

KÓSA GÁBOR

A DZSÜRCSEN SÁMÁNNÓ A „SÁMÁN” SZÓ ELSŐ ÍRÁSOS EMLÉKÉNEK ELEMZÉSE

E rövid tanulmányban a ‘sámán’ szó első előfordulásának kérdését járom körül. A Song-kori *Sanchao beimeng huibian* 三朝北盟匯編 egyik glosszája a dzsürcsen »shanman 珊蠻« szót a kínai *wuyu* 巫媪 kifejezéssel azonosítja. A következőkben ezeket a fogalmakat, illetve ezen azonosítás kontextusát vizsgálom meg, hogy megvilágítsam a kultúrtörténetileg is jelentős utalás valódi jelentéstartalmát.¹

Mircea Eliade sámánizmusról szóló művében meglepően kevés szót ejt a sámán szó eredetéről. Könyve elején néhány sort, a könyv következtetéseket összefoglaló fejezetében pedig néhány oldalt szentel az erre vonatkozó fontosabb elképzeléseknek, ez utóbbi esetben elsősorban a buddhizmussal való kapcsolatának tükrében.²

Habár Eliade hivatkozik Paul Pelliot 1913-as cikkére,³ azonban meglepő módon nem említi, hogy ez a neves francia sinológus hívta fel elsőként a figyelmet a *šaman* szó legelső írott előfordulására:⁴ a Song-kori

¹Jelen tanulmány angol nyelvű verziója a *Shaman* című folyóiratban jelent meg: „The Jurchen shamaness. An analysis of the first written reference to the word ‘shaman’.” *Shaman* 15.1-2 (2007) 117-128.

²Eliade 1989, 4, 495-501; 2001: 19-20, 449-455.

³Eliade 1989, 496. n. 4, 554; 2001: 450.n.4, 489.

⁴Pelliot 1913, 466–469. Ez azonban nem az első alkalom, sőt nem is a legkorábbi alkalom, hogy egy kínai forrás valamilyen sámán jelentésű szó kínai átírását adja: „[A kirgizek] a *wuikat* *gannak* [qam] nevezik. 呼巫為「甘」” (*Xin Tangshu* 新唐書 217 *xia*, *liezhuan* 142 *xia* [6148]; cf. Laufer 1917, 369). A *gan* 甘 írásjegy Tang-kori kiejtése „kam” volt (Pulleyblank 1991, 102). Ennek a szónak jóval későbbi, latin nyelvű előfordulása megtalálható Willem van Rubroeck leírásában, habár Rubroeck ezt azonosítja a *khan* (*xan*) szóval (*Itinerarium fratris Willielmi de Rubruquis de ordine fratrum Minorum, Galli* 19.): „*Can nomen dig-*

Xu Mengxin 徐梦莘 (1126–1207) *Sanchao beimeng huibian* 三朝北盟匯編 című művének 3. fejezetében a következő megjegyzést teszi:

„Wushi ravasz volt és tehetséges, saját maga teremtette meg a dzsürcsen [nüzhen] törvényeket és írást, egyesítette az államot. Mivel a szellemekhez hasonlóan képes volt a változásokat küsmerni, a nép »shanman«-nak nevezte. Ami a »shanman« szót illeti, ez dzsürcsen nyelven az, ami (nálunk, kínaiaknál) a sámánról [wuyu]. Senki sem volt képes a nyomába érni azok közül, akik Nianhant alulmúlták (tehetségben).

兀室奸猾而有才，自製女真法律、文字，成其一國。國人號為珊蠻。珊蠻者，女真語巫姬也，以其通變如神。粘罕以下皆莫能及。⁵

Xu Mengxin életében Kína északi részét a „barbár”, dzsürcsen⁶ Jin 金 dinasztia (1115–1234) uralta, a kínai udvar Hangzhou (Lin'an) városába menekült, és ott alapította meg a Déli Song udvart. A fenti idézetben szereplő Wushi 兀室 (vagy 悟室) Wanyan Xiyinre 完顏希尹 vonatkozik, aki Jin Taizu 太祖 (1115–1123) és Jin Taizong 太宗 (1123–1135) dzsürcsen uralkodók udvari tanácsadója volt.⁷

„Wanyan Xiyin eredeti neve Gushen, Huandu fia volt. Miután (Jin) Taizu háborúskodott, ő mindig a csapatokkal volt, néha Taizut, néha pedig Sagait követve, vagy a tábornokokkal együtt (részt vett) a hadjáratokban. Mindig sikereket ért el. A Jin-eknek eredetileg nem volt írásuk. Az állam ereje napról napra növekedett. Baráti kapcsolatot áptak a szomszédos államokkal, így a kitaj [Qidan] írásjegyeket használták. Taizu császár megparancsolta Wanyan Xiyinnek, hogy hozzon létre egy teljes írásrendszert saját népe számára. Xiyin a kínai hivatalos írásjegyeket utánozva, a kitaj írásjegyeket alapul véve, mindezeket anyanyelvével összhangba hozva alkotta meg a nüzhi [nüzhen] írást. A Tianfu uralkodói periódus harmadik évének

nitatis quod idem est qui diuinator. Omnes diuinatores vocant Can. [»Can egy méltóság neve, amely ugyanaz, mint a jós. Minden jóst cannak neveznek.«]” A török és mongol elnevezésről lásd pl. Nemeth 1913–14, 245; Roux 1958.

