

Ferenczi Roland (1989) az ELTE BTK Ókortörténeti Doktori Programjának és az Universität Hamburg Indologie (South Asian Studies) doktori programjának doktorandusza. Érdeklődési területe az ótamil irodalom és az ókori dél-indiai királyságok története, különös tekintettel az indo-római kereskedelmi kapcsolatokra. Legutóbbi írása a *Keletkutatásban* jelent meg *A Malabár-part kalózzai az indo-római kereskedelem idején* címmel (2016. tavasz).

Védett fák és védett férfiak

Totemisztikus fák kultusza az ótamil *szangam*-irodalomban

Ferenczi Roland

„I’m a lumberjack and I’m OK
I sleep all night and I work all day.”
(Monty Python)

Bevezetés¹

Az ótamil *szangam*-irodalom² (Kr. u. 1. – Kr. u. 6. század)³ antológiáit, különsképp a hősi költészet (*puram*) alkotásait olvasva újra meg újra felbukkan egy archaikus rítus, amely során a hős uralkodó seregével az ellenség udvara ellen vonul, majd a győztes csata végső aktusaként elefántját a palota területén álló totemisztikus fához (*kadimaram*, vagy a szakirodalom által tévesen használt *kávalmaram*) kötözi, vagy kivágja a fa törzsét és abból királyi dobót (*muraszu/muraszam*) készít. A történetre talán a neves antropológus, Sir James George Frazer is felkapta volna a fejét, amennyiben értesülhetett volna róla, ám a tamil irodalmi reneszánsz⁴ időszaka és így az ókori tamil szövegek újrafelfedezése és kiadása is még csak akkortájt volt kibontakozófélben, amikor már *Az aranyág* (*The Golden Bough*) utolsó kiadásai⁵ is megjelentek. Frazer munkájában minden bizonnyal előkelő helyen szerepelt volna az ókori dél-indiaiak totemisztikus fáinak kultusza – nem úgy az ótamil irodalommal foglalkozó szekunder irodalom esetében, ahol bár a téma rendre előkerül, ám néhány megjegyzésnél, bekezdésnél, *horribile dictu* alfejezetnél messzebb ez idáig senki sem merészkedett. Jelen tanulmány célja, hogy ezt a hiányt némiképp pótolja, és a rítusra vonatkozó ótamil szöveghelyeket hiánytalanul bemutassa, remélve, hogy a vizsgálat során egy, a további kutatásokat megalapozó tanulmány születik, amely képes megbirkózni a szakirodalom pontatlan vagy téves állításaival és felhívni a figyelmet a téma bizonytalanságaira.

A dél-indiai totemisztikus fák kutatásának rövid története

Ramachandra Dikshitar 1930-ban megjelent monográfiájában csak rövid, néhány soros bekezdést szentelt a témának, amelyben a kérdéses fát „őrző fá”-nak (*guardian tree*) nevezi, amely mint olyan, az uralkodó szuverenitását szimbolizálta, kivágása együtt járt az ellenség zászlajának megszerzésével.⁶ Nilakantha Sastri szintén az „őrző fá” (*guardian tree*) terminust használja legendás, 1955-ben megjelent *A History of South India* című kötetében, ám a kérdésről csupán egy (!) mondatban emlékezik meg.⁷ Xavier S. Thani Nayagam valamelyest bővebben értekezik a kérdésről, könyvében a *kadimaramot* „őrzött fá”-nak nevezi (*guarded tree*). Ebbéli minőségében minden uralkodónak saját, a dinasztijára jellemző védelmezett fája volt, amely uralkodását szimbolizálta.⁸ John R. Marr monográfiájában (1958) nem vizsgálja részletesen a rítust, amikor munkájában mégis kitér a témára, a fát „védelmező fá”-nak (*protective tree*) nevezi.⁹ Későbbi tanulmányában már egy egész oldalt szentel a kérdésnek, és marad a fák védelmező funkciójánál, azokat a templomi *sztalavriksákhoz*¹⁰ hasonlítja.¹¹ A rítus interpretálásában néminemű áttörést George L. Hart kötete (1975) jelentett, aki először vizsgálta az ótamil irodalom egyes szokásait az összehasonlító vallástudomány és a kulturális antropológia módszereinek fényében. Ez monográfiájának legfőbb vonzereje és túlzásai miatt egyben legtámadhatóbb felülete is. Tanulmányában „oltalmazó fák”-ról beszél (*tutelary tree*), amelyek „az eget és a földet összekötő kozmikus fák”-ként hasonlóak a szibériai sámánok speciális fáihoz, amelyekből

1.

*Fürödni ment egyszer egy fénylő arcú lányka
és megevett egy víz sodorta zöld gyümölcsöt.
E hibájáért cserébe kilencszer kilenc elefántot,
s a lány súlyának megfelelő arany nősobrot kínáltak,
ám Nannan nem fogadta el, s egy nő gyilkosa lett.
Ó a te anyád, ki olyan, mint ő, hát tűnjön a feneketlen pokolba!
A napon, mikor kedvesed mosolygó arccal vendégségbe jött,
Egy percet sem aludt, mint város ostrom előtt.*

Paranar verse, Kurundohai 292

2.

*Hosszú szíjjakkal hibátlanul megfeszítve
csillognak fekete oldalai, melyeket
páva pazar, hosszú tollainak ragyogó, pettyes zafír-füzérével,
s uzsinyai aranylő virágaival pompásan díszítettek:
Ez hát a vérre szomjas, retentő királyi dob!
Ám mielőtt e dob mosdatásából visszatért volna,
én annak olaj habjaként elterülő puha, virágos ágyára
tudatlanul felmásztam.
Te mégsem hasítottál ketté éles kardoddal haragodban,
és bár ez is elég volna, hogy a jó tamilok
minderről tudomást szerezzenek,
de még így sem voltál elégedett,
közelebb jöttél s erős, muzsavu dobhoz hasonló
karjaid emelve legyeztél s hűsítettél engem.
Azokon kívül, kiknek hírneve ismert itt a széles földön,
senki másnak nincs helye a felsőbb világban!
Te jól tudod ezt, ó, győzedelmes királyom,
ezért hát itt e helyen, ekképp cselekedtél.*

