akik alevi családokba nőültek be. Ezen a csoporton belül csak Ali véreinek leszármazottai (*odzsakzade*) "első osztályú" alevik, a házassági kapcsolatok révén bekerültek csak másodrangúak.

Az alevik határozottan elkülönülnek a lakosság nagy részét alkotó szunnita törököktől. Ők Ali követői, akik nem azonosulnak a szunnita iszlámmal. Fő szentjük Ali, és a török nyelv, az ősi török vallás őrizőinek tartják magukat: azt állítják, ők az igazi törökök.

³ Mélikoff és Köprülü koncepciója a 20. század első felére is alkalmazható, de ma a bektásik nem feltétlenül urbanizáltabbak, mint az alevik (Clarke 1999: 17).

⁴ Az izmiri K. Noyannak készített interjúnkából kiderült, hogy a bektásik figyelmen kívül hagyják a róluk terjedő hamis állításokat. A saját útjukon járnak, függetlenül a külső feltételektől.

⁵ Az alevizmus egyik legalaposabb leírása (Arslanoğlu 2000: 153) felsorolja azokat az alapelveket, szenteket, stb., melyek alapvetőek a bektásik számára is. Úgy értelmezi a bektásizmust, mint egy áramlatot, mely fontos szerepet játszik az alevizmus Anatóliában való elterjesztésében.

Szúfi zene Törökországban

A szúfi közösségekben nagyon fontos a zene szerepe, és kultúrájukban számos iszlám előtti elemet figyelhetünk meg. A különböző csoportjaik eltérő történelmi fejlődést mutatnak, és szerepük különbözött az Oszmán Birodalomban és a mai Törökországban is. Zenei kultúrájuk kétségtelenül Törökország egyik legérdekesebb és legkevésbé kutatott jelenkori etnomuzikológiai témájául szolgál.

1920 óta a török zenetudósok érdeklődésének középpontjában a népzene gyűjtése és lejegyzése áll, és a török népdalok alapján a zeneszerzők megpróbálták létrehozni egy „nemzeti” stílust. Hiányoznak azonban az analitikus és összehasonlító módszerek, amelyek segítségével fel lehetne tárni a zenei típusokat, osztályokat, a közöttük levő kölcsönhatásokat, és össze lehetne vetni különböző közösségek repertoárját. A zene társadalmi kontextusára koncentrálnak etnomuzikológiai–antropológiai megközelítések szintén meglehetősen ritkák.

Számos kiadványban olvashatjuk alevi–bektási költők verseit, ezeket a verseket azonban soha nem csak recitálták, mindig énekelték is. A zene alapvető szerepet játszik ebben a kultúrában, és Törökország számos részén éneklük vallási dalaikat a szertartásaikon. Az alevi–bektási zenéről szóló beszámolók azonban többnyire rövid cikkekre, versekre vagy rövid hivatkozásokra zenei antológiákban vagy az alevikről, illetve a török zenéről szóló általános könyvekben.⁶ Duygulu (1997, IX. old.) szerint:

„...az alevik-bektásik történelmi, vallási és politikai viszonyairól egyre több tanulmány születik, de csak néhányan foglalkoznak a kultúrájukkal.”

Boratavot idézve: „nincsenek átfogó tanulmányok a (török) népi vallás dallamairól.”⁷

A TRT (Török Rádió és Televízió) török népzenei állománya több mint 4500 dallamot tartalmaz, ezek között sporadikusan előfordulnak alevi–bektási vallási dalok a „vallási népzene” illetve „népdal” általános címek alatt.⁸ A TRT és a HAGEM archívumai számos további népi vallási dallamot tartalmaznak, ezeket azonban még nem jegyezték le, és nem is szerepelnek a TRT repertoárban.

Törökország európai részének vallási dallamaival kapcsolatban elsősorban a Muzaffer Sansözen és a Halil Bedii Yönetken nevét említhetjük, akik a Török Köz-

⁶ L. még Clarke (1999). Rövidebb közlemények: Aydın (1999, Duygulu (1992); antológiák: Duygulu (1997), Eyüboğlu (1983), Gölpınarlı (1992), Nüzhet (1930), Öztelli (1973), *Pir Sultan Abdal* (1976), Tanses (1997), Uluçay (1994); rövid utalások általánosan az alevikről szóló könyvekben: Atalay (1991), Birdoğan (1988, 1994), Birge (1937), Erseven (1990), Zelyut (1992, 1993) illetve török zenei könyvekben: (Markoff 1996), Stokes (1992) és egy tanulmány a *semah*-okról: Bozkurt (1995).

⁷ Boratav: E.I. III: 1094a.

⁸ A TRT repertoár olyan népdalokat tartalmaz, melyet egy bizottság hivatalosan engedélyezett publikálásra. A bizottság gyakran módosítja a dallamokat, leginkább a nem megfelelőnek tartott szöveget.

társaság létrejöttét követő években Kırklareliben is gyűjtötték: itt Vahit Lütfi Saldzsi (Vahit Dede) népi himnuszokat vették fel.⁹

A terület vallási zenéjéről szóló első fontos kiadvány Vahit Lütfi Saldzsi Kırklareli-környéki kutatásainak eredményeként született meg.¹⁰ Ebben megismerkedhetünk néhány dallamlejegyzéssel, a dallam és a szöveg közötti kapcsolatokkal, és egyes nyelvi sajátosságokkal. Dzsemil Demirsipahi *Türk Halk Oyunları* c. könyvében Asik Ali Tanburadzsi-tól közöl néhány vallási *nefes* dallamot.¹¹

Az első, kifejezetten a török vallási népzenenek szentelt művek az Isztambuli Konzervatórium gondozta, Tasznif Heyeti által gyűjtött dallamokat tartalmazó kötetek közül a 4. és 5., amelyek 1933-ban jelentek meg, és 87 bektási nefesz lejegyzését tartalmazzák.¹² Ennek a kiválóan lejegyzett repertoárnak csak egy részét ismerik és éneklik ma a területen élő bektásik.

Meg kell említeni a Turgut Kodzsa és Zeki Onaran által kiadott Gül Deszte köteteket, amelyek több nefesz dallamát és szövegét tartalmazzák. A trákiai bektásik használják őket, de csak a szövegeket, mivel nem olvasnak kottát. A területen vallási himnuszoként énekelte dallamok alapvetően különböznek a Gül Deszte kötetek dalaitól. Sem e könyvekben, sem az Isztambuli Konzervatórium kiadványaiban nem találunk zenei rendszerezést vagy elemzést.

Hüseyin Yaltrık 2002-ben adta ki *Trakya Bölgesinin Tasavvufi Halk Müziği* című könyvét, majd 2003-ban ugyanezzel a címmel a kötetnek más területek alevi és bektási vallási himnuszaival bővített változatát.¹³ Ezek a kiadványok értékes források, elsősorban 133 trákiai vallási himnusz dallamának és szövegének bemutatásával. Hiányosságuk, hogy a dallamok csoportosítása a szövegek tartalma szerint történik, zenei elemzés vagy összehasonlítás nélkül. Jóllehet Yaltrık (2002, VI. old.) megjegyzi, hogy a trákiai térségben található *tasavvufi halk müziği* különbözik az anatóliai vallási zenétől, de nem magyarázza meg ezt a tézisért. A vallási dallamok és a népdalok közötti (esetleges) kapcsolatokra sem mutat rá.

Világosnak tűnt tehát, hogy még mindig sok új mondható el a trákiai bektásik zenei világáról. 1987 és 1993 között Törökországban tanítottam az Ankarai Egyetemen, és közben e hatalmas ország számos területén végeztem etnomuzikológiai kutatómunkát. Azóta is, a mai napig évente többször is visszatérek, hogy folytassam ezt a véget nem érő kutatást.

⁹ Yönetken (1966).

¹⁰ Salcı (1940).

¹¹ A héber eredetű *nefes* szó, a Bibliában leginkább "lény"-ként vagy "lélek"-ként szerepel. A török szó jelentése is "lélek", de azt is jelenti, hogy "gyógyítani légzéssel, varázslással". Ez utóbbi utal a humanista eredetre és a hittel történő kollektív éneklés gyógyító hatására.

¹² İstanbul Konservatuvarı Tasnif Heyeti, *Bektaşî Nefesleri*, 1933, İstanbul.

¹³ A második könyv első fele gyakorlatilag megegyezik a 2002-es kiadvánnyal, a második fél (III. Bölüm) több vallásos dalt is tartalmaz (ilahi, nefes, tатыan, deyiş, gülbank és dua). A kötethez CD is tartozik.



1. kép: Tahtadzi nő siratót énekel, egy zakir kíséri

A következőkben egy pillantást vetünk a *tahtadzsik* és a trákiai *bektásik* zenéjére.

Tahtadzsik




Húsz évvel ezelőtt találkoztam először a muszlim miszticizmus képviselőivel. A híres tahtadzi énekes Musa Eroğlu utasításait követve 1989 és 1992 között több alkalommal látogattam meg egy tahtadzi közösséget, amely Mut (Mersin közelében) él. 2011-ben egy másik tahtadzi-csoport zenéjét kutattam Akçainişben (Antalya).

A tahtadzi közösség *népzenei* repertoárja mindössze néhány dallamtípusból és azok változataiból áll ami, mint később látni fogjuk, nem is olyan szokatlan jelenség. Legnépszerűbb melódiáik váza az 1. példában láthatók. E dallamok műfaja lehet sirató, menyasszony-búcsúztató, esküvői dal, táncdal és ilyen karakterű dallamok szerepet játszanak a vallási zenei repertoárban is.

A dallamok szerkezete látszólag egyszerű, de itt valójában egy kifinomult kompozíciós technikával van dolgunk, amely emlékeztet néhány anatóliai *uzun hava* (nagy hangterjedelmű, *parlando-rubato* előadású dal) dallammenetére: néhány szótag egymás melletti hangokon történő recitálása után, a dallam az E-D-C-Bb-A skála valamelyik fokán megnyugszik, majd hasonló módon a következő hangra ereszkedik.¹⁴ Fontos stilisztikai jellemző, hogy mielőtt az ereszkedés folytatódna, a legfontosabb nyugvópontot kiegészítheti egy lefelé irányuló díszítés (1a, 1c példa).

A dallamok 8-, 11- (vagy ritkábban) ennél is több szótagosak. Természetesen a 8-szótagos sorokban az ereszkedés kibontakozása egyszerűbb, mint a 11-

¹⁴ Hadd említsem meg, hogy bár Anatóliában az eol skála második foka gyakran instabil (európai fül számára a kis szekund és a nagy szekund közötti intervallumban), itt egy fríg skálával van dolgunk, amely egyébként nem túl gyakori ezen a területen.

szótagosokban. A 11-szótagos sorok ritmus sémája +  + , a 8-szótagosaké pedig +  .

Az 1. példában néhány ilyen dallamot mutatok.

a) Tizenegyszótagos dallam, minden sorában ereszkedéssel.

b-c) Hasonló kétsoros, tizenegy- és nyolcszótagos dallamok. Első soruk az a)-hoz hasonlóan ereszkedik a záró hangra vagy annak közelébe, míg a második rész egy alacsonyabb fokról száll le.

d-e) hasonló kétsoros, tizenegy- és nyolcszótagos dallamok. Az első szakasz végén az ereszkedés C vagy a D hangon áll meg.

a) 

b) 

c) 

d) 

e) 

f) 

1. példa: A leggyakoribb tahtadzi népdaltípus változatai

A tahtadzsi vallási dallamrepertoárjának képlete összetettebb. Mielőtt azonban ennek vizsgálatába belekezdünk, vessünk egy pillantást arra a közösségre, amelyben ezek a vallási dallamok felhangzanak. Többször is részt vettem e vallásos gyülekezet szertartásain. Mivel a szúfi szekták be voltak tiltva Törökországban, szertartásaikat (*ayin-i dzsem* vagy egyszerűen *dzsem*) titokban, magánházak tágasabb szobáiban tartották. Az illetéktelen személyeket örök tartották távol.

A *dzsem* szertartásnak nincs szigorú liturgiája, de vannak kötelező részei. Különböző mértékű eltéréseket tapasztaltunk a szertartások között, de a létkör egy több milliós metropolisz és egy távoli falu közösségében egyaránt emelkedett szellemiségű volt.¹⁵

¹⁵ Van Bruinessen (1999, 549–553. old.) írt egy áttekintést Mélikoff bektásikról szóló könyvéről (Hadji Bektach: un mythe et ses avatars), itt azzal érvel, hogy Mélikoff jogosan hasonlít

A szertartások nyáron a legtöbb esetben szünetelnek, amikor a mezőgazdaságból élő falusi közösségek a munka dandárját végzik. Az aratás, betakarítás elsőbbséget élvez, mindenki erre koncentrál, és az első *dzsem* általában csak november közepén tartható.

A szertartások kettős funkcióval rendelkeznek, az alapvetően vallási szerepet kiegészíti egy társadalmi: a közösségépítést szolgáló oktatás. Amilyen mértékben a résztvevők a dzsem szertartásban hallottakat alkalmazzák a mindennapi életükben, jelzi, hogy mennyire azonosultak az eszmékkel. A bektásik a szellemi rendszerüket valójában nem vallásnak, hanem életmódnak, útnak (*yol*) tekintik, amelyet az ember örömmel követ.

Férfiak, nők és gyermekek vannak jelen az alevik, bektásik, tahtadzsik zárt kisebb helyiségekben tartott szertartásain, ahogy ennek többször is tanúi lehettünk, sőt, képeket és videófelveteleket is készíthettünk a vallási vezető előzetes engedélyével.

A török szúfi közösségek tagjai a szent küszöb előtt lehajtják a fejüket,¹⁶ megcsókolják a küszöböt, arra soha nem lépnek rá. Mindannyian tiszta ruhában vannak, a nők bő nadrágban (*salvar*) és fejkendőben (*dzseember*). A lelkek mellényben, mezítláb vagy zokniban lépnek be, majd közvetlenül a főhelyre mennek, ahol üdvözlik a vallási vezetőt, a *babát*, aki törökülésben ül egy báránybőrön. Az ünnepség végig törökül zajlik. Musulça-ban a vallási vezető elmagyarázta:

„Lehet, hogy egy vagy két szót még nem tudunk lefordítani, de alapvetően minden törökül hangzik el. Nem imádkozunk érthetetlen nyelven.”¹⁷

Az ünnepség vége felé az anatóliai szúfi közösségek tagjai vallási *szemah* táncokat foregnak, és emelkedett lélekkel közelednek Istenhez. Ez a fajta mozgás, melyet Európában elsősorban a keringő mevlevi dervisek után ismerünk, több különböző rend rituáléjában is megtalálható. Egy kívülálló számára a *szemah* táncnak tűnik, de azok, akik részt vesznek benne, határozottan tiltakoznak ez ellen. Számukra ez imádság, melyet szent lelkesedéssel gyakorolnak, és legfőbb célja, hogy segítségével Istenhez közelítsenek.¹⁸

ja össze *ayin-i cem*-et a török lakodalommal, mivel nők és férfiak egyaránt részt vesznek mindkettőn. Ugyanakkor elmulasztja megemlíteni, hogy a könyv szerzője ír a keresztény elemekről, például az utolsó vacsoráról. Van Bruinessen nagyon összetettnek tartja az alevi és a bektási vallás eredetét, valamint a híveinek nemzetiségét.

¹⁶ A küszöb szentsége széles körben elterjedt az altáji népek között. 1247-ben Plano Carpini említette, hogy a tatárok között, ha valaki a kán jurtájának küszöbére lépett, azt kíméletlenül megölték.

¹⁷ A 2003. évi terepmunka során egy szunnita család (egy baba és felesége rokonai) meghívtak minket a Kırklareli-ben tartott szertartásra. A hálaadás boldog ünnepén legalább száz vendég volt, az áldozati állatokat szolgáltak, fel majd a nők arabul hálaadó imádságokat olvastak a Koránból órákon keresztül. Az eseményt egy beteges unoka első születésnapján tartották. Bár a babát is meghívták, nem ment el, mivel az egész ünnepséget álszentségnek tartotta.

¹⁸ ‘a whirling dance performed during a Mevlevi service; hearing, mention’ (Redhouse 1974, 997. old.). ‘A mevlevi szertartás alatti forgó tánc; meghallgatás, említés’ (Redhouse 1974, 997. old.).

Azok számára, akik az ünnepek alatt szemah-t akarnak forogni, bizonyos előírt cselekedetek kötelezőek: megcsókolni a baba kezét, homlokukkal megérinteni a földre stb. Ezek Anatóliában változhatnak, ahogyan e Çorluban, Musulçaban, Kılavuzluban, Isutambulban és még sok más helyen mi is tapasztalhattuk.

A *szemah* szó arab eredetű (ar. *Semâ*'), és nem található meg Kāšğari *Divanü Lugat-it-türk* szótárában,¹⁹ de szerepel az 1288–1322 között élt Yunus Emre humán misztikus költő verseiben, valamint a későbbi nyugati török írásos dokumentumban, a *Dede Korkutban*.²⁰ Ma Közép-Anatóliában, a Kayseri közelében fekvő *Talasban* vagy a Niğde közelében fekvő *Bor* falvában esküvői ételeket neveznek így.

Sokan sámán hagyományok folytatását látják a szúfik forgásában,²¹ de Van Bruinessen (1999, 549. old.) szerint a szemah alapvetően különbözik a sámán táncától. Még egy közösségen belül is számos koreográfia létezik, és ugyanazt a koreográfiát is az egyének eltérő módon hajthatják végre. Földrajzilag is nagy különbségek vannak táncban és zenében is.

A komplex, ám nagyobb területen homogén tahtadzsi vallási dallamrepertoár azzal magyarázható, hogy a szertartásokban csak a *dedék* (apák-vallási vezetők) és a *zákírok* (zenei szakemberek) énekelnek, és kísérik magukat *bağlama* nevű hangszerükön. Ők pedig egymástól tanulva bővítik és homogenizálják repertoárjukat.

Az összegyűjtött tahtadzsi anyag egy része *Sipos 1995*-ben megtalálható, ugyanott láthatjuk az anatóliai népdaltípusokhoz való kapcsolódásukat is. A vallási dalok között vannak népdalok is. Egy példa: a táncciklusok szünetében egy dallam hangzik fel hosszasan, mely ugyanazt a fríg ereszkedést mutatja be, melyet korábban a 2. példában láttunk. Itt is jellemző a szövegsor utolsó három vagy öt szótagjának ismétlődése a dallam lezárásánál.

Ezt a dallamot nevezhetjük a tahtadzsi közösség sajátos *tamga*-jának (zenei azonosítójelének), amely alapvető szerepet játszik szertartásaikban és mindennapi életükben.

¹⁹ Egy 11. századi török–arab szótár, az első, legkorábbi és legfontosabb is.

²⁰ Reichl (1992, 43. old.) a 16. századból származó írásos emlékeket említi, Erdin szerint a 15. század második felétől a 16. század végéig bármikorra datálható. Mindazonáltal mindkettő azt állítja, hogy az epikus történetek a 9–11. századból származnak, amikor az oguz nép még Sir-Darja alsó folyásán élt. A szótagszámláló strófa 7-, 8-, 11- vagy 12-szótagos sorokból áll.

²¹ Az alap koncepció a *devir* „örvénylő keringés”. Számukra ez újraszületést, reinkarnációt is jelent. A bektásik úgy hiszik, hogy a halál után az ember lelke egy másik testben vagy formában újjászületik.

$\text{♩} = 100$

He-ves-lik ey-le-dim de yav-ru ge-tir-dim, ge-tir-dim, ge-tir - dim, ge-tir-dim

O da ha-yal i - la - o dü-şü-müş me-ğer, dü-şü-müş me - ğer, me - ğer, oy.

2. példa. Egy tipikus tahtadzsi dallam (Sipos 1994, № 390)



2. kép: Két tahtadzsi zakir

Szúfi költők

Bár tanulmányunk a zenére koncentrálnak, nem feledkezhetünk meg a szúfi költőkről, akik a kezdetektől fogva oly mélyen befolyásolták ezt a misztikus rendet. Legtöbbjük a 13–16. század között élt, ezért sok bizonytalanság van az életükkel kapcsolatban.

Néhány a legnagyobb és legnépszerűbb költők közül: Yunus Emre (124?–132?), Szeyyid Nesimi (?–1404), Eşref Oğlu (1353–1469?), Isztambuli Tevfik Derviş (14. század), Kaygusuz Abdal (16. század), Hatayi (1487?–1515), Pir Szultan Abdal (16. század), Kul Himmet (16. század), Muhittin Abdal (16.? század), Gencs Abdal (19. század). Őket ugyanolyan legendaburok övezi, mint a bektási szenteket. A versgyűjtemények és a török nyelvű irodalomtörténeti kézikönyvek²² gyakran tárgyalják életüket is.

²² Banarlı (1987).

A versírás még ma is a népszerű a törökök körében, örömmel alkotnak rímeket, és állítanak össze verseket létező versek részleteiből. Például Kırklareliben egy dervistől felgyűjtöttük „saját nefeszeit”, melyeknek később különböző változataira bukkantunk a dallamgyűjteményekben. Néhány későbbi költő pedig megpróbál biztosabb jövőt biztosítani verseinek azáltal, hogy az utolsó strófa első sorában a saját neve helyett egy neves elődje nevét adja meg a vers szerzőjeként.

Nefesztek tehát napjainkban is születnek. Bárki létrehozhatja őket, a népszerű, híres nefeszeket pedig különösen lelkesen adják elő. Példaként tekintsük meg a *kırklar samahi*-t (a ‘40-ek szemahja’-t). A bektási hiedelmek szerint a *kırklar medzslisi*-t Ali vezette, és részt vett rajta maga Mohamed próféta is. Most sok helyen hívják valási összejövetelüket *kırklar dzsemi*-nek. Az ilyen alkalmakkor énekelt dalok neve *Kırklar samahi*.

Kırklar meydanına vardım, Gel beru, ey, can dediler, Behey abdal nedir halin, Hakk’a şükret kaldır elin.	Megérkeztem a negyvenek terére, ²³ Gyere vissza, ó, lélek – mondták, ²⁴ Gyere, vándor dervis, mi van veled, Emeld kezedet Isten dicséretére!
Kalk bizimle, semah oyna, Silinsin, pak olsun ayna, Kırk yıl bu kazanda kayna, Dahi çığ bu ten dediler.	Kelj fel, forogj szemah-t velünk, Tisztítsd meg a tükröt, hadd ragyogjon! Főjj az üstben negyven éven át, Ez a hús még nyers - mondták.
Sıdk ile tevhid edelim, Çekilip Hakka gidelim, Aşkın dolusun içelim, Kalalım mestan dediler.	Egyesüljünk szívünkkel, Menjünk Istenhez, Igyuk a szerelem italát, Részegüljünk meg – mondták.
Kırklar bir yerde durdular, Otur deyu yer verdiler, Meydana sofra kurdular, Lokmamıza sun dediler.	A negyvenek megálltak egy helyen, Ülj le, mondták, helyet adtak, A téren asztalt terítették, Vegyünk ételt – mondták.
Kırkların kalbi doğrudur, Mümin gönlünün eridir, Gelişin kanden bellidir, Söyle behey can dediler.	A negyvenek szíve igaz, Az igaz muzulmán uralja szívét. Bizton tudtuk, hogy eljössz, Beszélj, lélek – mondták.
Düşme dünya mihnetine, Talip ol Hak Hazretine, Ab-ı Kevser şerbetine, Parmağımı ban dediler.	Ne foglalkozz a világi bajokkal, Isten szolgálatának szenteld magad, Merítsd ujjadat – mondták – A paradicsomi Kevser folyó nektárjába.