⁵Cf. Franke 1975, 155.

⁶Habár Magyarországon a dzsürcsi elnevezés terjedt el, valójában a dzsürcsen szó a pontos megnevezés.

⁷Életrajzáról lásd *Jinshi* 金史 73, *liezhuan* 11 [1684–1686]. Nianhan 粘罕 nem más, mint Zong Hanben 宗翰本, egy kiváló katonai parancsnok, lásd *Jinshi* 74, *liezhuan* 12 [1693–1699], Franke 1975, 141; 150–151.

[1119] nyolcadik hónapjában, az írásjegyek és az írás elkészült, Taizu szerfelett örvendezett és terjesztésére adott parancsot, Xiyinnek egy lovat és ruhákat adományozott. Később Xizong is létrehozott nüzhü [nüzhüen] írásjegyeket, melyeket egyszerre használtak azokkal, melyeket Xiyin alkotott. A Xinyin-félé írásjegyeket nüzhü [nüzhüen] nagy írásjegyeknek, Xizongéit pedig kicsiknek nevezték.⁸ 完顏希尹本名谷神，歡都之子也。自太祖舉兵，常在行陣，或從太祖、或從撒改，或與諸將征伐，比有功。金人初無文字，國勢日強，與鄰國交好，通用契丹字。太祖命希尹撰本國字，備制度。希尹乃依倣漢人楷字，因契丹字制度，合本國語，製女直字。天輔三年八月，字書成，太祖大悅，命頒行之。賜希尹馬一匹、衣一襲。其後熙宗亦製女直字，與希尹所製字俱行用。希尹所撰謂之女直大字，熙宗所撰謂之小字。”

Wanyan Xiyin életrajzának ezen része is kellőképpen bizonyítja, hogy esetében alapvetően egy „világi” személyről van szó, felmerülhet tehát a kérdés, létezik-e bármilyen ok, ami miatt Wanyan Xiyin kiérdemelte a sámán elnevezést. Ha áttekintjük a hivatalos kínai történeti műveket, arra a meglepő következtetésre juthatunk, hogy habár neve többször is szerepel a szövegekben, mindösszesen egyetlen eseményt találunk, ahol Wanyan Xiyin valamilyen „természetfeletti” képességről tesz tanúbizonyságot: miután egy fiatal fiúnak számos kérdést tesz fel, „megjósolja”, hogy az illető tehetséges és híres lesz.⁹ A jóvendölés sikere azonban – amint ezt a történet is sugallja – Wanyan Xiyin kiemelkedő intellektuális képességeinek, és nem sámáni látnoki erejének volt köszönhető. Meglepő módon tehát, az egyébként jól tájékozott kínai források alapvetően nem tudnak Wanyan Xiyin különleges képességeiről vagy „természetfeletti” tevékenységéről.

Mindez azt a hipotézist látszik alátámasztani, hogy Wanyan Xiyin minden valószínűség szerint a szó szigorú értelmében nem sámán volt, hanem egy kiemelkedő tehetségű és sikeres császári tanácsadó, akinek (egyebek között) a hagyomány a dzsürcsen írás megalkotását is tulajdonítja. Elképzelhető, hogy katonai sikerei mellett ezen utóbbi jelentős érdem az, ami miatt az emberek szemében olyan kivételes és rendkívüli személlyé vált, hogy sámánnak nevezték. A fent idézett szöveg tehát

⁸ Jinshi 73, liezhuan 11 [1684].

⁹ Jinshi 88, liezhuan 26 [1949 – 1950].

éppen azért emeli ki, hogy a nép sámánként aposztrofálta, mert a szót nem a hagyományos vallási értelmében használták vele kapcsolatban. Jól látható, hogy Xu Mengxin azzal próbálta meg racionalizálni ezt a számára is különös elnevezést, hogy Wanyan Xiyint úgy jellemezte, mint aki a szellemekhez hasonlóan képes a politikai és katonai körülmények változásainak kiismerésére („Mivel a szellemekhez hasonlóan képes volt a változásokat kiismerni...”). Ezzel a hasonlattal, még pontosabba a szellemek említésével Xu Mengxin ezt a látszólag nem helyénvaló elnevezést elfogadhatóvá próbálta tenni a korabeli olvasók számára.

Xu Mengxin mondatát tehát a következőképpen lehetne átfoglalni: „Az emberek a sámán szót alkalmazták Wanyan Xiyinnel kapcsolatban – amelyet általában „valódi” sámánokkal összefüggésben használnak –, mert így próbálták kifejezni iránta és tehetsége érzett tiszteletüket és nagybecsülésüket.”