*Puranánúru 50. Mószí Kiránár dicsőítő verse Cséramán
Tahadúrerinta Peruncséral Irumporai királyhoz*

sámándobjaikat készítették.¹² Hart nézeteire a továbbiakban még szükséges lesz kitérni. N. Subrahmanian öt évvel Hart kötete után (1980) jelentette meg nagyszabású tanulmányát *Sangam Polity* címmel, amely bár szinte kizárólag a primer (irodalmi) forrásokon keresztül igyekszik rekonstruálni a *szangam*-irodalom korát, sajnos a korai antológiákat és az évszázadokkal utánuk születő műeposzokat (*perungáppijam*) rendszerint együtt olvassa, nem figyelmeztetve ennek veszélyeire. Subrahmanian az „oltalmazó fa” (*tutelary tree*) és az „örzött fa” (*guarded tree*) terminusokat használja.¹³ Major István a *Maduraikkándzsi* magyar fordításához írt utószavában (2012) említi a királyi „örzött fát”, melyet mintegy a király hatalmát reprezentáló „életfaként” definiál.¹⁴

A témával kapcsolatos talán legpontosabb megállapításokat az orosz tamilista, Alexander Dubiansky fogalmazta meg (2013), ám nagyobb tanulmányának néhány bekezdését itt sem nevezhetjük kimerítőnek. Dubiansky Thani Nayagamhoz hasonlóan visszatér az „örzött fa” (*guarded tree*) kifejezés használatához, és bírálja Hart nézeteit, aki a fákból „kozmosz szimbolizmust” lát.¹⁵ Végezetül említsük meg a Madras University szerkesztette *Tamil Lexicon* definícióját: eszerint a *kadimaram* olyan, a dinasztiai által „ültetett fa, amelyet az ősi időkben mint a szuverén hatalom és uralom szimbólumaként gondosan őriztek”.¹⁶

Talán ebből a rövid áttekintésből is látszik, hogy a totemisztikus fákkal kapcsolatos szakirodalom álláspontja nem egységes, ha egyáltalán beszélhetünk valódi diskurzusról a témában. Jóllehet a különböző elnevezések és definíciók eltérései csupán nű-



1. kép. Punnai fa. A dél-indiai Ádirangam Ranganáthaszvámi templom szthala-vriksája. Ádi Tiruvarangam, Tamil Nádu, India (a szerző fotója)

ánszoknak tűnhetnek, mégis a rítus kapcsán eluralkodott szekunder irodalom tekintélye (különösképp Hart nézetei) miatt fontosnak érzem, hogy visszatérjünk a primer forrásokhoz, és lehetőségeinkhez mérten újra megválaszoljuk a kérdést: ténylegesen *axis mundi*, eget és földet összekötő kozmikus fa-e az ókori tamilok őrzött fája, ahogyan azt Hart állítja? Ami az elnevezést illeti, cikkemben következetesen a *totemisztikus fa* és az *őrzött fa* terminusokat használom, melyek közül az első egy szóban egyesíti a fáknak tulajdonítható lehetséges és igazolható funkciókat, a második pedig a *kadimaram* szó lehetséges fordításai közül a biztonságosabb olvasat. Az ótamil szövegekben megjelenő *kadimaram* szóösszetételben a *kadi* névszó elsősorban 'örizet', 'védelmet', a *maram* 'fát' jelent. Az összetétel így tulajdonképpen „őrzött fának” és „őrző fának” is fordítható (mint azt fentebb a szakirodalom áttekintésekor láttuk). Azonban, mint azt látni fogjuk, e funkciók közül a fa „őrzöttsége” nem kérdéses, ám hogy a fa ténylegesen őrzi-e az uralkodó hatalmát, ennek megválaszolása tanulmányunk feladata lesz.

A szakirodalom gyakorta együtt említi két fogalmat, a tamil *kadimaramot* és a *kávalmaramot*, mint egymás szinonimáit. Valóban, mindkét szó ugyanazt jelenti: „őrző fa” vagy „őrzött fa”. Ugyanakkor a *kávalmaramra* hivatkozó szerzők¹⁷ szinte kivétel nélkül hibát követnek el, amikor tanulmányaikban azt sugallják, hogy a kifejezés az ókori szövegekben ténylegesen megjelenő ótamil terminus volt, és ily módon felcserélhető a *kadimaram* szóval. Az igazság az, hogy a *kávalmaram* kifejezés a *szangam*-irodalomban egyáltalán nem található meg, és úgy tűnik, legkorábbi előfordulása a jó ezer évvel későbbi (Kr. u. 12. század körül), a *Puranánúru* verseihez írt, ismeretlen szerzőtől származó középkori kommentárokból érthető tetten.¹⁸ Így bár szinonimáról beszélhetünk, a *kávalmaram* szót ókori eredetű, bevett terminusként használni félrevezető.

Szimbolikus növények a *szangam*-irodalomban

Az ókori tamilok költészete bővelkedik a szimbolikus természetű képekben. A különböző virágoknak, növényeknek, fáknak, ligeteknek, erdőknek nem csupán a tájleírás szempontjából van jelentőségük, de nagy részük szimbolikus, a vers tematikáját is meghatározó jelentéssel bír. A tamil irodalmi hagyományban a szerelmi *aham*- és hősi *puram*-költészet témáinak ábrázolására hét-hét *irodalmi beállítást* (*tinai*) találunk, melyek pontosan meghatározott cselekménnyel, megszokott fő- és mellékszereplőkkel, a történetek helyét, idejét, védőistenségét pontosan leíró szabályrendszerrel rendelkeznek, és amely beállítások közül tizenegy viseli növények nevét.¹⁹ A szerelmi költészetben öt „középső” *tinai* (*aintinai*) vagy „belső táj” (*interior landscape*)²⁰ ismeretes:

1. *kurindzsi* (a tizenkét évente virágzó *Strobilanthes kunthianus*),²¹ a hegyvidékek fálvainak világa;

2. *mullai* (*Jasminum malabaricum*), az erdők, pásztorok világa;

3.

Hegyekhez hasonló hullámok fehér permetét szaggató szél fúj, támad és sötét, vizektől terhes felhők hömpölyögnek. Ő, ki a sötét, széles nagy óceánt elérte, majd az anangu megszállta avunarak védelmezte, Szúr démon fájának gyökerét kivágta, te hozzá, a nagy hírnevű, félelmetes haragú Vezérhez hasonlóan elefántod hátán lovagoltál, vörös szájú pengék vágták le az ellenszegülőket, s az erős mellkasukon nyílt sebek köpte vértől a zafírszínű sötét holtágak vizeinek színe most bíbor festékhez hasonlóvá változott. Erődöket pusztítottál, ó, urunk, kinek ellenségeskedés fűtötte fölényétől erőfeszítése megnövekedett! Te parancsba adtad a sokak által körülvevett és védelmezett kerekvirágú kadambu fa őrzött, teljes törzsének kivágását, győzelmet arattál, s a fából dörgő hangú panai dobot készítettél, ó, harcban győztes, roston szúrt pálmaború, szantállal kent mellkasú, harcban gyilkos seregű Cséraládan! Zöld füzéres szügyű, ódai díszektől ragyogó, erős, magasba emelt agyarú, hibátlan elefántod arannyal díszített nyakán ülsz, gyarapodik a sokak dicsérte gazdagságod és mi boldogan nézzük ezt! Ott, hol a kavir fáktól sűrű hegyek lejtőin jak szendereg és fényesen csobogó vizesésekről, narandam fűről álmodik, az árják lakta híres-neves Himalája és a déli Kumari között oda lett vitézsége azoknak, kik más uralkodók neveit dicsérték, midőn felettük győzelmet arattál.

