



8

A SEGÍTŐ KÉZNEK EZ A MESTERFOGÁSA

A SEGÍTŐ KÉZNEK EZ A MESTERFOGÁSA

فردی مصر بالا یک نورون یک چمتوز
ت نورون یوبر دورت قوپولا یک تاپ
ت تلاشا نم سابر بیوم فای اوتونک
ر قورقاردی -



VÁMBÉRY TANULMÁNYOK



ÖSSZEÁLLÍTOTTA

DOBROVITS MIHÁLY

A SEGÍTŐ KÉZNEK EZ A MESTERFOGÁSA

VIII. Nemzetközi Vámbéry Konferencia

Lilium Aurum
Dunaszerdahely
2011

A Lilium Aurum Könyv- és Lapkiadó kft.
tagja az 1795-ben alapított
Magyar Könyvkiadók és Könyvterjesztők Egyesülésének

A könyv megjelenését
a Szlovák Köztársaság Kormányhivatala támogatta.

Realizované s finančnou podporou Úradu vlády SR
– program Kultúra národnostných menšín 2011



A könyv megjelenését támogatta
Dunaszerdahely Város Önkormányzata

A könyv készült
a Vámbéry Polgári Társulás megbízásából

© Lilium Aurum, 2011
ISBN 978-80-8062-447-7

ELŐSZÓ

Tíz év, nyolc konferencia, nyolc kötet. Ennyi munkánk mostani mérlege. Nem állítom, hogy mindenben a lehető legtökéletesebbet alkottuk, de megtettük, amit tehattünk. Pedig, s ezt nem csak a költői túlzás mondatja a szerzővel, bizony micsoda évet hagyunk magunk után! A hosszú, már-már csalóka napfény után viharral köszöntött reánk az új akadémiai és az új naptári esztendő. Személyes küzdelmek, viták, nehézségek hosszú sorát lehetne itt felemlítenem, de megkímélem tőle az olvasót. Inkább ehelyett köszönöm meg azoknak, akiknek köszönhetően vitáink elcsitulnak, Vásáry Istvánnak, Lacza Tihamérnak és legfőképpen Madaras Lászlónak. Ők voltak azok, akik felhívták a figyelmünket arra, hogy a Vámbéry Polgári Társulás és annak Tudományos Kollégiuma, bár magánkezdeményezésre jöttek létre, már rég többek alapítói és a hozzájuk csatlakozott néhány ember magánügyénél. Közügy, a magyar nyelvű keletkutató tudományosság sajnálatosan ritkuló intézményeinek egyike. Feladatunk tehát, hogy ezt a bástyát megtartsuk, amíg csak lehet. Így, mivel a Tudományos Kollégium titkára is visszavonta korábban benyújtott, de hivatalosan el nem fogadott lemondását nem csak a korábbi rend állt helyre, de a munka is töretlenül folytatódik tovább.

Azonban azt is tudomásul kell vennünk, hogy a hazá(i)nk-nak tekinthető két országban olyan átalakulások zajlanak, amelyek feltétlenül szükségessé teszik munkánk és szervezetünk átalakítását. A korlátlan bővülés ideje sajnos a múlté, eddigi támogatóink egy része által el is hagyatva, kisebb és hatékonyabb szervezetben, valós intézményi keretek között kell a megkezdett munkát folytatnunk. Ebben a tekintetben azt is állíthatom, hogy a VIII. volt az utolsó, a régi keretek között lezajló Vámbéry Konferenciánk. Mire – reményeink szerint 2011. szeptember 29-én, éppen Szent Mihály számomra oly kedves ünnepén – ez a kötet

az Olvasó kezébe kerül, már láthatóak lesznek munkánk megújulásának körvonalai.

I.

Ünnepeink. Ezt a címet is adhatnám előszavam következő részének. Hiszen bármennyit is zimangtunk s borongtunk, a Nap éltető s gondúzó fénye sem lett teljesen hűtlen hozzánk. Természetesen, számomra legalábbis, a Vámbéry év legfontosabb eseménye az éves Vámbéry Konferencia. Ezzel dolgozom a legtöbbet, s ez jelenti számomra azt a három napot, amikor föltétlenül bizonyos lehetek abban, hogy evilági létemnek értelme s szükségessége legyen. Illetve, had' legyek oly őszinte, nem is maga a konferencia, melyet néha „a mű forog, az alkotó pihen” költői gondolatának jegyében magára is hagyok, hanem a szervezés, az előadások összeállítása, a kötet megszerkesztése jelentik az igazi kihívást. Ami az elmúlt konferenciát igazán bearanyozta számomra az a Vámbéry-díj átadása volt. Egyrészt azért, mert a tavalyi évben vált a díj igazán élő tudományos kitüntetéssé, amelyet immáron nem a Polgári Társulás vagy a Tudományos Kollégium körüli munka előzött meg, hanem, – a díjszabályzatnak megfelelően –, az eddigi kitüntetettek (név szerint Hazai György akadémikus, Vásáry István professzor úr és szerény személyem) egyhangú javaslatára, a magyar, de bízást állíthatjuk, hogy az egész nemzetközi turkológia egyik kiemelkedő tudósát, Vásáry Istvánnal professzor úrral együtt kedves közös mesterünket, Kakuk Zsuzsa professzor asszonyt kértük meg arra, hogy szíveskedjék a Vámbéry Polgári Társulást és annak tagjait a díj átvételével megtisztelni. Ő nemcsak ennek tett eleget, s fiatalos lendülettel látogatott el hozzánk, de azt is vállalta, hogy a jövőben munkánk aktív részesévé válik. Ezt ezúton is köszönettel fogadjuk.

A konferencia kapcsán köszönet illeti még Hájos Zoltán urat, Dunaszerdahely polgármesterét, aki konferenciáink aktív támogatójaként ezúttal is rendelkezésünkre bocsájtotta a Városháza tanácstermét.

A konferencia fényét külön emelte egy másik esemény is. Először fordult elő, hogy a Török Köztársaság pozsonyi nagykövetsége is képviseltette magát az eseményen. Reméljük, hogy ez a találkozás sem marad egyszeri kaland, hanem egy hosszú távú együttműködés kezdetévé válik.

A konferencia során ülésezett a Tudományos Kollégium is, s három új tagot vettünk fel: N. Rózsa Erzsébet, Madaras László és Tüske László nyerte el székét e testületben. Ugyanakkor, elnökünk, Vásáry István javaslatára, határozatot hoztunk arról is, hogy a Kollégium nem bővíülhet korlátlanul. Tagjai csak a tudományunkért tevékeny, aktív kutatók lehetnek, s számuk nem haladhatja meg a tizenöt főt.

Még az ősz eseményeihez tartozik, hogy a tavaszi, szolnoki bemutatkozás után, 2010. november 3-án Szegeden is bemutatkozott a Liliium Aurum Kiadó Vámbéry sorozata. Az esemény megszervezéséért Ivanics Mária professzort, a Szegedi Egyetem Altajisztikai Tanszékének vezetőjét és Felföldi Szabolcsot, ugyanazon egyetem Régészeti Tanszékének munkatársát, régi kedves barátunkat és rendszeres előadónkat illeti a köszönet.

2011. február 10. valószínűleg sokak számára egyike volt szokásosan borús télvégi csütörtöki napoknak, számomra mégis kiemelkedő ünnep volt. Ekkor mutatta be Madaras László a *Vámbéryval a XXI. században* címen megjelent tanulmánykötetemet, amelyet egykori és mai mesterem Vásáry István professzor úr gondos szerkesztésében adott ki a Liliium Aurum Kiadó. Hodossy Gyula igazgató úron kívül, ezúton is szeretném külön megköszönni a kiadványszerkesztők és korrektorok gyöngye, Mészáros Angelika munkáját, aki szemét s idegrendszerét nem kímélve teljesítette véget nem érő pontosítási és javítási kéréseimet. Angelikát egyébként nem csak ezért illeti köszönet, hanem azért is, mivel Václav Kingával együtt meghány kötetünk világra jötténél bábáskodtak már. E tanulmánykötet régi tervünk volt már, s a szerkesztése közben sajátos érzés fogott el. Másfél évtized munkáját

összegezni, azt áttekinteni igazi lélekpróbáló feladat. Bár a kötettel akadnak gondjaim, mégis számot kellett vetnem azzal, hogy ezek az írások neveltek tudóssá.

Alig telt el egy hónap, s a XI. Vámbéry Napok szele ismét Dunaszerdahelyre fújt minket. A szokásos földrajzi verseny, amelynek feladatait László Árpád tanár úr és Kovács Attila, a pozsonyi Comenius Egyetem adjunktusa állították össze, miközben Kovács Attila ezúttal a zsűrielnök feladatait is ellátta, március 25-én zajlott le. Külön örömünkre szolgált, hogy a rendezvény fővédnökeként Hajzer Antal urat, a Magyar Köztársaság rendkívüli és meghatalmazott nagykövetét köszönthettük a körünkben.

A Vámbéry napok keretében koszorúztunk is, s ezúttal az ünnepi beszédet dr. Kiss László orvostörténész tartotta. E beszéd olyannyira megkapó, s olyan tanulságos volt, hogy elhatároztuk, az idei évi konferenciakötetben, mintegy utószó helyett, ezt is közzétesszük majd.

Ha Vámbéry napok, akkor könyvbemutató. Ezúttal Vámbérytól a *Keleti életképek* című útirajzgyűjteményt rendezte sajtó alá Seres István, a Tudományos Kollégium más tagjainak segítségével is igénybe véve. A kötetet, a tervezettől eltérően, nekem volt szerencsém bemutatni, március 24-én este, a Budapest Kávézóban. Különös este volt. Aznap éppen tíz éve múlt ugyanis, hogy Seres Istvánnal először jártunk Dunaszerdahelyen, a Vámbéry Napokon. Ebből az akkor csak alkalminak ígérkező látogatásból kerekedett ki mindaz, amit ma az olvasó láthat, illetve a kezében tarthat. Természetesen, az este folyamán nem maradhatott el a közös emlékek felidézése sem.

II.

Eredményeink. Végignézve a konferenciakötet anyagán, úgy érzem, jószerivel bármelyik tanulmányt kiemelhetném, olyannyira magas színvonalú munka kerekedett ki a végén. Így szokásainkhoz híven, új előadóink bemutatásával kezdem. sor elején egy ifjú hölgy áll, Berze Judit, aki a török női szerepekről tartotta meg szűzbeszédét. Ő

nemcsak kedves egykori tanítványom, akit még a Miskolc Egyetemen ismertem meg, de egyúttal konferenciánk legifjabb résztvevője is volt. Őt követi két már tekintélyes tudós, Jany János iranista és Papp Sándor oszmán történész is. János az iráni állam hierokratikus jellegének formaváltozásairól írt, Sándor barátunk pedig a konstantinápolyi magyar levéltári kutatások hőskorának szentelt néhány oldalt. Nagy örömünkre szolgált, hogy bár régi barátunk és konferenciánk rendszeres hallgatója, de először ad le cikket magyar nyelven Gábrriel Pirický, a Szlovák Tudományos Akadémia Keleti Tanulmányok Intézete turkológus munkatársa.

Konferenciáink során kialakult néhány tendencia is: El-nökünk, Hazai professzor úr a korai oszmán-török nyelv kitűnő tudósaként a régi keleti mesevilág színpompás kertjében kalauzol minket. Ifjabb kollégája, Kovács Nándor Erik, az MTA Könyvtárának szakértő könyvtárosaként a méltán világhírű, erdélyi származású török udvari ember, Rákóczi portai tolmácsa és az arab betűs nyomdászat atyja, Ibrahim Müteferrika örökségébe avatja be olvasóit. Kedves barátom, Madaras László az avar kori régészet kérdéseit boncolja, s Uhrman Iván immáron a második cikket szentelte a keleten maradt magyarok kilétének. Németh Pál barátunk rendíthetetlen elszántsággal mutatja be a korai keresztény-islám diskurzusok nem mindig békés világát, s Tüske László a mai iszlám értelmezéseivel teszi ugyanezt. Zsigmond Ártemisz írásából pedig a régi Oroszország Kelet-ismeretének mind plasztikusabb képe bontakozik ki.

Természetesen tisztában vagyok vele, hogy a sort még folytatni lehetne, hiszen az itt felsoroltakon kívül is csak színvonalas írást közlünk, de hát válogatnunk kellett, s az ilyen típusú válogatások minden esetben csak önkényesek lehetnek.

A konferencián elhangzott még három előadás, amelyeket szerzőik más elfoglaltságuk okán nem adtak le a

kötetbe. Vásáry Istváné, N. Rózsa Erzsébeté és Kovács Attiláé.

III.

Hibáink. Még pontosabban, valószínűleg az én hibáim. Röstelleve kell bevallanom, hogy a tavalyi évi konferenciakötet előszavában elkövettem egy szarvashibát. Eredetileg ugyanis azt terveztük, hogy a kötetben, függeléként, közzétesszük egy iráni tudós írását, Sárközy Miklós fordításában. Erre az előszóban külön kitértem ugyan, azonban, terjedelmi okok miatt, az írás mégsem került be a kötetbe, az előszó viszont megmaradt. Szintén elnézést kell kérnünk Hazai professzor úrtól, mivel a múlt évi konferenciakötet tartalomjegyzékébe, tévesen, az ebben a kötetben megjelenő írásának címe került. Szerencsére a két írás kiegészíti egymást, ezért igazi értelemzavaró hiba nem történt, azonban az érintettől így is szeretnénk elnézést kérni.

Örömmel jelenthetem be azonban, hogy a fentebb felsoroltakon kívül nem esett olyan hiba, mely tartós foltot hagyna a Vámbéry Konferenciák emlékezetében.

IV.

Bánat. Voltaképpen régóta terveztem már, hogy néhány köszönő szót szólak a konferenciasorozat legfőbb támogatójáról, a Szlovák Köztársaság kormányáról. Ezúton is szeretném megköszönni azt a támogatást, amelyet tőlük kaptunk, s a jövőben is kapni remélünk. E támogatás értékét külön növeli, hogy Vámbérytól mindeddig egy sor sem jelent meg szlovák nyelven. E hiányosságot a jövőben igyekszünk pótolni. Ugyanakkor mind nagyobb szomorúsággal vesszük tudomásul, hogy az az ország, melyet hazájának vallott, s az az akadémia, melynek tagja, s méltán világhírű Keleti Gyűjteménye egyik alapítója és donátora volt, újabban mintha a hátát fordítaná Vámbéry öröksége, valamint munkájának folytatói felé. Reméljük

persze, hogy ez csak afféle átmeneti képzavar, s valahol a mi optikánk is torzít.

V.

Zárószó. Amikor Dunaszerdahelyen e sorokat kézhez veszik, magam éppen egy hosszú és távoli út első lépéseit teszem már meg. Így csak remélni tudom, hogy dolgaimat a lehető legnagyobb rendben adtam át a Vámbéry Polgári Társulás és a Lilium Aurum Kiadó gondos munkatársainak, akiknek egyenként és külön-külön is ehelyütt szeretnék köszönetet mondani.

Dobrovits Mihály

Budapest—Istanbul—Peking—Ulánbátor,

2011. augusztus 8-14.

I.

„EMLÉKEZZÜNK RÉGIEKRŐL...”

Madaras László:

A magyarok „onogur” neve a régészeti kutatások tükrében



„Magyarok, avarok, türkök, szkíták”, és ki tudja még miképpen hívták eleinket egykoron a különböző történeti források. Ám végül is a „magyar” önelnevezésen túl csupán egy név rögzült a köztudatban. Ma népünk külső elnevezése, „Hungary, Ungarn, Venger, stb.” egyetlen alapra vezethető vissza, s ez az „onogur” népnév. Hogy kik, és mikor kezdték el így nevezni a magyarságot, ma még a tudomány vizsgálendő kérdései közé tartozik. Dolgozatomban ennek próbáltam utána nézni. Kiindulásnak, Vásáry István egyik könyvének gondolatsora kínálkozik: „A magyaroknak az *onogur* névre visszamenő *Ungarus* nevét tehát legvalószínűbben azzal magyarázhatjuk, hogy a magyarság, ha nem is 460 tájt, mint sokan hitték, de valamivel később kapcsolatba került az onogur-bolgár csoporttal. De nem hagyhatjuk figyelmen kívül azt az elképzelést sem, amely szerint az *onogur* népnév csak a Kárpát-medencében szállt volna a magyarokra, az itt talált késő avarok *onogur* nevéből.” (Vásáry 2003. 146.)

Ahhoz, hogy erre a felvetésre bárminemű választ adjunk, legalább két problémát kell megvizsgálunk.

Az első az, hogy megtelepedett-e, alkotott-e huzamosabb ideig meghatározó államalakulatot Kárpát-medencében olyan nép, melynek a nevében szerepel az „onogur” megnevezés.

A második, pedig az, hogy ez a nép, illetve az „Ő” neve, megélhette-e a magyarok 894/95. évi honfoglalását. Vajon megvolt-e a névátvitel lehetősége, s meg volt-e az a nyelvi környezet, ami ezt lehetővé tette?

A válaszok kereséséhez röviden át kell tekintenünk a Kárpát-medence régészeti anyagát az VI-IX század között. Találunk-e olyan régészeti leleteket, melyek az onogur-bolgárokhoz kapcsolhatók, hiszen azt a történeti forrásokból ismerjük, hogy bolgár népcsoportokat többször is említenek a késő-népvándorlás kori Kárpát-medencében.

Rögtön az első ilyen forrásadatunk a kutrigurok Kárpát-medencei jelenlétének kérdése.

Menander Protector E. L. p. 456, 12-458. 30. tudósítása szerint Baján kagán azzal fenyegetőzött, hogy *“Olyanokat küldök a római föld megtámadására, akiknek a sorsa nem kelt bennem részvényt még akkor sem, ha történetesen a halál martalékául esnek. S máris parancsot adott, hogy a kutriguroknak mondott hunok közül tízezren keljenek át a Száva folyón és dúlják Dalmácia vidékét.”* /Szádeczky-Kardoss 1992.37./

A forrásból két dolog egyértelmű:

1. Baján kagán a már korábban hódoltatott kutrigurokat egyáltalán nem kímélte akkor, amikor harcba kellett őket vezényelni.

2. Semmi sem utal a forrásokban arra, hogy ezek a kutrigurok megtelepedtek volna a Kárpát medencében, ez egy egyszeri katonai akció volt, a hadjárat után visszatértek saját steppei hazájukba, már ha volt, aki visszatérjen.

Tehát ilyen korai betelepülésről szó sem lehet.

Egy további lehetőséget vet fel Theophylactus Simocatta VII 8, 11 in. Et 16-17 tudósítása.

THEOPHYLACTOS SIMOCATTA VII 8, 11 IN. ET 16-17

Ezokról a győzelmekről küldött értesítést követek útján a türk kagán Maurikios császárnak...Ugyanebben az időtáj-

ban a tarniachok és a kotragérok – ezek is var és chunni közül valók – megszöktek a türköktől és Európába menekülve az avarok kagánjának népeihez csatlakoztak. Azt mondják a zabenderek is var és chunni nemzetségből valók. Az avarok így létrejött erőgyarapodása tízezer harcosra rúgott. Szádeczky-Kardoss 1992. p. 107.)

E forrás értelmezésénél az igazi nagy problémát az jelenti, hogy mit is kell azon érteni, hogy „Európába menekülve az avarok kagánjának népeihez csatlakoztak”?

A forrást magyarra fordító Szádeczky-Kardoss Samu kommentárjában úgy fogalmaz, hogy: „Az sem mondható meg bizonyosan, vajon az avar kagán fennhatósága alá helyezkedő keleti jövevények a Kárpát-medencébe vándoroltak-e, vagy valahol a Pontus vidéki steppén álltak meg. Lehet ugyanis, hogy a türkök visszahúzódásával párhuzamosan már akkor beletartozott az avarság hatalmi szférájába az Al-Dunától az Azovi tengerig terjedő övezet. Egy bizonyosnak látszik: az első Avar Kaganátus csúcspontját 600-620 körüli időkben érte el, s ebben bizonyára szerepe volt annak a tízezer jó steppei lovasnak, aki ekkor csatlakozott az avar főség alatt álló törzsszövetséghez.” (Szádeczky-Kardoss 1992. p. 108.)

Ha azt a kérdést, hogy érzékeljük-e ezt a vándorlást a régészeti anyagban csak egy bő évtizeddel ezelőtt tettük volna fel, akkor egy bizonytalan – talán, hogy majd az újabb kutatások eldöntik –, esetleg egy még bizonytalanabb mozdulattal széttárt kéz lehetett volna a régészek válasza. Ma már azonban többet tudunk mondani ennek a forrásnak az értelmezése kapcsán is. Az 1990-es évek kutatási eredményei, elsősorban Lőrinczy Gábor kitűnő tanulmányai nyomán, a Tiszántúlon körvonalazódott egy olyan régészeti csoport, amely sok-sok szállal kötődik a kelet-európai steppe lovas nomád népeinek régészeti hagyatékához. Nem csupán a tárgyi emléanyagban, hanem a sírok tájolási rendszerében, a temetkezési szokásokban (pl. az állatbőrös temetkezések speciális változatának jelenléte) is. (Lőrinczy 1991 pp. 141-142; Lőrinczy 1992. pp. 165-166;

Lőrinczy 1996. pp 177-185.) Ez a régészeti egységesnek tűnő csoport jól elkülönül a klasszikusnak számító korai avar temetkezésektől, tehát felvethető annak lehetősége, hogy ezek a sírok köthetőek lehetnek azokhoz, vagy azok egy csoportjához, akikről a fent idézett forrás szól. Ha ez az értelmezés helyes, akkor egy jelentős bolgár török csoport nemcsak beköltözött a Kárpát-medencébe, hanem a későbbiek folyamán fontos történeti szerepet is játszik az Avar Birodalom VII. századi történeteiben (lásd alább a 630-as év eseménytörténete).

Mire is gondolunk most?

A 626-os bizánci vereség után megkezdődik az Avar Birodalom teljes felbomlása. A teljes kifejezést azért használjuk, mert egyes területek elszakadása már korábban megkezdődött (lásd Samo vezetésével a vendek önállósodása (623/624). Ugyancsak ekkor szakadnak el az Avar törzsállamtól a vazallus keleti steppei területek, pl. Kuvrát Bulgáriája (Róna-Tas 2001. pp. 67-87.). Ráadásul ekkor történik a Kárpát-medencében élő bolgárok első próbálkozása az avar kagáni trón megszerzésére.

A 630-as év eseményeiről részletesen Fredegar tudósításából vannak információink.

AVAR- BOLGÁR BELHÁBORÚ PANNÓNIABAN (630) FREDEGAR IV 72 (GLOSSAR A I 212)

„Ebben az évben a hunoknak is nevezett avarok birodalmában, Pannóniában heves küzdelem támadt azért, mert az uralomért versengés folyt; vita volt, ki legyen a (trón) utód. Egyik (trónkövetelő) az avarok a másik a bolgárok közül került ki. Nagy sokaságot gyűjtöttek össze és ketten kölcsönösen hadba szálltak (egymás ellen). Végül az avarok a bolgárok fölé kerekedtek. A legyőzött bolgárokat, kilencezer férfit asszonyaikkal és gyerekeikkel kiűzték Pannóniából; ezek Dagoberthez fordultak, s kérték, fogadja be őket. Dagoberus parancsot adott, hogy egyelőre a bajorok fogad-

ják be őket. S tanácskozott a frankokkal, hogy mi történjen ezután. Telelésre szétszóródtak (a bolgárok) a bajorok házaiban. Ekkor Dagobertus a bajoroknak (újabb) parancsot adott, hogy egyazon éjszakán Bajorországban ki-ki a saját házában gyilkolja meg a bolgárokat asszonyaikkal és gyerekeikkel együtt. Ezt a (parancsot) a bajorok teljesítették. Nem maradt életben ama bolgárok közül senki, csakis Alciocus hétszáz férfival s azok asszonyaival és gyerekeivel, akik a vendek tartományába menekültek. Alciocus sok-sok évig élt övéivel Wallucumnál, a vendek vezérénel. (Szádeczky-Kardoss 1992.212.)”

Mint arra már fentebb utaltunk nem tartjuk kizártnak, hogy a 630-ban lázadó bolgároknak lehetett valamiféle köze az 595 táján az Avar Birodalomba menekülő tízezer nomád lovas alkotta népcsoporthoz. Persze az is lehetséges, hogy az ebben az időben megerősödő Kuvrát is támogatta a kagáni trón iránti ambíciójukat, s ennek tudatában léptek fel trónigényükkel.

A Fredegár-i elbeszélésből itt és most két számunkra fontos adatot emelünk ki. Az egyik az, hogy a kagáni trónt továbbra is az erősebb avar népcsoport tartotta meg, azaz a Baján-dinasztia, hatalmon maradt, a másik adat pedig, hogy a bolgárok egy csoportja túlélte a „bajor Szent Bertalan éjszakát”.

A kérdés az, hogy vajon a régészeti anyagban találunk-e valamiféle nyomot arra, mi is lett a túlélő csoport tagjainak sorsa? Talán igen!

Bruno Genito a VI-VII. századból olyan lovassírokat közölt észak-Itália területéről, amelyekben jól nyomon követhető a pogány szokások továbbélése (pl. .lóval való temetés), de a fegyverzet már a korabeli nyugati fegyverzetet reprezentálja (Bruno Genito 2000.). Nem lehet kizárni a kapcsolatot eme fegyveresek és a megmenekült bolgárok között, ennek sem történeti, sem földrajzi, sem pedig időrendi akadályai nincsenek.

Viszont a 9000 bolgár harcos – vagy akármennyi – és családja hiányzik az Avar Birodalomból, nem csupán a had-

erő elvesztése okán, hanem azért is, mert ez a területvesztéssel együtt felgyorsít egy belső folyamatot, a letelepedés folyamatát is. Az Alföldön ugyanis ettől az időszaktól kezdve találjuk meg a nagy sírszámú korai avar temetőket (Szeged-Fehértó A, Alattyán korai szakasza, vagy a Szeged és Szentés környéki korai avar temetők stb.). Ez a letelepült életmód elterjedését és bizonyos népesség-koncentrációt jelez, ami nyilvánvalóan belső népességmozgással járt.

Végül, de nem utolsó sorban ekkor hallunk utoljára egy korai avar kagán trónra lépéséről.

S talán ennek az Avar Kagánnak még jut szerep a későbbi események során is. /Ez az utolsó Kagán akár a Kunbábonyi sír halottja is lehet/.

Tehát ez a bolgár csoport sem jöhet számításba az „onogur” népnév hordozója, továbbörökítőjeként.

Annál inkább számításba kell vennünk az alábbi események népességét. Ugyanis 670/680 között történik valami, amit az írott források és a régészeti leletek egyaránt igazolnak. Ez, pedig nem egyéb, mint Kuvrát fiaiak és népeiknek a szétvándorlása.

A vándorlásról két forrásból is értesülhetünk.

NICEPHOROS PATRIARCHA P. 33, 13-34, 19

(GLOSSAR B I 131)

„Beszélni kell az úgynevezett hunok és bolgárok birodalmáról (vagy: eredetéről?) s az ő viszonyaikról. A Maiotisz környékén a Kubán folyónál van az egykor Nagy-Bulgáriának mondott ország s az úgynevezett kotragok (=kitrigurok?) népe, akik egyazon törzshöz tartoznak (mint a bolgárok). Konstantinos idején, aki nyugaton halt meg, valami Kobrotos (Kuvrát) nevű férfi ezeknek a törzseknek az ura lévén megvált az élettől: öt fiút hagyott maga után s nekik úgy végrendelkezett, hogy semmiképpen se távolodjanak el egymás lakóhelyétől, hadd biztosítsa uralmukat egymás iránti (kölcsönös) jóindulatuk. Ők azonban ke-

veset törődve az apai intellemmel kis idő multán elváltak egymástól; mindegyikük kiszakította a saját részét a népből. A Baian(os) nevű első fiú az apai utasításnak megfelelően az ősi földön maradt mindmáig. A Kotragos nevű másodszülett átkelt a Donon s ott telepedett meg szemben (bátyjával). A negyedik fiú átkelt a Dunán, s ott tanyázik Pannóniában, amely most avar uralom alá tartozik; ennek a helybéli népnek az alattvalója. Az ötödik a Ravenna környéki Pentapolisban állapodott meg s a rómaiak adófizetője lett. Hátra van még a harmadik Asparuch testvér (sorsa). Ő átkelvén a Dnyeper és Dnyeszter folyókon a Duna környékén lakik; itt megtelepedésre igen alkalmas helyet foglalt el, amelyet nyelvükön Onglosnak hívnak s amely nehezen megközelíthető és bevehetetlen ellenség részéről (Szádeczky-Kardoss 1992.p. 218.)”

THEOPHANEST

„Batbainan (vagy Bat Baian) nevű első fiú betartva atyja rendelkezését máig megmaradt az ősi földön. Második, ennek testvére, akinek neve Kotrag(os), átkelve a Tanais (Don) folyón első testvérel szemben lakott. A negyedik és az ötödik átkelt az Istros vagy más néven a Duna folyón; az előbbi az Avarországhoz tartozó Pannóniában az avarok kagánjának az alattvalója lett, s ottmaradt a maga hadával, az utóbbi pedig a Ravenna vidéki Pentapolisba jutva, a keresztények császárságának hatalma alá került. A testvérek harmadika, az Asparuch nevű átkelve a Dnyeperen és a Nyeszteren s az Ongloshoz jutva – ezek mind a Dunától északra lévő folyók – köztük és a Duna között telepedett le.” (Szádeczky-Kardoss 1992. p. 219)

Mindkét forrás arról tudósít bennünket, hogy Kuvrát negyedik fia Küber a Kárpát-medencében, az Avar Kagán fennhatósága alatt telepedett le. Amennyiben ez így történt, akkor a Kárpát-medencében egy új régészeti anyagnak kell megjelennie.

Ezt az új kultúrát azután sikerült is a korábbi avar emléktárgytól elkülöníteni.

Ezt az új régészeti anyagot a maga teljességében Bóna István írta le.

Bóna ennek a régészeti kultúrának a **Tótipusztalgar-Dunapentele kör** nevet adta. Nyolc pontban fogalmazta meg azt, hogy ez a régészeti kultúra miben tér el az előző korai avar /Bajáni avar! / régészeti kultúrától /Bóna 1970. Fejér m. 245(29) – 247(31)/.

Miután a Kárpát-medencében jól megfoghatóvá vált ez a kultúra, el lehetett kezdeni összegyűjteni azokat a keleti párhuzamokat, melyek ennek előzményeit jelenthetik.

A munkát Garam Éva végezte el. Pontos és precíz elemzésekkel arra a következtetésre jutott, hogy a sokszínű, több eredőből táplálkozó – ami feltehetőleg azt jelenti, hogy többféle etnikai csoportot magába foglaló – kultúra analógiái egy viszonylag széles, ám jól körülhatárolható területen lelhetők fel. Ez a terület magában foglalja a Kaukázus és a Fekete-tenger északi vidékeit, a mai Ukrajna területét, a Volga, Káma, Oka, Ufa, Bjelaja vidékét./ Garam 1976. 136-140./

Ez a terület egybeesik azzal a területtel, amelyet Róna-Tas András az onogur-bolgár nép/ek/ lakóhelyeivel azonosított /Róna-Tas 2001. 2. térkép/

Ezek után nem elképzelhetetlen, hogy a Tótipusztalgar népesség behozta a Kárpát-medencébe az „onogur” népvét.

Ezután azt kell vizsgálnunk mi is lett ennek a népességnek a további sorsa?

Mai ismereteink szerint mi úgy gondoljuk, hogy a Tótipusztalgar kör és a korai avar lakosság régészeti kultúrájának összeolvadásból alakult ki a griffes-indás kultúra. Ebben a folyamatban a meghatározó az a Tótipusztalgar kör, melyben a későbbi griffes-indás kultúra minden meghatározó eleme jelen van. Megtaláljuk a griffeket, megtaláljuk az új típusú indákat és az állatküzdelmi jeleneteket egyaránt, ráadásul mindezeket préselt technikával készült

vereteken /Madaras 1994./. Emellett temetőik sorozatát lehet felsorolni, melyek esetében a temetkezési szokások, a sírok tájolása, az övek szerkezete, a mellékletadás szokása folyamatos, csupán az a különbség, hogy egyik esetben préselt, a másik esetben öntött övdíszeket találunk a férfiak mellékleteként. Ugyanakkor hasonló sorozatot figyelhetünk meg a női sírok jellegzetes mellékleteinek általános vizsgálatakor is.

A VIII. század elejére az átmeneti korszak sokszínű régészeti anyaga egységesedik, szinte tömegesedik. Mindent elborít az egységes indadisz. Ennek társadalmi okairól egyelőre nem sokat tudunk.

Minden bizonnyal ekkor alakul ki az a belső társadalmi szerkezet, melyet a század végi nyugati forrásokból megismerünk. A Kagán, a Jugurra és a Tudun hármásának hatalmi viszonyai.

A VIII. század békés belső állapotai, a külpolitika szinte teljes hiánya egy általános virágzáshoz vezetett. Kialakult az a település szerkezet, amely következményeként több száz, gyakorta több ezer síros temetők jöttek létre. A kultúra egyértelműen a letelepedett, elsősorban a földművelésre, alapuló–persze jelentős állattartás mellett–sajátságos belső fejlődési utat járt be.

Itt érkeztünk el tehát ahhoz a pillanathoz, amikor feltehetjük azt a kérdést, hogy ez volt-e az a népesség, amely az „onogur” népvét tovább vihette a magyar honfoglalásig a Kárpát-medencében?

Erre a kérdésre akkor lehetne igazán megnyugtató választ adni, hogyha ismernénk a griffes-indás kultúra népességének nyelvét, esetleg önelnevezését. Ez utóbbira semmiféle forrásunk nincs, míg az előbbi kérdés vizsgálata legalábbis elméleti szinten lehetséges.

Ugyanis a VIII. századból több ismert nyelvemlékünk van, hála a régészeti kutatásoknak. Ezekkel a feliratokkal kutatók egész sora foglalkozott. Itt és most csupán a két legfontosabb emléket említjük meg. Az egyik a nagyszentmiklósi kincs, a másik a szarvasi túrtartó rovás-

felirata. Ez az a két leghosszabb rovásfelirat, amely bizonyossággal a VIII. századra keltezhető, tehát a griffes-indás kultúrához köthető.

Azt, hogy melyik kutató miképpen fejtette meg a nagyszentmiklósi feliratokat nem feladaton ismertetni, hiszen könyvtárnyi irodalom áll a kutatók rendelkezésére a témában, viszont tanulságos áttekinteni a szarvasi tűtartó rovásfeliratának megfejtési kísérleteit.

Három kutató foglalkozott érdemben a felirattal. Róna Tas András, Vékony Gábor és Harmatta János. Eredményeik tökéletesen eltérnek egymástól. Amíg Róna Tas András egy török nyelvre gondol /Róna Tas 1990. 1-30., Róna Tas 1985. 225-248./, addig Vékony Gábor magyar nyelven fejtette meg a rovásszöveget /Vékony 1985. 153-166./. Harmatta János teljesen új elképzeléssel lepte meg a kutatást. A szöveget két nyelven fejtette meg. Egy részét törökül, egy másik felét pedig magyarul /Harmatta 1990. 256-258./. Könnyen belátható ezekután, hogy a kérdés mind a mai napig nincs megnyugtató módon tisztázva.

Emiatt sajnos ez az út járhatatlan még akkor is, ha nem egy kutatónál tényként olvashatjuk azt, hogy onogur-bolgár csoportok telepedtek meg a Kárpát-medencébe valamikor a 670/680-as években. Más irányból kell megközelítenünk a kérdést.

Mivel magam az Alföld VI. – X. századi régészeti emlékeivel foglalkozom, s ekkor erre a területre tevődik mind a griffes-indás, mind pedig a magyarok hatalmi központja, úgy gondoljuk, a két periódus közötti évszázad népességi viszonyait kell alaposan megvizsgálnunk ahhoz, hogy megválaszolhassuk azt, hogy volt-e olyan népesség, amely viselhette az onogur nevet?

A kérdést másképpen is fel lehet tenni, mondjuk például úgy, kiket is találtak az Alföld területén Árpád magyarjai?

Kezdjük talán a VIII. század végének eseményeivel, az Avar Birodalom végnapjainak történéseivel.

Az már a VIII. század hetvenes éveire nyilvánvalóvá vált, hogy az „Avar Birodalom” a keresztény Európa testében egy idegen „zárvány.” A Kárpát-medencei hatalom képtelen volt alkalmazkodni a körülötte lévő kulturális környezethez, egyre inkább magába zárkózott, ugyanakkor a keresztény egyház egyre inkább ki kívánta terjeszteni befolyását erre a vidékre. Ez nem csupán új híveket, hanem új gazdasági forrásokat is jelentett.

A háborút kiváltó okokról a hiteles forrásokból nem sokat tudunk. Az a frank vád, hogy az avarok több támadó rabló hadjáratot vezettek Itália és Bajorország ellen alig több mint egyszerű propaganda fogás, más szóval kellett keresni egy „Causa bellit”, ami okán a támadást meg lehetett indítani. A hadjárat 791. szeptember 21-én indult meg Lauriacumból /Bóna 1994. 69./.

Anélkül, hogy a hadi eseményeket részletesen nyomon követnénk, elmondhatjuk, hogy a hadjárat, melyet maga Károly vezetett, legalábbis félsikerrel zárult. Bár az évkönyvek nagy sikerről írnak, nem lehet véletlen, hogy az első komolyabb összecsapás után (Mons Comagenis – Bécsi-erdő, Kamberg) fiát, a későbbi Jámbor Lajost hazaküldte. Pedig ezekben a harcokban még csak a határvédő griffes-indás csapatokkal csaptak össze. Ezeket feltehetőleg szétverték, erősségeiket lerombolták. Majd egy nagyobb csatában, a frankok pirruszi győzelmet arattak, melynek Kézai Simon krónikája alapján a „Cezumaur”-i / (a mai Zeiselmaur) csataként emlegetnek. A csata napja minden bizonnyal szeptember 29-e lehetett. A csata komolyságát mi sem bizonyítja jobban, minthogy ebben az összecsapásban vesztette életét „az avarok sáncain” Angilram, metzi érsek, Károly palotakáplánja, valamint Sindbert régensburgi püspök is.

A frank sereg, mely a fenti összecsapások után soha többet nem látott avar harcosokat, hiszen azok a felperzselt föld nomád taktikáját alkalmazva mindvégig kitértek a mindent eldöntő összecsapás elől, egészen a Duna-Rá-

ba összefolyásáig nyomult előre. Soraikat járvány tizedelte, lovaiknak 9/10-ed részét elveszítették.

A harcokban megfáradt sereg ezután visszatért a kiindulási bázisára.

Minden volt ez, csak totális győzelem nem.

Mindezek ellenére annyit feltétlenül hangoztatnunk kell, hogy a Nagy Károly féle hadjárat a Dunántúl urának a Tudunnak a haderejét jelentősen meggyengíthette.

Az igazi nagy csapás ezután következett.

A Kagán és a Jugurrus közötti belháború. Ez valamikor 795 tavaszán-nyarán zajlott le. Pontos idejét nem ismerjük ugyan, de azt tudjuk, hogy az erről elsők között értesülő Erik friauli dux mintegy 2000 lovasával valamikor október-november hónapokban egy gyors hadjáratban betört az Avar Kaganátus területére, minden ellenállás nélkül eljutott a Kagán valamelyik székhelyére. Azt kirabolva december hónapban a mintegy 15 társzeker kincset előreküldve Achenbe, maga is Károly színe elé járult.

Ez a jelentős hadisiker egyértelművé tesz: a két vezető belháborúja következtében az alföldi elit avar csapatok megsemmisültek, a belső hatalom szétesett. Mindez csak akkor képzelhető el, ha a harcokban jelentős embervesztéssel számolunk.

A belső káoszt azután ki is használja Károly és 796 nyarán fiát, Pippint az Alföldre küldi egy sereggel. A sereg gond nélkül jut el a Duna-Tisza közére (tessék csak a 791. évre gondolni – micsoda különbség ez még akkor is, ha Pippin nem nyugat felől, hanem Itália irányából érkezett) ahol az új Kagán Pippin elé járult, békét kér, majd miután Pippin ezt elfogadja, vendégül látja a Tiszántúli kagáni székhelyen. Itt gazdagon megajándékozta Pippint a Kagán, aki azután békében elvonul. /Bóna 1994. 72-74./

Az Avar Kaganátus ekkor már nem komoly ellenfele a frankoknak, viszont az Alföldön még létező „államalakulat”.

Erre a még létező „államalakulatra” az igazi csapást, Krum bolgár kán 803. évi hadjárata méri.

Krum hadjáratáról többféle értékelés is napvilágot látott. A vélemények kialakítása annak függvényében történt, hogy ki és miképpen is értelmezte a hadjárat forrását.

Az a forrás, amely ezt a hadjáratot megörökítette számunkra a Súda lexikon „Boulgaroi” címszavának egy részese.

„...hogyan az avarokat erőszakkal teljesen megsemmisítették ugyanazok a bolgárok. Krem(Krum) pedig megkérdezte az avarok közül ejtett hadifoglyokat: *”Mit gondoltok mi miatt pusztult el ura(lko)dótok és egész népetek? S (erre azt) válaszolták, hogy: Elszaporodtak az egymás elleni vádaskodások, s elpusztították a legderekből és legértelmesebb férfiakat, azután a nem igaz úton járók és a tolvajok lettek a bírák szövetségesei, továbbá volt részegeskedés, mert a bor szaporodtával (szinte) mindnyájan részegek lettek; azután jött a megvesztegethetőség, továbbá az üzletelés, mert mindenki kereskedő lett s egymást csalta. Ezekből lett a mi vesztünk.”* /Olajos 2001. 27./

A forrást Váczy Péter úgy értelmezte, hogy a Nagy Károly féle frank hadjáratok után Krum mérte az utolsó, igazán megsemmisítő csapást az Avar Birodalom alföldi törzsterületére /Váczy 1974. 1059./ Ezt az értelmezést azután elfogadta Bóna István is /Bóna 1984.343.: Bóna 1994. 67-75./

Mindezt másképpen látta Szőke Béla Miklós: „Más a helyzet a Nagyalfölddel. Egyre inkább „történeti közhit”-té válik ugyanis, hogy a keleti avarságot Krum kán 803-804-ben, esetleg több hadjáratban is, teljesen elpusztította, s ez az esemény okozta a kaganátus végleges összeomlását. A valóságban azonban mindössze a 10. század második felében íródott Suda – lexikon *Bulgaroi* és *Abaris* címszavaiban is olvasható – igaz háromszor is megismételve – egy mondatot, ami szerint az „avarokat mind egy szálíg kiirtották a bolgárok”. Nem derül ki azonban, mikor is történt ez az esemény, az sem, hogy kinek a vezetésével, miként arról sem tartalmaz információt, mi is lehetett a bol-

gárok indítéka, cselekedetük mozgatórugója. Ráadásul az idézett mondat feltűnően összecseng a Kijevi Évkönyvnek (Poveszty vremennich let) az oborokról (= avarokról) írt fejezet zárómondatával, miszerint: maig él az oroszoknál egy közmondás: elvesztek, mint az oborok, akiknek sem nemzetségük, sem ivadékuk nincsen. Ez a közmondás azonban, mint Váczy Péter kimutatta, nem népi, hanem egyházi, még hozzá bolgár egyházi eredetű, és végső soron Nicolaus Mystikos konstantinápolyi patriarka Simeon bolgár cárhoz írott leveléből vett idézetre vezethető vissza. S talán érdekesebb is ezen a szálon tovább haladni: úgy látszik, a Suda-lexikon közmondásszerűen többször is idézett mondata inkább ebben a kicsit tudálékos bizánci-bolgár-szláv egyházi írástudói körben fogalmazódott meg. Akárhogy is történt, *a mondat toposz jellegéből és információszegénységéből* (kiemelés tőlem ML.) következően nem tulajdoníthatunk neki semmiképpen konkrét forrásértéket, így a ráépülő mindenfajta értékelést, következésképpen az alföldi avarok Krum kán általi kiirtását is erős fenntartásokkal kell fogadnunk.” / Szőke B.M. 1994.82./.

Szerencsére abban a vitában, ami a Suda-lexikon forrásértékéről, annak valós, vagy kevésbé valós információról szól nem nekem kell állást foglalnom. Már csak azért sem, mert ez nem tekinthető egy, a forrásokat eredeti nyelven nem olvasó régész feladatának. Megteszi ezt helyettem az avar történelem IX. századi görög forrásainak kritikai kiadásában a szakavatott specialista Olajos Terézia / Olajos 2001.25-43/.

Itt és most értékelésének egy rövid gondolatát idézem: „...a fentiekben vázolt tényállás kétségtelenül azok igazsága mellett szól, akik hajlanak Váczy főtézisének az elfogadására.. Ilyen tudós mindenekelőtt Bóna István, aki idevágó korábbi írásait is idézi legutóbbi cikkében. Kevésbé valószínű azok állásfoglalása, akik Krum győzelmének szerepét az avar hatalom végleges megtörésében alábecsülik.” (Olajos 2001. 36.)

Ezzel tulajdonképpen ki is merítettük az írott források által közvetített információtömeg nyújtotta lehetőségeket.

Mit tud ehhez hozzátenni a régészet? Meglehetősen sokat! Legfőképpen kérdőjeleket!

Évtizedek óta kiemelt kutatási terület az Alföld IX. századi történetének régészeti anyaga.

Már 1993-ban tanulmánykötet jelent meg a terület régészeti kutatásáról, majd ezek után Szalontai Csaba PhD disszertációjában foglalkozott a problémával.

Az Alföldön három népesség IX. századi jelenlétének lehetőségét kell megvizsgálnunk. Egyrészt a továbbélő griffes-indás kultúra népességének, másrészt a bolgárok, harmadrészt a különféle szláv csoportoknak a tárgyi hagyatékát kell keresnünk.

Kezdjük talán a továbbélő griffes-indásokkal. Ez már csak azért is meghatározó lehet, hiszen a VIII. században ők lakják sűrűn a vidéket.

A VIII. századi griffes-indás kultúra kutatása ma már lehetővé teszi azoknak a leleteknek a meghatározását, melyek a század utolsó évtizedeiben válnak dominánssá, magyarán ezek a legkésőbb készült tárgyak. Ha ilyeneket találunk a sírokban, akkor joggal feltételezhetjük azt, hogy az ezekben nyugvó halottak még élhettek a IX. század első évtizedeiben.

Miképpen az egész VIII. században, annak legvégén is a kronológia jelenleg a férfiak övdíszekre épül. A férfi öveknek van egy olyan köre, melyről az igencsak megosztott régészeti kutató tábor szinte egységesen azt gondolja, hogy a korszak legfiatalabb tárgyi csoportját alkotják.

Ezt Szalontai Csaba Hohenberg-Záhony körnek határozta meg.

Ehhez a csoporthoz 18 lelőhely 19 síregyüttesét kötötte. A lelőhelyek közül az Alföldön mindösszesen hat található. (Szalontai 1996. 160. 1. térkép).

Magam korábban (1993) szintén a záhonyi síjvég elemzéséből indultam ki. Anélkül, hogy itt és most megis-

mételnem dolgozatomban gondolatmenetét (Madaras 1993) arra a következtetésre jutottam, hogy az Alföldön 29-30 lelőhelyen mintegy 50-60 sír esetében valószínűsíthető a IX. századi temetés. Természetesen az előkerült tárgyak kombinációja további temető sírjait vonja be abba a körbe, amit a IX századi avarok sírjainak gondolunk. Azonban így sem jutunk tömeges továbbéléshez.

Persze meg kell határozni azt a fogalmat, hogy mit is értünk tömeges továbbélésen, mihez képest tömeges ez a továbbélés?

2002-ben megjelent a Kárpát-medence avar leleteinek katasztere /ADAM/. Ennek a munkának a 4. számú összesítő térképén láthatjuk a VIII. századi lelőhelyeket. Ezen jól látszik, hogy az Alföldön sok száz griffes-indás lelőhely található. Ha feltételezzük azt, hogy a temetők nem mindegyik érte meg a VIII. század végét/ a századfordulót, akkor is nyilvánvaló az a mennyiségi különbség, amely a VIII. század békés évtizedeinek népsűrűsége és a IX. század első harmadának népsűrűsége között mutatkozik.

Kimondhatjuk, hogy a NAGY MAGYAR ALFÖLDÖN egy jelentős népesség csökkenés figyelhető meg.

Miért is történhetett ez meg? Négy okot kell figyelembe vennünk.

1. Nagy Károly hadjárata nem maradt eredménytelen. A dunántúli griffes-indások komoly vérvesztést szenvedhettek, annak ellenére, hogy Károly hadjárata az eredeti célt, „Avaria” meghódítását nem érte el.

2. Volt egy avar belháború, melyben a Kagán és a Jugurrus hadseregei egymást semmisítették meg. Ennek a végtermékeként értékelhetjük Erik, friauli herceg lovas csapatának sikerét, melyben kifosztotta az egyik Kagáni székhelyet. Ha ezt megtehetette, akkor ez azt jelenti, hogy semmiféle közigazgatás és hatalom nincs a területen. A hadseregek elpusztulása mindenképpen népesség csökkenéssel járt.

3. 803-ban Krum kán támadása újabb jelentős vérvesztést okozhatott az Alföldi magyarság népességének.

4. Végül, de nem utolsósorban az új Kagán és népének Frank fennhatósága alá kérése valamikor 804 késő őszén jelentette az alföld avarságának végső számbeli csökkenését.

Ha ezt a négy, egy irányba mutató, mindig csak a népesség fogyását jelző mutatót tekintjük, akkor nem lehet más következtetést levonnunk, mint azt, hogy az egykor virágzó Birodalmi Központ területe vesztes lakosság csökkenést mutat. Ez jelentkezik azután a régészeti lelőhelyek drasztikus fogyában, magyarán abban, hogy a korábbi temetkezési helyeket a közösségek felhagyják, vagy csupán szórványosan használják. Alig találunk olyan temetőket, melyeken – kollégáink szerint – az elszegényedett avarság temetkezett volna. A fentieket kitűnően alátámasztja egy Szentpéteri József által készített grafikon. Az ADAM lelőhelyeinek statisztikai vizsgálata teljes precizitással mutatja a népesség változását. A korszaknak két nagy népességcsökkenéssel járó időszaka van. Az egyik a 626-630 közötti válság, a másik a VIII. század végi népességcsökkenés. Ha egy pillantást vetünk erre grafikonra, amely az avarkori lelőhelyekről készült, rögtön szembe-tűnik az, hogy a lelőhelyek száma pontosan ekkor, ebben a két válsághelyzetben változik meg drasztikusan. Amíg a VII. század első harmadának végéig a lelőhelyek száma nő, majd utána a század utolsó harmadáig csökken, addig innen a lelőhelyek száma egészen meredeken nő a VIII. század elejéig, majd az egész évszázadon keresztül szinte teljesen azonos szinten van. A VIII. század legvégén, a IX. század elején azután egy meredek zuhanást regisztrálhatunk. Mindezt az eredményt Szentpéteri József úgy kapta, hogy nem tett egyebet, csupán összegezte az adatokat adó régészek egymástól függetlenül kialakított álláspontját az általuk írt temetők időrendjéről /Szentpéteri 2006. 455-456. , és 10. ábra/. (1. melléklet)

Ezek az adatok egyértelműen összezsengenek az általunk ismert történeti adatokkal.

Miután az avar továbbélés kérdésében a fenti eredményt tudtuk kimutatni, meg kell vizsgálnunk, hogy is állunk az Alföldön a többi etnikum régészeti leleteinek kimutatásával.

A történeti források ismeretei nyilvánvalóvá teszik azt, hogy ilyen irányú tájékozódásunkat a bolgárokkal kell kezdenünk.

Ebben a kérdésben legutoljára Szalontai Csaba végzett kutatásokat. Négy kérdéskörben vizsgálódott:

1. Milyen szerepe volt a bolgároknak az Avar Kaganátus bukásában.
2. Milyen szerepet tölthettek be a bolgárok a Kárpát-medence 9. századi életében?
3. Térben és időben hol és meddig lehet a bolgárok jelenlétével számolnunk?
4. Vannak-e, és ha igen milyen emlékeink a bolgár fennhatóságról?

A kérdésekre nem csupán a régészeti források tanúságot, hanem az írott forrásokat, a nyelvészeti adatokat is felhasználta.

Munkájának összefoglalása eléggé lehangoló.

1. Az első kérdésre fentebb már adtunk egyféle magyarázatot.

Gondolok itt a Suda-lexikon forrásértékelésére és annak a történeti vitának az eldöntésére, mely arról szól hogy a Lexikon adataiból levonható történeti következtetésekben kinek a véleménye áll közelebb az egykori lehetséges valósághoz / Olajos 2001. 36./.

2. A második kérdésre már bonyolultabb a válasz. Mindösszesen egyetlen történeti forrás van, amely egyértelműen a bolgárok alföldi jelenlétére utal. Ez az adat egy Onegavon nevű bolgár vezér (tárkány) halálát említi. Az Omurtág belső köreihez tartozható katonai vezető valamely konfliktus során a Tiszába fulladt (812 és 831 között). A hadi esemény jellegét nem ismerjük, az azonban kétségtelen, hogy a Tisza átszeli az Alföldet, majd a Dunába ömlik. Nem kizárt, hogy ez az esemény valahol ezen a déli

vidéken történt, de hogy az avarok, esetleg a frankok, elleni harcról volt-e szó, forrás híján nem tudhatjuk.

3. Nézzük, mit mutatnak a régészeti kutatások eredményei. Jónéhány próbálkozás történt arra, hogy az Alföldön a bolgárok emlékeit kimutassák a IX. században /Comsa 1960. 408/, Nagy Árpád 1967. 81., Mesterházy 1974., Mesterházi 1975. Mesterházy 1977. Mesterházy 1980.). Az eredményeket azonban a kutatók többsége nem fogadta el. Felhívták a figyelmet arra, hogy az a kerámiatípus, melyet bolgárnak határoztak meg igen nagy területen elterjedt, s ezek a darabok elsősorban a szaltovó körhöz köthetők. Minden további kísérlet hasonló eredménnyel végződött /Szalontai 2001. 116-117/.

Nem járunk jobban, ha a bolgár-szláv helyneveket tekintjük át a Nagy Magyar Alföldön. Hiába merült fel a grad nevű várak esetleges IX. századi bolgár szláv származtatása, ezek meglétét semmiféle régészeti módszerrel nem sikerült igazolni. Álljon itt egyetlen, ám eléggé közismert példa: Csongrád várát – bár a város határában intenzív régészeti kutatások voltak – nem sikerült a terepen azonosítani. Az egyébként kitűnően kutatott területen a Várhát nevű határrész jöhet leginkább szóba, mint a korai vár területe. A feltárások azonban nem találtak IX. századi réteget /Lőrinczy 1993/. De nem jobb a helyzet Visegrád, Zemplén, Székesfehérvár, vagy Esztergom esetében sem /Bóna 1995. 29.,38.,40.,50./.

Mindezek alapján nem lehet csodálkozni azon, ha ma a kutatás az Alföldön nem számol lényeges bolgár jelenléttel. /Katona-Kiss 2009 39-42./

4. Más a helyzet ott, ahol valóban vannak bolgárok. Ez a terület pedig Erdély. Itt minden bizonnyal a magyar honfoglalásig jól körülhatárolható régészeti anyagú bolgár temetők és települések találhatóak /Bóna 1989. 94-98.? Katona-Kiss 2008 42-44./.

A fentiek alapján azt kell feltételeznünk, hogy Griffes-írdás kultúra központi területén, az Alföldön jelentős számú

valamiféle erőteljesebb politikai alakulat nincs a IX. század utolsó évtizedeiben, a magyar honfoglalás előestéjén.

Ide kívánkozik néhány szubjektív megjegyzés.

Az első az, hogy természetesen nem gondolom azt, hogy az Alföld egy évszázadig lakatlan volt. Feltehetőleg még a IX. század első harmadában voltak itt is továbbélő griffes-indás közösségek. Sőt, mint az Szádeczky-Kardoss Samu – véleményünk szerint helyes értelmezése sugallja – az „Avarorum Solitudo”, az „Avarok pusztái” gyéren lakott területet jelenthetett /Szádeczky-Kardoss 1993/. Ezen a gyéren lakott területen előfordulhattak szórványos szláv közösségek is, elsősorban a hegyek lábaihoz közel eső területeken, esetleg a völgyekben.

Másodsorban, ha rátekintünk a térség térképére, nem is annyira magyarázhatatlan a szituáció.

A Dunántúlon, a volt Pannónia Provincia helyén be rendezkedtek a frankok, a Dunától északra található a Morvák országát, a Drávaig, pedig erős bolgár jelenléttel kell számolnunk. A Kárpátok belső karéja mentén szláv telepek vannak, a Kárpátokon kívül, pedig ott vannak és figyelik a történéseket a magyarok. Még jól is jön mindenkinek egy nagyobb olyan terület, amely azzal szolgálja a biztonságot, hogy mire bárki átkel rajta, a megtámadott fél kissé felkészülhet a támadás kivédésére.

Megfontolás tárgyává kívánjuk tenni azt a tényt, amire ez idáig igen kevés figyelem irányult annak ellenére, hogy magát a tényt minden kutató természetesen használja. Jellesül arról van szó, hogy a magyarok 862 után több hadjáratot vezettek a Kárpát-medencén keresztül anélkül, hogy bármiféle komolyabb ellenállásba ütköztek volna. Ennek persze több oka is lehet (megegyezés a felek között, a jelentős túlerő, forráshiány stb.), de mindezek ellenére a terület gyéren lakottsága, a politikai szervezettség teljes hiánya is ismerős lehetett honfoglaló eleink előtt. Ha volt a magyar honfoglalásnak tudatos eleme, akkor az ez lehetett, a kiváló helyismeret.

Végül, de nem utolsó sorban egy régészeti jelenségre is rá kell mutatnunk. A rendszerváltás óta a magyarországi régészeti feltárások nagymértékben megnövekedtek. Az Alföld teljes területén nagy, ún. „autópálya” típusú leletmentések folytak. Ezek a minden esetben sok-sok hektáros feltárások több tízezer objektumot kutattak mag. Minden régészeti korszak nagy számú anyaggal képviselteti magát, s új régészeti csoportokat lehetett azonosítani. Mindezek ellenére nem került elő számottevő IX. századi leletanyag. Ennek oka, pedig immáron nagy valószínűséggel nem lehet más, mint az, hogy nem is volt jelentős népesség a területen.