²³ A *kırk* jelentése szó szerint „negyven”, de a szövegben a „sokaság” kifejezést számbeli korlátok nélkül jelölik.

²⁴ Az emberek egymásnak „lélek”-nek szólítják a bektási gyülekezetben.

Gördüğünü gözün ile, Beyan etme sözün ile, Ondan sonra bizim ile, Olursun mihman dediler.	Mit látnak szemeid, Szájad soha nem mondhatja! Akkor velünk leszel, Te leszel a vezető – mondták.
Behey abdal nedir halin? Hakka şükret kaldır elin, Kese gör grybetten dilin, Her kulu yeksan dediler.	Hej, vándorló dervis, mi történt veled? Áldd meg Istent, emeld kezed áldásra, Védd nyelved a rágalmazástól, Mindenki egyenlő, mondták.
Şah Hatayi konmuş burda, Tazece uğramış derde, Mürşitten açılır perde, Gör imdi ey can dediler.	Sah Hatayi leült ide, Most találkozott az isteni szerelemmel, A Mester felemeli a függönyt, Láss, ó lélek! – mondták

Kırklar semahı, melyet a bektási dervisek énekeltek Çorluban (Csáki Éva és Sipos János felvétele)

Amint látjuk, a nefeszek szövegét nem könnyű megérteni, még törököknek sem, és nem csak az archaikus nyelv és az arab vagy perzsa szavak miatt. Elsősorban szavak mögötti a rejtett jelentések okoznak nehézséget. A szertartások során ezeket a *baba* megmagyarázza.

Trákiai bektásik

Csáki Évával hat éven át végeztünk kutatómunkát a Bulgáriából Törökország európai részébe vándorló bektásik között.²⁵

A trákiai bektásik népzeneje összetettebb, mint a tahtadzsiké, és ez a népzene szoros kapcsolatban áll az anatóliai népzene központi formáival. Ugyanakkor zenéjük több rétege határozottan eltér a tipikus anatóliai népzenei stílusoktól, pl. siratójuk nagyon különbözik a Törökország számos területén felhangzó sirató dallamoktól.


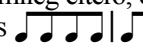
Bár a bektásiknál a vallási szemah dallamok és a tánc segítenek a misztikus egyesülésben Istennel, gyakran felbukkannak olyan dallamformák, amelyeket vallási és világi célokra is használnak. E dallamok közötti kapcsolat néha csak szerkezeti vagy tonális, de sok esetben, és épp a legfontosabb típusoknál, találunk szoros dallampárhuzamokat is. A trákiai bektásik vallási és népi repertoárjainak kapcsolatáról röviden azt mondhatjuk, hogy a legegyszerűbb egysoroshoz közeli formák dominálnak a népdalokban, és a hangterjedelem növekedésével egyre több hasonló népdal és vallási dallam található a négysoros formák között is.

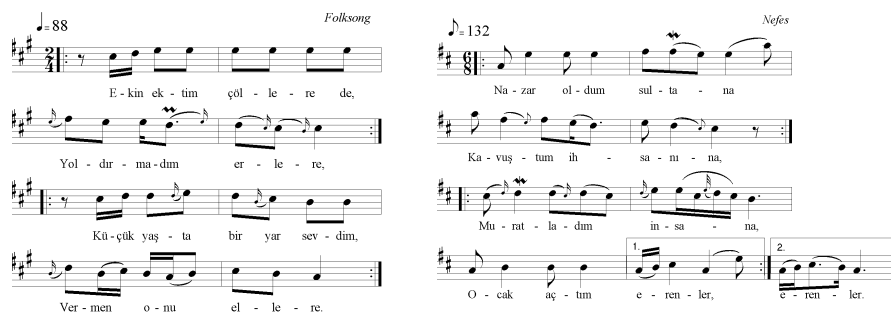
Ez a kapcsolat nem véletlen, hiszen a bektásizmus egy központosított oktatási rendszer nélküli népi vallás, és míg a híres költőik versei, ha variálódva is, de lényegüket tekintve megőrződtek a kézzel másolatott füzetekben, a dallamok megőrzésére azonban csak a nép emlékezete volt hivatott.

²⁵ Sipos – Csáki (2009).

Valószínűleg ezért is énekelnek különböző vallási verset népdalokra vagy azokhoz hasonló dallamokra. Ezzel egyidejűleg azt is megérthetjük, hogy a török szúfi közösségek zenei repertoárjai miért térnek el annyira egymástól, annak ellenére, hogy az alapvető alevi–bektási szokások és alapelvek megegyeznek. Mint említettük, vannak azonban olyan zenei rétegek is a vallási repertoárban, amelyek nagyon elütnek a népzenei stílusok dallamaitól.

A bektási zene kutatása így egyrészt korábbi népzenei stílusokat hozhat a felszínre, amelyek megőrződését éppen az biztosította, hogy vallási szertartások dallamaivá váltak, másrészt a népzeneivel való összehasonlítás segíti, hogy a kizárólag a vallási szertartások során énekelt dallamokat meghatározzuk.

Vessünk egy pillantást a 3. példára, ahol egy népdal és egy vallási nefesz hasonlóságát mutatom be. Annak ellenére kétségtelen a két dallam szoros kapcsolata, hogy a szótagok száma (7 és 8) némileg eltérő, és az ismétlés negyedik sorában más a kadencia. A  és  ritmus sémák ebben a zenei világban közel vannak egymáshoz, mert gyakran jelennek meg ugyanabban a dalban. Még nagyobb jelentőségű, hogy a dallamozgás lényegében megegyezik. Az első sor gerince és kadenciája E, és a második sorok F-ről C-re ereszkednek. A harmadik sor C–E–B emelkedés-ereszkedést mutat be, és a kadencia-variációtól eltekintve az utolsó sorok megegyeznek.



Folksong (♩ = 88)

E - kin ek - tím çöl - le - re de,
 Yol - dir - ma - dım er - le - re,
 Kü - çük yaş - ta bir yar sev - dim,
 Ver - men o - nu el - le - re.

Nefes (♩ = 132)

Na - zar ol - dum sul - ta - na
 Ka - vuş - tum ih - sa - nu - na,
 Mu - rat - la - dım in - sa - nu,
 O - cak aç - tum e - ren - ler,
 e - ren - ler.

**3. példa: Bektási dallamok; a) népdal (Sipos – Csáki 2009, № 391)
 és b) vallási nefesz dallam (Sipos – Csáki 2009, 392)**

Eddig két anatóliai török közösség népdalait és vallási dalait vetettük össze, de szúfi iszlám közösségek nemcsak Törökországban találhatók, sőt Anatóliában viszonylag későn jelentek meg. Vessünk most egy pillantást a nyelvével az anatóliai törökökhöz a legszorosabb rokonságban álló síita azeri törökök népi és vallásos dallamaira.



3. ábra: Azeri asszony zikirben

Azerik

Részletes kutatásokat végeztem Azerbajdzsánban, és alkalmam volt megfigyelni egyes szúfi közösségek zikir szertartásait. Ezek a szertartások betiltásra kerültek a szovjet korszakban, és még ma is csak többé-kevésbé titokban gyakorolják őket.

Az azeri népzene világát nagyon egyszerű egy- vagy kétrészes melódiák jellemzik, amelyek eol, ion illetve fríg skálák 3-4 egymás melletti hangján mozognak. A dalok 2/4 vagy 6/8-os ütemelőjelzésekkel vagy *parlando-rubato* előadásban hangzanak fel. Ugyanez mondható el a vallási szertartások dallamairól. Itt tehát vizsgáltunk szemszögéből meglehetősen egyszerű a helyzet: az azeri szúfi szertartási dalok lényegében megegyeznek az azeri népdalokkal. Mi több, az avarok kivételével ugyanez a zenei egyszerűség uralkodik a zahur, tat, zsidó stb. azeri kisebbség körében is.

Valószínűleg mindez iráni zenei örökség. Ez a fajta dallamosság számos iráni csoport zenéjében van jelen, és fontos szerepet játszik más, erős iráni szubsztrátummal rendelkező török csoportok zenei hagyományában is.

Az azeri vallási és népi dallamok kapcsolatának szemléltetéséhez tekintsük meg egy zikir vallási szertartás folyamatát. Kezdetben a "lelkek" félkörben térdelve éneklék vallási dalaikat, ezt Isten nevének egyre intenzívebb recitálása (*hej, hej, hej, Allah, majd a-hej, a-hej*), majd körben-forgás követ. Végül a hívek leülnek, és csendesen imádkoznak.

Meglepetésemre mindjárt az első vallásos dalnak altató párhuzamaira leltünk. A második dallam ritmusa $\text{♩} \text{♩} \text{♩} \text{♩} | \text{♩} \text{♩} \text{♩} || \text{♩} \text{♩} \text{♩} | \text{♩} \text{♩} \text{♩}$, dallamvonala pedig B-C-B-C | B-C B | B-C-B-C | B-B A, amely azonos a 4. példa azeri esküvői dalával.

♩ = 88 Wedding song

Ge - lin, ge - lin, gel ha - di,
So - ra - ğı yél - den al - di.
Qur - ban o - lam ge - li - ne, o
Or - xan i - çin gel ha - di.

4. példa: Esküvői dal (a zikir második nefeszének párhuzama) Sipos (2001, №233)

Az azerik után térjünk rá a türkmén népdalok és vallási dalok kapcsolatára.

Türkmének

A türkmén népdalok is egyszerűek és leírásuk nagyon közeli az azeri népdalokéhoz. Formájukat általában egy vagy két rövid sorra és azok változataira lehet visszavezetni, bár az egyszerű refrének is meglehetősen gyakoriak. A hangterjedelem nem nagyobb, mint egy kvint, és a tipikus hangsorok ion, az eol és a fríg tetrachordokra szorítkoznak. A dallamokat 2/4-ben vagy *parlando* módban éneklék, a jellemző ritmusképlet $\text{♩} \text{♩} \text{♩} \text{♩} | \text{♩} \text{♩}$. A homogén egyszerűséggel szemben az előadásmód területről területre változik.



4. kép: Türkmen nők küstdeпти táncot járnak

Bár a türkmének nagy többsége muzulmánként azonosítja magát, sokan nem hívők, és inkább csak a nemzeti revival elemeként támogatják a vallás újjáéledését. nagyon kevés vallási dal maradt fenn, pl. a Nevruz-ünnep egyes dalai, vagy a *Szüyt Gazan* istennőtől esőt kérő dal.

Van azonban egy türkmén tánc, mely fontos a vallási dalok szempontjából is. A mai türkmén táncok alapja a *zikir* vallási ceremónia, amely valószínűleg visszavezethető a szemmel verés ellen vagy a gyógyításhoz használatos régi sámán rítusokra. A gyógyító dervisek körbe forogtak, néha lábukkal a földre toppantottak a (*dep*), hangosan Allah nevét kántálták (*hu-hu, Alla*) és a *küşt-küşt* „menj, hagyj el” szót ismételték.

A Türkmenisztán nyugati részében élő *yomut* türkmének *küstdeпти* táncát még ma is meg lehet figyelni. A mozdulatok és a dallamok hagyományosak, de mára elvesztették vallási tartalmukat. A férfiak és nők együtt táncolnak, a dalokat általában egy férfi vagy egy nő énekli, aki nem táncol. A *küstdeпти* egy ún. *diván* dallammal kezdődik, amelyet a *bir depim, iki depim, üç depim* (egy lépés, két lépés, három lépés) táncok követnek. A táncok száma és lépései területről területre változtak.

Számos türkmén faluban vannak népzenei csoportok, amelyekben idős emberek segítik a hagyomány átadását. 2011-ben Irán és Türkmenisztán határán, Esengulyban vettem fel dalokat, miközben egy öreg pár tanította a fiatalokat a *küstdeпти* tánc lépéseire. Zeneileg figyelemre méltó volt, hogy a következő faluban, Etrekben az esküvői táncot egy nagyon hasonló dallam kísérte, és a menyasszonyt is ugyanilyen melódiával üdvözlötték.

Az 5. példa esetében látjuk a *küstdeпти* tánc dallamainak sorozatát. Ezeket a rövid dallamokat általában a példában közölt sorrendben énekelik, de néha dallamokat elhagynak, illetve dallamok egyes részeit megismétlik.

A

B, Bk

C

D

E

**5. példa: A küstdepi zenei motívumai és egy tipikus dallamsorozata
(Sipos türkmén gyűjteményéből)**

A 6. példában azokat a türkmén női dalokat mutatom be, melyeket gyakran füzérben énekelnek. Látjuk, hogy dallamvonalát és metrikáját tekintve az 5b példa szoros kapcsolatban áll az 6b, c, d példákkal.

a)

b)

c)

d)

e)

6. példa Egyszerű türkmén női dalok:

- a) altató (Sipos türkmén gyűjtemény № 177),
- b) läle (Sipos türkmén gyűjtemény № 77),
- c) altató (Sipos türkmén gyűjtemény № 127),
- d) sirató (Sipos türkmén gyűjtemény № 179),
- e) läle (Sipos türkmén gyűjtemény № 174)

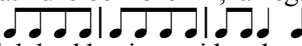


5. kép: Jelenet egy kirgiz gyógyító szertartásból

Kirgizek

Türkmenisztán után vessünk egy pillantást egy másik közép-ázsiai török népre, a kirgizekre. Bár a kirgizek többsége szunnita, közöttük (is) megtaláljuk a négy szúfi rend (Naksbendi, Kadiriya, Yasawiya és Kubrawiya) ‘Isteni útját’ vagy ‘szúfi testvériségét’. A szovjetek alatt a szúfizmus gyakorlata itt is tiltott volt, ekkor a csendes zikir helyettesítette a hangosan recitált zikirt. Magam nem gyűjtöttem kirgiz szúfi közösségekben, de feltételezem, hogy legalább néhány dallamot kölcsönöztek a kirgiz népdalok igen színes népi repertoárjából. (Sipos 2014). (A témáról nincs zenei tanulmány).

Ugyanakkor számos, a Ramadán böjt alatt énekelt *Aj, Ramadan (Dzsarapazan)* dallamot rögzítettem. Ramadán hónapjában fiatal fiúk mentek házról házra, pénzért, gyümölcsért és diófélékért cserébe jó kívánságot kifejező Dzsarapazan dalokat énekelve. (Bár eltérő dallamokkal, Ramadán dalok és hasonló gyakorlatok megfigyelhetők a törökök, a kazakok, az ujugurok és az üzbégek között is.)

A Dzsarapazan dalokat füzérben éneklük, a legtöbb dalt hosszú, emelkedő-ereszkedő szakaszok és a  ritmusképlet jellemzi. Ezzel szemben a kirgiz *népdalok* többnyire rövid szakaszokból állnak, és a fentiekben bemutatott ritmusképlet nem fordul elő bennük. A Dzsarapazan dalok elején jellemző módon emelkedő frázisokkal szemben a népdalokat ereszkedő vagy domb alakú kezdés jellemzi. Az alábbi példákban népi párhuzamokat is mutatunk, ezek azonban csak szórványosan fordulnak elő.

A 7. példában ilyen dalokat látunk. A 7a példa egy tipikus kétrészes tripodikus Dzsarapazan dal, a fentihez hasonló ritmikus mintázattal. A 7b egy Dzsarapazan-dal négy darab 7-szótagos sossal, a 7c pedig egy kirgiz népdal, hasonló dallamkontúrral. Mindhárom dallamban rokon a ritmusséma, a dallamvonal, a legfontosabb kaden-ciasorok és a tonalitás. Csak az ütemjelzés különbözik, de ez itt másodlagos jelentő-ségű.

a) $\text{♩} = 92$

O - ro - zo - nun o - nu biz - ge, o - nu siz - ge
O - ro - zo - ñuz ka - bil bol - sun ö - zü - ñüz - gö.

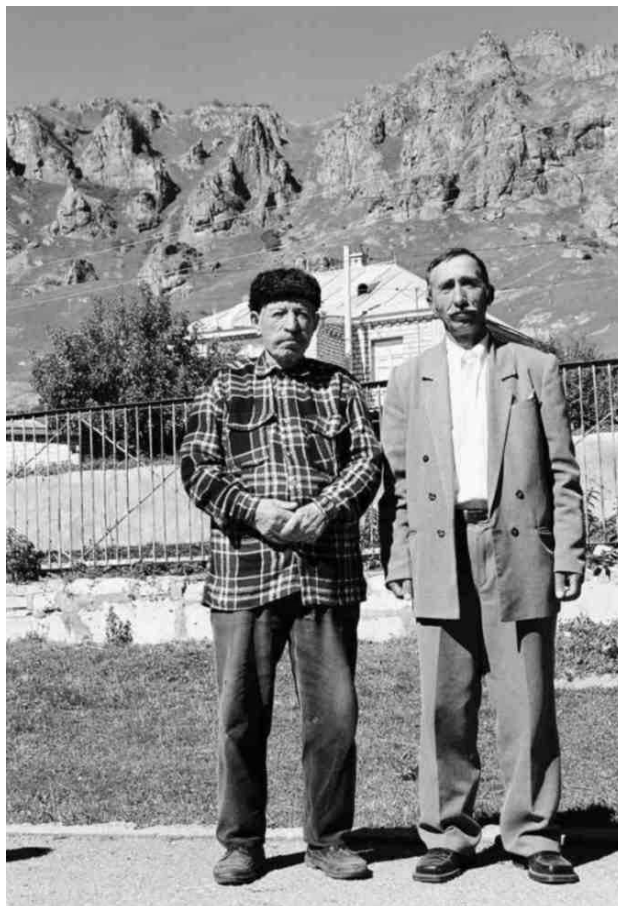
b) $\text{♩} = 92$ *N*

Bu - dur, bu - dur too - lor - don Bu - ka mi - nip men kel - dim.
Bu - ka ba - ñim tart' al - bay, U - şul üy - gö tuş kel - dim.

c) $\text{♩} = 92$

Ka - ra kûr - mő şa - yı ki - yip Boy - lo - gu - la kız - dar ay
Ka - dır - kö - ñül bar çak - ta Oy - no - gu - la kız - dar ay.

7. példa: Kirgiz Dzsarapazan dalok: a) 11-szótagos, kétsoros, b) 7-szótagos, négy soros, c) 8-szótagos négy soros (Sipos János kirgiz felvételeiből)



6. kép: Karacsáj pásztor a Kaukázus-hegységből

Karacsáj-balkárok

Közép-Ázsiából a Kaukázusba térünk vissza, ezúttal nem a déli, hanem az északi oldalra. Itt él a szunnita karacsáj–balkár nép, amely egy kipcsak török nyelvet beszél, és épp olyan bonyolult az etnogenezise, mint a többi török népeké. Kialakulásukhoz az egykori Hun Birodalom bizonyos csoportjai is hozzájárultak, kipcsakok, kazárok, bolgárok, avarok, valamint különböző kaukázusi népcsoportok is hozzájárultak. Ez a Kaukázus-hegység északi lejtőin élő nép *mevlideken* (vallási összejövettel), más összejöveteleken vagy csak magának énekli *zikir* dalait.²⁶ A dallamok

²⁶ *mevlid n. ar.* 1. szúfi szentek születésnapja, születés; 2. születési hely; 3. mesnevi (költemény), amely Szt. Mohamed születését és életét meséli el; 4. a fenti *mesnevi* felolvasásának vallási szertartása.

szövegei azt tanítják, hogy az ember gondolja át az életét; ha bűnös, gyakoroljon bűnbánatot; ne feledkezzen meg az elmúlásról és a világ hamis természetéről, és ne tévessze meg saját magát. Természetesen hangsúlyozzák annak fontosságát is, hogy nappal és éjjel kell emlékezni Allahra, a Mindenható Istenre.

Számos karacsáj zikir dálnak van népdal párhuzama. Most a gazdag karacsáj dallamrepertoárból egy egyszerű, de karakteres dallamtípusra vetünk egy közelebbi pillantást. A dallamok alapvetően két rövidm, 7- vagy 8-szótagos sorból állnak. Az első sor az 5-6. fokról a 3. fokra ereszkedik, a második, a harmadik és a negyedik sor pedig a 4-5. fokról az alaphangra (8a-b példa).

Hasonló dallamok leginkább zikir szertartásokon hangzanak fel, de ilyen típusú altatók is vannak. Két magyarázatot is találhatunk erre vonatkozóan. Az első szerint itt egy laikus zenei formával van dolgunk, amelyet vallási szertartásokban is használnak. Másrészt azonban tudjuk, hogy a mekkai zarándoklatból visszatérő hadzsik tanítottak zikireket ismerőseiknek. Tehát az sem lehetetlen, hogy e dalok külső (és vallási) eredetűek, melyek később beolvadtak a világi repertoárba.

Nézzünk meg tehát egy zikir dallamot és altató párhuzamát. A két dallam közeli változat: minden soruk ereszkedő és a dallamvonalak is hasonló. Láthatjuk, hogy a 8a példa második szakasza (külön sorban alul) még közelebb van a 8b példához, mint az első. A dallamok tonalitása kissé eltér, de a karacsáj dallamokban a 2. fok intonációja általában nem stabil. Az ütemjelzés, a +|&@(Rhyth space font) ritmus-séma és a dallamok fontosabb nyugvópontjai ugyancsak megegyeznek.

84

1) Bis - mil - lah deb baş - la - yiq

Sa - lat sa - lam ay - ta - yiq

2) A - det e - tib kün - de biz

3) 4) Cet - miş miñ tö - be - ge qay - ta - yiq

1. 2. 3. 4.

2. 2. 2. 2.

a)

72

Bel - law - bel - law bö - le - yim

Sañ - ña aş - hi - luq ti - le - yim

Can - dan süy - gen can - ba - lam

A - dam bo - lub kö - re - yim

b)

8. példa Karacsáj dallamok a) zikir (Sipos 2012, №20),
b) altató (Sipos 2012, №21)



7. kép: Egy medicine man dobol a sweat lodge előtt

A népi vallások közül azokat vontam be az összehasonlító elemzésbe, amelyekről a legteljesebb közvetlen információk álltak a rendelkezésemre, pl. az anatóliai alevi, bektási és tahtadzi szúfi csoportokat. Bemutattam e csoportok néhány fontos eseményét, szertartásaikat és adott esetben utaltam legkiemelkedőbb költőikre is. A szúfi szertartásokon kívül a szunnita törökökhöz tartozó dallamokkal is foglalkoztam, pl. olyan iszlám előtti melódiákkal, amelyek szekularizálódva megőrződtek a szunnita türkmének között, valamint a kirgizek Ramadán dallamaival és a karacsájbalkárok zikir dalaival.

A vallási és népi dallamok összevetésén kívül egy szélesebb zenei háttér felvilágosítására is törekedtem, elhelyezve a dallampárhuzamokat a török népek zenei világában. Néhány esetben ez a feladat röviden és teljességében valósulhatott meg, de a gazdag népi és/vagy vallási zenei repertoárral rendelkező népek esetén csak a fő tendenciákat lehetett bemutatni. Bizonyos török népek hagyományaiban ugyanis mind a népi, mind a vallási repertoárok dalai egyszerűek (azeri, türkmén), más esetekben néhány dallamra visszavezethető népi repertoár áll szemben gazdag vallási repertoárral (tahtadzi), vagy éppen a népi és a vallási repertoár is sokszínű (bektásik).

Témánk részletesebb bemutatásához mindenképpen nagyobb terjedelemre lett volna szükség, mégis remélem, hogy aki veszi a fáradságot, és elolvassa ezt a dolgozatot, képet kaphat egy gazdag, de tőlünk távoli kulturális jelenségvilágról, illetve a felvetődő kutatási problémákról és azok megoldására tett kísérletekről.