Paditruppattu 11. „Sebek köpte vér”

A költő, Kumattúr Kannanár verse Imajavaramban Neduncséaládan királyhoz

4.

A szorosan kötözött tadári dob zokogva zúgott és téged dicsértünk mindannyian, kik eljöttünk, amikor a temérdek ragyogó kard csillogó fénye győzedelmesen felvillámlott, és nyílként záporozó eső hullott nyüzsgő katonai táborod körül, hol engedetlen ellenségeid levágott fejait tűzhelyként, a kivílam ágait tűzifaként s a fortyogva reszkető koponyák végtelen soraihoz a vanni fát kanálként használva azokat meddő démonlány kevergette, majd mikor egy főtt golyót, amitől az állatok is elfordultak, a szakács magasba tartott, így beszéltél: „A lakodalomra érkező minden vendégnek e forró edény szájából ömlő friss vízből jusson bőséggel!” – mondtad, és sikeres áldozattal virágba borítottad a hústól büzlő csatamezőt. Ó, hadd legyen miénk holdfényhez hasonlóan ragyogó virágfüzéréd!

Puranánúru 372. Mángudi Kizsár verse

Nedundzsészian királyhoz

3. *nejdal* (*Nymphaea lotus alba*), a tengerparti falvak világa;
4. *marudam* (*Thespesia populnea*), a földművesek világa;
5. *pálai* (*Mimusops elengi*), a száraz időszakban kimerült pusztaságok világa.²²

A hősi költészet öt „középső” beállítása nem földrajzi régiót, sokkal inkább a vers témáját jelöli:

1. *vetcsi* (*Ixora Coccinea*), portyázás, szarvasmarhalopás;
2. *vandzsi* (*Bassia malabarica*), készülődés a harcra;
3. *uzsinyai* (*Cardiospermum halicacabum*), támadás és ostrom;
4. *tumbai* (*Leucas aspera*), csata;
5. *váhai* (*Albizia lebeck*), győzelem.²³

Az ótamil irodalomban minden költemény kapcsolódik egy meghatározott *tinai*hoz, s hogy épp melyikhez, azt sokszor a költeményben szereplő növénynevekből, vagy épp az adott földrajzi tájon élő állatok szerepeltetéséből könnyedén kitálálhatjuk, ugyanakkor a meghatározásban segítenek a fentebb említett konvencionális helyszínek, szituációk, szereplők, istenségek stb. Elmondhatjuk, hogy az ótamil költészet igen szorosan kapcsolódott az ókori Dél-India flórájához és faunájához, a különféle növények természetes és szimbolikus megjelenése a versekben általános. Ennek talán legszebb példája az ótamil *Kurindzsippáttu* költeménye, amelyben nem kevesebb mint kilencvenkilenc hegyi növény katalógusát énekli meg a szerző a 261 soros költemény részeként (*Kurindzsippáttu* 61–98).

Királyok, törzsfők és szimbolikus növényeik

Az ókori tamil királyok (*múvendar*)²⁴ dinasztiai szimbolikus összeköttetésben álltak bizonyos növényekkel, sőt a különböző, csak az adott uralkodóra jellemző növények, virágok vagy fák az uralkodó egyéni jelképeivé is váltak.²⁵ Így amikor a különböző királyokra, törzsfőkre a költemények szerzői csupán a rájuk jellemző szimbolikus növények neveivel hivatkoztak, a művelt hallgatónak ez is elegendő volt, hogy a szereplőket azonosítsa. Az ótamil versekben az uralkodók sokszor viselnek különböző növényekből készített koszorút (*kanni*), így a Csóla király *ár*, *átti* (ébenfa, *Baubinia racemosa*) virágaiból, a Pándija király *vémbu* (nímfa, *Melia azadirachta*) virágaiból, a Cséra király *póndai* vagy *panai* (palmyra-pálma, *Borassus flabellifer*) virágaiból font koszorút viselt. A virágok így metonimikusan és a műfaji, poétikai diskurzusban metaforikusan is egy-egy uralkodót, uralkodóházat eleveníthettek meg. Előfordult, hogy a király által viselt koszorú több különféle virágot is tartalmazott, ilyenkor a költemény értelmezésekor természetesen számolnunk kell az egyes virágok szimbolikus jelentéseivel.²⁶ Így például ha a király egy másik uralkodó szimbolikus virágát együtt viselte sajátjával, úgy az az ellenség behódolását vagy legyőzését jelenthette. Természetesen a hősök és a király hadseregében harcoló katonák is viselhették az adott dinasztíára jellemző virágokat, azok füzereit, sőt az is ismeretes, hogy a hegyvidékes (*kurindzsi*) portyázások során *vetcsi*-füzereket, az erdős területeken (*mullai*) a felderítők rendszerint *vandzsi*-füzereket, az ostromra készülő seregek *uzsinyai*-füzereket, a tengerparti (*nejdal*) nyílt téren vívott csata során pedig *tumbai*-füzért viseltek a harcosok. A csata után lepusztult földeken (*pálai*) a győztes vagy vesztes csatáról zengő dalkokok *váhai*-füzereket viseltek.²⁷ Jóllehet az esetek többségében iro-



2. kép. Muruhan/Szkanda, az ifjú isten.
Kromolitográfia, 1920–30 körül, India
(The Metropolitan Museum of Art, ltsz. 2013.16)

dalmi konvenciókról beszélhetünk, a rendszer mégis jól mutatja a növényvilág szimbolikus beágyazottságát az ókori tamilok irodalmában. A virágfüzereken túl a koronás tamil királyoknak különböző, szuverén hatalmukat szimbolizáló jelvényei voltak, ezek közül a legfontosabbak: (1) a királyi dob (*muraszu* vagy *muraszam*), (2) a totemisztikus fa (*kadimaram*), (3) a napernyő (*kudai*) és (4) a pásztorbot vagy jogar (*kól*). Tanulmányom témája és vállalt terjedelme azonban megköveteli, hogy ezek közül főként az első kettőről, a totemisztikus fákról és az ezekkel szoros kapcsolatban álló királyi dobról szóljak.