Mindebből tehát a következő, kissé talán meglepő következtetésre juthatunk: a fenti szöveg kontextusát megvizsgálva megállapítható, hogy az a személy, akivel kapcsolatban a világon először írták le a sámán kifejezést, egyáltalán nem volt sámán, sőt alapvetően semmilyen sámánisztikus képességgel nem rendelkezett.

A fenti konklúzió természetesen akkor lehet igaz, ha kimutatható, hogy a dzsürcseneknél igenis léteztek „valódi” sámánok is. Várakozásainknak megfelelően a kínai forrásokban valóban találunk utalásokat arra, hogy a taoizmus és a buddhizmus mellett a sámánizmus is fontos részét képezte a dzsürcsen vallásosságnak.¹⁰

„A (dzsürcsen) szokások szerint, ha valakit megöltek, egy wuxit [sámánt] alkalmaznak, hogy egy átkot énekeljen el a gyilkos házábanál. (A wuxi) egy (kard) pengéjét kötözi egy hosszú rúd végére, és egy csapat ember kíséretében (a bűnös) házához megy, és énekelve ekképpen becsmérli: »Elveszem tőled az örödet, melynek egyik szarva az Égre mutat, másik szarva a földre mutat! Elveszem tőled a névtelen lovadat, melynek szemből foltos a homloka, hátulról fehér a farka, oldalról nézve pedig bal s jobb felén szárnyai vannak.« Ennek az éneknek a hangja olyan szomorú és éles, mint a »Haoli« gyászének. Ezek után (a sámán) a pengével a földre rajzol, elkobozza (a bűnös) állatait és értéktárgyait, majd visszavonul. Ha egyszer valakinek a házát így megátkozták, az ha-

¹⁰A buddhizmus és taoizmus dzsürcseneknél betöltött szerepéről lásd Franke 1994, 313-319, Yao 1995.

marosan teljesen tönkremegy. 國俗，有被殺者，必使巫覡以詛祝殺之者，迺繫刀于杖端，與眾至其家，歌而詛之曰：「取爾一角指天、一角指地之牛，無名之馬，向之則華面，背之則白尾，橫視之則有左右翼者。」其聲哀切悽婉，若萬里之音。既而以刀畫地，劫取畜產財物而還。其家一經詛祝，家道輒敗。¹¹

„Zhaozunak már hosszú ideje nem volt gyermeke, volt azonban egy sámán, aki képes volt a szellemek nyelvén beszélni, ami igen hatásosnak bizonyult, így (Zhaozu) elment hozzá, hogy imádkozzon (gyermekkaldásért). 昭祖久無子，有巫者能道神語，甚驗，乃往禱焉。¹²

„Ha megbetegszenek, nincsenek orvosaik és gyógyszereik, inkább a sámánokat becsülik [wuzhu]. Ha valaki megbetegszik, akkor a sámán [wuzhe] leöl egy disznót vagy egy kutyát, hogy elűzze (a betegség szellemét). 其疾病，則無醫藥。尚巫祝，病則巫者殺猪狗以禳之。¹³

Habár ezekben a szövegekben a *wu* 巫, *wuxi* 巫覡, illetve a *wuzhe* 巫者 terminust és nem a *shanman* szót említik, a szövegösszefüggésből és a kínai terminus korábbi elemzéseiből egyértelmű, hogy a sámánhoz nagyon hasonló alakot értenek alatta.¹⁴

Xu Mengxin szövege azt sejteti, hogy az általánosan használt dzsürcsen vallásos kifejezést a nép elkezdte alkalmazni egy bölcs tanácsadóval kapcsolatban. A kései Song-korban, illetve a Yuan-korban a mai *shanman* 珊蠻 szó kiejtése »sanman'« volt.¹⁵ Érdemes megfigyelni, hogy ezen átírás második írásjegyét (man 蠻) azon déli „barbárok” általános jelölésére használták, akikkel összefüggésben már a Hadakozó Fejedelemsé-

¹¹ A Vö. Jin Qicong (1995, 219); cf. Franke 1979, 138.

¹² *Jinshi* 65, *liezhuan* 3. [1541], cf. Groot 1982, 1223; Franke 1979, 139–140. Egyéb példákat lásd *Jinshi*: 64, *liezhuan* 1. [1500]; 64, *liezhuan* 2. [1530–1531]; 65, *liezhuan* 3. [1541]; 70, *liezhuan* 8. [1617]; 119, *liezhuan* 57. [2602]. Mindezen példák a *wu* 巫 szót vagy ennek valamilyen összetételét használják.

¹³ *Sanchao beimeng huibian* 3, vö. Franke 1975, 137; *Tai Jin guozhi* 大金國志, *Chuxing fengtu* 初興風土; Zhang 2003, 192.

¹⁴ Vö. Kósa 2006.