Teljesen más lehet a helyzet a Dunántúlon. Magam aki, nem vagyok elmélyült kutatója a területnek csupán néhány gondolat erejéig kívánok foglalkozni a kérdéssel a teljességre való törekvés igénye nélkül.

Erre két ok miatt van szükség.

Egyik ok az, hogy Német Lajos 860. évi oklevele Savária közelében a wangarok tartományának határhegyéről tájékoztat (*Wangariorum marca*). A *wangari* népnév az onogur népnév egyik változata. Immáron csak az a kérdés maradt nyitott, kik is laktak a *wangarok* tartományában? A vélemények egyik változata szerint a szolgasorba sülyedt egykori avar maradványokat nevezték így /Bóna 1984. 352-353/, egy másik álláspont szerint egy új népeséget, az onogundurokat, akik ebben az időben érkeztek az Azovi-tenger mellékéről a Kárpát-medencébe, az egykori „Onogur püspökség területéről” /Vékony 1981. 71-82. Vékony 1984. 68-69./.

A régészeti anyag ismeretében rettenetesen nehéz állást foglalni a kérdésben. Az tény, hogy vannak olyan dunántúli avar temetők, melyek első sírjait valamikor a VIII-IX. század fordulóján ásták meg (pl. Vörs). Azután vannak olyan temetők is, melyek leletanyagának egyik összetevőjét az avar hagyományban kereshetjük (pl. a Sopronkőhidai típusú temetők). Ugyanakkor azt is azonnal hozzá kell tennünk, hogy ezekben a temetőkben egyéb népeségek

hagyományai is fellelhetők, s egy sajátságosan ötvöződő kultúrát láthatunk bennük viszont. Arra azonban nincs adatunk, hogy egy alapjaiban új keleti régészeti anyag bukkanna fel a Kárpát-medence akármelyik tájegységében. A fentiek alapján mi a forráshelyet leginkább a valamilyen szervezeti egységben továbbélő avar utód népeséghez kötnénk.

Király Péter több tanulmányban foglalkozott a VIII-IX. századi „Ungarus, Hungaer, Hunger, Hungarius, Onger, Wanger” személynevekkel. /Király 1987. 162-180./ Ezek személynevek a különböző nyugati forrásokban fordulnak elő. Mivel ezek valamilyen formában kapcsolódnak az onogur népnévhez, ezért említjük meg a tanulmányt. Ez azután végképp az a terület, amelyhez a nyelvészetileg képzetlen régész egyáltalán nem képes hozzászólni. Megemlíteni azonban kötelességünknek éreztük.

ÖSSZEFOGLALVA MONDANDÓNK LÉNYEGÉT:

A régészet oldaláról nagyon nehezen képzelhető el mindaddig az, hogy a magyarok egyik külső elnevezése a Kárpát-medencei honfoglalás követően egy helyi továbbélő népeség elnevezése után szállt át a magyarokra, ameddig a griffes-indás kultúra nyelvét bizonyossággal nem lehet azonosítani. Ugyanis a régészeti leletek az Alföldön bármely népeség (griffes-indások, bolgárok, szlávok) tömeges továbbélését a IX. században egyértelműen cáfolják. A Dunántúli griffes-indások egyes közösségei ugyan találkozhattak Árpád-magyarjaival, de nagy többségük minden bizonnyal asszimilálódott környezetéhez, mind régészeti kultúrájában, mind nyelvileg.

FELHASZNÁLT IRODALOM

ADAM. Archäologische Denkmäler der Awarenzeit in Mitteleuropa. Szerk.: Szentpéteri József Budapest, 2002.

Bóna 1971. Bóna István: A népvándorlás kora Fejér megyében. (Die Zeit Der Völkerwanderung.) Fejér megye története az őskortól a Honfoglalásig 5. Székesfehérvár, 1971.

Bóna 1984. Bóna István: A népvándorlás kor és korai középkor története Magyarországon. In: Székely Gy. (Szerk.): Magyarország története I. Előzmények és magyar történet 1424-ig. Budapest, 1984, 265-373.

Bóna 1989. Bóna István: Dáciától Erdőelvéig. Erdély és a Kelet-Alföld a népvándorlás korában (271-895). In: Köpeczi B. (Szerk.) Erdély rövid története. (Kurze Geschichte Siebenbürgens). Budapest, 1989 (1990). 61-98.

Bóna 1994. Bóna István: Az Avar Birodalom végnapjai. Viták és új eredmények. In: Honfoglalás és régészet. Szerk.: Kovács L. Budapest, 1994. 67-75.

Bóna 1995. Bóna István: Az Árpádok korai várairól. 11-12. századi ispánsági várak és határvárak. Debrecen 1995.

Comşa Comşa, M.: Die bulgarische Herrschaft nördlich der Donau Während des IX. und X. Jh. Im Lichte der archäologischen. Dacia 4 (1960). 395-422.

Garam 1976. Garam Éva: Adatok a középvaskor és az avar fedelmi sírok régészeti és történeti kérdéseihez. (Zu den archäologischen und historischen Fragen der mittleren Awarenzeit und der awarischen Fürstengräber.) Fol.Arch. XXVII (1976) 129-147.

Genito 2000. Genito, Bruno: The Italian Contribution to the Archaeology of the Early-Medieval Nomads: the Case of the Horse-Burials from South-Central Itali. Bálint, Cs. (Hrsg.) Kontakte zwischen Bizanz, Iran und der Steppe. Varia Archaeologica X.(2000). Róma-Napoli-Budapest 229-248.

Harmatta 1990. Harmatta János: A magyarság őstörténete. Magyar Tudomány 1990. 3. 243-261.

Katona-Kiss 2009 Katona-Kiss Attila: A kárpát-medencei bolgár térhódítás a 9. században - történeti észrevételek a régészet tükrében -. A Wosinszky Mór Múzeum évkönyve XXXI. (2009). 37-48.

Király 1987. Király Péter: A VIII–IX. századi **Ungarus, Hungaer, Hunger, Hungarius, Onger, Wanger** személynevek. Magyar Nyelv LXXXIII. (1987. június) 162-180.

Lőrinczy 1991. Lőrinczy Gábor: A szegvár-oromdűlői koraavarkori temető 1. sírja. (Das Grab 1 des Frühawarenzeitlichen Gräberfeldes aus dem 6.-7. Jahrhundert in Szegvár-Oromdűlő) MFMÉ. 1984/85-2 (1991) 127-155.

Lőrinczy 1992. Lőrinczy, Gábor: Vorläufiger Bericht über die Freilegung des Gräberfeldes aus dem 6.-7- Jahrhundert in Szegvár-Oromdűlő. Weitere Daten zur Interpretierung und Bewertung der partiellen Tierbestattungen in der frühen Awarenzeit. *ComArchHung.* 1992. 81-124.

Lőrinczy 1993. Lőrinczy Gábor: Megjegyzések a korai csongrádi vár topográfijáról. (Bemerkungen zur Topographie der frühen Burg Csongrád.) In: *Az Alföld a 9. században.* Szeged 1992. 187-196.

Lőrinczy 1996. Lőrinczy Gábor: Korai avar kori sír Szentes-Borbásföldről. (Ein Frühawarenzeitliches Grab in Szentes-Borbásföld. *MFMÉ-StudArch.* II. (1996) 177-189).

Madaras 1993. Madaras László: Az alföldi avarság továbbélésének lehetőségéről a régészeti források tükrében. (Das vermutete Fortleben des Awarentums Im 9. Jahrhundert in der Tiefebene im Spiegel der archäologischen Quellen. In: *Az Alföld a 9. században.* Szeged, 1993. 11-32.

Madaras 1994. Madaras, László: Das awarenzeitliche Gräberfeld von Jászapáti. *Das Awarische Corpus. Avar Corpus Füzetek.* Beihefte II. Debrecen-Budapest, 1994.

Mesterházy 1974. Mesterházy Károly: Polgár története a népvándorlás és a honfoglalás korában. (Germánok, avarok, honfoglaló magyarok.) In: *Polgár Története.* Szerk. Bencsik J. Polgár 1974. 23-40.

Mesterházy 1975. Mesterházy Károly: Honfoglalás kori kerámiánk keleti kapcsolatai. (Östliche Beziehungen der ungarischen landnachzeitlichen Keramik. *FolArch.* 26 (1975) 99-117.

Mesterházy 1977. Mesterházy Károly: A Tiszántúl IX-X. századi bolgár emlékei. (Bulgarische Denkmäler der Theißgegend aus dem 9.-10. Jahrhundert.) *FolArch.* 28 (1977) 157-170.

Mesterházy 1980. Mesterházy Károly: Nemzeti szervezeti és az osztályviszonyok kialakulása a honfoglaló magyarságnál. Budapest, 1980.

Nagy 1967. Nagy Árpád: Régészeti adatok az Alföld IX. századi történetéhez. *KLTE Bölcsészettudományi Kara, Diákköri Füzetek* 1967. 73-95.

Olajos 2001. Olajos Teréz: A IX. századi avar történelem görög nyelvű forrásai. *Szegedi Középkortörténeti Könyvtár* 16. Szeged, 2001.

Róna-Tas 1985. Róna-Tas András: A szarvasi tűtartó felirata. *Nyelvtudományi Közlemények* 1985. 225-248.

Róna-Tas 1990. Róna-Tas András: Die Inschrift des Nadelbehälters von Szarvas. Ural-Altäische Jahrbücher (Wiesbaden) 1990. 1-30.

Róna-Tas 2001. Róna-Tas András: Hol volt Kuvrát Bulgáriája? In: Nomád népvándorlások, magyar honfoglalás. Magyar Őstörténeti Könyvtár 15. Budapest, 2001. 67-87.

Szalontai 1996. Szalontai Csaba: „Hohembergtől Záhonyig”. Egy késő avar kori övtípus vizsgálata. (Untersuchung eines späta-warenzeitlichen Gürtelbeschlagtyps.) Savaria Pars Archaeologica 22/3 (1992-1995) 1996. 145-162.

Szalontai 2001. Szalontai Csaba: Bolgárok a 9. századi Kárpát-medencében? In: Nomád népvándorlások, magyar honfoglalás. Magyar Őstörténeti Könyvtár 15 Budapest, 2001. 106-129.

Szádeczky-Kardoss 1992. Szádeczky-Kardoss Samu: Az avar történelem forrásai I. (Die Quellen der Awarengeschichte I.) Szeged 1992.

Szádeczky-Kardoss 1993 Szádeczky-Kardoss Samu: Még egyszer Regino és a korabeli magyarság. (Noch einmal Regino und zeitgenössische Ungartum. In: Az Alföld a 9. században, Szeged 1993. 227-236.

Szentpéteri 2006. Szentpéteri József: **Amiről a térképek mesélnek.** Adalékok az avar korszak keltezési problémaköréhez. Arrabona. Múzeumi Közlemények 44/1 (2006) 455-496.

Szőke B. M. 1994. Szőke Béla Miklós: A Kárpát-medence a 9. században. In: Honfoglalás és Régészet. Szerk.: Kovács László Budapest 1994. 77-84.

Váczy 1974. Váczy Péter: A frank háború és az avar nép. (La guerre franque et les avars.) Századok 107. (1974) 5-6. szám 1040-1060.

Vásáry 2003. Vásáry István: A régi Belső-Ázsia története. Magyar Őstörténeti Könyvtár 19. Budapest, 2003.

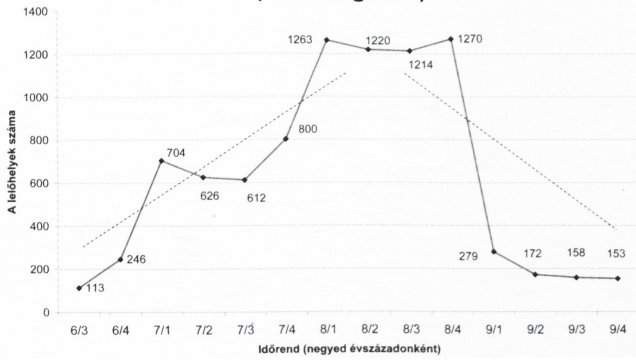
Vékony 1981. Vékony Gábor: Onogurok és onogundurok a Kárpát-medencében. A Szolnok Megyei Múzeumok évkönyve 1981. 7182.

Vékony 1984. Vékony Gábor: **Az avaroktól a honfoglalásig.** A IX. század régészeti kutatásának lehetőségei Vas megyében. Életünk 1984/1. 65-74.

Vékony 1985. Vékony Gábor: A szarvasi felirat és ami körülötte van. Életünk 22 (1985) 1133-1145.

Vékony 1987. Vékony Gábor: Későnépvándorlaskori rovásfeliratok a Kárpát-medencében. Életünk Könyvek. Szombathely, 1987.

AZ AVAR KORI LELŐHELYEK KELTEZÉSE (összefoglalás)



Időrend (negyed évszázadonként) /Szentpéteri 2006 nyomán/

Uhrman Iván:

Szavirok, szavártok, magyarok II.



Egy évvel ezelőtt ugyanitt azt igyekeztem valószínűsíteni, hogy 1.) a Kónstantinos Porphyrogennétosnál emlegetett sabartoi asphaloi valóban a magyarok régebbi megnevezése, s 2.) a korábbi kételyek dacára összefügg az 5-6. századi bizánci forrásokban emlegetett szavirokéval.¹

Itt következik a harmadik kérdés: mily módon kerül e név kapcsolatba a magyarokkal? A hagyományos válasz, amint Deér József megfogalmazta: „Ezért nevezik őket letűnt népek nevéen hol onoguroknak és szaviroknak, hol pedig türköknek, mert ezeknek a népeknek politikai szervezetébe tartoztak, birodalmuk egyik törzsét alkották és így a politikai keret nevét is fölvevették.”²

Jelen dolgozat terjedelmébe nem fér bele annak vizsgálata: vajon onogur és türk megnevezéseink vonatkozásában (előbbit mai napig viseljük szinte valamennyi európai nyelvben) e magyarázat megnyugtató-e³. Az azonban kétségtelen, hogy türk birodalom létezett, a 7. században egy emberöltőnyi ideig onogur is; így az elmélet, hogy a magyarok ezek alattvalói voltak, s onnan vették át egykori uraik nevét, nem kiindulásában elhibázott.

De tudunk-e szavir birodalomról? Ha a régebbi szakirodalom (többnyire diplomatikus) utalásait nézzük, azt hihetnénk: igen. „Az onogurokon győzedelmeskedő és a Volga-torkolat, Kaspi-tó, Kaukázus környékén még a VI. század negyedik évtizedében is nagy szerepet játszó szabir hatalom...”⁴-ről, az ő itteni „uralmuk”⁵-ről olvasunk, s hogy a 6. században ők az „urak”⁶, a „legerősebb hatalom”⁷

a Kaukázustól északra, s ők állnak az „...egyetlen katonai-politikai egység”⁸ élén, amelybe a 6. század első felének kelet-európai bolgár-törökjei tömörültek volna. Még a visszafogottabb Zichy István is feltételezi, hogy a 6. században a szavirok fennhatóságot gyakoroltak volna az onogurok felett.⁹ Ez derülne ki szerinte abból, hogy Iordanes mintha felcserélné a két népet egymással: az onogurokról kezd beszélni ott, ahol az előzők alapján a szavirokról várnánk.¹⁰ S mivel Zichy a későbbi magyarság alapvető alkotóelemének tekinti az onogurokat¹¹, könnyű magyaráznia, miért viselnék ezek is a szavirok nevét.

Mit találunk ezzel szemben a forrásokban? Tény: a kaisareiai Prokopios a „legharciasabb nép”-nek nevezi a szavirokat.¹² Ám a harciaság, bár elmaradhatatlan a birodalomalakításhoz, mégsem elegendő. S ugyanez a Prokopios később így jellemzi ugyanezen szavirokat. „A szabirok hunfajta nép, a Kaukázus hegyei körül vannak letelepedve, nagyon, sőt, túlságosan is nagy sokaság lévén, viszont elég sok fejedelemség között vannak elosztva. E fejedelmek közül némelyek a római császár, némelyek pedig a perzsa király számára ismerősek régtől fogva. A két király közül mindegyik meghatározott [összegű] aranyat szokott küldeni a saját szövetségeseinek, bizony nem évenként, hanem amikor a szükség erre viszi.”¹³ Hogy e megosztottság mily nehezen volt megszüntethető, jól példázzák az 527 év eseményei, melyeket Ióánnás Malalas és Theophanés alig eltérő beszámolóiból ismerünk¹⁴. Egy Balakh nevű szavir főnök jelentős tömegeket tudott egyesíteni: százezer alattvalója volt. Uralma mégsem terjedt ki mindenkire: míg özvegye, Bóarész Bizánchoz igyekezett közeledni, két másik törzsfő, Tyrax~Styrax és Glómész~Glónész a perzsa udvarhoz pártoltak. Igaz, Bóarész legyőzte őket, de a történet akkor is jelzi Balakh és özvegye uralmának labilitását. A kérdés persze az: a két perzsa barát törzsfő szintén szavir volt-e.¹⁵ Ha igen, akkor messzemenően igazolva láthatjuk Prokopios értékelését. De a másik eshetőség is megkérdőjelezi, hogy akár a legna-

gyobb hatalmú szavir törzsfő uralma alá hajthatott-e más etnikumokat.

Ezt az ellentmondást ugyan feloldja Czeglédy¹⁶ és Bartha Antal¹⁷, akik al-Mas'ūdī nyomán a kazárokat tekintik azonosnak a szavirokkal, s úgy vélik, hogy a magyarság e nevet vélelmezett kazár függése idején vette át. Ám ha eltekintünk is attól, hogy a hosszas kazár függés hipotézise már a múlté, akkor is probléma: az érintett időpontban al-Mas'ūdī kivételével senki nem használja a kazárokra a szavir népvét.

Sinor csupán együttlést tételez fel az ősmagyarok és a szavirok között (nem is a közismert, Kaukázus-környéki szállásterületen, ahová szerinte csupán a szavirok egy része települ át később, hanem előzőleg, egy általa feltételezett, Volga-könyök-beli hazában).¹⁸ De: az areális együttlét önmagában elegendő-e, hogy egyik etnikum átvegye a másik megnevezését? Az utóbbi ezer év magyar történelmében nem ismerünk példát ilyesmire.

Ám ha a névátvitel hagyományos magyarázatai nem bizonyultak kielégítőeknek, fel kell vessük a kérdést: miért szükségszerű egyáltalán névátvitelt feltételeznünk? A magyar urali nyelv, a szavirokét viszont hagyományosan nem sokan tekintették annak.

Amióta Németh Gyula 1929-es tanulmányában török nyelvű népnak minősítette őket, a szakirodalomban ez a legáltalánosabb vélemény. Ő, miközben maga is elégtelennek mondja a korábban hasonló véleményt megfogalmazó Zeuss érveit¹⁹, két érdembelibbnek szánt bizonyítékot hoz fel álláspontja mellett:

Magát a szavir népvét. Németh ezt — a Patkanov nyomán²⁰ feltételezett *Sabar~Sabyr alapalakból kiindulva egy török nomen verbale-ből eredezteti, melynek eredeti alakja *sapar, jelentése: „az útról letérő, eltévedő, tévelygő, bolyongó”, lényegében „hazájából elköltözött”.²¹ Márpedig, mondja, ez „nem idegen név, maguk használták, mint a nyugatszibériai, tehát régi lakóhelyükön található Šabar stb. helynevek bizonyítják.”²²

A 6. századból fennmaradt szavir személynevek egy részének jól kimutatható török etimológiáját.

Ehhez járult 1991-ben²³ a már említett al-Mas'ūdī-helyre történő hivatkozás, mely a szavir-kazár azonosságot állítja; ezt Németh alátámasztva véli azzal, hogy a kazár népnév is török nomen verbale, s jelentése is hasonló.²⁴

Ha e három érv meggyőző voltát vizsgáljuk: a középsőnek kevésbé van bizonyító ereje. A 6. századból öt bizonyosan szavir személynevet ismerünk. Ezek: Balakh²⁵, Bóaréx²⁶, Balmakh, Kutilzis és Iliger²⁷. Ám ha Balakh és Balmakh nevét azonosnak tekintjük, mint azt Moravcsik sugallja²⁸, ebből is csak négy marad. Mármost Németh közülük hármát török névként fejt meg²⁹ Golden ebből kettőt megerősít, s egyben kiegészíti a még megmaradt kettővel.³⁰ Sinor ezzel szemben általánosan elutasítja Németh eredményeit, konkrétan kifogásolva Balakh és még sokkal inkább Bóaréx értelmezését.³¹ Előbbit korábban már Mészáros Gyula³², utóbbit ő és Moór Elemér is bírálta³³, s az utóbbi jogosságát Golden is elfogadta, aki a királynő nevét illetően inkább el is tekintett az etimológiai próbálkozásokról.³⁴

Ismerünk további négy személynevet, melyek szavir volta vitatható: Ambazukés³⁵, Ziligbis~ Zilgbis³⁶ Tyrax~Styrax és Glóm(és)~Glónés.³⁷ Közülük a másodikat Vámbéry töröknek mondta³⁸, ugyanígy Moravcsik³⁹; a harmadik Németh⁴⁰ szerint török eredetű, ezt Moravcsik is átveszi, ám ő – Harmatta előszóbeli közlése nyomán – utóbb irániból is elképzelhetőnek tartotta⁴¹; az elsőt viszont Abajev⁴², majd az ő nyomán Moravcsik alán⁴³, az utolsót pedig középperzsa névnek minősíti.⁴⁴

Tehát ismerünk négy-öt bizonyosan szavir nevet, amelyek közül három-négy, s további négy kéteset, amelyek közül viszont csupán egy gyaníthatóan, egy pedig vitatottan török származású. Ez nem sok — a merítés eleve szűk és esetleges, ráadásul az említett személyek mind a törzsfői arisztokrácia tagjai, s így a legkönnyebben elképzelhető, hogy nem anyanyelvi, hanem szomszédnépektől átvett

divatneveket viselnek. A 9-10. századi magyar névanyagban jóval több török eredetű nevet találunk, ez mégsem bizonyítja a korabeli magyarság török nyelvűségét.

Ami al-Mas'ūdīt illeti: itt az ideje, hogy e szöveget megvizsgáljuk közelebbről! A figyelmeztetés és visszapillantás könyve c. munkájában, ahol áttekinti az „előidők” hét legdicőbb és leghatalmasabb nemzetét, ezek közül a törökök egyik „nemzetsége”-ként tér ki a kazárookra. „Ez utóbbiakat törökül sabirnak, perzsául hazarān-nak hívják; a letelepedett életmódot folytató törökök egy nemzetsége; nevük arab alakja al-hazar.”⁴⁵

A közlés hitelét már a szerző személye kérdésessé teszi. Nem szükséges külön megszívlelnünk Halasi Kun Tibor figyelmeztetését, aki szerint al-Mas'ūdī „...amúgy sem elsőrendű forrás”⁴⁶; Goldenét sem, aki hamisítottnak mondja idézett közlését.⁴⁷ A szöveg önmagáért beszél. Al-Mas'ūdī szerint a besenyők (akiket ő kétféle névváltozattal, két külön népként említ), a baskírok (akik alatt esetleg a magyarokat érti) és a nük.r.da nép (ezek is lehetnek magyarok avagy langobardok) mind „közös őstre viszik vissza családfájukat”.⁴⁸ A Siyāwardiya népet (vagyis a Kónstantinosnál is emlegetett, keleten maradt Sabaritoit) így mutatja be: „Ők az örmények egy fajtája...”⁴⁹ Ezek után meggondolandó, hogy néprajzi és nyelvi kérdésekben mennyire hagyatkozhatunk rá. Ahogyan a szöveget a két világháború között kiadni készülő Kmoskó Mihály írja: „...Mas'ūdī értesüléseit a jelen esetben valószínűleg nem írott forrásból, hanem hallomásból szerezte, sebtében lejegyezte, de amikor műve megírásához fogott, a jegyzeteiben levő tulajdonneveket már maga sem tudta elolvasni, s így egyes ismeretlen népneveket ismertebbekkel tévesztett össze.”⁵⁰ S kicsivel előbb, ahol az arab író saját készítésű forrásjegyzékét értékeli: „Őszintén megvallva, a 80 szerzőt tartalmazó jegyzék nem nagyon bizalmat keltő, és tekintettel arra, hogy egyes forrásművek szerzőinek neveit hibásan közli, azt a látszatot kelti, mintha hasból készült volna.”⁵¹ S bár hangsúlyozza, hogy e fogyatékok csu-

pán az Aranymezők c. munkában jellemzik al-Mas'ūdī, míg A figyelmeztetés és visszapillantás könyve, amelyből a szavir-kazár azonosságra vonatkozó állítást idéztük, „... hangyaszorgalommal összehordott, pedáns pontossággal összeállított adatok óriási halmaza...”⁵² — mi e művet sem látjuk néprajzilag megbízhatóbbnak, hiszen ugyanitt minősíti egyetlen nemzet fiainak a görögöket, rómaiakat, szlávokat és frankokat...⁵³

A szavir-kazár azonosságra vonatkozó információjának leggyengébb pontjára Macartney⁵⁴, majd Moór⁵⁵ mutatott rá: nehéz elhinni, hogy a kazár népnév perzsa szó lenne — etimológiai alapon sem. Valóban, Németh ennek a névnek is török (jelentésében — kb. „menekülő” — a szavirhoz közel álló) etimológiát állított fel.⁵⁶ Meghökkenítő, hogy mégis hitelt adott al-Mas'ūdī adatának — akárcsak Mészáros⁵⁷, később Kristó⁵⁸, sőt, Golden, aki, bár az arab szerző hitelét elutasította, ám a két népnév szemantikai hasonlósága alapján mégis elfogadja a két nép azonosságát.⁵⁹

Czeglédy Károly felsorakoztatott egy további érvet a két etnikum kontinuitása mellett. Eszerint azok az örmény, arab és újperzsa szerzők, akik a középperzsa Khatāy-nāmak alapján dolgoznak, soha nem használják a szavir népnevet, holott a szavirok — az ismert bizánci tudósítások alapján — nagyon is beleírták nevüket a középperzsa történelembe. Ám a mondott keleti forrásokban mindenütt kazárokról esik szó ott, ahol logikusan a szavirokat váránk.⁶⁰

Fentebb jeleztük: magunk sem tartjuk kizártnak, hogy a fordított, esetleg kivonatolt szövegek népnevei nem felelnek meg az eredetiben olvashatóknak.⁶¹ De ilyen esetben magabiztosan kijelenteni, hogy mi állhatott az elveszett eredetiben, talán mégsem tökéletesen megnyugtató megoldás. Ráadásul ha fel akarnánk tételezni, hogy a középperzsa szöveg még valóban szavirokról beszélt, akkor éppenséggel ellentmondásba kerülnénk al-Mas'ūdī tájékoztatásával: hiszen őszerinte a kazár népnév az, ame-

lyet a perzsák (és arabok) használnak, míg a szavirt a törökök.

De legyen: feltételesen képzeljük el, hogy a Khvatây-námak megfelelő helyein valóban a szavir népnév állt! Ez esetben sem a valóságos etnikai kontinuitás lehet a jelenség egyetlen magyarázata. Gondolhatunk arra, hogy a szavirok és a kazárok különböző időpontokban ugyanazon területet tartották megszállva, s ezért ment át egyik neve a másikra.⁶² Értelmezhetjük úgy, hogy a szavirok megnevezése utóbb „Politikai értelmű gyűjtőnévvé lett...”⁶³ Ezen magyarázatok semmivel nem kevésbé meggyőzőek, mint az, hogy a kazárok kezdetben a szavir törzsszövetség hódoltatott népe voltak⁶⁴, majd fordult a kocka⁶⁵, s a kazárok asszimilálták az ott maradt szavirokat⁶⁶; vagy akár csak egy egyenjogú szavir-kazár törzsszövetség⁶⁷; sőt, akár csak a sűrű házassági kapcsolatok a két nép között;⁶⁸ s hogy így vagy úgy, de a szavirok játszották a legnagyobb szerepet a kazárok ethnogenezisében.⁶⁹ Még ez utóbbi értelmezések sem tételeznek eleve azonosságot a két etnikum között; hogy keveredhettek egymással, az valóban alig kizárható.

Am hogy lényegi egyezés nem volt közöttük, arra közvetlen forrásunk is van: József kazár király levele. A zsidó vallású uralkodó a Tóra(h) genealógiai tábláján igyekszik elhelyezni népét: „Tudd meg, hogy mi Jefettől és Jefet fiától, Tógarmától származunk. Azt találtuk atyáink leszármazásának könyvében, hogy Tógarmának tíz fia volt. Nevük a következő. Az első Agjur, Tiros, Avvar, Oguz, Bizal, Tarna, Kazar, Zagud, Bulgar és Szavir.”⁷⁰ A gyaníthatóan török anyanyelvű kazár király feltehetően tudta, hogy népe önmagát anyanyelvén szavirnak nevezi avagy nevezte-e valaha — legalább olyan jól, mint al-Mas’ūdī! Ha tudott volna ilyesmiről, Kazart és Szavirt aligha szerepeltette volna a bibliai ősapa két különböző fiaként!⁷¹

Artamonov egyébként József levelében is újabb érvet talál a szavirok török nyelvűsége mellett: szerinte világos, hogy a felsorolt népek valamennyien török nyelvűek. Ez nem kevésbé lenne így attól, véli, hogy a tíz név közül

legalább kettőt bevallottan maga sem tud értelmezni.⁷² Ám magunk nem látjuk valószínűnek, hogy József király képzett lett volna az összehasonlító nyelvészet terén, s ilyen alapon válogatta volna ki a kazárok atyafiságát. Az itt felsorolt népek valódi közös vonása, hogy valamennyien steppei nagyállattartóként voltak ismertek: nem a nyelv, hanem az életmód s az ebből következő vallás, kultúra, folklór az, amelynek hasonlatosságait 10. századi szemmel is könnyű lehetett felismerni.

Ha azonban így a szavir-kazár kontinuitás érve is elesik, marad egyetlen érv a szavirok török nyelvűsége mellett: maga a nevük.

Németh Gyula fenti etimológiájáról szólva Moór Elemér „mondvacsinált hangváltozások”-at emlegetett ugyan⁷³, ám egyetlen konkrét fenntartása nem is ebben az összefüggésben hangzott el.⁷⁴ Ezzel szemben az etimológia legfőbb bírálója, Szemerényi Oszvald is elismerte: turkológiai- fonetikai szempontból támadhatatlan.⁷⁵

Szemerényi jelentéstani oldalról vetette fel aggályait: miféle nép az, amely önmagát mint „menekülő, csavargó”-t nevezi meg?⁷⁶ S e megfontolásból javasolta inkább az iráni eredeztetést: az óperzsa feliratokból ismert asabāra=lovag, lovag főnév, s az ebből fejlődött újperzsa suwār nyomán feltételez egy még korábbi, óiráni *asabāra alakot, s egy ebből hasonlóan fejlődő észak-iráni *sabart, mely aztán a Sauaroi, Sabeiroi, Sabartoi alakok közös előzménye lenne.⁷⁷

Szemerényi korrektségét dicséri: nem csupán arra mutatott rá, hogy Németh általa elvetett etimológiája hangtani alapon nem, csupán jelentéstani oldalról támadható, de arra is, hogy a saját megoldása nagyon is vitatható hangtani oldalról (is)⁷⁸. Ugyanis, mint arra felhívja a figyelmet, az iráni nyelvek összességénél a ló neve aspa, az asa alak csak a délnyugati (perzsa) ág kizárólagos sajátja, tehát igen meglepő azon északi (alán? szogd?) csoportnál, amely a szavirokkal közvetlen érintkezésben állhatott.⁷⁹ (A szavirok szoros és változatos jellegű érintkezése a 6.

század első felében a perzsákkal itt nem szolgálhat magyarázatul: ennél a név, Priskos tanúsága szerint, régiebb!) Igaz, őszerinte nem ez az egyetlen iráni jövevényszó a magyarban, amely Délnyugat felé mutat⁸⁰; mégis, úgy érezzük, hogy ez a probléma nehezebben áthidalható, mint amit Németh elméletében kifogásolt. Már csak azért is, mert Szemerényi etimológiája maga sem kifogástalan jelentéstani szempontból (sem). Egy nép részéről, mely Nyugat felé az ogur-török törzsekkel, Kelet felé az avarokkal szomszédos, nem aggályos-e lovasként határozni meg magát — vajon mennyire különböztethette meg ezáltal önmagát szomszédaitól? S a Németh elméletét illető jelentéstani bírálat sem egészen helytálló: „menekülő”-t ugyanis Németh szerint nem a szavir, hanem a kazár név jelentene etimológiailag!⁸¹

Nem meglepő hát, ha Szemerényi elképzelése sokáig nem váltott ki komoly visszhangot.⁸² A fordulat 1992-ben következett, amikor Harmatta János állt elő ugyan ezen koncepció tökéletesített változatával: eszerint a szó közvetlenül egy szaka *aśśaβāra (<*aśvaβāpa vagy *aśśaβārya=„lovasszolga” származéka lenne. Mivel a nyugati türk törzsszövetség jobbszárnyát alkotó öt törzs összefoglaló neve a 7. (!) században Nu-shih-pi, ezt ő visszavezeti egy *Nu śipir alakra (=„hős lovag”); ez a Szemerényi-féle *asabāra-ból nem lenne levezethető (az ś fonéma miatt), ám az általa feltételezett szaka alakokból igen.⁸³

Harmatta óriási tekintélye igen erős érvek tetszik az iráni származtatás mellett; holott maga sem mentes a buktatóktól. Hagyján, hogy az általa tételezett szaka szóösszetétel utótagjával az óindben talált legközelebb felhasználható alakot (bhārya=szolga). Súlyosabb gond, hogy erre az alakra egy 7. századi nyugati türk törzsszövetségi csoport nevének értelmezéséhez van szüksége; ezek tehát a szavirokkal, akik a 6. század elején már mindenképpen Kelet-Európában tartózkodnak, azonosak nem lehetnek; még egyező nevük is csak úgy tételezhető fel, ha egy, az

eddig emlegetetteknel korábbi, semmiféle forrásból nem ismert szakadást is feltételezünk.

Másfelől nyugati türk politikai egység megnevezésénél talán mégis illő lenne először azt megvizsgálni, hogy a hagyományos, Németh Gyula-féle hipotézis itt megállja-e a helyét; s ha nem, azt egyértelműen kimutatni. Harmatta azonban nem fordít erre időt és energiát; Ligetire és Czeglédyre hivatkozik, mint akik a török etimológia gyengeségét, illetve az iráni elfogadhatóságát már igazolták volna.⁸⁴ Ám Ligeti az idézett helyen, ahol valóban a nyugati türk törzsszövetség ágait mutatja be, szót sem ejt a szavirokról; Czegléd pedig csak annyi fenntartást hangoztat Németh etimológiájával kapcsolatban, hogy „jobban összhangba kellene hozni” a ténnyel, miszerint a név legkorábbi (dokumentált) alakjai „szinte kivétel nélkül” v és nem b fonémát tartalmaznak.

Ez az egyetlen, pontosítást szorgalmazó megjegyzés indokolhatta-e, hogy egy nyugati türk törzscsoport nevét irániból próbáljuk magyarázni? Arról nem beszélve: láttuk, Harmatta egyik érve a szavir-Sabartos névazonosság ellenében az volt, hogy az ismert névalakok második szótagjában soha nincs a magánhangzó⁸⁵. Most lám, maga is olyan etimológiát karol fel, amellyel önmagának mond ellent.

Ennyi problematikus mozzanat után nem csodálhatjuk, hogy idézett cikkében Harmatta visszafogottan fogalmazott: „lehetett”, „értelmezhető”, „azonosítható”.⁸⁶ Vagyis: a nyugati türk név és a bizánci forrásokból ismert között az összefüggés csupán kevésbé kényszerítő hipotézisek sorozatán át állapítható meg. Ezt figyelembe véve meghökkenítő, hogy öt évvel később már így fogalmaz: „A szabirok — mint ma már tudjuk — egy közép-ázsiai török nép volt, amely iráni eredetű nevet viselt...”⁸⁷

Mindeközben Németh Gyula etimológiája ellen még mindig nem hangzott el egyéb érdembeli érv, mint Szemerényié⁸⁸.

Ez pedig abban a pillanatban érvényét veszíti, amint nem ragaszkodunk Némethtel ahhoz, hogy a szavir népnév feltétlenül a mondott nép önmegnevezése.

Németh, láttuk, azon az alapon állította ezt, hogy a népnévnek Szibériában számos helynévi folytatása vált ismertté. Ez nagy valószínűséggel igaz⁸⁹; nem világos azonban, hogy önmagában miért bizonyítana bármit. Mint arra Sinor kritikusan rámutat, a citált szibériai helynevek legkorábbi említése is 1364-ből való⁹⁰: ebben az időben már bizonyos, hogy nagyon régóta nem éltek szavirok e területen.⁹¹ A helyneveket mindenképpen a 14. században s utána ott élő népek: tatárok, vogulok és osztjások őrizték. Semmi nem zárja ki, hogy ők avagy elődeik alkoták e nevet a szomszédságukba (a tatárok esetében elődeik szomszédságába) települt népről beszélve; vagy még inkább átvehették más népektől, akik a szavirokat még előbb ismerték s elnevezték. Hogy egy népnek nemcsak saját használatú, hanem másoktól adott-alkalmazott nevéből is születhetnek helynevek, arra elég példa a számos Magyarországon található, magyar szóhasználatot tükröző Németi, Olaszi, Tóti stb.

Utaltunk már rá: a bizánci szerzők a szavirokról első információikat a 460-as évek első felében önelölük menekülő ogur-törökök követeitől nyerik. Nem meglepő, ha ezek török néven emlegetik támadóikat; még a kifogásolt „tévelygő, bolyongó>hazáját elhagyó” jelentés sem érthetetlen egy olyan közösség részéről, amelyet a szavirok kényszerű elköltözése korábbi hazájukból a lehető legkellemetlenebbül érintett. S mivel a szavirokat megelőzően őket is a Kaukázus északi határterületén szokták elhelyezni, így az sem lenne meglepő, ha az alánok szintén általuk jutnának az első szavir vonatkozású információkhoz, s így tőlük vennék át a nevet is, mely aztán már tőlük, az ő –t pluralisjelükkel ellátva menne át az örménybe, perzsába, s jutna vissza a görögbe is Kónstantinos idején⁹².

Nehezebb kérdés a vogul és osztják alakok eredete. Ugor nyelvű közösségek csak olyan módon vehetnek át

egy nem török nyelvű etnikumra vonatkozó török megnevezést, ha e népről ők is valamely török közösségen keresztül kapják az első híreket. Ez pedig igen könnyen elképzelhető lenne, ha abból a hagyományos feltevésből indulnánk ki, mely szerint az ogur-törökök szintén Nyugat-Szibériából érkeztek volna Európába, s a szavirok ottani tartózkodására éppen azt követően került volna sor, hogy őket onnan a 460-as években kiűzték.⁹³ Ez az elmélet azonban többféle megközelítésből igen heves ellenállást váltott ki.⁹⁴ Az egymással is vitázó cáfolatok értékelése igen nehéz feladat lenne. Annyi azonban így is valószínűnek látszik: a vogulok és osztjákok is először valamely török nyelvből hallottak a szavirokról, s ezektől vették át amazok nevét is!

De ha a szavir ezek szerint nem önmegnevezés, mi volt hát a szavirok valódi, saját neve?

Theophylaktos Simokattés az 587-es esztendő hadiseeményei során számol be Beiudaes perzsa erőd ostromáról, amelynek hőse egy Sapeirnak nevezett férfi volt, aki háromszor egymás után felhágott a bevehetetlennek hitt őrbástyára; példáját ugyancsak jelen levő testvére is követte, majd sokan mások.⁹⁵ A Theodóros vezette római sereg pedig, melynek soraiban ez a testvérpár harcolt, előzőleg „...kijavították Matzarónt (ez is erődítmény), mivel idővel előregedett.”⁹⁶

Hogy az erődítmény nevében a magyar népnév lapangana, az már régóta kísértő gondolat a kutatásban. Első felvetője nem más volt, mint Horvát István, aki egy nagy csomó más földrajzi név között említi meg; hite szerint ezekben valamennyiben a magyar szót lehetett és kellett volna keresni.⁹⁷ Az exponálás e módja értelemszerűen nem segíthetett az ötlet tudományos elfogadásához. Kállay ellenben, noha az erőd helyét tévesen a Tigris partjára lokalizálta, már hivatkozott arra, hogy a magyarok itteni jelenléte a szavirokkal való együttműködésükből következhetne.⁹⁸ Kuun szintén hivatkozik az erődre, mint a magyarok egyik korai nyomára, viszont ő nem a

szavirokkal hozza ezt kapcsolatba.⁹⁹ Az ő nyomdokait követve helyezte Darkó az erődöt az Euphratés bal partjának közelébe, azonosítva azt az ókorból ismert Mazara várossal.¹⁰⁰ Az utóbbi azonosítást elfogadta Moravcsik Gyula¹⁰¹, majd Weissbach is (utóbbi Nagy-Armeniában tud ilyen városról), ám az előbbinél e kapcsolat éppen valószínűtlenné teszi, hogy itt magyarokról lehetne szó. Miskolczi, más megfontolásból, szintén bírálta Darkót: őszerinte ha Megeré még Kónstantinosnál, a 10. században is csak törzsnevet jelöl, akkor aligha utalhat az egész népre — nem is a 6. század utolsó negyedében, hanem annál jóval korábban, hiszen az erőd, amelyet korábban magyarok tartottak volna megszállva, 587-ben már elöregedett.¹⁰² Lényegében ugyanez motiválta Kristó Gyula fenntartását is, noha ő nyelvészetileg nem zárta ki az összefüggést az erőd neve és a magyar népnév között, ám hangsúlyozta: ez még semmiképp nem bizonyíték a magyar törzsszövetség vagy akár csak a Megyer törzs meglétére az adott időszakban!¹⁰³

A fenntartások azonban nem igazán meggyőzőek. A Mazara név ζ-ja elől hiányzik a τ: eszerint ott nem egy dzs fonéma átírásáról van szó, míg Matzarón esetében igen. Ez esetben pedig az erőd nevében egy madzsar tőalak húzódik meg, s ehhez járul az -ón végződés, mely, mint Szádeczky-Kardoss Samu rámutat, egész sereg helynévben szerepel csak Theophylaktos munkájában!¹⁰⁴ Sőt, hangtani szempontból Harmatta is elismeri: „...a bizánci Matzar íráskép...mind egy magyar alaknak lehetne az átírása.”¹⁰⁵

Ezekután kínálkozik a gondolat, hogy a Theophylaktosnál emlegetett sapeir népnevet szavirnak értelmezzük, s ebből arra következtessünk, hogy e népnév összefügg a magyarok emlékét őrző földrajzi névvel...

Kétségtelen azonban, hogy ennek az ötletnek számos buktatója van.

1. A Sapeir névalak a szavirokról szólva az 5-6. sz. forrásanyagban másutt ismeretlen; mi több műve egy másik helyén Simokattés maga is a Sabiroi alakot használja.¹⁰⁶

Ez az ellenvetés még csak elhárítható. Mint Szádeczky¹⁰⁷ kiemeli: már Stephanos Byzantios szótárából megállapítható, hogy a π -s népnév-alakokat a β -sek régebbi változatának tekintették.¹⁰⁸ Theophylaktos tehát itt egyszerűen archaizál (az ι -t is nyilván ennek jegyében írja $\epsilon\iota$ -jellel!). S bár erre Szádeczky már nem tér ki, de hiba lenne figyelmen kívül hagynunk, hogy a másik hely, ahol a Sabiroi alakot használja Theophylaktos, nem közvetlen szerzői szöveg, hanem egy türk uralkodó¹⁰⁹ leveléből vett idézet. A türk főméltóság aligha törekedhetett arra, hogy tudatosan archaizáljon, de a történetíró céljának sem felelt meg, hogy a levél szövegét archaikusra stilizálja. Ellenkezőleg: a határozottan megállapítható ellentét a türk barbársága és Theophylaktos kifinomult, archaizáló szóvirágai között — nyilván nem véletlen.

A többi ellenérv, sajnos, nem vethető vissza ilyen könynyen.

2. A szövegben semmi nem utal arra, hogy a Sapeir fivérek ne a reguláris „római” (=bizánci) sereg harcosai lettek volna, hanem egy önálló törzsfővel rendelkező, autonóm egység. Az ifjabb fivér részletesen bemutatott hőstette, ahogy két karó segítségével feljut a védőbástya mellvédjére, szintén nem a steppei lovasnépek harcmodorát idézi.

3. S ami a legfőbb nehézség: a szöveg nem jelzi, hogy e Sapeir testvérpárnak bármiféle közelebbi köze lenne Matzarón városához. Theodóros és Andreas katonái, akik közé tartoztak, csupán kijavítják az egyébként már előregedett erődöt, de egyébként nem ott teljesítenek állandó szolgálatot. Semmi utalást nem találunk arra, hogy e testvérpárnak több köze lett volna a tatarozandó erődhöz, mint akármelyik bajtársuknak.

Szádeczky ezeket is megválaszolja ugyan: állítása szerint az ilyen módon (fogolyként) a birodalom területére

telepített népeket pontosan helyőrségi szolgálatra használták fel (tehát nem engedték, hogy autonóm egységeket alkossanak), s arra is tud példát, hogy egy-egy, az átlagosnál jobban kiképzett és felfegyverzett helyőrségi egységet utóbb bevontak egy expedíciós hadsereg hadműveleti akciójába; mivel pedig szavirokról ezen 587-es hadjárat során korábban nem esett szó, indokoltnak látja a feltevést, hogy Theodóros éppen Matzarónban vette magához a szavir testvérpárt.¹¹⁰ De noha mindez valóban lehetséges, önmagában még aligha lenne elegendő ok arra, hogy az erőd nevéből és a testvérek etnikai hovatartozásából túl messzemenő következtetéseket vonjunk le.

Csakhogynem is egy másodlagos érv támogatja e lehetőséget.

Először is: Menandros Protiktórtól tudjuk, hogy 576 után a bizánciak egy szavir csoportot (Sabeirus) és az ún. „albánokat” „...a Kur folyó innenső oldalához vezették hásnépestül, hogy miután letelepedtek, a továbbiakban tartózkodjanak római területen.”¹¹¹ Szádeczky¹¹² szerint „Alapos okunk van azt hinni, hogy Beiudaes ostromának a hőse ezek közül az 575-ben a birodalomba hozott szabirok közül került ki.”

Emellett emlékeznünk kell arra is: kutatók hosszú sora bizonygatta nyelvészeti érvek alapján, hogy a magyarság őseinek több száz esztendeig a Kaukázus oldalában kellett élniük.¹¹³ (Az ellentétes elképzelés, mely a „Levédia” előtti magyar szállásterületet Baskíriába helyezte¹¹⁴, ma már sem nyelvészetileg¹¹⁵, sem régészetileg¹¹⁶ nem tartható.) Forrásadat azonban ez időből nincs róluk — pedig nem elhanyagolható létszámú etnikumra kell gondolnunk, más-képp aligha tudta volna megőrizni a maga ugor nyelvért az újabb és újabb török nyelvű csoportok között¹¹⁷. Hogy magyarázható, hogy sem a bizánci, sem más történetírók nem figyeltek fel rájuk? És ugyanakkor hogy magyarázzuk, hogy a szavirok olyannyira hirtelen eltűnnek egyetlen katonai vereségük után? A fent említett, Kur folyó mellé telepített csoportról még csak elképzelhető, hogy ők azok

a sāvārdī, akiket, mint láttuk, a 8. század közepétől emlegetnek az arab szerzők örmény területen¹¹⁸; de hová lettek a többiek, akik északon maradtak?

Ha ezen kérdések fényében vizsgáljuk a problémát, kínálkozónak látszhat Szádeczky következtetése: „... azt kell hinnünk, hogy a »magyarok« várában lakó »sapeirok« a valóságban nem törökös nyelvű szabirok, hanem az azok történeti sorsában egykor osztozó finnugor nyelvű savard(i)~savart(i) nép fiai voltak...”¹¹⁹ Sőt, ezt annál inkább hinnünk kell, mert, ahogy fentebb láttuk, a „törökös nyelvű szabirok” létezése mellett szóló érvek egytől-egyig könnyűnek találhatnának.

Hogy a szavirok ezzel szemben eleve ugor nyelvű etnikum lennének, nem új gondolat. Már Munkácsi Bernát felvetette 1894-ben¹²⁰, majd, miután ő felülbíráltta elképzelését, Fiók Károly állt elő hasonlóval.¹²¹ Komolyabb figyelmet Patkanov tudott kelteni e gondolattal, akit éppen a kónstantinosi magyar-szavárt azonosságból indult ki; mindazonáltal úgy gondolta, a szabirok~szavártok valójában nem azonosak a magyarokkal, csupán nagyon közeli rokonok: egyenesen a szavártokat tekintette összekötő kapocsnak a magyarok, illetve Szibériában élő rokonaik, a vogulok és osztjások között.¹²² Lényegében az ő álláspontját látszik átvenni kilencven esztendővel később Novoszelcev.¹²³

Hogy viszont a szavirok és magyarok között nem csupán nyelvrokonság, hanem közvetlen kontinuitás állott volna fel, ezt Fehér Géza fejtette ki 1921-ben, összegezve valamennyi addig elhangzott nyelvészeti és történeti érvet, s egyben a szavirok és onogur-bolgárok 6. századi, Kaukázus-vidéki szomszédságával magyarózva a magyar nyelvből ismert számos bolgár-török jövevény-szót.¹²⁴ Ő mutatott rá elsőként arra is, hogy a régi szavárt-magyarok Kónstantinosnál említett szétválása valójában nem besenyő-kangar vereség következménye volt, tehát nem is Levédiában került rá sor, s nem is a 9. században — mindez már csak Kónstantinos félreértése —, hanem

valójában az 558-as avar vereség¹²⁵ következményéről van szó, s a kettészakadás nem is oly egyszeriben következett be, hiszen véglegessé csak a fent idézett, 576-os esemény tette.¹²⁶

Fehér nagy tanulmányának (melynek a szavir-szavárt kérdés csupán egy részét tette ki) első fogadtatása kedvezőnek látszott. A recenzens, Zichy István gróf alapján véve meggyőzőnek minősítette, csupán annyi megjegyzést tett¹²⁷: Fehér érvelése azt látszik sugallni, mintha az addig ugor módra halász-vadász szavirok csupán a Kaukázus-vidéken, az ogur-török szomszédság hatására sajátítanak el a lótenyésztés s ezzel együtt a harcias steppei életforma alapjait, amit azonban nem csupán az ugor alapnyelvi rétegből is jól ismert ló, nyereg, íj, nyíl, had, tegez szavak cáfolnának¹²⁸, hanem pusztán az a tény is, hogy már ezt megelőzően, a 460-as évek elején le bírták verni ugyanezen ogur-törököket. Másik megjegyzése, mely szerint 558 után egyedül al-Mas@ūdī említ szavirokat a Kaukázustól északra, s ez az adat éppen nem a szavir-magyar azonosságot támasztja alá¹²⁹, jóval kevésbé meggyőző: itt az arab szerzőnek a szavir-kazár azonosságot állító helyét idézi, melynek értékét fentebb láttuk.

Szintén kedvezően nyilatkozott Fehér elképzeléséről Hóman Bálint, noha ő is hangoztatja, hogy a „törökös” harci kultúra már 460 előtt is szükségképp kellett, hogy jellemezze a szavirokat. Ezt viszont ő (alapvető felfogásának megfelelően) már ekkor is török (esetleg kifejezetten hun) népkeverdéssel véli magyarázhatónak, aminthogy a szavirok további sorsát, s így a magyarok eredetét is az onogurok és szavirok összeolvadásán keresztül véli csak elképzelhetőnek.¹³⁰

Fordulatot Darkó Jenő 1924-es vitacikke hozott. Ő úgy látta: a magyar nyelv bolgár-török jövevényszavai semmiképp nem magyarázhatók az onogur-szavir szomszédság alapján.¹³¹ Először is túl korainak minősíti a 6. századi időpontot, holott a Kaukázusban őszerinte csak a 8. század közepéig követhetők vissza a magyarok „bizonyos nyo-

mai" (?).¹³² Ezzel összefüggésben túl nagyoknak érzi az időbeli távolságot a szavirok 6. századi Délre telepítése, s az ottani „Szevordik” 8. század közepi feltűnése között (arról nem is beszélve, hogy Fehér még Julianus Volga-menti magyarjait is innen, az örmény területről vándoroltatná vissza Északra, akikről viszont már csak a 13. században hallunk!).¹³³ Kifogásolja azt is: hogy szívhatták volna magukba az állítólagos szavir-magyarok az onogurok teljes kultúráját alig egy évszázad alatt, holott amazok csak szomszédaiak voltak, nem uralkodtak felettük — s ugyanakkor az avarok, türkök és kazárok, akik politikai hatalmuk alá hajtották volna a magyarságot, semmilyen nyelvi hatást nem gyakoroltak volna rá?¹³⁴ Az onogur-bolgár együttélés állítólagos színtere sem pontosan egyezik azzal, amelyet Gombocz a bolgár-török jövevényszavak meghonosodásának helyszínéül kijelölt.¹³⁵ Mindezt aztán megint csak az al-Mas@ūdīra történő hivatkozás egészíti ki.

Utóbbinak értékét már láttuk: de valójában a megelőzők sem jelentenek komoly nehézséget. Egyrészt alighanem túlzás, hogy a magyar nyelv honfoglalás előtti nyelvi rétegében semmilyen köztörök elem ne lenne kimutatható — ám ha úgy volna is, ezt magyarázhatnánk azzal, hogy az avarok valójában soha nem gyakoroltak hatalmat a szavirok fölött (558-as győzelmük után pontosan tíz évvel már Pannoniában vannak!), s láttuk, hogy az újabb eredmények szerint a kazárok sem. Ha a türkök egy rövid ideig hatalmuk alá hajtották volna a szavir-magyarokat, ez hatvan esztendőnél tovább semmiképpen nem tarthatott, hiszen 630 után már Kuvrat kagán onogur birodalma ellenőrzi e területet: s mivel ez szinte bizonyosan uralkodott a magyarok ősei felett is, így már a bolgár-török jövevényszavak átvételének lehetséges ideje is meghosszabbodik vagy fél évszázaddal. Bár ez kétségkívül még mindig korábbi a 8. század közepénél, ám az így keletkező lyuk még mindig kisebb, mint amelyet akkor kell vállalnunk, ha a magyarság önállósulása és 9. századi felbukkanása között semmilyen adatot nem vehetnénk figyelembe.

Ami pedig az egyes népek földrajzi elhelyezkedését illeti, Darkó mintha megfelelne arról, hogy steppei nomád lótenyésztő etnikumokról van szó, akiknek szállásterülete csak nagyjából lokalizálható, egyébként mindig a legelőterületek pillanatnyi megoszlásától függ!

1933-ban még Moór Elemér tett egy komoly ellenvetést¹³⁶: hogy ugyanis ha, mint akkor Németh Gyula nyomán általánosan gondolták, a 460-as évekig az ogur-törökök éltek Nyugat-Szibériában¹³⁷, akkor a szaviroknak még keletebből kellett érkeznük, nevezetesen Belső-Ázsiából, ahol pedig magyarokat mégsem kereshetünk. Ám mivel azóta ez a lokalizálási kísérlet szinte teljesen megdőlt, ezzel az ellenérv is súlyát veszítette.

Egy nehézség persze a mi korábbi gondolatmenetünk részéről is felmerül. Korábban feltételeztük, hogy a vogulok és osztjások a szavirokról az első információkat valamely török nép közvetítésével kaphatták. Ez azonban első hallásra meglehetősen hangzhat, ha saját legközelebbi nyelvrokonaikról van szó; kivált akkor, ha abban is Fehér álláspontját követnénk, hogy az ugor nyelvi egység csupán a szavirok 460 körüli nyugatra vándorlásakor bomlana fel.¹³⁸ Ez azonban nyilván képtelenség: ha így történt volna, a magyar és az obi-ugor nyelvek között nem lehetne nagyobb különbség, mint, mondjuk, a német és az angol avagy a német és a dán között. Ez viszont köztudottan nem így van. Az ugor egység felbomlását az újabb kutatások a Kr.e I. évezred közepére teszik. Akkor viszont a magyarok kb. ezer évig vándorolhattak pontosan meg nem határozott területeken, mielőtt gyaníthatóan ismét ugor rokonságuk közelébe kerültek. Ez utóbbiak akkor már aligha ismertek rá hajdani rokonaikra, úgy nevezték tehát őket, ahogy az amazokhoz közelebb élő bolgár-törökök: szavirnak. Bár Csernyecov abból a tényből, hogy a vogulban a sipyr melléknév még a manysi (vogul) szinonimájaként is szerepelhet¹³⁹, s hogy vannak ott egyes nemzetségek is, melyek ezt a nevet veszik fel¹⁴⁰, arra a következtetésre jutott, hogy szavir eredetileg a Nyugat-Szibériába a

Kr. e. I. évezred közepén benyomuló, iráni (szaka?) hatásra már ekkor steppei lovas életmódot folytató¹⁴¹ ős-ugorság egységes neve¹⁴². Novoszelcev, még tovább lépve, Dél-Szibéria finnugor népeiről feltételezi, hogy valamennyien használták volna e nevet.¹⁴³ Jóval valószínűbbnek látszik azonban, hogy a voguloknál a név csak másodlagosan vált önmegnevezéssé, a szavirok emlékének nyilván akkor már hosszabb ideje számon tartott, ápoltt „előkelő”¹⁴⁴ emlékére való tekintettel.

Fehér elgondolása másfelől megoldhatja azt a problémát is, amelyet Ligeti vetett fel a szavir-szavárt azonosítással kapcsolatban: hogy tudniillik ilyen hosszú ideig (az 5-6. századtól a 9-ig) tartó egymásra települése két népnek nehezen képzelhető el.¹⁴⁵ Ha ugyanis nem két, hanem egy és ugyanazon népről van szó, akkor a nehézség megszűnik.

Összességében tehát azt mondhatjuk: Fehér Géza elmélete megalkotásának nyolcvannyolc esztendeje óta még nem talált igazán komoly ellenérvekre. Ehhez képest elgondolkodtató, hogy Németh Gyula éppen csak megemlíti ama számos elmélet egyikeként, amelyek közül „... meggyőző érveléssel megalapozva egyik sincs...”¹⁴⁶; s hogy ennél megmaradt haláláig¹⁴⁷; hogy ennek nyomán immár Zichy sem akart tudni magyar nyelvű, de steppei életmódot és kultúrát követő szavirokról, hanem ahhoz ragaszkodott, hogy a magyarok ősei nyelvet cserélt onogurok lettek volna¹⁴⁸; hogy 1937-ben immár Hóman is kizárólag „törökfajta” szavirokról, de azok közül is csak töredékekről tartja elképzelhetőnek, hogy közük lett volna a magyarok ethnogeneziséhez.¹⁴⁹ Úgy tetszik, Fehér elmélete anélkül került a süllyesztőbe, hogy bárki is érdemben cáfolni tudta volna!