A totemisztikus fák felderítése, megszenteltelenítése és elpusztítása

Fák kultuszáról, fában élő istenekről több tamil versben is olvashatunk, hogy csak néhány példát említsünk: a *Kurundohai* a falu közepén álló *kadambu* (*Neolamarckia cadamba*) fában lakó félelmetes, ősi istenségről mesél (*Kurundohai* 87: 1), a *Kalittohai* antológiában a bikaviadal előtt a folyóparton álló *banjan* és *kadambu* fákhöz imádkozó emberekről olvashatunk (*Kalittohai* 101: 12–14), a *Kurindzsippáttu* szövegében a *kadambu* fa körül összekapaszkodó, banánfaként reszkető emberek táncát látjuk (*Kurindzsippáttu* 176–179), a *Paditruppattuban* egy, az *unnam* fával kapcsolatos rítusról értesülünk,



3. kép. Krisna kedvese, Rádhá a kadamba fák között.
Litográfia, 1880–1900 körül, India
(The Metropolitan Museum of Art, ltsz. 2013.9)

amely során előjelekért fohászokdtek a fához a csata előtt (*Paditruppattu* 23, 40, 61), a *Natrinai* 216. versének 6. sorában az istenek őrizte, tűzhöz hasonló *véngai* fáról olvasunk.

A totemisztikus fák lokalizálásával kapcsolatban a forrásaink nem túl bő szavúak, a szövegek információi pedig meglehetősen homályosak. A hősi költészet nagy antológiája, a *Puranánúru* 76. versében a Pándija királyt látjuk, amint a *mandra-vémbu* ágait viseli koszorúként, együtt az *uzsinyai* virágaival (*Puranánúru* 76: 4–5). A *mandram* a korai irodalomban legtöbbször (1) a falu közepén elhelyezkedő közösségi tér, egy terebélyes fa körüli gyülekezőhely lehetett; (2) más helyütt a királyi palota udvara vagy (3) ház udvara volt.²⁸ Ez esetben a szóösszetétel (*mandra-vémbu*) talán sokkal inkább a királyi udvarban álló fát sugallja,²⁹ ám hogy a kérdést eldönthessük, előbb lássuk a többi, hasonló szöveghelyet. A 79. versben ismét a Pándija király jelenik meg, aki „miután megfürdött a tóban, az ősi falu kapuinál, a *mandra-vémpu* zsenge hajtásaival ékesítette fel magát” (*Puranánúru* 79: 1–2). A 181. vers költője elmeséli az esetet, amikor Vallár Kizsár Pannan törzsfő *mandra-vilavu* (*Aegle marmelos*) fájának gyümölcse egy vadászasszony házába hullott, majd a történetet követően azt tanácsolja, amennyiben a versben megszólított személy (valószínűleg egy másik vándor dalnok) szeretne segíteni éhező rokonain, siessen a bőkezű király udvarába, még mielőtt az az ellenségek földjeire indul hadakozni (*Puranánúru* 181: 1–10).

A 371. versben a költő, miután hangszereivel sokáig, éhesen vándorolt és vándorlásai során keresztülhaladt a győztes csatamezőn, végül megérkezett a Pándija király udvarához, amikor is egy fa tövébe telepedett le, ahol fejét a *mandra-vémpu* lezuhant virágaival ékesítette fel, hogy méltóképp zenghesse az uralkodó dicsőségét (*Puranánúru* 371: 1–9). Egy másik vers Áj Andiran törzsfő kapcsán a *mandra-palavu* (*Artocarpus heterophyllus*) fát említi (*Puranánúru* 374: 5), ahol a költeményt komponáló vándor dalnok énekelt, miközben az uralkodótól gazdag ajándékokkal visszatérő embereket nézte.³⁰

Azt látjuk, hogy dinasztikiákat jelképező fák nőttek (1) az uralkodói rezidenciák udvarában (*mandram*), (2) vagy azoknak a településeknek a közösségi terein (*mandram*), ahol az uralkodó udvara is állt, és ahová a vándor dalnokok ajándékok reményében vándoroltak.³¹ Megállapíthatjuk, hogy az ótamil hősi költészet alkotásaiban, ahol a fákat jelölő szóösszetétel első tagja *mandram* volt, azt minden esetben uralkodói házakat szimbolizáló fák nevei követték. Mindebből arra következtetünk, hogy a 'mandra-x' típusú, fákat jelölő szóösszetételeket 'udvari fák'-ként érdemes fordítani, és ezen fákat az uralkodói palota udvarán kell elképzelnünk. Ezekből a versekből viszont továbbra sem értesülünk az említett udvari fák védettségeről, esetleges védelmező szerepükről, mint azt más szövegekben látni fogjuk. Bár az udvari fákkal kapcsolatos szöveghelyeink közvetlenül nem kapcsolhatók a totemisztikus fák kultuszához,³² mégis helyüket és szimbolikus jelentőségüket tekintve úgy gondolom, a szövegek itt is őrzött fákról beszélnek.

A *Puranánúru* 36. versében az erődítményében rejtőzködő Csóla királyról olvasunk, aki rejtekéből hallgatja az ellenség fejszéinek csattogását, amint azok sorra kivágják „a ligetek őrzött fáit” (*kávudorum kadimaram*) (*Puranánúru* 36: 7–9). A 23. vers a katonák pusztításainak felsorolásakor említi a különböző falvakban az őrzött fák fejszék (*navijam*) által kivágott ligeteit (*Puranánúru* 23: 8–9.). Ismerünk a szövegekből *kadimilainak* nevezett valamiféle „védelmező erdőket”, amelyek az erőd külső védelmi rendszerének részét képezték a vizes árkok mellett. Erről tesz említést a *Puranánúru* 21. versének egy hasonlata, ahol egy védelmi erőről olvasunk, amely olyan sűrű, hogy a napsugarak sem képesek áthatolni rajta (*Puranánúru* 21: 5); ugyanerről számolnak be a *Paditruppattu* 20. versének 17–19. sorai, amelyek „védelmező erdővel, mély árkokkal (körülvevett), magas falú, szívós bástyájú, nyilakat rejtő, nehezen (bevehető) erőd”-ről mesélnek. Szükséges azonban rámutatni a különbségre *kadimaram* és *kadimilai* között. A korábban említett ligetek semmiképp sem értelmezhetők „védelmező erdőként”, hiszen míg utóbbi az áthatolhatatlansága folytán nehezítette az ellenség hadseregének mozgását az erőd körül, addig az előbbieket mint (szent?) ligetek a falvak környékén voltak találhatóak, ahogy azt a *Puranánúru* 23. és 162. versei is alátámasztják.