¹⁵ Pulleyblank 1991, 274; 207. A későbbi kínai munkákban különböző módon írták át ezt a szót: *sama* 薩嗎 [sa˥ma˥], *sama* 薩麻 [sa˥ma˥], *chama* 叉瑪 [tʂʰama˥], *chama* 察瑪 [tʂʰa˥ma˥], *saman* 薩滿 [sa˥mɑn˥] (Pulleyblank 1991: 46, 47, 206, 207, 271). A *Da Qing huidian shili* 大清會典事例 című törvénykönyvben elsőként előforduló *saman* 薩滿 alak lett később az általánosan elfogadott átírás.

gek idejétől fogva rendszeresen felmerül a sámánisztikus vallási elképzelések megléte. Ez a fajta „szemanto-fonetikai” átírás egyébként ismert volt Kínában.¹⁶ A *Chuci* 楚辭 (azon belül is a *Jiuge* 九歌, a *Lisao* 離騷 és a *Zhaohun* 招魂), a *Shanhajjing* 山海經, *Chu* 楚 állam kultúrája, néhány utalás a *Lunyuben* 論語, és számos történeti forrás bizonyítja a déli barbárok és a sámánizmus közötti erős asszociációs kapcsolat meglétét.¹⁷

A *shanman* szó definiálásakor Xu Mengxin a hagyományos kínai módszert alkalmazza: a korabeli olvasók számára feltehetően ismeretlen terminust egy rövid, értelmező jellegű glosszával magyaráz. Az ilyen típusú szómagyarázatok általános nyelvtani szerkezetét (...zhe 者, ... ye 也) alkalmazza, és ekképpen azonosítja az ismeretlen szót (*shanman* 珊蠻) az ismerőssel (*wuyu* 巫媪, = sámánnő), miközben megjegyzi, hogy az előbbi a dzsürcsen nyelvből származik.

Habár cikkében már PELLIOT is említette azt a nyilvánvaló ellentmondást, amely a férfi Wu Shi és a női sámánról azonosításából fakad, ugyanakkor a kérdést nem elemezte alaposabban.¹⁸ A *Sanchao beimeng huibian* harmadik fejezetének fordítását elvégző HERBERT FRANKE sem tárgyalja a problémát, pusztán PELLIOT cikkéhez utalja az olvasót.¹⁹ Tudomásom szerint, azóta senki sem elemezte ezt a kultúrtörténetileg is releváns mondatot, illetve a benne meghúzódó látszólagos ellentmondást. A következőkben a *wuyu* szó pontos jelentését járom körül annak érdekében, hogy pontosabb képet kapjunk Xu Mengxin motivációiról.

Mint ezt korábban már igyekeztem kimutatni, legalább a Hadakozó Fejedelemségek idejétől fogva (451–221 B.C.) a kínai *wu* 巫 kifejezés egy olyan vallási specialistára utalt, akinek legjobb (bár nem pontos) analógiája a sámánizmus hagyományos területein központi szerepet játszó sámán alakja.²⁰ A kínai források gyakran egyértelmű különbséget tesznek férfi és női sámánok között. A *Guoyu* 國語 például éppen

¹⁶ Közismert példa Ábrahám nevének átírása a kaifengi zsidó közösségében: *Awuluohan* 阿無羅漢 egyrészt egy igen közeli fonetikai megfelelője az Ábrahám szónak, másrészt tartalmazza a *luohan* 羅漢 kifejezést, amely a szanszkrit *arhat* kínai megfelelője, így szemantikailag egyben a személyiség kiválóságát emeli ki (Plaks 1999: 39–40).

¹⁷ Kósa 2000, 149–159; Kósa 2006, 307–314.

¹⁸ Pelliot 1913, 468–469.

¹⁹ Franke 1975, 155–156.

²⁰ Cf. Kósa 2000, 2001.

a déli Chu fejedelemségből származó egyik történetében említi a következőket:

„Egy fényes szellem száll rá, ha férfitra (száll), sámánnak hívják [xi], ha nőre, akkor sámánnőnek [wu].²¹ 明神降之，在男曰覡，在女曰巫。”

Az i.sz. 100-ból származó *Shuowen jiezi* 說文解字 című „szótárban”, Xu Shen 許慎 a következőképpen definiálja a *wu*-t:

„A *wu* [sámán] egy *zhu* [előimádkozó]. Olyan nő, aki képes a formanélküliek [szellemek] világát szolgálni, és táncával leszállásra készíteni a szellemeket. 巫，祝也。女能事無形，以舞降神者也。”²²

„Ami a sámánokat [xi] illeti, ezek képesek böjtölve szolgálni a szellemeket. A férfiak esetében sámánnak [xi], a nők esetében sámánnőnek [wu] nevezik. 覡，能齋肅事神明者，在男曰覡，在女曰巫。”²³

Az i.sz. 4. századi Ge Hong, aki „néprajzi adatgyűjtőként” sokat járt Kína déli részén, még mindig világos különbséget tesz a női *wu* 巫 és a férfi *xi* 覡 között.