A fenti gondolatmenet végén nem lenne-e időszerű elővenni, leporolni?

Aligha kell bárkinek is magyaráznom, mit jelentene egy ilyen lehetőség. Boba Imre 1967-ben még általánosságban minősítette „összefüggéstelen és ellentmondó”

tények gyűjteményének mindazt, amit bárki bármikor feltételezett a 9. század előtti magyar történelemre vonatkozóan — így természetesen a szavir elméletet is.¹⁵⁰ Hasonló szkepticizmussal nyilatkozott 1980-ban Kristó Gyula: „...a 830-as éveket megelőző időkre vonatkozóan nincs olyan forrásunk, amely teljes bizonyossággal a magyarokra utalna, vagy a magyarokkal kapcsolatba lenne hozható.”¹⁵¹ A kutatások akkori állása mellett ez volt a lehetséges legkorrektebb állásfoglalás. Azóta Harmatta Jánosnak sikerült visszatolnia ezt az időpontot 690-ig¹⁵², ám ez csupán egyetlen (persze így is megbecsülhetetlen) adatot jelent a magyarság akkori elhelyezkedéséről.

Ha viszont elfogadjuk, hogy Fehér Géza elmélete az időközben felmerült valamennyi lehetséges ellenérvvel szemben ellenállónak bizonyul, akkor a terminus post quem egészen 460 környékéig lenne visszatolható. Emellett az 515-587 közötti majdnem háromnegyed évszázadról egészen részletekbe menő információkat szerezhetnénk: egy sereg hadjáratról szóló beszámolók mellett (amilyeneknél részletesebb, bővebb a 10. századi magyarságról sem áll rendelkezésünkre) ismerhetnénk a korszakból öt bizonyosan ide vonható, s még további négy vitatott figura nevét, sőt, valamennyire tevékenységüket is!

A lehetőség rendkívül csábító — persze épp azért kiváltképp óvatosságot igényel. A tudományos kutatásban soha nem szabad vágyainkat a reális lehetőségekkel összetévesztenünk. Épp ezért magam ezen a ponton megállok, s nem vonom le a végkövetkeztetést, amelyet pedig dolgozatom végig sugallt. Bármekkora a csábítás, megmaradok annál a szkepszisnél, amelyet már Vámbéry is megfogalmazott: „...nem ismerjük...”¹⁵³ Amit idáig felhoztam, legfeljebb problémafelvetés kívánt lenni: a reménybeli végleges válasz megformálását a turkológia, uralisztika és iranisztika avatott szakértőire bízom.

FELHASZNÁLT IRODALOM

- Abajev, V.I.: Осетинский язык и фольклор. Москва, Ленинград, 1949.
- Artamonov, M. I.: История Хазар. Ленинград, 1962.ú
- Bartha Antal: A magyar honalapítás. Budapest, 1987.
- u.ó: A magyar nép őstörténete. Budapest, 1988.
- Boba, Imre: Nomads, Northmen and Slavs. Eastern Europe in the Ninth Century. Wiesbaden, 1967.
- Brook, Kevin Alan: The Jews of Khazaria. Northvale, New Jersey – Jerusalem, 1999.
- Brosset, Marie-Félicité: Histoire de la Géorgie depuis l'Antiquité jusqu' au XIXe siècle I. (Histoire de la Géorgie depuis l'Antiquité jusqu'en 1469 de J.-C.) St. Pétersbourg, 1849.
- u.ó: Addition et éclaircissements à l'Histoire de la Géorgie depuis l'Antiquité jusqu'en 1469 de J.-C. St. Pétersbourg, 1851.
- Csernyucsov, V. N.: Усть-полуйское время в приобье. in Древняя история нижнего приобья. (Материалы и исследования по археологии СССР. Москва, 1953. 221-241.
- Czeglédy Károly: Kaukázusi hunok, kaukázusi avarok. in u.o 280-299. (eredetileg Antik Tanulmányok 2. [1955] 121-140.)
- u.ó: A szavárd-kérdés Thury József előtt és után. in u.ó: Magyar Őstörténeti Tanulmányok. Budapest, 1985.73-85. (eredetileg: Magyar Nyelv 55. [1959] A 373-385.)
- u.ó: A korai kazár történelem forrásainak kritikájához. in u.o. 188-209. (eredetileg: A Magyar Tudományos Akadémia I. Osztályának Közleményei. 15. [1959. B] 107-128.)
- u.ó: Etimológia és filológia. (Bolgár-török jövevényszavaink átvételének történeti háttéréről). in u.o. 156-163. (eredetileg in Az etimológia elmélete és módszere. (Nyelvtudományi Értesítő 89. [1976]) 82-89.
- u.ó: Nomád népek vándorlása napkelettől napnyugatig. Budapest, 1969.
- Darkó Jenő: A magyarokra vonatkozó népvnevek a bizánci íróknál. Értekezések a nyelv- és széptudományok köréből. 21. (1910) 281-357.
- u.ó (=Eugen): Zur frage der urmagyarischen und urbulgarischen Beziehungen. Kőrösi Csoma-Archívum 1. (1924) 292-301.
- Deér József: Pogány magyarság, keresztény magyarság. Budapest, 1938. (repr.:1993)

u.ő: A magyarság a nomád kultúrközösségben. in u.ő: Királyság és nemzet I. Máriabesnyő-Gödöllő, 2005. (eredetileg: Magyar Művelődéstörténet I. [Ósműveltség és középkori kultúra]. szerk.:Váczy Péter. Budapest, 1939. 21-90.)

Deguignes, Joseph: Allgemeine Geschichte der Hunnen und Türken, der Mogols [sic!] und anderer occidentalischen Tartarn, vor und nach Christi Geburt bis auf jetzige Zeitem I. Greifswald, 1768.

Dunlop, D.M.: The History of the Jewish Khazars. Princeton, New Jersey, 1954.

Erdélyi István: Scythia Hungarica. A honfoglalás előtti magyarság régészeti emlékei. Budapest, 2008.

Fehér Géza: Bulgarisch-Ungarische Beziehungen in der V-XI. Jahrhunderten. Pécs, 1921. (=Keleti Szemle 19/2.)

Fiók Károly: Sabartoiásfaloi. A magyarok régi neve Konstantinos Porohyrogennetosnál. Századok 30. (1896) 607-616.

Fodor István: Verecke híres útján... Budapest, 1975.

Golden, Peter B.: Khazar Studies I. An Historico-Philological Inquiry into the Origins of the Khazars. Budapest, 1980.

Gombocz Zoltán: A bolgár-kérdés és a magyar húnmonda. Magyar Nyelv 17. (1921) 15 -21.

Halasi Kun Tibor: A magyarság kaukázusi története. in A magyarság őstörténete. Budapest, 1943. (szerk.: Ligeti Lajos) 71-99.

Harmatta János: Bakath, az unnugurok városa. Antik Tanulmányok 34. (1989-90) 163-165.

u.ő: A magyarság őstörténete. Magyar Tudomány 35. (97.) (1990) 243-261.

u.ő: Az onogur vándorlás. Magyar Nyelv 88. (1992) 257-272.

u.ő: A magyarok nevei a görög nyelvű forrásokban. in Honfoglalás és nyelvészet. Budapest, 1997. (szerk.: Kovács László, Veszprémy László). 119-140.

u.ő: A bizánci-türk diplomáciai kapcsolatok történetéből. in *Analecta Mediaevalia*. Tanulmányok a középkorról I. Budapest, 2001.

Haussig, H. W.: Theophylakts Exkurs über die skythischen völker. Byzantion 23. (1953) 274-462.

Horvát István: Rajzolatok a magyar nemzet legrégebb történeteiből. Pest, 1825. (repr. Budapest, 2001.)

Howorth, Sir Henry H.: The Sabiri and the Saraguri. *Journal of the Royal Asiatic Society*. New Series 24. (1892) 613-636.

Hóman Bálint: Újabb őstörténeti kutatások. in u.ő: Magyar középkor I. Máriabesnyő-Gödöllő 2003. 7-27. (eredetileg: Századok 51. [1923] 335-356.)

u.ő: A magyarok eredete és vándorlásai. u.o. 28-33.(eredetileg bevezető in u.ő: Gli Angioini Neapolitani in Ungheria 1290-1403. Roma, 1937.)

u.ő: Őszeberek, ősmagyarok. Budapest, 2001.

Hóman Bálint-Szekfű Gyula: Magyar történet I. Budapest, 1935.

Kállay Ferenc: A magyarok régi Sabir nevééről. Új Magyar Museum 1. (1850). CLIII -CLXIII.

Kuun, Géza comes: Relationum Hungarorum cum oriente gentibusque orientalo originis Historica Antiquissima I. Claudiopolis, 1892.

Képes Géza: A magyar ősköltészet nyomairól. in u.ő: Az idő körvonalai. Tanulmányok az ősi és modern költészetéről. Budapest, 1976. 7-115.

Kristó Gyula: Levedi törzsszövetségétől Szent István államáig. Budapest, 1980.

Ligeti Lajos: Az uráli magyar őshaza. in A magyarság őstörténete (szerk. Ligeti). Budapest, 1943. 36-70.

u.ő: A magyar nyelv török kapcsolatai a honfoglalás előtt és az Árpád-korban. Budapest, 1986.

Ludwig, Dieter: Struktur und Gesellschaft des Chazaren-Reiches im Licht den schriftlichen Quellen. Münster (Westf.), 1982.

Macartney, C.A.: The Magyars in the Ninth Century. Cambridge, 1930. (Repr. 1968)

Mészáros Gyula: Ál-török nép- és személynevek III-IV. Népünk és nyelvünk 11/1-6. 75-85.; u.o. Suppl. 2-27.

Miskolczy Gyula: ad A magyarokra vonatkozó népnevel a bizánci íróknál. (Darkó, 1910). (Kritika) Történeti Szemle 3. (1914) 387-396.

Mohay, András: Priskos' fragment über die Wanderungen der Steppenvölker. (Übersicht über die neueren forschungen.) in Studies in the sources on the History of Pre-Islamic Central Asia. (ed.: Harmatta János) Budapest, 1979. 129-144.

Moór Elemér: A magyar nép eredete. (Kritikai tanulmány) Szeged, 1933.

u.ő: A magyar őstörténet főproblémái. Szeged, 1943.

u.ő: Studien zur Früh- und Urgeschichte des Ungarischen Volkes. Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae 2. (1951) 25-142.

u.ő: A nyelvtudomány mint az ős- és néptörténet forrástudománya. Budapest, 1963.

Moravcsik Gyula: Muagerisz király. Magyar Nyelv 23. (1927) 258-271.

u.ő: Byzantinoturcica I-II. Die byzantinischen Quellen der Geschichte der Türkvölker. Berlin, 1958. (2nd ed.)

Munkácsi Bernát: A magyar fémnevek őstörténeti vallomásai. Ethnographia 5. (1894) 1-25.

u.ő: A török műveltségátadás kora. Ethnographia 6. (1895) 135-139.

Németh Gyula: Húnok, bolgárok, magyarok. in u.o. 27-38. (Eredetileg: Budapesti Szemle 195. (1924) 167-178.

u.ő: Szabirok és magyarok. in u.ő: Törökök és magyarok I. Budapest, 1990. 72-79. (eredetileg: Magyar Nyelv 25. [1929] 81-88.)

u.ő: A honfoglaló magyarság kialakulása. Budapest, 1991. (2nd. ed.)

Novoszelcev, A.P.: Хазарское Государство и его роль в истории Восточной Европы Кавказа. Москва, 1990.

Patkanov, S.: A szabirok nemzetsége. Ethnographia 11. (1900) 337-344., 385-389.

Pauler Gyula: A magyar nemzet története Szent Istvánig. Budapest, 1900.

Rásonyi Nagy László: A honfoglaló magyarsággal kapcsolatos török tulajdonnevekhez. Magyar Nyelv 28. (1932) 100-105.

Sinor, Denis: Autor d' une migration du peuples au Ve siècle. in Inner Asia and its Contacts with Medieval Europe. London, 1977. (eredetileg: Journal Asiatique. Paris, 1946-47.)

u.ő: The outlines of Hungarian Prehistory. in Asia and its Contacts with Medieval Europe. London, 1977. (eredetileg: Journal of World History IV.3. [C] Unesco, 1958.)

Szadeczky-Kardoss Samu: Adalék a szavárd-magyarság problematikájához. in Magyar Őstörténeti Tanulmányok. Budapest, 1977. (szerk.: Bartha Antal, Czeglédy Károly, Róna-Tas András.) 277-282.

Szemerényi, Oswald: „Südwestiranische“ lehnwörter im Ungarischen und Türkischen (Anhang in Franz Altheim: Geschichte der Lateinischen sprache von der Anfängen bis zur Beginn der Literatur. Frankfurt-an-Main, 1951. 66-84.)

Uhrman Iván: Szavírok, szavártok, magyarok (I.) in A Kelt ritka nyugalma (VII. Nemzetközi Vámbéry Konferencia). Dunaszerdahely, 2010.

Vámbéry Ármin: A magyarok eredete. Budapest, 1882.

Vásáry István: A baskír-magyar kérdés nyelvi vetületben. in u.ő: Magyar őshazák és magyar őstörténészek. Budapest, 2008. 89-110. (eredetileg: Nyelvtudományi Közlemények [1986] 369-388.)

Weissbach: s.v. Mazara (2) RE XV. (1939)

Zeuss, Kaspar: Die Deutschen und die Nachbarstamme. München, 1837.

Zichy István: ad Bulgarisch-Ungarische Beziehungen in der V-XI. Jahrhundert. (Fehér, 1921) (Könyvismertetés) Magyar Nyelv 18 (1922) 178-180.

u.ő: A magyarság őstörténete és műveltsége a honfoglalásig. Máriabesnyő-Gödöllő, 2005. (Eredetileg: Budapest, 1923. A magyar nyelvtudomány kézikönyve 1/5. szerk. Gombocz Zoltán, Melich János, Németh Gyula.)

u.ő: Magyar őstörténet. Budapest, 1939.

FORRÁSKIADVÁNYOK:

Agathiae Myrinaei Historiarum libri quinque. rec. Rudolphus Kleydell. Berolini, 1967. (Corpus Fontium Historiae Byzantinae 11.)

Bíborbanszületett Konstantín: A birodalom kormányzása. ed. és ford: Moravcsik Gyula. Budapest, 1950.

Dexippi, Eunapii, Petri Patricii, Prisci, Malchi, Menandri Historiarum quae supersunt. rec. I. Bekker-B.G. Niebuhr. Bonnae, 1829.

Ioannis Malalae Chronographia. Rec. Ioannes Thurn. Berolini, 2000. (Corpus Fontium Historiae Byzantinae 35.)

Iordanis Romana et Getica. Recensvit Theodorvs Mommsen. Berolini, 1882. (Monumenta Germaniae Historica/Avctorvm Antiquissimvm V/1.)

Procopii Caesariensis Opera omnia I-II. Lipsiae, 1962-1963. rec. Jacobvs Haurý.

Stephani Byzantii Ethnicorum Quae Supersunt. Ex recensione Avgusti Meinekii. I. Berolini, 1849.

Theophanés: Khronographia etón ed. Carolus de Boor. Lipsiae, 1883.

Theophylacti Simocattae Historiae. ed. Carolus de Boor. Stuttgart, 1972.

HKMMZT=Héber kútforrások Magyarország és a magyarországi zsidóság történetéhez a kezdetektől 1686-ig. szerk. Shlomo J. Spitzer, Komoróczy Géza. Budapest, 2003.

MfSN 1/2.=Mohamedán írók a steppe népeiről. Földrajzi irodalom 1/2. (Magyar Őstörténeti Könyvtár 13.) szerk.: Kmoskó Mihály, Zimonyi István. Budapest, 2000.

SZÍSN=Szír írók a steppe népeiről. (Magyar Östörténeti Könyvtár 20.) szerk.: Kmoskó Mihály, Felföldi Szabolcs. Budapest, 2004.

JEGYZETEK

¹ Uhrman 2010

² Deér 1938. 45.

³ v.ö. Moór 1933. 51.

⁴ Hóman-Szekfű 51.

⁵ Deér 2005 (1939). 258.

⁶ Czeglédy 1969. 506.

⁷ Ludwig 50-51.

⁸ Golden 52-53.

⁹ Zichy 2005. 131.

¹⁰ Iordanes: *Getica* (V.) 37. „Itt hajtott ki két helyen, mintegy a legbátrabb nemzetnek, a hunoknak terebélyes törzsfája, a népek veszedelme. Ugyanis az egyiket alziagiirusoknak, a másikat savirusoknak hívják. Lakóhelyeik elkülönülnek egymástól: az alziagiirusoké... A hunugurusok pedig azért ismereteseek, mivel hermelinprémmeel kereskednek” (Hunc iam Hunni quasi fortissimorum gentium fecundissimus cespes bifariam populorum sabiem pulluarunt, nam alii Alziagiari, alii Saviri nuncupantur, qui tamen sedes habent divisas: ...Alziagiari... Hunuguri autem hinc sunt noti, quia ab ipsis pellium murinarum venit commercium...) Magyarul in Iordanes: *Getica. A gótok eredete és tettei*. Budapest, 2004. ford.: Kiss Magdolna, stb. 49.

¹¹ Zichy 1939. 8-10.

¹² Prokopios I. 15. 1. (makhimótaton ethnos)

¹³ Prokopios VIII. 11. 23-24. (hoi Sabeiroi ethnos men estin Unnikon, ó[i]kéntai de amphi ta Kaukasia oré, pampoly pléthos men esagan ontes, es arkhas de pollas epieikós dié[i]rémenoi. tuton de tón arkhontón hoi men tines eisi tó[i] Rhómaión autokratori, hoi de tó[i] Persón basilei ek palaiu gnórimoi. Toin te basileoin hekateros khrysiön eióthei takton tois hautu enspondois proiesthai, uk epeteion mentoi, all” hénika an es tuto auton hé khreia enagoi.)

¹⁴ Ióánnés Malalas XVIII. 13.; Theophanés: *Khronographia* p. 175.

¹⁵ Ez azért nem világos, mert míg Theophanés egyértelműen úgy jellemzi őket: „...a bentebbi hunok egy másik törzséből...” (apo allu ethnus Hunnón endoterón), addig Malalas görög eredetijében e kitétel hiányzik. Malalas 10-11. századi szláv fordításában viszont szerepel. Ennek alapján Thurn Theophanésból pótolja a hiányt Malalas görög szövegében. Kérdés: valóban csak másolói figyelmetlenségéből maradt ki e meghatározás a ránk maradt görög Malalas-kéziratból, s

Theophanés, valamint a szláv fordító még egy teljesebb szöveget ismerhettek? Vagy Theophanés betoldásával állunk szemben, s a szláv fordítóra is az hathatott? Howorth (616-617.) az előbbi mellett foglal állást. Szerinte Bóarék ellenfelei utigur, illetve kutigur törzsfő voltak. Hóman Bálint (Hóman-Szekfű 50-51.) onogurnak mondja őket. Hasonlóan vélekedik Artamonov (71.), aki arra hívja fel a figyelmet: Tyrax és társa Bóarék területén kellett keresztülhaladjon, amikor a perzsa királyhoz igyekeztek — tehát északabbra éltek, nem volt a perzsákkal közvetlen összeköttetésük, nem úgy, mint a szaviroknak. (Természetesen ez az érv nem kényszerítő, hiszen a szavirok különböző törzsei is különböző távolságra kellett éljenek Perzsiától, köztük is voltak északabbriak és délebbiek, s Tyraxék tartozhattak az előbbiek közé.) Németh Gyula (1929. 85.=1990. 76.) maga sem említi a nevet a „szabir” nevek között, holott etimológiáját azokkal együtt vizsgálja.

¹⁶ Czeglédy 1959. A 380.=1985. 80.

¹⁷ Bartha 1987. 38.

¹⁸ Sinor 1946-47. 69-70., 77.

¹⁹ Zeuss 713-714.; Németh 1929. 83.=1990. 74.; u.ő 1991. 152.

²⁰ Patkanov 341-342.

²¹ Németh 1929. 84.=1990. 75.; u.ő 1991. 153.

²² u.ő 1929. 83.=1990. 74.; 1991. 152.

²³ u.ő 1991. 162. (371. sz.j.)

²⁴ U.ő 1929. 85.=1990. 76.; 1991. 162. (371. sz. j.)

²⁵ Theophanés: *Chronographia* p. (De Boor) 175. (Ióannés Malalas XVIII. 13. Blakh alakban.)

²⁶ u.o. (Ióannés Malalas XVIII. 13-ban a -rék végződés naiv etimológiájával Bóá régissa)

²⁷ Agathias III. 17. 5.

²⁸ Moravcsik 1927. 262-263. (Bár maga is hangsúlyozza: a két személy nem lehet azonos, hiszen Malalas és Theophanés Balakhja 527-ben már halott, Agathias Balmakhja ellenben 555-ben szerepel.)

²⁹ Németh 1929. 85-86.=1990. 76-77.; u.ő 1991. 153-155. (Balakh: a török bala=gyermek főnévből, v.ö. oszmánli malak=bivalyborjú. Bóarék: az oszmánli bog=parancsnok, úr, vezér és az aryk=tiszta, szép, erényes melléknév összetételeként, „tiszta, erényes vezér” jelentésben; Iliger: az ujur ilig=fejedelem és a török er=férfi összetételeként. A legutóbbit megerősíti Rásonyi (1932. 103.); valamennyit elfogadja Moravcsik (1942. II. 103., 126.), noha Bóarékra vonatkozóan korábban más elképzelései voltak. (u.ő. 1927. 262-263.)

³⁰ Golden 257-259. Balmakh (őszerte nem azonos Balakhkall) a török barmaq=ujj főnévből; Kutilzis a *Qut elci=szerencse, lelki élet, lélekjelenlét összetételből (mindkettő ujur példák nyomán).

³¹ Sinor 1946-47. 24-27. Mindkét név kapcsán kifogásolja, hogy a felhasznált török szavak állítólagos 6. századi használatuk után leg-

közelebb az oszmánliból igazolhatók. Balakhra ez valójában nem igaz (ld. 29. sz.j.), épp ezért Golden (257-258.) az oszmánli malakot már nem is említi vele kapcsolatban, csak az eredeti balát. Bóaréx esetében viszont a bírálát jogos, annál inkább, mert mint Sinor (1946-47. 27-28.) rámutat: a boy>*bo fejlődésen ugyan Németh (1929. 86=1990. 77.1991. 154.) szerint „nem csodálkozhatunk”, ám ez ilyen korai időszakra nem fogadható el. Az összetétel szórendileg sem megnyugtató, mivel a törökben a jelző tartozna megelőzni a jelzett szót, az „erényes fejedelem” tehát äriy boy kellene legyen! (Sinor u.o.) Más kérdés, hogy Sinor saját etimológiája (u.o.28-30.) sem meggyőzőbb, amennyiben a -réx végződést az indoeurópai *rēg=király változatának tartja, s így keleti gót, szkír vagy gepida névként értelmezi — természetesen nem állítva, hogy a szavrok keleti germán nyelvet beszéltek, csupán kulturális hatást feltételezve. (u.o. 33.) Szemerényi (76. 1. sz.j.) ezzel szemben rámutatott, hogy a gót -eiks végződés csak férfinévnél állhatott, nőnévnél nem!

³² Mészáros Suppl. 15-16. Jelentéstanilag is kifogásolja, hogy így nagy fejedelmet „bivalyborjúnak” nevezzenek, s akár Golden, ő is azt állítja, hogy e szó egyedül az oszmánliból ismert, de őserinthe ott is bolgár-szláv jövevényszó. Ha ez igaz lenne is, Sinorhoz hasonlóan figyelmen kívül hagyja, hogy Németh eleve nem a malakból, hanem a balából származtatja Balakh nevét. A „gyermek” megnevezés nyilván rejtőnév.

³³ Moór 1963. 59. Moravcsik 1927. 262. nyomán: mondván, hogy ő ott a név helyes alakját Bóaréxben állapította meg; márpedig a régi török hangrendszerben z fonéma nem létezik. Ugyanerre hivatkozva Mészáros Suppl. 12-15. az iráni Uarizés, Wahriz, Wahrič cím- és személynévvel azonosítja, amelyre azonban csak újperzsa példát tud hozni — ez a 6. századra vonatkozóan kevésbé megnyugtató.

³⁴ Golden 257-258.

³⁵ Prokopios I. 10. „Kétségkívül” szavirnak minősíti őt Howorth (614-615.); kérdőjelesen Moravcsik (1958. II. 65.); a „szavir hunok” kapcsán említi meg, bár csak hunnak nevezi Dunlop (26).

³⁶ Ióannés Malalas XVII. 10.; Theophanés: Khronographia (De Boor) p. 167.; Stein 267-268., majd Artamonov 521. hozzá kapcsolatba a szavirokkal.

³⁷ Ióannés Malalas XVIII. 13.; Theophanés: Khronographia (De Boor) p. 175.

³⁸ Vámbéry 1881. 437. (silig+bi=„tisza vezér”)

³⁹ Moravcsik 1958. II. 131.

⁴⁰ Németh 1929. 85=1990. 76. (A turak=maradvány főnévből, öz előtaggal.)

⁴¹ Moravcsik 1958. II.292-293. (*Stürakból)

⁴² Abajev 160. (A bāzu=kéz, váll [aveszt. bāzu-, osz. bazug] többől)

⁴³ Moravcsik 1958. II. 65. Ennek nyomán Czeglédy (1955. 124.=1985. 283.) Ambazukot magát is alán vagy ász királynak mondja. Állás-

pontját azzal is alá igyekszik támasztani, hogy a kaukázusi örmény és grúz hagyomány egy ilyen nevű ász király emlékét még évszázadok múltán is őrzi. Valójában azonban Anbazuk ász (!) király, aki bátyjával és társuralkodójával, Bazukkal együtt nyíllövéstől esett el, amikor grúz szövetségben az örmények ellen harcolt, az örmény krónikában szerepel (Brosset 1851. 14.; v.ö. u.ő 1849. 67. — tehát nem a grúzban, mint Abajev 160. állítja!) Nem az élő szájhagyomány őrzi tehát az emlékét, hanem a krónikás tradíció. Am ha mégis feltételeznénk, hogy a folklóremlékezet is számon tartotta őt, úgy nem lepődhetünk meg, ha a nevével bármely közeli nép vezetői között találkozunk. Eszerint Anbazuk nevének etimológiája nem alkalmas az ő etnikai hovatartozásának eldöntésére.

⁴⁴ u.ő 1927. 263. (Prokópios I. 36. 4. és pseudo-Zakharias nyomán)

⁴⁵ al-Mas'ūdī: A figyelmeztetés és visszapillantás könyve (Kitāb at-tanbīh wa-l-išrāf) Magyarul: in MÍSN I/2. 208-209. ford.: Kmoskó Mihály

⁴⁶ Halasi Kun 88.

⁴⁷ Golden 35-36.

⁴⁸ al- Mas'ūdī: Aranymezők és nemes ásványokat adó bányák (Muruġ al-Dahab) 17. 58. Magyarul: MEH 101.=HKÍF 53. ford.: Czeglédy Károly (ezt idézzük!); MÍSN I/2. 182. ford.: Kmoskó Mihály. (A cím az utóbbi helyen Aranymezők és drágakőbányák alakban; itt Ormos (759.) javítását vettük át.

⁴⁹ u.o. 17. 75. Magyarul: MÍSN I/2, 189. ford.: Kmoskó Mihály

⁵⁰ Kmoskó in MÍSN I/2. 183. (187. sz.j.)

⁵¹ u.o. 144.

⁵² u.o.

⁵³ al-Mas'ūdī: A figyelmeztetés és visszapillantás könyve (Kitāb at-tanbīh wa-l-išrāf) Magyarul: in MÍSN I/2. 208. ford.: Kmoskó Mihály

⁵⁴ Macartney 61-62.

⁵⁵ Moór 1933. 60-61.

⁵⁶ Németh 1929. 85.=1990. 76.; 1991.168.

⁵⁷ Mészáros 1-6./85-86.

⁵⁸ Kristó 45.

⁵⁹ Golden 35-36.

⁶⁰ Czeglédy 1959. B 124.=1985. 205.; v.ö. Artamonov 117., 124-127.

⁶¹ Id. Uhrman 2010. 71-72. (43. sz.j.)

⁶² Zichy 2005 (1923). 140-141.; Macartney 63.; Artamonov 69. 1. sz.j.

⁶³ Hóman-Szekfű 45.

⁶⁴ Artamonov 126-127

⁶⁵ u.ő 133., 156., 174.; Golden 52-53.; Novoszelcev 83-84.

⁶⁶ Dunlop 28.; Novoszelcev u.o.

⁶⁷ Ludwig 64.

⁶⁸ Brook 15.

⁶⁹ Novoszelcev 81-82.

⁷⁰ József kazár király válasza Haszdáj ibn Saprutnak. (D' KY 'NHNW MBNY YPT MBNY TWGRMH BNW WMCYNW B\$PRY YHWSYM SL 'BWTYNW SHYW LTWGRMH 'SRH BNYM W'LH SMWTM HR'SWN 'GYWR TYRWS 'WWR 'WGWZ BYZL TRN'KZR ZGWD BLGR S'WYR.). HKMMZT 90. Magyarul: u.o. 95-96. ford.: Strbik Andrea

⁷¹ A pseudo-Zakharias-féle Egyháztörténet szír „fordításának” XII. könyvéhez kapcsolt földrajzi függelék már a 6. század közepén világosan különbséget tett a „hun” népek áttekintésekor a sāber és a käser nép között. (Pseudo-Zakharias XII. 337. Magyarul: in SÍSN 99. ford.: Kmoskó Mihály) Ám mivel nem eldöntött, hogy az utóbbi név itt valóban a kazárookra avagy a bizánci forrásokból jól ismert Akatziroira vonatkozik-e (u.o. 411. sz.j.), s mert egy görögből szírre fordított, keresztény egyházi szöveg tájékozottsága aligha mérhető az egyik vitatott nép uralkodójáéhoz, így ennek a vita eldöntésében jóval kisebb szerep juthat csak.

⁷² Artamonov 114.

⁷³ Moór 1943. 45-49. A hangtani érvek tekintetében Mészáros-hoz utasítja az olvasót (u.o.), aki konkrétan azt veti Németh ellen, hogy a sapar nomen verbale –p-je sehol, semmilyen török nyelvben nem módosult –b-vé, kivált –v-vé. Ez az ellenvetés talán meggyőzőbb lenne, ha érdemben cáfolná azt a három konkrét példát, melyeket Németh (1929. 84=1990. 75.) felhoz az ujugurból, csagatajból, kazakból, oszmanliból; s még azt a kettőt, melyeket később fűzött az iméntiekhez. (1991. 153. 301. sz.j.)

⁷⁴ u.ő 1963. 60.: hogy tudniillik a 6. században a görög β ejtése már egyértelműen v, a sabiroi ejtése ennek megfelelően szaviroi, ott tehát b~p hangot keresni az alapalakban nem lehet. Ezt a fenntartást persze Németh jó előre kivédte, hiszen a 6. század előtt jóval lejátszódhattott már az általa (1929. 84=1990. 75.; 1991. 153.) feltételezett p>b>v változás — abban a nyelvben, melyből Bizánc megismerhette a nevet.

⁷⁵ Szemerényi 73-74.

⁷⁶ u.o. 74-75.

⁷⁷ u.o. 75-76.

⁷⁸ Még akkor is, ha az nem helytálló, amivel Czeglédy (1959. A 383=1985.83.) vádolja, hogy ti. a –t többesjelet saját etimológiájára rácafolva csak a török alakhoz tudná kötni!

⁷⁹ u.o. 76.

⁸⁰ u.o. 68-69.: pl. tanú, tegnap

⁸¹ Németh 1929. 84-85.=1990. 75-76.

⁸² Az 1990-es évek előtt csupán Képes Géza (45.) vette át, ő is hivatkozás nélkül, „Véleményem szerint...” bevezetéssel. Mivel azonban Képes filológiai teljesítménye nem mérhető költői s kivált műfordítói tevékenységéhez (az idézett helyen is összekeveri az ismert óperzsa s a feltételezett óiráni alakot, ráadásul ő maga

egy olyan változatot ad meg — asábare —, amely egyikkel sem azonos), így nem meglepő, hogy ez sem szerzett sokkal több hívet Szemerényi koncepciójának.

⁸³ Harmatta 1992. 257-258.

⁸⁴ Harmatta u.o. v.ö. Ligeti 1986. 329.; Czeglédy 1959 A 383.=1985. 83.

⁸⁵ Harmatta 1997. 128-129.; v.ö. Uhrman 2010. 59-80.

⁸⁶ Harmatta 1992. 257-258.

⁸⁷ Harmatta 1997. 128. (Kiemelés tőlem)

⁸⁸ Mészáros kifogásolja, hogy miért éppen a saparból magyarázza a vizsgált nevet, holott Radloff szótárában sok hasonló tő található. Nyilván tisztában van azonban azzal, hogy a külső hasonlóság önmagában keveset jelent, ha a szóalak eredetét szabályos hangmegfelelésekkel nem tudjuk bemutatni. Moór (1943. 46-49.) saját elképzelése szerint a népnév előtagja igenis a „fekete” jelentésű iráni tő (avesztai syāva>oszét sau=fekete), s ehhez járul az -ar~-ir utótag, melyre vonatkozóan ő maga is többször felülbírált a saját magát: 1943-ban az Uar népnévet vélte benne felfedezni, amely Theophylaktos Simokattés (VII. 7. 14.-8.5.) szerint az Európára törő (ál?)-avarok egyik etnikai komponensét jelölte; de ugyanitt utalt az ar és or népnevekre is, melyek közül az előbbivel a (modern kori) tátarok jelölik a votjákokat, a másikkal az északi osztjákok a szamojedeket. Mivel azonban mindkettőt csak bizonytalan feltevésként fogalmazta meg, így húsz évvel később (1963. 66.) immár az oszétok önmegjelölésére használt -ir~ar (v.ö. aria) melléknévre gondolt. Ez Hóman Bálint hatása lehetett, aki börtönben írott, kései összefoglalásában (2001. 188.) ilyen módosítással vette át Moór koncepcióját. Moór (1951. 126.) a két publikáció között átmenetileg az előtagot is épp ellenkezőleg, fehérnek értelmezte, hogy a szavirokat így a „fehér hunokkal” azonosíthassa. Czeglédy (1959 A 383.=1985. 83.) szerint Moór etimológiáját „Elhibázottnak vehetjük”, anélkül azonban, hogy ezt indokolná. Két oldallal később (1959 A 385=1985-85.) arra hivatkozik, hogy a magyarázat nem felelhet meg azon alaktani kérdésekre, melyek a -t pluralis-jellel és annak a tőhöz való alkalmazkodásával kapcsolatban merülhetnek föl. Mészáros (Suppl. 2-6.) saját etimológia-kísérletét, mely a szván nyelvből magyarázza nevünket (e nyelvből Sav Oszétföld neve lenne, s ehhez járulna -ir~-ier~-är~-ar pluralis-jel), még az egyébként órá támaszkodó Moór (1943. 50.) is elutasítja, Czeglédy pedig szót sem veszteget rá.

⁸⁹ Munkácsi 1894. 11-13.; Patkanov 337., 339-340. — Moór (1963. 60.) vitatja e helynevek azonosságát a görög források szavirjaival, mondván: a név obi-ugor alapalakja (amely Patkanov szerint *Täpar), valójában csak č vagy č fonémával kezdődhetett, s ebből lesz a vogulban š (Munkácsi jelölésében ś), az osztjákban s, š, vagy t.; Mészáros korábban arra hivatkozva, hogy a mondott helynevek csupán a mongol kor óta ismertek, a mongol siwir (<*sibir)=sűrű erdő, folyóparti bozót szóból származtatta, szerinte az osztjákban is mongol jöve-

vényszó lenne. Ezzel szemben Harmatta (1992. 258.) egy ós-ugor *t;šāpar>šāpar alakot tételez fel, s ezt közvetlenül nyugati türkből eredezteti, így végső soron azonosnak ismerve el a vizsgált népnévvel.

⁹⁰ Sinor 1946-47. 24.

⁹¹ A Munkácsi (1894. 11-13.) közölte adat szerint a helyi hagyomány úgy tudja, hogy a szavirokat innen a (mongol nyelvű?) xatañ nép szorítja ki.

⁹² Moór 1933. 55-56. hangsúlyozza, hogy a Sabartoi megnevezés Kónstantinos megfogalmazása szerint maga sem önmegnevezés! (Ahogy persze Turkoï sem az!)

⁹³ Deguignes 438., 440-441.; Németh 1924. 176-177.=1990. 36-37.; u.ő 1929. 81-82.=1990. 72-73.; u.ő 1991. 150-151.; Hóman-Szekfű 44.;

⁹⁴ Máshonét (a Volga mellékéről) származtatja a szavirokat Pauler (2-3.); az Ural nyugati oldaláról Zichy (2005.131.); Dagesztánon keresztül Baktriából Haussig (364-365. 342. sz.j.) A Deguignes-féle elmélet forrásbázisát utasítja el Ligeti (1943. 66-67.); u.ő később (1986. 345.) viszont csupán óvatosságra int. Nála sokkal radikálisabban veti el Deguignes állítólagos forrásait Sinor (1946-1947. 15-17., 51.; 1958. 530-531.), ehelyett ő is az Ural nyugati oldalára, a Volga felsőbb folyásához helyezné őket. (1946-1947.. 20-25., 69-71., 77.; 1958. 531-532.) Más megfontolásból veti el az elképzelést Czeglédy (1969. 18-20., 91-94.), majd Harmatta (1989-90): hivatkoznak Theophylaktos Simokattés (VII. 8. 13.) adatára, mely szerint „...Bakath pedig, amelyet valamikor régen az onogurok szervezetek városá, a rengések által ledőlt...” (...Tén de Bakath hypo tón Unnogurón palai pote polistheisan katapesein tois seismois...). Bakath helyét Czeglédy Sogdianától Északra, Harmatta a Sir-Daryā mentén állapítja meg; ha itt éltek az onogurok, a szavirok logikusan még keletebbre, tehát semmiképpen nem az Irtis és a Tobol vidékén. (Ezzel kapcsolatban azonban ld. még Mohay 138.!)

⁹⁵ Theophylaktos Simokattés II. 18. 15-24.

⁹⁶ u.o. II. 18. 7. (...to Matzarón [phrurion de kai tuto] tó[i] khronó[i] gegérakos dióρθó[santo])

⁹⁷ Horvát 20.

⁹⁸ Kállay 159-

⁹⁹ Kuun . 93-94.

¹⁰⁰ Darkó 1910. 56-58.

¹⁰¹ Moravcsik 1927. 259.

¹⁰² Miskolczy 394-395.

¹⁰³ Kristó 15-17.

¹⁰⁴ Szédeczky 281.

¹⁰⁵ Harmatta 1997. 134-135.

¹⁰⁶ Theophylaktos Simokattés VII. 8. 3.

¹⁰⁷ Szédeczky-Kardoss 278.

¹⁰⁸ Stephanos Byzantios s.v. Sapeires: ethnos en té[i] mesogeia[i] tés Pontikés, hoi nyn dia tu ll legomenoi Sabeires .

¹⁰⁹ Harmatta (2001. 92-96.) érvelése szerint Tardu (576-603) nyugati türk uralkodó.

¹¹⁰ Szádeczky 279-80.

¹¹¹ Menandros Protiktór (Bekker-Niebuhr p. 394.) (...éγον tus Sabeirus te kai Albanus, panoikia[i] sphas metoikizontes es ta té[i] de zu Kyru potamu, hós loipon en té[i] Rhómaiké[i] diaitasthai khóra[i])

¹¹² Szádeczky 278-279.

¹¹³ Gombocz 15.; Hóman-Szekfű 66-67.; Halasi Kun 71-73.; stb.

¹¹⁴ Pauler 9.; Kuun 70., 85-86.; Németh 1991. 173.; Sinor 1946-1947. 20-25., 71-72., 77.; u.ő 1958. 528-529.; Fodor 158-171.; Czeglédy 1976. 89=1985. 163.; Kristó 50., 55.; Ligeti 1986. 400-402. (De csak bizonytalanul! És ezzel szemben ld. u.o. 378., 393-394.)

¹¹⁵ Vásáry; v.ő. Bartha 1988. 119-130.

¹¹⁶ Erdélyi 2008. 38-48.

¹¹⁷ Id. Moór 1933. 51-52.

¹¹⁸ Uhrman 2010. 46., 63.64,

¹¹⁹ Szádeczky 281.

¹²⁰ Munkácsi 1894. 13-14. Bár kiindulása erősen vitatható volt: abból, hogy József király névsorában Szavir a tíz testvér között utolsó helyen, közvetlenül Bulgar után szerepel, arra következtetett, hogy a 10. században a szavirok még a (volgai) bolgároknál is messzebb éltek a kazároktól, s ennek alapján Julianus barát magyarjaival azonosította őket, mondván, hogy a Kónstantinos emlegette kettészakadáskor csak először indultak volna Dél felé, ezután Északnak kanyarodtak. Valójában amennyire nem szükségszerű, hogy József listája kizárólag kortárs népeket említsen, s ne térjen ki olyanokra, akik a szájhagyományból ismertek, annyira kérdéses, hogy van-e a nála olvasható sorrendben bármilyen földrajzi következetesség. (Az évszázadokkal előbb nyugatra költözött, s a 10. századra bizonyosan kihalt avarok a harmadik helyen állnak, az ekkor még Ázsia határán élő oguzok a negyedikén, s ilyen előzmények után jutunk el a hetedik Kazarhoz és a kilencedik Bulgarhoz!) Munkácsi maga is érezhette érvelése gyengeségét, ezért egy évvel később már mongol nyelvűnek minősítette a szavirokat, mivel a források gyakran hunnak mondják őket. (u.ő. 1895. 138.)

¹²¹ Fiók 1896. 615-616. Tekintve azonban, hogy Fiók (az ugor-török háború felkavarta indulatok jegyében) Attila hunjairól is azt feltételezte, hogy egy déli osztják nyelvjárást beszéltek volna (u.o. 611-612.), nem csodálhatjuk, hogy elképzelése nem talált általános elismerésre.

¹²² Patkanov 342-344. hivatkozott még az osztét és „egyéb kaukázusi” nyelvek hatására nemcsak a magyar, de a vogul, osztják, sőt zürjén nyelvben, kivált a fémnevek vonatkozásában. Ezt azzal magyarázza, hogy vagy mindezen népek ősei éltek valaha a Kaukázusban, vagy a magyar közvetítette rokonai felé az ilyen eredetű elemeket. Elképzelése ma már aligha korszerű.

- ¹²³ Novoszelcev 81-82.
¹²⁴ Fehér 53., 64-74.
¹²⁵ Menandros Protiktór frg. bV Bekker-Niebhr p. 283-284. (...hós é nikóntes hoi Abaroi... kai Sabeirus de katheilon)
¹²⁶ Fehér 53.
¹²⁷ Zichy 1922. 178-178.
¹²⁸ Valójában talán csak az első kettő! (U.I.)
¹²⁹ Zichy 1922. 179-180.
¹³⁰ Hóman 2003 (1923) 15-16.
¹³¹ Darkó 1924. 294-295.
¹³² u.o. 293-294.
¹³³ u.o.
¹³⁴ u.o. 294-295.
¹³⁵ u.o. v.ö.113. sz.j.!
¹³⁶ Moór 1933. 57-58.
¹³⁷ Id. 93. sz.j.!
¹³⁸ Fehér 70.
¹³⁹ Csernyecov 239.
¹⁴⁰ u.o. 238-239.
¹⁴¹ u.o. 238-240.
¹⁴² u.o. 238.
¹⁴³ Novoszelcev 81-82.
¹⁴⁴ Munkácsi 1894. 11-13.
¹⁴⁵ Ligeti 1986. 346
¹⁴⁶ Németh 1929. 83.=1990. 74.
¹⁴⁷ u.ő 1990. 74.; 1991. 152.
¹⁴⁸ Zichy 1930. 65-68.
¹⁴⁹ Hóman 2003 (1938).32-33.
¹⁵⁰ Boba 87-88.
¹⁵¹ Kristó 18.
¹⁵² Harmatta 1990. 253-254.; 1997. 125-125.
¹⁵³ Vámbéry 126.

Bácsi Zoltán:

A „végítélet népei”



Dolgozatomat azzal kezdeném, hogy röviden visszatulok az előző Vámbéry konferencián elhangzott előadásomra illetve az előadás alapján készült tanulmányra, mivel jelen munkában az akkor megkezdett témát szeretném tovább vinni illetve más oldalról megközelíteni.

Tavaly elhangzott prezentációm fő témája a Góg és Magóg témakör volt a muszlim földrajzi irodalomban. Innen kiindulva próbáltam arra magyarázatot találni, hogy a muszlim, keresztény valamint az ószövetségi és egyéb vallási hagyományokban oly gyakran szereplő Góg és Magóg név, valamint a szintén gyakori Góg és Magóg népe terminus jelölhet e ténylegesen létezett történelmi népeket vagy csoportokat, létezhetett e ez a nép a történelmi valóságban. Ezen keresztül pedig arra is próbáltam rávilágítani, hogy adott esetben a nyilvánvalóan vallási természetű és eredetű hagyományok hogyan hatnak a történelmi valóságról kialakított képre illetve fordítva, vagyis valós és nem valós elemek hogyan keverednek a forrásokban és milyen információs értékeket hordozhatnak ez által az elsőre benyomásra teljesen valótlanul tűnő elbeszélések is.

Munkám során arra a következtetésre jutottam, hogy Góg és Magóg népe tulajdonképpen a mindenkori eurázsiai lovasnomádokkal azonosítható. Mindenkori, hiszen e nevekkel már az i.sz. 3. században találkozhatunk, a Nagy Sándor legenda illetve regény létrejöttével pedig e két név elválaszthatatlanul összekapcsolódik az apoka-

liptikus irodalommal és vonul végig ezektől a legkorábbi időktől a keresztény és muszlim hagyományon át egészen a Dzsingisz mongoljairól szóló különféle leírásokig.

Mostani munkámban pedig arra próbálom a választ megtalálni, hogy ez hogyan is lehetséges, vagyis miért is váltak az eurázsiai lovasnomádok sok hagyományban illetve vallási elbeszélésben az Ítéletnap népévé, mi tette őket alkalmassá e meghatározó szerep betöltésére.

Az eurázsiai lovasnomádokról az idők során a legkülönbözőbb leírások és beszámolók születtek. Ezek szinte mindegyikében közös, hogy a nomádokat erőszakos, vad és nagyon harcias népeknek írják le – a teljesen tárgyilagos megfigyelésektől egészen a nomádokat vérengző fenevadakként ábrázoló leírásokig. Legyenek is ezek bármilyen elfogultak egyes esetekben, a nomádok általános tulajdonságaira vonatkozó közléseknek hitelt adhatunk. Arra keressük tehát a választ, hogy mi tette a nomádokat ilyené, és tulajdonképpen milyen gazdasági, társadalmi feltételek kellene ahhoz, hogy egy népet ilyen agresszívvé és harciássá tegyenek?

Először is nézzük meg, mit is jelent pontosan a nomád illetve a lovasnomád kifejezés, hiszen – mint látni fogjuk – ez a terminus meglehetősen összetett, sok tényező összefonódásából adódó gazdasági és társadalmi kapcsolatokat jelöl.

A kifejezés eredetének kutatásánál elmondhatjuk, hogy már igen korai időkben megjelenik. Amint fentebb már utaltunk rá különböző korok költői különféle dolgokat írtak a nomádokról. Ezekben általánosan megfigyelhető a sztyeppe, a tundra és a sivatag gazdagságának méltatása és a nomád életforma mitikus, legendás elbeszélése.

A nomádok mítosza talán még öregebb, mint a nemes és vad, civilizált és barbár közötti ellentét, bár a kettőnek kétségtelenül sok köze van egymáshoz. Hiszen már Homérosz kapcsán is tudjuk, hogy pl. a görögök magukat civilizáltaknak, a görög kultúrával nem rendelkező népeket

pedig barbároknak tartották. Ez is azt bizonyítja, hogy a nomádság már az igen korai időkben ismert és használt fogalom volt. Az első nomádokra vonatkozó leírást Hérodotosznál találjuk. Munkáiban a nomád szkíták idealizált képe tárul elénk. Ez igaz az ókor más szerzőire is, például Eforusznál is hasonló idealizált képet látunk a nomádokról.² A nomádok mítosza az ókorból a középkorba, majd pedig tovább, egészen napjainkig hagyományozódott az idők során – gondoljunk csak például a 20. század második felében oly nagy sikereket elért western műfajra, ahol a vadnyugati cowboyok szintén a nomádok ezen keresztül pedig a függetlenség és szabadság szinonimáiként jelentek meg.

A pozitív, idealizált nomád figurájával szemben azonban az idők során a nomádokról negatív kép is kialakult, sőt szintén már az ókori szerzők munkáiban is szép számmal akadhatunk ilyen elbeszélésekre. Sok leírásban a nomád figurája majdnem az ördöggel egyenlő, máskor pedig nagyon alantas népekként beszéltek róluk. Ez utóbbira jó példa, hogy Kínában a konfuciánusok semmibe vették a barbár nomádokat és egyszerűen képteleneknek tartották őket arra, hogy civilizált életet éljenek. Nyugaton Jordanes a hunokat gonosz szellemek ivadékaiként tartotta. Előtte és utána is voltak, akik osztották a véleményét. A bibliai próféták ideje óta az a nézet, mely szerint a nomádok mérhetetlenül barbarisztikus népek, gyakran került összefüggésbe azzal, hogy a nomádoknak pontos, előre meghatározott sorsa van. Ez pedig nem más, minthogy Isten általuk bünteti meg az arra méltó népeket.³

Az idő múlásával e nagyon negatív kép halványult ugyan, ám sohasem tűnt el teljesen. Az idealizált nomád figurája idővel népszerűbb és elterjedtebb lett. A nomádokról egy sztereotip kép alakult ki. Ez nem csak a közvéleményre, hanem a történeti forrásokra, a történetírókra és munkáikra is jellemző. A közvéleményben a nomád szabadsága és politikai függetlensége foglalja el a köz-

ponti helyet. A modern időktől kezdve alakult ki az az igény, hogy a mítoszokon és legendákon kívül a valóság megismerésére törekedjenek az egyes gondolkodók, bár a nomád idealizált, mitikus világa még sokáig élt és él a különböző művekben. Sok forrás és elgondolás vitt tévútra költőket, írókat és az átlag az olvasóközönséget a nomádokkal kapcsolatban, ugyanakkor egyre nagyobb igény mutatkozott ezen félreértések és tévhitek kiküszöbölésére.

Korábban már utaltunk rá, hogy a nomád kifejezés nem csak ezt az idealizált és első sorban politikai szabadságot és függetlenséget jelöli. A kutatás mai állása szerint komplex gazdasági és társadalmi kapcsolatok gyűjtőneveként fogható fel. Vizsgáljuk meg tehát most a kifejezést erről az oldaláról.

„ A nomadizmus a társadalom és a természet anyagcseréjének egy történetileg kialakult sajátos változata, amelyet a nagyállattartó, legelőváltó gazdálkodáson alapuló gazdasági és társadalmi viszonyok túlsúlya jellemez.”⁴ Egy másik definíció szerint a nomadizmus „legelőterületek szabályos váltogatásán alapuló nagyállattartó pásztorkodás”.⁵

E meghatározások több olyan kifejezést is tartalmaznak, melyek magyarázatra szorulnak, illetve bővebb kifejtést igényelnek ahhoz, hogy pontosan értsük miről is van szó.

Az első ilyen a legelőváltás és ehhez kapcsolódóan a legelőváltó gazdálkodás, idegen szóval *transzhumáció*. Ez tulajdonképpen azt jelenti, hogy az adott állattartó közösség az év különböző részeiben különböző legelőterületeket keres fel, adott időközökben máshova tereli az állatait. Általában a vándorlás két terület között zajlik, ezek pedig a téli illetve a nyári szálláshely. A téli szálláshelyek folyók mentén illetve folyóvölgyekben, a nyári szállások pedig általában a hegyek között, magaslati legelőkön találhatóak. A legelőváltás normális körülmények között ciklikus körben zajlik, vagyis az év adott

részeiben mindig ugyanazokat a területeket keresik fel a pásztorok. E kör sugara függ a természeti adottságoktól, az állatállomány összetételétől, a társadalmi szervezettség fokától és az adott társadalom relatív fegyveres hatalmától.⁶ Itt rögtön el is oszlathatunk egy a nomádokkal kapcsolatos általános tévhitet. A nomád vándorlás ugyanis nem céltalan bolyongás, hanem – mint láttuk – meghatározott rendben és időben történik. E vándorlások során egy-egy nomád törzs hatalmas távolságokat tehet meg, akár több ezer kilométert is egy ciklusban. A nomadizmus tehát nem tesz lehetővé teljesen szabad mozgást, hanem azt a környezeti tényezők és a történeti események jelentősen befolyásolják, megszabják irányát és távolságát.

A vándorlás tehát a lakóhely rendszeres változtatása. A vándor életmód azonban többféle lehet, pl.: vadászó-gyűjtögető, transzhumáló, vándorkereskedő, stb. Fajtaít tekintve beszélhetünk lineáris, sugaras, vagy ciklikus vándorlásról.⁷ Fontos még megjegyezni, hogy a legelőváltás mindig együtt jár a vándorlással, de nem jár szükségszerűen együtt a területváltással. Ha az egész legelőterület áthelyezése történik meg, akkor beszélhetünk népvándorlásról.⁸ Lényeges eleme a nomadizmusnak és minden nomád gazdálkodást folytató nép életének az a két dolog, ami az állatállományon kívül elengedhetetlen a nomadizáláshoz, ezek pedig a legelő és a víz. Ezek megszerzéséért kellett, illetve kell ma is a nomádoknak vándorolni.

Mindebből következik, hogy ez a fajta életmód illetve gazdálkodási forma eleve kizárja a letelepedett életmód folytatását ezzel összefüggésben pedig a földművelés döntő gazdálkodási formává válását csakúgy, mint a városok és várak építését. Vagyis a nomád gazdaság egyik alapeleme már eleve kizárja, hogy a nomádok szorosabb értelemben vett letelepült életmódot folytassanak.

Az említett gazdálkodási mód kialakulásában döntő szerepe van a természeti környezet adottságainak,

nem csak Belső-Ázsiában, hanem mindenütt, ahol a nomadizmus kialakult.⁹ Ebben elsődleges fontossággal az éghajlatváltozás bír, mégpedig abban az időben, amikor a hatalmas sztyepp övezet kialakult, felgyorsult a sztyeppesedés. Ezzel párhuzamosan erősítette a nomád gazdálkodási forma kialakulását az állattenyésztő technikák és technológiák fejlődése – úgymint a legelő-kihasználás, tenyésztés, őrzési technikák, állategészségügy, stb. E jelenség vizsgálatánál érdekes egybeesés tanúi is lehetünk, hiszen a sztyepp vidék és az állattartás fejlődése furcsa mód összekapcsolódott az idők során, vagyis épp ott indult meg és volt előrehaladottabb a sztyeppesedés folyamata, ahol eleve fejlettebbek voltak az állattartó technikák tovább mérsékelve ez által azok fejlődését.

Mint az eddigiekből kiderült, a nomád gazdálkodásnak van egy, a többi mellett talán legfontosabb tulajdonsága, ez pedig a mezőgazdasági termékek hiánya. Ez azért nagyon fontos tényező, mert több dolgot is indukál, melyek a nomádok és az őket körülvevő világ viszonyát befolyásolják. Mivel a nomádoknak ugyanúgy szükségük van mezőgazdasági termékekre, mint másoknak, de mivel maguk ezt nem vagy csak nagyon csekély mértékben képesek előállítani, ezért mindig rászorulnak a környező letelepült civilizációk mezőgazdasági és kézműipari termékeire.

Ugyanakkor a környező letelepedett népeknek is szükségük volt a nomád gazdaság termékeire, első sorban lovakra és egyéb állatokra. E kölcsönös hiányt kétféle módon lehetett pótolni: kereskedelem vagy háború útján. Ezen kapcsolatokat első sorban a nomádok kezdeményezték, mivel a mezőgazdasági termékek hiánya náluk erősebben jelentkezett, mint a letelepedettekénél a nomád termékek hiánya. A nomádok letelepedettekkel folytatott kereskedelme azonban erősen korlátozott. Ez megint csak a nomád gazdaság természetéből fakad, hiszen a nomádok első sorban és döntően állataikkal tudtak kereskedni. Ezeket azonban nem lehet korlátlanul

eladni, egy bizonyos szint után egyszerűen nincs többre szükség illetve a teljes állatállományt nem adhatja el egy törzs hiszen az saját létét fenyegetné. Ettől függetlenül a nomádoknak viszont egyfolytában szükségük volt a letelepedettek mezőgazdasági termékeire. Vagyis ha azok visszamondták a kereskedelmet, akkor a nomádok háborút indítottak ellenük, hogy a hiányokat pótolják. Ennek kétféle végeredménye lehetett. Az egyik esetben a nomádok csak rabló hadjáratokat folytattak, elvették, amire szükségük volt, nem volt azonban céljuk a letelepedettek meghódítása. A másik esetben meg is hódították ezeket a népeket és ezután a szükségleteket adó vagy ajándék formájában követelték tőlük.¹⁰

Láthatjuk tehát, hogy a nomádok esetében a többlettermékhez jutás döntően katonai módon volt lehetséges. Katonai módszereket a nomádok azonban nem csak a letelepedettekkel szemben, hanem más nomád törzsekkel szemben is alkalmaztak. Vagyis egyes törzsek egy-egy másik törzs állatállományát illetve legelőterületét is döntően katonai beavatkozással tudták megszerezni. Ha a zsákmányszerzés sikeres volt, akkor viszont idővel az a furcsa helyzet állt elő, hogy a saját nemzetség már nem volt elegendő a megnövekedett állatállomány őrzéséhez. Ezért aztán azt a nemzettséget, melytől az állatokat zsákmányolták az erősebbek sokszor alá is vetették saját hatalmuknak. Ez azért is volt nagyon hatékony módszer, hiszen így megmaradt a meghódított emberek harci ereje ráadásul a megszerzett állatállományt a győztes nemzetség korlátozott formában ugyan, de a meghódítottak birtokában hagyta így azok is érdekeltté váltak annak megőrzésében és az erősebbek szolgálatában. Ezáltal pedig a nomádok ereje egyre nőtt, hiszen a megnövekedett közösségi tulajdon megtartásához illetve tovább növeléséhez is egyre több katonára volt szükség – a társadalmi és gazdasági élet irányításában is az erőszakszervezetnek volt a legnagyobb szerepe.