A hősi *puram*-költészet másik nagy antológiája, a Cséra királyokhoz írt *Paditruppattu* bőséges információkkal szolgál az őrzött fákkal kapcsolatban: a 11. versben a Cséra király – miután ellenséges erődöket pusztított – megparancsolja a sokak által körülvevett és védelmezett, kerek virágú *kadambu*³³ fa teljes, őrzött törzsének kivágását (*Paditruppattu* 11: 12–13); a 12. versben a félelmetes haragú király kivágja a *kadambu* fa törzsét (*Paditruppattu* 12: 3), a 15. versben a király elpusztítja az erődítmény fáját

(*Paditruppattu* 15: 3); a 20. versben a király az ellenség földjeire vonul, és félelmetes, haragvó erejével kivágja a *kadambu* fa törzsét (*Paditruppattu* 20: 3–4); a 40. versben a király kivágja a védelmező/védelmezett lábát az aranykoszorús és aranszeke-rű Nannan törzsfő ragyogó virágú *váhai* fájának (*Paditruppattu* 40: 14–15); a IV. *padiham* (tkp. *panegyricus*) szintén Nannan aranylő *váhai* fájának elpusztításáról, annak kivágásáról és Nannan *kadambu* fájáról mesél (*Paditruppattu* IV. patikam: 6–10). A 44. vers a Cséra király sikerei között említi Móhur királyának legyőzését és *vembu* fájának kivágását (*Paditruppattu* 44: 14–15); a 49. versben újfent a fekete ágú, erős *vembu* fa kivágását és a Móhur király vezette szövetség legyőzését látjuk (*Paditruppattu* 49: 8–16), az V. *padiham* pedig szintén a Pázsaijan (Pándija király parancsnoka, azonos Móhur urával) védelmezte fekete ágú *vempu* vastag törzsének kivágását említi, ami után a Cséra király az ellenséges királyok feleségeinek fekete hajából font kötelet az elefántos szekerehez erősítette (*Paditruppattu* V. patikam: 13–17). Végül a 88. vers szerzője szintén említi mind az *anangu*³⁴ megszállta *kadambu* fa kivágását, mind a *váhai* fájú Nannan legyőzését (*Paditruppattu* 88: 6, 10).

Az őrzött fát megsemmisítő rítust érinti a szerelmi költészet nagy antológiája, az *Ahanánúru* 45. verse, ahol a törzsfő, Anni kivágja egy másik törzsfő, Tidijan ősi *punnai* (*Calophyllum inophyllum*) fájának teljes törzsét (*Ahanánúru* 45: 9–10; ugyanerről számol be a 126. és 145. vers, illetve a *Natrinai* 180. verse). A 127. versben újra a Csérák akcióját látjuk a *kadambu* fa ellen (*Ahanánúru* 127: 4), a 199. vers pedig ismét a Csérák győzelmét említi a *váhai* fájú Nannan felett (*Ahanánúru* 199: 19–20). Nannan másik őrzött fája, a mangófa különösen fontos szerephez jutott az ótamil irodalomban, miután a *Kurundohai* 292. versé-

ben egy fiatal leány fürdőzés közben belekóstol a totemisztikus fa vízben sodródó gyümölcsébe, és bár családja a leány bűnét megváltandó megpróbálja ajándékokkal kiengesztelni Nannant, a törzsfő végül nem enged, és megöleti a lányt (92: 1–5). Ennek következményeként a *kószar* törzs megtámadja Nannan országát, és kivágja illatos mangófáját (*Kurundohai* 73). Érdekes fejlemény a tabu a mangófa gyümölcse kapcsán, hiszen korábban már láthattuk, hogy például semmi baj nem érte azt a költőt, aki a *Puranánúru* 371. versében a *mandra-vémbu* lehullott virágai-val ékesítette fel magát. Elképzelhető, hogy Nannan a mangófa gyümölcsének valamiféle mágikus erőt tulajdonított, amely talán összefügghetett családjának hatalmával.

A források ismeretében elmondható, hogy a fák őrzésével kapcsolatos rítusokat (ha egyáltalán voltak) nem ismerjük, erről egyik ókori szövegünk sem tesz konkrét említést. Azt korábban láttuk, hogy a fák (1) jelképezték a dinasztiát, (2) ligetekben / fálvak középpontjában / királyi udvarban, erődítmények területén álltak, (3) a fákhöz tabuk kapcsolódhattak, (4) kivágásuk egyenértékű volt az ellenségre mért végső győzelemmel. Két dologról azonban nem szövegtünk még: a fák megszegyenyítéséről és királyi dobként történő *de facto* újrahasznosításukról.

A *Puranánúru* 57. versében a költő tanácsot ad a királynak: eszerint a király helyesen teszi, ha hagyja, hogy katonái fosztogassanak a csata után, és hogy a városokat tűz eméssze, de azt tanácsolja: „óvakodj attól, hogy kivágd az őrzött fákat, különben nem lesznek alkalmasak, hogy oszlopként magas s jó elefántjaid (hozzájuk kötözd)” (*Puranánúru* 57: 10–11). E tanács valószínűleg a gyenge, függő viszonyba taszított uralkodók őrzött fáira vonatkozik, akiknek bár látszólagos hatalmát a fákkal együtt megőrizte a király, azonban elefántjának kikötésével felszámolta azok függetlenségét. A versben elhangzó tanács mintha azt jelentené: „ne öld meg a gyenge királyokat, de követeld meg hűségüket!” A 109. vers Pári törzsfő hősieségéről ír, aki akkor sem adja meg magát, ha egyszerre ostromolják a koronás királyok, minden fához kikötik elefántjaikat, s a földeken poroszkálnak harci szekereik (*Puranánúru* 109: 11–13). A 162. vers költője Velimán törzsfő kegyeltje volt, aki ragyogó költeményeiért cserébe gyakorta kapott mesés ajándékokat, amelyek megélhetését biztosították. Mikor azonban Velimán meghalt, a trónörökös, Ilavelimán már nem bizonyult ilyen nagylelkűnek, és szembement a kor hősi kultúrájának szokásával: megtagadta az ajándékozást. A csalódott költő továbbállt, és egy másik faluban egy másik uralkodó, Kumanan dicsőségét zengte, aki egy értékes elefánttal ajándékozta meg ezért. Peruncsittiranár ekkor elefántjával még egyszer visszatért Ilavelimán udvarába, és a törzsfő szűkmarkúságának mementójaként a következő verset énekelte:

*Te nem vagy a rászorulók jótévője!
De az esdeklők védelmezői sem szüntek meg létezni.
Rászorulók is vannak még, nézz csak ide!
Esdeklők számára adakozók is vannak még, nézz csak ide!
Városod őrzött fájának sok gyötrelmet okoztam, hisz
ajándékunk jeléül
magas, s jó elefántunkat kikötöttük hozzá.
Ó, sebes lovú uraság! Én most távozom.
Puranánúru 162*