Irodalom

- ARSLANOĞLU, I.
2000 Dede Ahmet Kuzukıran ile söyleşi, *Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 14, 69–90. old.
- ARTUN, E.
2001 Anadolu inanç önderlerini besleyen eski inanç sistemleri, dinler, inanışlar, In: *Uluslararası Türk Dünyası İnanç Önderleri Kongresi Bildirileri*. 23–28, Ekim, Ankara, 25–39. old.
- ATALAY, B.
1991 *Bektaşilik ve Edebiyatı*, 2nd ed. İstanbul, Ant.
- AYDIN, Ayhan
1999 Melih Duygulu ile Söyleşi, *Folklor/Edebiyat*, Ankara, 171–176. old.
- BANARLI, N. S.
1987 *Türk Edebiyat Tarihi*, I–II, İstanbul.
- BIRDOĞAN, Nejat
1988 *Notalarıyla Türkülerimiz*, İstanbul, Özgür.
1994 *İtihat-Terakki'nin Alevilik Bektaşilik Araştırması* (Baha Sait Bey), İstanbul – Berlin.
- BIRGE, J. K.
1937 *The Bektashi Order of Dervishes*, London, LUZAC – Hartford, Conn, Hartford Seminary Press.
- BIRTALAN, Á. – SIPOS, J.
2004 Talking to the Ongons: The Invocation Text and Music of a Darkhat shaman, *Shaman*, 12, 1–2, 58–59. old.
- BORATAV: E. I. III: 1094a.
- BOZKURT, Fuat
1995 *Semahlar*, 2nd ed., İstanbul, Cem.
- CLARKE, G. L.
1999 *The World of the Alevi*, Issues of culture and identity, New York – İstanbul, AVC Publications.
- CSÁKI Éva
2010 Nefes: Bektaşilik ve sanatın kesişen yolları, in: ECEVİTOĞLU, P. – İRAT, A. M. – YALÇINKAYA, A. (eds): *Uluslararası Hacı Bektaş Veli Sempozyumu Bildirileri*, Ankara, 402–406. old.
1999 Comments on the common characteristics in the prosody of Turkic and Hungarian folk-songs. VII. *Milletler arası Türkoloji Kongresi* 8–12, Kasım, İstanbul.
- DUYGULU, Melih
1992 Şanlıurfa'da Bir Bektaşi Köyü: Kısas, *Cem*, İstanbul, 1, 8, 35–38. old.
1997 *Alevi-Bektaşi Müziğinde Değişler*, İstanbul, Sistem Ofset.
- E. I.
1999 Encyclopaedia of Islam CD-ROM, Edition v. 1.0, Kroninklijke Brill NV, Leiden, The Netherlands.
- ERSEVEN, İ. C.
1990 *Alevilerde Semah*, Ankara, Ekin.
- EYÜBOĞLU, Sabahattin
1983 *Pir Sultan Abdal*, İstanbul, Cem.

- GOETZ, Hans-Werner
 1991 Der kirliche Festtag im frühmitterlichen Alttag, in: *Feste und Feiern im Mittelalter*, (Herausgeben von Detlef AKTENBURG, Jörg JARNUT und Hans-Hugo STEINHOFF, Sigmaringen, 52–62. old.
- GOLDEN, P. B.
 1992 *An Introduction to the History of the Turkic peoples*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz.
- GOLDZIHNER Ignác
 1981 *Az iszlám kultúrája*, I–II. köt., Budapest.
- GÖLPINARLI, A. B.
 1992 *Alevi Bektaşî Nefesleri*, 2nd ed., İstanbul, İnkılâp.
- KNOROZOV, Ju. V.
 1949 Mazar-Şamun-Nabi (Nekotorye perežitki domusul'manskikh verovanij u narodov Horezmskogo oazisa), *Sovetskaja etnografija*, 2, pp. 86–97. old.
- MARKOFF, Irène
 1996 Bir gizli İslam mezhebinin çözümlenmesinde dışavurumcu kültürün rolü: Türkiye Alevileri örneği II, trans. Esra DANACIOĞLU, *Cem*, İstanbul, 6, 61, 46–48 old. (originally published in *World of Music* journal 1986).
- MARTIN Gy.
 (1979 *A magyar körtánc és európai rokonsága*, Budapest, Akadémiai Kiadó.
- MAZIOĞLU, H.
 1975 Yeni mevlid metinleri. I Türk dili bilimsel kurultayına sunulan bildiriler, *Türk Dil Kurumu Yayınları*, 413, Ankara, 73–95. old.
- McNICKLE, D'Arcy
 1973 *Native American Tribalism: Indian Survivals and Renewals*, London, Oxford University Press.
- MÉLIKOFF, I.
 1993 *Uyur idik uyardılar*, Cem, İstanbul.
- NÜZHET, Sadettin
 1930 *Bektaşî Şairleri*, İstanbul, Devlet.
- ÖZTELLİ, Cahit ed.
 1973 *Bektaşî Gülleri*, İstanbul, Milliyet.
- PİR SULTAN ABDAL
 1976 *Pir Sultan Abdal Hayati Ve Siirleri*, İstanbul, Eskin.
- REDHOUSE, J.
 1974 *New Redhouse Turkish – English dictionary*, İstanbul.
- REICHL, K.
 1992 *Turkic oral epic poetry. Traditions, forms, poetic structure* (The Albert Bates Lord studies in oral tradition 7) (Garland reference library of the humanities 1247), New York – London.
- SALCI, V. L.
 1940 *Gizli Türk Halk Musikisi ve Türk Musikisi'nde Armoni Meselesi*, ed. Etem Ütük, İstanbul, Nümüne.
- SHUKHAREVA, O. A.
 1959 O nekotoryh élementah sufizma, genetičeski svjazannyh s šamanstvom, in: *Materialy vtorogo soveščannaja arheologov i étnografov Srednej Azii*, Moskva – Leningrad, 128–133. old.

SIBGATULLINA, E.

- 1997 Kazan Tatar folklorunda tasavvuf, in: *V. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi Genel Konular seksiyon bildirileri* (Kültür Bakanlığı Yayınları 1871), Ankara, 207–213. old.

SIPOS János

- 1994 *Török Népzene I., Műhelytanulmányok a magyar zenetörténethez* sorozat 14, Budapest, MTA Zenetudomány Intézet.
- 1995 *Török Népzene II., Műhelytanulmányok a magyar zenetörténethez* sorozat 15, Budapest, MTA Zenetudomány Intézet.
- 1997 Similar musical structure in Turkish, Mongolian, Tungus and Hungarian folk music, in: *Historical and Linguistic Interaction Between Inner-Asia and Europe*, Szeged, University of Szeged, 305–317. old.
- 2000 *In the Wake of Bartók in Anatolia*, (Bibliotheca Traditionis Europaeae 2), Budapest, European Folklore Institute.
- 2001 *Kazakh Folksongs from the Two Ends of the Steppe* (CD-vel), Budapest, Akadémiai Kiadó.
- 2001 Report on my Expedition in the Caucasus, in: KÁROLY L. and KINCSES NAGY. É. (eds): *Néptörténet–Nyelvtörténet. A 70 éves Róna-Tas András köszöntése*, Szeged, SZTE BTK Altajisztika Tanszék, 155–184. old.
- 2004 “Talking to the Ongons”: The Invocation Text and Music of a Darkhad Shaman, *Shaman*, Budapest, 12, 1–2, 25–62. old. (with Ágnes BIRTALAN).
- 2004 *Azeri Folksongs – At the Fountain-Head of Music*, Budapest, Akadémiai Kiadó.
- 2006 *Azerbaycan El Havalari – Musiqinin Ilkan Qaynaqlarında*, Baku, Ebilov, Zeynalov ve oğulları.
- 2006 *Comparative Research on the Folk Music of Turkic and Hungarian People*, Ankara, a török TIKKA és az Ankarai Magyar Nagykövetség kiadványa.
- 2012 *A régi magyar népzene nyomában*, Budapest, L’Harmattan.
- 2014 *Kyrgyz Folksongs*, Budapest, l’Harmattan.

SIPOS János – CSÁKI Éva

- 2009 *The Psalms and Folksong of a Mystic Turkish Order*, Budapest, Academy Publishing House.

STOKES, Martin

- 1992 *The Arabesk Debate: Music and Musicians in Turkey*, Oxford, Clarendon.

SZABOLCSI Bence

- 1925–1926 Probleme der alten ungarischen Musikgeschichte, *Zeitschrift für Musikwissenschaft*.

TANSES, Hamdi

- 1997 *Ozanların dili notalarıyla*, İstanbul.

ULUÇAY, Ö.

- 1994 *Kaygusuz Abdal Sultan*, İstanbul, Toplumsal Dönüşüm.

VAN BRUINSEN, M.

- 1999 Irène Mélikoff, Hadji Bektach: un mythe et ses avatars, *Turcica*, 31, 549–553. old.

YALTIRIK, H.

- 2000 *Trakya bölgesi tasavvufi halk müziğinde güfte-beste ilişkisi*, İzmir.
- 2002 *Trakya Bölgesinin Tasavvufi Halk Müziği*, Ankara, G. Ü. İletişim Fakültesi Basımevi.

YÖNETKEN, Halil Bedi

1966 *İlkokul Müzik Kılavuzu*, Ankara, Millî Eğitim Bakanlığı İlköğretim Genel Müdürlüğü Yayınları 5.

ZELYUT, Rıza

1992 *Öz Kaynaklarına Göre Alevilik*, 7th ed., İstanbul, Yön.

1993 *Aleviler Ne Yapmalı?*, İstanbul, Yön.

SIPOS János

A SPIRITUÁLISTÓL A PROFÁNIG ÉS VISSZA
TÖRÖK NÉPEK VALLÁSI DALAI ÉS NÉPDALAI

A szerző a török népek vallási és népi dallamai közötti kapcsolatokat vizsgálja. A tanulság röviden összefoglalható: a népi iszlám gyakran kölcsönöz dallamokat a népdal repertoárból, míg a fordítottja ritka, ezt Sipos csak a kaukázusi karacsáj–balkár népnél figyelte meg. Egyik erőssége a tanulmánynak, hogy megállapításai mögött saját expedíciókon gyűjtött anyag áll, ami lehetővé teszi kevésbé ismert, néha ismeretlen népdal és vallási dallamstílusok bemutatását is.

A népi vallások közül Sipos az általa legjobban ismert alevi, bektási és tahtadzsi szúfi iszlám csoportok zenéjét vizsgálja. Röviden bemutatja e csoportok néhány vallási eseményét, a szertartásukat és legkiemelkedőbb költőiket is. A szúfi szertartások dallamain kívül a szunnita törökök dallamait is szemügyre veszi, például azokat az iszlám előtti dallamokat, melyek szekularizálódtak és megőrződtek például a kirgizek ramadán dallamaiban vagy a karacsáj–balkárok zikir dallamai között.

Azon kívül, hogy összeveti a vallási és a népi dallamokat, zenei hátterüket is igyekszik megfesteni. Néhány esetben ez a feladat röviden, tömören és teljességében elvégezhető, de a gazdag népi vagy/és vallási repertoárral rendelkező népeknél természetesen csak a fő tendenciákat mutathatja meg. Egyes törökségi népek hagyományaiiban mind a népi mind a vallási dallamrepertoár egyszerű (azerik és türkmének), más esetekben néhány dallamra visszavezethető népdalkincs áll szemben gazdag vallási zsoltár-hagyománnyal (tahtadzsik), de lehet a vallási és a népi repertoár is egyaránt sokszínű és gazdag (bektásik).

A téma teljes kibontása sokkal több helyet igényelne, mégis remélem, hogy az olvasó így is kap egy rövid betekintést néhány török nép zsoltáira, népdalaira és a közöttük levő zenei összefüggésekre.

SIPOS, János
ABOUT THE HYMNS AND FOLK SONGS OF
SOME TURKIC PEOPLE

The author examines the relationship between hymns and folk melodies of some Turkic people. The results can be summed up briefly: folk Islam often lends melodies to the folk song repertoire, while the reverse is rare, and was observed by Sipos only among the Caucasian Karachay-Balkar people. One of the virtues of this study is that there is a collection of material behind it that enables the author to introduce us less known, sometimes unknown folksong and religious melody styles.

Sipos studied the music of the Sufi Alevi, Bektashi and Tahtaji groups, and obtained thorough and first-hand information about it. He briefly presents the rituals, the music and some of the outstanding poets of these groups. In addition to the melodies of the Sufi rituals, he also examined melodies of Sunni Turks, including also pre-Islamic melodies that become secularized and preserved for example in the Kyrgyz Ramadan songs or in the *zikir* melodies of the Karachay-Balkars.

In addition to comparing religious and folk melodies, he tries to put their musical backdrop. In some cases this task can be done briefly, concisely and in full, but even in the case of peoples with a rich folk or religious repertoire he show us the main trends. We learn that in the traditions of some Turkic peoples both folk and religious melodies are simple (Azeri and Turkmen), in other cases folk melodies that can be traced back to only a few melodies are opposed a rich religious psalm tradition (Tahtadji), and in other cases the religious and the folk repertoire are both colorful and rich (Bektashi).

The subject off course would require a lot more space, but the author hopes that the reader will get a brief insight into the psalms, folksongs and their relation in the musical repertoire of some Turkic people.

KÉT ARCHAIKUS TÖRÖK NÉPDALTÍPUS: AZ ALTATÓK ÉS A SIRATÓK (Saját gyűjtéseinkből)

CSÁKI Éva

Altatók, ringatók

Altatódalt szinte mindenütt énekelnek a világon. Célja gyakorlati, mégpedig elaltatás, megnyugtatás, mely, noha a kisbabának szól, előadója maga is a hatása alá kerül. Az anyák gyakran itt találnak egyedül arra alkalmat, hogy kiénekeljék magukból a legnyomasztóbb félelmeket, napi gondokat. A ringatás ütemére énekelik, talán az idők kezdete óta. A forma a tartalomnál fontosabb, sokszor csak csitító, altató formulákat tartalmaz, szándékoltan kerül a változatos ritmusokat és melódiákat, gyakran melankolikus. Fokozatosan elhalkulva adják elő, sőt, ha közben elszenderül a baba, egyszeriben abba is maradhat. Az alkalmi énekek közé sorolhatók, mint a lakodalmi énekek, siratók, szertartásdalok. A magyarok a voltaképpen bölcsődalokat máskor lehetőleg nem is éneklék, csak kisbaba mellett. Ahogyan a mi altatóink az európai átlagnál epikusabbak, a törökök altatói is sokszor nem várt dolgokat tárnak elénk.

Medine Tına (95), Kozan, 1988 XII.

<i>Garabağın [Karabağlı] ermiş güne</i>	Letelt az ideje a karabálinak
<i>Can veriyor döne döne</i>	Forgolódva leheli ki a lelkét
: <i>Anası yok, bacısı yok</i>	Nincs se anyja, se nénje
<i>Gelin ağlar döne döne.</i>	Csak a fiatalasszony sír-rí mellette.

<i>Bebeğin beşiği çamdan</i>	Fenyőből van a baba bölcsője
<i>Yıvarlandı düştü damdan</i>	Átfordult és legurult a tetőről
: <i>Baban de Yus doymaz ondan</i>	Apád disznó, nem tud betelni
<i>Nenni, ah bebeğim nenni.</i>	Tente kisbabám tente.

A leggyakrabban alkalmazott stílusesszközök közül itt az ismétléssel találkozunk: *döne döne*, a párhuzammal: *anası yok, bacısı yok*, az ellentéttel: anyja nincs, nénje nincs – ezzel szemben apja van, de az disznó. Jellemzőek a sorvégi rímek: *güne, döne* majd a második versszakban *çamdan, damdan, ondan*.

Az álom – halál képzettársítás miatt is fordulhat elő, hogy az anatóliai törököknél az altató és sirató dallamvilága nagyon hasonló, az azeriknél pedig egyenesen azonos. A jelenség nem egyedülálló, többek közt a francia népzeneben is felfigyeltek már az altatók és siratók zenei hasonlóságára (Dobszay 1983, 78. old.).

A *laylay*¹ hangutánzó szó, az azeri elnevezés egyaránt jelöli a bölcsődalt és a siratót. Párhuzamként megjegyzendő, hogy az anatóliai siratókban is a *nenni* ‘tente, csicsijja’ szó gyakran előfordul.

1999 novemberében gyűjtöttünk Trákiában olyan altatót, mely esővarázslásnak indult, majd az énekes egyszer csak minden átmenet nélkül altatóvá alakította énekét. Ez az adatközlőnk kislánykora óta énekesként ismert a faluban. Édesapjával, aki ramazani dobos volt (*davulcu*), járta hajnali ébresztéskor az utcákat, összeszedte az adományokat. Helyi és környező falvak lagzijaiban a leánybúcsúztatókon, vagy más alkalmakkor pénzért is énekelt.

Esma Ekin (70), 1999. november

<i>Tarlada çamur, teknede hamur</i>	Sár a tarlón, tészta a teknőben
<i>Ver Allah ‘im bol-bol yağmur</i>	Allahom adj bővizű esőt
<i>Ninni kızanam² ninni</i>	Tente kisanyám, tente
<i>Uyusun da büyüsin nenni</i>	Aludjon és növekedjen, tente
<i>Tipiş tipiş yürüsün ninni,</i>	Tipegve topogva lépegessen, tente
<i>Uzak ninesine gidisin nenni</i>	Menjen el a nénikéjéhez a távolihoz
<i>Nenni yavrum nenni.</i>	Tente picikém, tente.

Van, hogy a névadás körülményeiről, a mindennapos odafigyelésről, törődésről beszél az anya gyermekének az altatóban. A sorok végén látható az azonos szavak (*nenni, ninni*) megjelenése. A felfüggesztett, vagy talpas bölcső esetleg teknő könnyen ringatható, akár lábbal is. Magyar népdalokban is előfordul, hogy a „lábával ringatgat, szájával altatgat” a kezével fon eközben. Törököknél figyeltem meg, hogy hátát a falnak vetve kinyújtott lábára fektette a pólás babát az anya. A kicsi feje anyja összezárt két lábfején nyugodott, így ringatta az édesanyja álomba dúdolgatva, az arcát nézegetve, miközben sebesen csattogtak a kötőtűk a kezében.

¹ Jarring a kelet-turkesztáni népdalokról írott cikkében a *lajlajt* perzsa eredetűnek tekinti és ‘cséplőének’-nek fordítja. Megjegyzi, hogy a turki anyagot összegyűjtő Moen a cséplés leírásakor említi a szót *lajlai äitdoq* ‘lajlajt énekeltünk (miközben járattuk az állatokat a gabonán)’ (Jarring 1996, 17. old.). Sipos J. azeri gyűjtésében találtam ehhez párhuzamot, az azeri asszonyok fejés közben énekelnek az állatnak, hogy megnyugodjon, és több tejet adjon.

² Ezt a megszólítást csak szeretteik, vagy jóbarátok között alkalmazzák a törökök. Nagyon sok gondom volt az esküvői dalaink szövegei fordításával, ahol a ‘Kız anası’ kezdetű egy nagyobb csoportot képez. Ezt az értelmezést végül is F. Köprülü ‘erősítette meg’ ezzel a szöveggel:

Kızım kızım kız ana
Kızımı virerem ozana
Ozan akça kazana

Kızım giye bezene (Köprülü 1966, 140. old.).

Satı Kolay (65), Çubuk, Ovacık, 1989 V.

<i>Bebenin bişiği [beşiği] çamdan</i>	A baba bölcsője fenyőfából készült
<i>Yuvarlandı düştü de yandan</i>	Felborult, legurult oldalról
<i>Babası gelmedi Şam'dan</i>	Nem jött az apja Damaszkuszból
<i>Nenni de yarım, de ey nenni de nenni.</i>	Aludj kedvesem, hej aludjál.

A szövegek az értelem nélküli zümmögéstől a gondosan megfogalmazott vágyak előadásáig terjedhetnek. Azt kívánják a kisbabának, hogy nőjön nagyra, egészséges, erős legyen!

Maga a bölcső, a takaró, vagy más tartozékai is bekerülhetnek az altató szövegébe. Nagyon ritka eset, hogy férfi adatközlőtől altatót sikerült gyűjteni.

İsmail Duran (24), Acıpayam, Alaattin, 1989 V.

<i>Nenne nesin benim oğlum nenne nenne</i>	Tente kicsi fiam tente
<i>Nenne dedim ben oğlumu uyuttum</i>	Altatóval elaltattam a kisfiam
<i>Ben oğluma al beşikte büyüttüm</i>	A kisfiamat piros bölcsőben neveltem
<i>Nenne nesin güççü [küçük] oğlum nenne, nenne</i>	Tente kicsi fiam tente
<i>Nenne nesin güççü oğlum nenne</i>	Tente kicsi fiam tente
<i>Nenne nesin güççük oğlum nenne.</i>	Tente kicsi fiam tente.

nők énekelték, Korkuteli, İmecik, 1989 III.

<i>Şam'dan da beşik mumdan da sibeğ³</i>	Damaszkuszból bölcső, viaszpálmából cső
<i>Nen oğlum da nenne nennen, nenne dizimde uyu</i>	Tente fiam, aludj a térdemen
<i>Allah dizimde büyüür</i>	Allah a térdemen felnövel
<i>Tipiş, tipiş de yürü.</i>	Tipegve-topogva járj.

Tipikus, hogy a töltelékszövegek *nenne*, *nenni*, *csicsijja*, *tente* ismétlődnek a sorok végén. Az altató ettől monotonná válik, és gyorsabban fejt ki hatását. A *ninna-nenne* ringató altató szó a Földközi-tenger környékén, a Közel-Keleten, a Kaukázusban⁴, sőt még Indiában is ismert (Katona 1994, 28–38. old.).

A babát az édesanyja esetleg nagyobb lánytestvére, nagymamája, vagy más nőrokona altatja el. Az anyák altatója a legszínesebb, ők ketten a szereplők a kicsivel a dalban. Az apa gyakran úgy fordul elő, mint aki távol van, s várják, hogy majd megjelen (pl. Damaszkuszból) és cukrot, datolyát, ezt-azt hoz a gyerekének.

³ A *sibeğ* nem szerepel mai török szótárakban, viszont a tárgy, amit megnevez az használatos. Nem más, mint egy olyan eszköz, melyet a bölcsőben lekötözött baba pisilőjére illesztenek és segítségével a bölcső alján kicsorog a folyadék. Ebben a dalban viaszból készült, de készülhet sokféle anyagból. Özbegisztánból ismerősöm fából készültet hozott. A szó szerepel ótörök szótárban, ahol jelentése 'a long object in a central position' (Clauson 1972, 788. old.), összefügghet a szótárban idézett *çübek* Hap. leg. adattal (op. cit. 396.). Elgondolkodtató, hogy már Kâşgarî korában ezt az eszközt alkalmazták erre a célra.

⁴ Németh Gyula kumük *ananaj* adatának jelentése 'ének, dal | Lied'. Lehetne hangutánzósnak is gondolni, de nem áll távol a *nenni* hangzásától sem (Németh 1911–12, 95. old.).

Arról is szólhat a dal, hogy milyen szerepet szán az anya a gyermekének, vagy, hogy mit kíván neki (rendszerint szerencsét, boldog jövőt). A kislányoknak azt éneklék, hogy majd férjhez mennek, de ezzel nagyjából véget is ér a tervezgetés.

Ayşe Taş (65), Mut, Dağpazarı, 1989 IX.