Fentiekből következik egy igen fontos dolog, mely szintén a tárgyalt gazdasági forma erősödését segíti, nevezetesen, hogy egy ilyen nomád társadalomban minden férfi egyben potencionális katona is. Rengeteg feljegyzés tanúskodik arról, hogy a nomád fiúk ilyen jellegű képzése már pici gyermekkorban elkezdődik. Egyes híradások szerint ezek a gyerekek hamarabb tanulnak meg lovagolni, mint járni. Ez természetesen enyhe túlzásnak tekinthető, az viszont biztos, hogy egy ilyen társadalomban minden fiú, mire eléri a 14-15 éves kort kiváló lovassá válik. Emellett a fegyverforgatást is kellőképpen elsajátítja, hiszen az állatállomány őrzése akár a ragadozóktól, akár más törzsek tagjaitól szintén megköveteli az ilyen jellegű felkészültséget.

Mindehhez járul még hozzá a szintén első sorban a természeti adottságokra visszavezethető, a letelepültek számára teljességgel szokatlan nomád fegyverzet és harcmodor. Jelen dolgozat keretei nem teszik lehetővé egy a nomádok fegyverzetére és harcmodorára vonatkozó átfogó jellemzés tárgyalását, ám ez most nem is cél. Általánosságban viszont elmondható, hogy két olyan alapvető dolog van ezen a téren, amivel a nomádok gyorsan és hatalmas sikereket értek el: a lovas harcmodor illetve az íj és a nyíl használata. Ráadásul a nomádoknál e kettő nem alkot külön fegyvernemet, vagyis a lovasság egyben íjász alakulat is a harctéren. A lovasság fontosságáról szinte felesleges is beszélni, hiszen a fentiekből kitűnik, hogy ezen népek számára a ló a legsokoldalúbban hasznosítható háttas (élelmezés, közlekedés, harci alkalmazás, kereskednek vele, stb.) Ezt összevetve a fiúk igen korai életszakaszban elkezdett lovas képzésével elképzelhetjük, milyen kiválóan is lovagoltak ezek az emberek a harctéren is. Ezzel függ össze az íj használata is, mint elsődleges fegyver. Hiszen a lovasság elsősorban a mozgékony és gyorsaság előnyeivel rendelkező fegyvernem, ezt pedig kiválóan kiegészíti az íj és a nyíl használata. A nomádok íjának fejlődéséhez hozzájárult ezen kívül a tény, hogy a sztyeppe vidékén

elvé kevés a fegyvergyártáshoz használható nyersanyag, első sorban fémek. Ezeket kereskedelem útján vagy adó formájában tudták az esetek döntő többségében beszerezni. Így tehát a javarészt fából készült íj elterjedése és fejlődése is szinte kézenfekvő.¹¹

Mindezek után teljesen érthető, hogy a nomádok szomszédságában élő letelepült népek történeti emlékei között miért találunk olyan sok, a nomádokat negatívan megítélő leírást. Marad azonban mégis egy kérdés nevezetesen hogy miért épp az eurázsiai lovasnomádok váltak alkalmassá az Ítéletnap népének szerepkörére, hiszen mint arra korábban már utaltunk a nomadizmusnak egyéb formái is léteztek illetve letelepült életmódot folytató civilizációk nem csak ezen a területen kerültek kapcsolatba nomád társadalmakkal.

A válasz gyökere ez esetben is a természeti adottságokban keresendő. Korábban már említettük, hogy a nomádok alapvetően háromféleképpen szerezhetik be a hiányzó első sorban mezőgazdasági javakat a letelepedettektől: kereskedelem, rablás vagy hódítás útján. Ezt a jelenséget, vagyis a javak erőszakos elsajátítását nevezi Simon Róbert negatív reciprocitásnak.¹² Ez az egyik olyan tényező, melynek gyakorisága illetve jelentősége szerint a nomadizmus jelenségét két nagy csoportra oszthatjuk. Az elsőt *enclosed* vagy bezárt nomadizmusnak nevezzük. A másik, ennek az ellentéte pedig az *excluded*, vagy *external* nomadizmus. A kettő közötti alapvető különbségek oka a földrajzi adottságokban keresendő. Azt már láttuk a korábbiakban, hogy a természeti környezet tulajdonképpen az ok, amiért a nomád gazdálkodási forma kialakul. Ez az oka annak is, hogy e két csoportot megkülönböztethetjük. A bezárt nomadizmus ugyanis a nomadizálás ökológiailag meghatározott külön alapformája, mely Nyugat-Ázsia földrajzilag különösen tagolt vidékeire jellemző.¹³

A nomád gazdálkodás eme formájára a kisállattartás jellemző, első sorban a juh és a kecske dominál. Ezen

kívül – mint neve is mutatja – területileg is igen behatárolt. Ennek oka a fentebb már említett természeti körülményekben keresendő. Elsődleges területén ugyanis nincsenek nagy kiterjedésű legelők. A sivatagos, félsivatagos éghajlat miatt csak kis területen lehet az állatokat legeltetni, vagyis a nomádok a természet által bezárt gazdálkodási rendszert kénytelenek követni. Ebből pedig a bezárt nomadizmus egy másik alapvető tulajdonsága következik, mégpedig a letelepedett lakossággal való szoros kapcsolat, ennek is első sorban békésebb, együttműködőbb változata.

Ettől sok tekintetben különbözik a nomadizmusnak a fentebb már említett definíciókban is szereplő másik nagy fajtája, az external vagy exluded nomadizmus. Erre az előzőtől eltérően a nagyállattartás jellemző, elsősorban a ló, vagyis ebbe a kategóriába elsődlegesen a belső-ázsiai lovas nomadizmus tartozik. De ide sorolhatjuk a beduinok által űzött tevés nomadizmust is. Az exluded jelző e nomádoknak a földművelőkhöz képest külsődleges, azoktól gazdaságilag, politikailag, szervezetenként független létformáját hangsúlyozza.¹⁴ Ezen túl azonban a természeti környezetre is utal, hiszen a belső-ázsiai sztyeppe vidék sokkal kiterjedtebb legelőket biztosít Nyugat-Ázsia fentiekben jellemzett vidékeinél. Vagyis a nagyállattartó nomádok nagyobb gazdasági függetlenséget élveznek – hiszen akár a ló, akár a teve háts állatként is hasznosítható, tejét, húsát, bőrét is felhasználhatják – és ennek, valamint háts állataiknak köszönhetően nagyobb katonai és politikai hatalommal is rendelkeznek. Ennek következtében pedig esetükben gyakrabban került sor erőszak alkalmazására, amennyiben a nomád gazdaság hiányait a letelepedettek termékeivel kellett pótolni.

A nagyállattartó nomadizmusnak másik fajtája, vagyis a beduinok tevés nomadizmusa szintén jelentős szerepet játszott történelmi események alakításában. A nomád gazdálkodás e formája sok közös vonást mutat

az eurázsiai lovas nomadizmussal, a különbségek mégis fontosabbak, hiszen ezekben keresendő az ok, amiért a beduinok nem váltak soha az apokalipszis népévé.¹⁵

A sokféle különbség közül az egyik legjelentősebb – mivel ennek hatása befolyásolja csaknem az összes többi – a földrajzi környezet eltéréseiben van. Az arab félsziget természetföldrajzi viszonyai lényegesen eltérnek Belső-Ázsia földrajzi adottságaitól. Itt csak télen van eső és e miatt a sivatag kizöldell és lehetőség nyílik az állatokat bő legelőkre hajtani. Ezzel szemben a sztyeppe vidéken éppen a tél a legínségesebb időszak a nagy hó miatt. Egy másik lényeges különbség, hogy az eurázsiai nomádoktól északra is volt olyan övezet, ahová, ha a körülmények rosszra fordultak, visszahúzódhattak. Ez volt a sztyeppétől északra található erdőövezet. A sztyepei nomádok az itt élő erdei népekkel is kapcsolatban voltak, kapcsolatba kerültek, ha úgy hozta a szükség. Ez pedig annyit jelentett, hogy visszahúzódtak az erdőkre, majd a vészterhes idők elmúltával visszatértek a sztyeppére és folytatták nomád életmódjukat. Ez a lehetőség Arábiában nem volt adott, ezért az ottani nomádok sokkal inkább álltak kapcsolatban illetve szorultak rá a városi, letelepült népekre. Ez pedig gyakran járt együtt azzal, szemben a sztyeppe vidékével, hogy a nomádok felhagytak hagyományos gazdálkodásukkal és letelepülteké váltak. Vagyis a természeti körülmények gyakran igen nagy változásokat idéztek elő a beduinok életében, mely a sztyeppe vidék lakóira nem volt annyira jellemző.

Ahogy fentebb már szó esett a nomád gazdálkodásról, úgy ismét elmondhatjuk, hogy az nem önellátó. Jelentős különbségeket fedezhetünk fel e tekintetben is a beduin és az eurázsiai nomadizmus között. Az mindkét nomád gazdálkodásra igaz, hogy a hiányokat rablásokkal, portyákkal igyekeztek pótolni, fentebb erre is utaltunk. Ennek azonban sokkal nagyobb szerepe volt az eurázsiai nomádoknál, mint a beduinoknál. Ennek első sorban a már vázolt földrajzi környezet volt az oka. A

beduinok esetében ugyanis nem volt olyan sok alternatíva ínség esetére. Ők is szerveztek természetesen rabló portyákat, ám jelentősebb volt, főleg a 6-7. században a letelepedés, városokba, oázisokba költözés és ezzel együtt az életmódváltás.¹⁶ Az együttműködés másik lehetősége az volt, ha a nomádok szerződéseket kötöttek a városlakókkal, és védelemért cserébe adók címén követelték tőlük a hiánycikkeknek számító termékeket. Ezek mind jellemzőek voltak a sztyeppe nomádjaira is. A lényeges különbség abban áll, hogy Arábia nomádjai számára a földrajzi körülmények miatt nem volt más lehetőség. Láthatjuk tehát, hogy a földrajzi környezet döntő különbségeket okozott a kétfajta nomadizmus között, melynek első sorban az lett az eredménye, hogy Arábia nomádjai sokkal gyakrabban váltottak életmódot és váltak letelepültekké.

Vagyis, összegezve az eddigieket, egyetérthetünk Simon Róbert következtetésével. Eszerint a nomádok téli és nyári transzhumációjának ritmusa vagy teljességgel kizárja a letelepedett földművelés illetve a városi élet kialakulását, vagy ez utóbbi csak olyan helyeken alakulhat ki, (a hegyek lábánál s mindig mesterséges öntözés révén!) ahol szükségszerűen a nomádok ellenőrzése alatt fejlődhet. Ennek oka pedig nem más, minthogy a nomádok éppen a földművelésre alkalmas évszakban kényserülnek legeltetni a mezőgazdaságra alkalmas területeken.¹⁷ Ezzel szemben az arab félszigeten a nomádok élet- és vándorlás ritmusa nem esik egybe a városlakókéval. Ezért a városalakulatok gazdasági súlya, politikai és ideológiai szerepe egyenrangú lehet a nomádokéval. „Éppen ezért mondhatjuk, hogy a „tisztá” nomád elemet képviselő Dzsingisz kán típusú hódító hullám kizárólag belső-ázsiai jelenség, s nem képzelhető el a Közel-Keleten, míg Mohamed és az iszlám közel-keleti jelenség, aminek fordított bizonyítéka az is, hogy a belső-ázsiai

ai mongol vagy török nomád hódítók a Közel-Keleten előbb-utóbb asszimilálódnak az iszlám civilizációjába”.¹⁸

Mindezek ismeretében tehát elmondhatjuk, hogy első sorban a természeti adottságoknak köszönhetően valamint ezek és bizonyos történeti fejlődések véletlenszerű egybeesése miatt csak a belső-ázsiai lovasnomád népek válhattak az idők során alkalmassá a zsidó, keresztény és az iszlám vallásban betöltött apokaliptikus szerepre. Csak ezeknél a népeknél volt meg az a megfelelő katonai potenciál, ami hatalmas és gyors hódításokra tette alkalmassá őket ezek miatt pedig arra, hogy egy-egy vallás a világvége eljövetelét, az apokalipszis hírnökeit lássa az ilyen népek tagjaiban. Ez a katonai potenciál pedig a fent részletezett okoknál fogva nem is alakulhatott volna ki máshol, csakis Belső-Ázsiában, valamint az ennek a területnek kelet-európába átnyúló részein. Mindehhez társul még a nomádok sajátos hitvilága is. Hiszen az esetek döntő többségében - azon vallások szemében, melyekben ezek a népek a végítélet hírnökei voltak – pogány hiedelmek és kultuszok követőivel van dolgunk.¹⁹ Ez tehát tovább erősítette a letelepültek szemében a nomádokról kialakított negatív képet. Góg és Magóg népe tehát bizonyos értelemben ténylegesen létezett a történeti valóságban és sokak számára – az egyes emberektől egészen egész népekig vagy birodalmakig – valóban a végítélet megtestesítői voltak.

BIBLIOGRÁFIA:

Ecsedy Ildikó: *A nomád gazdaság és társadalom problémái a történelemben és kutatásban*. In.: Tőkei Ferenc (szerk.): *Nomád társadalmak és államalakulatok*. Akadémia Kiadó, Budapest, 1983. 15-41.

Ecsedy Ildikó: *Az eurázsiai lovasnomádok világa mint a földműves közösségek „történelmi környezete”*. In.: Tőkei Ferenc (szerk.): *Nomád társadalmak és államalakulatok*. Akadémia Kiadó, Budapest, 1983. 41-51.

Goldziher Ignác: *Nomadizmus és földművelés*. In.: Simon Róbert (szerk.): *Az iszlám kultúrája Művelődéstörténeti tanulmányok*. 1. kötet. Gondolat Kiadó, Budapest, 1981.

Khazanov A. M: *Nomads and the outside world*. Cambridge University Press, 1984.

Róna-Tas András: *A nomád életforma geneziséhez*, In.: Tőkei Ferenc (szerk.): *Nomád társadalmak és államalakulatok*. Akadémia Kiadó, Budapest, 1983. 51-67.

Simon Róbert: *Nomádok és letelepedettek szimbiózisa. (Szempontok a közel-keleti civilizáció jellegéhez)*. In.: Tőkei Ferenc (szerk.): *Nomád társadalmak és államalakulatok*. Körösi Csoma Kiskönyvtár 18, 123-143. Budapest, 1983.

Sinor Denis: *The inner asian warriors*

<http://www.deremilitari.org/resources/pdfs/sinor2.pdf> (utolsó elérés dátuma 2011.01.06.)

Tőkei Ferenc: *A nomadizmus kérdéséről*. In.: Tőkei Ferenc (szerk.): *Nomád társadalmak és államalakulatok*. Akadémia Kiadó, Budapest, 1983. 5-14.

Vásáry István: *A régi Belső-Ázsia története*. Magyar Őstörténeti Könyvtár, Szeged, 1993.

Zimonyi István: *Az eurázsiai steppe nomádjai és a közel-kelet beduinjai*. Acta Historica 108. Acta Universitas Szegediensis de Attila József Nominatae, Szeged, 2003. 90-100.

JEGYZETEK

¹ Khazanov, 1984. 1.

² Khazanov, 1984, 1,

³ Keresztény írónál e nézet széles körben elterjedt volt. Pl.: Attila, mint Isten ostora, „a magyarok nyilaitól ments meg minket Uram”, tatárok, stb. A nomádok ilyen szerzők műveiben gyakran nagy katasztrófák okozóiként is szerepelnek, pl.: kolera, pestis.

⁴ Róna-Tas, 1983. 53.

⁵ Vásáry, 1993. 17.

⁶ Róna-Tas, 1983. 53.

⁷ Róna-Tas, 1983. 54.

⁸ Uo.

⁹ Ez a megfigyelés szintén nem új keletű, hiszen már Homérosz vagy Ptolemaiosz műveikben a nomádok harciasságát a természeti környezet adottságaira vezették vissza. Bővebben lásd <http://www.deremilitari.org/resources/pdfs/sinor2.pdf> 133-134. (utolsó elérés 2011.01.06.)

¹⁰ Ez utóbbi miatt – rabló hadjáratok illetve népek meghódítása – alakult ki a nomádokról az az általános kép, mely szerint ezek rabló, erőszakos és gonosz népek. Ezen folyamatokat részle-

tesen elemezte Ecsedy Ildikó első sorban Kína és az azt északról határoló területek nomád lakosságának vonatkozásában. Lásd.: Ecsedy Ildikó: *A nomád gazdaság és társadalom problémái a történelemben és kutatásban*, illetve uő.: *Az eurázsiai lovasnomádok világa mint a földműves közösségek „történelmi környezete”*. In.: Tőkei, 1983. 15-41. illetve 41-51.

¹¹ Kérdésről lásd bővebben <http://www.deremilitari.org/resources/pdfs/sinor2.pdf> (utolsó hozzáférés 2011.01.06.)

¹² Simon, 1983. 130.

¹³ Uo.

¹⁴ Uo.

¹⁵ Nem úgy legalábbis, ahogyan a lovasnomádok, hiszen tudjuk pl. hogy a kereszténységben a hódító muszlimok sokszor jelentek meg Isten büntetéseként. Ezekben a hódításokban viszont a beduinoknak és tevíeknek nem volt akkora szerepe, mint a lovasnomádok esetében, a hódítóknak csak egy részét alkották és nem maguk a beduinok voltak a hódítók.

¹⁶ Zimonyi, 2003. 106.

¹⁷ Simon, 1983. 138.

¹⁸ Simon, 1983. 138-139.

¹⁹ Adott esetben természetesen találhatók kivételek pl.: muszlim hitre áttért belső ázsiai népek, vagy akár a kazár birodalom a maga vallási sokszínűségével és az uralkodó réteg 8. századi zsidó hitre térésével, ezek azonban hódítások terén nem játszottak akkora szerepet, mint a pogány nomád népek.

Keller László:

Javaslatok a Codex Cumanicus néhány találós kérdésének fordításához



A mohamedán írók *kipcsaknak*, a szláv krónikák *polovecnek*, a latin nyelvű források *kománnak*, a magyar vonatkozású latin kútfők és a magyar nyelv *kunnak* nevezi azt a népcsoportot, amely a 11. század közepén jelent meg a délorosz steppe keleti peremén.¹ Néhány évtized alatt kezükbe kaparintották a steppei főhatalmat, amelyet azután a mongolok megjelenéséig megőriztek. A mongol hódítást követően többségük megmaradhatott egykori szállásterületén, egy részük pedig Magyarországra költözött.

A Kárpátoktól keletre elterülő pusztákon maradt kunok lassan magukba olvasztották a terület korábbi török lakóit, a rokon besenyőket, illetve az oguzokat, akik szintén el-sajátították a kunok kipcsak típusú török nyelvét.

A történeti kun nyelv számos nyelvemlékkel, glosszával (személynevek, közszavak) rendelkezik az arab, örmény, cirill és latin betűs írott forrásokban. A magyarországi Kis-és Nagy-kunság tájszavai nem különben fontos forrásként tarthatók számon.

Az egyik legfontosabb, így legkutatottabb kun nyelvemlék a latin betűs Codex Cumanicus, amelynek első teljes kiadása gróf Kuun Géza nevéhez fűződik (1880). A Codex származásáról szóló tudományos vitához máig meghatározó módon szolt hozzá Györffy György 1942-ben. Györffy

a Codexet két, tartalmilag és származását tekintve is jól elkülöníthető részre választotta szét – az első 1r-59v lap [1-118 oldal], a második 60r-82v lap [119-164 oldal] – majd a két rész datálását, származási helyének meghatározását külön-külön végezte el (1942:221-222).

Az első rész, papírjának mérete alapján a 14. századnál korábbi nem lehet. Györffy technikai (papírméret, vízjel) és belső kronológiai fogódzók alapján arra az álláspont-ra jutott, hogy az „anyagot 1294-95-ben jegyezték le; ma ismert datált és bevezetéssel ellátott alakjában 1303-ban írták le, és erről a század harmincas éveiben készítették a kódexből ismert másolatot” (Györffy 1942:227).

A második rész papírjának mérete szintén 1310-től terjedt el Itáliában. A vízjegyek alapján a szöveg lejegyzésének kezdő dátumaként a 14. század 30-40-es éveinek számításba, de legkésőbb az 1356. év. Ennek kapcsán Györffy megjegyzi: „Egy sokáig használatban lévő és bejegyzésekkel folyton gyarapodó könyv végső elkészültének időpontját azonban majdnem lehetetlen pontosan megállapítani” (Györffy 1942:233-234).

A Codex első részének lejegyzője, latin nyelve és helyesírása alapján, olasz származású lehetett (Kuun 1880:CXXVI). Innen az első, „olasz” rész megkülönböztető jelzője (CCI).

A második rész lejegyzői az írásminta és a helyesírás alapján német származásúak voltak (Kuun 1880:CXX). A Codex „német” részének (CCD) származási helye egy dél-oroszországi Ferences-rendi kolostor lehetett (Györffy 1942:234).

Később Annamarie von Gabain (1964) és Dagmar Drüll (1980) szintén foglalkozott a Codex történetével, de lényegében Györffy megállapításait ismételték csakúgy, mint Ligeti 1981-ben (magyarul 1982, majd 1985).

Ligeti az 1981-ben megjelentetett „Kuun-reprinthez” írt előszavában még nem használta fel Drimba ugyanazon évben közzétett, a Codex kronológiáját érintő cikkét, mely Pietro Zorzanello, a Szent Márk Könyvtár igazgatójának be nem fejezett kézirata alapján készült. A munka lényege, hogy a Codex első lapján olvasható dátum a 13-14. száza-

di kereskedők számírási szabályai szerint helyesen 1330, és nem 1303. A latin és mohamedán hónapok periodikus ismétlődését Drimba 1293-ra és 1325-re pontosította, és a Codex „olasz” részének belső dátuma és vízjegye alapján az 1325-ös év mellett foglalt állást. Szerinte ez lehetett az első rész keletkezésének időpontja.

Később Daškevič foglalta össze a Codex datálásával, keletkezésével kapcsolatos eddigi kutatások eredményeit. Véleménye szerint a CCI Kaffában keletkezhetett, de elméletben megengedhető annak feltételezése, hogy Genovában készült (Daškevič 1985:76). A Codex időrendjéhez azonban – Drimba eredményéhez képest – nem tett újabb megjegyzést (Daškevič 1985:75).

A 14 századi kun nyelvemlék 60r-v lapjára [119-120. oldal] feljegyzett kun folklórszövegek, tulajdonképpen találós kérdések, tematikailag, tartalmilag önálló egységet alkotnak. Németh szerint: „Ez a kódex egyik legbecsesebb része, mert nem fordítást, hanem eredeti kun népköltési anyagot tartalmaz. Azonkívül igen gondosan van írva” (Németh 1931:176; 30. jegyzet). A 20. század első felében a kor legjelentősebb turkológusai (Radloff, Bang, Németh, Malov) igyekeztek fordítási javaslatokat tenni a találós kérdésekkel kapcsolatban.

A Codex Cumanicus találós kérdéseivel foglalkozó legteljesebb munka Andreas Tietze 1966-os monográfiája. Tietze az irodalomban addig felvetett megfejtési kísérletek mellett a törökség népköltészetének párhuzamait is feldolgozta. Ehhez képest Drimba 1973-ban illetve a monográfiáját megelőző tanulmányában (1972) csak fordítási korrekciókat javasolt. Kisebb közleményben, rövid dolgozatban foglalkozott a találós kérdésekkel többek között G. Doerfer (1970), H. Š. Mahmutov (1970, 1971), N. A. Baskakov (1976) is.

Jelen közleményben a kódex találós kérdéseivel kapcsolatos problémák bemutatására koncentrálna kísérletet teszek néhány eddig vitatott átírás, tagolás, valamint fordítás tisztázására. Amikor a Codex Cumanicus találós kér-

déseinek problémás fordításaihoz megjegyzéseket fűzök, azok minden esetben a talalós kérdés transzkripciója és a fordítási javaslatom után szerepelnek. Kisebbségi korrekcióimra csak lábjegyzetben utalok, megadva a két legutóbbi fordító eltérő javaslatait. Olyan esetben amikor a talalós kérdésben szereplő szót meggyőzően továbbra sem tudom magyarázni, azt kiemeléssel, félkövér betűtípussal jelzem, de eredeti írásképet minden alkalommal meghagyom.

60r.

1. (1) <i>tap tap tamyzik</i> <i>tamadirgan tamizik</i> <i>kolαgαsi b[...]</i>	<i>Tap tap tamiziq,</i> <i>tama-dirgan tamiziq;</i> <i>kölägäsi [...]</i>
(2) <i>kojedirgan tamyzik</i> <i>ol kobelek</i>	<i>köye-dirgan tamiziq.</i> <i>Ol köbelek.</i>

tap tap – **tap tap**

E két rövid szót Bang mint hangutánzó szavakat magyarázta (1912:336). Mások a régi török *tap-* ‘megtalál, megragad’ ige egyes szám második személyű felszólító alakjának tekintették (Németh 1913:579, Malov 1930: 351, İnan 1939:84, Tietze 1966:141, Drimba 1973:210).

tamyzik – **tamiziq**

Bang szerint ‘Feuerbrand’ (1912:336), Némethnél ‘Flamme’ (1913:579). Malov az első és második sorban ‘kaplja’, az utolsó sorban pedig ‘golovnja’ fordítását adja (Malov 1930:351). İnan a talalós kérdés első sorában ‘bilmece’, második sorában ‘damla’, harmadik sorában ‘çira’ fordításokat javasol (1939:84). Tietze ‘Riddle’ (1966:141) javaslatával szemben Drimba Malov elképzeléséhez tér vissza (Drimba 1973:210).

A *tamiziq* szó tulajdonképpen egy többszörösen képzett forma: ***tam-(X)z-(O)k**; azaz a *tam-* igető műveltető formájának -(O)k deverbális nomenképzővel továbbképzett alakja lehet.

A *tam-* ige a karahanida kortól ismert ‘to drip’ (ED:503a) jelentésben. Műveltető képzős – *tamiz-* ‘to pour out

drop by drop (Erdal 1991:758) – alakja -(O)k deverbális nomen-képzős származékának (Berta 1996:325) jelentése ‘csepeg(tet)és’.

A *tamiz-* ige a kazakban illetve a tatárban más jelentésben is előfordul: kzk. *tamiz-* ‘razžigat’ ogon” (KzkRS:330b). Ebből a *tamizik* ‘lučinka, ščepka’ (KzkRS:331a); tat. *tamiz-* ‘razduvat’ ogon’ – das Feuer anblasen’ és *tamizik* ‘lučinki dlja rastopki – das feingeschnittene Holz zum Feueranmachen’ (Radloff III:1001). Vö. tat. dial. *tamiz-* ‘kabiz’ (zažigat’, vključat’ – svet) (TTDS:287)².

tamadirgan – **tama-đirgan**

A segédigével bővített szerkezet az említett *tam-* ‘csepeg’ vagy ‘ég’ ige határozói igeneves alakjából és a *tur-* eredetileg ‘áll’, mint hosszantartó cselekvést kifejező segédige összetételéből áll. Ez utóbbi ige formája nem igényel magyarázatot abban az esetben, ha figyelembe vesszük, hogy itt a főige és segédigéje már szerves egységet, egyetlen szót alkot.

kojedirgan – **köye-đirgan**

Az újabb segédigés szerkezet főigéje a régi török *kün-* (*g-*) ‘to cath fire, to burn (Intrans.)’, ‘to burn (with anger, and the like)’ (ED:726b) igével egyeztethető. Az első szótagi magánhangzót érintő változás a találós kérdések nyelvében nem példa nélküli.

A *tam-* igető és ebből a *tamiziq* illetve a *tama-đirgan* alakok egyértelmű fordítására a fentiek alapján nem nyílik lehetőség, ugyanakkor az adatok két, többé-kevésbé egyenlő értékű fordítási javaslatot körvonalaznak³.

- | | | |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| 1. «Csep csep» csepeg(tet)és.
(Egy) állandóan csepeg(tet)és.
Árnyéka [...]
(Egy) állandóan lobogó gyújtós.
Ez a pillangó. | vagy | <i>Fogd meg, fogd meg!</i> (Egy) gyújtós.
(Egy) állandóan égő gyújtós.
Árnyéka [...]
(Egy) állandóan lobogó gyújtós.
Ez a pillangó. |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|

Vö. Drimba

Devine, devine: c'est une goutte,
une goutte qui (dé)goutte;
[lorsqu'] il donne (litt. il a) de l'ombre -
c'est un copeau qui brûle.
C'est le papillon. (1972:8)

Vö. Doerfer

Rate, rate, es ist ein Feuerspan,
ein flammender Feuerspan;
sein Schatten ...
ein brennender Feuerspan.
(Der Schmetterling.) (1970:201)

12. *Qoçqar müzi qoyurmaq,
qoyurmaqdän qoyur[maq]
Qoçqar müzi [...]
Tegä müzi tiyirmäk,
tiyirmäkdän tiyirmäk
te[qä] müzi [...]*

A kos szarva csavarodott,
Csavarodottabbnál (is) csavarodottabb
A kos szarva [...].
A bak szarva tekeredett,
tekeredettebbnél (is) tekeredettebb
A bak szarva [...]

A 12. találós kérdés magyarázatát illetően egységes álláspont a mai napig nem alakult ki. A két legutóbbi fordítási javaslat is lényegesen eltér egymástól.

Tietze

The ram's horns are solidly fixed,
More solidly fixed than solidly fixed.
The ram's horns are ...
The he-goat's horns are rammed in,
More rammed in than rammed in.
The he-goat's horns are the sky
(1966:142)

Drimba

Les cornes du bélier sont une épaisseur,
une épaisseur plus grande que les épaisseurs.
Les cornes du bélier (...).
Les cornes du bouc sont un tassement,
un tassement parmi les tassements.
Les cornes du bouc (...)
(1973:211)

Ebben az esetben a szakirodalmat kitűnően ismerő Drimba figyelmét elkerülte Németh Gyula, Tietze monográfiájáról szóló recenziója. Németh ebben a rövid közleményében (1970:316) hívja fel a figyelmet arra a két, viszonylag jól adatolható szócsoportha, melyeket a fordításomban felhasználtam.

kojurmak – **qoyurmaq**

Vö.tör. *kivir*-‘to curl, coil, or twist’ (Redhouse 1968:1511a-b) és *kivircik* ‘crisps, curly (hair)’ (Redhouse 1968:1511a). TVidin *qivircik* ‘gekräuselt’: *qivircik kirpikli* (Németh 1965:402), Hschrlllésh. *kivircik* ‘k: «kovergyak szacsclar» ‘cincinnati’ (Németh 1970:182); tat.

küür-összezsugorítani, összezyürni, *küüril*-összezyürödni, összezsugorodni, összehúzódni' (Bálint 1988:285).

tiyrmak – **tiyirmäk**

Vö. ótör. *tägrä*: (d-) Dev.N. fr. **tägir*- '(all) around', 'surrounding' (ED:485b). CC *teyre teyra* 'Umgegend', 'contrata' (239); kirk. *tekir* 'krivoj, iskrivlennyj; krivulja' (KirkRS:720a).

- | | |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <p>13. <i>Uzun ağaç başında
urguul atlı quş olturur;
Ani atma är kerek,
yüreginä [...] kerek.
Ol [...]</i></p> | <p>Magas fa tetején
urguul nevü madár ül;
Öt ledobó ember kell,
szívének [...] kell.
Ez a [...]</p> |
| <p>14. <i>Uzun ağaç başında,
ulu bitiw bitidim.
Kemsän owlı kelgäy dep,
kemsän turup saqladım
Ol [...] bile baliq</i></p> | <p>Magas fa tetején
nagy írást írtam.
Az aranylemez fia jönni fog mondva,
az aranylemezt állva őriztem.
Ez a [...] és a hal</p> |
| <p>19. [...] <i>yer kałaxı</i>
<i>Menim qarnım [...]</i>
<i>Ol keregidir.</i></p> | <p>[...] <i>yer kałaxı</i>
<i>Az én hasam [...].</i>
<i>Ez a jurta fa oldala.</i></p> |

Bang 'Meine Braut' fordítását (Bang 1912:343) Németh (1913: 591) és Malov (1930:361) minden különösebb magyarázat nélkül vette át. Tietze nem tudta meggyőzően magyarázni a találós kérdés első sorát (1966:143). Drimba szintén Bang ötletéhez tért vissza (1973:212).

Az eddigi fordítási javaslatok mindegyike az ótörök *käliš* (g-) Dev. N. fr. *käl*-; 'coming and going', 'coming, arrival' (ED:720b) szóval egyezették a *kałaxı* alakot. Ugyanakkor nem magyarázták a második szótag magánhangzójának változását ott, ahol a *käl*- igéhez járuló -Xš képző vokálisa alapján – bár dominanciája a karahanida törökben elvész (Erdal 1991:262) – egy **käliš* alak lenne az elvárható⁴.

Ezzel szemben a tatárból is jól ismert -ÄsE vagy -ysE participium (Poppe 1961:70-72) egyszerre háríthatja el a második szótag magánhangzó-minősége kapcsán felmerülő kételyeket, és mint másodlagos fejleményt, magya-

rázhatja az első szótagi nyílt *ä* megjelenését. Ez az alak azonban, a találós kérdés hiányzó részei miatt nehezen illeszthető a szövegbe.

60v.

32. *Oñlu solulu ayırğan,
otus tümen **oneydim**.
Ol quyaş, ay, [yulduş], [...]* Jobbra balra elválasztott,
háromszázezer **oneydim**.⁵
A Nap, a Hold, a [csillagok ...]
42. *Señseñ ayri başındä,
segiz qoyan ini bar.
Sen anı tapmasañ
siniq iyin yılağil!
awluñ⁶ bile tapmasañ,
awruw iyin yılağil!
Ol quymičdir.* A báránybőr elváló végén
nyolc nyúl barlangja van.
Ha ezt nem találsz ki,
sírj egy (csont)törés miatt!
Ha az eszeddel sem találsz ki,
sírj egy betegség miatt!
Ez a farcsont.
43. *Teñridän tüşgän toqmaçiq,
dört ayäqli mäymäçik.
Ol kirpi.* Istentől leesett kis kalapács,
négy lábú tuskécske.⁷
A sün.
- 44a. *Bügänäkli çärt terek.
Ol tutğan kişidir, buğowli.
Buğa, toñuz kişlämiş.
Ol qış qata kiläğandır.
Küz buğası kürlämiş.
Ol atası soçranğandır.
Küçme qara çinlämiş.
Ol anası yılağandır.* Élősdikkel (teli) meghasadt fa.
Ez a megbilincselte rab ember.
A bika és vadkan áttelel.
Ő az aki egész télen fohászcodott.
Az ősz bikája böggött.
Ez az amikor az apja szomorkodott.
A kóbor «fekete» üvöltött
Ez az amikor az anyja sírt.
- 44b. *Eki siti sitiñir,
siti tübü bürkülär.
ol [...] yılağandır.* A kettő nyomva öszenyomódik,
öszenyomva az alja szétfröccsen.
Az a síró [...]

Az eddigi szakirodalom a 44b. találós kérdést Bang első interpretációjától Drimba monográfiájáig a 44a. találós kérdés elválaszthatatlan részének tekintette. Annak ellenére, hogy ezen a ponton a 60v oldal a számtalan sorközi beszúrás miatt meglehetősen zavaros, nehezen követhető, mégis világosan látszik, hogy a 44a. találós kérdés há-

rom szóból álló feladványait minden esetben, három szavas megoldás követi. A 44b. találós kérdés szerkezete eltér ettől, nem a 44a, hanem sokkal inkább az azt megelőző találós kérdések felépítését tükrözi. (Vö. például a 41. vagy 43., stb. találós kérdést) Ezért ez utóbbit a 44a. jelzésű találós kérdésről leválasztva külön kell magyarázni.

A 44b. találós kérdés fordítása tekintetében az eddigi munkák tulajdonképpen kivétel nélkül Németh (majd utána Radloff és Malov) és Tietze (őt követte Drimba) eltérő ötleteihez csatlakoztak. A fordítási javaslatok azonban nem meggyőzőek, és mindkettő a 44a. találós kérdés figyelembevételével készült.

Németh
 Sie weinten zwei Stunden lang,
 Den Grund des Jammers haben sie verborgen.
 (1913:606)

Tietze
 Two stalks swing,
 The bottom of the stalks trembles.
 (That is two younger sisters weep.)
 (1966:146)

sete – *sīti*

Az írásképp *sīti* olvasata kezdetben furcsának tűnhet. Maguk a találós kérdések azonban, ha kis számú példával is, de támogatják a latin **e** betűforma hátul képzett, felső nyelvállású illabiális olvasatát: **sari** 'sárga': sare 60v: 16 (36b), 60v: 35 (47), **sīniq** 'törés': senek 60v: 24 (42).

A találós kérdésben szereplő formát a *sīt*- 'összenyom' ige határozói igeneves alakjának gondolom. Ez az ige mindkét, általam vizsgált kipcsak nyelvben ismert: tat. *sīt*- (TatRS:497a), kar. (t, k) *sīt*- 'morščit', krivit'; vyžimat" (KRPS:495b).

seteler – *sītilir*

A találós kérdés harmadik szavát nem választanám el az azt megelőzőtől. Bázisuk ugyanis azonos. Ez utóbbi, a *sīt*- ige szenvedő igei formája, fordítása 'összenyomódik'.

bvrkvldar – *bürkülär*

Ebben az esetben a szó írásképe és az olvasati javaslatom nem azonos, de az eltérés magyarázható. A szót több mai török nyelv ismeri. Vö. **bürkül** 'szétfröccsen': kiryg.

bürkül- vozvr.-strad. ot *bürk-* ‘bryzgat’ izo rta; spljunut’ sljunu vypelevyvat” (KirgRS:168a). Ide tartozik a tat. *börk-* ‘opryskivat’, opryskat’, bryzgat’, razbryzgivat’, razbryzgat” (TatRS:93b), kar. (t) *b’urk-* ‘posypat’; obryzgyvat” (KRPS:154a).

- | | |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <p>45. <i>Yoğartın kelgän ne kiyik?</i>
 <i>Yolabars kiyik – deşirlär;</i>
 <i>yotası uçu şu yinçi</i>
 <i>tama kelir – deşirlär.</i>
 <i>Quyurtın kelgän ne kiyik?</i>
 <i>Qulabars kiyik –, deşirlär;</i>
 <i>quyruğu uçu şu yinçi</i>
 <i>tama kelir – deşirlär.</i></p> | <p>Felülről milyen vadállat jött?
 Vad tigris – mondják.
 Combja vége ez a gyöngy (?).
 csepegve jön – mondják.
 Alulról milyen vadállat jön?
 Vad barna párdúc - mondják.
 Farka vége ez a gyöngy (?).
 csepegve jön mondják.</p> |
| <p><i>Ol bezergendir.</i></p> <p>47. <i>Saraydägi sari äygir</i>
 <i>sawlawlati kişnämiş.</i>
 <i>Ol qazdır.</i></p> | <p>A kupec.⁸
 <i>Palotában sárga csődör</i>
 <i>sawlawlati felnyerített.⁹</i>
 <i>Ez a liba.</i></p> |

A találós kérdések között létezik egy olyan csoport, amely nem annyira a nyelvészet, mint inkább a képzelőerő és a logika számára jelent kihívást. Ezek azok a találós kérdések, amelyeknél hiányzik a megfejtés.

- | | |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <p>7. <i>Alan qulan tuw turur,</i>
 <i>ayrı ağaçdän yaw tamar.</i>
 <i>[q]ulan alan tuw turur,</i>
 <i>quw ağaçdän yaw tamar.</i>
 <i>[...] [...]</i></p> | <p>Tarka zászló áll,
 az ágas fáról zsír csöpög.
 Tarka zászló áll,
 az odvas fából zsír csöpög.</p> |
| <p>8. <i>Kün altundän älči kelir,</i>
 <i>kömiş birgü tar[tip] kelir.</i>
 <i>Ay altundä(n) elči kelir,</i>
 <i>altun birgü tar[tip] kelir.</i>
 <i>Ol [...]</i></p> | <p>Nap alól követ jön,
 ezüst kürtöt fújva jön.
 Hold alól követ jön,
 arany kürtöt fújva jön.
 Ez a [...]</p> |
| <p>9. <i>Butu butu uzun.</i>
 <i>Butundän ariq (q)ol uzun.</i>
 <i>[...]</i></p> | <p>Combja combja hosszú.
 A combjánál a vékony kar hosszabb
 [...]</p> |

Ebben az esetben egyetlen lehetőség kínálkozik, a mai törökség népköltésében meglelni a párhuzamos találós kérdéseket és azok megfejtéseivel kiegészíteni a hiányzó részeket. Ennek azonban már sokkal inkább néprajzi, semmint nyelvészeti jelentősége van, hiszen az egykori gondolkodásmódra rávilágít, de a régi nyelvállapot rekonstrukciójában már nem segít.

A találós kérdések teljes körű feldolgozásával egy olyan nyelvi anyagra tehetünk szert (mintegy 250 szó), amely a jövőben alkalmas lehet további fonetikai, morfológiai és korlátozott mértékű szintaktikai vizsgálatra is. A munka elvégzése után a kunok és a Codex Cumanicus nyelvével kapcsolatos egyik alap kutatás megoldásához kerülhetünk közelebb, amely arra a kérdésre keresi a választ, vajon melyik mai török nyelv tekinthető a középtörök kun, ha tesszük kipcsak, legközelebbi mai leszármazottjának.

A FELHASZNÁLT IRODALOM ÉS RÖVIDÍTÉSEK JEGYZÉKE

Bálint G. (1988) *Wolgatatarische Dialektstudien*. Textkritische Neuauflage der Originalsammlung von G. Bálint 1875-76. hrsg. von Á. Berta. Budapest.

Bang, W. (1912) Über die Rätsel des Codex Cumanicus: *Sitzungsberichte der Königlich preussischen Akademie der Wissenschaften* 21: 334-353. mit zwei Tafeln.

Bang, W. (1913) Über die Herkunft des Codex Cumanicus: *Sitzungsberichte der Königlich preussischen Akademie der Wissenschaften* 22: 244-245.

Baskakov, N.A. (1976) K kritike Codex Cumanicus (Ob odnoj iz ne razgadannyh zagadok): *Hungaro-Turcica*. Studies in Honour of Julius Németh. ed.: Gy. Káldy-Nagy. Budapest, 79-86.

Berta, Á.(1996) *Deverbale Wortbildung im Mittelkiptschakisch-Türkisch*. Wiesbaden. [Turco-logica 24.]

CC: Grønbech, K. (1942) *Komanisches Wörterbuch*. Türkischer Wortindex zu Codex Cumanicus. Kopenhagen.

CCD: a Codex „német” része

CCI: a Codex „olasz” része

Codex Cumanicus. Cod. Marc. Lat. DXLIX. Hrsg. mit einer Einl. K Grønbech. Kopenhagen, 1936. [Monumenta Linguarum Asiae Maioris 1.]

Daškevič, Ja.R. (1985) *Codex Cumanicus – Voprosy vozniknovenija: Voprosy jazykoznanija* No.4: 72-83.

Doerfer, G. (1970) Tietze, A. The Koman Riddles and Turkic Folklore: *Fabula* 11:196-201.

Drimba, V. (1972) *Miscellanea Cumanica* (4): A propos de quelques devinettes du Codex Cumanicus: *Revue Roumaine de Linguistique* 17: 3-21.

Drimba, V. (1973) *Syntaxe Comane*. București-Leiden.

Drimba, V. (1979) *Miscellanea Cumanica* (8): De nouveau sur quelques devinettes Comanes: *Turcica. Revue d'Études Turques* 11: 190-201.

Drüll, D. (1980) *Der Codex Cumanicus*. Entstehung und Bedeutung. Stuttgart. [Geschichte und Gesellschaft. Bochumer Historische Studien 23.]

ED: Clouston, G. *Sir An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish*, Oxford. 1972.

Erdal, M. (1991) *Old Turkic Word Formation. A Functional Approach to the Lexicon* 1-2. Wiesbaden. [Turcologica 7.]

Gabain, A. von (1959) *Die Sprache des Codex Cumanicus: Philologiae Turcicae Fundamenta* 1. ed.: J. Deny, K. Grønbech, H. Scheel, Z.V. Togan. Wiesbaden.

Gabain, A. Von (1964) *Komanische Literatur: Philologiae Turcicae Fundamenta* 11. ed.: J. Deny, K. Grønbech, H. Scheel, Z.V. Togan. Wiesbaden.

Györffy Gy. (1942) *A Codex Cumanicus keletkezésének kérdéséhez*: Györffy Gy. *A magyarság keleti elemei*. Budapest, 1990. 220-240. (Rövid kiegészítéssel 240-241)

Györffy Gy. (1948) *A kun és komán népnév eredetének kérdéséhez*: Györffy Gy. *A magyarság keleti elemei*. Budapest, 1990. 200-219.

İnan, A.. (1939) *Codex Cumanicus bilmecelerine dâir: Kopuz* No.3: 83-84.

kar.: karaim: (KRPS:

kar. (h): karaim nyelv; halicsi dialektus

kar. (k): karaim nyelv; krími dialektus

kar. (t): karaim nyelv; trocki dialektus

KazRS: *Kazahsko-russkij slovar'*. Alma-ata. 1954.

kirg.: kirgiz: KirgRS

- KirgRS: Judahin, K.K. *Kirgizsko-russkij slovar'*. Moskva. 1965.
 KRPS: *Karaimsko-russko-pols'kij slovar'*. Moskva. 1974.
 Kuun, G. (1880) *Codex Cumanicus*. Budapest, 1880.
 kzk.: kazak: KazRS
 Ligeti L. (1982) A Codex Cumanicus margójára: *MTA Nyelv- és Irodalomtudományok Osztályának Közleményei* 33: 317-362.
 Ligeti L. (1985) *A Codex Cumanicus mai kérdései*. Budapest. [Kéleti Értekezések 1.]
 Ligeti, L. (1981) Prolegomena to the Codex Cumanicus: *AOH* 35 [1981]:1-54.
 Mahmutov, H. (1971) Tatarskie paralleli kumanskih zagadok: *Sovetskaja tjurkologija* No.3: 87-96.
 Mahmutov, H.Š. (1970) Vekovye tradicii (o tatarskih paralleljah kumanskih zagadok): *Tatarica*. Studia in Honorem Ymär Daher. 213-224.
 Malov, S.E. (1930) K istorii i kritike Codex Cumanicus: *Izvestija Akademii Nauk SSSR* 1930: 347-374.
 Marquart, J. (1914) über das Volkstum der Kumanen: *Osttürkischen Dialektstudien*. Von W. Bang-J. Marquart. Berlin. 25-238.
 Németh, J. (1913) Die Rätsel des Codex Cumanicus: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 47: 577-608.
 Németh, J. (1930) Zu den Rätseln des Codex Cumanicus: *Körösi Csoma-Archivum* 2/5: 366-368.
 Németh, J. (1965) *Die Türken von Vidin*. Sprache, Folklor, Religion. Budapest. [BOH 10]
 Németh, J. (1970) *Die türkische Sprache in Ungarn im siebzehnten Jahrhundert*. Budapest. [BOH 13.]
 Poppe, N. (1961) *Tatar Manual*. Descriptive Grammar and Texts with A Tatar-English Glossary. Bloomington.
 Radloff, W. I-IV. *Versuch eines Wörterbuches des Türk-Dialecte*. I-IV. St.Pbg., 1893-1911.
 Räsänen, M. (1969) *Versuch eines etymologischen Wörterbuchs der Türksprachen*. Helsinki. [Lexica Societatis Fenno-Ugricae 17.]
 Redhouse, S.I.W. (1968) *A Turkish and English Lexicon*. Constantinople.
 tat. : tatár: TatRS
 TatRS: *Tatarsko-russkij slovar'*. Moskva. 1966.
 Tietze, A. (1966) *The Koman Riddles and Turkic Folklore*. Berkeley-Los Angeles.
 TTDS: *Tatar teleneñ dialektologik süzlege*. Kazan, 1993.

ttör.: törökországi török: Redhouse
Tumaševa, D.G. (1991) *Slovar' dialektov sibirskih tatar*. Kazan.
TVidin: Németh 1965

JEGYZETEK

¹ A kunok elnevezéseivel és az elnevezések egymáshoz való viszonyával részletesen foglalkozik Györffy György 1948-ban.

² Clauson szótárában *tamið*- 'to blaze up' (ED:504a). A sárga ujjgurbán *tam*- 'goret', kirg., sag., kojib. *tamis*-, középtör. *tamdur*-, ujjg. *tamtur*- 'Feuer anzünden' (Räsänen 1969:459b).

³ Nem lehet figyelmen kívül hagyni İnan (1939:84), majd ez alapján Tietze (1966:141) fordítási javaslatát sem.

İnan:

bul! bul! bulmaca, (ki)	Tietze	<i>Fint it, find it, the riddle,</i>
damlayan damlacıktır.		<i>The blazing riddle.</i>
Gölgesi vardır (?)		<i>Its shadows is of silver,</i>
Yanacak (bir) çıradır.		<i>The burning riddle</i>
.O Kelebek		<i>That is the butterfly.</i>

⁴ A mai kipszak adatok ugyanezt a formát tükrözik: tat. *kileš* 'pribytie, prihod, priezd; sostojanie, položenie, vid; padež' (TatRS:253a), kar. (h) *k'elis* 'prihod, pribytie, priezd' (KRPS:302), (k) *keliš* (KRPS:390b).

⁵ Tietze: 'My thirty myriads of "burners" [remain]' (1966:144); Drimba: 'trois cent mille s'élevèrent vers le ciel' (1973:214).

⁶ Az ar. cakl 'um, razum, intellekt, podnimanie' (ARS:677a) – CC agul 'Gesinnung (= köñül)' (29) – szóval való egyeztetés ellen szól a szóban lévő w, ami eredeti k helyén szokatlan. Felmerülhet az añ 'értelem' szó valamilyen származékával való összefüggése is. Vö. ótör. añlag (añlig) P.N>/A. fr. añ 'possessing understanding'; the cognate word añaq Dev.N. fr. añla- (ED:185a). Biztos megfejtése egyelőre nincs.

⁷ Tietze: 'Four-legged little crookshanks' (1966:146); Drimba: 'un petit animal à quatre pieds tors' (1973:216).

⁸ Tietze: 'That is the malanders' (1966:146).

⁹ Tietze: 'Whinnied, causing them to scurry away' (1966:146); Drimba: 'a henni en pourchassant le troupeau de chevaux' (1973:217).

II.

A FÉLHOLD ÁRNYÉKÁBAN

Németh Pál:

Haníf és muszlim

– A „haníf” szó jelentése a Koránban és a keresztény arab irodalomban



A „haníf” kifejezés az iszlám egyik alapszava. Többségi vélemény szerint eredetileg nem arab szó, a szír nyelv kölcsönszava, de a Koránban már sajátos értelme van, amely teljesen független eredeti jelentésétől. A Korán kifejezés-kincse a *haníf* szóval azt az egyistenhívót jelöli, aki nem zsidó, nem keresztény, hanem igazi muszlim a szónak eredeti, mohammedi értelmében. Olyan monotheista, aki teremtettsége, embernek születése (*fitra*) és az Isten kezéből kikerült teremtett világ szemlélete alapján eljut a teremtő Isten felismerésére, és ezért nem lesz kortársaihoz hasonlóan bálványimádó.¹

Ábrahámról mondja a Korán, hogy *nem volt sem zsidó, sem keresztény, hanem haníf-muszlim volt, és nem tartozott a pogányok közé.*² Olyan ember tehát, akit emberi rendeltetése („a szívébe írt isteni törvény”)³ isteni kijelentés nélkül, egyedül Isten alkotásainak szemléléséből eljuttat az Alkotónak, a teremtő Istennek a felismerésére és megvallására.⁴ Ezért a haníf nem vállal közösséget sem a zsidók, sem a keresztények, sem a pogányok vallási tévelygésével, hanem az őseredeti vallásnak, Ábrahám vallásának (*millatu Ibráhím*), tehát az iszlámnak követője tértől és időtől függetlenül.⁵

Islám vallási környezetben egyértelműen ez a szó jelentése, de az arab nyelvű keresztény szóhasználat megőrizte ennek a kifejezésnek a szír nyelvben meglévő eredeti értelmét is.

Ha átnézzük a jelentős szír szótárakat, a következő fontosabb adatokat találjuk:

hanfá – hazug, képmutató; pogány, hellén; tsz. *hanfe* – pogány népek, hellének, szábeusok, harráni pogányok; Julianus *hanfá* = Julianus *aposztata*; bálványimádó; istentelen, hitetlen.

hanfúthá – pogány kor, bálványimádás, a szábeusok vallása a koránmagyarázatokban; hazugság, képmutatás; istentelenség; aposztázia.⁶

Az egyik legfontosabb iszlámellenes apologetikus-polemikus mű, amely vallási vita alakjába öltözteti a keresztény apológia iszlámmal szemben vallott álláspontját, teológiai alapon is megalapozza, és részletesen kifejti a *haníf* szó keresztény használatát és értelmezését.⁷ Ezt írja: „*Gondolom olvastad Isten kijelentett könyveit, és észrevetted a szent titkok gyűjteményében, az Ó- és Újszövetség könyveiben, hogy a Tóra az, amelyet a magasságos Isten Mózes prófétának jelentett ki, és rábízta mindazt, ami benne van, s kijelentette neki titkait. Az öt könyv közül az első könyvben, amely mint a Teremtés könyve ismeretes, megvan írva, hogy Ábrahám atyáival Harránban telepedett le, és hogy ez lett a lakóhelyük, és az áldott és magasságos Isten kijelentette magát Ábrahámnak kilencven esztendő elmúltával, s ő hitt benne, és ez tulajdonított neki igazságot. (1Móz 15:6) És tudjuk azt is – Isten legyen hozzád irgalommal! – hogy Ábrahám, amíg Harránban lakott az ő atyáival kilencven éven át, nem imádott mást, csak azt a bálványt, amit al-'Uzzának hívnak, mert ez ismeretes Harránban; a Holdat nevezik így, hisz Harrán népe csak ezt a bálványt imádta. Ennek maradványa máig megvan náluk, nem is titkolják, nem is rejtenek el belőle semmit, kivéve azokat az áldozatokat, amelyeket emberekből mutatnak be, mert az emberáldozat bemutatása ma már nem lehetséges nyilván-*

nosan, hanem csak rejtve; ezért titokban gyakorolják. Ábrahám tehát »hanífként« imádta a bálványt atyáival, nagyatyáival, lakóhelye népével együtt – amint te is elismered, és magad is vallod, ó »haníf« – egészen addig, míg »meg nem jelent neki az Isten, és midőn hitt benne és igaznak tartotta ígérését, tulajdoníttatott neki ez igazságul«. (1Móz 15) Akkor felhagyott a hanífsággal, amely a bálványimádás, és egyistenhívővé lett, mert a »hanífija« szót Isten kijelentett könyvei a bálványimádás megnevezésére használják. Az egyistenhitet aztán örökölte Izsák, aki az ígérlet gyermeke, őt vitte áldozatul Ábrahám, de Isten megváltotta őt a bózótból egy kossal, mert Isten ezt parancsolta neki midőn így szólt: »Vedd a te fiadat, egyetlenegyedet, akit szeretsz – ez pedig Izsák – és eredj el, hogy feláldozd nekem azon a helyen, amelyet mutatok neked«. (1Móz 22:2) A szabad Sárától született Izsák nemzetségéből származik Krisztus, a világ megváltója.⁸

Ebben a szövegrészben tudatosan használja a keresztény szerző a *haníf* és *hanífija* kifejezéseket az eredeti szír kifejezéssel azonos „bálványimádó” és „bálványimádás” értelemben, és célzatosan ütközteti a Koránban szereplő *haníf* szó iszlámbeli jelentésével. A mű keletkezésének valószínű ideje a kilencedik-tizedik század fordulója.

Ugyanebben az időben, vagy valamivel korábban keletkezett a muzulmán Al-Ja'qúbij történeti műve⁹, amely Saul és Dávid történetének elbeszélésében¹⁰ a filiszteusokat így nevezi: *al-hunafá'*, majd megjegyzi róluk, hogy a bolygókat imádják: *wa-hum 'abadatu'n-nudzsum*.¹¹

Theodórosz Abú Qurra (kb. 750–830), Harrán püspöke egy évszázaddal korábban a következő jellemzést adja a harráni pogányok vallásáról: „Hegyen nőttem fel, az ottani embereket nem ismertem. Egyik nap aztán, minthogy valami dolgom akadt, lejöttem a városokba és az emberi közösségbe, és azt láttam, hogy mindnyájan különbözőféle vallásokhoz tartoznak. Közülük az egyik csoport, amely az ősi pogányok vallását (dínu'l-hunafá'í'l-auwalín) követte,

felszólított arra, hogy hozzájuk csatlakozzam. Úgy vélekedtek, hogy a hét égitestet illeti az imádat, a Napot, a Holdat, a Szaturnuszt, a Marsot, a Jupitert, a Merkúrt és a Vénuszt, valamint a tizenkét állatövet, mivel ők azok, akik teremtik és kormányozzák ezt a világot, ők bocsátják a jó sorsot és boldogságot, valamint a szerencsétlenséget és nyomorúságot erre a világra. Ebben a bölcs Hermész az ő prófétájuk.¹²

Hatalmas enciklopédikus tudás birtokában írta meg Al-Bérúnij (973–1048) híres Chronológiáját, amelyben pontos értesülések alapján, rendkívül körültekintően és részletesen mutatja be az egyes vallásokat és kultuszokat. Ezt írja: „Hermészt Idrísznek hívják, akit mint Énókhót említ meg a Tóra. Egyesek azt gondolják, hogy Búdzászf lenne Hermész. Azt is mondják, hogy a harrániak valójában nem is szábeusok, hanem őket a könyvek hanífoknak meg pogányoknak nevezik. A szábeusok pedig azok, akik Babilonban maradtak a törzsek közül, amelyek felkerekedtek Babilonból Kóres és Artahaszt idejében, hogy Jeruzsálembé menjenek, és hajlottak a mágusok vallása felé és vonzódtak Bakhtanasszar vallásához és egy zsidóságból és parszizmusból kevert irányzathoz tartoztak, mint a samaritánusok Szíria-Palesztinában...¹³ Harrániaknak azokat nevezik, akik a régi letűnt nyugati vallás hívei maradtak azután, hogy a bizánci görögök keresztényen hitre tértek...¹⁴ Szábeusoknak az abbászida állam idején (228-ban) nevezték magukat, hogy rájuk is kiterjedjen a dzimma joga, mert ezelőtt hanífoknak, pogányoknak vagy harrániaknak nevezték őket.¹⁵

Al-Bírúnij tehát – muzulmán létére – teljesen tisztában van a haníf szó keresztény használatával is, világosan látja, hogy egyazon vallásnak a híveit hívják egyszer hanífoknak (*hunafá'*), pogányoknak (*wathaníja*), harrániaknak (*harráníja*), majd pedig szábeusoknak (*szábi'ún*).