4. kép. Elefánt és királyi lovasai. Csóla kori szobor, rézöntvény, Kr. u. 11. század, India (The Metropolitan Museum of Art, ltsz. 1987.142.283)

Azon túl, hogy a költeményben a költő megleckézteti a fősvény uralkodót, megint csak látjuk az elefántok őrzött fákhöz történő kikötését mint az uralkodó megszegyenítésének szimbólumát. A 336. versben a kötelességeit nem teljesítő királyt látjuk, akinek elefántjai többé már nem voltak az őrzött fákhöz kötözve (*Puranánúru* 336: 3–4). A 345. versben a csata egyik végső aktusaként „az elefántok kikötésével megzavarták a (védelmező) ligetek nyugalmát” (*Puranánúru* 345: 1). Egy másik példa szimbolikusan szintén a legyőzött dinasztiára (erős törzsű fa) és annak megrendült helyzetére (reszkető gyökerek) utalhat:

Mi fog hát történni? (...)

Mert bár ragyogó, vastag törzsük van, ám ha a koronás királyok

*kötelességüket ismerő elefántjaikat kikötik,
a gyökerei is belerázkódnak a fáknak falvainkban.*

Puranánúru 347: 9–12

E témához kapcsolódó utolsó példánk a *Paditrupattu* 33. verse, amelyben a király „a mozsárhoz hasonló erős lábú elefántbikákat az őrzött fákhöz kötötte ki” (*Paditrupattu* 33: 2–3).

E szöveghelyeket olvasva az az érzésünk, hogy a fákhöz kikötött elefántok több dolgot is egyszerre szimbolizáltak, hiszen az uralkodó ezzel az aktussal (1) megszegyenítette a fát birtokló uralkodót, és/vagy (2) hűségéért cserébe megkímélte a legyőzött uralkodó látszólagos hatalmát.

A harcokat lezáró végső esemény tehát sok esetben az őrzött fák kivágása volt, amely fa törzséből a győztes esetenként királyi dobot (*muraszu* vagy *panai*)³⁵ készített. Ezzel kapcsolatban adalékokkal elsősorban a *Paditrupattu* szolgál. A 11. versben a győztes csatájú Cséra király dörgő hangú *panai* dobot készít az őrzött fából (*Paditrupattu* 11: 14), a 17. versben szintén a „győzedelmes, s széles *panai* dobot” látjuk, amelyet a *kadambu* fát kivágva, annak törzséből készít a király (*Paditrupattu* 17: 5), a 44. versben pedig a király *muraszam* dobot készít Móhur királyának *vembu* fájából, majd a kivágott törzshöz köti elefántját (*Paditrupattu* 44: 15–16). Ehhez társíthatjuk az *Ahanánúru* 347. versét, ahol a Cséra uralkodó a *kadambu* fát kivágva abból *muraszu* dobot készít (*Ahanánúru* 347: 4–5). A *muraszu/muraszam* dob a tamil királyok szuverenitásának szent jelvénye volt,³⁶ amelynek esetenként áldozatokat mutattak be (*Puranánúru* 362: 3, 362: 5), számára külön fekhelyet biztosítottak a palotában (*Puranánúru* 50). Elkészítésének, úgy tűnik, különböző feltételei voltak: egyrészt láttuk a szöveghelyeket, miszerint őrzött fákat kellett kivágni hozzá, más helyütt viszont arról olvasunk, hogy a *muraszu* dobra bikaviadalban győztes bika szőrös, véres bőrét kellett felfeszíteni (*Puranánúru* 288: 2–4, 63: 7). Bárhogy is legyen, szöveghelyeink tanúsága szerint a szokás talán a Cséra királyokhoz volt köthető, hiszen más, Csóla és Pándija királyokról vagy egyéb törzsfőkről szóló szövegekben az őrzött fából készített dobra nincs példa.

Érdeemes még megemlíteni a Muruhan istenséggel kapcsolatos korai (Kr. u. 6. század körüli) szövegeket, amelyekben Szúr démon legyőzésekor a mangófavá változott démon megsemmisítését, kivágását látjuk. Muruhan istenség ekkorra már erőteljesen összefonódik Siva fiának, Szkandának az alakjával, így a részletesebb vizsgálatot ehelyütt mellőznünk kell. Annyi azonban bizonyos, hogy a kései *szangam*-szövegek, a *Tirumu-*

*ruhátruppada*i és a *Paripádal* szerzői az esemény leírásakor a totemisztikus fák kivágásakor használt formulákat használták, és ha így van, valószínűleg a korai királykultusz és az uralkodói *panegyricus*ok hatását látjuk egy istenség cselekedeteit bemutató korai vallásos költeményben, tehát az evilági királyok karaktere köszön vissza az istenség tetteiben (*Tirumuruhátruppada*i 46, 60; *Paripádal* 9:70, 19:101, 21:8).

Összegzés

Az ókori dél-indiai uralkodók udvarában, fővárosában, falvainak ligeteiben az adott dinasztiára jellemző totemisztikus fákat találunk, amely fákat csaták idején katonák őriztek és minden bizonnyal életük árán is védelmeztek. Az ótamil irodalom bővelkedik olyan szöveghelyekben, ahol jövendőmondó fákat, fáknak lakó istenségeket, szentként tisztelt fákat, fák körül zajló rituális táncokat stb. látunk. A totemisztikus fák őrzöttsége valószínűleg arra utal, hogy a fáknak különböző képességeket tulajdonítottak: talán mintegy „életfaként” védelmezte a királyt és családját, talán mint „kozmoszus” mágikus összekötést biztosított számára. Az igazság az, hogy míg a fák védettségre bőségesek a bizonyítékaink, addig minden egyéb, a fa funkciójára, különböző képességeire vagy az esetleg benne lakó istenségekre vonatkozó magyarázat spekulációnak bizonyult. Láttuk a tamil királyokat, amint harci elefántjaikat az őrzött fákhöz kötötték, mellyel kapcsolatban azt a következtetést vontuk le, hogy ez a függő státuszba került királyságok szimbóluma lehetett, amikor az ellenség győzelme után a győztesnek hűséggel tartozó uradalmak alakulhattak.³⁷ Subrahmaniannak részben igaza lehet, amikor a fa tulajdonosának megszegyenítéseként értelmezi a jelenetet.³⁸ Amikor azonban a fa kivágását láttuk, már teljes győzelemről és az ellenség hatalmának elpusztításáról beszélhetünk. Ebben a kettős magatartásban (megőrzés és pusztítás) talán már megfogható a fának a királyi hatalommal összefüggő szerepe. A fák kivágását néha a törzsből faragott királyi dob készítése, majd rituális megszólaltatásának aktusa követte. Elképzelhető, hogy ez a szokás kizárólag a Cséra királyokra volt jellemző, hiszen erről csak a velük kapcsolatos szöveghelyek emlékeznek meg. Az így készített királyi dob (és általában a királyi dob) szent tiszteletnek örvendett, külön fekvőhelyet alakítottak ki számára és különböző áldozatokat mutattak be neki. Az őrzött fa tehát ebben az esetben őrzött királyi dobbá változott, amely immár minden bizonnyal a győzedelmes, hős király hatalmának szimbóluma s talán szuverenitásának őrizője volt.