„Egyesek azt mondják, hogy a szellemeket látók közül a férfiakat sámánnak [xi], a nőket sámánnőnek [wu] nevezik. Ez a természet adománya, amelyet nem lehet tanulás révén elsajátítani. 或云見鬼者，在男為覡，在女為巫，當須自然，非可學而得。”²⁴

Habár ez utóbbi esetben Ge Hong információja nyilvánvalóan a korábbi művekből származott, mégis ezen elméleti különbségtevés, úgy tűnik, évszázadokon keresztül megmaradt. Ugyanakkor az i.sz. 2. századtól kezdve a *wu* szót elkezdték általánosabb értelemben használni, és nemétől függetlenül olyan személyt értenek alatta, akinek sámánisztikus képességei vannak.²⁵ Ha szükségét érezték annak, hogy egy szövegben egyértelművé tegyék a sámán női mivoltát, akkor egyéb, erre utaló

²¹ *Guoyu, Chuyu* 18:1a. Lásd még *Hanshu* 漢書 25 shang, zhi 5 shang [1189].

²² *Shuowen jiezi* 說文解字 2909 [193]. Falkenhausen 1995, 288.

²³ *Shuowen jiezi* 2910 [193–194].

²⁴ *Baopuzi* 抱朴子 11 [I.47]; cf. Groot 1982, 1215.

²⁵ Cf. Kagan 1980, 25–26. Habár a *xi* nem jelölhetett nőt, a *wu* már a *Zhouliban* 周禮 jelentett férfit is.

szavakkal (nü 女, po 婆, yu 媪) együtt használták a wu szót: nüwu 女巫, wupo 巫婆, illetve wuyu 巫媪.

A Song-dinasztia alatt a helyi sámánokkal, illetve médiumokkal szemben a császári udvar több alkalommal is hivatalosan fellépett, ezek közül háromszor nagyobb mértékű üldözésnek voltak kitéve (i.sz. 981, 992 és 1023).²⁶ A sámánok tevékenysége egyre inkább médiumisztikussá vált, és egyre inkább a női sámánok váltak ismertté. Ez lehet az egyik oka annak, hogy Xu Mengxin számára egyszerűbb volt az idegen „shanman” szó magyarázataképpen éppen a korabeli sámánnőkre (és nem sámánokra) hivatkozni. A kérdés azonban az, hogy Xu Mengxin a sámánnők elvenezései közül miért éppen az egyik legritkábban használatosat választotta.

A klasszikus, kanonikus művek többször is említik a wukat 巫, de egyetlen egyszer sem a Xu Mengxin által közismertként tételezett wuyu 巫媪 kifejezést. A 25 történeti munkában összesen kétszer fordul elő ez a szóösszetétel, miközben a lényegében ugyanezt jelentő nüwu 女巫 kifejezést a Shijitől a Yuanshig folyamatosan használják. Logikusabbnak tűnne egy ismeretlen terminust egy jól ismerttel (pl. nüwu 女巫) magyarázni. Véleményem szerint, ha közelebről megvizsgáljuk ezen utalások egyikét, közelebb kerülhetünk Xu Mengxin szóválasztásának motivációjához.

A két szóban forgó részlet közül a korábbi a Shijiben 史記 található.²⁷ Ebben a történetben a Shiji beszámol arról, miként vet véget Xi-men Bao (i.e. 437–387), egy Wei állambeli hivatalnok azon kultuszának, melynek során a helyi, Ye-beli sámán nő fiatal lányokat áldoz a Folyó-istennek (Hebo 河伯). A történet igen közismert volt a későbbi időkben is, az alábbiakban az utolsó egységet idézem teljes egészében:

„Mikor elérkezett az ideje, Xi-men Bao csatlakozott hozzájuk a folyóparton. A három előjáró, a hivatalnokok és segítők, az előkelők, és a falu idősebb lakói mind a helyszínen gyülekeztek, további két-háromezren mentek oda, hogy megnézzék (a látványosságot). A sámán nő [wu] egy több mint 70 éves öregasszony volt, nagyjából tíz nő követte. A nők mindannyian selyemruhába öltözve mögötte álltak. Xi-men Bao így kiáltott: »Hívd ide a Folyó-szellem (leendő) feleségét, hadd lássuk, szép-e vagy csúnya!«. Előhozták tehát a lányt a sátorból, eléje vitték. Miután (Xi-men) Bao megnézte, a három előjáróra, a wuzhura és az öregekre né-

²⁶ Sutton 2000, 10.