Az elmondottak alapján megállapítható, hogy a *haníf* szónak a klasszikus arab nyelvben két világosan elkülö-

nülő jelentése van. Az egyik a közismert koráni szóhasználat, amely ezzel a kifejezéssel jelöli a tiszta, elegyítetlen, hamisítatlan ősvallás követőjét. Azét a vallását, melyre való készség és képesség megfelel az ember természetes, teremtésénél fogva belé oltott hajlamának (*fitra*). Ennek a teremtéssel adott eredeti ősvallásnak a követője (*haníf'ala'l-fitra*) a mindenkori ideális vallásos ember, akinek hite valójában az iszlám (*al-hanífijatu'sz-szamha*)¹⁶, bármely korban éljen is. Ilyen volt az ábrahámi ősvallás (*millatu Ibráhim*), ilyenek voltak a próféták követői, és mindazok, akik „elfordultak” a kortársak tévelygéseitől, és visszariadtak a prófétai korokat követő vallási torzulásuktól.

A szó másik jelentése, éppen ellentétes ezzel, s tulajdonképpen a szír keresztényeknél használatos arámi eredetű kifejezés jelentésének megmaradása az arab nyelvben. Elsősorban bálványimádót és pogányt jelent, valamint a pogányság különböző formáit. Jelenti az idegen vallás követőjét, így a filiszteusokat, aztán a Harránban őshonos hellén pogányságot, amely keleti elemekkel keveredett, de ezzel a szóval jelölték egyesek a mandeusokat (*szábi'ún*) is, akik az iszlám megítélése szerint a „könyv népéhez” tartoztak, és ennek megfelelően szabadságot és védeltséget élveztek az iszlám birodalom területén.

Befejezésül ejtsünk néhány szót a *haníf* kifejezés eredetéről. Mint említettem, a nyugati tudósok többségének az a véleménye, hogy ez a kifejezés az egyházi szír nyelvből származik, de eredeti értelmét elvesztette, s a Korán nyomán nyerte el mai, közismert arab jelentését. Ezt látszik igazolni, hogy az arabul író keresztény szerzők, vagy a rájuk támaszkodó muzulmán írók is ismerik és használják az arab szóalakot eredeti szír jelentésében is. Az iszlám hagyomány a *hanafa* arab igéből származtatja a *haníf* kifejezést, mely eszerint „szakadárt” jelent, olyan valakit, aki „elfordult” környezetének pogányos

kultuszától, s tiszta szívvel és őszintén törekszik az igaz Isten tiszteletére. Eközben nemcsak a pogányoktól válik külön, hanem elszakad az időközben eltorzult korabeli kereszténységtől és zsidóságtól is.

JEGYZETEK

¹ Vö. Korán 30:30 – „*Úgy fordítsd arcodat a vallás felé, mint hanif, Isten teremtsi rendje (fitra) szerint, melyre az embereket teremtette, mert azt, amire ő teremtett, nem lehet megmásítani. Ez az igaz vallás, a legtöbb ember azonban nem tudja.*”

² Korán 3:67

³ Vö. Jeremiás 31:33; Római levél 1:19, 20

⁴ A keresztény teológia ismeri ugyanezt, és természeti istenismeretnek (*notitia Dei naturalis*) hívja, melyben az ember a természet világosságából (*ex lumine naturae*) felismeri valamiféle (teremtő és világfenntartó) isteni valóság (*aliquid supremum numen*) létét. A természeti istenismeret kétféle: belénk oltott (*cognitio insita seu implantata*) – ez felel meg az iszlám-arab *fitra* fogalomnak, és szerzett (*cognitio acquisita*), mely Isten világfenntartó munkájának szemléletén alapul.

⁵ A.J. Wensinck–J.H. Kramers (szerk.), *Handwörterbuch des Islam*, E.J. Brill, Leiden, 1941. 137, 138. 165–167. pp. – B. Lewis, V.L. Ménage, Ch. Pellat, J. Schacht (szerk.) *The Encycloaedia of Islam*, volume III, H–IRAM, E.J. Brill, Leiden, 1986. 165, 166. p. – Jane Dammen McAuliffe (főszerk.) *Encyclopaedia of the Qur’ān*, volume two E–I, Brill, Leiden–Boston, 2002. 402, 403. p. – Simon Róbert, *Iszlám kulturális lexikon*, Corvina, Budapest, 2009. 172, 173. p.

⁶ J. Brun S.J., *Dictionarium Syriaco-Latinum*, Beryti Phoeniciorum, 1895. 164. p. – Bichop J. E. Manna, *Chaldean-Arabic Dictionary*, Babel Center Publications, Beirut, 1975. 251. p. – Rubens Duval (szerk.) *Lexicon Syriacum auctore Hassano bar Bahlule*, tomus primus, Paris, MDCCCCI (1901) 763. p. – R. Payne Smith, S.T.P. (szerk.) *Thesaurus Syriacus*, tomus I Oxonii M.DCCC.LXXIX (1879) 1322. – J. Payne Smith (szerk.) *A compendious Syriac Dictionary*, Oxford, 1903. 149. p. – J.P. Margoliouth (szerk.), *Supplement to the Thesaurus Syriacus of R. Payne Smith, S.T.P.*, Oxford, 1927. 130. p. – Carolo Brockelmann, *Lexicon Syriacum*, Edinburgh–Berlin, 1895. 117. p. – Louis Costaz, S.J., *Syriac-English Dictionary* (szír–francia, angol, arab) Beyrouth, 2002. 110. p.

⁷ *Riszálat ‘Abdalláh ibn Iszmá’íl al-Hásimij... wa-riszálat ‘Abdu’l-Maszih ibn Iszháq al-Kindj*, London, 1880. Vö. Georg Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, 2. kötet, Vatikán, MCMXLVII. (1947) 135–145. pp.

⁸ *Riszálat 'Abdalláh ibn Iszmá'íl al-Hásimij... wa-riszálat 'Abdu'-Maszih ibn Iszháq al-Kindij*, London, 1880. 26. p.

⁹ *Tárikh al-Ja'qúbij*, Brill, Leiden, 1883.

¹⁰ 1Sám 17, 19, 2Sám 21. részek

¹¹ *Tárikh al-Ja'qúbij*, első kötet, Brill, Leiden, 1883. 51, 52, 54. p.

¹² Theodore Abuqurra, *Traite de l'existence du Createur et de la vraie Religion* (arab kritikai szövegkiadás: Dr. Ignace Dick), Róma, 1982. 200, 201. p.

¹³ *Chronologie orientalischer Völker von Albêrûnî* (szerk. Dr. C. Eduard Sachau), Leipzig, 1878. 206. p.

¹⁴ I. m. 318. p.

¹⁵ U. o.

¹⁶ Goldziher a „*liberális hanífság*” kifejezéssel próbálja visszaadni ezt a formulát. Goldziher Ignác, *Előadások az iszlámról*, Katalizátor, Budapest, 2008. 71. p.

Hazai György:

A Ferec ba'd eş-şidde
arab eredetű változatáról



Az elmúlt évek során a dunaszerdahelyi konferenciákon nem egy alkalommal ragadtam meg az alkalmat, hogy a Magyar Tudományos Akadémia Könyvtára török kéziratának egyes darabjairól szóljak.¹ Inspirált ebben az is, hogy e téma kapcsán aláhúzhattam Vámbéry Ármin érdemeit e gyűjtemény megszületésében és néhány ott őrzött fontosabb kézirat tanulmányozásában.

Mai előadásom bevezetőjéül is e gondolat kívánkozik. *A Ferec ba'd eş-şidde* c. műről, a török prózairodalom egyik fontos termékéről lesz szó, amelynek a 20. századi turkológiába való bevezetését is a magyar turkológia atyjának köszönhetjük. Mint ismeretes, az ő *Alt-osmanische Sprachstudien* c. monográfiája (egyben az említett mű egy fejezetének kiadása) mutatta be a nemzetközi turkológia számára a korai oszmánli irodalom e fontos művét.²

Mielőtt rátérnénk a ma tárgyalandó 15. századi török kézirat kérdéseire szabad legyen néhány terminológiai kérdést érintenem. Az említett időszakban, pontosabban a 14.-15. században született becses kéziratokban ránk hagyományozódott műveket a korábbi kutatás az *ó-oszmánli* (ALTOSMANISCH/VIEUX OSMANLI/OLD OTTOMAN) etikettel látta el. A nyelv- és irodalomtörténeti összefoglalások is ó-oszmánli nyelvről és irodalomról beszéltek. A kutatók

a nyelvi egység tényéből indultak ki, s figyelmen kívül hagyták azt az alapvető tény, hogy a korszak ma ismert termékei zömének semmi köze nem volt az ebben az időszakban még csak formálódóban és a térségben csupán részleges területi befolyással bíró oszmánli dinasztiával. A korszakból ránk hagyományozódott művek kéziratái Anatólia más udvarai kulturális törekvéseinek eredményeként születtek meg. E fontos történelmi körülmény felismerése tudatosította a kutatókban azt, hogy az addig használt oszmánli terminus nem felel meg a tényeknek és az újragondolásra szorul. Ennek eredményeként született meg az óanatóliai török (Altanatolisches Türkisch/Turc vieux-anatolien/Old Anatolian Turkish) terminus, amely kizárólag geográfiai és kronológiai tényezőkön alapult. Az új terminus, ha nem is gyorsan, gyökeret vert a nemzetközi turkológiában. A folyamatot segítette az a mozzanat is, hogy a török tudományosság az oszmánli terminust következetesen a dinasztiával összefüggő tények leírására foglalta le. Ez nyelvtörténeti szempontból azt jelentette, hogy az oszmánli címszóval lényegében azt a nyelvváltozatot jelelték, amely az arab és perzsa jövevényszavaknak és fordulatoknak az irodalmi nyelv szókincsébe való beözönlése miatt a köznyelvtől lényegében teljesen elidegenedett.

Az a két kézirat, amelyről ma szólni akarok a korszakra vonatkozó nyelvtudományi terminológia egy újabb problémáját veti fel, s annak további pontosítására készletet.

Miről van szó?

A már Vámbéry által is vizsgált és a fent idézett publikációban bemutatott mű, a *Ferec ba'd eş-şidde*, a kolo fon szerint 1451-1452-ben a nagy oszmánli uralkodó és kultúrmeccénás, II. Murád szultán edirnei udvarában keletkezett.³ Így ha pontosak akarunk lenni, ezt a ruméliai területen keletkezett kézirat nem viselheti az ó-anatóliai török etikettet, hiszen nem Anatóliában, hanem a Balkánon, más terminussal Ruméliában keletkezett. A korrekt terminus ó-anatóliai-ruméliai török kellene hogy legyen.

Az a kézirat, amelyről ma szólni akarok, szintúgy a *Ferec ba'd eṣ-ṣidde* címet viseli, s eredetét tekintve a II. Murád (1421-1451) kezdeményezésére keletkezett fordítások sorába tartozik.⁴ Amíg azonban az 1451-1452-ből származó kézirat egy perzsa és 42 mesét/elbeszélést tartalmazó műből lett átültetve török nyelvre, ez a kézirat a jeles arab író, a *Ferec ba'd eṣ-ṣidde* műfaj atyjának tekintett al-Tanūhī művéhez kapcsolódik.⁵ A két mű, azaz a perzsa ill. arab eredetű változat között szoros tartalmi összefüggés nincs, csupán a történetek néhány motívumának összecsengése figyelhető meg.

A két azonos címet (pontosabban inkább műfajmegjelölést) viselő mű azonban egy fontos irodalomtörténeti tényre hívja fel a figyelmet. Mindkettő a nagy oszmánli át-törés, Konstantinápoly bevételének korszakából származik, amikor az udvar - a kezdeményezést még Edirnében elindítva - tudatosan törekszik arra, hogy a korszak iszlám irodalmi alkotásait törökre lefordítva a kor értelmisége számára hozzáférhetővé tegye. A *Ferec ba'd eṣ-ṣidde* esetében a mű mindkét, azaz perzsa és arab eredetű verziójának megismerésére is igényt tartottak.

E kultúr- és irodalomtörténeti háttér rövid felvázolása után szabad legyen a művet magát, pontosabban annak budapesti kéziratát bemutatnom.

A *Ferec ba'd eṣ-ṣidde* címet viselő arab irodalmi előzmények alapján keletkezett török nyelvű változatát a Magyar Tudományos Akadémia Könyvtárának Keleti Gyűjteményében a Török Qu. 5 jezet alatt őrzik. Ez a kézirat rendkívüli ritkaságnak számít. Amíg a perzsából fordított változatnak több tucat kézírata ismert, addig az arabból fordított változának eddig csupán két változata bukkant fel. A budapesti kézirat mellett még a párizsi Bibliothèque Nationale őriz egy másolatot.⁶

A budapesti kézirat alapján megismert mű 13 főfejezetre (*bāb*) tagolódik, ezen belül pedig több, nagyságrendjét tekintve ugyancsak változó terjedelmű történetet (*hikāye*) tartalmaz.

A tartalmat alapvetően határozza meg a történeti és geográfiai keret. A történetek a kalifátus fénykorában játszódnak; egyik központi figurájuk *Harunarrasid*. A geográfiai színterük így adott: Bagdadhoz, Mekkához, Damaszkuszhoz és Kairóhoz kapcsolódnak. A történetek így az olvasót az iszlám születését követő korszakba, a muszlim politikai hatalom székhelyére és a térség legnagyobb kulturális központjaiba vezetik el.

A történetekben hangsúlyozott szerep jut az isteni gondviselésbe vetett hitnek, amely a sors által teremtett nehéz, szinte kilátástalannak tekinthető helyzetekben is segíthet a bajbajutottakon. Ennek eléréséhez esetenként elegendő lehet a *Korán* egy megfelelő szurájának vagy egy ismert imádságnak felidézése is. A perzsából fordított, s ugyancsak világi jellegűnek tekintett változattal szemben e mű ilyen indítású történetei bigott vallási karaktert mutatnak.

A bajbajutásnak természetesen számos fajtája lehet. Származhat az egy természeti katasztrófából, egy hajótörésből, vagy esetleg oroszlánokkal való találkozásból. Ugyanilyen kalamitást okozhatnak a karavánokat veszélyeztető rablók vagy a magukat barátoknak mutató szélhámosok. De nem könnyű a hatalom szolgálatába állt tisztségviselő helyzete sem: neki számolnia kell a kalifa vagy a vezérek váratlan, esetleg egy ármánykodás szülte haragjával. Gondot és fájdalmat okozhat a szerelem is, a kedves eléréséhez való út, vagy annak elvesztése is. Történjen mindez a társadalmi hierarchia legmagasabb vagy legalacsonyabb szintjén.

A *Ferec bād eṣ-šidde*, a borúra derű téma ill. irodalmi műfaj arab változatából törökre fordított történetei a perzsa eredetű változattal való összehasonlításban az olvasónak egy teljesen más világot mutatnak be. A történeti és geográfiai dimenzió is talán hozzájárul ahhoz, hogy ezt a világot zártabbnak és merevebbnek érezzük mint a másik változatot, amelyben a hősök az akkor ismert világ távo-

labbi szféráival, akár Kínával vagy Indiával is kapcsolatba kerülhetnek.

Nem érdektelen itt az irodalmi receptivitás tényére is utalnunk. Amíg a *Ferec ba'd eš-šidde* perzsa háttérű változata több tucatnyi kéziratban maradt ránk, addig az arab világhoz kapcsolódó változata mindössze két kéziratban. Nem kétséges, hogy a műnek perzsa ill. arab változatának törökre fordítását elindító II. Murád szultán kezdeményezése jelentős mértékben gazdagította a török prózairodalmat. A mű recepciójának kérdésében az olvasók hozták meg az ítéletet a későbbi évszázadok folyamán.

JEGYZETEK

¹ Egy oszmán-török mesegyűjtemény kiadásához. In: Dobrovits Mihály (szerk.), *Az előkelő idegen*, Dunaszerdahely 2006, 47-49; Muszlim szent emberek élete török nyelven. In: Dobrovits Mihály (szerk.), *A küzdelemnek vége, s még sincs vége. A IV. Nemzetközi Vámbéry Konferencia*, Dunaszerdahely, 2007, 41-45; Vámbéry Ármin és a Magyar Tudományos Akadémia könyvtárának kéziratai. In: Dobrovits Mihály (szerk.), *A becsvágy igézetében. Az V. Nemzetközi Vámbéry Konferencia*, Dunaszerdahely 2008, 124-128; Egy Vámbéry Ármin által felfedezett magyar történelmi vonatkozású kézirat: a Tárih-i Ungurusz. In: Dobrovits Mihály (szerk.), *A kívánt világosság. A VI. Nemzetközi Vámbéry Konferencia*. Dunaszerdahely 2009, 103-119; *A Ferec ba'd eš-šidde* (Borura derü) c. mű változatairól. In: Dobrovits Mihály (ed.), *A Kelet ritka nyugalma. A VII. Nemzetközi Vámbéry Konferencia*, Dunaszerdahely 2010, 245-249. Itt kell említést tenni a Lilium Aurum kiadó kitűnő kezdeményezéséről, amelynek eredményeként két gyönyörű könyvben ismerkedhetünk meg a mesék ill. elbeszélések magyar fordításával: *Varázslatos mesék napkeletről*. Soós Tamás fordítása alapján a meséket újramondta Tóth László. Az előszót írta Hazai György. Dunaszerdahely 2009; *Borúra derü. Erotikus mesék a török múltból*, eredeti ótörök kéziratból fordította Soós Tamás, az előszót írta Hazai György, Dudaszerdahely 2011. A két előszó röviden felvázolja a műnek az európai kultúra számára való felfedezését. Ennek bővebb leírását ld. a mű kiadásának bevezetőjében: *Ferec ba'd eš-šidde. „Freud nach Leid“*. (Ein frühosmanisches Gedichtsbuch). 1-2. Herausgegeben von György Hazai und Andreas Tietze. Berlin 2006.

² H. Vámbéry, *Alt-osmanische Sprachstudien*. Leiden 1901.

³ A szultán személyéhez és uralkodásához ld. A II. Murád (1421-1451) címszót az alábbi helyen: *Encyclopaedia of Islam*, VIII (Leiden 1993), 594-595.

⁴ A kézitról már említést tettem a Vámbéry-konferencián 2009-ben tartott előadásomban, amely nyomtatásban 2010-ben jelent meg: ld. az 1. jegyzetet. A kézirat leírását ld. a budapesti kézirat-gyűjtemény katalógusában: I. Parlatir, Gy. Hazai, B. Kellner-Heinkele: *Catalogue of the Turkish manuscripts in the Library of the Hungarian Academy of Sciences*, Budapest 2007, No. 319.

A kézirat szövegét Muhammed b. Ömer el-Halebi fordította arabról törökre. A II. Murád szultán megbízásából végzett munkát a kézirat kolofonja szerint 1439 márciusában fejezte be.

⁵ A korai arab irdalomban nagy szerepet játszó al-Tanūhī életéhez és munkásságához ld. H. Fändrich, al-Tanūkhī. In: *The Encyclopaedia of Islam*. X. (Leiden 1998), 192-193.

⁶ E. Blochet, *Catalogue des manuscrits turcs*. Tome I. Anciens fonds, nos 1-396. Supplément. Nos 1-572. Paris 1932, 161 (Anciens fonds, No 383).

Jany János:

Az iráni hierokrácia formaváltozásai



BEVEZETÉS

Az iszlám forradalom mibenléte és oksága évtizedek óta foglalkoztatja a társadalomtudományok művelőit, akik eltérő hangsúlyokkal adnak választ e kétségkívül komplex jelenségre. A témának óriási irodalma van, mely most az egyszerűség kedvéért két részre bontható. Az egyik része az iráni forradalmat az iszlamizmus elméleti keretei között tárgyalja és kiemeli, hogy az iráni forradalom a modern politikai iszlám egyik nagy sikere és megvalósulási formája.¹ Ezen írások kevésbé vannak tehát tekintettel az iráni történeti és kulturális háttérre, inkább arra kíváncsiak, ami ebből a politikai iszlám elméleti keretei közé beilleszthető. Az irodalom másik részét döntően modern kori történészek írják, akik a korábbi rezsim belső ellentmondásaiból vezetik le a történelmet, rámutatva helyi partikuláris sajátosságokra, az ideológiai mozzanatokot kevésbé kidomborítva.² Jelen írás egyik megközelítéshez sem sorolható, mivel a problémát inkább történetfilozófiai szempontból kívánja megközelíteni. Ahogy látni fogjuk, a jelenlegi rendszer nem az egyetlen hierokratikus uralmi forma Iránban, mely történelme során már végigélt két hasonló alapvetésű államot. Éppen ezért nem tűnik haszontalan kísérletnek e rendszerek összehasonlítása, az azonosságok és különb-

ségek kiemelése, mely egyben lehetőséget biztosít általánosabb következtetések levonására is.

TÖRTÉNETI FORMÁK

Köztudomású, hogy az Aveszta több terminust is használ a papi funkció megnevezésére, mint az *athravan*, az általános értelemben vett pap, a *karapan*, a dolgozó, értsd áldozat bemutató pap, vagy a *zaotar*, a magasabb szintű tudással rendelkező pap. Igen sajátos papi réteget jelöl a *ratu*, mely a közép perzsa *rad* formájában nyelvileg és funkcionálisan is tovább él évszázadokkal, évezredekkel az avesztai kor után.³ A *ratu* már az avesztai korban több volt egyfajta hétköznapi értelemben vett papnál, sokkal inkább szellemi-spirituális vezetőnek kell tekinteni, aki a reá bízottak vonatkozásában teljes hatalommal bírt megkérdőjelezhetetlen szellemi képességei és társadalmi tekintélye folytán. A vallási vezetés mellett ez jogi kompetenciát is magában foglalt, mivel a *ratu* kiközösíthette a vezetését kétségbe vonókat.⁴ Semmit sem változik ez a kép, ha a Szaszanida korszakot vizsgáljuk (Kr.u. 224-651): a *rad* itt is a rábízottak abszolút, spirituális vezetője, aki a Szaszanida politikának megfelelően a valláserkölc ellen elkövetett bűnök és bűncselekmények nagyhatalmú és diszkrecionálisan eljáró bírója is egyben.⁵

Az Akhaimenida kornak (Kr.e. 550-331) első látásra nincs sok köze egy, a hierokráciával kapcsolatos fejtegetéshez, hiszen az uralom jellegét tekintve egyértelműen szekuláris monarchia, hivatalos államvallás nélkül, meglehetősen tág vallási autonómiát biztosítva így az alávetett népek számára. Ennek ellenére, a mélyben már valami mozdul. Az Ahura Mazdára való hivatkozás az uralkodók felirataiban fontos, de nem ügydöntő elem, hiszen beleillik az ókori Kelet hagyományába. De ennél több is történik: Xerxész (Kr.e. 486-465) kiadja elhíresült *daiva*-rendeletét, mely előírja a hamis istenek szentélyeinek lerombolását és a hamis istenek kultuszának betil-

tását a vallási intolerancia egyetlen jeleként e korban.⁶ Miközben mai napig vita tárgya, hogy mely vallás gyakorlata ellen íródott a rendelet (óiráni kultusz, babiloni vagy görög templomok?), az világos, hogy elmozdulást jelent a korábbi politikához képest. Szintén fontos momentum a szekuláris, mezőgazdasági alapú óperzsa naptár lecserélése egy tisztán zoroasztriánus naptárra az Akhaimenida kor második felében.⁷ Megítélésem szerint a legfontosabb mégis Dareiosz (Kr.e. 522-486) felirata és annak világképe. Az általa Herodotosszal megegyezően előadott változat szerint Dareiosz néhány nemessel fellázadt és megdöntötte Gaumata, a trónbitorló mágus törvénytelen uralmát. Olmstead mutatott rá először, hogy Dareiosz behisztuni felirata inkább politikai propaganda, mintsem a valóság hű elbeszélése,⁸ álláspontját a modern tudomány is osztja, rávilágítva arra, hogy az összeesküvők, a háború-párti nemesi klánok vezetői Kambüszész testvérét, Kürosz fiát, a háborús terveket ellenző törvényes királyt ölték meg. Nem meglepő tehát, hogy ezt követően olyan lázadás tört ki a birodalomban, melynek leverése majd két évig eltartott, a győzelmi felirat pedig részletesen beszámol a történekről. Ebben a király önmagát hamisan, de érthetően a jó, a rend, a törvény és az isteni szféra képviselőjének írja le, míg ellenségeit nem csupán megbélyegzi, hanem a hazugság embereinek minősíti. Ennek jelentőségét pedig alig lehet túlbecsülni, hiszen a hazugság az iráni világképben ördögi természetű. Ezzel tehát a vallási dualizmust a király egy konkrét politikai szituációba ültette, korrumpálva ezzel a vallás tisztán etikai dualizmusát, bevonva viszont e világképet a politikai folyamatokba, a politikai hatalomért folytatott küzdelmet mintegy kozmikus rangra emelve. Talán több mint véletlen, hogy az iráni forradalmat vezető Khomeini szintén több sátán ellen harcolt, mint az iráni uralkodó és szövetségese, az Egyesült Államok, valamint az Iránra támadó iraki vezető, Szaddám Huszein. S miközben világos, hogy a politikai ellenfelek retorikai eszközökkel is

harcolnak egymással a világ minden táján, e küzdelem kozmikus szintre emelése nem általános gyakorlat. Az igen vallásos amerikai elnök, G. W. Bush volt az, aki e retorika igazi üzenetét megértette s válaszolt rá a maga módján, de hasonló stiláris szinten az Axis of Evil, a Gonosz tengelye külpolitikai paradigma megalkotásával. Innentől kezdve nem két ellenfél (Irán és az USA), hanem két sátán áll egymással szemben.

A pártus kor (Kr. e 250-Kr. u. 224) irreleváns témánk szempontjából. Annyit azért érdemes megemlíteni, hogy az államirányítás nem a központosító modellt követte, hanem inkább decentralizált: a késő pártus kori viszonyokat dokumentáló *Kár-námag-í Ardasír* szerint a pártus kor végén 240 kisebb királyság volt az országban.⁹ A számokon most nem érdemes vitatkozni, mert a jelenség az érdekes, vagyis az, hogy a pártus állam a „föderatív” modellt követte, csak a legfontosabb állami döntések voltak a központi hatalom, a pártus király kezében (hadügy, külpolitika, adójog), a birodalomba tagolódott kisebb királyságok pedig a hűség, az adó megfizetése és az előírt katonai kontingens kiállítása fejében autonómiával rendelkeztek. A kiskirályok és a befolyásos nemesség lényegesen csökkentették tehát az uralkodó központosító törekvéseit.¹⁰ Ezt azért fontos előre bocsátani, hogy megértsük a Szaszanida kor változásait.

A hierokrácia első, kiteljesedő mintája a Szaszanida korban keletkezik. Miután Ardasír (Kr.u. 224-240) törvénytelen katonai puccsal megdönti a pártus államot, azonnal nekilát egy korábban sose látott centralizációnak: a kiskirályságokat felszámolja és kiépít egy hierarchizált államigazgatást, melyet utódai az évszázadok folyamán tovább tökéletesítenek: a királyi mellett kiépül a tartományi, azon belül a kerületi igazgatás, melynek alapegységei a városok és a falvak lesznek. Ezzel párhuzamosan a zoroasztrianus egyház új igényekkel lép fel, melyhez kiépíti saját szervezetrendszerét is: Tanszar és Kardir, a III. század két vallási vezetője hierarchikus egyházba tömörí-

ti a zoroasztriánus klérust, melyhez modellként az államigazgatás szolgál: élén a király megfelelője, a *móbedán móbed* áll, tartományi szinten a tartományi *móbedek*, alattuk a lokális *móbedek* állnak.¹¹ A szervezetrendszer kiépítése azonban csak az egyik szint, a másik a doktrína uniformizálása: a vallás versengő olvasatainak körét szűkítik és meghatározzák a kanonikus szövegek körét, melyet az Aveszta írásba foglalása követ, bár teljes uniformizálást soha nem sikerül megvalósítani (Zurvánizmus). Az új doktrínával összeegyeztethetetlen vallási gyakorlatokat felszámolják, így kerül központi szerepbe a korábban is létező tűzkultusz, mely kizárólagosságot nyer az Anáhita-kultusz lassú eltűnésével. Mindezekből logikusan folyik, hogy az így definiált zoroasztrianizmus államvallás rangjára emelkedik és a királyság legfőbb támaszává, esetenként béklyójává válik. A zoroasztriánus egyház azonban nem csupán ideológiai támaszt nyújt, hanem maga is beépül a hatalomba, helyenként az államigazgatásba. A jogélet szinte teljes egésze az egyház kezébe kerül, a különböző papi bíróságok döntenek a polgári és a büntető ügyekben egyaránt. Nem meglepő ezek után, hogy a zoroasztriánus papság által kidolgozott vallási jog válik a birodalom jogává is, s az a tény, hogy egyetlen királyi rendelet sem maradt ránk, ezek után aligha magyarázható régészeti balszerencsével.¹²

Ebben a világképben más vallásúak alig találják meg a helyüket, s valóban, a más vallásúak üldözése szinte azonnal megkezdődik. A manicheusok a vallásüldözések első számú céltáblái, a babiloni zsidóság kevesebbet szenved, az iráni keresztények helyzete pedig az aktuális bel-és külpolitika függvényében változik.¹³ Jellemző, hogy a keresztények üldözése általában jogi eszközökkel történik, ám e büntető eljárások klasszikus kirakat-perek inkább, melynek során a korabeli szabályok betartására sem ügyelnek.¹⁴

A *móbedek* hatalma kollektív uralom, az egyház élén álló nagyhatalmú *móbedán móbed* nem egyszemélyi ve-

zető, hanem e társadalmi csoport vezetője és képviselője. E kollektív hatalomgyakorlásban a résztvevők egy jól látható csoportkohézió alapján tevékenykednek, mely kifelé és befelé is zárt rendszer: kaszt-szerű képződmény, melybe csak beleszületni lehet, ugyanakkor a másként gondolkodó csoporttagokkal leszámol, mint az Mazdak esetében történt.¹⁵ A csoportérdek és a vallási doktrína határozza meg a politikai viselkedést, az állam érdekeinek figyelembe vétele vagy másodlagos, vagy fel sem merül. Számtalan példa mutatja, hogy a *móbedek* hatalmával szembeszegülő uralkodókat letaszítják, megvakítják, börtönbe vetik, esetleg meg is ölik, így az uralkodó marad az egyetlen politikai szereplő, aki az iráni állam érdekeit a lobbieredekkel szemben egyre kevesebb sikerrel próbálja képviselni. Mindez akkor sem változik, amikor a demoralizált dinasztia hanyatlásával és az első muszlim csapatok támadásaival az állam végveszélybe került. Az iráni állam bukása a zoroasztriánus egyházat is magával rántotta, így kétszeresen is alkalmatlan és önsorsrontó politika volt ez. Mindehhez a korabeli perzsa nemesség is tevékenyen hozzájárult, általában a királyi hatalommal szemben.

A hierokráciára való törekvés papi szerzők által írott elméleti munkákban is megjelenik. A Tanszar-levél szerzője szerint a trónörököszt a birodalom vezető tisztviselői, köztük a *móbedán móbed*, választják meg a halott uralkodó fiai közül, ám egyet nem értés esetén a *móbedán móbed* szava dönt. S bár ezen állítás nem egyezik meg a történeti valósággal, önmagában egy ilyen igény megfogalmazása jól mutatja az ambíciókat.¹⁶ Ezzel együtt, a Szaszanida kori hierokrácia még kettős hatalom a király és a *móbedek* között, melyet a fent említett Tanszar-levélben megfogalmazott iker-elmélet fejez ki a legjobban: ennek értelmében a vallás és a királyság egy méhből származó, soha szét nem választható ikertestvérek.¹⁷

A Szaszanidák bukása után majdnem 900 évig nincs egységes iráni állam, hiszen a Szeldzsukok, a mongolok,

majd Timur hódítóként érkeznek a zsákmány reményében a térségbe, melynek Irán egyértelmű áldozata. A Szafavidák állama (1501-1736) egy hatalmi vákuumban keletkezett, melynek területe a riválisokkal folytatott hosszabb háborús küzdelmek mentén alakult ki. A Szafavidák hatalomra kerülése több szempontból is fordulópontot jelentett: (1) ismét létrejött egy központi, szuverén iráni állam; (2) a politikai hatalmat egy török eredetű, szúfi kötődésű, majd egyre inkább a sía felé forduló rend szerezte meg, mely (3) a síita iszlámot tette meg az állam hivatalos vallásává 1501-ben. Szemben a Szaszanida modellel, a Szafavida hierokrácia a perszonalunió gyakorlatát követi, vagyis a Szafavida rend főnöke és az uralkodó személye megegyezik, kifejezésre juttatván, hogy az iráni államot tulajdonképpen egy vallási rend irányítja, és nem a király lépett be egy rendbe. Még Nagy Abbász (1587-1629) is hangsúlyt fektetett arra, hogy ő a Szafavida rend vezetőjeként uralkodik, bár kétségtelen, hogy amikor a rend és az állam érdekei keresztezték egymást, az uralkodó az utóbbi szempontjait részesítette előnyben.¹⁸ Tudjuk, hogy a rend esetenként a trónutódlás rendjébe is beleszólt, mint pl. I. Szafí (1629-1642) megválasztásakor, akinek koronázásán a rendi ceremóniális szabályok betartására hangsúlyosan ügyeltek. Csak II. Abbász (1642-1666) után, vagyis az utolsó évtizedekben válik a rendi kapocs formálissá, mikor is a rendfőnökség királyi titulátúrává süllyedt, ám az uralkodók a társadalom felfogásában továbbra is természetfeletti erővel rendelkezőknek minősültek.¹⁹

Az iszlám forradalom (1979) adja az iráni hierokrácia harmadik modelljét, mely részleteiben különbözik elődeitől. A legfontosabb strukturális különbség, hogy sem dualizmussal, sem perszonalunióval nem találkozunk, mert nem az a helyzet, hogy egy vallási vezető (rendfőnök) egyben betölt egy állami tisztséget is (uralkodó), hanem az, hogy a vallási vezető ebben a minőségében irányítja az államot, míg az egyéb állami szervek szükség-

szerűen alá vannak neki rendelve. Ez az oka annak, hogy a *rahbar* (vezető) kvalifikációját eredetileg olyan magasra szabták, hogy valóban a klérus szellemi vezetője töltsen be e hivatalt.²⁰ A republikanizmussal megszüntették a királyságot annak vélt iszlám-ellenessége miatt, az iszlám köztársaságot pedig olyanra szabták, hogy a klérus vezetőjének ne lehessen versenytársa. A köztársasági elnök a *rahbar* hatalma alá van rendelve, s mivel a miniszterelnök sem volt ennél hatékonyabb, így magát a posztot meg is szüntették egy alkotmány-revízió során. Mindez a végrehajtó hatalom teljes benuházához vezet, melyet kiegészít a törvényhozás tehetetlensége a síita vallástudósok irányította Örök Tanácsa (*Súra-je Negahbán*) vétő-ja következtében. Vagyis az uralom fenntartása, a klérus érdekérvényesítése magasabb prioritást élvez, mint az államgépezet helyes működtetése, s ez már a *móbedek* öngyilkos politikájának előszele. Mindezt úgy, hogy az állam érdekeit korábban képviselő uralkodót kiiktatták, az állam egyéb képviselőinek hatalmát pedig szándékosan úgy csökkentették, hogy ne tudja a hierokrácia kollektív uralmát veszélyeztetni. Ezen túlmenően, a klérus vezetőjét beemelték az alkotmányba és csalhatatlan vezetői képességét tették az alkotmány vezérfonalává (*velájat-e faqih* elv). Ez több mint hatalmi koncentráció egyetlen ember kezében, alkotmányban rögzítve, mert a *rahbar* vezetése nem pusztán az alkotmányban garantált hatáskörök összessége, hanem egyben vallási dogma is. Ezért a *rahbar* vezetését igazoló *velájat-e faqih* elv egyszerre jelenti a rendszer politikai és teológiai-jogi alapvetését.

Akárcsak a *móbedeké*, ez is kollektív uralom: a síita klérus politikailag aktív tagjainak csoport-uralma, mely nem foglalja magában az egész klérust, hiszen vannak a politikától elforduló, a *madrászák* magányába visszahúzódó klerikusok (ahogy az *erbédek*, a tanító papok szintén nem vettek részt a hatalomgyakorlásban a Szaszanida korban), valamint másképpen gondolkodó papi személyek is. Utóbbiakra a rezsím elnyomó gépezete még jobban

nehezedik, mint a civilekre, hiszen a disszensz klerikusok elítélésére külön bíróságot hoztak létre, mely százával ontja a szabadságvesztés és halálra ítéelés büntetéseket: 1990-ig 286 klerikust ítélték el, köztük 14-et halálra.²¹

E folytonosan változó összetételű, belül is meghasonlott, frakció-harcokkal gyötört, formalizált módon alig megragadható csoport egyetlen stabil szereplője a klérus vezetője, aki kifelé érdekeket érvényesít, belül pedig a belső ellentmondásokat oldja meg. A *móbedán móbed* a szervezeti hierarchiában elfoglalt helyének, a *mardzsá'-e taqlíd* a szellemi rangsorban elfoglalt helyének köszönheti vezető szerepét. Szervezetszociológiailag tekintve az előbbi nagy előnye, hogy soha nincs vezetőválság, hiszen új adminisztratív vezetőt mindig lehet kreálni, hiteles szellemi vezető azonban nem feltétlenül akad, ami vezetőválsághoz vezethet, ahogy vezetett is 1989 óta folyamatosan. Ennyit nagyon röviden az egyes hierokráciák sajátosságairól.

KÖZÖS VONÁSOK

A következőkben azon közös vonásokat gyűjtöttem össze, melyek nézetem szerint mindhárom rendszerre igazak. Ezeket a könnyebb áttekinthetőség kedvéért két csoportba bontottam: kül- és belpolitikára.

A **külpolitika** kapcsán az első szembeszökő jelenség a konfrontatív, offenzív irányultság, mely jellemzően az adott korszak első évtizedeire és döntően nyugatra irányul. A Szaszanidák római háborúi, melyek ugyan visszanyúlnak pártus kori előzményekre ilyen offenzív harcok voltak, melyek I. Sápúr (Kr. u. 241-270) kezdeti sikerei után lanyhultak, majd vereségekbe és területvesztésekbe torkoltak. Hasonló helyzetet találunk a korai Szafavida korban is, ahol az oszmánok elleni háborút a csaldíráni vereség zárja le (1514) és alakítja ki a *status quo*-t, mely keveset, de az irániak rovására változott csak Mezopotámia elvesztésével. A jelenlegi rezsím nyugat-

ellenes külpolitikája egy teljes orientáció-változással, az amerikai követség elfoglalásával kezdődik és retorikai és fegyverkezési szinten mai napig tart. Akárcsak korábban, a kezdeti, inkább szimbolikus győzelmeket azonban most sem sikerült tényleges politikai előnyre és haszonnra váltani. A korai harcok intenzitása általában egyenes arányban áll az őket kísérő ideológiai-retorikai támadásokkal. Ahmadinedzsád nyugat-ellenes kirohanásai lényegében alig különböznek I. Sápúr feliratától, melyben a római uralkodó az országra törő becstelen, hazug (ismét!) személyként van lefestve.²²

Felmerül a kérdés, hogy miért a nyugati fronton tapasztalható ez a jelenség? Azt gondolom, azért, mert nyugatról mindig erősebb támadásoknak volt kitéve az ország mind fegyveresen, mind ideológiailag. Fegyveresen néhány kisebb iráni győzelem mellett az esetek döntő többségében inkább nagyobb vereségeknek lehetünk tanúi (római-bizánci előre nyomulás, az oszmánok katonai szupremáciája, a nyugati fegyveres túlsúlya). Ideológiailag nézve pedig a hellenisztikus, poszt-hellenisztikus, majd keresztény Róma ellen kellett az ideológiai egységet megteremtteni (zoroasztrianizmus), ahogy ez történt a szunnita-hanafta oszmánok esetében a sía államvallássá tételével és a szekuláris vesztelnizáció ellenében a reiszlamizáció programjával. Hasonló jelenség keleti irányból nem tapasztalható, konkurens, győzelemmel veszélyeztető ideológia nem jelent meg, a keleti fronton a nomádok elleni védekezésben merült ki a külpolitika (masszagéták, hunok, törökök, mongolok, üzbégek) két évezreden át. Mivel az oroszok-szovjetek, esetenként az afgánok ebbe az ürbe léptek, velük szemben a védekezésre koncentráltak, a támadásokról lemondtak. Talán ebben is kereshető annak oka, hogy a Szovjetunió a kisebb sátán volt, és nem lett afgán háború még abból sem, hogy iráni diplomatákat gyilkoltak meg Mazar-i Sarífban az 1990-es évek közepén.

Kultúrpolitikai szinten mindezt a saját nemzeti hagyományba való bezárkózás kísérte. Ez magában foglalta az iráni hagyomány és önvalóság kihangsúlyozását és a külvilág elutasítását, esetenként démonizálását. A Szaszanida korszak zoroasztrianizmus köré épülő kultúrpolitikája és a keresztények (Róma, Bizánc vallása) üldözése részben apologetikus munkákkal, részben fegyveresen a későbbi korokban is megismétlődik. A sízmus élesen elhatárol az oszmánoktól, de Indiától is, s jellemzően Nagy Abbász azért válik kiemelkedő uralkodóvá, mert jóformán az egyetlen, aki tud valamit a külvilágról. A modern korban a nyugati kultúráról igen keveset tudó Ál-e Ahmad néhány rövid szlogenben megfogalmazott Nyugat-ellenes retorikája (gharbzádegí) és teljes befelé fordulást hirdető ideológiája válik az iszlám forradalom egyik legfontosabb üzenetévé, melyen csak az elmúlt években, de nem a rezsím részéről látszik valami repedés. A külvilág elutasítása, illetve hamis módon rossz színben való feltüntetése a világfolyamatokról való leszakadást eredményezte. A bizánci állam minden tekintetben erősebb volt a Szaszanidánál (túl is élte 800 évvel), mint ahogy az oszmánok állama is modernebb volt minden mutatójában a Szafavidáéknál. Jelenleg a nemzetközi közösség normáinak szándékos megsértése mintha túl is menne a korábban tapasztalt jelenségeknél és a fennálló világrend elleni lázadásként értékelhető, melyre a korábbi rezsimek esetén nem találunk utalást. Ez viszont már közép, esetleg világhatalmi ambíciókra utal, mely viszont nem új keletű. A Szaszanidák regionális hatalma minden kétségen felül áll, mi több, Róma egyetlen veszélyes riválisai voltak a korban. A Szafavidák regionális hatalma szinten nem kérdőjelezhető meg, bár messze nem voltak olyan veszélyesek az oszmánokra, mint a Szaszanidák a rómaiakra. Irán regionális hatalma ma sem lehet vita tárgya, az ennél ambiciózusabb tervek azonban már felvetnek kérdéseket. Ugyanakkor tény, hogy az atomprogram, mely nyilvánvalóan a világhatalmi státus

felé teendő fontos lépésként értékelhető,²³ már a sah-rezsimje alatt megindult, tehát a külpolitikában látszanak folytonosságok. Hasonló folytonosságként értékelhető talán a Földközi-tengerhez való kijutás igénye. Már a pártusok is elkeseredett harcokat vívtak Rómával Szíria birtoklásáért, melyet évszázadokon keresztül folytattak a Szaszanidák is, sikertelenül. A Szafavidák hasonló szándékait Mezopotámia elvesztése akadályozta meg, a modern korban pedig olyan stabil államok állnak ennek útjában, mint Szíria vagy Irak. De talán az sem teljesen véletlen, hogy a Hezbollah támogatása ideológiai burkában a láthatatlan iráni kéz a térség egyetlen instabil államában, Libanonban jelenik meg.

Belpolitikai szinten érdemes arra rámutatni, hogy mindegyik hierokratikus rendszer fegyveres erőszak útján került hatalomra. A Szaszanidák és a mai rendszer a megdöntött rezsim joga szerint törvénytelen, de sikeres fegyveres lázadással, a Szafavidák is fegyverrel, de egy hatalmi űrt betöltve jutottak szupremáciához. További azonosság, hogy mindhárom esetben az új rendszer irányítóit természetfeletti képességgel rendelkezőnek gondolták, illetve maguk az érintettek is ezt hangsúlyozták. I. Sápúr feliratában önmagát az istenek sarjadékának nevezte, nem kevés fejtörést okozva a modern tudománynak.²⁴ Hasonló módon I. Iszmáíl is egyfajta természetfeletti lényként látta és láttatta önmagát, melyet követői feltétel nélkül el is fogadtak.²⁵ A csaldiráni vereség azért volt fordulópont, mert több volt, mint katonai összeomlás az oszmánokkal szemben: Iszmáíl karizmája dőlt romba. Ennek ellenére, a későbbi rendfőnökök és így királyok igényt formáltak egyfajta emberfeletti státusra, melynek elfogadását a szúfizmus, a népi iszlám és a sía sajátos keveredéséből összeálló hitrendszer tett lehetővé társadalmi szinten. Lényegét tekintve hasonló volt a helyzet Khomeiní esetében is. Bár ő maga sosem lépett fel természetfeletti igényekkel (egy normativista jogtudós esetén aligha képzelhető el ilyesmi), követői azonban

mégis olyan karizmát tulajdonítottak neki, mely vezetését megkérdőjelezhetetlenné tette. Khomeiní esetében a természetfelettséget az **alkotmányfelettség** váltotta fel, melyet éppen az iráni alkotmány garantált számára.

A történelemben azt szoktuk meg, hogy hatalom- és rendszerváltozásokra akkor kerül sor, amikor feltűnik egy olyan erős társadalmi réteg, mely részt kér a hatalomból, ám ezt a hatalmon lévők nem biztosítják számára. Furcsa módon Iránban nem ez a helyzet, mivel mindhárom rendszer esetében egyetlen személy állt az események mögött. Ardasír lázadása nem volt több mint egy túl ambiciózus kiskirály sikeres kísérlete a hatalom megragadására, amely mögött azonban nem álltak *móbedek*. Mi több, a zoroasztriánus egyház kiépítésére és hatalomba való beépítésére csak ezt követően került sor hosszú, szisztematikus munkával, mely folyamat a III. század vége felé érte el tetőpontját. Iszmáil mögött sem állt a síita klérus, annyira nem, hogy ilyen nem is igen létezett a korabeli Iránban, ezért az uralkodó kívülről, Szíriából hozatott síita jogtudósokat, az Amiliakat, akik több generáción keresztül építették ki a rendszer ideológiai alapjait és hatalmi struktúráját.²⁶ A jelenlegi rendszer sem különbözik ettől, mivel az iszlám forradalmat nem a síita klérus vívta, hanem elsősorban Khomeiní, aki mögött igen különböző társadalmi rétegek álltak, míg maga a klérus megosztott volt abban a kérdésben, hogy feladja-e hagyományos apolitikus viselkedését és részt vegyen a napi politikai folyamatokban. A forradalom győzelme is csak a politikailag aktív klerikusok hatalmi pozícióit erősítette meg, melynek eszköze az új alkotmány és az annak alapján kiépített intézményrendszer lett, szintén hosszabb folyamat eredményeként.

E rendszerváltozások mögött nem áll semmilyen gazdasági-társadalmi megfontolás, reformkísérlet vagy legalább erre való retorikai utalás. A korai Szaszanidák alatt a társadalmi-gazdasági viszonyok inkább romlottak a kevésbé merev és represszív pártus uralomhoz ké-

pest, mely nem valósított meg olyan kaszt-szerű struktúrát, mint utóda. Iszmáíl szemernyit sem foglalkozott alattvalói jólétével, ilyen szándék nem is vezérelte, mint ahogy követői sem ilyen igények miatt álltak mellé. Nagy Abbász volt az egyetlen uralkodó, aki a mezőgazdaság, az ipar és a kereskedelem felvirágoztatásán fáradozott, ám utódai olyan káoszt teremtettek ezen a téren is, hogy az államnak nem volt elég gazdasági-katonai ereje ahhoz, hogy az afgánokkal sikeresen szálljon szembe.²⁷ Az iszlám forradalom sem a szegénység felszámolása mentén bontakozott ki, bár kétségtelen, hogy a forradalom társadalmi bázisát a királyi modernizáció kárvallottjai jelentették. Ha voltak is reményeik, hamar szertefoszlottak, hiszen mindeddig Rafszandzsáni elnöksége volt az a rövid periódus, amikor a gazdasági megfontolások különös figyelemre tettek szert.²⁸ De mintha ebben is egyfajta törvényszerűség lenne felfedezhető: a dinasztia-alapítók kialakítják a hatalmi struktúrákat, támadóvédekező harcokban kijelölik az iráni állam és befolyási övezet határait, majd az azt követi generáció végzi el a gazdasági-társadalmi konszolidációt. Az Akhaimenida korban Kürosz és Kambüszész egész élete harcban telik el; Dareiosz az, aki kereskedelmi, gazdasági reformokat indít el; Iszmáíl és Tahmásp harcai után Nagy Abbász igyekszik a Szafavida kor gazdaságát fellendíteni; az iraki háború lezárása és Khomeiní halála után kerül a gazdaság a figyelem középpontjába. Jellemző, hogy e gazdasági megközelítés általában rövid életű, a programot meghirdető uralkodót ritkán éli túl, utána pedig orientáció-vesztés, a preferenciák versengése és a követendő stratégia elbizonytalanodása jellemzi az iráni államot, mely mögött okként és következményként egyaránt belső hatalmi harcokat, az uralkodó elit meghasonlását fedezhetjük fel. E kölcsönösen egymást erősítő tendenciák az állam lassú hanyatlásához és az eliten belüli további harcokhoz vezetett, mely hosszú távon az állam bukását eredményezte. Érdekes módon csak a Szaszanida állam

kivétel ez alól, ahol nem találunk olyan uralkodót, akinek politikája markánsan a gazdasági megfontolásokat érvényesítette volna.

Sokszor hangoztatott érv, hogy az ideológiai egységre és vasszigorra azért van szükség, mert másképp lehetetlen egy ilyen nagyságú és földrajzilag széttagolt államot egységben tartani. Ebben valóban sok igazság van, de nem fogadható el ebben a formában mégsem, hiszen az Akhaimenidák és a pártusok állama nagyságrendekkel volt nagyobb, mint a Szafavida állam vagy a mai Irán, és mégis sikerült összesen 700 évig fennmaradniuk. Tehát a fenti állítást ki kell egészíteni azzal, hogy abban az esetben van szükség ideológiai rigoritásra, ha centralizált államban gondolkodunk, mint ahogy a hierokráciák mindig is erre törekedtek, még ha esetenként engedményekre is kényszerültek. Az Akhaimenida és a pártus állam felépítése ezzel szemben decentralizált volt, helyi autonómiák föderatív egésze, mely kötelező ideológia nélkül is működött.

Ehhez az ideológiai centralizációhoz szorosan kötődik a vallási jog primátusának deklarálása és állami joggá tétele. A Szaszanida korban a zoroasztriánus egyház által kidolgozott normák egyben állami jogként is funkcionáltak, és az újkorban is annak vagyunk tanúi, hogy a síita jog Irán jogrendszerének alapja. Nemcsak a normaalkotás, hanem a jogélet is a klérus kezében összpontosul: a Szaszanida korban a bírósági rendszer a klérus kezében volt, az egyes bíróságokat különböző papok vezetésére bízva (*rad*, *móbed*), melyet elvi és gyakorlati iránymutatásaival a *móbedán móbed* irányított. Az uralkodó volt ugyan elvben a rendszer feje, mint legfőbb bíró, de mivel hozzá összesen egy évben két vallási ünnepen lehetett fellebbezni személyesen, e nyilvánvalóan működésképtelen rendszert az V. században felszámolták, ily módon a király utolsó lehetőségét is elvesztette, hogy a tisztviselői vagy a *móbedek* korrupt vagy jogellenes döntéseit a társadalom javára korigálja.²⁹ Hasonló tendenciát figyel-

hetünk meg a Szafavida korban is: Sah Szuleimán alatt, 1683-ban megszüntették az uralkodóhoz való fellebbezés jogát, így a társadalom elvesztette utolsó jogi reményét is.³⁰ A mai állami bíróság is az *'olamá'* befolyása alatt áll, különösen a klérus külön bírósága, mely kizárólag a *rahbar* irányítása alatt áll, s feladata a disszensz klerikusok elítélése. A *rahbar* tehát azt a funkciót tölti be a jogéletben, mint a *móbedán móbed*, hiszen megnyilatkozásai elvi iránymutatásként szolgálnak a bíróságok számára.

További jellemzői e rendszereknek, hogy az uralkodó vallás pluralizmusát szűkítik, és igyekeznek egyetlen olvasatot kanonikus rangra emelni, bár ez sohasem sikerül tökéletesen. A zoroasztrianizmuson belül fennmaradnak az egyes iskolák, míg a Szafavida korban a síita iszlámon belül a jogtudósok felfogása nem tudja maga alá gyűrni a népi iszlám jellegzetességeit. A mai rendszer is egy legista-normativista felfogást emel hivatalos rangra, de képtelen arra, hogy az ennek ellentmondó vallásfelfogásokat megszüntesse (Montazerí Szorús, Kadivar, Sábesztarí). Ennek logikus folyományként jelenik meg a más vallásúak üldözése, különösen, ha az politikai relevanciával is bír. A Szaszanida korban ez első sorban az iráni keresztényeket emelte a célkeresztbe, mivel könnyen voltak azzal vádolhatóak, hogy lojalitásuk a legfőbb külső ellenséghez köti őket (Róma, Bizánc). A Szafavida korban a szunniták üldözése figyelhető meg esetenként.³¹ Ma sem más a helyzet, a keresztények, zsidók, zoroasztrianusok másodrendű állampolgárok, üldözött kisebbség, melynek vezetőit esetenként soha fel nem derített gyilkosságokkal likvidálják (mint pl. Tateos Mikaelian örmény papot 1994-ben).³² De a modernizációt, a nyugati gondolatok beemelését szorgalmazók is azonnal nyugati ügynökként jelennek meg, akik az ellenség, és nem az iráni állam oldalán állnak. Ebből adódóan az ellenzéket nem a kormányzat ellenzékeként, hanem a rendszer ellenzékeként, s mint ilyet, ellenségként határozzák meg. Innen lehet megérteni, hogy az ellenzéki,

több demokráciát és nyitottságot követelő vezetők mi-
ért sietnek nyilvánosan deklarálni, hogy a *velájat-e faqíh*
elvet tiszteletben tartják, holott ez saját programjuk két-
ségbe vonása, mivel éppen ezen elv jelenti a demokrati-
zálódás legfontosabb akadályát.

Szintén közös sajátosságai e rendszereknek, hogy kol-
lektív uralmat valósítanak meg. Nem párt, vagy egyszem-
élyi diktatúra ez a mai rendszer, s még a *rahbar* áll talán
a legközelebb ahhoz, hogy egyszemélyi vezetőként ér-
telmezzük, de ebben az esetben félreértjük a helyzetet.
A *rahbar* csak képviseli a mögötte álló klérust, annak szó-
szólója, ideológiai irányítója és legfőbb őre annak, hogy
a hierokrácia uralma érintetlen maradjon. A *móbedán*
móbed ugyanebben a szerepkörben volt annak idején.
Viszonylag szűk kör ez: ahogy nem minden pap vett
részét a hatalomgyakorlásban a Szaszanida korban, úgy
nem minden klerikus vesz részt ma sem a politikában.
Akik viszont részt vesznek, azok a teljes vertikumban sze-
repet vállalnak: korábban a tartományi *móbedek* látták
el a helyi vezetői és propaganda feladatokat, ma pedig a
vidékre küldött pénteki ima imámjai teszik ugyanezt.

Ha áttekintjük e három rendszert, egy történeti ívet is
felrajzolhatunk, óvakodnék a fejlődés szó használatától.
A Szaszanida kori hierokrácia duális rendszer, egyházi és
állami kompetenciák párhuzamosságával és vetélkedé-
sével. A Szafavida rendszer már monisztikus abban az
értelemben, hogy a rend vezetője és az állam vezetője
megegyezik, ám ez a perszónalunio fenntartja a vallási
és az állami szervezetrendszer mellérendeltségét, kon-
fliktus esetén inkább ez utóbbi érdekeit tartva szem
előtt. A jelenlegi rendszer abban különbözik elődeitől,
hogy az állami gépezet *sui generis* voltát felszámolta és
így kiiktatta versenytársát. Ma minden a hierokrácia és
laikus szövetségesei kezében van, többek között az ál-
lam vezetése is (mint ahogy a legfontosabb gazdasági
pozíciók és a média irányítása is). De ez csak instrumen-
tális mozzanat, mert az állam szerveinek feladata a klérus

hatalmának végrehajtása a maga eszközeivel. Ugyanakkor Khomeiní eredeti gondolata nem feltétlenül ez volt. Fatváit, döntéseit és beszédeit ismerve számtalan példát találunk arra, hogy a forradalom vezetője inkább az állam érdekeit helyezte előtérbe. Véleménye szerint az egyetlen, ami számít, az iszlám állam érdeke, s a jogalkotás során ezt az egyedüli érdeket kell figyelembe venni: az iszlám állam kormányzatának jogában áll korábbi iszlám jogi szabályokat figyelmen kívül hagyni, mi több, alapvető előírásokat, mint pl. a zarándoklat, annullálni, ha az a közösség, értsd, az iráni állam pillanatnyi érdekei megkövetelik.³³ Vagyis Khomeiní inkább úgy viselkedett, mint egy Szafavida rendfőnök-uralkodó, míg mai utódai bizonytalanok a tekintetben, hogy milyen stratégiát kövessenek. Ez az orientáció-vesztés a legfőbb oka a manapság a hatalmi elitben tapasztalható és már a kívülállók számára is érzékelhető megosztottságnak.