<i>Nenni, nenni nar tanesi</i>	Tente, tente gránátalma
<i>Annesinin bir danesi</i>	Anyjának az egyetlene
<i>Nenni, nenni narin olur</i>	Tente, tente finom lesz
<i>Benim gızım gelin olur.</i>	Az én lányom menyasszony lesz.

nők énekeltek, Korkuteli, Kargın, 1989 III.

<i>Nenni guzum nenni, nenni, nenni</i>	Tente báránycám tente, tente
<i>Nenni nenni neler ister</i>	Tente, tente, miket akar?
<i>Al gashl⁵ bir gelin ister</i>	Piros szemöldökű menyasszonyt akar
<i>Nenni desem narin olur</i>	Tente, mondom, karcsú lesz
<i>Benim gızım gelin olur.</i>	Az én lányom menyasszony lesz.

A látszólag ötsoros ének valójában négysoros, ahol az első sor csak amolyan bevezető sor, amit ha kihagyunk is, megáll a dal a lábán. Ezt az altató kottaképe is alátámasztja (Sipos 1994, 82. old.).

Uman Ok (72), Acıpayam, Alaattın, 1989 V.

<i>Nenne derim güzel kızım uyusun</i>	Tente, mondom, szép kislányom aludjon
<i>Nenne ile güzel kızım büyüsin nenne, nenne na.</i>	Altató dallal szép kislányom megnőjön, tente

A 4+4+3-as tördelésű dal második sorához kapcsolódik egy refrén. A *büyüsün* zárósó után még dúdolgat az anya, közben töltelékszótagokat ismételtet.

A népi altatók egyszerű szövege sokszor személyes megkönnyebbülés, az anya kisbabájának sóhajtja el mindazt, ami őt bántja. Néha a szegénység, a kétségbeesés is megfogalmazódik, de a dalban az anyák mindig szeretettel beszélnek kicsinyükhöz.

Ayşe Taş (65), Mut, Dağpazarı, 1989 IX.

<i>Elma sattı bubasıylan [babası ile]</i>	Almát árult az apjával
<i>Dayan yüreklerim dayan</i>	Bírd ki szívem, viseld el
<i>Şam dalını beşik mi sandın</i>	Pisztácia ágát bölcsőnek hitted

⁵ A henna felkenésével mintegy megszentelik a házasságkötés előtt a menyasszonyt. Ország-részenként eltérő hennázási hagyományok figyelhetők meg. Van, ahol csak a tenyeret, van ahol a talpat is behennázzák. Az itt közölt népdalban pedig a szemöldököt is. A szárazon megőrölt zöld hennaport meleg vízzel oldják fel, csirizes állapotában kenik fel a kívánt területre, ahol percekben belül pirosra oxidálódik.

<i>Gargalar yedik sıra anamı sandım</i>	Amikor a varjak ettek, anyámra gondoltam
<i>Yedi sene bir çocuk bakışındaydım</i>	Hét évig egy gyereket gondoztam
<i>Bir gelen üstümden aldı da gitti,</i>	Egy érkező örökre elvitte,
<i>Nenne guzum, nenne.</i>	Aludj bárányom, aludjál.

A második sorban szereplő *yürekerim* ‘szíveim’ nem tévedés. Egy szíve van ennek az anyának is, de itt ez teljesen lényegtelen. A ritmus megkívánta plusz szótagot biztosította így az adatközlő, azon kívül nyomatékosító szerepe is van itt a többes számnak. A jelenségre hasonló magyar szövegekben is felfigyeltünk.⁶

Yusuf Kurt (78), Saimbeyli, Hayvacık, 1988 XII.

<i>Harmancaşın [Harmanca'nın] gayaları</i>	Harmandzsa nagy sziklái
<i>Çandırıyor [çaldırıyor] mayaları</i>	A tevéken cseng a csengő
<i>Beg [bebek] mi dedin oldu begim [bebeğim]</i>	Babát mondtál-e, jól van babám
<i>Gara guşom [kuşun] soyları.</i>	Fekete madár fattya.

<i>Oğlansız evde duman mı tüter</i>	Fiatlan házban felszáll-e a füst ⁷ ?
<i>Susuz yerde kamaş mı biter?</i>	Víz nélküli helyen kihajt-e a sás?
<i>Benim derdim bana yeter</i>	Elég nekem a magam baja
<i>Nenni bebek, nenni bebek.</i>	Aludj baba, aludj baba.

Leginkább egy tipikus népdalra hasonlít ez a példa. A természeti kezdőkép itt is régiségjegy, mellyel altatókban, sirató dalokban, sőt néha vallási énekekben is találkozunk. Igazából ezt a dalt nem is tekinthetjük tipikus siratónak, azok ugyanis nem természeti képpel, hanem csitítással kezdődnek.

Hatice Say (60), Mut, Çukurbağ, 1989 IX.

<i>Nenni de nenni nesi var</i>	Tente, tente, de mi baja?
<i>Salangaçta [salıncakta] da sesi var</i>	A bölcsőben hangja van
<i>Bir garip de anası var</i>	Szerencsétlen egy anyja van
<i>Nenni yavrum, de nenne.</i>	Aludj kicsim, tente, tente.

<i>Nenni de nenni ne senir [sana]</i>	Tente, tente, mit érdekel téged
<i>Salangaçta da seslenir</i>	A bölcsőben hangicsál
<i>Kuçucukden [küçükken] de beslenir</i>	Kiskorában táplálják
<i>Nenne guzum da nen, nen.</i>	Tente, bárányom, tente.

Az altatóba beszédszerű elemek vegyülnek, magától értetődően az adatközlő a saját nyelvjárásában mondja az énekét a kisbabának. Mi mindent meg nem adnak neki, vagy tesznek meg érte, csak nőjön bármi áron:

⁶ „Csöpögnek a szencsés szent vérei,” (Silling 2003, 268. old.), „Esz az imát felajálom Az én csalágyaimé,” (Silling 2003, 339. old.).

⁷ Tulajdonképpen: ‘Van-e még élet olyan családban, ahol nem születik fiú?’ Csak az biztosíthatja a család fennmaradását a török köztudatban.

Kübra Uçar (55), Mut, Yalnızcabağ, 1989 IX.

<i>Nenne nenne neslenesi</i>	Tente, tente {.....}
<i>Lokum ola şeker ile beslemesi</i>	Lokummal és cukorral táplálják
<i>Nenne guzum nenne</i>	Tente, bárányom, tente, tente
<i>Nenne diyelim de yürüsün</i>	Altassuk el, hogy majd járjon
<i>Allah diyelim de büyüsün</i>	Mondjunk Allahot, hogy nőjön
<i>Nenne guzum nenne, nenne.</i>	Tente, bárányom, tente, tente.

Aşık Nurşah⁸ (35), Mihalcık, 1991.

<i>Dokuz ay taşıdım seni</i>	Kilenc hónapig hordtalak téged
<i>Uyu yavrum büyü, nenni</i>	Aludj kicsim, nőj, tente
<i>İnsan olacaksın diye</i>	Hogy ember legyél
<i>Uyu yavrum, büyü, nenni</i>	Aludj kicsim, nőj, tente
<i>İlk ve son Muradım</i>	Egyetlen Muratom
<i>Uyu yavrum, büyü, nenni</i>	Aludj kicsim, nőj, tente
<i>Adam olacaksın diye</i>	Hogy férfi legyél
<i>Uyu yavrum, büyü, nenni.</i>	Aludj kicsim, nőj, tente!
<i>Nenni söyler dilim öğren</i>	Altatót mondok, tanuld meg
<i>Peteğimsin, balım öğren</i>	Lépes mézem vagy, tudd meg
<i>Okula git, ilim öğren</i>	Járj iskolába, tanulj tudományt
<i>Uyu yavrum, büyü, nenni</i>	Aludj kicsim, nőj, tente
<i>Ak alnıma kir getirme</i>	Fehér homlokomra szégyent ne hozz
<i>Gülümde diken bitirme</i>	A rózsámon tövist ne hajts
<i>Baba öğüdüñ yitirme</i>	Fogadd meg, amit apád tanácsol
<i>Uyu yavrum, büyü, nenni.</i>	Aludj kicsim, nőj, tente!

Aşık Nurşah hivatásos énekmondó, maga költötte dalaival járja a török világot. Nem tekinti magát költőnek, ahogy felvett neve mutatja: *aşık*. Arnim⁹ felállította azt a tételt, hogy a nép által elfogadott, szeretett költészet népivé válik, bárki legyen is a szerzője. A költészet népiségét nem eredetében, hanem jellegében kell keresni. Ez vonatkozhat a fenti dal szövegére is.

Fatma Yıldırım (28), Mut, Sınamiç, 1989 IX.

<i>Nenni nenni, nesi var</i>	Tente, tente, mi baja van
<i>Uzaklarda halası var</i>	Messze valahol nénikéje van

⁸ Aşık Nurşah egy mai aşık Eskişehirben. Stílusa meglehetősen eltér az egyszerű falusi nők által megszokottól.

⁹ L. A. Arnim (1781–1831) német népdalgyűjtő.

<i>Gelsin de uyutsun nenni, ninni anam¹⁰</i>	Jöjjön, altasson el, tente, tente, anyukám,
<i>da ninni</i>	tente
<i>Nenne guzum da nenne, nenne, nenne</i>	Tente, bárányom tente, tente
<i>Ninni desem dağlar uyur</i>	Ha tentét mondok, a hegyek elalszanak
<i>Dağlarda lüleler büyür</i>	Tetejükön tulipánok nyílnak
<i>Benim yavrum şimdi uyur</i>	Elalszik az én picikém,
<i>Nenne yavrum, nenne, nenne yavrum nenne.</i>	Tente, tente, kicsim, tente, tente.

Itt is megfigyelhetjük, hogy a 4+4-es tördelésű strófakezdő sorokat kiugróan hosszú sorok követik. Ezek a hosszabbítások mind zeneiek, a dallamvonalat kívánják levezetni, hogy az ének hangzása megnyugtatóbb legyen. Már a szövege teljesen lényegtelen az anya csak mormolja a kisbabának, hogy ‘aludjál picikém’.

Ayşe Tuncer (60), Mut, Dağpazarı.

<i>İncecik iğne misin nenni</i>	Vékony kis tű vagy-e?
<i>Halimden bilmez misin, öf, la, karam nenni</i>	Tudsz-e a bajomról?
<i>Ref: Aman nenni nenni</i>	Ref: Ajjaj, tente, tente
<i>Uyutayım seni.</i>	Hadd altassalak el téged.

A 4+3-as tördelés csak a kottaképből derülhet ki. Az ütemhatár és a szóhatár nem esik egybe, de ez a jelenség a török népdalokban igazán nem mondható ritkának. A sorokban található további szótagok csak a dallamot követő töltelékek.

Fatma Yıldırım (28), Mut, Sinamiç, 1989 IX.

<i>Nenne, anam, nenni, nenni, nenni</i>	Aludj anyukám, tente, tente
<i>Uyusun da büyüün nenni, nenni, anam nenni</i>	Aludjon és növekedjen, tente, kicsim, tente
<i>Bebeğim nenni, nenni, nenni, anam, nenni.</i>	Babácskám, tente, kisanyám, tente.

Fatma Oysal (51), Mut, Köprübaşı, 1989 II.

<i>Hava beşiklere koyduğum</i>	Felfüggesztett bölcsőbe raktalak
<i>Denen a gölge durduğum</i>	Árnyékot tartottam neked
<i>Havaslandım [heveslendim] da adını koyduğum</i>	Lelkendezve megneveztelek
<i>Nenni küçük anam nenni.</i>	Tente, kisanyám, aludjál.

Az anya a gyermekének éneklő az altatót, az meg továbbadja a sajátjának. A népköltészet nem olyan véglegesnek szánt rögzített költeményeket hoz létre, mint a műköltészet. Sokkal inkább rábizza magát a mulékony énekre, elszálló szavakra, melyek szabadon terjednek. Minden alkalommal, amikor elhangzanak, egy-egy picit változhatnak. Minden hallgató saját szűrőjén át értelmezi, szíve szerint ékesíti, de minden variáns mégis a saját hagyományt tükrözi.

¹⁰Az *anam* ‘kisanyám, anyukám’ bizalmas megszólításban barátnőnek, nőismerősnek, vagy mint ebben a sinamiçi énekben, az adatközlő bölcsőben fekvő kisleányának szól.

A sirató

A népköltészeti műfajok elkülönülésekor az elsők közt lehettek az élet kezdő- és végpontjaihoz kapcsolt alkalmi dalok. A zene oly mértékben absztrakt, minthogy sem kora, de még anyaga sincsen, mégis lélektől lélekig hat. Bárki megpróbálkozhat vele, mert teljesen eszköztelen. Jótékony hatását már az ókorban felismerték, mind az előadója, mind a hallgatóság megkönnyebbül tőle. A 6. századi Jordanes Geticájából lehet tudni, hogy siratót már a hun uralkodó Attila tiszteletére is énekeltek annak halálakor 453-ban. Attilát selyemsátorban ravatalozták fel, sípok, dobok kíséretében énekeltek hőstetteit.

Egy 8. századi kínai novellában elismert hivatás volt a siratóké¹¹, s bár ott férfiakról esik szó, akik professzionális képviselői voltak a szakmának, a törököknél mára mind az altató, mind a sirató tipikusan női műfaj lett. Kül Tigin a 732-ben elhunyt türk kagán temetési szertartásán mind a *yoğcu*¹², mind a *sığıtçı*¹³ részt vett, mindkető siratóéneket énekelt (vö. Köprülü 1966, 90. old.).

Mahmud Kâşgarî XI. századi remekműve a *Dîvanü Lugati-t Türk* (1072–74) tartalmazza a legrégebbi török siratót, melynek címe *Alp Er Tonga*¹⁴ *Sagusu*¹⁵ ‘Tigrisbátorságú Hős Férfi Siratója’. Első versszaka saját fordításomban:

(Tekin 1989:8).

<i>Alp Er Tonga</i> <i>öldi-mü</i>	Meghalt-e Alp Er Tonga?
<i>İsiz ajun</i> <i>kaldı-mu</i>	Megmaradt-e a gonosz világ?
<i>Ödlek öçin</i> <i>aldı-mu</i>	Elégtétel-e az időnek?
<i>Emdi yürek</i> <i>yırtılır.</i>	Íme a szív meghasad.

¹¹ A 8. században, a fadisznó évének őszén, a nyolcadik hónapban jegyezte le Po Hszieng-Csien egy fiatalember történetét, aki a főváros legképzettebb halottsiratója lett és a temetkezési vállalkozók versenyén a *Harmatos Fokhagyma sirató*-t énekelte elsőprő sikert aratva (Hszieng-Csien 1977, 164. old.).

¹² A szó Clauson szótárában *yoğçık*ként szerepel, töve a *yo:ğ* ‘halotti tor’ (Clauson 1972, 899. old.). Ugyanitt található még a *yoğçu: sığıtçı* kifejezés ‘gyászoló és síró’ jelentésben. A *sığıt* jelentésül is ‘gyászoló’-t ad meg Clauson, melynek van még ‘sírás, halottsirítás’ értelme is (Clauson 1972, 806. old.).

¹³ MT *sığıt* ‘yas’ (AHMA 175).

¹⁴ Alp Er Tonga legendás nevű ótörök harcos. Az *alp* közszó jelentése ‘erős, bátor, legyőzhetetlen’ (Clauson 1972, 127. old.), az *er* ‘férfi, hímnemű emberi lény, harcos’ (Clauson 1972, 192. old.), míg a *tonya*: eredetileg ‘tigris, elefántot legyőző állat’-ot jelentett, de később ez elhomályosult. Olyan értelemben kezdték a Törkök használni, hogy ‘kiváló harcos, hős’ (Clauson 1972, 515. old.).

¹⁵ A *sagü* szó a mai törökországi török nyelvújításban él Kastamonu, és Çorum vidékén (Derleme Sözlüğü X 1978, 3515. old.), amúgy nincs nyoma, a törökségben nem elterjedt. Tekinnél magas g-vel, a *Türkçe Sözlük*ben ğ-vel, Clauson etimológiai szótárában nem szerepel. Roux (1999, 189. old.) az *agıt* címszó alatt azt írja, hogy a szó *yagıt* szinonimája a *sıgıt*-nak és siratóéneket jelent. Van a tofalarban egy *sagış* ‘um, pamjat’, mysl, дума, nastroenie, mečta, želanie, duša’ jelentésű szó, melyet összefüggésbe lehet vele hozni (Rassadin 1995). A *sıgıt* szó szerepel Clausonnál (1972, 806. old.) hangfestőnek jelölve ‘sírás, siratás’ jelentéssel. Ma Trákiában használják még az *ilâhî* és *deme* szavakat is ‘siratóéneke’ jelentésben.

Ez a sirató jóval a 11. század előttről való, de a műfaj a mai napig nem változott (Köprülü 1966, 122–124. old.). Gözaydın (1989, 30. old.) szerint a török hőst Alp Er Tongát Firdauszi *Şehnaméjében* Afrasiyabként említi. A siratóéneket minden esetben a kiterített, felravatalozott halott fejénél hangszeres kíséret nélkül énekelik.

A nagy hős emlékére előadott siratóéneket hosszasan sorolja az elhunyt érdemeit, valamint részletesen elősorolja az ellenséggel szemben tanúsított hősiességét. Halála körülményeire is kitér, majd a veszteséget taglalja, mely ezzel a halállal a hátramaradottakat, az egész nemzetet érte.

Tekin felfigyelt arra, hogy Kâşgarî fenti művében található siratók rímképlete kivétel nélkül *aaab*, és túlnyomó többségük 2+2+3 vagy 4+3-as tördelésű sorokból áll (Tekin 1989, 2. old.).

Az ótörök népköltészetben kétféle hagyomány figyelhető meg. Egyik a mongol, ahol a sorkezdes jellemzően azonos, vagy az egyes sorokon belüli szavak kezdő hangja megegyezik, ez az alliteráló hagyomány¹⁶. A másik Kâşgarî *Dîvânjában* is megjelenített sorvégi rímes. Törökországi siratóink mindkét jelenséget tükrözik.

Nevâyînak az volt az elképzelése, hogy a több évszázados török verselési hagyományba bevezethetnék mintegy kiegészítésképpen az *aruz* is (Nevâyî 1993, 8. old.). Ezáltal a török nemzeti verselés a *hece vezni* mellett az *aruzban* rejlő harmóniákat is meg lehetne nyerni, s olyan magas színvonalat lehetne elérni, mely akár a mindenki által csodált perzsa verseléssel is versenyezhetne.

‘Aşık Paşa († 1333) Garîb-nâméje (Tekin-Kut 1999, 2. old.) kimondja, hogy a korabeli elit réteg mennyire elhanyagolja az anyanyelvét (Köprülü 1966, 201–202, 273. old.). A török nyelv értékeire és jelentőségére hívja fel a figyelmet:

Aşık Paşa: Garîb-nâme (K14:4).

<i>Kamu dilde varıdı zabt u usul</i>	Minden nyelvben több kifejezési mód rejlik
<i>Bunlara düşmişidi cümle ukul</i>	Mindenki lelkesedett ezekért
<i>Türk diline kimseler bakmazıdı</i>	Ám a török nyelvnek nem volt rajongója
<i>Türklere hergiz gönül akmazıdı</i>	Törököknek soha igaz pártfogója
<i>Türk dahu bilmezıdı ol dilleri</i>	Maguk sem ismerték saját nyelvüket
<i>İnce yolu ol ulu menzilleri...</i>	Finom árnyalt kifejezésmódjait, távlatait...

A helyezkedő, törtető udvari költők körében sikk lett lenézni a ‘barbár’ török nyelvet. Egyesek közülük el is siratják saját esélyeiket mondván, ez a durva török nyelv nem teszi lehetővé, hogy segítségével az örökkévalóságnak alkossanak költeményeket. Ráadásul szótárak sem állnak rendelkezésükre, ahol utánanézhethének egyes szavak eredetének (Flemming 1994, 61–71. old.).

Nevâyî ennek ellenére az 1499-ben keletkezett munkáját a kortársai közt oly nagy népszerűségnek örvendő perzsa nyelvvel szemben a török védelmében írta. Azt kívánta bizonyítani, hogy milyen árnyalt, választékos kifejezést tesz lehetővé a török nyelv, többek közt a ‘sír’ jelentésű ige változatait gyűjtötte csokorba. Első a *ıyğlamsın-*, ami ‘sírászt színlel, úgy tesz, mintha sírna’ jelentésű. Az *ingre-* szónak,

¹⁶ Az ótörök alliteráló hagyományról kézikönyv jelent meg Budapesten (Zieme 1991).

melynek veláris változatát is hozza: *ingran-* ‘sír, bajában titokban sír, befelé sír’ a jelentése. A *singre-* ‘halkan szomorúan sír’. A *sıkta-* ‘rettenetesen sír, jajveszékelve kesereg’. A *yıgla-* az *ağla-* szinonimjaként fordul elő. Az *ökür-* ‘bömböl, hangosan ordít, csuklásokkal megszagatva sír’. Az *inçkir-* ‘szipogva halkan sír, sírdogál’. A *hay hay yıgla-* ‘jajongva sír’ jelentéssel szerepel Nevâyínál (1996, 157–159. old.). Ezek között nem jelöli azt, hogy melyikből lett a ‘halottat elsirat’ jelentésű ige.

Holtakkal és temetéssel kapcsolatos török szokások

Köprülü (1966, 85. old.) beszámolt a halottsiratáshoz kapcsolódó török szokásokról. Innen megtudhatjuk, hogy Belső-Ázsiában kínai mintára terjedt a gyász és búcsúztatás szokása. Ecsedy (1988, 16–33. old.) kínai forrásokra hivatkozva leírja, hogy a Türk Kaganátusban, melyet 742–744 között döntöttek meg, Ištämi kagán halálakor négy foglyot áldoztak fel. A nyugati türk vezér 576-i temetése már nem ilyen barbár a kínaiak szerint, ott már nem esik szó emberáldozatról.

Vámbéry leírta a nomád törökök temetési szertartását, amelyen az összes hozzátartozó, rokon, jó barát és ismerős részt vett. Akik távolban értesültek hozzátartozójuk elhunytáról, később érkeztek, akkor rótták le kegyeletüket, amikor alkalmuk nyílt rá. A halottat önkínzással tisztelték meg, magukat megsebezték, összevagdosták a hátramaradtak.

A Torosz-hegységben élő *Tahtacık* szokásainak ismertetésekor Özbayrı leírja, hogy ha valakinek súlyosbodik a betegsége, az ágya fejénél felolvasást tartanak a Koránból. Ha közeledik a halála, az egész falu népe odagyűlik hozzá. Bárki bármivel foglalatoskodjék, a hír hallatán azt félbehagyja és semmivel sem lehetne rávenni, hogy ne siessen a haldoklóhoz. Ha nappal következik be a halál, eltemetik az elhunytat, de ha éjszaka hal meg valaki, azzal megvárják a reggelt. A holttest mellére egy tükröt, vagy vasat raknak, hogy ne puffedjen föl (Özbayrı 1972, 13. old.).

A magyar hagyományban (Katona 1998, 375. old.) a siratóéneke a legszélsőségebb megnyilvánulásokat is megengedi, de csak nőknek. Az Ormánságban a gyászoló férfiak borotválatlanságukkal is látatják gondjukat, bánatukat (Adorján 1998, 113. old.). Hasonló jelenségről értesülünk a kelet-anatóliai Karahanból és Karsból. Itt a borotválkozásra az egyhónapos gyászidő letelte után kerülhet csak sor (Ö. Bartha 1996, 40. old.). Az ujjurok¹⁷ Kínában a tort a *näzir-çiraqot* a halál utáni negyvenedik napon tartják. A temetésért felelős személy borbélyt rendel, megborotválkozik és kegyes cselekedetnek számít, ha a gyászában osztozó szomszédokat, sőt utcai koldusokat is részesíti ebben.