²⁷ Shiji 史記 126, liezhuan 66 [3212]. A másik, rövid, itt nem tárgyalta utalásról lásd Xin Tangshu 89, liezhuan 14 [3757].

zett és így szólt: »Ez a leány nem elég szép, a nagy sámánasszony [da wuyu 大巫姬] legyen oly szíves menjen be a folyóba és jelentse a Folyó-szellemnek, hogy egy szebbet szerzünk és egy másik napon küldjük el hozzá!« Aztán megparancsolta a hivatalnokoknak, hogy ragadják meg a nagy sámánasszonyt és dobják be a folyóba. Egy kis idő elteltével ezt mondta: »Mit csinál ilyen sokáig ez a sámánasszony, siessen utána egy szolgája!« – és ezzel az egyik követőjét bedobták a folyóba. Ismét eltelt egy kis idő, és így szólt: »Hol marad ilyen sokáig ez a tanítvány? Menjen érte egy másik!« és bedobtak egy másikat is a folyóba. Összesen három követőjét dobták így bele. Ezekután Ximen Bao azt mondta: »A sámánasszony követői mind nők, (úgy látszik,) képtelenek átadni az üzenetet, menjen a három előjáró, mondják meg nekik!« és ezzel őket is behajtották a folyóba. Ximen Bao trószerszámát hajtúként a hajába tűzte, előrehajolt a folyó felé, és így várakozott jó ideig. Az idősebbek, a hivatalnokok és a bámésszkodók mind halálra rémülve (álltak ott). Ezután (Ximen Bao) hozzájuk fordult: »Hogyan lehetséges, hogy sem a sámánasszony [wuyu 巫姬], sem a három előjáró nem tért vissza?«, ezután egy hivatalnokot és egy előkelőséget akart utánuk küldeni, de azok leborultak előtte, és addig verték a homlokukat a földbe, amíg az fel nem repedt, és a vér kiserkenve szét nem folyt a földön. Arcuk olyan sápadt volt, mint a hamu. Ximen Bao ekkor így szólt: »Rendben van, várjunk még néhány pillanatot!«, miután ez letelt, így szólt: »Induljunk! A Folyó-szellem úgy látszik hosszabb ideig marasztalja a vendégeket, talán már soha nem térnek vissza!« A Ye-beli hivatalnokok és a köznép olyannyira megrémült, hogy ezekután soha senki nem mert beszélni a Folyó-szellemmel való házasságról. 至其時，西門豹往會之河上。三老、官屬、豪長者、里父老皆會，以人民往觀之者三二千人。其巫，老女子也，已年七十。從弟子女十人所，皆衣繒單衣，立大巫後。西門豹曰：「呼河伯婦來，視其好醜。」即將女出帷中，來至前。豹視之，顧謂三老、巫祝、父老曰：「是女子不好，煩大巫姬為入報河伯，得更求好女，後日送之。」即使吏卒共抱大巫姬投之河中。有頃，曰：「巫姬何久也？弟子趣之！」復以弟子一人投河中。有頃，曰：「弟子何久也？復使一人趣之！」復投一弟子河中。凡投三弟子。西門豹曰：「巫姬弟子是女子也，不能白事，煩三老為入白之。」復投三老河中。西門豹簪筆，磬折嚮河，立待良久。長老、吏傍觀者皆驚恐。西門豹顧曰：「巫姬、三老不來還，奈之何？」欲復使廷掾與豪長者一人入趣之，皆叩頭，叩頭且破，額血流地，色如死灰。西門豹曰：「諾，且留待之須臾。」須臾，豹曰：「廷掾起矣，狀河伯留客之久，若皆罷去歸矣。」鄰吏大驚恐，從是以後，不敢復言為河伯娶婦。²⁸

²⁸ Cf. Groot 1982, 1197–1198; Sutton 2000, 5.

A szövegben a sámánőről és követőiről a következő rövid leírás található: „A sámánő [wu] egy több mint 70 éves öregasszony volt, nagyjából tíz nő követte, és mind selyemruhába öltözve mögötte álltak.²⁹ 其巫，老女子也，已年七十·從弟子女十人所，皆衣繒單衣，立大巫後。” A későbbiek során a szöveg még öt alkalommal nevezi wuyunek 巫媪 ezt az asszonyt. A wu 巫 mellett álló yu 媪 szó valóban idősebb asszonyt jelöl, így a szóösszetétel jelentésében és jellegében is hasonlatos egy általánosabb kifejezéshez, a wupohoz 巫婆, mindkét kifejezés idősebb sámánasszonyt jelöl. A fenti szöveg középpontjában a civilizációt képviselő hivatalnok és a barbár sámánő konfliktusa áll, melynek megoldásaképpen az előbbi győzedelmeskedik az utóbbi felett. Érdemes kiemelni, hogy a szöveg négyszer említi a wuyu kifejezést a párbeszédekben és csak egyszer a prózai részben. Ez az arány arra látszik utalni, hogy a wuyu 巫媪 gyakrabban jelenik meg a beszélt nyelvben, amely jelenség esetleg magyarázattal szolgálhat a kifejezésnek a történeti művekből való majdnem teljes távollétéért.