A politikai mellett a gazdasági előnyök biztosítása és a hipokrita viselkedés mindhárom rendszer sajátja. A *móbedek* voltak a Szaszanida kor privilegizáltjai gazdasági értelemben is, akik nem haboztak az uralkodó mellé állni, ha a tét a fennálló feudális rend védelme volt. Egy ilyen rendszerben logikus, hogy a társadalmi-gazdasági elégedetlenségek vallási köntösben jelentkeznek, hiszen a mazdakita mozgalom is olyan vallási reformként indult, amely mögött a kisemmizett, földjüktől megfosztott parasztok és nincstelének álltak. A Szafavida korszak semmiben sem különbözik, a síita jogtudósok, bírúk, vezető beosztásúak privilegizált helyzete, a *vaqfok* (kegyes „alapítványok”) által számukra juttatott anyagi előnyök éles ellentétben áll a parasztok nyomorúságával, akiket egy-egy rosszabb terméshezamú évben az éhhalál közvetlenül fenyegetett. Nem véletlen, hogy amikor a források az éhezés mértékét akarják kiemelni, úgy fogalmaznak, hogy az *‘olamá’* tagjai is szűkölködnek. Ebben a közegben az *‘olamá’* hipokrita viselkedését parodizáló szólások, gúnyversek éppoly természetesen jelentek meg,

mint a szűfizmus iránti egyre növekvő odaadás, mely az uralkodó síita normativizmus elleni szolid vallási ellenállásként is értékelhető, különösen, ha figyelembe vesszük, hogy ez a jelenség a Szafavidák utolsó fél évszázadában, vagyis a dezintegráció és a gazdasági összeomlás idején erősödik fel.³⁴ A mullahok hipokrita viselkedését pedig ma is számtalan kritika éri, a társadalmi és gazdasági pozíciók és az autoriter hatalomgyakorlás egyre nagyobb társadalmi ellenállással találkozik, mégis az ellenállás most is inkább vallási diskurzus formájában jelenik meg: Szorús, Kadivar, Sábesztari programja vallási reformot, értsd, a *velájat-e faqih* elv újragondolását szorgalmazza, de a rezsím válasza is vallási jellegű: valamennyi ellenzéki összefoglaló neve: hipokrita.³⁵

Mindezen ellentmondásokkal együtt, a mai hierokrácia stabil rendszer, ahogy elődei is azok voltak. Az ország területi integritása nincs veszélyben, az állam számtalan diszfunkcionalitás ellenére működik, az ellenzék megosztott és eszköztelen. Az amerikai stratégák által olykor felvetett „regime change” illúzió, ahogy Irán fegyveres megtámadása is inkább a jelenlegi rezsímet erősítené (ahogy azt az iraki invázió tette egy, 1980-ban még bizonytalan struktúrájú rendszerrel). A hierokráciák ugyanis centralizált, erős, ideológia vezérelte, az alapkérdésekben vitákat nem tűrő államokat hoztak létre, melyek hosszú évszázadokon keresztül képesek voltak fennmaradni, s melyek bukását saját belső ellentmondásaik megoldatlansága idézte elő. A külső támadások (arab-muszlim seregek, a betörő afgánok) csak megpecsételték e folyamatokat, vagyis okozatok voltak, s nem okok.

JEGYZETEK

¹ Peter Mandaville: *Global Political Islam*. Routledge, 2007: 179-197; Olivier Roy: *The Failure of Political Islam*. I. B. Tauris: 1994:168-

183; Olivier Roy: *Globalized Islam: The Search for a New Ummah*. Columbia University Press: 2004: 83-88; Mohammed Ayoob: *The Many Faces of Political Islam: Religion and Politics in the Muslim World*. The University of Michigan Press: 2008: 42-63.

² Nikkie R. Keddie: *Modern Iran: Roots and Results of Revolution*. Yale University Press: 2003: 214-240.

³ Az avesztai kor meghatározása igen problematikus és évtizedek óta foglalkoztatja a tudományt. A kérdés megoldása Zaratusztra életének datálása lenne, de épp ez lehetetlen megbízható források hiányában. A néhány utalásból rekonstruált következtetések igen szertágazóak: vannak, akik a próféta életét a Kr.e. második évezred közepére, mások az első és a második évezred fordulójára, ismét mások a Kr.e. hatodik századra teszik.

⁴ Philip G. Kreyenbroek: *On the concept of spiritual authority in Zoroastrianism*. *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 17 (1994): 3-5.

⁵ Jany János: *Criminal Justice in Sasanian Persia*. *Iranica Antiqua* vol. XLII (2007): 350-352.

⁶ *Xerxes daiva-felirata* 4bš. A teljes szöveg magyarul az Ókori keleti történeti chrestomathiában olvasható (szerk. Harmatta János). Budapest, 1964. és köv. kiadások: 328.

⁷ E naptár-reform kérdése sok, máig tisztázatlan tudományos problémát tartalmaz, lásd Dandamaev-Lukonin: *The Culture and Social Institutions of Ancient Iran*. Cambridge University Press, Cambridge: 1989: 290-292.

⁸ A. T. Olmstead: *History of the Persian Empire*. The University of Chicago Press, 1948: 109.

⁹ H. S. Nyberg: *A Manual of Pahlawi*. Harrassowitz: Wiesbaden, 1964: 1.

¹⁰ K. Schippmann: *Grundzüge der parthischen Geschichte*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt, 1980: 88.

¹¹ Josef Wiesehöfer: *Ancient Persia from 550 BC to 650 AD*. I. B. Tauris: London, 1996: 183-191; Touraj Daryaee: *Sasanian Persia: The Rise and Fall of an Empire*. I. B. Tauris: London, 2009: 123-133.

¹² A Szaszanida jogéletről lásd Jany: *The Jurisprudence of the Sasanian Sages*. *Journal Asiatique* 294 (2006), No.2: 291-323.

¹³ Neusner: *Jews in Iran*. *Cambridge History of Iran* vol. 3(2): Cambridge, 1983: 909-923; J. P. Asmussen: *Christians in Iran*. *Cambridge History of Iran* vol. 3(2): Cambridge, 1983: 924-948.

¹⁴ Jany (2007) 373-384. Braun: *Ausgewählte Akten persischer Märtyrer*. München: 1915; Hoffmann: *Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer*. Leipzig, 1880.

¹⁵ Mazdak több forrás szerint zoroasztriánus pap volt, akinek a nevéhez egy vallási-társadalmi reform mozgalom kapcsolódik, melynek célja a nemesi-egyházi vezetők hatalmának megtörése volt. Az uralkodó, Kavád eleinte (Kr. u. 495-496) támogatta a mozgalmat, később azonban a nemesi réteg nyomására felhagyott e politikával.

A békésnek induló mozgalom később erőszakos cselekményekkel torkollott felkelésekkel, gyújtogatással, általános zűrzavarba taszítva az országot. A mozgalmat I. Khosrau verte le még a trónra lépése előtti években (Kr. u. 528, 529): Mazdakot teológiai vitára invitálták az udvarba, ahol azonban vitapartnerek helyett fegyveresek várták és felkoncolták kísérőivel együtt, lásd Schippmann: *Grundzüge der Geschichte des Sasanidischen Reiches*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt, 1990: 47-52.

¹⁶ Lásd: M. Boyce: *The Letter of Tansar*. Rome, 1968: 62 old. és a hozzá kapcsolódó jegyzetet.

¹⁷ Ibn-e Eszfándijár: *Tárikh-e Tábárisztán* (kiadta: A. Eqbal): Teherán, 1942: 17. old.

¹⁸ H. R. Roemer: *The Saffavid period*. *The Cambridge History of Iran* vol. 6. Cambridge, 1986: 263.

¹⁹ Uo: 279, 289.

²⁰ A rahbar kvalifikációját tulajdonképpen Khomeini személyére írták, aki valóban megfelelt a követelményeknek. Halála után azonban nem találtak ilyen személyt, ezért a kvalifikációkat megváltoztatták, de ezzel egyszersmind a rendszer elméleti alapját is gyengítették.

²¹ A. Schirazi *The Iranian Constitution. Politics and the State in the Islamic Republic*. I. B. Tauris: London, 1998: 153-154.

²² *Res gestae Divi Saporis: Ókori keleti történeti chrestomathia*: 352.

²³ Ld. többek között a Venezuelával kötött stratégiai szövetséget az USA hegemoniája ellenében

²⁴ *Res gestae Divi Saporis: Ókori keleti történeti chrestomathia*: 351. Az egyes értelmezési kísérletekre nézve lásd: Jany János: *A hatalomgyakorlás elmélete a Szaszanida Perzsiában*. Az utókor hatalma (szerk: Fröhlich Ida): Új Mandátum Kiadó: Budapest, 2005: 127-130.

²⁵ Roemer: 214.

²⁶ Rula Abisaab: *Converting Persia*. I. B. Tauris, London: 2004: 8-10.

²⁷ Roemer: 269-270.

²⁸ David Menashri: *Post-Revolutionary Politics in Iran*. Routledge, New York: 2001: 61-73; Said Amir Arjomand: *After Khomeini. Iran under His Successors*. Oxford University Press: Oxford: 2009: 56-71.

²⁹ J. R. Perry: *Justice for the Underprivileged: the Ombudsman Tradition in Iran*. *Journal of Near Eastern Studies* 37 (1978): 204.

³⁰ Abisaab: 94.

³¹ Abisaab: 24-27, 33-35.

³² Eliz Sanasarian: *Religious Minorities in Iran*. Cambridge University Press: Cambridge, 2000: 125-26.

³³ Asghar Schirazi: *The Iranian Constitution. Politics and the State in the Islamic Republic*. I. B. Tauris: London, 1998: 64.

³⁴ Abisaab: 97-99.

³⁵ Mehran Kamrava: *Iran's Intellectual Revolution*. Cambridge University Press: Cambridge, 2008: 120-173.

Tüske László:

Az iszlám megújulásának állomásai: az iráni Abdolkarim Soroush nézetei a vallásról, a politikáról és a Koránról



BEVEZETÉS

A fejlett nyugat és az iszlám világa közötti kölcsönhatás súlyos intellektuális válságot váltott ki a muszlim országokban az elmúlt kétszáz év során. Ennek központi kérdése az volt, hogy a *modernizáció* (vagy más terminussal: *nyugatosítás*) milyen tartalommal, milyen formában, milyen ütemezéssel képzelhető el a muszlim országokban. A válság feloldását jelentő ideológiai, társadalmi és politikai stratégiák közül, amelyek a nyugati minták teljes átvételét (a nekik való behódolást) éppúgy tartalmazták, mint azok totális és feltétlen elutasítását, a pragmatista elképzelések kaptak nagyobb teret. S bár látszólag mint ha megoldások születtek volna, a minduntalan felszínre bukkanó ellentmondások inkább ezek elégtelenségéről tanúskodnak. Az elmúlt kétszáz év eredményei azt bizonyítják, hogy a mélyreható változások elmaradtak, s hogy a feszültségek továbbra is megőrződtek és fennmaradtak. Ha feltesszük a kérdést, hogy mivel lehetne ezt az állapotot magyarázni, akkor Gustave Edmund von Grunebaum-mal joggal mondhatjuk, hogy „a legnagyobb nehézség, amellyel a muszlim világ szembekerült

a nyugatosításért vívott harca során az, hogy az idegen cél sikeres átvétele ellentmondott a hagyományos kiindulópontnak, annak a kiindulópontnak, amelyet pedig képtelen feladni.”¹

Ezért különös figyelmet keltenek azok az intellektuális törekvések, amelyek az iszlám alapkérdéseinek újratárgyalását kísérik meg, hiszen az iszlám megújulásához, a modernizációs válság felszámolásához éppen ezek járulhatnak hozzá. Még akkor is, ha csak a kérdések megfogalmazásáig jutnak el, vagy akár akkor is, ha csak vitatják az egyes szerzők műveiben megfogalmazott nézeteket, és így a közbeszéd részévé teszik a bennük megfogalmazott elemzéseket, a kritikát, vagy a megoldási javaslatokat.

Nem nehéz belátni, hogy – többek között – olyan kérdések tartoznak a von Grunebaum által említett kiindulópontok közé, amelyek az iszlám társadalmi-közösségi, vagy hitéleti funkcióinak a kereteit jelölik ki. Így amikor az iráni Abdolkarim Soroush² (sz. 1945) munkáiban a vallás és a politika viszonyára illetve a Korán természetére vonatkozó fejtegetéseket olvassuk, akkor joggal tekinthetjük azokat olyanoknak, amelyek az alapkérdésekhez tartoznak. Az alább következő összefoglalásban az ő munkáival foglalkozunk.

Abdolkarim Soroush elméleti munkájának középpontjában a síita iszlám megújításának kérdései állnak. A vallás és a vallásismeret elválasztásának elmélete révén vált elismert, és megkerülhetetlen gondolkodóvá, de a Korán természetével kapcsolatos álláspontja is alapvető kérdéseket vet fel az iszlám modernizációs stratégiáit illetően. Munkája mélyen beleágyazódik a síita iszlám forradalom utáni iráni helyzetet értékelő diskurzusba, s végső soron az iszlám lehetséges megújításának kereteit jelöli ki. Az alábbiakban előbb a vallás és a vallásismeret megkülönböztetésére vonatkozó nézeteit foglaljuk össze, majd a Korán és általában a kinyilatkoztatás természetével kapcsolatos állásfoglalását ismertetjük. Minde-

nek előtt azonban nézzük meg, kicsoda ez a rendkívüli személyiség, akit az iráni forradalom „fekete báránynak” is szoktak nevezni.

ABDOLKARIM SOROUGH

Abdolkarim Soroush 1945-ben született Hoszein Hadzsdsz Faradzs Dabbagh néven. Középiskoláit befejezve gyógyszerész tanulmányokat folytatott, majd Londonban továbbképzésen vett részt. Miután elvégezte a gyógyszerészetet (MSc. London University), a Chelsea College diákja lett, ahol a hetvenes években filozófiát és tudományfilozófiát tanult.

A sah rendszere elleni megmozdulások ekkor vettek újabb lendületet Iránban. S ennek jelentős hatása volt a külföldön tanulmányokat folytató diákságra, mely kritikusan viszonyult a hazai állapotokhoz és bátor is volt ahhoz, hogy a számos elemből táplálkozó iráni válság megoldására különféle megoldások felé tájékozódjon. Soroush is, aki Ruhollah Khomeini ajatollahban a filozófia, a vallásjogtudomány és a misztika egyesítésének paradigmáját fedezte fel,³ bekapcsolódott a vitákba, és közkedvelt, sikeres könyvekben, cikkekben, beszédekben tette világhosszá vallásos alapokra támaszkodó álláspontját.

1979-ben, a forradalom győzelme után hazatért, s a teheráni tanárképző intézetben állt munkába, tanított, de ezen túl történelmi és tudományfilozófiai írásokkal is részt vett a forrongó kulturális életben. Egy évvel később bezárták az egyetemeket, és speciális testületet hoztak létre azzal a feladattal, hogy előkészítse az egyetemek újraindítását és kialakítsa az új egyetemi tananyagot. Ez volt a Kulturális Forradalom Tanácsa. Eredetileg hét tagja volt, köztük Abdolkarim Soroush is, akiket személyesen a forradalom vezetője, Khomeini ajatollah nevezett ki. 1983-ban Soroush összekülönbözött a teheráni tanárképző vezetésével, és a frissen létrehozott Kulturális

Kutatás és Tanulmányok Intézetébe ment kutatómunkát végezni. Elvileg azóta is ott van állásban. Ekkoriban mondott le a Kulturális Forradalom Tanácsában betöltött funkciójáról, és ezt követően nem vállalt semmilyen hivatalos pozíciót az iráni rendszerben.

A nyolcvanas évek végétől kezdődően egyre kritikusan lépett fel az iráni klérus politikai szerepvállalása miatt. Előbb a *Kejhán-e Farhangi (Művelt világ)* c. állami lapban jelentek meg az írásai. Ezek élessége miatt a cenzúra megszüntette a lapot 1991-ben, de a szerkesztőség egy évvel később új fórumot indított *Kiján (Egzisztencia)* címmel. Ez rövid időn belül a kilencvenes évek egyik legjelentősebb időszaki kiadványa lett Iránban. Soroush itt tette közzé a vallási pluralizmus, a demokrácia, az ismeretelmélet, a hermeneutika, a tolerancia stb. kérdéseit tárgyaló írásait. 1998-ig ez volt a vallásos reformgondolkodás központi orgánuma, amikor azonban az iráni legfelsőbb vezető Ali Khamanei ajatollah személyes beavatkozására ezt a folyóiratot is megszüntették.

Soroush kritikus hangú előadásai és írásai a forradalmi rendszerrel való összeütközéshez vezettek. Ez megmutatkozott abban, hogy előadásait az Anszár-e Hezbollah szervezet képviselői rendszeresen megzavarták, hallgatói személyes biztonságát fenyegették, miközben a sajtóban a legfelsőbb vezető is rendszeresen támadta a nézeteit. A kilencvenes évek közepén megakadályozták, hogy magasabb egyetemi funkciót tölthessen be, új cikkeinek közlését leállították, nagy sikerű heti rendszerességgel tartott előadásait betiltották. Ennek következtében egyre bizonytalanabb helyzetbe került és külföldre távozott. Később visszatért és Mohamed Khatami elnök idejében (1997-2005) otthon, majd különféle meghívásoknak eleget téve újra külföldön dolgozott. Egzisztenciális körülményeit jól mutatja, hogy hazatérését követően azonnal bevonták az útlevelét és csak Mohamed Khatami elnök közbelépésére adták neki vissza.

Kurzusokat tart a világ legkülönbözőbb egyetemein és tudományos intézeteiben. Olyan helyeken dolgozott, mint a Harvard, ahol Rumi költészetéről és filozófiájáról, az iszlám és a demokrácia viszonyáról, a Korántanulmányokról vagy az iszlám jogfilozófia kérdéseiről tartott egyetemi előadásokat. A Princeton University az iszlám politikai filozófiájának oktatására kérte fel, Berlinben a Wissenschaftskolleg professzora volt, majd 2008-tól a Georgetown University munkatársa a Berkeley Center for Religion Peace and World Affairs vendégtanáraként. Újsághír volt, hogy 2005-ben a Time Magazine a világ száz legbefolyásosabb értelmiségije egyikének tekintette. 2008-ban a Prospect Magazine a hetedik legbefolyásosabb embernek tartotta a világon.

Sokat dolgozik, könyvei és tanulmányai népszerűek, és jól ismertek Iránban és a muszlim világban egyaránt. Munkáit a világ több nyelvére lefordították, a nézeteit bemutató legfontosabb írásainak angol nyelvű gyűjteménye két kötetben jelent meg.⁴

Ezek közül kiemelkedik a vallás és a vallásismeret megkülönböztetését kidolgozó elméleti tanulmányainak gyűjteménye, a *Kabz va baszt-e teorik-i sariat* (A vallásjog elméletének beszűkülése és kitágulása)⁵ és a hozzá kapcsolódó tanulmányok illetve kötetek sorozata. De kitüntetett figyelmet érdemel a *Baszt-e tadzsrubeh-je nabavi* (A prófétai gyakorlat kitágulása) c. kötete is, melyben a kinyilatkoztatás újszerű értelmezésére tett kísérletet. Amikor a következőkben a vallás és a valláselmélet elválasztására vonatkozó nézeteit, illetve a kinyilatkoztatás természetével kapcsolatos álláspontját ismertetjük, elsősorban ezekre a munkáira támaszkodunk. Az alábbiak során felhasználjuk a Soroush tevékenységét értékelő és folyamatosan gazdagodó irodalmat is.⁶

A KERETEK: AZ IRÁNI FORRADALMI RENDSZER ELLENTMONDÁSAI

Abdolkarim Soroush elméleti munkássága szorosan kapcsolódik a huszadik századi Irán legjelentősebb történelmi eseményéhez, az iszlám forradalomhoz. Mint utaltunk rá, előbb a forradalom támogatójaként, sőt egyik vezető ideológusaként szerepelt a közéletben, később azonban az új rendszer egyik legélesebb hangú kritikusa, sőt, a hivatalos ideológia ellenfele lett. Különösen azzal, hogy a vallási diskurzuson belül lépett fel az iráni rendszerben szorosan összefonódó vallás és politika szétválasztásának igényével. Nézeteinek ismertetése során ezért először az iráni forradalom ideológiai előzményeit és sajátosságait tekintjük át, majd ezt követően térünk rá Abdolkarim Soroush *qabz va baszt* elméletének és politikai következményeinek tárgyalására.

1.1 A SÍITA FORRADALOM IDEOLÓGIÁJA

Az iráni iszlám forradalmat (1978-1979) követő harminc év intellektuális történetében⁷ meghatározó szerepet játszik, hogy a forradalom után kialakult politikai berendezkedés szoros egységbe vonta, és egymást feltételezve alakította ki a vallási és a politikai diskurzust. Ez az élet minden szférájában érvényesül. Áthatja a társadalmi és kulturális eseményeket, megjelenik a gazdasági kérdések tárgyalásában, a bel- és külpolitikai lépések értékelésében, és messzemenően uralja a médiát: az újságokat, az elektronikus sajtót és a pénteki szónoklatokat. Politika és vallás ilyen átfedése és szerves egymásba épülése általánosan az iszlám mindent maga alá gyűrő természetével magyarázható, de rá kell mutatni arra is, hogy a társadalom hagyományos patrimoniális beren-

dezkedésre való hajlandósága is jelentős szerepet játszik benne.

A Pahlavi dinasztia (1925-1979) autokratikus hatalmával szemben új politikai diskurzus jelentkezett a hatvanas-hetvenes évek során. Ha csak futólag is megvizsgáljuk az iráni forradalomhoz vezető utat és az abból kifejlődő politikai alakulatot, láthatóvá válik, hogy a vallás és a politika egyesítésének programja révén lett ez a forradalom eredeti síita muszlim válasz a felülről jövő, nyugati értékekhez igazodó és szélsőséges társadalmi feszültséget indukáló „fehér forradalmas” modernizálásra. Diktatúra- és elitellenességét radikális kérdésként vetette fel, tájékozódási pontjait a hidegháború, a harmadik világ felszabadítási mozgalmak, a felszabadítás teológiája, illetve a kibontakozó muszlim megújulás (*reiszlamisztáció*) adták. Imperializmus- és a kapitalizmusellenessége jól illeszkedett a kor divatos *harmadikutas* törekvései közé. Az így kialakuló iráni ellenállásban több militáns politikai mozgalom szerveződött, de igazán hatékonyak a síita iszlám forradalmi ideológiává alakított változatának képviselői voltak. A síita forradalmi ideológia képviselői még a rendkívül erős kommunista mozgalmat is vissza tudták szorítani. Az 1978-79-es folyamatokban az iszlám forradalmi ideológiája minden másnál hatásosabb volt a tömegek mozgósításában és a vezetés elfogadtatásában, bár a többi mozgalom is elvitathatatlan – utólag nem mindig bevallott – szerepet játszott benne.

A forradalom előkészítésében kiemelkedő szerepe volt Ruhollah Khomeini ajatollah (1902-1989) karizmatikus egyéniségének, teoretikus munkájának és politikai tevékenységének, de különösen annak, hogy a nyugati modernizációs programmal szemben eredeti, „saját” ideológiával tudott fellépni, s nem csupán egy másik, „importált” ideológiát állított szembe a sah nyugatias, „nemzeti” programjával. Ehhez sok minden mellett fölhasználta a kor (iráni) vallásos gondolkodásának jelentős eredményeit, mindenek előtt Ali Shariati (1933-1977)⁸ tevékeny-

ségét. Ali Shariati elévülhetetlen érdemeket szerzett a síita forradalmi iszlám ideológiai kidolgozásában azzal például, hogy társadalomkritikai előadásában olyan kategóriákat vett fel, amelyek a liberalizusból vagy éppen a marxizusból származtak ugyan, ám ezeket eredeti környezetükből kiemelte, és hatékony, társadalmilag érzékeny rendszerré gyúrta össze őket – a vallási diskurzuson belül. Népszerűségét is ennek köszönhetette: a marxizmus kategóriáit alkalmazta Iránra, és elemzéseinek eredményeit olyan szimbólumokkal tudta meg támogatni, amelyek a tömegek számára „sajátak”, ismerősek voltak, hiszen valójában identitásukhoz tartoztak. Különösen szembeötlő volt Hoszein imám alakjának átértelmezése, akit politikailag aktív, hatalomban érdekelt személyiségként jelenített meg, és akit így szembeállított a síita klérus közbeszédében megjelenített Huszain imám tiszteletre méltó és elvont alakjával. Összességében olyan társadalomtudományosan megalapozott és vallási szempontból elkötelezett diskurzus alakult ki, amelynek intellektuális és szimbolikus háttérében lehetővé vált a vallás és a társadalmi-politikai célok együttes kezelése. Ez a Khomeini és Shariati munkáiban formálódott (s persze számos más előzményre is támaszkodó⁹) forradalmi és vallásos ideológia a társadalmi igazságosság, a politikai szabadság, és a parlamenti berendezkedés mellett kötelezte el magát. Olyan politikai ideológia körvonalazódott tehát, amelyben a hagyományos patrimonializmus, a karizmatikus vezetés, a síita politikai teológia és a modern (demokratikus vagy szekuláris) intézmények kerültek egymás mellé. Ennek együtt ható, de messze kiforratlan elemei alkalmasak voltak egy adott történelmi pillanatban arra, hogy eredeti reakcióként lépjenek fel a vallásellenességgel vagy legalábbis vallási közömbösséggel vádolható nyugatias, autoriter sah rendszerének szekuláris modernizációjával szemben.

1.2 A FORRADALMI ÁLLAM

A forradalom győzött, s miután a forradalom ideológiáját a síita klérus sikeresen kisajátította, sosem látott hatalmi lehetőséget szerzett magának. A klérus tagjai az ideológia szerepét betöltő vallás kizárólagos képviselőiként kiterjesztették a hatalmukat a gazdasági és a kulturális életre, és általában a mindennapi élet egészére. A sah rendszerének megdöntésével és a politikai feltételek fokozatos átalakításával olyan politikai rendszert alakítottak ki, amelyben elegyítették, és egymás mellé tették a síita államelmélet Khomeini ajatollah által kidolgozott változatát és a huszadik századi Irán demokratikus hagyományait. Ezt „*iszlám köztársaságnak*” nevezték el.¹⁰ Maga a fogalom csupa ellentmondás, valójában azt fedi el, hogy ezzel az államformával a mélyen gyökerező iráni – birodalmi – patrimonális rendszer szerveződött újjá. Ez a patrimonializmus pedig az ideológiai alapon kialakított teokratikus rendszernek, a vallásjogtudó kormányzásának (*velájet-e fakih*) keretében nyerte el vallási-morális legitimitását.¹¹

Az elgondolás persze nem a klérusnak, hanem a teokratikus berendezkedés logikája szerint a *vallásjognak* (*fekh*) szánt kitüntetett szerepet a kialakuló politikai berendezkedésben. A vallás és a politika vallásjogi interpretációjának alkotmányos összekapcsolása és rögzítése azonban a forradalom utáni közbeszéd politikai nyelvét és magatartásmintáit is kijelölte. A vallási-politikai diskurzus militáns, kizáró és populista lett. Képviselői feltétlen engedelmességet és alkalmazkodást követeltek a lakosságtól, ahogy ez általában lenni szokott a teokratikus rendszerekben. A klérus a politikai kérdéseket vallásiként, a vallásiakat politikaiként interpretálta, és így ideologikusan megalapozott *totalis* rendszert hozott létre. Az egyszer elfogadott rendszer pedig rögzült, és „az ideális kormányzati forma” kialakításának bejelentésével a rendezett viszonyok, az „emberi boldogulás lehetőségének maximumát” nyújtotta az irániak számára.

Miközben jól érzékelhető módon a különféle elemeket egybekapcsoló ideológia eleve tele van feszültségekkel, elfedett vagy elhallgatott ellentmondásokkal. Alapvető ellentmondás például, hogy bár országos történelmi tapasztalat volt, hogy a forradalom *változásokat* hozott az emberek életébe, s a változások pozitívak voltak, a vallási ideológia győzelme, és a vallásnak a forradalom után is folytatódó átpolitizálása azonban egyszer s mindenkorra *kizárta* a körülmények változására reagáló *újabb változtatás* minden lehetőségét. Így aztán ironikus vagy néha paradox¹² helyzet figyelhető meg, ha a forradalom utáni állapotokat vizsgáljuk. Megalkották például az iráni alkotmányt, de ebben egyszerre vannak jelen a vallási és a szekuláris elvek, a demokratikus és az antidemokratikus tendenciák, illetve a populista és az elitista elvárások. Másfelől a társadalmi életben számos nyugati eredetű és nyugati szerkezetű kulturális, politikai és társadalmi intézmény működik, ám ezek a hazai tradicionális ikonográfiát és vallásos terminológiát használják. Miközben *átpolitizált* társadalommal állunk szemben, nem léteznek bejegyzett, legitim és működőképes politikai *pártok*. Az állam olyan *teokrácia*, amelyben a vallásnak axiomaticus szerepe van, miközben a közszférában folyamatosan jelen vannak a szekuláris államokra jellemző szekuláris aspirációk és elképzelések, intézmények és alrendszerrek, s mind jelentősebb mértékben manifesztálódnak a privátszférában is. Olyan társadalom alakult ki az évek során, amelyben a népi kultúra eklektikus vallásgyakorlata (*imámzáde*) kétségbe vonta a vallásilag szankcionált államvezetést, s ennek következtében még az a tétel is megkérdőjeleződni látszik bizonyos esetekben, hogy „az iszlám az [egyetlen politikai] megoldás.”

A klérus többszörösen is lelepleződött, amikor a hagyományok védelmének meghirdetett programja és követelménye helyett az *állami hatékonyság* érdekében felmondott vagy eltörölt több vallási protokollt. Rendkívül ironikusan hat, hogy a muzulmán vallásos értelmiségiek

nyugati szerzőkre támaszkodnak felvilágosodás- és nyugatkritikájuk megfogalmazása során.¹³

Közben korábban sosem látott, sokoldalúan képzett, tudatos értelmiségi réteg alakult ki a szabad gondolkodást messze megkérdőjelező államban. S miközben a nők jogait is korlátozzák, egyre jelentősebb szerepet nyernek az oktatás, a kultúra és a szolgáltatások körében. S ahogy a polgárság, úgy a nők tudatossága is fokozatosan erősödik, és társadalmi hatóerővé válik. További ellentmondás, hogy miközben a vallásos gondolkodók a nyugati modernitást támadják, és az iszlámot tartják továbbra is a lehetséges megoldásnak, mások az iszlám alapon berendezett állam szekularizációját sürgetik.

Ha a társadalmi kérdésekről szóló iráni közbeszédet közelítjük meg, már a felvetett és vitára bocsátott problémák is jelzik, hogy a klérus irányította politikai rendszer alapkérdéseiről van szó. Az egyik leggyakoribb téma a demokrácia; elemzik a természetét, a vallástörvényhez és a *velájet-e fakih* koncepciójához való viszonyát. Tárgyalják a vallástörvény és a demokratikus jogok ütközése során követendő stratégiát. Nagy vitákat vált ki az a kérdés, hogy az iszlám jog alávethető-e az ismeretelméleti és a hermeneutikai megközelítésnek, s hogy vajon ez *deizmushoz* vezet-e?

Az iszlám és a forradalmi ideológia kapcsolatának tárgyalása felveti az iszlám és a nacionalizmus közötti viszony kérdéseinek elemzését is, de az a kérdés is fölvetődik, hogy lehet-e egyáltalán az iszlámnak ideológiai olvasata, és – másfelől –, hogy meddig tartható fenn a lázas forradalmi aktivizmus? A modernitás (modernizáció) tárgyalása tisztázni igyekszik, hogy *létezheth-e nem-nyugati modernitás*, vagy hogy a modernitás-kritika alkalmazható-e a nem-nyugati államok jövőjének kialakításában, s végül is, lehetnek-e, és *hogyan lehetnek az irániak modernekek?*

Egyetérthetünk Mehrzad Boroujerdivel, hogy mindezek a kérdések jól illusztrálják az iráni intellektuális élet

érzékenységet, lendületét és érdeklődésének irányait. S tulajdonképpen nem nehéz belátnunk, hogy a vallás, a tudomány, a szekularizáció, a jogok természete körüli viták és nézetkülönbségek azt mutatják, hogy súlyos törések, szakadások jellemzik az eklektikusan kialakított ideológia és a gyakorlat kapcsolatát. Azaz a *kell*, és a *van*, a politika egyes aspektusai és a mindennapok közötti megfeleléseket. S ennek felismerése az iráni értelmiségiek körében szükségképpen veti föl a *változtatás* igényét.

Ez az igény már a nyolcvanas években jelentkezett, amikor a totális átalakulások, az Irakkal vívott háború és a nyugati embargó körülményei között mintha kifulladt volna az iráni forradalom. A változtatás azonban nem képzelhető el anélkül, hogy a fennálló rendet legitimáló világképet illetve ideológiát ne kérdőjelezzék meg. A nyolcvanas évek végétől jelentkező vallásos értelmiségi gondolkodók reformtörekvéseinek középpontjában éppen ezért a vallás ideológiai szerepének felszámolása, vagy más szavakkal *a vallás és a politika különválasztásának kísérlete* áll.

S ezzel egy újabb korszak kezdődik a modern iráni eszmetörténetben.

2. A VALLÁS ÉS A VALLÁSELMÉLET MEGKÜLÖNBÖZTETÉSE

Mint fent utaltunk rá, Abdolkarim Soroush 1988-91 között tanulmányorozatot jelentetett meg *Kabz va baszt-e teorik-i sariat* (A vallásjog elméletének beszűkülése és kitágulása) címmel. Az ezekben az írásokban kifejtett gondolat az uralkodó valláselméleti nézetek legérzékenyebb pontját érintette azzal, hogy megkérdőjelezte azok ismeretelméleti előfeltevéseit. Soroush azt tárgyalta, hogy minden vallásismeret emberi értelmezés révén jön létre és így egy adott korhoz van kötve. Ezt végiggondolva viszont azt állíthatjuk, hogy a vallás

adott, történetileg kialakult értelmezése nem tekinthető egyedülnek, végérvényesnek vagy abszolútnak. Másfelől az következik belőle, hogy a vallás mindenfajta értelmezésének jogosultsága és érvényessége van. A vallás interpretációjának ilyen pluralizmusát állító tézis viszont tabunak számított a kilencvenes évek elején, hiszen alapjaiban támadta a totalitáriánus politikai-vallási vezetés elméletét. A vallásértelmezés zárt elképzelésével szemben az ismeretelméleti *pluralizmus* felé nyitott, és így politikai következményként a demokratikus politikai pluralizmus lehetőségét előlegezte meg.

2.1 A KABZ VA BASZT ELMÉLET

Soroush gondolata „a *saria*-elmélet beszűkülésének és kitágulásának” a koncepciója volt. Ennek a gondolatnak az alapját két megkülönböztetés adja: az egyik különbséget tesz a mindenható Isten által *kinyilatkoztatott* vallás, és az emberek által *megértett* vallás között, a másik pedig a vallás személyes ismeretét választja el az általában vett vallásismerettől.¹⁴

De nézzük sorjában. A *kabz* és a *baszt* a Koránban szereplő arab *kabd* és *baszt* szavak újperzsa változatai. Anélkül, hogy értelmezésük részletes történeti kérdéseibe elmerülnénk, rá kell mutatni arra, hogy olyan kifejezések ezek, amelyek a vallásos gondolkodás aurájával veszik körbe azt a tárgyat, amelyikkel kapcsolatban használják őket. A Koránban alapjelentésükkel szerepelnek: a *kabd* szó és különböző származékai ‘megragad’, ‘elvesz’, ‘begyűjt’, ‘összevon’ (20,96; 25,46), illetve a *kabda* fn. alakban ‘marok’ (20,96; 39,67) jelentésben fordulnak elő. A *baszt* és a származékai ‘kiterjeszt’, ‘széttérjeszt’, ‘kitár’ értelemmel és változataikkal szerepelnek (5,11; 13,26; 6,93 stb.). A két szó a Korán 2, 245 versében *együtt* is olvasható: „Allah az egyiknek szűk marokkal, a másikkal bőkezűen mér.”¹⁵ Ahogy ezt már kimutatták, itt a kéz összezárásának és kinyitásának, a *marok* becukásának

és *kitárásának* a képzetét idézik meg ezek a szavak. Ez a körülmény az, ami a középkori misztikus Abú l-Kászim al-Dzsunaid al-Baghdádi (megh. 910.) kijelentését is felidézi. Ő a hagyományok szerint egy alkalommal azt mondta, hogy „*az Istentől való félelem összeszorítja a szívemet, míg a benne való bizodalom és remény kitárja (nyitottá teszi) azt.*” A misztikában kiteljesedő használat idővel lefoglalta a kifejezéseket a misztikus élmény dinamikájának, a pszichikus szorongásnak és felengedésnek a kifejezésére és az egész muszlim világban, így a perzsa nyelvterületen is általánossá vált a *kabz* és *baszt* ilyen értelmű használata. Specifikus használata van a vallásjog, illetve a prozódia tudományában is.¹⁶

Abdolkarim Soroush a misztika szakértőjének számít, különösen ismertek Dzsaláladdin Rumiról szóló előadásai és írásai.¹⁷ A vallás és a vallástudományok helyzetével kapcsolatos ismeretelméleti elgondolásához innen vette a terminológiát. Erre lehetőséget adtak a *kabz* és a *baszt* jelentései. A *kabz* mint láttuk, a megragadás, összeszorítás, beszűkülés szemantikai tartományait, a *baszt* a kiszélesedés, kigöngyölődés, kitágulás jelentéseit tartalmazza. Olyan folyamatot jelölnek tehát, amelyben valami mintegy „elszenvedi” a bezárkózást, a beszűkülést, az összeszorítottságot illetve – ellenkezőleg – a kitágulást, a kiterjedést, a nyitódást. Ezek alapján a továbbiakban – Abdolkarim Soroush szóhasználatát követve a *beszűkülés* – *kitágulás* ellentétpárral adjuk vissza a *kabz* illetve a *baszt* fogalmait. Utalnunk kell arra is, hogy ezek a magyar szavak nem tartalmazzák a perzsa terminusok spirituális gazdagságát, ahogy egyébként az angol szakirodalomban használt „contraction” és „expansion” sem.¹⁸

Ha megvizsgáljuk, hogy milyen tartalommal és milyen következményekkel alkalmazza Abdolkarim Soroush a fenti két kifejezést, akkor a következőket állapíthatjuk meg. Soroush ismeretelméleti kiindulópontja az, hogy különbséget kell tenni a dolgok önmagában való léte és az embernek a dolgokkal kapcsolatban kialakult is-

meretei között. Ez érvényes minden tudományra, s így a vallástudományokra is. Ebből pedig annak belátása fogalmazódik meg, hogy a vallási ismeretek tudományos tárgyalása különbözik magától a vallástól, a vallástudomány tárgyától. Miközben ugyanis a vallás szent, isteni, kinyilatkoztatott, az emberi ismeretben nincsen semmiféle szentség, nem kinyilatkoztatott és nem isteni, hanem teljességgel és minden vonatkozásban emberinek kell tekinteni. A vallás és a vallásismeret különbsége az isteni és az emberi különbségében áll.

Amikor világossá kívánjuk tenni a megkülönböztetés természetét és mélységét, arra kell rámutatni, hogy a vallás és a vallástudomány közötti különbség úgy fogható meg, ahogy a vallásjogtudomány és a vallásjog között is különbséget érzünk. A vallásjog tudomány az emberek által a történelmi időkben művelt jogtudományokat jelenti. Ezt el kell választani attól a vallásjogtól, ami az Istennél van. Az egyik az emberi tudás a vallásjog területén, a másik a vallásjog a maga teljességében. Általánosan a vallástudomány mindaz, amit a *kalám*-tudósok, a Korán-értelmezők, a vallásjog-tudósok tevékenységében látunk. A vallás pedig ezekkel szemben azokban a szövegekben van, melyeket a próféta kinyilatkoztatásként kapott. Ez azonban önmagától nem szólal meg, és nem válik hozzáférhetővé az ember számára, hacsak nem teszki hozzáférhetővé neki, ha számára nem fordítják le. Következésképpen fordításra van szükség, és a tudósok, a szakemberek feladata, hogy ezt a fordítást elvégezzék, hogy a kinyilatkoztatott szövegeket tolmácsolják az emberek számára. De egy lényeges észrevételt kell tenni. Azt, hogy a fordítás nem tekinthető azonosnak az eredetivel. Soroush elképzelése szerint tehát a vallástudomány, vagy a vallásismeret a *fordítás*, miközben a vallás maga az *eredeti*.

A vallásnak statikus, változatlan és állandó természete van, miközben a vallásról szóló tudás vagy vallásismeret folyamatosan változik és fejlődik az idők során.¹⁹ Soroush

azt hangsúlyozza, hogy egyfajta korreláció áll fenn a vallásismeret és az ember általános tudományos ismeretei között. Úgy is fogalmazhatjuk, hogy a vallásismeret és az ember tudományos ismeretei dialógust folytatnak egymással, s így a vallásismeret olyan tudományokkal is kölcsönhatásba lép(het), amelyeknek önmagukban véve semmilyen relevanciája sincs a vallással kapcsolatban.²⁰ Az ismereteknek három forrása van – a tudomány, az ész és a spiritualitás –, mondja Soroush, és ezek bármelyikének közvetlen hatása lehet arra, hogy az ember miként konstruálja meg vallásismeretét, illetve hogy a vallásra vonatkozó ismerete milyen formában akkumulálódik. Ebből pedig az következik, hogy a teológia tudománya történetileg ismert formájában már nem lehet elegendő arra, hogy a modern kornak megfelelően alakítsa ki a vallásismeretet. A teológia tradicionális tudományát be kell oltani azzal a dinamikával, amely a változó társadalom- és természettudományos ismeretek és a vallásismeret között áll fenn.²¹

Soroush így foglalja össze téziséét: *„A vallásos tudás – azaz a Korán és a szunna ismerete – emberi tudás, és a többi tudományhoz hasonló módon, folyamatos mozgásban, fejlődésben van, beszűkülés és kitágulás jellemzi. Ez a beszűkülés és kitágulás annak a beszűkülésnek és kitágulásnak az eredménye, amely az emberi tudás más területein is jelentkezik. A vallás megértése nem független a természettől, a tudomány megértésétől és annak megfelelően változik. Ebből következően, ahogy a filozófia és a természettudományok sem befejezettek és lezártak vagy tökéletesek, és ahogy ezek is folyamatos fejlődésben vannak, ugyanúgy, a vallásjog tudománya (fekh), az írásértelmezés (tafszir), az etika (akhlák) és a teológia (kalám) tudománya sincs lezárva, nem tökéletes, hanem folyamatosan fejlődik. ... A tudomány és a filozófia fejlődésével megegyező módon..., s az időben fokozatosan növekedhet a tudósok képessége arra, hogy kitágítsák és elmélyítsék a vallás értését is...”²²*

Tanulmányok, cikkek, könyvek vitatták Soroush nézeteit, komoly, sokszor tettelegességig fajuló küzdelem alakult ki az ellenfelek között. Az első tíz évet figyelembe véve tíz cáfolatról, de több mint húsz támogató kötetről (is) szólnak a beszámolók, miközben megszámlálhatatlan mennyiségű tanulmány, cikk is született róla a különböző periodikákban és tanulmánykötetekben.

Soroush nézetei valódi kihívást jelentettek a konzervatív körök számára, hiszen valójában azt követeli, hogy a napjainkban érvényes vallástudományi erőfeszítéseket (*edzstehád*) vizsgálják felül, és hogy a vallásos ismeretelmélet körébe valláson kívüli megközelítéseket is vonjanak be. A teológiai csólátás veszélyeire figyelmeztet például azzal, amikor azt fejtegeti, hogy „*nem láthatjuk pontosan a belsőt, hacsak nem állunk a dolgokon kívül*”. Márpedig a vallásra vonatkozó minden új ismeret mindig két pilléren nyugszik: „a belsően és a külsően,” s a vallás ilyen *összetett megközelítése* az, ami új vallásismeretet hozhat létre.

Világosan látszik, hogy Soroush a *tudományelmélet* eszközeit alkalmazta a vallás és a vallásismeret megkülönböztetése során. A *kabz va baszt* gondolatot valójában a következők figyelembe vételével fogalmazta meg: 1) Mindenek előtt értelmezte a vallás megértésének eszközeit és minőségét. 2) Rámutatott azokra a különbségekre, amelyek a vallástudományok és más tudományágak között fennállnak. 3) Tanulmányozta a vallástudomány és a többi tudomány kapcsolatának a dimenzióit. 4) Feltárta a történelemben kibontakozó vallásismeret állandó és változó tényezőinek okait. Az így végigvezetett gondolatment pedig felbolydította a forradalom uráni iráni szellemi életet.

Az eszmetörténet kutatói joggal értenek egyet abban, hogy Soroush munkáinak megjelenése, és a köröttük kibontakozó vita lett az iszlám forradalom utáni Irán vallásos diskurzusának fordulópontja. A vallás ideológiai alkalmazása felszámolásának nyitánya. S így magától

értetődik, hogy a politikai fejleményeket a kulturális élet kontextusában elemző kutatók ebben a vitában látták meg azt a mozzanatot is, amely előkészítette Mohammed Khatami elnökségét és a kibontakozó reformfolyamatokat.²³ A Khatami elnök hivatali működésével kapcsolatos túlzott nyugati várakozások (és csalódások) is talán ennek a vitának a figyelembe vételével értelmezhetők.

2.2 VALLÁS ÉS POLITIKA

Ha a vallásismeret – természete szerint – nem monopolizálható, akkor ezt senki, még a vallásjogtudók rétege sem teheti meg. Ebből azonban az következik, hogy nincsen, és nem is lehet meg az alapja a klérus politikai szerepvállalásának. Jól látható, hogy az iráni berendezkedés kritikájaként Abdolkarim Soroush ismeretelméleti fejtegetései előbb-utóbb a síita forradalmi ideológia, illetve az azt képviselő klérus politikai szerepe ellen irányulnak. Ezt a klérus egy kis fáziskéséssel ugyan, de világosan érzékelte is, a fent említett cáfolatok és a kilencvenes évek második felében kibontakozó támadások világosan bizonyítják, hogy a vallástudósok védekezésre kényszerültek.

Látni lehet azt is, hogy amikor Soroush a vallás és a vallásismeret szétválasztásának ismeretelméleti problémáját az iráni gyakorlatra vetíti, elemzéseiben mindig központi helyet foglal el a vallás és a politika önállósága illetve egymásba csúszása. A két szféra szétválasztását azonban nem a nyugaton kialakult gyakorlat szerint képzelel el. Soroush a nyugati radikális szekularizmussal ellentétben azt a nézetet képviseli, hogy a vallás meghatározó szerepet játszik a társadalom életében, mégpedig több okból. Először is azért, mert az ember spirituális igényei olyan erősek, hogy ha ezeket negligálnák, akkor jelentős károk keletkeznének a társadalom és az egyén életében. Másodszer pedig azért, mert a vallás központi

eleme, az igazságosság nélkül lehetetlen lenne kialakítani a harmonikus és kiegyensúlyozott életet.

Úgy értékeli a helyzetet, hogy a társadalom működésében integrált és jelentős funkciót tölt be a vallás, és bizonyos értelemben kiterjed a politika szférájára is. Ebből azonban nem az következik, hogy a kormányzás a vallás funkciója lenne. A vallás alapszövegeiben a legkülönbélebb politikai formációkat megtalálhatjuk, de nincsen bennük útmutatás egyetlen kitéüntetett politikai berendezkedésre vonatkozóan sem. Voltak politikai feladatok ellátó próféták, de voltak olyanok is, akiknek nem volt kormányzói funkciójuk vagy politikai vezető szerepük. Mindebből pedig az következtetés vonható le, hogy a politikai berendezkedés kialakítása teljes mértékben az ember kompetenciájába tartozik. Az ember kiváltsága, hogy olyan politikai berendezkedést alakítson ki, amely az adott (történelmi) körülmények között a legalkalmasabb a közösség boldogulása szempontjából. S éppen a politikai rendszer kialakításának a szabadsága az oka annak, hogy a vallásjogtudósok politikaelméletében akár jelentős teoretikus különbségek is lehetnek.

Abdolkarim Soroush részletesen tanulmányozta a vallás és a politika kapcsolatát és elemzése során a kormányzás két oldalát különítette el. Álláspontja szerint a kormányzásnak van egy adminisztratív, menedzsment jellegű oldala, és van egy etikai oldala. Az adminisztratív oldal jellemző módon technikai jellegű, eljárás-centrikus és független a vallástól. Ezzel szemben az etikai oldalon a vallás meghatározó szerepet játszhat. Ez a szerep azonban többféleképpen képzelhető el. „Az ideális vallási kormányzás olyan kormányzás, amelyik az emberek világi szükségleteivel foglalkozik, és lehetővé teszi számukra, hogy táplálják és gondozzák saját lelki szükségleteiket.”²⁴ Ez az ideális eset azonban korántsem valósul meg a mindennapi gyakorlatban.

Ennek megvilágítására Soroush a vallást érvényesítő politikaelméletek illetve a praxis különböző formái kö-

zött megkülönbözteti egymástól a *vallásos* kormányzást (*hokumat-e dini*) és a *vallásjogi* kormányzást (*hokumat-e fekhi*). A vallásjogi kormányzás olyan teokratikus kormányzás, amelyik vallási rendelkezésekkel irányítja a közösséget, a szabályokat vallási kötelességgként erőtelti rá a lakosságra, és vallási kötelességgként kéri rajtuk számon. Az a tény azonban, hogy valaki vallásos lelkületű, alapvetően különbözik attól a politikai tartalmú cselekedettől, hogy elfogadja, kövesse és magáévá tegye ezeket a politikai rendszert kijelölő – bárha vallásos – szabályokat és törvényeket, hiszen a politikai értelemben vett engedelmesség alapvetően különbözik a hittől és az ebből fakadó mentalitástól. A teokratikus hatalomnak való engedelmesség és a hit közötti konfliktust érzékelve következett arra, hogy „*az a társadalom, amelynek tagjai nem teljesen szabadok meggyőződésük megválasztásában, nem nevezhető vallásos társadalomnak, még akkor sem, ha olyan kormányzás irányítja, amely a vallás köntösét vette magára.*”²⁵ A vallásos kormányzás és a vallásjogi kormányzás ebből következően két egymástól radikálisan különböző világot tételez. Ezek szembeállításával lehet megfogalmazni, hogy miben is áll Soroush értelmezése szerint a *vallásos kormányzás*.

A vallásos kormányzás nem a kormányzás módszerét tekinti vallásosnak, mivel a módszer sohasem lehet vallásos.

A vallásos kormányzás nem a vallásjogi rendelkezések betartására kötelezi a lakosságot, mivel a kényszer nem tekinthető a vallásosság mércéjének.

A vallásos kormányzás nem az állam vezetőinek vallási meggyőződésén és jogain nyugszik, mivel a kormányzásnak az emberek nem-vallási természetű jogait is figyelembe kell vennie.

A vallásos kormányzás nem kívánja az emberek szívébe ültetni a hitet, mivel a vallást nem lehet kötelességgé tenni.

A vallásos kormányzás ezekkel szemben olyan kormányzás, amely az emberek nem-vallási jogain, a vallásos embereknek a menedzsmenttel szembeni politikai felelősségén, valamint a hatalom kritikáján nyugszik.

A vallásos kormányzás elsődleges feladata, hogy az emberek számára biztosítsa a szükségleteiket annak érdekében, hogy mentesítse őket az anyagi nehézségektől, s így lehetőségük adódjon arra, hogy sokkal finomabb és spirituálisabb dolgokkal foglalkozzanak. Az emberek így szabadon meg tudják választani meggyőződésüket, és a társadalmat át tudják alakítani olyan közeggé, amelyben a vallás szabad választás tárgya lehet.

Abdolkarim Soroush a vallás és a kormányzás kérdéseinek tárgyalása során előbb utóbb elérkezik a demokrácia problémájának megtárgyalásához is. Ezzel bekapcsolódik a muszlim elméletírók hosszú sorába, akik évtizedek óta foglalkoznak az iszlám és a demokrácia összeegyeztetésének kérdéseivel.²⁶ Soroush azt a nézetet képviseli, hogy az iszlám vallást és a demokratikus politikai berendezkedést – a demokráciát – minden további nélkül össze lehet egyeztetni egymással. Ennek a meggyőződésnek az az elvi alapja, amire fent utaltunk már, az ugyanis, hogy az iszlám alapszövegei nem jelölnek ki egyetlen sajátos kormányzási formát sem az emberiség számára. Az iszlám forrásai nem határozzák meg a kormányzás funkcióit és szervezeti felépítését sem azon az általánosságon túl, hogy az emberek anyagi és lelki szükségleteivel kell foglalkoznia. Soroush arra következtet ebből, hogy a kormányzásnak a változó idők szerint kell változnia. Márpedig napjainkban a demokrácia az ideális kormányzati forma, a világ mindenütt a demokrácia megteremtésén fáradozik. S minthogy az iszlám inherens sajátosságai és mechanizmusai révén nem áll szemben a demokratikus berendezkedéssel, a muszlim országoknak ki kell alakítaniuk demokratikus rendszerüket.

Soroush szerint az tekinthető sikeres vallásos kormányzásnak, amelyekben az embereknek megvan a joga

arra, hogy ellenőrizték és ha kell elmozdítsák vezetőiket a hatalomból.²⁷ De kulcsjelentősége van a lakosság részvételének a politikai folyamatokban, ahogy éppen erre a mozzanatra hívja fel az embereket a Korán egyik verse – „Allah addig nem változtatja meg az emberek helyzetét, amíg ők meg nem változtatják magukat” (Korán 13,11).

Összefoglalóan azt lehet mondani, hogy Soroush a vallásos és a vallásjogi kormányzás különválasztásával és sajátosságaik kimutatásával rá tudott mutatni a forradalom utáni iráni politikai berendezkedés elvi ellentmondásosságára. Kritikája a klérus teokratikus uralmánknak szól, s a kiutat is mintha megjelölte volna, azzal, hogy a demokratikus berendezkedés és az iszlám összeegyeztetésének elvi lehetőségét elemezte.

3. A KORÁN KINYILATKOZTATÁSÁRÓL

Az iszlám társadalmi vetületével foglalkozó szerzők előbb-utóbb eljutnak arra a pontra, hogy a Korán és a hozzá kapcsolódó tudományok kritikai vizsgálatába fognak. Mindenek előtt a Korán természetére, ontológiai státusára vonatkozó kérdésben kell valamilyen álláspontra jutniuk. Márcsak azért is, mert a kézikönyvekben ismételt meghatározás szerint a Korán *kalám Alláh* (Allah beszéde), ami elfedi azt a tényt, hogy a Korán egyfelől *arab nyelvű szöveget* jelent, és mint ilyen az *arab irodalom* része, és másfelől, hogy a szöveg *kinyilatkoztatás*, azaz a muszlim vallási közösség számára *szentírás*, és az iszlám dogmatikai, valamint jogi kérdéseinek megoldására tett racionális kísérletek elsődleges forrása. A tudományos érdeklődés számára az előbbi felfogás az irodalmi megközelítés eszközkészletét mozgósítja, az utóbbi pedig a vallástudományokat. Bármelyik oldalról közelítünk is a szöveghez, tisztázni kell, hogy minek tekintjük azt. Az előfeltevések szerint három pozíciót különíthetünk el. Számolhatunk azzal, hogy a Korán Allah közvetlen, szó szerinti kinyilatkoztatása, de tekinthetjük egy rendkívüli

személyiség szuverén alkotásának is, és az sem zárható ki, hogy a Korán e két álláspont valamilyen kombinációját testesíti meg. John Wansbrough²⁸ és Christoph Luxenberg²⁹ nézeteire itt nem kívánok kitérni.

A nyugati tudomány látens módon többnyire Mohamed prófétai tevékenységének és közösségszervező munkájának a dokumentumait látja a szövegben, s így a történeti vagy vallástörténeti munkákban alapvető forrásként kezeli, miközben, be kell látni, többször idegenkedve állapítja meg a szöveg nyers hangvételt, spirituális egyszerűségét és általában kulturális idegenségét. Ezzel együtt tanulmányok egész sora foglalkozik a Koránnal, újabban ennek egyfajta reneszánszát éljük, amelyben a Korán történeti, filológiai sajátosságait és irodalmi értékeit is tárgyalják.³⁰

Rendkívüli dolgokról van szó, hiszen – csak utalva a történeti alaphelyzetre – azt mondhatjuk, hogy a Korán teljesen előzmények nélkül jelent meg az arab irodalomban. Sőt, ha pontosabbak akarunk lenni, akkor azt kell mondanunk, hogy ez a szöveg az arab irodalom egészében még az irodalom előtti irodalom része. Világmagyarázat, amely radikális tartalmával és programjával, a hagyományos nyelvi eszközök megújításával *leváltotta* az iszlám előtti arabok animista világértelmező diskurzusát, összefoglalta és elvetette a sorsnak végzetesen alárendelt ember világgképét és a monoteizmus, az egyéni felelősség valamint a számonkérés hangsúlyozásával a feltámadásban betetőződő közösségi történelem ígéretét nyújtotta hallgatóinak. Azaz betöltötte a *szentírás* funkcióját egy olyan nyelvi közegben, amelyiknek erre utaló korábbi hagyományai egyáltalán nem voltak.

Ez az álláspont, amely Mohamednek tulajdonítja a szerzőséget, éles ellentétben áll a hivatalos mai muszlim felfogással. Ez azt mondja, hogy a Korán Allah szava (*kalám Alláh*), amit szó szerinti kinyilatkoztatásként Gábrriel arkangyal közvetített a próféta számára ékes arab nyelven. Ezt a szöveget a próféta adta tovább a közös-

ség tagjainak húsz-huszonhárom év alatt. Ismert, hogy az iszlám korai szakaszában komoly vita bontakozott ki afelől, hogy az így felfogott Korán *teremtett-e*? Az egyik iskola álláspontja szerint (ezek voltak a mu'taziliták) teremtett, a másik szerint pedig öröktől fogva létezik.³¹ A nem teremtett Korán koncepciója logikusan azzal a veszéllyel járt, hogy Allah mellett egy másik örökkévaló létezőt kellett volna tételezni. A teremtett Korán gondolata pedig ellentmondott a Korán szöveghelyeinek és a Korán természetére vonatkozó prófétai hagyománynak. A viták később az as'aríták közvetítésében csendesedtek el, abban megnyugodva, hogy a Korán Allah lelki beszédéként (*kalám nafszi*) öröktől fogva létezik és aktuális formájában, az arab nyelvben teremtettként fogható fel. Ez az érvényes álláspont a középkortól napjainkig, a vonatkozó források ezt ismétlik, a hívők ezt vallják.