Ám visszatérve a totemisztikus fára: azon túl, hogy az az uralkodói ház hatalmát szimbolizálta, s mint ilyet gondozni és védelmezni kellett, egyéb rítusokról nem értesülünk, így Hart azon nézete, miszerint „az eget és földet összekötő kozmoszus fával” van dolgunk,³⁹ nem igazolható és kétségbe vonható. Már csak azért is, mert az ótamil királyok korában a nagyon is világi király- és hőskultusz sokkal fontosabbnak bizonyult a túlvilág és az istenek kultuszánál.⁴⁰ Biztosan tehát annyi állapítható meg, hogy a védett fák védett férfiakkhoz, királyokhoz és törzsfők személyéhez kapcsolódtak, kivágásuk szimbolikus jelentőségét a szövegekből világosan látjuk, a fák mágikus aspektusát, védelmező szerepét azonban nehéz alátámasztani. Lehetséges, hogy a fában ténylegesen lüktetett az az erő,

amelyet az ótamilok a királyok életerejével rokoníthattak, az uralkodók hatalmának eredete azonban nehezen mutatható ki az ótamil költészetből. Mindazonáltal úgy gondolom, ha Frazer ismerhette volna az ókori dél-indiai totemiztikus fákhoz

kapcsolódó archaikus rítusait, azokat örömmel használta volna fel művében, s ha mást nem is, a királyi hatalom lenyűgöző szimbolizmusát minden bizonnal csodálta volna az ókori tamilok verseiben.

Jegyzetek

- 1 Köszönettel tartozom Eva Wildennek, Jean-Luc Chéviillard-nak, Alexander Dubianskynak és Dezső Csabának, akik hasznos tanácsaikkal segítettek e tanulmány létrejöttét. A cikkben szereplő versek és szövegrészletek saját fordításaim, az indiai szavak átírásánál a fonetikus átírás szabályait követtem
- 2 A *szangam*-kor (*szangakálam*) Dél-Indiában azt a történelmi időszakot jelöli, amelyről főként a kor irodalmi antológiáiból értesülhetünk. A dél-indiai ókorra vonatkozólag direkt-indirekt történeti adatokkal szolgáló, eleinte szóban (és a keresztény időszámítás első évszázadaiban részben írásban) hagyományozott tamil irodalmi alkotásokból a Kr. u. 4–5. századokban állították össze az első antológiákat, melyeket a 8. század során néhány későbbi alkotással kiegészítve két nagyobb gyűjteménybe (*Ettutohai* és *Pattuppáttu*) rendezték, majd évszázadokon át folyamatosan másolták őket. Az ótamil költészet művei elsősorban uralkodói megrendelésre születtek az uralkodók által szponzorált költők tollából. A *szangam*-irodalom műveit általában két csoportba sorolhatjuk: (1) az *aham* a „belső világ” lírai költészete, (2) a *puram* „a külső világ” ábrázolása; hősi költészet. Lásd Major–Tótfalusi 1978, 14–17, 44. A *szangam*-irodalomról és legendájáról bővebben: Major–Tótfalusi 1978, 44–45; Zvelebil 1974, 7–51. A szövegek keltezéséhez lásd Zvelebil 1973, 42–43.
- 3 A *szangam*-irodalom kronológiájánál Eva Wilden nézeteit követtem (Wilden 2014, 8).
- 4 A tamil irodalmi reneszánsz a 19. század közepén – 20. század elején bontakozott ki; az abban szerepet vállaló *bráhmanák*, kutatók, egyetemi tanárok a tamil irodalmi múlt megismerését tűzték ki célul. Talán a legtöbbet U. V. Száminádajjar kutató munkájának köszönhetünk, aki rengeteg ótamil irodalmi művet fedezett fel, kéziratokat összegyűjtve azokból kiváló, máig jól használható szövegkiadásokat készített. Bővebben: Wilden 2014, 27–35.
- 5 *Az aranyág* első kiadása 1890-ben jelent meg, a harmadik, tizenkét kötetes kiadás szerkesztése 1915-re fejeződött be, amelyet később egy kiegészítő kötet követett 1936-ban. Ackermann 1987, 95–110.
- 6 Dikshitar 1930, 245.
- 7 Sastri 1955, 129.
- 8 Thani Nayagam 1964, 34–35.
- 9 Marr 1985, 315.
- 10 A *szthalavriksa* a (főként dél-indiai) hindu szent helyek, templomok szent fája, egyszersmind szabadtéri szentély, amely a templom történetéhez, mitológiájához és istenségéhez szorosan kapcsolódik.
- 11 Marr 2012, 267–268.
- 12 Hart 1975, 16–17.
- 13 Subrahmanian 1980, 92, 140.
- 14 Gáthy–Holmström–Major–Tótfalusi 2004, 259.
- 15 Dubiansky 2013, 318–320.
- 16 Tamil Lexicon: 669. https://dsal.uchicago.edu/cgi-bin/app/tamil-lex_query.py?page=669 (letöltve: 2020. május 10.).
- 17 Például: Dikshitar 1930, 245; Hart 1975, 16; Subrahmanian 1980, 92; Dubiansky 2013, 218.
- 18 Lásd a *Puranánúru* 36. és 57. verséhez fűzött középkori kommentárokat. Cāminātaiyar 1984, 49.
- 19 Major–Tótfalusi 1978, 12.
- 20 Wilden 2006, 332.
- 21 Itt és a későbbiekben a növények azonosításánál Marr 2012-es tanulmányát követtem. Marr 2012, 250–274.
- 22 Két további, a szerelmi költészetre jellemző „külső” *tinai* létezik: a *kaikkilai*, a viszonzatlan szerelem és a *peruntinai*, az egymáshoz nem illők szerelme.
- 23 A hősi költészet beállításai között is két további „külső” *tinai* létezik: *kāncsi* (sztrichninfá), a vesztés csata leírása és *pádán*, amelyben a költő ajándékokért folyamodik az uralkodóhoz, miközben himnuszokat zeng róla.
- 24 Az ótamil társadalmak élén királyokat (*vendar*; *mannar*) látunk, amely uralkodók többnyire a három történelmi tamil dinasztia, a Cséra, Csóla és Pándija családok (*múvendar*; ’három király’) lezármazottai közül kerültek ki. A királyokon túl, egyes régiókat a kisebb hatalmú törzsfők (*vélir*) tartották a kezükben, a falvakban pedig a gazdag családok legidősebb tagjai (*kizsár*) intézték a közösség ügyeit.
- 25 Dubiansky 2013, 316.
- 26 Dubiansky 2013, 317.
- 27 Iyengar 2001, 68.
- 28 *Tamil Lexicon* 3127. https://dsal.uchicago.edu/cgi-bin/app/tamil-lex_query.py?page=3127 (letöltve: 2020. május 10.).
- 29 Dubiansky 2013, 319.
- 30 Vö. *Puranánúru* 128; *Natrinai* 213.
- 31 Bővebben lásd Ferenczi 2018, 87–100.
- 32 Bár talán az udvari fák kivágását látjuk a *Paditruppattu* 15. versében. *Paditruppattu* 15: 3.
- 33 A *kadambu* fát tisztelő ellenség valószínűleg a Cséra királyok tengereken kalózkodó ellenségei voltak. Lásd bővebben Ferenczi 2016, 39–61.
- 34 Az *anangu* egy rejtett erő, amely képes megszállni különböző dolgokat; rendellenes viselkedést, félelmet, örületet okozhat. Bővebben lásd Rajam 1986.
- 35 *Tamililakkiya Pērakarāti*, 4. kötet, 1537.
- 36 Dubiansky 2013, 314.
- 37 Máskor az uralkodó fiai, barátai, katonái között osztotta szét a meghódított területeket, többek között erre utal a *Paditruppattu* 52. verse is.
- 38 Subrahmanian 1980, 92.
- 39 Hart 1975, 17.
- 40 Bővebben a hősi költészet koráról és eszményeiről lásd Kailasapathy 1968.