A fentieket figyelembe véve tehát, amennyiben a wuyu kifejezés említése minden valószínűség szerint az olvasó emlékezetében felidéztc Ximen Bao közismert történetét, amelyben az egyébként ritka wuyu szóösszetétel összesen öt alkalommal fordul elő, plauzibilisnek tűnik azt feltételezni, hogy Xu Mengxin tudatosan használta ki ezen kifejezés kontextusát. Mindehhez annyit kell bizonyítanunk, hogy Xu Mengxinnek a „barbár” dzsürcsenekhez fűződő viszonya valamilyen értelemben analógiába állítható Ximen Baonak a barbár sámánőhöz való viszonyával. Xu Mengxin művében valóban számos utalást találhatunk, melyből nyilvánvaló, hogy a mű szerzője meglehetősen rossz véleménnyel volt a nem-civilizált, barbár dzsürcsenekről:

„Azok az emberek [a dzsürcsenek] ostobák, primitívek, vakmerők és vadak, képtelenek különbséget tenni élet és halál között. 其人慧仆勇鷲，不能辨生死。”³⁰

„Jellemüknél fogva álnokok, kapzsiak és kegyetlenek, az erőseket nagy becsben tartják, de megvetik az időseket. 其性奸詐，貪婪殘忍，貴壯賤老。”³¹

„Imádják az alkoholt és szeretnek gyilkolászni. 嗜酒而好殺。”³²

²⁹ Cf. Groot 1982, 1197.

³⁰ Cf. Franke 1975, 126.

³¹ Cf. Franke 1975, 128.

³² Cf. Franke 1975, 129.

„Nincsenek viselkedési szabályaik. 無儀法。”³³

„Azok az emberek [dzsürcsenek] semmit nem tudnak a történelemről [kronológiáról]. 其人不知紀年。”³⁴

Elemzésünk kiindulópontja a „barbár” dzsürcsen nyelvből származó »shanman« szónak egy kínai írástudó által történő magyarázata egy olyan korban, amikor Kína északi részét éppen a dzsürcsenek uralták. A közismert „sámán-ellenes hős”³⁵ (Ximen Bao) történetére való utalással Xu Mengxin nemcsak nőként állt be egy nagyrebecsült dzsürcsen tanácsadót, hanem egyfajta Song-kori Ximen Baoként mintegy verbálisan győzi le az aktuális barbár (dzsürcsen) sámánót

KONKLÚZIÓ

1. A sámán szó első előfordulásának vizsgálata során kimutatható, hogy az ott sámánként említett személy nem egy valódi sámánt takar, hanem egy politikai tanácsadót, akit a dzsürcsenek pusztán tiszteletük jeléül neveztek sámánnak. Mivel Xu Mengxin információi úgy tűnik megbízható forrásból származnak, a kínai átírásban szereplő *shanman* szó valóban a *šaman* szó átírása. Mivel lényegében semmi sem utal Wanyan Xiyin sámáni funkcióira, ugyanakkor bizonyítékokkal rendelkezünk arra vonatkozóan, hogy a dzsürcseneknél ebben az időszakban létezett sámánizmus, így feltételezhetjük, hogy a sámán szót ebben az időben már általánosabb értelemben is használták. Ezzel a szóval tehát nemcsak a szigorú értelemben vett sámánokat jelölték, hanem olyanokat is, akik egyéb érdemeik miatt rászolgáltak erre jelzőre.

2. A *shanman* 珊蠻 szó itt használt kínai átírása rejtett módon utal a déli barbárokra (*man* 蠻), akik a Hadakozó Fejedelemségek időszakától fogva közismertek voltak sámánisztikus praxisaikról. Feltételezhető, hogy ez a szemanto-fonetikai átírás Xu Mengxin saját „találmánya” volt, mivel semmilyen más forrásban nem található meg. Amellett, hogy jó fonetikai megfelelést adja az eredeti szónak, egyben szójáték-

³³ Cf. Franke 1975, 130.

³⁴ Cf. Franke 1975, 135.

³⁵ Sutton 2000, 35.

ként is funkcionálva utal az illető személy barbár jellegére, illetve a náluk meglévő vallási gyakorlatra.

3. Xu Mengxint egyrészt az vezethette a shanman szó sámánnőként (*wuyu* 巫媪) való definiálására, hogy a korabeli Kínában a *wukat* egyre inkább nőkkel hozták összefüggésbe. Ezt látszólag annak ellenére tette, hogy a szó által jelölt személy egyértelműen férfi volt, így az a lehetőség sem zárható ki, hogy a híres barbár tanácsadóra, Wanyan Xiyinre félig tudatosan utalt nőként.

4. A meglehetősen ritka *wuyu* 巫媪 szóösszetétel definiálásra történő használata esetleg magyarázható azzal, ha figyelembe vesszük, hogy ez a szóösszetétel a korabeli olvasókban nagy valószínűséggel felidézhetette a *Shiji* egyik klasszikus történetét a hivatalnok Ximen Baoról és a barbár sámánnőről, amely a dzsürcsenek által uralt Déli Song-dinasztia korában analógiaként szolgálhatott a kínai-dzsürcsen kapcsolatra.