A törököknél nő nem is kíséri el a temetőbe a halottat, csak férfi. Miután elföldelik, lakomát (*toy*) ülnek az elhunyt tiszteletére. Ezt a szokást Kúnos Ignác (1999, 77. old.) is leírta 1926–26-os török egyetemi előadásain, sőt sámánkorinak minősítette (ld. az összegzés fejezetben). A tetemre földet szórtak, a türkmeknek legkevesebb hét vödörrel egy-egy résztvevő, de nagy halottaik tiszteletére akár egész dombokat is

¹⁷ Bellér Ildikó szíves szóbeli közlése alapján.

összehordanak. A halottat a törökök is sátorban¹⁸ ravatalozták fel, hasonlóképpen a mongolokhoz, vagy mint korábban láttuk, a hunokhoz.

Mongóliai kazakoknál tapasztaltam, hogy a gyász jeleként akkor is felállították a sátrat, mikor hozzátartozójuk idegenben (konkrétan a börtönben) hunyt el. Az együttérzésüket, részvétüket kifejezni szándékozó rokonokat, ismerősöket itt fogadták a gyászolók. Az özbegek haláleset utáni harmadik, hetedik és tizenegyedik napon megismétlik a tort. Vámbéry (1966, 358. old.) azt is leírta, hogy a nomádoknál a halottat gyászdalokkal búcsúztatják.

A Dede Korkut Kitabı¹⁹ leírja egy asszony keservét közeli hozzátartozója elhalálozásakor, amint siratás közben körmével belemart saját arcába. Mostanában is élnek hasonló szokások török területeken. Mudurnu környékén a cigányok kör alakban a földre ülnek, a fejüket összedugják, és úgy éneklük a siratót. A legközelebbi rokon a haját tépi fájdalomában. Iskenderunban a halott anyja a mellét veri, az özvegye földet szór a saját fejére, így fejezi ki fájdalmát.²⁰

Síratótípusok

Az *Avşar ağıdı* típusú sirató²¹ a Torosokban és Çukurovában közismert Ennek a jellemzői: nyolcszótagos sorokból építkező négy soros versszakok, melyek rímképlete *aaba, ccde*. A hétszótagos ún. *mâni* típusú sirató is ismert, melynek készen átvett sorraiba töltelék- szótagot építenek be ilyenformán:

Esen 1982:25.

*Dağlarda /da/olur geyik,
Ağanın /da/ gözü büyük.*

A töltelék szótagok szerepe a legtöbb esetben az, hogy kiegészítsék a ritmust, rímet, vagy szótagszámot. Jelentést még akkor sem változtatnak a sorban, ha amúgy jelentéssel bíró szavak. Leggyakrabban előforduló töltelékek: *ey, aman, of, ley, nay*, esetleg *anam, yar, da, de, gül* stb. Míg az ótörök sirató folytatásának a kazak sirató tekinthető, az anatóliai inkább rokonítható a magyarral (vö. Sipos 1994).

¹⁸ Róna-Tas A. a sátorról írott tanulmányában olvashatjuk: „sátrak belső beosztása szigorú rendet követett. A sátor beosztását belülről az ajtó felé fordulva kellett nézni. A bejárat iránya azonos volt a temetkezésben használttal, tehát a török népek sátrainak ajtaja kelet, a mongol népeké dél felé volt tájolva.”

¹⁹ 15. századi nyelvemlék, mely a nyugati nomád törökök értékrendjét közvetíti. Viszonylag kevés idegen szót tartalmaz, a régi azeri és anatóliai törökség nyelvéről képet alkotni belőle. Nyelvtani, fonetikai, morfológiai, s más nyelvi jellemzőit összefoglaló kötetét 1958 óta harmadszor jelentette meg szerzője (ld. Ergin 1997).

²⁰ P. N. Boratav in: Esen, A. Ş. (1982, 1–45. old.).

²¹ Az avşarokat először Kâşgarlı említi Divanjában. Avşar Yıldız kánnak (Oguz kán harmadik fiának) volt az unokája. Az *avşarok* türkmén eredetűek többnyire nomádok (EI I:239b). Az afganisztáni avşarok nyelvjárásai jellegzetességeiről Ligeti Lajos számolt be (Ligeti 1960).

A törökök siratónak nevezik a menyasszony búcsúztatót²² is (csakúgy, mint nálunk). Ott a nőrokonok az esküvőt megelőző este behennázzák a menyasszony kezét és lábát. Ezenközben énekelnek, méghozzá többnyire fájdalmas énekeket. Az anyák számára szívet tépő ez az esemény, itt szinte meg is hal a leány, aki már ezentúl az urának kell engedelmessé válnia. Az esküvőn a nemek szétválása régi hagyomány: a vőlegény rokonsága képviseli az *er kuvvetleri*-t a 'férfierőt', míg a menyasszonyé a *kız kuvvetleri* 'lány erő'²³.

1999 novemberében egy trákiai faluban az egyik adatközlő napnál is világosabban kifejtette, hogy tizenöt éves korában férjhez ment, azzal az ő élete véget is ért. Jóllehet életben van, a történetet maga mesélte, sőt a férjét rég eltemette, mégis, társadalmi presztízse nem lévén ő már egy rég leírt ember, hasonlóképpen a jelenlévő többi férjes asszony adatközlőhöz.

Manapság Törökországban a tényleges halottsirató énekeket *ağut*, *yas*, vagy *ilahi* néven nevezik. A mostani siratóénekek versszakai tizenegy szótagos (vagy arra visszavezethető) sorokból épülnek. Nem ritka, hogy töltelékszótagok járulnak az alapszöveghez.

A sirató szövege rögtönzött, általában kötetlen formájú. Halott mellett elénekelt siratót szinte lehetetlen gyűjteni, amit pedig később idéznek fel, az sokszor kész patentekből épül. Egyes népeknél (pl. a magyar) szinte a beszéd és ének elválását jeleníti meg. A törököknél is jellemző, hogy a siratóasszony az elhunyt testi, lelki jó tulajdonságait sorolja elő. Általában valóságos képet fest a falusi életéről, az elárvult család nehézségeiről, a betakarításra váró gabonáról, kifizetetlen tartozásról. A halál körülményeit is eléneklik, akár betegség, akár gyilkosság, vagy baleset áldozata lett is az elhunyt. Olyanokról is szólnak siratók, akiket esküvőjük előtt, vagy kicsi gyerekei megszületése után ér utol a vég.

A siratóasszony egyes szám első személyben hallatja hangját, de vagy a saját személyében búcsúzik az elhunyttól, vagy az elhunytéban a gyászolóktól. Ez utóbbit szokatlan formában, többes szám első személyben idézi fel trákiai gyűjtésünk egyik vallási éneke.

Orhan Bulut (55) Çorlu 1999. november

Biz dünyadan gider olduk (2)
Kalanlara selam olsun (2) Hü
Bizim için hayır dua (2)
Kılanlara selam olsun Hü (2)

Már eltávoztunk e világról
 Üdvözet a hátramaradóknak
 Üdvözet azoknak,
 Akik értünk imádkoznak

Ecel büktü belimizi (2)
Söyletmeysin dilimizi Hü (2)
Hasta iken halimizi (2)
Soranlara selam olsun Hü (2)

A vég meggörnyesztett bennünket
 Ne faggassatok minket
 Üdvözet azoknak,
 Akik érdeklődtek hogylétünkről

²² Sipos 1994:46.

²³ Erről Çeşmekoluban világosítottam fel adatközlőim 2002 decemberében.

<i>Tenim ortaya açıla (2)</i>	Középre helyeztek
<i>Yakasız gömlek²⁴ biçile Hü (2)</i>	Gallér nélküli inget szabtak
<i>Bizi bir asân veçhile (2)</i>	Üdvözet azoknak,
<i>Yuyanlara selam olsun Hü (2)</i>	Akik minket lassan lemostak
<i>Eceli gelenler gider (2)</i>	Akinek üt az órája, elmegy
<i>Hepsi gelmez yola gider Hü (2)</i>	Soha nem jön egy sem vissza
<i>Bizim için halimizden</i>	Üdvözet azoknak,
<i>Haber soranlara selam olsun Hü (2)</i>	Akik felőlünk kérdeznék.
<i>Derviş Yunus söyler sözü (2)</i>	Yunus dervis szól hozzátok
<i>Yaş dolmuştur iki gözü Hü (2)</i>	Könnyel teli mindkét szeme
<i>Bilmeyen ne bilsin bizi (2)</i>	Az ismeretlen mit tudjon rólunk,
<i>Bilenlere selam olsun Hü. (2)</i>	Üdvözet az ismerősöknek.

Legfőbb célja a gyámolítás, az özvegyek bátorítása, az ifjak lelkesítése. Leggyakrabban pillanatnyi ihlet hatására alakul a szövege. A halál napjának évfordulóján sok esetben kobzos énekest hívnak, aki a halott nemes lelkét, bőkezűségét dicséri, majd fölidézi, halála körülményeit. Az előadó együtt sír az emlékezőkkel. Gyakran szó természeti, vagy a köznapi élet bármely prózai eseményét ábrázoló képet is a mondandói köré. A siratóasszony a leggyakrabban közeli nőrokon: az elhunyt lánytestvére, anyja, lánya, vagy unokanővére, de lehet idegen is, aki pénzért, vagy ajándékért vállalja a búcsúztatót. Ez utóbbi inkább kész szövegeket told be a mondandóiba.

A siratás általában az elhunyt otthonában, – bár a *Tahtacıknál* (a Toroszban) az sem ritka, hogy a temetőben – történik. Ám ha valaki távol az otthonától, például nagyvárosi kórházban hal meg, akkor a kórház kapujában, esetleg odahaza, mintha ő is otthon lenne, siratják el. Találni újra előkerülő formulákat benne, az éneklő elidőzik a refrénként visszatérő gondolatán: *Mevlam kara yazmış benim yazımı...*

Elif Kaylak (1944), Akşehir 1989.

<i>Bir evler yaptırđım bir uçtan uca</i>	Felépítettem a házunkat,
<i>İçinde yatmadım üç gün üç gece</i>	Három éjjel három nap sem aludtam benne
<i>Yavrularım küçük dayanmaz güce</i>	Kicsik a gyermekeim, még nem bírnak sokat
<i>Mevlam kara yazmış benim yazımı</i>	A Teremtőm keserű sorsot szánt nekem.
<i>Gonma bülbül²⁵ konma mezar taşına</i>	Ne ereszkedj le csalogány a sír kövére
<i>Şehit ölmüş diyi yazın taşına</i>	Hősi halottnak írjatok a kövemre
<i>Hem ayrılık ölim geldi başıma</i>	Elválás és halál szállt rám
<i>Mevlam kara yazmış benim yazımı</i>	A Teremtőm keserű sorsot szánt nekem.

²⁴ A halotti lepel eufémisztikus megnevezése a ‘gallér nélküli ing’.

²⁵ A törökök legkedveltebb madara a *bülbül* (Kúnos 1936), állatmesékben, népdalokban egyaránt ez szerepel a leggyakrabban.

<i>Gapımıza gara kilit asıldı</i>	Fekete lakatot akasztottak a kapunkra
<i>Bağrımıza kabir daşı basıldı</i>	Sírkövet nyomtak a szívünkre
<i>Bizim şöför gelmez oldu kesildi</i>	Nem jön haza a soförtünk, lemészárolták
<i>Mevlam kara yazmış benim yazımı</i>	A Teremtőm keserű sorsot szánt nekem.
<i>Ellerin yaylası baharlı yazlı</i>	Az idegenek legelője felhőtlen, vidám
<i>Bizim yaylamız da dumanlı tozlu</i>	A mi legelőnk füstös, poros
<i>Biz de bir ev [i]dik oğlanlı kızlı</i>	Egy család voltunk mi is, fiunkkal, lányunkkal
<i>Mevlam kara yazmış benim yazımı.</i>	A Teremtőm keserű sorsot szánt nekem.

A sirató ősi énektípus, nem csoda, hogy olvasásakor számos régiségjegyre bukkanunk. A természeti kezdőkép, vagy a gondolati párhuzamok (A kapunkra fekete zár / A keblünkre sírkő nehezedett), az ellentétek (Az idegenek nyári legelője fűszeres illatú / A mienk ködös, poros) is ilyenek. Az elhunyt nevében éneklő a halottsirató, hogy a Teremtő neki rossz sorsot szánt.

A siratók előadásmódja a leggyakrabban beszédszerű, a visszatérő szövegsor hangsúlyozza a mondandót. Nem ritkán az előadó olyan archaikus nyelvjárási szavakat, formákat használ, melyeket az ótörökből, majd az oszmánliból a török nyelvtörténet korai szakaszaiból ismerünk. Helyenként a nyelvjárási jellegzetességek is feltűnőek.

Fatma Alak (1929), Acıpayam-Akalan, 1989.

<i>Gide gide ben silamdan²⁶ iradım²⁷</i>	Mentem, mendegéltem, eltávolodtam a falumtól,
<i>Iradım da ben nasibem arade, e-hey of</i>	Elindultam szerencsét próbálni
<i>Üstü samır kürklüydü benim muradım of</i>	Cobolyprémes volt az álmom
<i>Üstü samır kürklüm geçti mi burda-ey, yey of.</i>	Elment-e az én cobolyprémesem innét?
<i>Gide gide ben silamdan iradım</i>	Mentem, mendegéltem, eltávolodtam a falumtól,
<i>Iradım da ben nasibem aradım hey of.</i>	Elindultam szerencsét próbálni
<i>Altın atlı samır kürklüyüdü muradım of</i>	Aranylovas, cobolyprémes volt az álmom
<i>Altın atlım geçti mi acaba burdan ey, of.</i>	Vajon elment-e innét az én aranylovasom?

²⁶ A *sıla* 'az otthon, a hely ahová a honvagy irányul' arab szó, hasonlóan a *memleket* 'szülőfalu, a hely ahol felnő vki'-hez, gyakran előfordul a népköltészetben, a várt török *yurt* 'id.' helyén.

²⁷ *ıra-* 'eltávolodik vmitől, vhomnét' nyelvjárási szó, a standard mai *uza-* 'eltávozik' helyett. A *Kutađgu Biligge* egyidőben keletkezett *Latafat-name* című művében Hodzsandi az *ıraq* és a *yıraq* szavakat egyaránt szerepelteti 'távol' jelentésben. A *yıraq üiř-* jelentését 'byt', okazyvat'sja vdali, daleko'-ként adja meg Fazylov (1976:129). A TS (1998:1020)-ben a szócikk ezt a megvilágító példamondatot közli: *Gide gide ben yolundan iradım Iradım da dost köyüne uğradım* (török népdal). Világosan ennek egy szövegvariánsával van dolgunk jelen siratóban.

<i>Neyidi ağalar şu dağların göklüğü</i>	Mi okozta agák a hegyek kékségét?
<i>Dağlara mı galmış²⁸ kınalı kekligi yeyen of?</i>	Odamaradt a hegyekben a hennás fajdyúkevöm?
<i>Emsallar içinde goçyiğidin yokluğu of</i>	Hogy tud hiányozni a vitéz legény a barátainak!
<i>Eritti, bahrımı kül etti garyae</i>	Nagy fájdalomt okozott nekem, elpusztulok utána,
<i>Merdimandan kalkım kalkım yıkıldım</i>	Felkeltem a lépcsőről, újra csak összeestem,
<i>Mevlam izin verdi kalkım dikildim.</i>	A Teremtóm felsegített, felálltam.
<i>Her güllerden aldım aldım sokunduom</i>	Minden rózsáról szedegettem,
<i>Gırmızı güldü galdı benim havasım.</i>	A vörös rózsát kívántam meg végül,
<i>Eğildim de bir gül aldım harımdaen²⁹</i>	Lehajoltam, egy rózsát kértem a méhtől
<i>Dağlar daşlar inileşir zarımdaen</i>	A hegyek és kövek is az én bajomat zokogják
<i>Heç korkma men ayrılıktan, ölümdean</i>	Nem félek én sem haláltól, sem elválástól
<i>Neyide gorken nerde geçti yolımdo of, ey.</i>	Mit is félnék, ami utat én már megtettem. . .
<i>Yaşıl ördek su başında göl edae</i>	Zöld kacsa furdik a víz partján
<i>Benim yarım garşılardan el edae</i>	Az én kedvesem a túlpartról hívogat,
<i>El etme kömür gözüm el etme</i>	Ne hívj fekete szemüm, ne ints a kezdeddel
<i>Ben seninin ve sen benim of..</i>	Én a tied, te az enyém, jaj...

Az elsíratás éppúgy szól az elhunytak, mint a gyászoló közönségnek, vagy magának az előadónak. A sirató hitetlenkedve teszi fel a kérdéseket saját megszokott nyelvjárásában az elhalálozottnak, vagy szólongatja, hogy maradjon még. Az előadó sokszor majdnem csak a haláleset körülményeit mondja el, mint az alábbi, *Murad'a ağıt* című dalban:

Hayriye Ünlüer (1923), Sivrihisar, 1989.

<i>Hacılar köyünde bastığım³⁰ oldu</i>	Hadzsılar falvában ért utol a vég
<i>Tütünün denklere yastığım oldu</i>	Dohányköteg lett a párnám
<i>Zalim arkadaşımın kaçması oldu</i>	Kegyetlen társam megszökött
<i>Uyan Murat uyan da uyanamasın</i>	Ébredj Murat, ébredj, de nem tudsz már magadhoz térni
<i>Gaplı gırşın yarasına dayanamadın.</i>	A puszkagolyó lőtte sebet nem bírtad elviselni.

²⁸ A *dağlara kal-* nem csak annyit tesz, mint 'odamarad a hegyekben', hanem 'kivonul a társadalomból, elbújdosik'.

²⁹ A protetikus *h-* csak a szöveg énekelt volta miatt jelent meg valószínűleg, másutt nem jelentkezett.

³⁰ A *bastık* nyelvjárási szó a standard *pestil* 'véglegesen elgyengült, beteg' helyett áll. Ismert még az *al bas-* kifejezésből is ez a nyelvjárási használat, ahol 'gyermekágyi láz' értelemben szintén betegségre utal.

<i>Sabahtan kalktım da saat beş idi</i>	Reggel felkeltem, öt óra volt
<i>Dutlu'ya varınca da şafak ışıdı</i>	Dutluba megérkeztem, épp csak virradt
<i>Beni vuran beyler beş kardaşdı</i>	Öt testvér volt, akik engem lelőttek
<i>Uyan Ahmet uyan da uyanamadın</i>	Ébredj Ahmet ébredj, de nem tudsz már magadhoz térni
<i>Beşli gırşun yarasına dayanamadın.</i>	Az öt golyó lőtte sebet nem bírtad elviselni.
<i>Üskülüp üzerinde de bir kara tepe</i>	Üskülüp fölött egy fekete domb,
<i>Yar da benden istiyor bir altın küpe</i>	A kedvesem aranyfüggőt szeretne tőlem
<i>Beşikte bıraktım beş tene [tane] körpe</i>	Bölcsőben maradt öt picurkám
<i>Uyan Ahmet uyan da uyanamadın</i>	Ébredj Ahmet ébredj, de nem tudtál már magadhoz térni
<i>Gaplı gırşun yarasına dayanamadın.</i>	A puszkagolyó lőtte sebet nem bírtad elviselni.
<i>Üskülüp üzerinde de bir kara bulut</i>	Üskülüp fölött egy fekete felleg
<i>Ana ben gidıyorum sen beni unut</i>	Elmegyek anyám, felejts el engem
<i>Asmaya getirdiler bir babayığıt</i>	Egy legényt hoztak akasztásra
<i>Asılıyom kömür gözlüm de gel ağla bana</i>	Felakasztanak, gyere te sirass el engem
<i>Nasıl da yanayım sürmelim sana.</i>	Fekete szemüm elpusztulok utánad.

Azt, hogy egy török anya hogyan siratja el a gyermekét, az alábbi dal szemlélteti.

Ümmühan Şemsi (62), Sincanlı, Akçaşar.

<i>Aşağıdan gelen deryalar gibi</i>	Mint a lentről jövő tengerek
<i>Sırtıma gurdum da gayalar gibi</i>	A hátamra raktam, mint a hegyek a sziklákat
<i>Katardan ayrılmış ata develer gibi</i>	Mint a sorból kihulló öreg tevék
<i>Borun borun bozlatlı yavrular bizi.</i>	Sorra megnehezítik a gyerekek az életünket.
<i>Acel elbisesini de hastanede soydular</i>	A kórházban a halotti ruháját ellopták
<i>Eletiler de dayısının yanına goydular</i>	Odavitték, s a nagybátyja mellé tették
<i>Beş saat sonra da haberini bana verdiler</i>	Öt óra múlva hozták meg a híret
<i>Anne olarak dayanmadım bu işe.</i>	De nem bírom elviselni, az anyja vagyok.
<i>Söyletmeyin beni de derdim büyüktür</i>	Ne szólassanak, nagy az én bajom
<i>Hayatım bana da bir goca yüküdür</i>	Az életem már súlyos teher nekem
<i>Bozulmuş bağlarım da bahçem bozuktur.</i>	A szőlőm tönkrement, a kertem kiszáradt.

Elpusztult a kert, kiszáradt a liget... A sirató az elhunyt érdemeiről is szólhat, de a dallamok végtelenül egyszerűek. Nem énekli el a bajokat, csak a személyes reflexiókat. Édesanyját siratja el a két következő adatközlő. 'Ki vigyáz eztán rám?'-féle bánatnak ad hangot. Szólóban hangzik az alábbi siratódal:

Esmá Ekin³¹ (70) Kaşıkçı, 1999 nov. 18.

³¹ Az adatközlő saját elbeszéléséből tudjuk, hogy fiatal korában *türkücü* ún. 'hivatásos énekes' volt. Az édesapjával járta a vidéket, különböző rendezvényeken ők szórakoztatták az

<i>Ol [a³²] anacığım ol, bizi kime bıraktın?</i>	Drága édesanyám, kire hagytál minket?
<i>Bize kim bakacak, bize kim ekmek verecek?</i>	Ki vigyáz ránk, ki etet meg kenyérral?
<i>Nerden bulalum sizi, nereye gidelim?</i>	Hol találunk rátok, merre menjünk?
<i>Yol [yolum] tozu kaldı, bobam [babam] öldü,</i>	Az út pora megmaradt, édesapám meghalt,
<i>Kızana küçük kaldı, kardeşim kaldı</i>	Leányod kicsi még, a testvérem megvan,
<i>O [onu] nasıl dayanacağız?</i>	Hogy fogjuk ezt kibírni?
<i>O [artık] nasıl yatacağız?</i>	Hogy fogunk lefeküdni?
<i>Bize kim bakacak, bize kim ekmek verecek?</i>	Ki vigyáz ránk, ki ad már nekünk kenyeret?
<i>[A fehértelen sírásba fulladt a sirató]</i>	

Kâmil Kurt (24), Saimbeyli, Hayvaccık, 1988 XII.