A jogászas és kevésbé teológiai érdeklődésű muszlim vallástudományok számára a szöveg ontológiai státusára vonatkozó kérdések ezen túl nem voltak jelentősek. A még a korai középkorban megszilárdult, és egyébként koráni alapokon álló dogma, miszerint a Korán tartalmi és formai tekintetben utolérhetetlen (felülmúlhatatlan) (*i'dzsász al-qur'án*), és mint ilyen Mohamed prófétaságát igazoló *arab nyelvi csoda*, a Korán eredetének kérdését a Korán nyelvi sajátosságainak vizsgálatára terelte és óriási irodalmat, valamint az arab nyelv stilisztikai lehetőségeit vizsgáló tudományt (*'ilm al-balágha*) hozott létre.³²

Megállapíthatjuk, hogy ez az álláspont messzemenően megfelelt a történeti iszlám domináns módon jogászas szemléletének, ami elsősorban a gyakorlat által felvetett kérdésekre kívánt válasz adni a Korán adott helyei alapján, és jól illeszkedett az iszlám világának preindusztriális, premodern berendezkedéséhez is. A modernitással és a nyugattal való találkozás azonban új helyzetet teremtett. Számos olyan kérdés merült fel, amelynek a megoldására már nem voltak elegendők a hagyomány ajánlatai. Ezek között különösen sokat tárgyalták az ún. *hudúd* bünte-

téseket. Minthogy Abdolkarim Soroush is beleütközött ebbe a problémába, az alábbiakban ismertetjük ennek főbb sajátosságait, és azt követően mutatjuk be Soroush nézeteit a Koránnal kapcsolatban.

A klasszikus muzulmán jogrendszer egyik mai napig tartó öröksége, hogy a bűncselekmények egy részének a büntetését a Koránban megfogalmazott formában szabja ki. Ezek a bűncselekmények külön jogi kategóriát – (arab) *hudúd* – képviselnek, és a cselekmény megtorlásának *módját* adják meg, anélkül, hogy magát a cselekmény fogalmát tisztáznák. Közös jellemzőjük, hogy elkövetésük *Isten jogának a megsértését* jelenti, de nem a rituális szabályok tekintetében, hanem a Koránban megadott esetekben. Ezek 1) lopás (*szarika*), 2) útonállás (*kat al-tarík*), 3) illegális szexuális kapcsolat (*ziná*), 4) illegális szexuális kapcsolatra vonatkozó hamis vád (*kadzfi*), 5) szeszes ital fogyasztása (*surb al-khamr*), s egyes tudósok ebbe a körbe sorolják 6) az aposztáziát (*irtidád, ridda*) is. A bűncselekmények vallási természetéből következik, hogy a sértett és az elkövető közötti megegyezésre nincsen mód, s ezzel nem lehet a büntetést mérsékelni vagy elengedni. Másfelől viszont a vallási jelleg abban mutatkozik meg, hogy a mély megbánás akár a teljes büntetlenséghez is vezethet.

Ismert, hogy a muzulmán jogtörténet tanúsága szerint a jogtudósok a bűncselekmények fogalmának szűkítő értelmezésével, a bizonyítási eljárás megnehezítésével és az elévülési idő rövidre szabásával gyakorlatilag messzemenően korlátozták a *hudúd* büntetések alkalmazását. Mindenesetre az (aprólékosan kidolgozott feltételekkel igazolt) illegális szexuális kapcsolat esetére *megkövezést* (*radzsm*) vagy *korbácsolást* (*dzsald*) rendel el a Korán. Ez a modern körülmények között az egyik leggyakrabban vitatott területe a Korán értelmezésének. Az a kérdés, hogy a Korán rendelkezései érvényesek-e, illetve, hogy napjainkban hogyan kell érteni őket, egyebek

mellett azzal is megközelíthető, hogy milyen álláspontot alakítanak ki a Korán *természetéről*.

Abdolkarim Soroush ebben a tekintetben is fontos kérdéseket vetett fel.³³ Kiindulópontja, hogy nem fogadja el a teremtettség gondolatát, de egyúttal kizárja az emberi szerzőség lehetőségét is. Azt állítja, hogy a Korán nemcsak azoknak a történelmi körülményeknek a terméke, amelyek között létrejött, hanem a szöveg kialakításában és megformálásában lényeges szerepet játszott maga Mohamed próféta is, minden emberi korlátozottságával együtt. Ennek fejtegetése során hivatkozik arra, hogy ez az elképzelés nem egészen új dolog, hiszen több középkori gondolkodónál lehet olvasni hasonló felvetéseket.

A kinyilatkoztatásnak az ember oldalán megjelenő tapasztalatát Soroush az *inspiráció* egyik fajtájának tekinti. Azt állítja, hogy ez ugyanaz a jelenség, amit a költők és a misztikusok gyakorlatából ismerünk, bár hozzáteszi, hogy a próféták esetében a folyamat valamivel magasabb szinten zajlik. Megidéző egy középkori filozófust, aki szerint a kinyilatkoztatás magasabb rangú költészet, és azt is beemeli az érvei közé, utalásképpen csupán, hogy napjainkban a kinyilatkoztatásra a költészet metaforáját is szokták használni. A költészet, hangsúlyozza, a megismerés eszköze, bár másképpen működik, mint a filozófia vagy a tudomány. A költő teljes valójával érzékeli, átéli, hogy egy rajta kívül álló dolog közreműködése révén új tapasztalathoz, valami új információhoz jut. S ebben a folyamatban, jelentős szerepe van a tehetségnek, a talentumnak is. A költészet esetében például a költő új horizontot, új távlatot nyithat az emberek számára tehetsége kibontakoztatása révén.

A hagyományos álláspont szerint a próféta nem volt több a kinyilatkoztatás folyamatában, mint egy egyszerű *közvetítő eszköz*. Megkapta az üzenetet Gábieltől, majd az emberek felé közvetítette azt. Soroush nem elégszik meg ezzel a mechanikus, a prófétát pusztán médiumnak tekintő felfogással. Szerinte a próféta nemcsak eszköz

volt, hanem éppenséggel kulcsszerepet játszott a Korán szövegének megformálásában.

Soroush szerint a kinyilatkoztatás eseménye során azt érezte a próféta, hogy valamilyen külső erő hatalmába került, s erről számolt be bizalmas környezetének. S bár adataink vannak erről, valójában nem ez volt a helyzet. Soroush szerint a kinyilatkoztatás során a próféta saját maga alakult át, ő vált mindenné: ő lett a teremtő és ő lett az alkotó. Föltehetjük ugyan a kérdést, hogy vajon az inspiráció kívülről jött-e vagy belülről, ez azonban nem tekinthető relevánsnak, hiszen a kinyilatkoztatás pillanatában nincsen különbség a külső és a belső között. Az inspiráció, a megindultság, a mély pszichikus megrendültség a prófétából, saját magából, a lényéből ered. Soroush azzal az antropológiai nézettel alapozza meg ezt az elképzelést, amely szerint minden létező individuum lényé isteni. Így a próféta lényé is, ám prófétaként különbözik a többi embertől, mégpedig abban, hogy a tudatában van lényé isteniségének. A kinyilatkoztatás éppen ezt aktualizálja. A kinyilatkoztatás rendkívüli helyzetében a próféta lényé eggyé válik az Istennel. Hangsúlyozza azonban, hogy ez az Istennel való spirituális egyesülés nem azt jelenti, hogy istenné vált volna. Valójában ez olyan egyesülés, amelyik a prófétához van „igazítva.” Nem isteni, hanem *emberi mértéke* van, ahogy a misztikus Dzsálál al-Dín al-Rúmi mondta: „*a próféta és az Isten egyesülésekor óceán töltődik agyagkorsóba.*”

A próféta a szöveg formai oldala vonatkozásában számít alkotónak. A kinyilatkoztatás hatalmas tapasztalata során ugyanis a próféta a „tartalmat” kapja meg az Istentől. Azt a tartalmat, ami ebben a formában nem kínálható az embereknek, mert fölötte áll annak, hogy egyáltalán fel tudják fogni, meg tudják érteni, hiszen valójában még a szavak világán is kívül (túl? vagy innen?) van. Formátlan, megformálatlan üzenet, ami csak a próféta alkotó tevékenysége révén vesz fel olyan alakot, ami megérthető, fogyasztható, hozzáférhető lesz mások számára is.

Soroush ismét a költő analógiáját használja, amikor azt fejtegeti, hogy a próféta a formátlanként kapott üzenetet a *saját nyelvén* fogalmazza meg, a mesterien ismert nyelv stilisztikai eszközeinek gazdag érvényesítésével.

A próféta személyisége így jelentős szerepet játszik a szöveg kialakításában. Élettörténete, a családi események, a gyermekkor, minden apró mozzanat, amely valahogy hangsúlyt és figyelmet kapott az élete során, belejátszik a szöveg alakulásába. S ugyanígy, aktuális lelkiállapota is megjelenik a szöveg megformálásában. Soroush fölhívja a figyelmet arra, hogy például a lelkiállapot változása mennyire kiütöközik a Korán különböző helyein: egyszer ékesszólóan, máskor unalmasan és hétköznapien beszél.

Ha ilyen formában értelmezzük a kinyilatkoztatás eseményét, fölmerülhet a kérdés, hogy vajon az ember – a próféta – esendősége kapcsán kerültek-e tévedések a Koránba? A hagyományos muszlim álláspont szerint a Korán tévedhetetlen. Manapság azonban, fejtegeti Soroush, egyre több olyan Korán-értelmező van, aki azt állítja, hogy a Korán csak a kimondottan vallási kérdésekben tekinthető tévedhetetlennek. Azaz olyan kérdésekben, mint Isten attribútumai, a halál utáni élet vagy az istentisztelet szabályai. Ezek az értelmezők másfelől azt tartják, hogy olyan kérdésekben, amelyek az anyagi világgal és az emberi társadalommal kapcsolatosak, a Korán téves is lehet. Így a történelmi eseményekkel, más vallásokkal és általában a világi dolgokkal kapcsolatos kijelentések nem szükségképpen tekinthetők igaznak. Ugyanakkor azonban arra is rámutatnak ennek az álláspontnak a képviselői, hogy ezek a tévedések nem érintik magát az üzenetet, a kinyilatkoztatást és a prófétai hivatalát sem. Nem kérdőjelezhető meg a próféta hitelessége ezek miatt, hiszen a próféta szükségképpen a kor szintjén, a kortársak kompetenciájának megfelelően beszélt.

Soroushnak más a véleménye ebben a kérdésben. Szerinte nincsen semmi okunk feltételezni, hogy a pró-

féta *tudatosan* beszélt volna a kor nyelvén, hogy azt *választotta* volna, és hogy választásával tökéletesen tisztában is volt. Sőt, inkább az látszik valószínűbbnek, hogy ő maga, nemhogy a kompetencia kérdéseivel nem foglalkozott, de éppenséggel *hitte* azokat a dolgokat, amelyeket állított. A kinyilatkoztatásként közölt szövegben az ő saját ismeretanyaga, tudása volt jelen, ráadásul azon a nyelven megfogalmazva, amely ugyancsak a sajátja volt. Más dolog, hogy a próféta nem tudhatott többet, mint amit a kortársai általában tudtak az Istenről, az emberről és a világról, és ez a tény nem sérti az ő prófétai mivoltát, hiszen *próféta* volt és nem tudós vagy történész.

Jól látszik, hogy ezekben az elképzelésekben Soroush a költői és a misztikus inspiráció mintáját alkalmazva a Koránra is kiterjeszti eredeti elgondolását a vallás és a vallásismeret megkülönböztetéséről. A Koránt olyan inspirált alkotói folyamat eredményének tekinti, amelynek során az Isten és a próféta valamilyen misztikus formában egyesülnek, majd a tapasztalati tényé vált tartalmi közlést a próféta – személyisége megkülönböztető jegyeivel és az arab nyelv lehetőségeivel élve – nyelvi formába önti, hogy a kortársak számára is hozzáférhetővé tegye. A kinyilatkoztatás ilyen értelmezésének a szem előtt tartásával lehetőség nyílik arra, hogy a vallás lényegi és esetleges aspektusai között különbséget tudjunk tenni. Hiszen a kinyilatkoztatásban közölt dolgok jelentős része történetileg és kulturálisan is meghatározott, az idő múlásával esetleg már a relevanciáját is elvesztette. Modern viszonyaink között éppenséggel vallásellenesnek is tűnhet. Ha pedig így van, akkor ezeket nem lehet a vallás tévedhetetlen és örök isteni rendszere elemeinek, az isteni oldal részének tekinteni. Ilyen például a fent említett testi fenyítések kérdése. Másfelől, ennek az inspirációs felfogásnak a tükrében nyilvánvaló, hogy ha a próféta egy másik kulturális környezetben élt volna, akkor ezek a büntetések nem ilyen formában kerültek volna a Koránba.

ÖSSZEKÉPZÉS

Abdolkarim Soroush a vallásos modernizáció elkötelezett híve. Az írásait és a személyét ért támadások ellenére, több hasonló nézeteket valló modern muszlim értelmiségivel – mint az egyiptomi Naszr Hámid Abú Zajd (1943-2010) vagy az algériai Mohammed Arkoun (1928-2010) – együtt azt vallja, hogy az iszlám világának élnie kell a modernizáció lehetőségével.

Ennek megvalósítása során azonban a muszlimoknak a Korán lényegi üzenetét kell átültetniük koruk körülményei közé. Ez pedig olyan, mint egy közmondás lefordítása az egyik nyelvről a másikra. Sohasem fordíthatunk szóról szóra, de támaszkodhatunk arra, hogy a közmondás megtalálható a célnyelv univerzumában is. Talán más nyelvi formában, más képi anyaggal fogalmazódik meg, de lényegében azonos tartalmat közöl. Az arabok azt mondják például, hogy „datolyát visz Baszrába”, az angoloknál ez úgy hangzik, hogy „szenet Newcastle-ba.” A vallás és a vallásismeret, illetve a Korán emberi és isteni oldalának megkülönböztetése, az emberi oldal történeti szemlélete lehetőséget ad arra, hogy a „fordításokat” elkészítsék. Ezzel szemben, ha a muszlimok ragaszkodnak ahhoz, hogy a Korán Isten örök szava, amit szó szerint kell alkalmazniuk minden körülmények között, akkor továbbra sem lépik át az alapkérdések megtárgyalását jelentő modernizációs küszöböt.

JEGYZETEK

¹ Gustave Edmond von Grunebaum, *Modern Islam: the Search for Cultural Identity*. University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1962. 33.

² Ejtisd: *Abdolkarim Szorús*. Az iráni szerzők nevét saját latin betűs átírásukban használjuk, mint Abdolkarim Soroush (l.www.dr.soroush.com), Ali Shariati. Ettől csak a bibliográfiai adatok hűségre érdeké-

ben térünk el. A perzsa és arab szavak átírása során az azonos vagy a legközelebbi magyar hang betűjelét alkalmazzuk.

³ Farhang Rajaee, *Islamism and Modernism, The Changing Discourse in Iran*. University of Texas Press, Austin. 2007. 225.

⁴ Ezek: Abdolkarim Soroush, *Reason, Freedom, and Democracy in Islam, Essential Writings of Abdolkarim Soroush*, translated, edited with critical introduction Mahmoud Sadri and Ahmad Sadri. Oxford University Press, Oxford, 2000., és Abdolkarim Soroush, *The Expansion of Prophetic Experience, Essays on Historicity, Contingency and Plurality in Religion*, translated by Nilou Mobasser, edited with analytical Introduction by Forough Jahanbakhsh, E. J. Brill, Leiden – Boston 2009. [Válogatás, ami nyolc fejezetet tartalmaz a *Baszt-e tadszrubeh-e nabavi*, Szerát, Teherán, 1999; kettő fejezetet a *Szerathá-je mosztakim* (Egyenes utak), Szerát, Teherán 1998, és egy fejezetet az *Akhlák-e khodáján* (Istenek etikái), Tarhe-nou, Teherán 2001. kötetéből.]

⁵ Abdolkarim Soroush, *Kabz va baszt-e teorik-i sariat*, Szerát, Teherán, 1992. több kiadás, és Abdolkarim Soroush, *Baszt-e tadszrubeh-je nabavi*, Szerát, Teherán, 1999. több kiadás.

⁶ Ashk Dahlén, *Deciphering the Meaning of Revealed Law. The Surushian Paradigm in Shi'i Epistemology*, Acta Universitatis Upsaliensis, Studia Iranica Upsaliensia 5. Uppsala 2001.; Behrooz Ghamari-Tabrizi, *Islam and Dissent in Postrevolutionary Iran. Abdolkarim Soroush, Religious Politics and Democratic Reform*. I. B. Tauris, London – New York, 2008.; Valla Vakili, „Abdolkarim Soroush and Critical Discourse in Iran”, in John L. Esposito, John O. Voll (eds.), *Makers of Contemporary Islam*. Oxford University Press, Oxford, 2001. 150-176. ; Mahmoud Safri, „Sacral Defense of Secularism: The Political Theologies of Soroush, Shabestari, and Kadivar”, in *International Journal of Politics, Culture and Society*, vol. 15. No. 2. Winter 2001. 257-267.

⁷ Mehran Kamrava, *Iran's Intellectual Revolution*, Cambridge University Press, Cambridge 2008. Farhang Rajaee, *Islamism and Modernism, The Changing Discourse in Iran*, University of Texas Press, Austin 2007.

⁸ A. A. Sachedina, „Shari'ati: Ideologue of the Iranian Revolution”, in *Voices of Resurgent Islam*, ed. John L. Esposito, New York and Oxford, 1983. 191-214. Hamid Dabashi, *Theology of Discontent*. New York and Oxford, 1993. 102-146.

⁹ Vö.: Farhang Rajaee, *Islamism and Modernism. The Changing Discourse in Iran*. University of Texas Press, Austin 2007. 90-150.

¹⁰ N. Rózsa Erzsébet, „Állam és vallás a Közel-Keleten: az Iráni Iszlám Köztársaság”, in Tüske László (szerk.), *Előadások a mai iszlám világról*, Avicenna Közel-Kelet Kutatások Intézete, Piliscsaba 2007. 179-193. Said, Amir Arjomand, *The Turban for the Crown. The Islamic Revolution in Iran*. Oxford University Press, Oxford 1988. 147-154.

¹¹ Az új alkotmány eredetileg demokratikus kormányzást vetített elő, amelyben a klérusnak semmilyen szerepe nem lett volna. 1979-ben azonban a vallástudósokból kialakított konzultatív testület, a Szakértők Tanácsa jóváhagyott egy olyan referendumot, amely lehetővé tette a *vallásjogtudó kormányzása* modelljének gyakorlati alkalmazását. Ez a gondolat eredetileg Khomeinié volt, akinek meggyőződése szerint az imám távollétében a politikai hatalmat a vallásjogtudók vállára kell helyezni, hiszen ők a tizenkét imám utódjainak és a vallástörvény (*sari'a*) igaz értelmezőinek számítanak. Márpedig ez – végső soron – alkalmassá teszi őket a kormányzásra. Vö.: Behrooz Ghamari-Tabrizi, *Islam and Dissent in Postrevolutionary Iran*. Abdolkarim Soroush, *Religious Politics and Democratic Reform*. I. B. Tauris, London – New York, 2008. 36-88.

¹² Vö.: Mehrzad Boroujerdi, „The Paradoxes of Politics in Post-Revolutionary Iran”, in: John L. Esposito and R.K. Ramazani (ed.), *Iran at the Crossroads*, Palgrave, New York 2001. 13-27.

¹³ Jürgen Habermas iráni látogatásán közvetlen tapasztalatot szerzett az ország szellemi légköréről. Egy alkalommal arról beszélt, hogy a kilencvenes éveket Martin Heidegger és Karl Popper adták az alapvető terminológiát a Reza Davari Ardakani és Abdolkarim Soroush között folyó vitához. *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 2002, június 18. (Az interjút Christiane Hoffmann készítette).

¹⁴ Abdolkarim Soroush, *Kabz va baszt-e teorik-e sariat: nazarijeh takamol marefat-e dini* [A saría elméletének kitágulása és összehúzóódása, a vallásos tudás fejlődésének elmélete], Szerát, Teherán, 1374 (1995), több utánnomás (2009), 56.

¹⁵ *Korán* (ford.) Simon Róbert, Helikon Kiadó, Budapest 2001⁴ – Simon Róbert, *A Korán világa*, Helikon Kiadó, Budapest, 2001.⁴ (Egy kötetben).

¹⁶ Vö. M. Lings in *Encyclopaedia of Islam*, New Edition, Leiden, 1997, Vol. IV. 326.

¹⁷ L. pl. *Kumár-ei ásiqán, samsz va mauláná* („Szeretetkockázat, a Nap és Rúmi”), Szerát, Teherán, 1379 (2000), több kiadás.

¹⁸ Ashk Dahlén monográfiájában így fordítja Soroush terminusait, Ashk Dahlén, *Deciphering the Meaning of Revealed Law. The Surushian Paradigm in Shi'i Epistemology*, Acta Universitatis Upsaliensis, Studia Iranica Upsaliensis 5. Uppsala 2001. 8, és 370.

¹⁹ Uo. 86.

²⁰ Interjú, al-Jazeera 11, 12, 2006. internet.

²¹ Dahlén, *Deciphering...* 186.

²² Abdolkarim Soroush, *Kabz va baszt-e teorik-e sari'at: nazarijeh takamol ma'refat-e dini* [a saría elméletének kitágulása és összehúzóódása, a vallásos ismeret fejlődésének elmélete], Serat, Tehran, 1374/1995. (Utánnomás 2009) 245.

²³ A tisztán racionális megközelítés mind a mai napig elképzelhetetlen az iráni közéletben. A mélyen vallásos országban elfogadhatat-

lan lenne, és azonnal azok a vádak merülnének fel ellene, amelyek a forradalom előtti rendszerrel szemben is megfogalmazódtak, hogy t.i. nyugatos, idegen, ellenforradalmi, iszlámellenes, és hogy komoly külföldi érdekek állnak mögötte. L. Forough Jahanbakhsh, „Religiuous and Political Discourse in Iran: Moving Toward Post-Fundamentalism”, in *The Brown Journal of World Affairs*, Winter/spring 2003, Volume IX, Issue 2, 243- 254. 247.

²⁴ Abdolkarim Soroush, „Tahlil-e mafhúm-e hokumat-e dini,” [A vallásos kormányzás fogalmának elemzése] in Ali Izadi et. al. *Din va Hokumat*, [Vallás és kormányzás] Rasa, Teherán 1377/1998, p. 186.

²⁵ Uo.

²⁶ Pl. Muhammad al-'Ammára, *Ma'arakat musztalahát baina l-gharb wa-l-islám*. Nahdat Miszr, al-Káhira [Kairó] 2004². 123-127.

²⁷ Soroush, „Tahlil...”, 170-71.

²⁸ John Wansbrough álláspontja szerint, aki az Újszövetség szövegtörténetének tanulságait kívánta alkalmazni a kutatásokban, a Korán jelenlegi szövege több évszázados történelmi folyamatban alakult ki. Ezzel kapcsolatos nézeteit nem fogadta el a tudományos közvélemény. Vö.: John Wansbrough, *Qur'anic Studies*, Oxford University Press, Oxford, 1977.

²⁹ Christoph Luxenberg kísérlete, hogy az arab nyelvű Korán mögött arab-szír (kevert?) nyelvű vallásos textust mutasson ki, nem állja ki sem a filológiai sem az eszmetörténeti kritikát. Christoph Luxenberg, *Die syro-aramäische Lesart des Koran: Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache*, Hans Schiller Verlag, Berlin 2000.

³⁰ Önálló folyóirat indult Edinborough-ban, *Journal of Qur'anic Studies* címmel, 1999-től, majd megjelent Jane Dammen McAuliffe et al., *Encyclopaedia of Qur'an* 1st Edition., 5 vols. plus index., Leiden: Brill Publishers, 2001-2006., de ezeken túl tanulmánykötetek sora, monográfiák és tematikus konferenciák is foglalkoznak a Korán valamilyen aspektusával.

³¹ A vita jelentőségét mutatja, hogy alkalmat adott az első muszlim inkvizíció bevezetésére 827-848 között. Walter Melville Patton, *Ahmad Ibn Hanbal and the Mihna*, E.J. Brill, Leiden 1897.

³² Thomas Bauer, „Rhetorik: Arabische Kultur”, in Gert Ueding (Hg.): *Rhetorik. Begriff – Geschichte – Internationalität*. Niemeyer, Tübingen 2005, 283-300. (Újabb kiadás 2010.)

³³ Nézeteit egy interjúban foglalta össze: Michel Hoebink, „The Word of Mohammad, An Interview with Abdolkarim Soroush”, in Abdolkarim Soroush, *The Expansion of Prophetic Experience, Essays on Historicity, Contingency and Plurality in Religion*, translated by Nilou Mobasser, edited with analytical Introduction by Forough Jahanbakhsh, E. J. Brill, Leiden – Boston 2009. 271-275

Csicsmann László:

Dilemmák az iszlamista szervezetek
politikai integrálásával kapcsolatban:
a választásokon való részvétel,
illetve azok bojkottálásának kérdései



Jelen sorok írásakor az arab világ jelentős átalakuláson megy keresztül, amelynek végeredményét egyelőre nem tudjuk megítélni.¹ Az ún. forradalmi hullám, amely 2010 decemberében Tunéziában kezdődött, eddig politikailag stabilnak tartott rezsimeket ingatott meg. Hoszni Mubárák egyiptomi elnök és Zin Abeddin Ben Ali tunéziai elnök hatalomból való elmozdítása elmozdította, a líbiai Kaddáfi-rezsim elleni felkelés, valamint Bassár al-Aszad pozíciójának meggyengülése az idei év váratlan közel-keleti meglepetései közé tartoznak. A nyugati világ politikusai az elmúlt hónapokban megkongatták a vészharangokat az iszlamista veszéllyel kapcsolatban, amelyre néhány térségbeli nyilatkozat is rásegített. A legfőbb iráni vezető, Ali Khamenei szerint az arab felkelés annak az „iszlám ébredésnek” a része, amely az 1979-es iráni iszlám forradalomból, illetve annak exportálásából táplálkozik. Ali Khamenei a norúz, az iráni újév alkalmából tartott beszédében az iszlám ébredés sikerességéről beszélt: „Bejelentem, hogy... egy új mozgalom kezdődött a régióban. A muszlim nemzetek mozgalma, amelynek

szlogenjei az iszlám célkitűzések felé mutatnak, minden bizonnyal győzedelmeskedni fog.”² Az al-Káida – Oszama bin Láden – megölése óta első számú vezetőjének tartott Ajman az-Zaváhíri videóüzenetében az egyiptomi felkelés gyökereként a Mubárák-rezsim iszlámtól való elhajlását nevezte meg.³

A sort mások nyilatkozataival még hosszasan folytathatnánk, azonban az általános vélekedés szerint az arab utcákat nem az iszlám jelszavak dominálták, hanem a szabadság iránti vágy és a rossz gazdasági helyzet kifejeződése határozta meg. Az iszlamista veszélyt ezúttal meglehetősen túlértékelik a nyilatkozatok, ugyanis történelmi lehetőség alakult ki a Közel-Keleten az iszlamista mozgalmak előtt, hogy a törökországi Igazság és Fejlődés Pártjának (AKP) mintájára politikai párttá alakuljanak és részt vegyenek a választásokon. A jelenleg is zajló közel-keleti átalakulás egyelőre még nem ad lehetőséget a téma tudományos igényű feldolgozására, ugyanakkor a fegyveres erőszakot elutasító, ún. mérsékelt iszlamista szervezetek átalakulása nem újkeletű folyamat. Jelen tanulmány megkísérli körbejárni a mérsékelt iszlamista szervezetek átalakulását, a politikai rendszerbe való integrálásuk lehetőségét, és különös tekintettel fókuszál az eddigi választási tapasztalataikra.

A POSZT-ISZLAMISTA KORSZAK

A Közel-Kelet politikai folyamatait elemző kutatások egyik meghatározó témája az iszlamista mozgalmak politikai szerepének a vizsgálata. A Hamász 2006-os választási győzelme felerősítette azokat a félelmeket, amelyek az iszlamista szervezetek politikai szerepvállalásával kapcsolatosak. A Nyugaton domináns nézetek szerint ugyanis az iszlamisták a választásokon való részvételt nem végső célnak, hanem saját ideológiájuk, vagyis az iszlám állam megteremtése eszközének tartják. Egyes közvéleménykutatási adatok szerint az iszlamista moz-

galmakat több közel-keleti országban is kihívásnak tartják. A közel-keleti térséggel kapcsolatos demokratizációs és poszt-demokratizációs diskurzus kiemelt témája az autoritárius rezsimék és az iszlamizmus közötti viszonyrendszer kutatása.⁴ A 2001. szeptember 11-i terrortámadást követően a szakma főként az iszlamista szervezetek radikalizálódásának okaival foglalkozott, ugyanakkor nagyrészt adós maradt az eltérő trendek vizsgálatával.⁵

Az iszlamista szervezetek⁶ jelentős átalakuláson mentek keresztül az elmúlt két évtizedben, amelyet a francia Olivier Roy és Gilles Kepel munkája nyomán *poszt-iszlamizmus*nak hívunk. A terminus arra utal, hogy az 1990-es évek elején – miközben az arab világban korlátozott politikai reformok mentek végbe – az iszlamista szervezetek többsége mérséklődött, vagyis háttérbe fordított az iszlám állam céljának fegyveres úton való megvalósításának, és fokozatosan bekapcsolódott a politikai folyamatokba. Az iszlamista mozgalmak többsége felismerte, hogy a jelenlegi körülmények közepette nem reális célkitűzés az iszlám állam létrehozása, hanem jelentős előnyök származhatnak a választásokon való részvételből. Mindez azonban nem jelenti azt, hogy valamennyi szervezet lemondott volna az erőszakról és/vagy támogatná a politikai integrációt. Az elmúlt évtizedek politikai szocializációja azonban ráébresztette az iszlamista mozgalmak vezetőit a politikai részvétel taktikai (hosszú távon esetleg stratégiai) előnyeire. A többnyire nem demokratikus iszlamista mozgalmak paradox módon elősegítik a politikai reformokat, hiszen általában a legjelentősebb támogatással rendelkező ellenzéki szereplők (pártok, NGO-k, vagy földalatti mozgalmak).

„Az iszlamista mozgalmak főárama az 1990-es években nem volt képes a Kommunista Internacionáléhoz (Komintern) hasonló „nemzetközi iszlám” létrehozására” – írja Roy.⁷ Az iszlamista csoportok habár történelmi létrejöttüket tekintve tipikusan transznacionális szerveződések, és megőrizték határon átívelő kapcsolataikat,

mégis napjainkban a vesztfáliai nemzetközi rendszer által kijelölt (sokszor mesterséges) nemzetállami keretek között, annak viszonyulási pontjait elfogadva működnek. Az iszlamista mozgalmak számos esetben nem az ideológiájuknak, hanem a nemzeti érdekeknek megfelelően döntenek, vagyis tényleges tevékenységüket nem az utópia (iszlám állam víziója), hanem az éppen adott politikai kontextust mérlegelve folytatják. A palesztin Hamász, amelynek ideológiájában az iszlám állam létrehozása szerepel a történelmi Palesztina területén, kifejezetten nacionalista retorikát használ, valamint nemzeti célokat fogalmaz meg. A Fatah az elmúlt években elmozdult az iszlamizmus irányába annyiban, hogy a Hamászhoz hasonlóan az iszlám szolidaritásra építi politikai kampányát. A Muszlim Testvérek kuvaiti szárnya mélyen elítélte Irak agresszióját Kuvaittal szemben, míg a jordán szárny – más megfontolások alapján – nem elenezte azt. Mindez azt bizonyítja, hogy hajlamosak vagyunk túlértékelni az iszlám szerepét a közel-keleti politikai folyamatokban.⁸ Az iszlám nyilvánvalóan befolyással bír a politikai játszmákra, azonban annak kizárólagosságát feltételezni tévedés. Az iszlamizmus nacionalista jellegét az is erősíti, hogy az elmúlt évtizedekben a mozgalmak többsége a transznacionális térben nem igen ért el eredményeket. A XX. század második felének fegyveres tevékenysége nem hozta meg a várva várt eredményeket, sőt a radikalizmus éppen ellenkező hatást keltett az arab társadalmakban is. A *Pew Global Attitudes Project* 2010. tavaszi közvéleménykutatása alátámasztja a fenti megállapítás helyességét. Az öngyilkos merényleteket Törökországban mindössze a lakosság öt százaléka, a dzsihádistá-szalafizmussal súlyosan érintett Pakisztánban nyolc százaléka, Jordániában 21, Egyiptomban 20 százaléka tartja gyakran/néha igazolhatónak. Az Oszáma bin Ladenbe vetett bizalom a közel-keleti országok közül Egyiptomban a legmagasabb 19 százalékkal. Az al-Káida terrorszervezet megítélése pedig kifejezetten negatív.⁹

A *Gallup* által végzett széleskörű felmérés szerint a világ muszlimjainak mindössze hét százaléka tartja igazolhatónak a 2001. szeptember 11-i terrortámadást, miközben a „csendes többség” elutasítja az erőszakot. Az előbbi radikálisok 13 százaléka elfogadhatónak tartja a civil személyek elleni támadásokat, miközben a „csendes többség” egy százaléka érvel hasonlóképpen.¹⁰ Mindez szoros összefüggésben van azzal a ténnyel, hogy a terrorizmus súlyosan érinti a közel-keleti államokat is.

Peter Mandaville Roy munkáját alapul véve a következő pontokban foglalja össze a poszt-izlamizmus jellegzetességeit: 1. Az iszlamista mozgalmak nacionalista orientáltságúak, azaz elfogadják a nemzetállami kereteket. 2. Nincs geostratégiai értéke az iszlám út követésének, hiszen a globalizált világban a demokratikus értékrend hangoztatása kifizetődőbb a saría értékeinek propagálásával szemben. 3. Nem létezik ún. „muszlim szavazat”, vagyis a muszlimok saját érdekeik alapján adják le szavazataikat, és nem aszerint, hogy mi lenne az iszlám szerint a kívánatos. 4. Az iszlamisták hozzájárultak a társadalom modernizációjához és szekularizációjához. 5. Napjaink reiszlamizációját az individualista nézetek határozzák meg a kollektivisták elképzeléseivel szemben („a vallás privatizációja”).¹¹

Asef Bayat ugyancsak elemzi a poszt-izlamizmust, amely szerinte egyszerre egy állapot és egy normatív projekt. Állapot annyiban, amennyiben az iszlamisták tudatára ébredtek, hogy legitimitációjuk csökkent, belső ellentmondásokkal terhelt. Mindez az iszlamizmus „újrafeltalálásához” vezet, amelynek legjobb példájának az 1990-es évek Iránját említi Bayat. A poszt-izlamista folyamat egy olyan „alternatív modernitást” vizionál, amely az iszlám és a demokrácia, illetve az egyéni szabadságjogok összeegyeztetésére épül. A poszt-izlamizmus szakít az iszlamizmus univerzalizmusával, és a vallásosság kizárólagossága mellett a jogokra helyezi a hangsúlyt. Politikai vonatkozásban a poszt-izlamisták a

politikai részvétel és a demokratikus jogok kiszélesítése mellett érvelnek. Poszt-izlamista szervezetként említi – többek között a törökországi Igazság és Fejlődés Pártját, az egyiptomi al-Vaszat Pártot, a libanoni Hezbollah egyes frakcióit, stb. Bayat azonban arra is utal, hogy a poszt-izlamizmus jelensége mellett, párhuzamosan az iszlamizáció folyamata is meghatározó, vagyis a kettő nem zárja ki egymást.¹²

Az iszlamista szervezetek rendkívül sokfélék, míg egyesek a fegyveres harc fontosságát hangoztatják, addig mások a politikai részvétel jelentőségét emelik ki. Omar Ashour öt vállfaját különíti el az iszlamista mozgalmaknak aszerint, hogy támogatják-e az erőszakot, illetve hogy elfogadják-e a demokratikus értékeket. 1. A Muszlim Testvériség elutasítja az erőszakot és elfogadja a demokratikus játékszabályokat. A szerző a hasonló jellemzői miatt ide sorol olyan szervezeteket is, amelyek nem tartoznak közvetlenül a Testvériség csoportjába, így például a pakisztáni *Dzsamiát-i Iszlámit* vagy a *Muhamadíja* mozgalmat Indonéziában. 2. A szalafisták a muszlimok első három generációja (*szalaf*) követőinek tartják magukat, hiszen abban az időben az iszlámot az eredeti formájában gyakorolták. A szalafizmusnak az egyik legtipikusabb megjelenési formája a szaúd-arábiai vahhábizmus. A dzsihádisták az erőszakos eszközök alkalmazását összepárosítják a szalafizmus politikai céljaival. 3. A dzsihádisták elvetik a demokratikus folyamatokban való részvételt, és az erőszak alkalmazását pedig elsődlegesnek tartják az iszlám állam megteremtésében. Napjainkban főként az afganisztáni-pakisztáni övezetben működnek. 4. A *takfirizmus* (*takfir* = egy személy/csoport hitetlenné nyilvánítása) lehet erőszakos, illetve az erőszakot elutasító. Történelmileg az egyiptomi *Takfir va-l hidzsra* (hitetlenné nyilvánítás és kivándorlás) nevű szervezetet lehet például ebbe a kategóriába sorolni. 5. A nacionalista-izlamista kategóriában az algériai iszlamisták egy csoportját hozza példaként, amely sike-

resen ötvözi a nacionalista célkitűzéseket az iszlamista retorikával.¹³ Ez utóbbi kategória igen nehezen megfogható, hiszen korábban utaltunk arra a tendenciára, hogy az iszlamista mozgalmak – habát többségük mind a mai napig a transznacionális, vagyis a tágabb közel-keleti dimenzióban is – a nemzetállami struktúrába integrálódva fejt ki tevékenységét. Az ötödik kategória véleményünk szerint sokkal inkább az elsőnek feleltethető meg.

Olivier Roy félrevezetőnek tartja a szalafizmus kifejezésének használatát a mai mozgalmakra, és helyette a neofundamentalizmus terminus bevezetését javasolja. A szalafizmust eredetileg a 19. századi reformmozgalomra használták, amely ideológiáját tekintve semmiképpen sem azonosítható a mozgalom mai ideológiájával.¹⁴

ISZLAMISTA PÁRTOK ÉS A 21. SZÁZADI KIHÍVÁSOK

A nyugati politikusok és az iszlamista térnyerést megakadályozni kívánó hatalmon lévő közel-keleti politikai elit figyelmen kívül hagyta azt a tényt, hogy az iszlamista mozgalmak általában nem homogén szervezetek. A sikertelen algériai választás, majd a szeptember 11-i terrortámadás, illetve a Hamász 2006-os választási győzelme megerősítette az iszlamistákkal kapcsolatos negatív percepciókat, félelmeket. Valójában – a felgyorsult globalizációs folyamat – olyan kihívások elé állította ezen szervezeteket, amelyek jelentős nézeteltéréseket okoztak, és különféle frakciók kialakulásához vezettek. Olyan kérdések mint a nők politikai és társadalmi szerepe, a választásokon való részvétel, az iszlám állam megvalósulásának lehetőségei, a mindennapos gazdasági problémák és a dzsihád különféle politikai szárnyak létrejöttét eredményezték, és több ízben akár szakadáshoz is vezettek. A politikai frakciók elkülönülése nem egy esetben egybeesik az iszlamista szervezeteken belüli generációs különbségekkel.

Az iszlamista szervezetek még ma is élő alapítói általában konzervatívabbak, és szkeptikusak a választásokon való részvétellel kapcsolatban. Az egyiptomi Muszlim Testvérek tagjai például átérték a nasszeri éra meglehetősen represszív időszakát, és általában több évet töltöttek börtönben. A biztonsági szervek és a titkosszolgálatok által megfélemlített és háttérbe szorított iszlamisták a politikai folyamatoktól távol tartanak a szervezetet, és inkább a konzervatív társadalom-felfogásra helyeznék a hangsúlyt. Az ifjabb generáció az 1990-es évek korlátozott és sokszor visszajára forduló politikai reformjai közepette szocializálódott a politikai életben. Habár a politikai struktúra korántsem demokratikus viszonyai közepette felnőtt fiatal tagok a civil társadalom nyújtotta lehetőségekre támaszkodtak. Az ifjú generáció a jövőt a pártosodásban és a politikai részvételben látja a kiteljesedést, szemben a konzervatív, a politikától visszahúzódó felfogástól.¹⁵ Az olyan legrégebbi mozgalmak esetén, mint az egyiptomi Muszlim Testvérek, az alapítástól kezdve akár négy generáció tagjai is együtt munkálkodhatnak a szervezet jövőjén. Khalil al-Anani szerint ez a négy generáció teljesen más jövőképpel bír az egyiptomi politikai folyamatok vonatkozásában.¹⁶ A fiataloknak például jelentős szerepük volt a 2005-ös parlamenti választáson elért sikerekben, amelyen független jelöltként indulhattak az *lkhván*-tagok.

Az ifjú iszlamista generáció sikerrel használja ki az elmúlt évtizedek információs forradalmát, amelynek hatására a szervezetek nyitottabbakká váltak. Az iszlamista szervezetek tagjai között élénk eszmecsere folyik a nyomtatott sajtóban, a médiában és az interneten. Az európai muszlimok között már hosszú évekre visszamenő története van az „*online imámoknak*”, akik a távolból válaszolják meg az európai társadalomba való beilleszkedéssel kapcsolatos mindennapi kérdéseket.¹⁷ Az is régóta ismert, hogy az iszlamista szervezetek az 1970-es évektől kezdve sikerrel felhasználják nézeteik terjeszté-

sére az olyan modernitás nyújtotta eszközöket, mint a magnókazetta vagy a nyomtatott röpiratok. Emellett az 1990-es években az egész muszlim közösségnek szóló újságok, hetilapok is megjelentek, amelyek segítettek az iszlám elveinek követésére való felhívásban (*daava*).¹⁸

Az új évezred azonban a közel-keleti médiatermékek piacán is jelentős átalakulást hozott, hiszen a rezsimek szinte valamennyi államban korlátozzák a nyomtatott média szabadságát. A városokban lakó, többé kevésbé jobb életkörülmények között élő iszlamista fiatalok hozzáférnek a világháló nyújtotta lehetőségekhez. A blogok, a facebook és a You tube egyszerre hidalják át a közbeszéd nem létező szabadságát és saját szervezetük zárt-ságát anélkül, hogy az idősebb és konzervatívabb tagok ellenezhetnék azt. Furcsa módon, mivel ezen közel-keleti társadalmakban az internethez való hozzáférés meglehetősen alacsony, – egyes országok esetén a lakosság tíz százalékára sem terjed ki –, a blogok olvasói nem feltétlen csak az adott országból kerülnek ki, hanem egy tágabb, globalizált hallgatósághoz szólnak. A blogokat és internetes site-okat, habár a hatóságok megkísérik kontrollálni, mégis többé-kevésbé szabadon fejthetik ki a véleményüket akár olyan kérdésekről, mint az egyiptomi vagy jordán politikai rendszer jövője. A választási kampányban pedig az ifjú jelöltek támogatására is gyakorta felhasználták az egyes internetes honlapokat, amelyek ugyan a nagy tömegek számára nem elérhetőek, ugyanakkor segítenek egy új blogger generáció politikai identitásának kialakításában. A legújabb kutatások szerint az arab világban megközelítőleg 4000 blog működik.¹⁹

Az egyiptomi Muszlim Testvérek esetén a hatóságok rendszeresen fellépnek a szervezet hivatalos honlapjával szemben, így 18 alternatív honlapon hirdetik nézeteiket. Emellett pedig az egyik leglátogatottabb blogot is az Ikhván egyik ifjú képviselője, Mahmúd Abdúl Monem üzemelteti *Ana Ikhván* néven.²⁰ A twitter-en megközelítőleg 600-an követik a bejegyzéseit, amelyek előszeretettel

foglalkoznak a napi politikával, és azon belül is a következő elnökválasztással, illetve a Mubarak-rendszer elnyomó jellegével.²¹ Számos bejegyzés azonban a Muszlim Testvérek konzervatív vezetését is bírálja, és a szerzők többsége egy nyitottabb és demokratikus iszlamista mozgalomban látják a jövőt. Más közel-keleti országokban lényegesen korlátozottabb az internetes felületek használata az iszlamista politikai mozgósításban. Például Jordániában a legálisan működő Iszlám Cselekvés Front Pártjának hivatalos honlapja²² mellett nem igen léteznek a pártot nyíltan támogató, alternatív internetes források. Ennek oka – többek között – abban keresendő, hogy a szervezeten belüli viták, illetve a politikai mobilizációnak más csatornái megfelelően működnek szemben Egyiptommal, ahol az antidemokratikus intézkedések lényegesen súlyosabban érintik a szólásszabadságot.²³

Nemcsak az internetes oldalakon, hanem valamennyi fórumon folynak a viták az iszlamista szervezetek jövőjével kapcsolatban. Különösen fontossá vált meghatározni, hogy mi az iszlamista szervezetek álláspontja a nők politikai részvétele, az erőszak, a saría bevezetése és a vallási kisebbségek jogainak vonatkozásában. A globalizáció univerzális diskurzusává vált a demokrácia és az emberi jogok hangoztatása, amelynek figyelembe vételét nem kerülhette el egyetlen mozgalom sem. A nemzetközi rendszerben mondhatni meghatározóvá váló demokratikus diskurzus bizonyos igazodási kényszert követel meg az iszlamistáktól, akik viszonylag merev ideológiájukra alapozták szervezetük működését a múltban. Kérdéses, hogy vajon felismerik-e a 21. század új kihívásait, amelyek az alapelveiktől meglehetősen eltérő eszmék integrálását igényli. Az általunk vizsgált mérsékelt iszlamista mozgalmak mindegyike az említett generációs és más világnézetbeli különbségek alapján válaszolt a felmerült dilemmákra.

A bevezetőben vizsgált poszt-iszlamizmus és (klaszikus) iszlamizmus egyidejű kettőssége a Közel-Keleten

éppen az ideológia átalakulásával kapcsolatban mutatható ki. Az egyiptomi *Vaszat* (Közép) Párt, amelyet a Muszlim Testvérek középkorú (35-45 éves) tagjai hoztak létre 1996-ban, a poszt-izlamizmus legjobb példája. A *Vaszat* Párt a realitásokból kiindulva, egy az európai kereszténydemokrata pártokhoz rendkívül hasonló, rugalmas politikai erőben gondolkodtak. A tagságát tekintve, ahogy említettük nem a legfiatalabb generáció, hanem inkább a „válságban” lévő középkorúak alkotják. A párt a nők és férfiak teljes egyenjogúságát hirdeti, és olyannyira elfogadja a más vallásokat, hogy tagjai között számos kopt, illetve más felekezethez tartozó keresztényt találunk. A *Vaszat* Párt a demokráciát részesíti előnyben a sariával szemben, illetve ezen utóbbi vonatkozásában erőteljesen hangoztatja az *idzstihád* (az önálló véleményalkotás) szerepét. Ahogy a *Vaszat* Párt vezetése megfogalmazza: a *Vaszat* Párt „nem egy vallási párt”, hanem egy „polgári párt iszlám háttérrel”.²⁴ A kopt keresztény Rafik Habíb lett a párt szóvivője, aki hangoztatta a muszlimok és nem-muszlimok közötti együttélés lehetőségét. Habíb szerint az iszlám vallási oldala mellett meghatározó annak kulturális oldala is, amely lehetővé teszi a szektáriánus különbségek féltételét, amelyet valójában szerinte a gazdasági és egyéb társadalmi kihívások gerjesztenek Egyiptomban. Habíb élesen bírálta a kopt keresztény egyház tevékenységét is. A *Vaszat* Párt 74 alapító tagjának nagy része az anyaszervezetből vált ki. A politikai szakadás érthetően éles kritikákat váltott ki a Muszlim Testvérek szervezetének vezetőiből, akik elsősorban médiakampányként kezelték az új politikai mozgalmat, és tudatosan lebecsülték annak jelentőségét. Az *Ikhván* egyszerre megtúrta a *Vaszat* Pártot, miközben az ideológiailag nyomást gyakoroltak az egykori tagokra, mondván hogy megsértik a hűségesküt (*bajaa*), és kiközösítéssel (*takfir*) fenyegették meg őket. Egy év elteltével a 74-ből 46 tag visszatért a Muszlim Testvérek szervezetébe, és elhagyta a *Vaszat* Pártot. Az egyiptomi

hatóságok sem hagyták annyiban az új iszlamista szervezet megalapítását. A kormányzat egyrészt lehetőséget látott az egyiptomi iszlamista mozgalom megosztására, ugyanakkor megakadályozták a párt legalizálását, így az jelenleg NGO-ként működik 2000-től kezdve. A 2011-es események hatására legálisan párttá szerveződtek. A kopt egyház ugyancsak ellenzésének adott hangot, mivel a Vaszat Párt kopt tagjai – szerintük – támogatják a szektariánus ellentéteket generáló iszlamistákat.²⁵

A Vaszat Párt létrehozása közben a Muszlim Testvérek belső generációs válsága is egyre élesebbé vált. Muhammad Mahdi Akef irányítása (2004–2010) alatt éleződtek ki az ellentétek a szervezet jövőjével, illetve a politikai folyamatokban való részvétellel kapcsolatban. A mozgalmon belüli nézeteltérésekben jelentős szerepet játszott, hogy az egyiptomi vezetés a 2005-ös parlamenti választásokat követően fokozta az Ikhvással szembeni fellépését.²⁶ Ennek keretében a rendszeres zaklatások és letartóztatások mellett a szervezet pénzügyi eszközeinek befagyasztása is napirendre került. 2006-ban az Ikhván fiataljai fekete egyenruhában katonai felvonulást tartottak Kairóban, az Al-Azhar Egyetem előtt, amelyet a hatóságok a szervezet militáns irányultságával azonosítottak. 2006-ot követően Egyiptomban az iszlamista veszélyre hivatkozva a vezetés átfogó „támadást” indított a Muszlim Testvérekkel szemben, amely – többek között – a szervezet kiadói tevékenységének a korlátozását és több száz tag letartóztatását jelentette. A Muszlim Testvérek 2007-ben nem vettek részt a parlament felsőházi választásán, és a 2008-as helyhatósági választásokat is bojkottálták. Akef, aki a régi generáció képviselője 2007-ben közzétette a szervezet új politikai programjának vázlatát, amelyben megerősítették elkötelezettségüket a parlamentáris demokrácia mellett.²⁷ A nem véglegesnek szánt dokumentumot körbeküldték számos civil szervezetnek és nem iszlamista politikusoknak is. A politikai manifesztum két pontját igen éles kritikák érték. Egy-

részt Akef is megerősítette, hogy nem tartják elfogadhatónak a nőket, illetve nem-muszlim vallású személyeket (nyilvánvalóan a kopt kisebbséget) az államfői pozícióra. Másrészt a törvényhozást pedig egy iszlám tudósokból álló testület felügyelné, amelyet számos emberi jogi szervezet az iráni Örök Tanácsához hasonlított.²⁸

Az új pártprogram élénk vitákat váltott ki a szervezeten belül. Az ifjabb generáció a politikai részvétel fontosságát hangoztatta, míg az idősebbek az ideológiára és a társadalom konzervatív értékrendjére helyezték a hangsúlyt. 2009 végén a Muszlim Testvériség 16 tagú irányító testületében (*Guidance Bureau*) választásokat tartottak, amelynek eredményeként a konzervatív irányzat került fölénybe. A konzervatív frakció mindenáron meg akarta akadályozni több reformista politikus (pl. Isszam al-Arián) megválasztását. 2009–2010 fordulóján valójában szakadás közeli helyzet alakult ki a legjelentősebb egyiptomi iszlamista szervezeten belül, amelyet a többféle politikai irányzat között békítő szerepet betöltő Akef sem tudott kezelni. A szervezet fő spirituális vezetője, Akef végül lemondott posztjáról, és 2010 januárjában a radikálisabb *kutbista* frakcióhoz tartozó Muhammed Badie került megválasztásra. Badie az 1960-as évek nagy részét börtönben töltötte, hiszen részese volt egy rezsim-ellenes fegyveres szervezkedésnek. Badie több beszédében is hangoztatta, hogy a radikálisnak tartott és az 1970-es évek fegyveres iszlamista mozgalmainak ideológiai támaszt nyújtó Szajjid Kutb nézeteit a közvélemény félreérti. Az új, konzervatívnak számító vezető szerint Kutb egy „békés reformista” politikus volt, akinek a nézeteit át kell ültetni a gyakorlatba.²⁹ Miután Badie a szervezet idősebb generációjának tagja, így sokan felételezik, hogy a Muszlim Testvérek fokozatosan hátrat fordít a politikának, és előtrébe helyezi az ideológiai kérdéseket. A korábban említett, Isszam al-Arián, akit végül beválasztottak a 16-tagú irányítótestületbe egy iterjú keretében az aktív politikai részvétel mellett tette le a voksát. Az érvelésében

pedig kiemelte, hogy a Muszlim Testvérek parlamentbe bejutott tagjai 2005 óta – együttműködve más pártokkal – próbálják megtörni a Nemzeti Demokratikus Párt egyeduralmát. Habár a mozgalom az alkotmányos korlátok miatt nem tud a 2011-es elnökválasztásra jelöltet állítani, de a 2010-es parlamenti választáson megmérettetheti magát.³⁰ Mindebből arra lehet következtetni, hogy a szervezeten belüli viták nem zárultak le, és a mindenkori erőviszonyok, illetve a rezsimmel való kapcsolatok függvénye, hogy a politikában az aktív utat választja-e a mozgalom.

Az egyiptomi Muszlim Testvérekről azért kell ilyen hosszasan elmélkedni, mert lényegében az ő irányításuk alatt állnak a helyi, az egyes közel-keleti államokban működő alszervezetek. Muhammed Badie megválasztásával kérdésessé vált, hogy a helyi szervezetek, ha és amennyiben lehetőségük kínálkozik rá, résztvesznek-e a politikában. Beszélhetünk-e hasonló szervezeten belüli generációs vitákról az egyes helyi szervezetekben, vagy az egyiptomi helyzet egyedi? A helyi szervezetek figyelemmel kell, hogy kísérjék a felülről (Kairóból) érkező állásfoglalásokat, jogi véleményeket (*fatva*), amelyek ellenére a helyi szervezetek részben önállóan, a nemzeti kontextusba ágyazódva működnek.

Jelen tanulmány kereteit meghaladná, hogy országonként egyesével válaszoljunk erre a kérdésre, ugyanakkor a teljesség igénye nélkül utalást teszünk két országra. Szíria vonatkozásában a Muszlim Testvériségen belül nem látunk hasonló megosztottságot mint Egyiptomban. Az 1982-es hamái mészárlás következtében a szíriai szárnyat teljesen kiszorították a politikai életből, és a radikális irányvonal tagjai inkább az al-Káidához való csatlakozást fontolgatják, miközben a dinamikus ifjabb generáció eleve már nem gondolkozik a Muszlim Testvériségben, hanem az attól függetlenül szervezi meg magát.³¹

Jordániában az egyiptomi Muszlim Testvériséghez némiképp hasonló szituáció alakult ki. Jordániában a Muszlim Testvérek 1992-ben létrehozta egy politikai pártot³², az Iszlám Cselekvés Front Pártját, amely a törzsiséggel átíratott többpárti politikai struktúra aktív szereplőjévé vált az évek során. A jordán iszlamista mozgalom az 1989-ben kezdődő politikai nyitás következtében került válaszút elé, a demokrácia elvének elfogadásával, illetve a politikai részvétel támogatásával kapcsolatban. A Muszlim Testvériség jordán szárnya szempontjából azonban mindez nem újkeletű probléma, hiszen már 1945 után több ízben részt vettek a parlamenti választáson, illetve a baloldali, nacionalista pártokat ellensúlyozva támogatták Huszein királyt, illetve a kormányt. A mozgalom több tagja is kormányzati pozíciókhoz jutott az 1970-es, 1980-as években, amely azt jelzi, hogy Jordánia egyedi eset a Közel-Keleten.³³ Az első (többé-kevésbé) szabad parlamenti választáson 1991-ben az iszlamisták jutottak a legtöbb parlamenti helyhez, amely átértelmezte a rezsim és a mozgalom egykori meglehetősen szívélyes viszonyát is. Nem célunk a jordán iszlamizmus részletes elemzése, ugyanakkor szükséges utalnunk arra az ideológiai vitára, amelynek a gyökerei valójában az 1970-es évekre vezethetők vissza.