IRODALOM

- Baopuzi 抱朴子: Taibei: Sanmin shuju, 1985.
- Da Qing huidian shili 大清会典事例 Taibei: Zhongwen shuju, 1963.
- Eliade, Mircea: *Shamanism. Archaic Techniques of Ecstasy*. London, Arkana, 1989.
- Eliade, Mircea: *A samanizmus. Az eksztázis ősi technikái*. Budapest, Osiris Kiadó, 2001.
- Franke, Herbert: „Chinese Texts on the Jurchen (I): a Translation of the Jurchen in the *San ch'ao pei-meng hui-pien*.” In: *Zentralasiatische Studien* 9 (1975). 119–186. [Repr.: Franke, Herbert – Chan, Hoklam: *Studies on the Jurchens and the Chin Dynasty*. Ashgate, Variorum, I. 1997.]
- Franke, Herbert: Some folkloristic data in the dynastic history of the China. In: Allan, Sarah – Cohen, Alvin P. (eds.): *Legend, lore and religion in China: Essays in honor of Wolfram Eberhard on his seventieth birthday*. San Francisco. Chinese Materials Cente, 1979. 135–153.
- Franke, Herbert: The Chin Dynasty. In: Franke, Herbert – Twitchett, Denis (eds.): *The Cambridge History of China*. Vol. 6. Alien regimes and border states, 907–1368. Cambridge, Cambridge University Press, 1994. 215–320.
- Guoyu 國語: Shanghai: Guji, 1978.
- Hanshu 漢書: Beijing: Zhonghua shuju, 1962.
- Jin Qicong: Jurchen Literature under the Chin. In: Tillman. H. Cleveland – West, Stephen H. (eds.): *China Under Jurchen Rule: Essays on Chin Intellectual and Cultural History*. Albany, SUNY Press, 1995. 216–238.
- Jinshi 金史: Beijing: Zhonghua Shuju, 1975.
- Kagan, R.C.: The Chinese Approach to Shamanism. In: *Chinese Sociology and Anthropology* 12 (1980) 3–135.
- Kósa Gábor: In Search of the Spirits. Shamanism in China before the Tang dynasty. Part I. In: *Shaman* 8.2 (2000). 131–179.
- Kósa Gábor: Open Wide, Oh, Heaven's Door! Shamanism in China before the Tang dynasty. Part II. In: *Shaman* 9.2 (2001). 169–197.
- Kósa Gábor: Sámánizmus a Tang-kor előtti Kínában. In: Hoppál Mihály – Szathmári Botond – Takács András (szerk.): *Sámánok és kul-*

- túrák. Budapest, Gondolat Kiadó, 2006. 296–360.
- Laufer, Berthold: Origin of the Word Shaman. In: *American Anthropologist* 19.3 (1917). 361–371.
- Nemeth, J.: Über den Ursprung des Wortes Saman und einige Bemerkungen zur türkisch-mongolischen Lautgeschichte. In: *Keleti Szemle* 14 (1913-14). 240–249.
- Pelliot, Paul: Sur quelques mots d'Asie Centrale attestés dans les textes chinois. In: *Journal Asiatique* (ser. XI) I (1913). 451–469.
- Plaks, Andrew H.: The Confucianization of the Kaifeng Jews: Interpretations of the Kaifeng Stelae Inscriptions. In: Goldstein, Jonathan (ed.): *The Jews of China: Volume I: Historical and Comparative Perspectives*. Armonk NY, M.E. Sharpe, 1999. 36–49.
- Pulleyblank, Edwin G.: *Lexikon of Reconstructed Pronunciation in Early Middle Chinese, Late Middle Chinese, and Early Mandarin*. Vancouver, UBC Press, 1991.
- Roux, J. P.: Le nom du chaman dans les textes turco-mongols. In: *Anthropos* 53 (1958). 133–142.
- Sanchao beimeng huibian* 三朝北盟匯編: Taibei: Wenhai chubanshe, 1962.
- Shiji* 史記: Beijing: Zhonghua shuju, 1959.
- Shuowen jiezi* 說文解字: Tianjin: Tianjin guji chubanshe, 1991.
- Sutton, Donald S.: From credulity to scorn: Confucians confront the spirit mediums in Late Imperial China. In: *Late Imperial China* 21.2 (2000). 1–39.
- Xin Tangshu* 新唐書: Beijing: Zhonghua Shuju, 1982.
- Yao Tao-chung: Taoism and Buddhism under the Chin. In: Tillman, H. Cleveland – West, Stephen H. (eds.): *China Under Jurchen Rule: Essays on Chin Intellectual and Cultural History*. Albany, SUNY Press, 1995. 145–180.
- Zhang Bibo 長碧波 2003: Nüzhenzu saman wenhua lun. 女真族薩滿文化論. In: Bai Gengsheng (ed.): *Saman wenhua jiedu*. 薩滿文化解讀. Changchun: Jilin renmin chubanshe, 2003. 187–204.