<i>Dokuz³³ ölü canı canda [cana] götürdün</i>	Kilenc holt lelket keltettél életre
<i>[getirdin]</i>	
<i>Allah'tan kolaylık diledin anam</i>	Könnyebbséget kértél Allahtól
<i>Hak emriyle bu dünyaya getirdin</i>	A gondviselés jóvoltából világra hoztál
<i>Toprağın kazdırır beledin anam, anam.</i>	A földet is nagy nehezen műveltél anyám.
<i>Kundağımı beyaz bezle bağlardın</i>	Fehér vászonnal kötötted át a pólyámat
<i>Ninniler söyleyip bizi eğlerdin [eğlendirdin]</i>	Altatókat dúdoltál, így szórakoztattál minket
<i>Hasta olsak için için ağlardın</i>	Ha megbetegedtünk, befelé sirtál
<i>Ağlasak gözüümüzü silerdin anam, anam.</i>	Ha sirtunk, letörölted a könnyünket anyám.

Az éneklő siratás közben jajgat, sír, a haját szétzilálja, karját széttárja, ráborul a koporsóra, vagy a fejfára. Nagyobb érzelmi viharok is lezajlanak a csapás hatására. Régen Magyarországon is a hátramaradott asszonyok a hajukat, vagy ruhájukat tépték, beleugrottak a sírgödörbe, megvagdalták magukat.

A siratóénekeknek nincsenek mindig szabályos sorai, rímei. Kevés költői eszközt alkalmaz, a dallam is pentatónia előtti. Nincs zárt szerkezete, csak egy gondolatfűzér, mely esetleg több párhuzamos szálon fut. Bármikor abbahagyható és meg is hosszabbítható.

Ümmühan Şemsi (62), Sincanlı, Akçaşar.

<i>Acel elbisesini de hastanede soydular</i>	Még a ruháját is ellopták a kórházban, amiben meghalt
<i>Getirdüler de dayısının yanına goydular</i>	Behozták, a nagybátyja mellé fektették
<i>Gecenin yarısında haber verdiler</i>	Éjnek idején jött a hír
<i>Nasıl dayansın da anne yüreği.</i>	Anyai szív hogy is bírja ezt ki.

egybegyűltek. Az apja *davulcu* ‘dobos’ volt. A ramazáni böjt idején hajnalban ők ébresztették a falu népét.

³² Az *al* szó jelentése ‘vörös’: a pozitív, a szép, a jó, az értékes. Ezzel szemben a *kara* ‘fekete’ mindig rossz jelöl.

³³ A *dokuz* ún. bűvös szám az altáji népeknél, gyakran szerepel mesében, népdalokban varázsláskor is.

<i>Bir gül diksem de mezarının başına</i>	Rózsát ültetek a sírja végébe
<i>Uçan guşlar da yıuva yapmış başına</i>	Madarak raktak rá fészket
<i>Benim emeklerim de gitti boşuna</i>	Hiába volt minden erőfeszitésem
<i>Ağlarım ağlarım, guzum, ağlarım.</i>	Sírok csak sírok, sírok báránykám.

<i>Yoruldum da yol üstüne oturdum</i>	Leültem az út szélére, elfáradtam
<i>Düşündüm de ben aklımı yitirdim</i>	Azt hittem, már az eszem is elvesztettem
<i>Geç [genç] yaşında da bir gül dalın ben yitirdim</i>	Fiatal volt rózsaaágad, elveszítettem
<i>Yanarım yanarım ben guzuma yanarım.</i>	Elpusztulok bánatomban báránykám érted.

Arra is találtunk példát, hogy hivatásos énekes siratja el az elhunytat. Ilyenkor, mintha a halott búcsúzna el szeretteitől és a világtól egyes szám első személyben. Ez a típus előfordult már az ótörök siratók között is (ld. korábban). A sirató műfaj igen széles körben él ma is a török nyelvű népeknél, helyenként professzionális előadói vannak, a nogajoknál pl. *bozlawcı* (Görkem 2001, 56. old.).

Az epikus jellegű török siratóra példa az a vers, melyet egy fiatal lány teteme mellett mondott el halálakor egyes szám első személyben³⁴ a hivatásos siratóaszszony Esmá Ekin. Mint azt a török népdalokon megfigyelhettük, a siratók is gyakran tartalmazznak brutálisan naturális részleteket.

Esmá Ekin (70), Kaşıkçı, 1999 nov. 18.

<i>Yaşım onsekiz, annem gelmesin</i>	Éveim száma tizennyolc, anyám ne jöjjön ide
<i>Çenemi sıkın beni görmesin (2)</i>	Kössétek fel az állam, ne lásson így engem
<i>Ey anneciğim, ölüyorum ben</i>	Haj, édesanyám, én menten meghalok
<i>Kara yerlere nasıl gireceğim?</i>	Hogy kerülök én a fekete földbe?

<i>Toprağın böcek beni yeyecek</i>	Elfogyaszt engem a földbeli féreg
<i>Zayıf tenimi delip geçecek</i>	Gyenge bőrömön átfúrja magát
<i>Ey anneciğim sağ tarafıma</i>	Haj, édesanyám, a jobb oldalamba
<i>Yan veriyorum cuma gecesi</i>	Átfordulok péntek este,

<i>Can veriyorum cuma gecesi³⁵</i>	Kilehelem a lelkem péntek este,
---	---------------------------------

³⁴ Vargyas a magyar hagyományban az egyes szám első személyben, a halott ajkára adott, saját halála körülményeit elmondó siratóéneket ugor-korinak tekinti: „Ez a hagyomány tehát az ugorokkal való együttélés korától él a legújabb időkig és a legszélesebb társadalmi környezetben.” (Vargyas 1999, 48, 287. old.). Ehhez hozzátehetjük, hogy joggal tekinthetjük areális jelenségnek, mivel nemcsak az ugorok, de a korai törökség is alkalmazta ezt az előadásmódot siratáskor.

³⁵ Még szerencse a szerencsétlenségben, hogy ez egy jól megválasztott nap az elhalálózásra. A kelet-turkesztáni ujuguroknál úgy hírlík, hogy pénteken meghalni nagyon jó, ezzel szemben szerdán nagy baj, mert aznap nyitva van a Pokol kapuja. A többi tevékenységre vonatkozóan is vannak szerencsésnek, illetve alkalmatlannak minősített napok a törökségben. Minden hó-

<i>Can veriyorum.</i>	Kilehelem a lelkelem.
<i>Ey anneciğim ölüyorum ben</i>	Haj, édesanyám, én menten meghalok,
<i>Kara yerlere nasıl gideceğim?</i>	Hogy megyek bele abba a fekete földbe?
<i>Kara yerlerde nasıl duracağım?</i>	Hogy fogok ott maradni abban a fekete földben?
<i>Toprağın böcek beni yeyecek</i>	A földbeli fereg elfogyaszt engem,
<i>Zayıf tenimi delip geçecek.</i>	Gyenge bőrömön átfúrja magát.

Nehéz és keserves dolog siratót gyűjteni, mert szinte mindig sírásba fullad, itt is ez történt.

A dallamkutatók szerint legfeljebb kétsoros a siratók dallamszerkezete. A leggyakoribb rímképlete *aaab*, inkább a mindennapi beszédből vett fordulatokat énekelnek. Kedvelt formulái:

– <i>Mevlam bana kara yazmış yazımı</i>	‘Keservesre írta sorsomat a Teremtőm’
– <i>Açmayın yorganı yaram var azar</i>	‘Ne takarjatok ki, felszakad a sebem’
– <i>Ben bu evin nesine geldim</i>	‘Mire jöttem én ide ebbe a házba?’
– <i>Yürekler dayanmaz oldu</i>	‘Szív ezt el nem viselheti’
– <i>Ötme garip bülbül gönül hoş değil ‘</i>	‘Árva madár ne dalolj, bú nyomja a szivemet’
– <i>Çok mu gördü seni bize?</i>	‘Nem érdemlünk-e meg téged a Teremtő szerint?’
– <i>Ben bu derde dayanmam, ölüriim</i>	‘Ekkora fájdalomba én belepusztulok’ ³⁶
– <i>Bize kim bakacak?</i>	‘Ki vigyáz ránk?’

Elif Avcı (46) Çifteler, 1989.

<i>Cankurtaran da geldi, avhuya durdu</i>	Eljött érte a mentő, beállt az udvarba,
<i>Onlarca yaşlarım gözüme doldu</i>	Megtelt a szemem tengernyi könnyel
<i>Bizim komşularım yanıma geldi</i>	A szomszédaink odaálltak mellém
<i>Hakkınızı helâl edin analar.</i>	Anyák, áldjátok meg gyerekeiteket
<i>Yerimizden de bindirdiler taksiya</i>	Onnét minket beraktak a kocsiba
<i>Afyon’da da indirdiler caddeye</i>	Afyonban pedig kiraktak a főutcára
<i>Baş doktor geldi de muayene etti</i>	Jött a főorvos, meg is vizsgálta,
<i>Böbrek hastalığından ölürsün dedi.</i>	Belehalsz a vesebajodba, azt mondta
<i>Avlunun çeşmesi harlıya bakar</i>	Udvarunkon a kút kiáradt,
<i>Doktorun gelişi ciğer yakıyor</i>	Az orvos érkezésére megsajdul a szív

nap első napja nagyon kritikus, ekkor a tevékenységek ellenjavalltak, szerencse dolgában pedig bármely másik nap pozitívabb lehet (Bellér-Hann 2000, 25. old.).

³⁶ Nem egyedülálló jelenség. Anatóliában a korai örmény irodalomban is ismert jelenség volt a siratás szokása. A Földműves siratása című népi siratóban találjuk ezt a beféjező két sort: ‘Jaj, elsorvadok utánad, Jaj, elvisz engem a bánat.’ (Schütz 1995, 57. old.).

<i>Aman doktor bey nar tanesiyim</i>	Jaj, doktor úr, gránátalma vagyok,
<i>Annemin babamın bir tanesiyim.</i>	Anyám, apám egyetlené vagyok.
<i>Hastane önünde halı yayılıy</i>	A kórház elé szőnyeget terítették,
<i>Halı değilde doktorun karın yağlıyım</i>	Nem is szőnyeg, a doktornénak ajándék,
<i>Bir öğlen davarda arthı değilim</i>	Nem más, mint egy jószág
<i>Aman doktor beyim yoktur eseri(y)im.</i>	Jaj, doktor úr, nincsen másom.

A szókezdő rímek a siratókban régiségjegyek: *Baş doktor... Böbrek, Avlunun... Aman... Annemin, Hastane...Halı*, de a sirató eleve olyan műfaj, mely nagyon lassan változik. A népi élet meg-megújuló szellemi örökséget alkot, melynek része többek közt a szokás, a rítus, a népdal. Benne a nemzet mindenféle hagyománya tükröződik.

2000. október 4-én Gülbahçében (İzmir, Urla) gyűjtöttem Zemzem Aslantól olyan általa 'szomorú ének'-nek mondott dalt, melyben a saját keserves sorsát énekelte siratódallamra. Házassága hosszú évei alatt sosem esett teherbe, gyermeket nem szült. Altató is, sirató is, amit magának gyakran énekelget. Ez az analfabéta asszony hallott az édesanyjától gyerekkorában halott mellett énekelt siratót. Fel is idézte, felvételt is készítettem róla, de úgy érezte, hogy a maga gondját-baját is ugyanezen a hangon képes csak elénekelni.

Összegzés

A korai magyar-török érintkezésnek egyik fontos bizonyítéka e két archaikus népdaltípus, az altatók és siratók megléte mindkét oldalon. Hasonlóságukra akkor derül fény, ha sokat rakunk egymás mellé. Mind a szerkezeti és formai, mind pedig a tartalmi hasonlóság erőteljes. Négysoros, rendszerint hétszótagos sorokból építkeznek a török és magyar altatók és siratók. A rímképletük az esetek többségében aaba. A zenei hasonlóságról alapvető tanulmányokat írt Sipos János.

Bibliográfia

- Adorján I. (1998): A turul gyermekei. Székesfehérvár.
 Andrews, W. G. (1976): An introduction to Ottoman poetry. (Bibliotheca Islamica) Minneapolis and Chicago.
 Artun, E. (1978): Tekirdağ folklor araştırması. İstanbul.
 Artun, E. (1983): Tekirdağ folklorundan örnekler. Tekirdağ.
 Banarlı, N. S. (1987): Türk Edebiyat Tarihi I-II. İstanbul.
 Barnard, A. – Spencer, J. (eds) (1996): Encyclopedia of social and cultural anthropology. London – New York.
 Barnes, J. R. (1986): An introduction to religious foundation in the Ottoman Empire. Leiden.

- Bartók, B. (1951): Serbo–Croatian folk-songs. Texts and transcriptions of seventy five folk songs from the Milman Parry Collection and a morphology of Serbo–Croatian folk melodies. New York, Columbia Univ. Pr. 431 p.
- Başgöz, I. (1970): Turkish folklore reader. (Indiana University Publications Uralic and Altaic Series 120) Bloomington.
- Başgöz, İ. (1982): Dede Korkut in Yunus Emre's poetry. in: *Studia Turcologica. Memoria Alexii Bombaci Dicata* (Istituto Universitario Orientale Series Minor XIX) pp. 23–28. Napoli.
- Bellér-Hann, I. (1995): The 'Laz songs' revisited: oral tradition in North-East Turkey. *AOH XLVIII*:3, pp. 291–311.
- Bellér-Hann, I. (2000): The written and the spoken. Literacy and oral transmission among the Uyghur. (Anor 8) Berlin.
- Bellér-Hann, I. (2001): 'Making the oil fragrant'. Dealings with the supernatural among the Uyghur in Xinjiang. *Asian Ethnicity*. March 2001.
- Benzing, J. (1976): Tschuwaschische Lieder. Aufgezeichnet von Anatolij K., mit deutscher Übersetzung herausgegeben von Johannes Benzing. 9 p.
- Birge, J. (1982): The Bektashi order of dervishes. London.
- Blaskovics, J. (1962): Dobruca Tatarlarının halk türküleri. In: Németh (1962): pp. 69–77.
- Brockelmann, C. (1923): *Alttürkestanische Volkspoese I. Asia Major* (Hirth aniv. Vol.) pp. 3–24., II. *Asia Major 1924*, pp. 24–44.
- Bulut, O. [bektási baba kéziratós énekeskönyve]
- Celasun, A. H. (1995): Alevilik bir sır değildir. [hely nélkül]
- Clarke, G. L. (1999): The world of the Alevi. Issues of culture and identity. AVC Publications. New York – Istanbul.
- Cocchiara, G. (1962): Az európai folklór története. Budapest.
- Csáki, É. (1995): Türk ve Macar türkülerinin metinlerine dair. *AÜ Dergisi XXXVII*:1–2., pp. 169–179.
- Csáki, É. (1999): Comments on the common characteristics in the prosody of Turkic and Hungarian folk-songs. VII. Milletler arası Türkoloji Kongresi 8–12 Kasım 1999 İstanbul.
- Csáki É. (2010): A török népdal és a szeretet próbája. In: Dévényi K. (szerk.): *Varietas Delectat Tanulmányok Kégl Sándor emlékére. (Keleti Tanulmányok Oriental Studies 14)*, Budapest, pp. 99–114.
- de Jong, F. (1985): The Kızılbaş sects in Bulgaria: remnants of Safavi Islam? *The Turkish Studies Association Bulletin* 9:1, pp. 30–32.
- de Jong, F. (1996): Bulgaristan'daki Alevi gruplar ile Anadolu Tahtacılar arasındaki ilişki. in: *I. Akdeniz yöresi Türk toplulukları sosyo – kültürel yapısı (Yörükler) sempozyumu bildirileri 25–26 Nisan 1994. Antalya. (Kültür Bakanlığı 1821)*, pp. 147–152. Ankara.
- Dede, A. (1978): *Batı Trakya Türk folkloru. (Kültür Bakanlığı Yayınları 275)* Ankara.
- Dizdaroğlu, H. (1969): *Halk şiirinde türler. (Türk Dil Kurumu Yayınları 7)* Ankara.
- Dobszay L. (1983): *A siratóstílus dallamköre zenetörténetünkben és népzeneünkben*, Budapest.
- Doerfer, G. (1982): Orta Iran'da derlenen Türkçe bir türkü. II. Milletlerarası Türk Folklor Kongresi Bildirileri, pp. 145–147.
- Doerfer, G. (?): *Lieder der "Tartaren"* in: *Brüder Grimm Volkslieder*, pp. 299–300.
- Doerfer, G. (1994): *Formen der älteren türkischen Lyrik. (Studia uralo-altaica 37)* Szeged.
- Doerfer, G. (1994a): *Gedanken zur Entstehung des rubā'ī. in: Johanson–Utas (eds)(1994)*, pp. 45–59.
- Doerfer, G. (1996): *Formen der Älteren türkischen Lyrik. (Studia uralo-altaica 37.)* Szeged.

- Doerfer, G. (1998): Ein *čängä* aus Nordchorasan. in: Laut, J. P. – Ölmez, M. (eds)(1998): Bahşı Ögdisi. Klaus Röhrborn armağanı. Freiburg, Istanbul, pp. 67–72.
- Dor, R. (1999): Counting the ages (yaş): examples from Turkish folkloric songs. *Eurasian Studies* 15., pp. 2–24.
- Dorson, R. M. (ed.)(1983): Handbook of American folklore. Bloomington.
- Eckmann, J. – Mansuroğlu, M. (1959): 1959 yılı Trakya dialektoloji gezisi raporu. *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* IX., pp. 113–118.
- Ecsedy I. (1988): Türk temetési szokások, *Ethnographia* 1988:1., pp. 16–33.
- Esen, A. Ş. (1982): Anadolu ağıtları. Açıklamalar ve dizinlerle yayına hazırlayanlar P. N. Boratav, R. Dor. (Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları 239) Ankara.
- Gibb, H. A. R. – Kramers, J. H. – (et al) (eds.) (1986): The Encyclopaedia of Islam. Leiden.
- Görkem, I. (2001): Türk Edebiyatında Ağıtlar. Çukurova Ağıtları. İnceleme metinler. Ankara: Akçağ.
- Gözaydın, N. (1989): Anonim halk şiiri üzerine. *Türk Dili* LVII:445–450. pp. 2–104.
- Hsieng-Csien, P. (1977): Egy léha nőcske története. in: Domokos J. (ed.): A világirodalom legszebb elbeszélései, 159–171. old., Budapest.
- İslâm Ansiklopedisi (1991): 3. cilt. âşık musikisi. pp. 553–556., Istanbul.
- Jarring, G. (1980–1981): Some notes on Eastern Turki (New Uighur) munazara literature. *Scripta Minora* 2., 27 p.
- Jarring, G. (1980–1981a): Literary texts from Kashghar. The original texts in facsimile edited with a preface (*Scripta Minora* 4), 76 p.
- Jarring, G. (1984–1985): The Moen Collection of Eastern Turki (New Uighur) proverbs and popular sayings. Edited with translation, notes and glossary. (*Scripta Minora* 1) 76 p.
- Jarring, G. (1984–1986): Ramazan poetry from Charchan. *Orientalia Suecana* XXXIII–XXXV., pp. 189–194.
- Jarring, G. (1985–1986): Dervish and Qalandar. Texts from Kashghar. Edited and translated with notes and glossary (*Scripta Minora* 2), 39 p.
- Jarring, G. (1996–1997): The Moen collection of Eastern Turki (New Uighur) popular poetry. Edited with translation notes and glossary. (*Scripta Minora*) Stockholm.
- Johanson, L. (1993): Rumi and the birth of Turkish poetry. *Journal of Turkology* 1:1., pp. 23–37.
- Kakuk, Zs. (1963): Poésie populaire tatare recueillie par I. Kúnos. *AOH*. XVI., pp. 83–97.
- Kakuk, Zs. (1970): Über die türkische Blumensprache. *AOH* 23:3, pp. 285–295.
- Kakuk, Zs. (1972): Chants ouigours de Chine. *AOH* 25:1-3 pp. 415–429.
- Kakuk, Zs. (1976–77): Kazáni tatár népdalok. *Keletkutató*, pp. 205–215.
- Kakuk, Zs. (1980): Kasantatarische Volkslieder. Auf Grund der Sammlung von Ignác Kúnos. (*Oriental Studies* 4.) Budapest.
- Kakuk, Zs. (1993): Kırım Tatar şarkıları. I. Kúnos derlemesinden yayımlayan Zs. Kakuk. (*Türk Dil Kurumu Yayınları* 564) Ankara.
- Kakuk, Zs.(1994): Krimtatarische Rätsel (Esztergom 1915). *AOH* 47:1–2, pp. 143–173.
- Kakuk, Zs. (1996): Mischärtatarische Texte mit Wörterverzeichnis. Aufgrund der Sammlung von Ignác Kúnos. (*Studia uralo-altaica* 38.) Szeged.
- Kalafat, Y. (1990): Doğu Anadolu’da eski Türk inançlarının izleri. (*Türk Kültürünün Araştırma Enstitüsü* 112) Ankara.
- Koca, T. – Onaran, Z. (1998): Gül deste. Nefesler, ezgiler, notalar. (Bektaşî Kültür Derneği Yayınları 3) Ankara.
- Koyama, K. (1989): An analysis of Turkish folk poems collected by Béla Bartók. *Hoppo Bunka Kenkyu* 20. Bulletin of the Institute for the Study of North Eurasian Cultures, Hokkaido Univ., pp. 1–17.

- Köprülü, M. F. (1935): Türk halkedebiyatı ansiklopedisi 1. pp. 23-56. Ortaçağ ve yeniçağ Türklerinin halk kültürü üzerine coğrafya, etnoğrafya, etnoloji, tarih ve edebiyat lugati. İstanbul.
- Köprülü, F. (1966): Edebiyat araştırmaları. (Türk Tarih Kurumu Yayınlarından VII. 47) Ankara.
- Krasniç, A. (1985): İpek Türk ağzıyla söylenen maniler ve bazı ağız hususiyetleri. in: Alparslan (1985), pp. 157–170.
- Krcsmárik J. (1879): A török népdalról, Budapest.
- Kúnos I. (1887): Oszmán–török népköltési gyűjtemény, I–II., Budapest.
- Kúnos, I. (1888): Türkische Volkslieder. Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes 2., pp. 319–324.
- Kúnos, I. (1889): Türkische Volkslieder. Wiener Zeitschrift für die K. des M. 3. pp. 69–76.
- Kúnos I. (1890-1b): III. Láz dalok, NyK 22:4, pp. 275–298.
- Kúnos I. (1891): Láz dalok, NyK XXII., pp. 275–284.
- Kúnos, I. (1899): Türkische Volkslieder. Wiener Zeitschrift für die K. des M. 53., pp. 233–255.
- Kúnos I. (1906): Ada-kálei török népdalok. Budapest.
- Lach, R. (1940): Gesänge russischer Kriegsgefangener. 4. Abteilung: Tschuwasschische Gesänge. Transkription und Übersetzung der tschuwasschischen Originalliedertexte von Dr. Kaare Grønbech. (Akademie der Wissenschaften in Wien.)
- Littman, E. (1899): Türkische Volkslieder aus Kleinasien. Zeitsch.d. D. Morg. Ges. 53. pp. 351–363.
- Mándoky, [K. I.] E. (1971): Chants Šing des Tatars de la Dobroudja recueillis en Bulgarie. Studia Turcica. pp. 331–348.
- Mándoky I. (év nélkül) Dobrudzsai tatár nyelvtanulmányok. (Alaktani vizsálatok és népköltési szövegek. Doktori értekezés. [Kézirat])
- Miller, B. (1903): Tureckija narodnyja pesni. Muzykal'nye teksty s' perevodom' i ob'jasnenijami. (Trudy po vostokovedeniju 17) Moskva.
- Ortutay Gy. (1965): A szájhagyományozás törvényszerűségei. Ethnographia 1965:1. 1–9.
- Ö. Bartha J. (1996): Az anatóliai törökök temetkezési szokásai (Studia Folkloristica et Ethnographica 37), Debrecen.
- Ögel, B. (1984): İslâmiyetten önce Türk kültür tarihi. 2. baskı (Türk Tarih Kurumu Yayınları VII:42a), Ankara.
- Özgüç, T. (1948): Anadolu'da ölü gömme adetleri. (TTK Yayınları VII:17) Ankara.
- Öztelli, C. (1953): Halk türküleri. (Türk Klasikleri 15) Ankara.
- Öztelli, C. (1955): Halk şiiri. XIV–XVII. yüzyıllar. (Türk Klasikleri 44) Ankara.
- Räsänen, M. (1926): Eine Sammlung von mani-Liedern aus Anatolien. 60 p. (hely nélkül)
- Reinhard, K. (1966): Musik am Schwarzen Meer. (Erste Ergebnisse in die Nordost Türkei). Jahrbuch für musikalische Volks- und Völkerkunde 2., pp. 9–58.
- Silling I. (2003): Vajdasági népi imádságok és nyelvezetük, Tanulmány, Újvidék.
- Sipos J. (1994): Török és magyar siratók. *Keletkutatás*, 1994 ősz, pp. 46–58.
- Sipos J. (1994–5): Török Népzene I–II. (Műhelytanulmányok a Magyar Zenetörténethez 14–15) Budapest.
- Sipos, J. (2000): In the wake of Bartók in Anatólia. (Bibliotheca Traditionis Europaeae 2.) Budapest.
- Sipos, J. – É. Csáki (2009): The Psalms and Folk Songs of a Mystic Turkish Order. The Music of Bektashis in Thrace. 665 p. + DVD, Budapest.
- Stebleva, I. V. (1965): Poézija tjurkov VI–VIII vekov. Moskva.
- Stebleva, I. V. (1971): Razvitie tjurkskih poétičeskikh form v XI veke. Moskva.