Bibliográfia

Primer források kiadásai

Ahanánūru (Rājakōpālāryan–Rākavaiyaṅkar 1933)
Kalittohai (Rajeswari 2015)
Kurundohai (Wilden 2010)
Natrinai (Wilden 2008)
Paditruppattu (Cāminātaiyar 1904)
Paripādal (Cāminātaiyar 1918a)
Puranānūru (Cāminātaiyar 1984)
Tirumuruhátruppada (Cāminātaiyar 1918b)

Szakirodalom

- Ackerman, R. 1987. *J. G. Frazer. His Life and Work*. Cambridge.
- Cāminātaiyar, U. V. (szerk.) 1918a. *Paripāṭal*. Ceṇṇai.
- Cāminātaiyar, U. V. (szerk.) 1918b. *Patuppāṭṭu*. Ceṇṇai.
- Cāminātaiyar, U. V. (szerk.) 1984. *Puranānūru mūlamum uraiyum*. Chennai.
- Cāminātaiyar, U. V. (szerk.) 1904. *Patirrupattu mūlamum paḷaiya uraiyum*. Ceṇṇai.
- Dikshitar, V. R. R. 1930. *Studies in Tamil Literature and History*. London.
- Dubiansky, A. 2013. Royal Attributes as Reflected in 'Caṅkam' Poetry. *Cracow Indological Studies* 15, 307–324.
- Ferenczi R. 2016. „A Malabár-part kalózai az indo-római kereskedelem idején”: *Keletkutatás* 36/1, 39–61.
- Ferenczi R. 2018. „A Cēra király bőkezű ajándékai a Patirrupattuban, avagy miről ismerszik meg egy igazi hős?": Ittész M. (szerk.): *Hamārī Adhyāpikā, Tanulmányok Indiáról Négyesi Mária tiszteletére*. Budapest, 87–100.
- Gáthy V. – Holmström, L. – Major I. – Tótfalusi I. (szerk.) 2004. *Silappadhāram és Maduraikāndzsi. Két tamil műeposz prózaafordításban*. Budapest.
- Hart, G. L. III. 1975. *The Poems of Ancient Tamils. Their Milieu and Their Sanskrit Counterparts*. Berkeley.
- Iyengar, S. 2001. *History of the Tamils. From the Earliest Times to 600 A.D.* New Delhi.
- Kailasapathy, K. 1968. *Tamil Heroic Poetry*. Oxford.
- Major I. – Tótfalusi I. 1978. *A tamil irodalom kistükré*. Budapest.
- Marr, J. R. 1985 [1958]. *The Eight Anthologies. A Study in Early Tamil Literature*. Madras.
- Marr, J. R. 2012. „The Flora of Tamil Sangam Poetry”: R. Narasimha – D. Ahuja (szerk.): *Dialogues across Disciplines from the NIAS Archives I*. Bangalore, 250–274.
- Rājakōpālāryan–Rākavaiyaṅkar, U. V. (szerk.) 1933. *Akaṇānūru*. Ma-yilapūr.
- Rajam, V. S. 1986. „Aṇaṅku. A Notion Semantically Reduced to Signify Female Sacred Power”: *Journal of the American Oriental Society* 106/2, 257–272.
- Rajeswari, T. (szerk.) 2015. *Kalittokai. Critical Edition*. 2 kötet. Ceṇṇai.
- Sastri, K. A. N. 1955. *A History of South India. From Prehistoric Times to the Fall of Vijayanagar*. New Delhi.
- Subrahmanian, N. 1980. *Śāngam Polity. The Administration and Social Life of the Śāngam Tamils*. Madurai.
- Tamil Lexicon*. 7 kötet. Madras, 1924–1936. <https://dsal.uchicago.edu/dictionaries/tamil-lex/>
- Thani Nayagam, X. S. 1964. *Landscape and Poetry. A Study of Nature in Classical Tamil Poetry*. Bombay.
- Varalārru muṛait tamil ilakkiyaṭ pērakarāṭi*. 5 kötet. Ceṇṇai, 2001.
- Wilden, E. 2006. *Literary Techniques in Old Tamil Caṅkam Poetry. The Kuṛuntokai*. Wiesbaden.
- Wilden, E. 2014. *Manuscript, Print and Memory. Relics of the Caṅkam in Tamilnadu*. Berlin–München–Boston.
- Wilden, E. (szerk.) 2008. *Narriṇai. Critical edition, translation, notes and word index*. 3 kötet. Ceṇṇai.
- Wilden, E. (szerk.) 2010. *Kuṛuntokai. Critical edition, translation, notes and word index*. 3 kötet. Ceṇṇai.
- Zvelebil, K. V. 1973. *Smile of Murugan. On Tamil Literature of South India*. Leiden.
- Zvelebil, K. V. 1974. *Tamil Literature*. Wiesbaden.