- Sudár B. (1995): Egy Balassi-vers török háttere. (*Keletkutatás 1995 ősz*), pp. 67–79.
- Tekin, T. (1986): İslâm öncesi Türk şiiri. *Türk Dili* LI:409., pp. 3–42.
- Tekin, T. (1986a): Karahanlı dönemi Türk şiiri. *Türk Dili* LI:409–414., pp. 81–157.+302.695
- Tekin, T. (1989): XI Yüzyıl Türk Şiiri. *Divanı Luyati't – Turk'teki manzum parçalar*. (Türk Dil Kurumu Yayınları 541) Ankara.
- Vargyas L. (1990): A magyar népköltészet és népzene honfoglalás előtti rétegei. *Magyar Tudomány* 90/3., pp. 272-275.
- Vargyas L. (1999): Keleti hagyomány – nyugati kultúra. Budapest.
- Vikár, L. (ed.) (1976): Béla Bartók's folk music research in Turkey, Budapest.
- Voigt V. (1972): A folklór alkotások elemzése (Néprajzi tanulmányok), Budapest.
- Voigt V. (1980): A szájhagyományozás törvényszerűségei Ortutay Gyula műveiben. *Folklor és folklorisztika* 27. *Ethnographia* 91:3–4., pp. 532–540.
- Yalman (Yalgın): A.R. (1977): Cenupta Türkmen oymakları. I–II. (Kültür Bakanlığı Yayınları 256) Ankara.
- Zieme, P. (1991): Die Stabreimtexte der Uiguren von Turfan und Dunhuang. Studien zur alttürkischen Dichtung. (Bibliotheca Orientalis Hungarica XXXIII) Budapest.

AMIKOR A LÓ „LELKÉT KIERESZTIK” EGY MONGOL LÓVÁGÁS DOKUMENTÁLÁSA

BÁN Kornélia

A ló az idők folyamán egyszerű haszonállatból a „kedvenc” státuszba lépett, így kevert érzelmei támadnak az embernek a lóvágással kapcsolatban. A Mongóliában széles körben elterjedt szokás az 1990-es években népszerűtlen volt.¹

Cél szerint több fajtáját különböztetjük meg: szakrális vágás (a ló mint véres áldozat) és élelem- és nyersanyagszerzés céljából végzett leölés. Magyar viszonylatban mások is kutatták már a lovak szakrális feláldozását (Tomka Péter,² Kun ter³), és a mindennapos, általános jószágvágásról is készült feldolgozás.⁴ Kifejezetten a mongol lóvágások mikéntjéről nem született részletező mű. Jelen sorok írója tervezi, hogy a jövőben kutatja a témát, és eredményeit publikálja, illetve összekapcsolja a szakrális áldozatok adataival.

Az állat a mongol émikus rendszertanban az ötféle jószág (*tawan xošū mal*) egyike.⁵ Ezen belül további, más-más szempontból létrehozott kategóriákba tartozik: ’nagy testű’ (*bod mal*) vagy ’hosszú lábú’ (*urt xölīn mal*),⁶ ’meleg orrú vagy puffjú’ (*xalūn xošūt mal*).⁷ A *bod mal* és az *urt xölīn mal* testméreten alapuló kategória.⁸ Ariyāsüren és Nyambū munkájában használja még a ’nem kéz [ügyében lévő] állat’ (*garīn bus mal*) elnevezést, mely arra utal, hogy a jószágot távolabb fekvő legelőkre is terelik.⁹ Ennek szinonimájaként használható a *xol belčērīn mal* (’távoli le-

¹ Birtalan Ágnes szóbeli közlése alapján.

² Tomka Péter: *Avar kori lovastemetkezések és belső ázsiai kapcsolataik*, ELTE-BTK, Budapest 1965.

³ Kun Péter: *Szelek szárnyán. A sztyeppe nomádok lovaskultúrája*, 2003, Debrecen, Arkadas, 67–74. old.

⁴ Birtalan Ágnes: Jószágvágás, in: Birtalan Ágnes szerk.: *A mongol nomádok anyagi műveltsége. Hagyományos mongol műveltség I.*, 2008, Wien – Budapest, IVA-ICRA Verlag – ELTE, Belső-ázsiai Tanszék, (DVD-formátum).

⁵ Birtalan Ágnes: Az ötféle jószág és a hozzá kapcsolódó munkák, in: Birtalan Ágnes szerk.: *A mongol nomádok anyagi műveltsége. Hagyományos mongol műveltség I.*, 2008, Wien – Budapest, IVA-ICRA Verlag – ELTE, Belső-ázsiai Tanszék, (DVD-formátum).

⁶ Avar Ákos: *A természet és az állatok a hagyományos mongol gondolkodásban*, 2014, Budapest, Equinter, 200. old.

⁷ Varga ?????: Ló. In: BIRTALAN Ágnes szerk.: *A mongol nomádok anyagi műveltsége. Hagyományos mongol műveltség I.*, 2008, Wien – Budapest, IVA-ICRA Verlag – ELTE, Belső-ázsiai Tanszék, (DVD-formátum).

⁸ Avar, 200. old.

⁹ Ariyāsüren, Č., Nyambū, X.: *Mongol yos jansīlīn ix tailbar tol’ I.* „Sülenxū” Xūxdm Xewlefin Gajar, Ulānbatar 1992, p. 867; Avar Ákos, p. 201.

gelőre járó jószág’) kifejezés.¹⁰ Birtalan szerint a *xalūn xošūt mal* a pásztorok és a háziállat kapcsolatára utal – ugyanis az ebbe a kategóriába tartozó ló és juh kiemelten fontos a nomád életmód szempontjából.¹¹ Avar úgy gondolja, hogy a meleg „orúság” összefügg az állat húsának „természetével”. A ló húsa egyértelműen ’meleg természetű’ (*xalūn čanartai*).¹² A meleg természetű húsokat télen érdemes fogyasztani, mert felmelegítik az embert, és gyógyhatásúak, jók a megfázásra (kimondottan a lóhúsleves (*bitū šöl*))¹³, vagy az ízületi bántalmakra.¹⁴ Az ilyen húsokat kihűlten is lehet enni, és forrásvízzel kell tálalni.¹⁵ Ez a felosztás a tibeti orvoslás mongóliai hatására vezethető vissza.¹⁶

A mongol pásztorok (*malčīn*) ritkán használják a „leölni” szót (*nyadlax*), inkább tabunevekkkel írják körül: – ahogy a címben is olvasható – ’[a lélek] kieresztése’ ([*ami, süns*] *gargax*), ’jószág feldolgozása’ (*mal töxöröx*), ’rekeszizomnál való felhasítás’ (*örclön awax*), ’taglózás’ (*mugaslax*). A tömeges jószágvágások (*bönör jājlax*) késő ősszel történnek, de december végéig mindenképpen lezajlónak.¹⁷ Kun alapján a hamar beköszöntő fagyok miatt könnyű a tartósítás.¹⁸ A munkát nem a gazda irányítja és végzi, hanem egy erre specializálódott férfi, akit szintén tabunevekkel hívnak: *darxan* (’kiváltságos’), *törin xar xiin* (’állami ember, hivatalos ember’). Rendszerint ő is részesül az így nyert húsmennyiségből: megkapja a kicsontozott hús (*gol max*) egy részét, a tüdőt és a szívet (*ūšgi, jürx*). A tüdő és a szív a lélek lakóhelyét is szimbolizálja, mivel kapcsolatban állnak az életadó vérrrel.¹⁹

A nagytestű jószág vágása és feldolgozása általánosan a következőképpen zajlik: az állatot a földre döntik, majd késsel vagy fejszével letaglózzák. Ha az állat kimúlt, megnyúzzák, a has közepén felvágják a bőrt, lefejtik és kiterítik (*elgej öwčix*), hogy hozzáférjenek a torzóban lévő belsőségekhez (a lábakat nem nyúzzák meg teljesen, csak annyira, hogy a bőr ne akadályozza a kibelezést). Kiemelik (*gargax*), és edényekbe helyezik (*saw, xuwin, tümpen*) a belső szerveket (*gedes dotor*), és összegyűjtik a vért is (*cus*). A vágást végző ember feldarabolja a maradékot (*turag max jagsāx, ewdex*) – lemetszi a mellkasi és far-részt (*tolgoi salgax*), majd a fejet és a végtagokat (*möč salgax*). Kivágja a szegycsontot (*öwčü xadax*) és a keresztcsontot (*ūc awax*). A nők, akik nem segítettek az eddigi folyamatokban, kimossák az így nyert belsősegeket (a bendőt (*giijē*), a vékony és vastag beleket (*narīn gedes, büdün gedes, olgoi*)). A kistestű jószág feldolgozása azonos, de leölésére más módszert alkalmaznak.²⁰

¹⁰ Birtalan Ágnes: Az ötféle jószág és a hozzá kapcsolódó munkák.

¹¹ Birtalan Ágnes: Az ötféle jószág és a hozzá kapcsolódó munkák; Avar szerint területenként idetartozik a szarvasmarha is (Avar, p. 201.).

¹² Avar Ákos: 203. old.

¹³ Avar Ákos: 205. old.

¹⁴ Avar Ákos: 203; Bold, B.-O.: *Eques Mongolica*. Bold & Bodi, s. l., 2012, 131. old.

¹⁵ Avar Ákos: 203. old.

¹⁶ Avar Ákos: 205. old.

¹⁷ Birtalan Ágnes: Jószágvágás.

¹⁸ Kun Péter: 73. old.

¹⁹ Birtalan Ágnes: Jószágvágás.

²⁰ Birtalan Ágnes: Jószágvágás.

Kétszer nyílt alkalmam a témával kapcsolatos terepmunkát végezni Mongóliában. Az első 2014. október 12-én történt az észak-mongóliai Bulgan megye Büregxangai járásában. A terepmunka nem tudományos indíttatású volt, egy buddhista szerzetes ismerősöm vitt vendégségbe egy nomád – a terület etnikai összetételéből következtetve feltehetően halha²¹ – családhoz, és a család éppen előkészült a téli vágásra. A kultúrával és a nyelvvél még csak ismerkedvén nem volt érkezésem részletesen kikérdezni a folyamatról a jelenlevőket, csak megfigyelőként vettem részt és készítettem képi dokumentációt. A második alkalomra 2016. augusztus 14-én került sor a szintén északi Xöwsgöl megye Uran dös nevű turistabázisánál. A kutatás Birtalan Ágnes OTKA-pályázatának (K 100613) keretében és az ELTE Hallgatói Sport-, Kulturális- és Szakmai pályázatán keresztül valósult meg. Egy csapat darhat mongol férfit interjúvoltam meg több témával kapcsolatban. A lóvágásról, pontosabban a két évvel azelőtti eseményről bennem felmerült kérdések a pillanat hevében kerültek szóba – a kutatás fő csapásiránya a mongol lovaglástechika és a mongol lótenyésztési szempontok voltak. A férfiak átlagosan 38 évesek voltak, egy kivételével pásztorként éltek, és nyaranta a turistabázis körül lovagoltatták a turistákat.

2014-es vágás így történt: a jurtától körülbelül 50 méterre lévő karámban (*xašā*) és kikötött csikók körül időző ménésből botospányvával (*ūrga*) és kötéllel két férfi kifogott egy vemhes kancát, egy harmadik lovon ülve felügyelte a folyamatot. A jurtához közelebb – tőle 20 méterrel megállva – húzták az állatot, mire az egyik férfi a kancától távolabb megállt, kezében tartva a kötelet és a botospányvát. A másik megpipázta a ló orrát, majd egy gyors mozdulattal kést (*xutga*) szúrt az állat tarkójába, egy másik késsel pedig az állat szívébe döfött, így a vére a földre ömlött. Mialatt kimúlt, az asszonyok a buddhista szerzetessel együtt a jurtában maradtak, buddhista szertartást végeztek el, füstáldozatot (*sang*) mutattak be. A vallás és a kultúra iránti tolerancia miatt nem dokumentáltam végig az részeseményt, és emlékezetemben elhalványultak a részletek. Arra biztosan emlékszem, hogy a láma a tiszteleti helyen (*xoimor*) ült, és ahogy ilyenkor szokás, „szútrát olvasott”, fejből elmondta az alkalomhoz illő ráolvasásokat, meggyújtotta a füstölőt, és körbeadta. A résztvevők (nők lévén a jurta keleti oldalán, a „női oldalon” ültek) nap járásának megfelelően (*nar zöw*) háromszor megköröztették maguk, utána pedig a tűzhely (*gal golomt*) körül a füstölőt. A rítus után az asszonyok kimentek segíteni a férfiaknak.

A feldolgozást négy férfi végezte (a kifogókhoz csatlakozott még egy ember). A hátán fekvő lovon állától az ágyékáig felhasították a bőrt – ezt a buddhista szertartás alatt végezték el, ezért nem tudni, a hogy hogyan kezdték el a bemetszést. Az állat lábszárain félig meghagyták a bőrt, és a térdízületnél bevágva letörték a végtagokat. Közben a nők előkészítették egy műanyag takarót (kiterítették és lemosták), amelyre később a beleket pakolták. A takarót a szélén kövekkel és a letört végtagokkal szorították a földhöz. A férfiak a ló mellső lábai között, a szügnél bevágást végeztek, és a bordák mentén felnyitották a testet. Óvatosan a test melletti takaróra ürítették a belsőségeket (az asszonyok segítettek). Közben egy férfi folytatta a szügnél ejtett vágást a nyak felé az állig. Egy csészével összegyűjtötte a mellkasban és a nyakban

²¹ Mongólia etnikai többségét alkotó népcsoportja, a halha nyelv a tömegtájékoztató és irodalom nyelve.

maradt vért. A nők szétválogatták a belsőségeket, és félredobták a méhet és az embriót, amelyet a kutya fogyasztott el. Miután kiürítették a testet, a férfiak feldarabolták: először a végtagokat (a combokat) távolították el, majd nagyobb csoportokban a bordákat. A nők kitisztították a beleket. Ezek után lámával elhagytuk a helyszínt, de később visszajöttünk vacsorára, ahol a ló főtt beleit szolgálták fel.²²

A nagytestű jószág leölése és az általam megfigyelt lóvágás hasonlóan történt bizonyos pontokon: a férfiak letaglózták az állatot, megnyúzták, összegyűjtötték a vért, feldarabolták, a nők kiemelték és kimosták a beleket. A nyúzás teljesen megegyezett, azonban a többi tevékenység részleteiben eltéréseket vehetünk észre. A lovat nemcsak letaglózták, hanem leszúrták, és közben a nők és a láma buddhista szertartást végeztek. Először a végtagokat vágják le, nem különítették el a mellkasi- és a farrészt, hanem helyette a bordákat távolították el. A nők nem rakták külön-külön edényekbe a beleket, hanem a takarón szétterítve, csoportokba rendezve helyezték el.

A vágás után három kérdés foglalkoztatott:

1. Hagyományos módszer, hogy szíven szúrják a lovat? Ha igen, mióta és mennyire elterjedt? Ez ugyanis ellent mond a mongol lélekhitnek – a vér, és minden vele kapcsolatos szerv a lélekhez köthető (lásd fentebb).

2. A lóvágás szokásos részét képezi a füstáldozat? Ha igen, hogyan zajlik pontosan? Milyen szöveget olvas a láma közben?

3. Miért vemhes kancát öltek le? Így nem csak egy, hanem kettő életet oltottak ki. Ez látszólag szintén ellentmond a hagyományos nomád gondolkodásnak, mivel a pásztor gazdagsága az állatállományban rejlik, és a buddhista gondolkodás is elítéli az élőlények megölését. Ráadásul a ló különleges helyet foglal a mongol nomád szívében, a nagy ménes szerencsét és sikert hoz az élet minden területén.²³

2016-ban választ kaptam a harmadik kérdésre. Az összegzett interjú idevágó tartalmát itt közlöm először. A darhat férfiak elmondták, hogy nyáron nem esznek lovat, de télen igen, mert sok húsa van és meleg természetű (*xalūn čanartai*). Nemre és korra való tekintet nélkül – másodfű csikótól (*dāga*) az öregig (*xögšín*) – minden vad (*dogšín*), a sérült lábú (*xöl gar mūtai*), beteg (*öwdsön*) lovat leölnek. Amikor rákérdeztem, hogy szerepelhet-e ezek között vemhes kanca, azt válaszolták, hogy igen. A telet csak a legerősebbek élék túl, sok az állatvész és a hó (*zud, cas ix ordog*), és a farkas megeszi a gyengéket (*čono idne*). Ezért leölnek megöregedett vemhes kancát is (*xögšörsön gū*), vagy olyat, amelyik nem képes kihordani a csikót (*ter gū örö unagaḡa tēj awč čadaxgüi*).²⁴ A 2014-es kanca valószínűleg ezek közé tartozhatott.

Zárásként elmondható, hogy a fent dokumentált lóvágás nagyvonalakban megegyezik más nagyállatvágásokkal. Lényeges eltérés a leölés módjában (szíven szúrás) és füstáldozat meglétében található. Ezek felderítéséhez további kutatások szükségesek.

²² 2014.10.12. Bulgan aimag, Büregxangai sum.

²³ Avar Ákos: 291. old.

²⁴ 2016.08.14. Xöwsgöl aimag, Uran dőš turistabázis.

Felhasznált szakirodalom:

AVAR Ákos

2014 *A természet és az állatok a hagyományos mongolgondolkodásban*, Budapest, Equinter.

BIRTALAN Ágnes

2008 Jószágvágás. In: BIRTALAN Ágnes szerk.: *A mongol nomádok anyagi műveltsége. Hagyományos mongol műveltség I.*, Wien – Budapest, IVA-ICRA Verlag – ELTE, Belső-ázsiai Tanszék, (DVD-formátum).

BIRTALAN Ágnes

2008 Az ötféle jóság és a hozzá kapcsolódó munkák. In: BIRTALAN Ágnes szerk.: *A mongol nomádok anyagi műveltsége. Hagyományos mongol műveltség I.*, Wien – Budapest, IVA-ICRA Verlag – ELTE, Belső-ázsiai Tanszék, (DVD-formátum).

BOLD, B.-O.

2012 *Eques Mongolica*. Bold & Bodi, s. l.

KUN Péter

2003 *Szelek szárnyán. A sztyeppe nomádok lovaskultúrája*, Debrecen, Arkadas, 67–74. old.

VARGA ???

2008 Ló. In: BIRTALAN Ágnes szerk.: *A mongol nomádok anyagi műveltsége. Hagyományos mongol műveltség I.*, Wien – Budapest, IVA-ICRA Verlag – ELTE, Belső-ázsiai Tanszék, (DVD-formátum).**Terepmunka adatok:**

2014.10.12. Bulgan aimag, Büregxangai sum.

2016.08.14. Xöwsgöl aimag, Uran dőš turistabázis.

Adatközlő: Turistalovagoltató mongol férfiak

Származás: darhatok

Életkor: kb. 38 év

Foglalkozás: többsége a hegyekben élő pásztor, de volt köztük egy orvos is.

BÁN Kornélia

AMIKOR A LÓ „LELKÉT KIERESZTIK”

Egy mongol lóvágás dokumentálása A ló kedves a mongol ember szívének, hagyományosan az öt alapvető háziállat, az „ötfajta jóság” közé tartozik. Mindemellett ismert, elfogadott és elterjedt jelenség a lóhús fogyasztása a kultúrában, sőt a mongol közvélekedés szerint egyenesen gyógyító hatású, és felmelegíti a testet, ezért a tél beálltával, a hidegek beköszöntével vágnak lovat. Bár ilyen állatok szakrális feláldozásáról és mongol jószágvágásról általánosan született már feldolgozás a magyar szakirodalomban, csupán a lóvágásról nem született részletező mű. 2014-ben volt alkalmam dokumentálni egy lóvágást, mely során egy pásztorcsalád egy

vemhes kancát ölt le. A kanca állapota, leölésének módja és az eseményt kísérő buddhista szertartás folytán kérdések merültek fel bennem, melyekre a következő években kerestem a választ. A kérdések egyikét tanulmányomban sikerül megoldanom, a többi további feltárások tárgyát képezi.

Kornélia BÁN
WHEN THE HORSE'S „SOUL IS RELEASED”

Study on a Mongolian Horse Slaughter Mongolian people consider horse dear to their heart, traditionally it is one of the five fundamental domestic animals, „the five kinds of livestock”. Moreover, horse meat consumption is well known, accepted and widespread phenomenon in the culture. According to the general surmise it has curative power, and heats up the body, therefore Mongolian people use to slaughter horses when winter comes. Although several study exists in the Hungarian mongolistic field regarding the religious sacrifice of such animals or the Mongolian animal slaughter in general, there is no specific research about the Mongolian horse slaughter only. In 2014 I managed to observe a horse slaughter when a shepherd family slaughtered a pregnant mare. The state of the mare, the method of the slaughter and the buddhist ceremony during the event left questions in me. In the following years I have searched for answers. I managed to find the solution for one of these question that I announce in my paper, the other questions need further investigations.

FÜGGELÉK

**1. A kanca megpipázása****2. Taglózás**



3. A műanyag takaró előkészítése



4. A belsőségek kiemelése



A belsőségek tisztítása és szétválogatása

Képek adatai:

1–5. kép: Saját gyűjtés. 2014.10.12. Bulgan aimag, Büregxangai sum.

ÉSZAK-AMERIKA LEGKORÁBBI KULTÚRÁI

VOIGT Vilmos

A néprajzi, antropológiai és régészeti kutatás évszázadok során (ám már évszázadok óta is!) kialakított véleménye szerint az Újvilág indián, eszkimó és aleut lakossága Észak-kelet-Ázsiából vándorolt be az amerikai kontinensre. Amerikában nincsenek emberszabású majmok, és minden olyan kísérlet tudománytalannak bizonyult, hogy az emberiségnek vagy egy csoportjának kialakulását Amerikában keressük. Óseberi leletekre sem bukkantak. Ez az Ázsiából való bevándorlás több szempontból is páratlan lehetőséget ad a világméretű régészeti és etnológiai kutatásnak. Nem ismerünk ugyanis még egy olyan kontinensnyi területet, amelynek benépesedése egyetlen csatormán keresztül, jelen esetben a Csukcs-félsziget és Északnyugat-Alaszka területén át történt volna.

Azután az amerikai indián csoportok hatalmas területen terjedtek el, rendkívül változatos kultúrákat alakítottak ki, a Tűzföldtől egészen a Hudson-öbölíg érnek, és ha egy kissé tudományos konvenció is, hány száz nyelvet és népet tartunk közülük önállóknak, annyi bizonyos, hogy legalább 600 nyelv és legalább 15 olyan nagy nyelvi csoport jellemzi őket, amelyre kevés a mi „nyelvcsalád” fogalmunk, hanem még annál is átfogóbb, egyszersmind lazább kötelékként az amerikanista nyelvészek a „törzs” (*phyle*) elnevezést szokták rájuk alkalmazni.

A nagy etnokulturális területek (ezt *culture area* néven ismerik) életmódbeli és kulturális típusokat jelölnek, ezek száma is 15-20 között van a különböző néprajzi irányzatok kézikönyveiben. Ez a hallatlan gazdagság nem alakulhat ki „történelem”, vándorlások és fejlődések nélkül.

Az amerikai kultúrák szemmel láthatóan önállóan fejlődtek. Ez a múltban és a jelenben is sok félig-meddig dilettáns elképzelést táplált, amelyek képviselői megkísérelték azt, hogy valamilyen más kontinensről származtassák az amerikai kultúrák egyes vonásait. Szuggesztív egyéniségek (például Heyerdahl) ilyen elgondolásai néha még a tudorvény előbbre jutásához is hozzájárultak (így a polinéziai népesedéstörténet, hajózás és mitológia kutatása sokat köszönhet tevékenységének). Mindazáltal az évszázados vitákból és javaslatokból eddig csak az bizonyosodott be, hogy sehol és soha nem találtak olyan hihető nyomot, amely az amerikai indiánoknak óceániai, ázsiai, afrikai vagy európai kultúrákkal való bármilyen irányú érintkezését bizonyította volna a Kolumbusz előtti időkben.

Az egyetlen kivétel az Izlandból Grönlandra, majd innen valószínűleg a Szent Lőrinc folyó torkolatvidékére eljutott vikingek. Újabban megélnékült az amerikai viking telepek régészeti kutatása, és noha ez sem mentes némi romantikus túlzástól, az nyilvánvaló, hogy a vikingek legalábbis láttak amerikai bennszülötteket, ezeket *skraeling* néven nevezték. Arra ugyan nincs adatunk, hogy kapcsolatba is léptek volna velük, sőt azt sem tudjuk, találkoztak-e az eszkimókkal, ezen kívül a grönlandi

és amerikai vikingek kihalásának pontos történetét sem ismerjük. Mindazáltal nyilvánvaló, hogy több generáción át éltek vikingek Grönlandon, talán az amerikai kontinensen is. Azt azonban eddig még nem sikerült bizonyítani, hogy kultúrájukból bármit is átadtak volna az indiánoknak vagy eszkimóknak.

Amikor Kolumbusz és követői a 15. századtól megismerkedtek az amerikai indiánokkal, egy önálló kultúrát találtak. Ez bizonyos szempontból mindenütt hasonló volt, úgyhogy a különbségek kutatása csak jóval később indult meg. Mezo-Amerika és Dél-Amerika magaskultúráinak monumentális épületei, írásnak nevezhető ábrázolásai nyilvánvalóvá tették, hogy e népeknek és kultúráknak van történetük, ezt azonban régészeti módszerekkel hosszú ideig nem vizsgálták. Az utóbbi évszázadban azonban igen sok adat halmozódott fel, és természetesen az ezekből levonható következtetések is időnként alaposan megváltoztak.

Amerika régészete praktikus okokból több nagy témakörre osztható. Külön kell vennünk Észak-Amerika legkorábbi régészeti kultúráinak vizsgálatát, amelyet újabban *paleoindián* kultúráknak neveznek. Tipológiailag ehhez hasonlít Dél-Amerika azonos jellegű korai kultúráinak vizsgálata, itt azonban a leletek száma kevesebb, számos tisztázatlan kérdés is van, úgyhogy e terület specialistái inkább önálló témakörnek tekintik az észak-amerikai paleoindián kultúrák kutatását.

A következő korszak az *átmeneti* kultúrák kora, a földművelés és a domesztikáció kezdetei, amelyek egymástól függetlenül zajlottak le Mezo- és Dél-Amerikában. Végül a Közép-Amerika és Dél-Amerika magaskultúráit létrehozó kulturális fejlődés vizsgálata is külön szakembereket igényel. Nyilvánvaló, hogy Észak-Amerika paleoindián kultúráiból nem vezethető le minden későbbi amerikai indián kultúra. Azt sem tudjuk még, pontosan milyen ütemben zajlott le az egész amerikai kontinens benépesedése. Jól datált leletekből tudjuk, hogy már a Tüzföldre is mintegy 8-9 ezer évvel ezelőtt eljutottak az indiánok. Dél-Amerika benépesedésének történetéhez még igen sok adat hiányzik, annyi azonban nyilvánvaló, hogy itt is évtizednyi időszakkal számolhatunk, amelynek során igen sok különben ismeretlenül maradt esemény játszódhatott le.

Hogy ez a feltételezés nem csupán teoretikus jellegű, elsősorban az amerikai indiánok nyelvi és kulturális megoszlása bizonyítja. A sokféle életmód és nyelvi rendszer bonyolult ide-oda vándorlást tételez fel, és szerencsés esetben e folyamatok egy része régészeti eszközökkel is megragadható. A wyomingi Mummy Cave viszonylag jól fennmaradt leletrétegeiben 38 emberi kultúra jelenlétét mutatták ki az Kr. e. 7280 előtti időktől a fehér hódítás koráig terjedő korszakig, és ha minden lelőhelyről nem is tételezhetjük fel több tucat kulturális réteg létezését, ezt a sokszorosan változó kulturális mozgást jellemzőnek tarthatjuk.

Éppen ezért igen tanulságos nyomon kísérni az észak-amerikai paleoindián kultúrák létrejöttét és megismerésének korszakait.

1939-ben A. C. Koch publikálta az első ősrégészeti leletet a Missouri völgyéből. Mivel ez idő tájt az amerikai indiánok régészete nem sok kutatót érdekelt, ez és a hasonló leletek kevés figyelmet váltottak ki. Például az 1846-ban előkerült Natchez-leletet voltaképpen csak egy évszázaddal később vizsgálták meg tüzetesen, és ismerték el hitelesnek. A 19. század utolsó negyedében elsősorban Mexikó területéről kerültek elő paleoindián leletek, amelyeket régészeti kongresszusokon is bemutattak.

A folyton gyarapodó leletanyag ellenére is a szakértők azt hangsúlyozták, hogy a mai indián kultúrák viszonylag újabb keletűek, és nincs szükség az évezredek múltját figyelembe venni. Bizonyos mértékig a laikus ásatók és az antropológus-fantaszták működésének ellenhatásaként is a szakkutatók hosszú ideig tagadták, hogy a paleoindián kultúrák tanulmányozása lényegesen kibővítené a recens indiánokról alkotott ismereteket. A cseh származású Aleš Hrdlička – az indián antropológia legnagyobb tekintélye – véleménye szerint nem látszik a mai indiánokétól eltérő vonás, ezért a korai csontmaradványokat viszonylag késeinek, az amerikai mezolitikumból válóknak gondolta, egészen a huszadik század húszas éveig.

A pleisztocén jellegű leletek közül a legrégebbit Harold Cook 1925-ben publikálta, majd 1927-ben tették közzé a Folsom-kultúra első adatait. Ez a paleolitikus jellegű leletanyag ettől kezdve egyre több helyről vált ismertté. Amikor azonban 1933-ban Jenness és mások összeállították az amerikai őslakók kézikönyvét, ebben egész sor máig érvényes következtetés (Amerikában nem volt ősember, a régészeti leletek antropológiai típusa a mai eszkimó és indián jelleget tükrözi, az amerikai kontinens benépesedése Szibériából, északról déli irányban történt) mellett az akkor már ismert korai leletek fontosságát nem hangsúlyozta kellőképpen. Az újabb kultúrák felfedezése sem vártott sokáig. 1932-ben a Clovis típusú fejlettebb kőeszközök kerültek elő, amelyek korát 12-13 ezer évre tették. (Később ezek korát valamivel nagyobbak vélik.) 1935-ben a Fandina-kultúra válik ismertté. Mindebből a különböző paleoindián kulturális fokozatok is jól megkülönböztethetők egymástól.

A leletanyag megnövekedése azonban nem járt teoretikus tisztázással. Az első olyan amerikai ősrégészeti kézikönyvek, amelyek az új adatokat is figyelembe vették (mint Mary Wormington 1937-es összegezése, Roberts 1940-es tanulmánya, de akár a Martin, Quimby és Collier által 1947-ben „A Kolumbusz előtti indiánok” címmel közzétett munka is), vagy polémikus jellegűek voltak maguk is, vagy egymás mellett közölték a különböző elgondolásokat. A legfőbb nehézség a korai indián kultúrák feltételezésében ekkor már nem az antropológiai adatok „modern” jellegének gondolata volt, hanem az az éghajlat-történelmi és hagyományos régészeti datálással alátámasztott elképzelés, miszerint az Újvilág benépesedése nem történhetett az Kr. e. 13–15. évezred előtt. Collier és munkatársai például igen óvatosan vetik csak fel azt a lehetőséget, hogy az amerikai indiánok ősei már mintegy 20 ezer évvel ezelőtt érkezhettek Amerikába.

A datálási lehetőségeket egy csapásra megváltoztatta néhány új eljárás.

Megjegyezhetjük itt, hogy az amerikai régészeti és társadalomtörténelmi kutatómódszerekben az új elgondolásokat gyakran kipróbálták, nagyobb jelentőségre azonban csak néhány vált közülük. A *glottokronológia* módszerét Swadesh és mások kipróbálták indián nyelvcsaládok, valamint az eszkimó és aleut nyelvek szétválásának kormeghatározásában. Az értékes adatok azonban már nem az amerikai benépesedés idejére, hanem egy jóval későbbi szakaszra vonatkoztathatók.

Az új módszerek közül a legfontosabb a Libby által kidolgozott rádiókarbon-vizsgálat lett, amelyet először éppen amerikai régészeti leleteken próbáltak ki. A rádiókarbon datálások, mint látjuk, lényegesen megváltoztatták az amerikai ősrégészetről alkotott képet, általában jóval korábbi datálásokat tettek lehetővé, noha ez nem

következett be minden ellenvélemény nélkül. Jól jellemző, hogy az utóbbi két évtizedben milyen óvatosan történik meg az egyre korábbra datálás.

Az első jelentős lelet, amelyen kipróbálták az új datálási módszert, a texasi Lubbock-kultúra anyaga volt, ezt 9300 ± 200 és 9883 ± 350 évesnek találták. (1956-os adat). Más lelőhelyekkel kapcsolatban is egyre többször haladták meg a tízezres időhatárt. A mexikói Santa Isabel (Tepexpan) leletet 11–12, sőt akár 16 ezer évesnek vélték így. Hosszú ideig datálási anomáliának a radiokarbon vizsgálat alkalmatlansága bizonyítékának tartották a Lewisville-leletet, amelyet több mint 37 ezer évesnek határoztak meg. 1952-ben a nevadai Tule Springs tűzhelyleletet több mint 23 800 évesnek datálták, de a régészek óvatosak voltak, és ugyanitt az emberi nyomokat csak tízezer évesnek merték nevezni.

Az 1954-ben feltárt Sandia-típusú Lucy lelőhelyet csakhamar 20 és 28 ezer évesnek határozták meg, és más hasonló datálásokra is sor került. Mindez együttvéve arra vezetett, hogy az amerikai kontinens benépesülését az eddigi elméleteknél lényegesen korábbra kellett datálni. Carter, Simpson, Menghin és mások az 1950-es évek végén vetették fel azt az elgondolást, hogy Amerika legkorábbi lakosai a Wisconsin-eljegesedés előtt, vagyis mintegy 70–80 ezer évvel ezelőtt jelenhettek meg. Ez a kultúra típusát tekintve az alsó paleolitikumnak felel meg. Érdekes, hogy azok az újító régészek, mint Willey, Phillips és mások, akik éppen az ötvenes évek végén kísérelték meg azt, hogy korszerűsítsék az amerikai régészet korszakbeosztását, és kidolgozták a ma is használatos 5-fázisú beosztást (litikus – archaikus – formatív – klasszikus – posztklasszikus korszakok), noha elfogadták a régebbre datáló kutatásokat, lényegében nem vetették fel a radikális korábbra datálás elkerülhetetlenségét.

1962-ben Chicagóban rendezték meg az újvilági ősrégészet kongresszusát. Voltaképpen itt, elsősorban Krieger adatai alapján dőlt el végképpen a datálás kérdése. Mintegy 50 Észak-és Dél-Amerikából származó lelettel bizonyította, hogy a 20–40 ezer éves datálások elfogadhatók. Azóta általában a jól értesült régészek világszerte a régebbi datálást idézik.

E ponton kell kitérni arra, mikor és mit ismert meg e korszakolási és datálási témakörből a magyar közvélemény. Nem számítva most a korábbi, elszórt kísérleteket, most csupán az utóbbi két–három évtized idevonatkozó adatait kell sorra vennünk.

Az 1950-es évek elején a néprajzos–afrikanista Vajda László foglalkozott etnológiai amerikanisztikával. Munkájában a hagyományos elképzeléseknek megfelelően tárgyalta az indián kultúrátípusokat, régészetüket néhány ezer éves múltúnak tartotta, és elsősorban az eszkimó régészeti kultúrákról (vagyis egy jóval későbbi jelenségről) adott részletes képet. Őt követte Dégh Linda, aki az amerikai indiánok régészetét Folsom-jellegű és Folsom-előtti korszakokra osztotta, anélkül azonban, hogy e témakörrel részletesebben foglalkozott volna.

Boglár Lajos összegezésében a Vajda által adott alapokról indult ki. A szövegrészben inkább a hagyományos datálást adja, közöl azonban egy táblázatot is, amelyben már a radiokarbon vizsgálatok adatai is szerepelnek, és ezekre hivatkozik a szövegben is. Ő az első, aki részletesebb képet ad az indián kultúrák régészeti problémáiról. Az 1960-as évek elején készült összegezés a benépesedést 25 ezer évvel kezdi, de a végét 11 ezer esztendőre teszi, és érthető módon az egyes adatok között sincs mindig azonosság.

A szovjet világtörténet orosz kiadásában 1955-ben, magyarul 1962-ben megjelent első kötete viszont még csak a 12–15 ezer évvel ezelőtti benépesedés elméletét képviselte. (Erről a munka megjelenése után vita is folyt a szovjet amerikanisták között, már 1956-ban kifogásolták e kései datálást, azonban a magyar kiadás gondozói nem vették figyelembe a korrekciókat.) A szovjet régészet újabban egyértelműen a korai datálást fogadja el, és Amerika benépesedését a szibériai paleolitikummal hozzák kapcsolatba.

Igen tanulságos áttekinteni e szempontból Grahame Clark-nak a világ őstörténetéről írott munkáját. Az 1961-es eredeti kiadás a Sandia-kultúrát 20 ezer évesnek, a Folsom-leleteket 10 ezer évesnek határozta meg, és hivatkozott ugyan a Mexikó-völgyi radiokarbon datálások Kr. e. 9000–14000 közti voltára, de általában megmaradt a régebbi datálásnál. A könyv 1969-es újabb változata szövegében is módosít e képen, bár igen óvatosan elkerüli a pontosabb kormeghatározást. Az amerikai ősrégészeti fejezet végén ad viszont egy magyarázat nélküli radiokarbon-datálási táblázatot, amelyben a Folsom-kultúrát Kr. e. 9000 és 8000 közé helyezi, a Clovis-kultúrát ennél körülbelül ezer évvel régebbinek tartja. A betelepedésről írván a Kr. e. 25000–10000 közti időpontot fogadja el, szkeptikusan utal a korábbi időpontot feltételező datálásokra, pedig 1969-ben ezeket az illetékesek zöme már elfogadta.

Mindezt azért kellett idézni, hogy ne tűnjön túlzásnak az az állítás, hogy Magyarországon csak az utóbbi időben váltak hozzáférhetővé az amerikai betelepedésre vonatkozó tudományos adatok, de ma már ezeket is – a gyorsan folyó helyszíni kutatások eredményeként – meghaladottnak kell tekintenünk.

Ugyanis természetesen az idézett 1962-es chicagói kongresszus óta is érdemi kutatás folyt. Az 1970-es évek elejére több kézikönyv látott napvilágot (Jennings, Meggers, Sanders, Willey és mások művei), és különösen Dél-Amerika régészete, a tropikus területek vizsgálata hozott újabb eredményeket. Általánossá vált az az elgondolás, hogy az éghajlat-történeti okokból Kr. e. 50–40 ezer, vagy Kr. e. 28–10 ezer évvel jellemezhető periódusok közül valószínűleg már az elsőben jelentős amerikai bevándorlás zajlott le. Csak a Mexikó-völgyben több 20–25 ezer éves leletet sikerült azonosítani. A venezuelai Taima-Taima-leletet 14400 ± 435 , a dél-perui Pikimachay-leletet 14150 ± 180 évre lehet datálni, így Dél-Amerika benépesedésének kezdete is jelentősen korábbinak tűnik, mint eddig vélhettük.

UTÓLAGOS MEGJEGYZÉS

Kéziratrendezés során került elő elsárgult papíron ez az írógéppel készült szöveg. Egyike volt azoknak a témáknak, amelyeket ahhoz használtam, amikor az ELTE BTK Folklore Tanszékén a néprajz szakos hallgatóknak „A világ népei – Amerika” címmel tartottam kötelező órát. Magam 1963-ban itt végeztem és ennek során magam is hallgattam Dégh Linda ilyen tárgyú óráit. Az ő Bloomingtonba távozása után, 1964 szeptemberében, Finnországból hazaérkeztem másnapján egy cédulát találtam egyetemi asztalomon: „D. L. távoztával átveszi az „Amerika népei” órákat.” Megnéztem az órarendet – másnap volt az első ilyen óráim.

Az első órában az észak-amerikai régészetről volt szó. Ehhez készült a most közölt szöveg. Éppen ebben az időben zajlott le az újvilági régészet újradatálása, jóval korábbra téve az indián kultúrák kezdeteit. Ehhez igyekeztem az akkor kurrens szakirodalmat előkeresni.

Amikor már az indiánok nyelvi és kulturális csoportjaival foglalkoztam Harold E. Driver: *Indians of North America*. kézikönyvét használtam (Chicago, 1961 – azóta újabb kiadásban is). Azért az indián prehistória később is érdekelt. Még az *Ethnographia* 84 (1973) 206–207 lapjain is bemutattam az akkor új, népszerű áttekintést: Betty J. Meggers: *Prehistoric America*. Chicago – New York, 1972. Ám ekkor már – meghívásomra – évek óta amerikanista-etnológus kollégáim: Boglár Lajos, Sárkány Mihály és Borsányi László tanítottak az indiánokról a Folklore Tanszéken.

1964 óta több mint fél évszázad telt el. Noha nem mindig és nem rendszeresen, azért időről időre (gyakorlatilag külföldön) megnéztem a „paleoindián” régészet újabb kézikönyveit. Az a benyomásom, a ma általában elfogadott datálás pontosabb, társadalmibb és kevésbé merész, mint akkor volt.

Aki ma akar tájékozódni az amerikai régészet klasszikusai: Jesse D. Jennings (1909–1997) és Gordon Wiley (1913–2002) kézikönyveit vegye kézbe!

Megéri!

Azért tanulságos, mert talán képet adhat arról, mit is igyekeztünk tanítani az „etnológiából” több mint fél évszázada.

ÉSZAK-AMERIKA LEGKORÁBBI KULTÚRÁI

VOIGT Vilmos

A budapesti egyetemen több mint egy évszázada működött a világ népeinek bemutatása, *Egyetemes néprajz* címen, a Folklore és a Tárgyi Néprajz tanszékeken. 1964 óta modernizáltam az oktatást, és többek között Amerika népeinek kultúráját is tanítottam.

Ehhez készült jegyzetemből közlök itt egy részt – az egykori oktatás visszhangjaként.

THE OLDEST CULTURES IN NORTH AMERICA

VOIGT, Vilmos

Folklore and ethnography were taught irregularly at the Budapest University from about a century ago. It was a part of “General Ethnology”, at the Chairs of Ethnography and Folklore. From 1964 on I started to teach there the program including American studies.

I repeat here the notes from that time, dealing with American prehistory / archaeology – as the echo from the past.

HAGYOMÁNYOS KERESKEDELEM FEKETE-AFRIKÁBAN

SÁRKÁNY Mihály

A 19. század végén Fekete-Afrika módszeres gyarmatosításába kezdő európaiak változatos gazdasági rendszerekkel találkoztak a földrészen, amelyek természetesen hosszú történeti alakulás és különböző nem afrikai népekkel való érintkezés nyomait viselték magukon. Valamennyinek közös vonása volt azonban, hogy bennük az áruk cseréje nem volt „...az egész termelést valamint fogyasztást átfogó társadalmi anyagcsere.”¹ A legfontosabb termelési ág az élelem termelése, illetve megszerzése volt, ennek legfontosabb termelési eszköze pedig: a föld.

A föld Fekete-Afrikában a gyarmatosítás előtt mindenütt közösségi tulajdonban volt, az egyén csak mint valamely közösség tagja részesült belőle. Még ha részese-dése, egy-egy családnak a közösségi föld meghatározott darabjára vonatkozó használati és öröklési joga volt is, a föld nem vált elidegeníthetővé, csere tárgyává. Ebből adódik az a következtetés, hogy az afrikai gazdaságokat uraló termelési viszonyokat a közösségi összetartozást biztosító rokoni kötelezésekben és kötelezettségekben, a politikai függőségi viszonyokban, illetve a kettő kombinációiban kell látnunk, és ezeknek a személyi-hatalmi kapcsolatoknak a hálózatában kell keresnünk a javak áramlásának a fő csatornáit, amelyeknek adekvát kifejezési formái a különböző ajándékadások, adók és terményleadási kötelezettségek, nem pedig az árucseré.

Ez azonban nem jelenti, hogy a javak forgalmának említett formái kiküszöbölték volna az árucserét, mert a javak áramlását csak a közösségeken, illetőleg a politikai egységeken belül szabályozták, ott sem minden termékét, hanem csak az értéke-sebbnek tartottakat. Ezek a formák a közösségek közötti ügyletekre csak különös körülmények között voltak alkalmazhatók, mégpedig a társadalmi kapcsolatoknak a közösségen belülihez hasonló formája kiépítésének esetén, ennél pedig úgy látszik egyszerűbb volt személytelen jellegű termékcserék kialakítása, ami a közösségeken belül is mintát adott olyan javak forgalmának, amelyekhez nem fűződött különösebb társadalmi érdek.²

¹ Marx 1857–1859, II., 372. old.

² Már Marx megállapította, hogy „...kezdetben a csere éppenséggel inkább a különböző közösségek egymásra való vonatkozásában lép fel, semmint egy és ugyanazon közösség tagjai között.” (1857–1859, I., 28. old.) Ezt a megállapítást a későbbi néprajzi vizsgálatok a világ