A Muszlim Testvéreken belüli radikális szárny, az ún. kutbista irányzat a politikai részvétel ellen szólalt fel az 1990-es évek elején. A radikális szárny egyik vezető képviselője, Muhammed Abú Farisz fatvájában - Kutb elmélete nyomán - dzsáhilínak³⁴ nevezte a jordán politikai rendszert, amely egyben a rezsimmel való együttműködés, és a politikai integrálódás alapjait kérdőjelezte meg. A mérsékeltek ezzel szemben a politikai részvétel mellett foglaltak állást, és elutasították az előzőekben kifejtett kutbista nézeteket. A radikálisok többsége palesztin származású és *saría*-tanulmányokat folytatott, miközben a mérsékeltek inkább keleti partiak és a társadalomtudományokban járatosak, habár az elmúlt két évtizedben

ezek a határok is elmosódtak. Miután az 1990-es évek elején a mérsékelték kerültek fölényben a mozgalmakon belül, így a szervezet a politikai részvétel mellett döntött. Azonban a párttörvény értelmében mint Muszlim Testvériség választásra kényszerültek, hogy vagy megmaradnak társadalmi szervezetként, és elsősorban a karitatív funkcióra helyezik a hangsúlyt, vagy pártot alapítanak, és ebben az esetben felhagynak a NGO-formában való működéssel. A tagok többsége az előbbi opció mellett foglalt állást, így 1992-ben kis részben független iszlamista politikusok részvételével megalakult az Iszlám Cselekvés Front (továbbiakban az angol rövidítést használjuk, IAF) pártja, amely azóta is a legnépszerűbb politikai párt a független jelölteket preferáló jordán politikai struktúrában. Miután a hatalmon lévő – főként a törzsi kapcsolatokat preferáló – keleti parti származású elit minden jogi eszközzel az Iszlám Cselekvés Front pártjának marginalizálásán tevékenykedett, így több alkalommal is felmerült a választások bojkottálásának a kérdése. Az IAF nem válhatott a Muszlim Testvériségtől független politikai párttá, hanem igen szoros kötelékek alakultak ki, a kezdetektől fogva. Ennek legfőbb bizonyítéka, hogy az IAF mindenkori főtitkárát – aki a párt jövőbeni irányait meghatározza – a Muszlim Testvérek szervezetének Súra Tanácsa nominálja.³⁵

Az 1990-es évek közepén pedig kialakult egy ún. centrista blokk (*vaszat*), amely bírálta mind a mérsékeltéknek – a mindenkori kormányzattal túlzottan együttműködő jellegét –, mind a radikálisoknak Kutb ideológiáját átvevő álláspontját. A centrista szárnyban főként a fiatalabb generáció tagjait találjuk, akik a Hamásztól való távolodást, és egy a palesztin iszlamista szervezet napirendjétől eltérő, önálló jordán politikai program kidolgozását tartják szükségesnek. Maga az IAF és a Muszlim Testvérek elsősorban az 1994-ben megkötött izraeli-jordán békeszerződés megkötésekor – több szekuláris párttal együtt – ún. anti-normalizációs politikát hirdetett. Miu-

tán a Muszlim Testvérek bázisának nagy része palesztin, így a politikai programjuk középpontjában a palesztin kérdés regionális dimenziói álltak, amellyel nem sikerült megszólítani pl. a keleti parti lakosságot, akik inkább a gazdasági reformok továbbvitelében váltak érdekeltté.³⁶ A centrista szárny ellenezte a radikálisok által hirdetett 1997-es választási bojkottot is, amelynek egyik legfőbb oka az iszlamisták (illetve általában a pártok) számára előnytelen választási törvény volt.³⁷

A Hamász 1999-es Jordánia területéről, biztonsági okokból való kiutasítása egy újabb szárny, az egyesek által reformistának nevezett frakció kialakulásához vezetett. A reformisták a Hamásszal való kapcsolatok megőrzésén munkálkodnak, illetve a palesztin iszlamista szervezet visszatérését tartják egyik meghatározó célkitűzésüknek. Az új évezredben a reformisták és a radikálisok irányítása alá került a Muszlim Testvérek és az IAF legfőbb testületei, amely a mindenkori jordán kormánnyal való kiélezettebb viszonyhoz is vezetett. 2007-ben a Hamászhoz közel álló palesztin származású politikus, Zaki bin Irsájd lett a párt főtitkára, amely jelentős félelmeket váltott ki a vezetésből, figyelembe véve a 2006-os palesztin választások eredményét. A Muszlim Testvérek irányító pozícióját pedig 2008 óta a radikálisnak számon tartott Hammám Szaíd tölti be.

Az IAF az egyiptomi és más iszlamistákhoz hasonló reformista politikai programot fogadott el, amely lényegi ponton különbözik az előző évek, évtizedeknek az ideológiához jobban ragaszkodó radikálisabb álláspontjával. Például Zaki bin Irsájd – az egyiptomi Vaszat Párthoz hasonlóan – az IAF-et egy olyan civil pártként definiálja, amelynek az irányvonala iszlamista.³⁸ 2007-ben pedig – igaz csak nagyon rövidreig –, de egy keresztény vallású politikus bekerült a párt adminisztratív testületébe is. A reformista vezetés támogatja a nők részvételét is a mozgalomban, illetve a pártban. Az IAF-ben, szemben a Muszlim Testvériséggel nők is betölthetnek vezető po-

ziciókat, illetve indulhatnak a parlamenti választáson is, ugyanakkor ahogy azt az egyiptomi iránymutatásban megfogalmazták az ország a legfőbb posztokat nem tölthetik be.³⁹

2010-ben, miután Zaki bin Irsájd 2009-ben lemondott posztjáról, így esedékesé vált a főtitkár személyének megválasztása. A főtitkárt tradicionálisan annak a Muszlim Testvéreknek a Súra Tanácsa választja, amelyben többségben a radikálisok vannak. A Muszlim Testvérek ennek megfelelően ismételten a Hamászhoz közel álló, ugyanakkor reformista politikust, Zaki bin Irsájdöt újrjelölték, amelyet az IAF nem fogadott el. A jordán iszlamista mozgalmon belül szinte szakadás közeli helyzet alakult ki, hiszen az IAF függetlenedni szeretett volna az anyaszervezettől, amelyre azonban kevés valódi esély kínálkozott. Végül az egyiptomi vezetők is segédkeztek a szakadás megakadályozásában, amely egy középutas megoldáshoz, a mérsékelték és a radikálisok között álló Hamza Manszúr megválasztásához vezetett. Az IAF számára azonban a főbb kihívások (mint a nemzeti ügyekre való fókuszálás a palesztin kérdés helyett, illetve a Hamásztól való távolságtartás kérdése) továbbra is fennmaradtak.

KONKLÚZIÓ

Az előbbieken láthattuk, hogy a közel-keleti mérsékelt iszlamista szervezetek sokfélék, ugyanakkor kirazjolódnak bizonyos tendenciák, amelyeket számba lehet venni. Az iszlamista szervezetek egyre nagyobb hajlandóságot mutatnak a politikai párttá váló alakulásra, mitöbb a 2011-es események keretében – jelen sorok írásakor – több mozgalom bejelentette ezirányú igényét. Egyelőre azonban nem világos, hogy ezen új politikai pártok mennyiben tudnak függetlenedni az őket létrehozó „anyaszervezektől”, és mennyiben tudnak majd egy önálló, független politikai programot fel-

építeni. A jordán példa ebből a szempontból releváns, hiszen az egyetlen arab világbeli tapasztalat egy régóta működő iszlamista szervezet és egy viszonylag új párt közötti feszültségekre. Valószínűsíthető, hogy az újonnan párttá szerveződő iszlamista csoportok nagyobb beleszólást kapnak a politikai döntésekbe, különösen akár például az új alkotmányok elfogadásába, megszövegezésébe. E tekintetben láthatóan egyelőre együttműködnek a szekuláris politikai pártokkal. Az általános ideológiai jellegű politikai manifesztumokon túlmenően a mérsékelt iszlamisták azonban nem rendelkeznek koherens politikai programmal. Bírálataikat ezidáig a fennálló rendszerrel szemben, a szabadságjogok szélesítése érdekében fejtették ki, azonban miután céljaik e tekintetben megvalósulnak valós politikai célkitűzésekkel kell előállni. Tevékenységüket jelentős részben nehezíti, hogy az arab utcán már nem bírnak az iszlám jelszavak használatának monopóliumával mint az 1970-es években. A mai fő problémák a gazdasági élet nehézségei, a szegénység, a korrupció, stb. amelyek megoldása a fő politikai feladat. Kérdéses, hogyha valamilyen formában hatalomhoz jutnának, és nekilátnának megoldani ezen problémákat, mennyiben őriznék meg népszerűségüket.

JEGYZETEK

¹ egyetemi adjunktus, Nemzetközi Tanulmányok Intézet, Budapesti Corvinus Egyetem. A szerző 2010 áprilisa és júliusa között helyszíni kutatásokat folytatott a témában Jordániában, és rövidebb ideig Egyiptomban, Izraelben, a Nyugati Parton, Libanonban és Szíriában is megfordult. A szerző ezúton is szeretne köszönetet mondani a *The Andrew W. Mellon Foundation* és az *American Center of Oriental Research* (Ammán) nevű szervezetek kitartó anyagi és szakmai támogatásáért.

² Islamic Awakening Will be Victorious. *Press Tv*, 21 March 2011. <http://www.presstv.ir/detail/171068.html> (Letöltve: 2011. május 2.)

³ Lee Keath: Ayman Al-Zawahri Releases Video On Egypt Uprising. *Huffington Post*, 18 February 2011. http://www.huffingtonpost.com/2011/02/19/ayman-al-zawahri-egypt-video_n_825511.html (Letöltve: 2011. május 2.)

⁴ A demokratizációs és poszt-demokratizációs elméletek áttekintéséhez lásd Raymond HINNEBUSCH: Authoritarian Persistence, Democratization Theory and the Middle East: An Overview and Critique. In Frédéric VOLPI and Francesco CAVATORTA (eds.): *Democratization in the Muslim World. Changing Patterns of Power and Authority*. London and New York: Routledge. 2007. pp. 11-33.

⁵ V.ö. Katerina DALACOURA: Islamist Terrorism and the Middle East Democratic Deficit: Political Exclusion, Repression and the Causes of Extremism. In Frédéric VOLPI and Francesco CAVATORTA (eds.): *i.m.* pp. 146-164.

⁶ Az iszlamizmus definiálása külön tanulmány tárgyát képezhetné. A szerző terjedelmi okok miatt nem kíván elmélyedni a fogalommal kapcsolatos polémiákban, hanem az egyszerűség kedvéért átveszi Omar Ashour legutóbbi munkájában használt magyarázatot: „Az iszlamista csoportok [...] olyan társadalmi-politikai mozgalmak, amelyek a politikai elveiket, ideológiáikat, magatartásait és céljait az iszlám általuk vallott felfogására, vagy az iszlám egy bizonyos múltbéli interpretációjával kapcsolatos felfogásukra alapozzák és igazolják. Omar ASHOUR: *The De-Radicalization of Jihadists. Transforming Armed Islamist Movements*. London and New York: Routledge, 2009. p. 4.

⁷ Olivier Roy: *Globalised Islam. The Search for a New Ummah*. London: Hurst & Co. 2004. p. 62.

⁸ *u.o.* p. 63.

⁹ Muslim Disappointment. Obama More Popular Abroad Than at Home, Global Image of U.S. Continues to Benefit. *Pew Global Attitudes Report Spring* p. 69. June 17 2010, Pew Research Center. <http://pewglobal.org/files/pdf/Pew-Global-Attitudes-Spring-2010-Report.pdf> (Letöltve: 2010. 08. 13.)

¹⁰ A Gallup 57 muszlim országban végzett közvéleménykutatást. A kutatás módszertanát tekintve meg kell jegyeznünk, hogy a Gallup elsősorban a dzsihádistá-szalafizmust különítette el az erőszakot elutasító muszlimok többségétől. A mi esetünkben ez annyiban félrevezető, hogy a „csendes többség” nem iszlamista politikai beállítódottságát tekintve. A tanulmány pedig kifejezetten a fegyveres erőszakról lemondó (de-radikalizálódó) mérsékelt iszlamista szervezetekkel foglalkozik. John L. ESPOSITO – Dalia MOGAHED: *Who Speaks for Islam? What a Billion Muslims Really Think*. New York: Gallup Press, 2007. p. 70.

¹¹ Peter MANDAVILLE: *Global Political Islam*. London and New York: Routledge, 2007. p. 343.

¹² Asef BAYAT: *Making Islam Democratic. Social Movements and the Post-Islamic Turn*. Stanford, California: Stanford University Press, 2007. pp. 10-15.

¹³ Omar ASHOUR: *i.m.* pp. 7-11.

¹⁴ Olivier ROY: *i.m.* p. 233.

¹⁵ Nathan J. BROWN – Amr HAMZAWY – Marina OTTAWAY: Islamists Movements and the Democratic Process in the Arab World: Exploring the Gray Zones. Carnegie Endowment for International Peace – Herbert-Quandt Stiftung. *Middle East Series*, Number 67, March 2006. p. 7.

¹⁶ Khalil al-ANANI: The Young Brotherhood in Search of a New Path. *Current Trends in Islamic Ideology*, Vol 9., Hudson Institute, 2009. Elérhető online: <http://www.currenttrends.org/research/detail/the-young-brotherhood-in-search-of-a-new-path> (Letöltve: 2010. 09. 01.)

¹⁷ Oussama CHERRIBI: The Growing Islamization of Europe. In: John L. Esposito – François Burgat (eds): *Modernizing Islam. Religion in the Public Sphere in Europe and the Middle East*. New Brunswick, New Jersey: Rutgers University Press, 2003. pp. 198–199.

¹⁸ Iásd Dale F. EICKELMAN – James PISCATORI: *Muslim Politics*. Princeton: Princeton University Press, 2004. pp. 121–131.

¹⁹ Bruce BETLING et al.: Mapping the Arabic Blogosphere. Politics, Culture, and Dissent. *Berkman Center Research Publication, Internet and Democracy Case Studies Series*, No. 2009-6, June 2006. Elérhető online: http://cyber.law.harvard.edu/.../Mapping_the_Arabic_Blogosphere_0.pdf (Letöltve: 2010. 09. 03.); illetve a téma elméletéhez lásd részletesen Gary R. BUNT: *iMuslims: Rewiring the House of Islam*. Chapel Hill, NC: The University of North Caroline Press, 2009. Különösen a 'The Islamic Blogosphere' című fejezetet.

²⁰ <http://www.ana-ikhwan.blogspot.com/>

²¹ <http://twitter.com/moneimpress>

²² <http://www.jabha.net/>

²³ Pete AJEMIAN: The Islamist Opposition Online in Egypt and Jordan. *Arab Media and Society*, The Middle East Centre St. Anthony's College, University of Oxford, January 2008. Elérhető online: <http://www.arabmediasociety.com/?article=577> (Letöltve: 2010. 09. 01.)

²⁴ idézi Mádit Asef Bayat: *i.m.* p. 176.

²⁵ Meir HATINA: The 'Other Islam': The Egyptian Wasat Party. *Critique: Critical Middle Eastern Studies*. Vol. 14, No. 2, pp. 171–184, Summer 2005.

²⁶ Mint ismeretes a 2005-ös parlamenti választásokon 161 iszlamista indult független jelöltként, amelyből 88 parlamenti helyhez jutott a 444 fős törvényhozásban. Ez minden idők legjobb politikai szereplése a Muszlim Testvéreknek, akik továbbra sem legalizálhatják szervezetüket politikai pártként. A 2011-es

események eredményeként a Muszlim Testvérek is pártot alapíthattak.

²⁷ Ana Belén SOAGE – Jorge Fuentelsaz FRANGANILLO: The Muslim Brothers in Egypt. In: Barry RUBIN (ed.): *The Muslim Brotherhood. The Organization and Policies of a Global Islamist Movement*. p. 52. Palgrave Macmillan, New York, 2010. Továbbá lásd Amr Hamzawy

²⁸ Adam MORROW – Khaled Moussa al-OMRANI: Egypt: Islamist Draft Manifesto Stirs Controversy. *Ikhwanweb*, <http://www.ikhwanweb.com/article.php?id=14803> (Letöltve: 2010. 10. 04.)

²⁹ Badee: We will continue Qutb's path to reform. *Ikhwanweb*, <http://www.ikhwanweb.com/article.php?id=22320> (Letöltve: 2010. 10. 04.)

³⁰ Interview with Essam al-Arian, member of the Egyptian Muslim Brotherhood's Guidance Bureau. Carnegie Endowment, *Arab Reform Bulletin*, 15 June, 2010. <http://www.carnegieendowment.org/arb/?fa=show&article=40998> (Letöltve: 2010. 10. 04.)

³¹ Barry RUBIN: Comparing Three Muslim Brotherhoods. p. 17. In: Barry Rubin (ed.): i.m.

³² Jordániában 1992-ben legalizálták a politikai pártokat, vagyis az 1991-es választásokon pártok még nem vehettek részt.

³³ V.ö. Mansoor MOADDEL: *Jordanian Exceptionalism. A Comparative Analysis of State-Religion Relationships in Egypt, Iran, Jordan, and Syria*. Palgrave, New York, 2002. pp. 95-146.

³⁴ A *dzsáhilija* elmélete Szajjid Kutb írásainak egyik alappillére. A *dzsáhilija* terminust az iszlám előtti időszak megnevezésére használták. Kutb munkájában, különösen a *Mérföldkövek az úton* című politikai pamfletjében a *dzsáhilija* kifejezés a modern, válságban lévő társadalmak jellemzésére szolgál, amelyek nem az iszlám törvényei szerint működnek, hanem szekulárisak, ateisták, stb. Kutb szerint az ilyen társadalmakkal, rezsimekkel nem szabad együttműködni. Lásd Sayyid QUTB: *Milestones*. Islamic Book Service, New Delhi, 1998. p. 21. és TUSKE László: A muzulmán vallási megújulás néhány kérdése. Jegyzetek Szajjid Qutb értékeléséhez. In: DOBROVITS Mihály (szerk.): *A kívánt világosság. VI. Nemzetközi Vámbéry Konferencia*, Lilium Aurum, Dunaszerdahely, 2009. p. 376.

³⁵ Mohammad Suliman Abu RUMMAN: *The Muslim Brotherhood in the 2007 Jordanian Parliamentary Elections: A Passing 'Political Setback' or Diminished Solidarity?* Amman: Friedrich Ebert Stiftung, Amman Office, 2007. pp. 33-38.

³⁶ Miután a Nyugati Part jogilag Jordániához tartozott 1950 és 1988 között, így a jordán és a palesztin Muszlim Testvériség lényegében ugyanazon tagokból állt. A hivatalosan csak 1987-ben megalapított Hamász mind a mai napig nagyon szoros nem hivatalos kapcsolatokat ápol a jordán iszlamista mozgalommal.

³⁷ Juan José Escobar STEMMANN: The Crossroads of Muslim Brothers in Jordan. p. 62. In: Barry RUBIN (szerk.): i.m. pp. 57-71. A centris-

ta iránytól alapvetően különbözik a 2001-ben létrehozott Vaszat Párt, amely lényegesen mértékeltőbb álláspontot fogalmaz meg, mint az Iszlám Cselekvés Front pártja.

³⁸ Anne Sofie ROALD: From Theocracy to Democracy? Towards Secularisation and Individualisation in the Policy of the Muslim Brotherhood in Jordan. *Journal of Arabic and Islamic Studies*, Vol. 8, 2008. (pp. 84–107.) p. 104.

³⁹ Sarah ABABNEH: Islamic Political Activism as a Means of Women's Empowerment? The Case of the Female Islamic Action Front Activists. *Studies in Ethnicity and Nationalism*, Vol. 9, No. 1, 2009, (pp. 1-24.) p. 3.

III.

A KAUKÁZUS SZIKLÁI ALATT

Čierniková Beáta:

Vérbosszú a kaukázusi népek etikájában



Hétfő : bánatos vagyok

Kedd: bánatos vagyok

Szerda: jött Aszlanbek, megölte a bátyámat

Csütörtök: elmentem, megöltem Aszlanbek apját

Péntek: jött Aszlanbek, megölte az apámat

Szombat: mentem, megöltem Aszlanbek fiát

Vasárnap: bánatos vagyok

(hevszur anekdóta)

Bár ez csak egy anekdóta, kifejezi a grúz hegylakó mentalitását: számára a vérbosszú egy mindennapi dolog, és olyan napokon, amikor nem foglalkozik a vérbosszúval, akkor bánatos.

A vérbosszú nagyon régen keletkezett olyan ősi közösségekben, ahol az erők kiegyenlítésére szolgált. Ha egy haláleset megtorlatlan maradt, ismétlődhetett volna és ez a végső esetben a közösség kipusztulását is jelenthette volna. Így a vérbosszút a legarchaikusabb szokások közé sorolhatjuk. A bosszú egyben figyelmeztetés volt a szomszéd közösségeknek, hogy egyetlen haláleset sem marad megtorlatlan. Természetesen a vérbosszú újabb megtorlást váltathatott ki, ezért szükségszerűen bizonyos szabályokat kellett meghatározni, amelyek meggátolták a gyilkosságok végtelen sorát. A visszavágásnak egyenlőnek kellett lennie az eredeti büntetettel, tehát a szemet szemért, fogat fogért elven alapul. Ezzel a bosszú beteljesedett és

végetvetettek az ellenségeskedésnek. Persze ez nem minden esetben vált be.

A vérbosszú az állami intézményeket helyettesítette és szabályozta a közösségek közti viszonyokat: megelőzte az íratlan törvények megszegését, büntette a megszegőket.

A legtöbb kaukázusi népnél a vérbosszú az ősidők óta az etikájuk részévé vált. Minden népnek megvan a saját erkölcsi értékrendszere. A kaukázusi népek értékrendszerre sokban különbözhet a miénktől, főleg ha a hegylakókról van szó. Ezek a közösségek a centralizált hatalom idejében is nagyon elszigetelve éltek (egyes területek az év 10 hónapjában ma is el vannak zárva a többi világtól), tehát csak a saját szokásjoguk irányította az életüket. Értékrendszerük természetesen alkalmazkodott az életkörülményeikhez. A legmagasabb erkölcsi értékeket, tehát az ideálist a hírnév, hősiesség, becsület és a méltóság jelképezték. Ezeket az értékeket elérő magatartás különböző lehetett, különböző módszerekkel lehetett elérni őket. Ezen módszerek közé tartozik a rablótámadás, lopás és a vérbosszú is. Vegyük figyelembe, hogy nagyon nehéz körülmények közt kellett ezeknek a népcsoportoknak túlélniük. A könnyörtelen éghajlati viszonyok, az ellenséges közösségek állandó támadásai nem csak a közösség kipusztulásával, de a nemzetiségi, illetve nemzeti önállóság elvesztésével is fenyegettek. Minden cselekedet, ami ezt megakadályozhatta, hősi cselekedetnek számított. A hírnév nagyon fontos volt, azt pedig csak bátorsággal, hősiességgel és méltósággal lehetett megszerezni. A lopás vagy a rablás a saját közösségben a törvény megszegésének számított, de más közösség, illetve etnikum ellen elkövetett ilyen cselekedet elkövetését a nép hőstettnek élte meg. Az ilyen hősokról dicsőítő dalokat zengtek. Gondoljunk arra is, hogy ezek a közösségek nagy szegénységben éltek, ezekkel a rablótámadásokkal javítottak a saját közösségük életszínvonalán. Gyakran túszokat is ejtettek, akikért váltságdíjat kértek. Valahol itt váltak a lopások és a rablótámadások a hegyi népek élete és a kultúrája részévé. Az ilyen

életmód nemcsak hogy nem volt elítélendő, de maga a vallás is szentesítette. A néprajzkutatók szerint az ilyen rablótámadásokat gyakran maga a helyi istenség rendelte el. A mondák szerint az egyes közösségek helyi istenei maguk is részt vettek az ilyen rablótámadásokban. Ezeket az istenségeket gyakran keresztény szentek helyettesítik, ám a lényeg nem változik. Ők csak a régi istenek helyettesítői. Így váltak a szentek a tolvajok és a rablók pártfogóivá. Annak ellenére, hogy a keresztény vallás szempontjából ez elfogadhatatlan. Többek közt ez is bizonyítéka annak, hogy a kaukázusi népek közt a kereszténység, akkor is, ha itt keletkeztek az első keresztény államok, csak formális elkötelezettség volt. Valójában a hegylakók sosem váltak igazi keresztényekké, nem felejtették el a régi isteneket, bár transzformálták őket olyan módon, hogy a régi istenek funkcióit ráruházták a keresztény szentekre.

Az egyik ilyen monda szerint szt. Gergely összegyűjtötte az angyalok hadseregét, magával vitte Gahua Megrelaurit és elindult a khadzszok ellen.¹ Sok nehézség után az „istenek gyermekei”, élükön szt. Gergellyel legyőzték a khadzszokat, megszerezték vagyonukat, elvezették állataikat, foglyokat szereztek és hazatértek mint hősök.²

Grúzia szerte több istenség és szent vitt végre ilyen hőstettet. Bár a többségük keresztény szent, a gyökereik pogányok. Az ilyen istenségek a tolvajok, rablók patrónusai voltak. A csecseneknél még egy különálló rablónyelv is létezik, amelyet a vadásznyelvhez hasonlíthatnánk, amely csaknem minden kaukázusi népnél ismeretes.

A vérbosszú a hegyi népeknél az erkölcsi értékek magaslatán állt. A konfliktusok okai lehettek sociális, gazdasági, vallási, erkölcsi eredetűek. E konfliktusok a legtöbbször vérontással végződtek. „A vér vízzel nem lemosható, a vér csak vérrel lemosható”³. Tehát a szemet szemért, fogat fogért elven működött. Ha bárki ezt nem tartotta be, nagyon negatív szankciókat vállalt. A szokásjog szerint ha a sértett fél nem állt bosszút, elsősorban nagy szégyent hozott a családra, ezen kívül kockáztatta, hogy a halott

szellemé ártani fog családjának, nemzettségének tagjainak. A háttérben az a vallási elképzelés áll, hogy a nem megbosszult halott szelleme a másvilágon örökre a gyilkosa rabja marad. Ezért minden esetben igyekeztek az ellenség nemzettségéből egy nagyon híres, kiváló embert megölni.

Gyakran megtörtént, hogy egy csapat lesben állt, hogy megölhesse ellenségét. Utánna egyszerűen hazamentek, ahol az emberek jöttek és gratuláltak nekik. Gyakran pont ezért ölték – a hírnévért. Aki gyorsabb volt és megölte ellenfelét, megszerezte a hírnevet is. Úgymond vadásztak egymásra. A hírnév elérésére elsősorban idegen etnikumok tagjait ölték meg. Ilyen esetben gyakran esett áldozatul büntelen ember. Ekkor ez újabb vérbosszút követelt.

Ha valaki a saját etnikumából származó embert ölt volna meg, megszegte az erkölcsi normákat. De idegen etnikumból származó embert megölni dicsőség volt, sőt az istenség az ilyen gyilkost előléptette – az istenek és az emberek közti közvetítővé vált. Erre is rengeteg monda szolgál például. Egy gyilkos szent emberré válik, az isten kiválasztottjává. Ilyen a Khakhabo faluban alapított szt. Gergely szentélyének története is. Egy Bataria nevű férfi megölt Kakhétiban egy embert, ezért elmenekült és magával vitte szt. Gergely ikonját. Hosszú vándorlás után Khakhabo faluba érkezett. Itt az ikon kirepült kezéből és elhelyezkedett egy közeli dombon. A dombon felépítettek szt. Gergely szentélyét és Bataria, aki embert ölt és ellopta az ikont, szent emberré vált, szent Gergely szentélyének papjává és prófétájává. Az ilyen prófétákat a grúzok kadagi-nak vagy meene-nek neveztek. Általuk maga az istenség szólt az emberekhez.⁴ Ez a legenda szent Gergely kultuszának terjesztéséről szól, bár egy európai keresztény számára elfogadhatatlan, hogy a szent kiválasztott papjává egy gyilkos és tolvaj vált. A vallástudomány szempontjából ez a legenda szép példa arra, milyen módon vált a kaukázusi kereszténység egyedülálló szinkretikus vallássá.

A vérbosszúnak minden etnikumnál, esetleg egyes régiókban megvannak a saját szabályai az „adat”, tehát a szokásjog szerint. A szokásjog nem volt változhatatlan. A muszlim területeken időnként összejött az öregek, illetve a jogtudósok tanácsa, és eldöntötték, kell-e változtatni a szokásjog paragrafusain.

Ami nem változott évszázadokon át, az az, hogy az áldozat férfirokonai kötelesek megbosszulni a gyilkosságot az ellenséges nemzetiség valamelyik férfitagján. Minden esetben meg volt határozva, ki, illetve kik lehetnek a megbosszulók. Ha az illető ezt nem teljesítette, nagyon nagy szégyennek tette ki magát. Sőt, egyetlen nő sem volt hajlandó hozzámenni.

A hevszuroknál egy megölt vajnah az áldozat rabjává válik a másvilági életben. Hogy hősiességét bizonyítsa, általában az ellenség jobb kezét levágta és a lakóbástyjának falára szegezte. Minél több levágott kéz a falon, annál nagyobb hős. A vajnahok a mondák szerint az ellenség fejét, kezét vagy a fülét vágta le, amit szintén a lakóbástyjuk falán látható helyre szegeztek.⁵

A csecseneknél a rokonok egy magas követ, sziklát tettek az áldozat sírjára. Ez a kő ott maradt, amíg az áldozat nem volt megbosszulva. Gyakran mondták: „Mit akarsz tőlem, majd ha a követ eldobtad, akkor beszélj velem.”⁶

Az oszétek, ha a gyilkost a tett színhelyén fogták el, helyben megölték és levágták a fülét, amit az áldozata sírján elástak. Máskor az elfogott gyilkost áldozata sírjához hurcolták és ott ölték meg. Nem minden esetben végződött ez a tortúra halállal. Néha a gyilkost arra kényszerítették, hogy térdeljen a sírra, felszentelték a halottnak és levágták a fülét. Ez elégséges bosszúnak számított, mivel így a gyilkos áldozatának rabjává válik a másvilágon és az ő tulajdonává válik gyilkosa egész vagyona. Ha az ilyen fületlen ember meghal, a halotti tor minden étele és itala, amely a másvilágon való létét szolgálja, szintén az áldozata javára fordul. Olyan esetekről is beszéltek, amikor a gyilkosnak a síron csak könnyen megvágták a fülét, közben a halott

bocsánatát kérték: „Neharagudj, többet nem tehattünk érted, ezentúl ő a tiéd”.⁷ A gyilkos ezzel elveszítette becsületét, méltóságát, sőt a saját énjét is.

A grúzoknál és az oszéteknél is létezett egy hasonló szokás, amikor a harcban megsebesített ellenfelet egy rokon elhúnyt rokonnak szenteltek mint házi rabszolgát. A felszentelés szavait abban a pillanatban ejtették ki, amikor az ellenfél megsebesült és a sebben megjelent az első vér. Megnevezték az elhúnytat, akinek szolgálnia kell, és hangosan elmondták kötelességeit a másvilági urával szemben, például vizet hordani, lovat nyergelni, fegyvert tisztítani, lábbelit varrni, stb.⁸ Az ilyen halottnak szentelés a legnagyobb sértés volt, így természetesen vérbosszút követelt. Hogy a levágott fül mennyire a szolgaság szimbóluma volt, bizonyítja néhány feljegyzett eset a XIX. századból, pl. Kaci Margiana abház fegyedelem rabul ejtett majd száz fogjot Cserkeszföldön, levágta a fülüket és eladta őket Törökországban. Továbbá David Dadiani mingrél fejedelem temetésén egy alattvalója levágra a fülét és a koporsóba helyezte annak jeléül, hogy a másvilágon is a szolgája marad. Ugyanígy cselekedtek Ali-bej abház fejedelem nevelőjének fiai is.⁹

Természetesen minden kaukázusi népnek megvoltak a saját erkölcsi szabályai, melyek megszegése nagy szégyent jelentett. Ilyen szégyen volt egy gyerek, nő, vagy agg ember megölése.

A vérbosszút különböző okok válthatták ki. Nem csak a tényleges gyilkosság, de ugyanúgy az akaratlanul okozott haláleset is. Ha egy állat okozott sebesülést vagy halált, a gazdája ellen hirdettek vérbosszút. Ha egy fegyver figyelmetlen kezelés közben elsült, nem csak az volt a hibás, akinek a kezében elsült, de a tulajdonosa is. Vérbosszút váltott ki egy rajtakapott tolvaj megölése, gyermekek játéka vagy veszekedése közben okozott sérülés vagy haláleset. Minden kaukázusi népnél vért kívánt egy szentély meggyalázása, az oszéteknél elsősorban a családi tűzhely meggyalázása. A tűzhely minden kaukázusi népnél szent

volt. Az oszéteknél a legszentebb tárgy a tűzhely feletti lánc volt. Ez a lánc jelképezte a család fennmaradását. A lánc leszakítása, esetleg kihajítása a család legnagyobb megalázását jelentette, ami a legszörnyűbb büntetnek számított. V.B. Pfaf a „Népi jog Oszétiában” c. munkájában leír egy történetet, amikor a felperes a bíróságon így jellemezte a büntetett: „Ő nemcsak hogy megölte a fiamat, de a tűzhely láncát is letépte és kihajította az udvarra”.¹⁰

A második helyen minden közösségben egy nő megsértése volt a kiváltó ok, nön elkövetett erőszak, továbbá a nőrablás. A leányrablás nem okvetlenül váltotta ki a vérbosszút, ha a leány nem nemesi családból származott, akkor a leányrabló kifizette a kalimot¹¹ és feleségül vette. Ez lehetetlen volt abban az esetben, ha a leány nemesi családból származott. Ebben az esetben a tettes nem kerülhette el a vérbosszút. Férjes asszony elrablása minden esetben vért kívánt. A házastársi hűség megszegése esetében a megcsalt férjnek jogában állt megölni hűtlen hitvesét és a szeretőjét is, de számolnia kellett azzal, hogy mindkét áldozat családja vérbosszút hirdet ellene. Gyakran csak megcsonkította hűtlen feleségét és visszaküldte a családjához. A feleség bántalmazása több etnikumnál csak akkor váltott ki vérbosszút, ha a nő meghalt, illetve a bántalmazás következtében egy terhes nő elvetélt, mivel ezt gyilkosságnak tekintették. Egy nő gyilkosságát kétszeresen, vagy még jobban megbosszulták, tehát egy nő életéért két, terhes nő esetében három férfinak kellett az életével fizetnie. A nőknek különleges helyzetük volt, ami a vérbosszút illeti. Egy nőt semmiképpen nem volt szabad megölni mint a vérért felelős személyt. Létezett azonban egyetlen kivétel, illetve egyetlen régió, a karacsáji urakli közösség, ahol a vérbosszú objektumai lehetnek nők is.¹² Több közösségben tilos volt bármiféle bosszút, főleg gyilkosságot nő jelenlétében végrehajtani. Abban az esetben, ha a gyilkos nő volt, akkor egy közeli férfirokonán álltak bosszút. Ezzel szemben a megbosszuló lehetett nő,

de csak abban az esetben, ha már a családban nem volt férfi, aki megtehetette volna.¹³

Olyan esetben, ha a családon belül történt gyilkosság, például testvérgyilkosság, a büntetés szigorúsága attól függött, mennyire tisztelték az áldozatot. A bűnösről a nemzetiség öregjei döntöttek: halál, kiközösítés, vagy eladhatták mint rabszolgát. Ha az áldozatot nem tartották rendes embernek, a büntetés kevésbé szigorú volt.

Az összes kaukázusi népnél vérbosszút kívánt a vendég megsértése, nem beszélve az esetleges megöléséről. A vendéglátásnak nagyon szigorú szabályai voltak és vannak ma is. Minden kaukázusi ház érinthetetlen menedék. Bárki, aki átlépi a ház küszöbét, a házigazda védelme alatt áll, még abban az esetben is, ha a legnagyobb ellensége. A saját és a hozzátartozói élete árán is meg kell védenie a vendéget. A házigazda még egy idegen gyilkost sem adhatott ki a rendőrségnek sem. A vendéglátás törvényei a bűnösökre is érvényes, kivéve azokat, akik eljegyzett menyasszonyt vagy férjes asszonyt raboltak el, akik szülőt öltek, vagy természet elleni bűnt követtek el.¹⁴ Amíg a vendég a házban tartózkodott, akkor sem ölhatték meg, ha ez a ház az áldozatának a háza volt. A házigazda tulajdon fiának a gyilkosát sem érheti bántódás, amíg egy fedél alatt tartózkodik vele, amíg egy ételt eszik vele egy tűzhelyről.¹⁵ De a vendég nem maradhat örökre vendég.

A csecsen és a hevszur mondák szerint a régi időkben bosszúként igyekeztek tizenhárom embert megölni, de csak abban az esetben, ha a vérontás felelőse más etnikumból származott. Tizenkét embert a sértett tizenkét testrészéért és a tizenharmadikat a fejéért.¹⁶ A valóságban nemzetenként, illetve régióként változott, hány embert érintett a vérbosszú. Általában egy embernek kellett hálálával fizetnie a gyilkosságért vagy más sértésért. De voltak olyan közösségek, ahol kettő, négy vagy hét embert kellett megölni, hogy a bosszú teljes legyen. A Dagesztáni cakhuroknál megölhettek mindenkit, aki egy fedél alatt élt a gyilkossal, sőt az egész nemzetségét is.¹⁷

Az egész közösséget felelőségre lehetett vonni egyetlen tagja végett a kollektív felelőség elve alapján.

A kaukázusi mondák gyakori témája a vérbosszú. Egy csecsen monda a csecsenek mítikus ősének konfliktusáról szól a kabard fejedelmekkel. A fejedelmek az arab származású őshöz adják feleségül a kishúgukat. Egy idő után, amikor sógoruk elvesztette éberségét, álmában elfogták és megkötözték. Van másik változat is. A hős barlangban él, a bejárat nagy kövekkel van eltorlaszolva. A grúz fejedelmek kishúgukat küldik hozzá, és megfelelő időben elfogják. A két történetnek a motívuma ismerős már a Gilgames eposzból, amikor Enkiduhoz küldenek egy nőt, hogy megszelídítse. A csecsen mondáknak egy a vége. Amikor a fejedelmek meg akarják ölni a hőst, húguk figyelmezteti őket, hogy gyermeket vár, és ha fia születik, megbosszulja az apját.¹⁸ Barkhingoj-Kantról szóló mondának a lényege is a vérbosszú. A hős megölte az összes dovi nevezetű mítikus nép tagjait. Feleségeik visszavonultak a hegyekbe, olajjal kengették a sziklákat és kérték, bosszulják meg elvesztett férjeiket. Később, amikor Barkhingoj-Kant a hegyekben vadászott, egy darab kő levált a szikláról, a szemébe esett és megölte.¹⁹ Ebben az esetben a sziklák álltak bosszút, mivel nem maradt férfi, aki megtehetette volna. Az olajjal kengetés több kaukázusi népnél a tisztelet jele volt, így kengették az istenbálványokat is.

A kaukázusi népek értékrendszeréről szól a monda Oldanov Gaziról. Hősünk egy időben három hírt kap: ekkor és ekkor egy bizonyos helyen át fog menni az apja gyilkosa, a fejedelmek elrabolták menyasszonyát és a házába vendégek tartanak. Gazi lelke a bosszúért kiált, de anyja tanácsára először megvendégeli az érkezőket, utána megbosszulja az apját és végül elindul kiszabadítani a menyasszonyát.²⁰

A mondák szerint, de a valóságban is léteztek módszerek, melyekkel meg lehetett gátolni, illetve leállítani a vérbosszút. Meg kell mondani, hogy ezek a módszerek a való életben nagyon nehezen véghezvihetők. Ha az el-

lenségnek sikerül beossonnia áldozata házába, elérnie és megérintenie a tűzhely feletti láncot, abban az esetben a ház urának védelmét élvezni és az nem ölheti meg őt. A másik módszerben kivételes szerepük volt a nőknek. Ugyanis ha az ellenségnek sikerült bejutnia ellensége házába és ott szájával érintenie a háziasszony meztelen keblét, akkor fogadott fiává vált, így megmenekült a vérbosszú elől. Mindkét esetet elég nehéz elképzelni, mivel az érintett felek nagyon éberem figyelték az ellenséget. Hasonló megbékélés azonban mégis lehetséges volt, talán olyan esetben, amikor nem tervezett, vagy indulatból elkövetett gyilkosságról volt szó, hanem véletlen halálesetről. A károsult családja ugyanis megtehetette, hogy a bűnöst örökbefogadja, így a bosszú már testvérgyilkosságnak számított volna. Az örökbefogadás hasonlóan történt mint a mondák szerint, tehát az örökbefogadott fiú szájával érintette fogadott anyjának keblét. Így a család részévé vált, tehát a bosszú elmaradt. A tejttestvérség ugyanolyan joggal bírt, mint a vérttestvérség, erre számtalan szokás a példa. A feljegyzések szerint az ilyen megbékélésre nagyon ritkán került sor. Ilyenkor a ház ura, a legidősebb férfi jóváhagyta a megbékélést: „Úgy legyen, hogy soha ne ismétlődjék az ellenségeskedés köztünk, örökké rokonság és barátság legyen köztünk”.²¹ Bár az ilyen eset nagyon ritka volt, valószínűleg az is előfordult, hogy a gyilkos titkon megpróbálkozott ezt a veszélyes dolgot véghezvinni. Előfordultak esetek, amikor a bűnös családja, hogy elkerülje a vérbosszút, elrabolt az áldozat családjából egy gyermeket, hogy atalikká²² váljanak. Így a rokoni kapcsolatot meggátolta a vérbosszút. A gyilkos azonban kérhette egy ház asszonyának védelmét is. Ha ez sikerült, a ház női részlegében bujdosott. Amíg ott tartózkodott, védve volt, bár ez nagy szégyent jelentett számára. A bosszúállók kivárták, míg elhagyja a ház női részét. Egy nemesi családból származó idős nő, ha tanúja volt egy konfliktusnak, megállíthatta ezt azzal, hogy levetve kendőjét, a két fél

közé állt. Ilyenkor az ellenséges felek kötelesek voltak a konfliktust lezárni.

Az adyge népeknél volt még egy lehetőség. A gyilkos a szent ligetben bújt el, és ha egy szalagot, rongyot az ottlévő fákról a nyakába kötött, maga az istenség védelme alatt ált.²³ Ez sem volt veszélytelen, ugyanis a szent ligetekbe tilos volt a belépés a vallási ünnepek napjain kívül.

A vérbosszú kihirdetésének is meg voltak a saját módszerei, melyeket a szokásjog írt elő. A vérbosszú a kihirdetés pillanatában kezdődik. Ez magában egy szertartás, mivel a sértett család kiválaszt egy embert, általában egy tisztelt agg férfit, aki a bűnös családjának hírül viszi, hogy vérbosszút hirdettek ellenük. Az ilyen ember nem lehet az egyik fél családtagja sem. Olyan esetben, ha a gyilkos és az áldozata egy faluban éltek, a gyilkos családja gyakran elköltözött más helyre. Egyrészt hogy ne legyenek ellenségeik szeme előtt, másrészt mert így a megbékélésnek nagyobb esélye volt. A bűnös, ha ártatlannak érezte magát, esküt tehetett a Koránra. Ha az eskü hamisnak bizonyult, saját közössége ölte meg.

Az északkaukázusi népeknél az iszlám saría gyakran kereztezte az adat törvényeit. Az orosz hatalom kezdeti idejében nyugat Kaukázus inkább az adat törvényei felé hajlott, a keleti régiók pedig az iszlám törvények felé. A nyugati régiókban ugyanis az iszlám még nem vert olyan mély gyökereket. Annak ellenére, hogy a saríanak nagyon szigorúak az előírásai, gondoljunk csak a tolvajok levágott kezére, gyakran enyhébbek voltak az adat előírásaival szemben. Ez elsősorban a vérbosszút illetve, ugyanis a saría elveti a vérbosszút. Az adat-ban is van lehetőség úgymond „megvásárolni” a békét, bizonyos anyagi kompenzációval. Ez a kompenzáció viszont olyan magas lehetett, hogy teljesen tönkretette a családot, lehetlenné tette további életüket. A saría ellenzi a vérbosszút. Ráadásul az orosz jogrendszer is életbe lépett. Sok helyen mindhárom jogrendszer szabályozta a mindennapi életet. Később a szovjet hatalom is erőteljesen harcolt a vérbosz-

szú intézménye ellen, nem túl nagy sikerrel. Úgy tűnik, az iszlám törvényhozás sokkal sikeresebb. Végül bevált szokássá vált az ellenséges felek megbékítése. Ez hosszú tárgyalások után következhetett be. A tárgyalásokat a legidősebb férfiak vezették, résztvettek benne mindkét fél legidősebb aggjai és a muszlim jogtudósok is. Ha a tárgyalások kedvezően végződtek, maga a megbékélés nyilvános helyen jött létre, rengeteg ember jelenlétében. Minden nemzetiségnél mások voltak a szokások, a lényeg a tettes teljes megalázkodásában volt. Például a sértett család egy tagja a térdeplő bűnös szakállát és fejét leborotválja. Ha megálja, hogy a borotvával nem vágja el a bűnös torkát, azt jelenti, megbocsájtott. A kumikoknál például a sokaság előtt kellett a gyilkosnak térdenállva az áldozat anyja elé járulnia, bocsánatát könyörögve, készen bármilyen büntetésre. Csak az áldozat anyjának ált jogában, hogy ilyen esetben levágjon egy tincset a gyilkos hajából, és megbocsájtani neki. De az ilyen megbékélés nem igazán egyszerű. A tárgyalások évekig, esetleg évtizedekig is eltarthatnak.

Az ilyen tárgyalások ma is folynak. Ingusétiában és Csecsenföldön az elnökök felszólították a népet, és felkérték a jogtudósokat, hogy vessenek véget a vérbosszúnak, amely tönkreteszi a népet. Csecsenföldön 2002 óta sikerült 349 családot kibékíteni, maradt 56 ellenséges család.

Egy-két éve volt egy szomorú eset észak Kaukázusban. Megöltek egy taxisofőrt. Kollégái és a barátai üldözőbe vették a gyilkost, elfogták. A Kaukázuson egészen rendkívüli, hogy az áldozatnak nem volt nagy családja, csak a felesége és 12 éves fia. A kollégák ugyan elfogták a tettest, de nem ölhatték meg. Erre egyetlen egy embernek volt joga – az áldozat 12 éves fiának. A kollégák a tettest a város szélén megkötözték, odavitték barátjuk kisfiát, kezébe adták a fegyvert, és utasították, hogy lőjön. A fiú megtette. Mert ha egy barát megölné barátja gyilkosát, az nem számít vérbosszúnak, az csak egyszerű gyilkosság.

A bosszúállót csak rokonok kísérhetik el, a barátok idegen vérnek számítanak.

2004-ben is történt egy érdekes eset. Egy gerilla harcos megölt egy nőt és két fivérét. Később kilépett a harcosok közül és amnesztiát kapott. A csecsen szokások szerint megölni egy nőt nemcsak szörnyű bűntett, de nagy szégyen is. A gyilkos unokafivére figyelmeztette, hogy a családra nagy szégyent hozott, ezért meg fogja ölni. A tettes elbúcsúzott a családjától és vállalta a halált.

Manapság inkább azért kell aggódnni, hogy a mindenhol jelenlévő globalizáció oda fog vezetni, hogy a régi szokásjog feledésbe merül, így nem fogja védeni az ártatlanokat, a vendégeket és a nőket.

FELHASZNÁLT IRODALOM:

Бардавелидзе, В.В.: Древнейшие религиозные верования и обрядовое графическое искусство грузинских племен. Тбилиси, 1957

Гучетль, Л.А.: Адагы Северного Кавказа. Вестник Майкопского государственного технологического университета, 2009, No. 3, 19-21 о.

Дахкильгов, Н.А.: Предания чеченцев и ингушей о кровной мести. Фольклор и этнография. Связи фольклора с древнейшими представлениями и обрядами. Ленинград, 1977

Джалабадзе, Н.Г.: Моральные ценности и религия горцев восточной Грузии. http://krotov.info/lib_sec/04_g/ruz/ia_13.htm#3

Джалабадзе, Н.Г.: Традиция кровной мести в горских обществах Кавказа. (грузины и вайнахи) <http://www.chechen.org/389-tradicija-krovnoj-mesti-v-gorskich-obschestvackh.html>

Думезил, Г.: Осетинский эпос и мифология. Москва, 1986

Каргинов, С.: Кровавая месть у осетин. Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Тифлис, 1915, выпуск 44, отдел II. 170-210 о.

Исмаилов, М.А.: Кровная месть – канлыят как институт обычного права на Кавказе. http://www.rusnauka.com/35_OINBG_2010/Pravo/74371.doc.htm

Ладыженский, А.М.: Адаты горцев Северного Кавказа. Ростов на Дону, 2003

Першиц, А.И., Смирнова, Я.С.: Юридический плюрализм народов Северного Кавказа. Общественные науки и современность, 1998, No 1, 81-88 о.

Халифаева, А.К., Дхалилов, Ш.Н.: Кровная месть как институт обычного права Дагестана. Ростовский юридический институт Министерства внутренних дел Российской Федерации, 2010

Зюков, А.М.: Кровная месть: внеправовой обычай и государственно-правовая политика. Владимир, 2009

JEGYZETEK

¹ A khadzok mítikus démonok

² Джалабадзе, Н.Г.: Моральные ценности и религия горцев восточной Грузии. http://krotov.info/lib_sec/04_g/ruz/ia_13.htm#3

³ ugyanott

⁴ Джалабадзе: Моральные ценности и религия горцев восточной Грузии. <http://krotov.chechen.org/389-tradicija-krovnoj-mesti-v-gorskich-obschestvach.html>

⁵ Дахильгов, Н.А.: Предания чеченцев и ингушей о кровной мести. Фольклор и этнография. Связи фольклора с древнейшими представлениями и обрядами. Ленинград, 1977, 184 о.

⁶ Джалабадзе, Н.Г.: Традиция кровной мести в горских обществах Кавказа (грузины и вайнахи) <http://www.chechen.org/389-tradicija-krovnoj-mesti-v-gorskich.obshestvach.html>

⁷ Каргинов, С.: Кровавая месть у осетин. Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Тифлис, 1915, выпуск 44, отдел II. 186 о.

⁸ Бардавелидзе, В.В.: Древнейшие религиозные верования и обрядовое графическое искусство грузинских племен. Тбилиси, 1957, 241 о.

⁹ Бардавелидзе, 1957, 241 о.

¹⁰ Думезил, Г.: Осетинский эпос и мифология. Москва, 1976, с. 37

¹¹ A kalim a menyasszony ára

¹² Зюков, А.М.: Кровная месть: внеправовой обычай и государственно-правовая политика. Владимир, 2009, 22 о.

¹³ Дахильгов, 1977, с. 185

¹⁴ Sehol nincs leírva, mi értettek természet elleni bűn alatt, elképzelhető, hogy szexuális deviációkról volt szó

¹⁵ Зюков, 2009, 22 о.

¹⁶ Дахкильгов, 1977, .182 о.

¹⁷ Зюков. 2009, 22 о.

¹⁸ ugyanott, 180 о.

¹⁹ ugyanott, 181 о.

²⁰ Дахкильгов, 182 о.

²¹ Гучетль, Л.А.: Адаты Северного Кавказа. Вестник Майкопского технологического университета. 2009, No.3, 19 о.

²² Atalik - a kaukázusi népeknél bevált szokás volt, hogy egy gyermeket idegen családba adtak át nevelés céljából. Főleg a nemesi családok adták gyermekeiket nevelésre az alattvalóik családjába. Az ilyen rokonág tejrokonágnak számított, ami ugyanolyan rokonágnak számított mint a vérrokonág

²³ Гучетль, 2009, 20 о.

IV.
TÖRÖK FÖLDÖN

Kovács Nándor Erik:

Mozaikok Ibrahim Müteferrika szellemi hagyatékából



Az évszázadokon keresztül egymással szembenálló két világrend, az Oszmán Birodalom és az európai államok többnyire informális, majd egyre intézményesülő kulturális, civilizációs kölcsönhatásainak egyfajta „szállítósejtjeiként” működő szakemberek között kiemelkedő helyet foglal el II. Rákóczi Ferenc emigráns fejedelem portai kapcsolattartója,¹ fő foglalkozását tekintve diplomáciai küldetéseket ellátó szultáni tisztviselő (müteferrika)², több tudományos munka szerzője, fordító és nyomdaalapító.

Ibrahim Müteferrika ma elsősorban az Oszmán Birodalom első török nyomdájának alapítójaként s leginkább a törökök körében ismert, miközben magyar származása ellenére a magyar történelmi emlékezetben alakját mintha a feledés félhomálya borítaná. Életművének nyomdászattal kapcsolatos oldalait tartjuk számon, holott hivatása, munkássága, ambíciói a nyomtatás meghonosításán jóval túlmutattak.³ Müteferrika pályájának kutatása az utóbbi évszázadban izgalmas területnek bizonyult a kutatók számára elsősorban azért, mert különösen életének korai, iszlamizációját megelőző szakaszára, illetőleg áttérésének pontos körülményeire vonatkozó közvetlen adatok hiánya még mindig nagy teret enged a spekulatív következtetéseknél, egymással vitázó eltérő értelmezéseknek.

A diskurzusból török, magyar és egyéb nemzetiségű kutatók is kivették részüket.⁴ Magyar kutatók közül tu-

dományos igényvel első ízben Karácson Imre 1911-ben megjelent cikkében foglalta össze a Müteferrikára vonatkozó adatokat.⁵ Mint Karácson tanulmánya is, Müteferrika áttérésének körülményeire vonatkozóan egyéb közvetlen adat híján sokáig II. Rákóczi Ferenc rodostói udvarában élő César de Saussure leveleiben⁶ található rövid topikus beszámolóknak adtak hitelt, eszerint a fiatal Ibrahim fogolyként került török ura birtokába és annak kegyetlensége miatt kényszerből iszlamizált.⁷ Müteferrika életének tanulmányozásában Niyazi Berkes tanulmánya⁸ tükrözi az első, érdemben kritikai attitűdöt. A *Risâle-i Islâmiye* c. kéziratosszerű értekezéséből leszűrhető adatok alapján és erdélyi környezetét elemezve kizárja, hogy Müteferrika kényszer hatására iszlamizált volna.⁹ Az unitárius háttér felvetése mellett létezik olyan legendaszerű, spekulatív álláspont is, amely emberünket eredetileg szombatosnak tartja, sőt – némi anakronizmussal – a 17. század végi Habsburg megszállás során szétszórt szombatos közösség vezetőjével, Péchi Simonnal hozza összefüggésbe.¹⁰ Müteferrika életrajzához szintén nem sokat, de a nyomdászati tevékenységéről alkotott képhez annál többet tett hozzá Orlin Sabev monográfiája.¹¹ A hagyatéki defterek legújabb vizsgálati eredményeire támaszkodó munka tovább árnyalta a nyomda működéséről alkotott ismereteinket, egyúttal Müteferrika életének és tevékenységének rég várt kimerítő és kiegyensúlyozott összegzését nyújtja.

Jelen tanulmányban kizárólag Müteferrika saját életművének szórványait bemutatva, az Akadémiai Könyvtárban fellelhető örökségre reflektálva kísérlem meg megrajzolni a nyomdász portréját, s közelebb jutni ars poeticájának megértéséhez. Előrebocsátom, hogy Müteferrika munkásságának alábbiakban történő részleges bemutatása során tett következtetéseimmel, megállapításaimmal távolról sem tekintem lezártnak a személyéhez kapcsolódó vitatott kérdések bármelyikét.

Az alább ismertetendő források Müteferrika világnézeti fejlődésének, motivációjának és céljainak két fő szegmen-

sét fedik föl. A muszlim-keresztény disputa folyamatába illeszkedő és általában kevésbé ismert, ezért alább részletesebben taglalandó vallási értekezése; illetőleg nyomdászati – és ehhez kapcsolódó szerzői – munkássága az ő karakterének két jól elkülöníthető természetét emeli ki.

A *Risâle-i Islâmîye*. (Értekezés az iszlámról) Ibrahim Müteferrika egyetlen autentikus életrajzi utalásokat tartalmazó műve, valamint a szerző élete áttérését követő szakaszának, törökországi pályájának első ismert dokumentuma, amelynek jelen ismereteink szerint egyetlen kéziratos példánya létezik az isztambuli Süleymaniye kéziratos könyvtárban (Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Esad efendi 1187).¹² A munka latin betűs átírását Halil Necatioğlu adta ki egy rövid bevezető tanulmány kíséretében 1982-ben.¹³

A fenti címet és a szerzőt a kézirat első fólióján olvasható utólagos bejegyzés azonosítja:¹⁴ „*III. Ahmed idején a Portán a nyomtatás tudományát művelő, megtért Ibrahim efendi értekezése az iszlámról.*”¹⁵ A kéziratnak nincs kolofónja, keltezése több benne megemlített kortárs történeti folyamat viszonylatában állapítható meg. Ezek közül a kézirat datálása szempontjából a leghatározottabb támpont a pápaság és a német-római császár konfliktusának és a poltavai ütközet említése, amely szerint a mű kelte 1710-re tehető.¹⁶

A folyamatos oszmán-török nyelvű szöveg az írástükör szélén olvasható címszavak alapján 58 hosszabb-rövidebb egységre tagolható. A szövegben csak a Bibliából kiemelt latin nyelvű, szintén arab írással, vörös tintával írt idézetek, illetve a Koránból származó citátumok vokalizáltak. Ugyancsak marginális jegyzetek jelölik az előforduló idézetek eredeti helyét.¹⁷

A bevezető alaphangja előrevetíti, meghatározza a munka hitvallás jellegét, tehát semmiképpen sem mérlegelő, vitatkozó, hanem sokkal inkább egy apologetikus hangvételű az iszlámot – és közvetve a szerző

iszlamisációját – igazoló traktátus, mindennek vallási, és politikai vetületeivel együtt. Bemutatkozó soraiban így ír magáról: „*Úgy rendeltetett, hogy ez a gyenge erőtlén szolga a tudatlanság korszakában Magyarországon Kolozsvár városában született. «Minden gyermek igazhitűnek születik, csupán szülei nevelik zsidónak, kereszténynek vagy mágusnak (zoroasztriánusnak).»*¹⁸ Ennek értelmében gyermekkoromtól kezdve lankadatlanul olvastam a Tórát, az Evangéliumot és a Zsoltárokat. Amikor részleteik ismeretében megerősödtem, értelmezésükben jártasságot szereztem s megbízást kaptam prédikálásra, bensőmben erős késztetést éreztem a Tóra egyes részeinek titkos tanulmányozására, amelyeket szűkkeblű tanítómesterek megtiltottak mondván, azokat törölték [ti. nem részei a kánonnak].”¹⁹(2r-2v) Vallomása szerint ezekkel az iszlám prófétáját állítólag igazoló részekkel előhozakodva mestereit sikertelenül próbálta meggyőzni, velük néhányszor vitába bocsátkozott (3v).

Vallási, világnézeti álláspontjának summázata rögtön az „előszóban” kiderül, egyszersmind áttérésének okára is fényt derít. Itt leírt meggyőződése, hogy Mohamed prófétai küldetését és népének felemelkedését az *ahl al-kitáb*²⁰ könyvei között az Ószövetség és Újszövetség is számos helyen megjövendöli, de a vád szerint a különféle fordítások nyomán részben akaratlanul ezek a versek torzultak, részben pedig szándékos szövegrontásnak estek áldozatul. A szerző figyelmének középpontjában az Ó- és Újszövetségnek ezek a prófétikus részei állnak. A koncepció szerint a hitelesség próbája mindannyiszor a mohamedi küldetés illetve az iszlám népének – aktuálisan az Oszmán Birodalomnak – igazolását alátámasztó értelmezhetőség. A Biblia meghamisításáért pedig a pápaságot és a római katolikus egyházat teszi főfelelőssé, amely a szerző meglátása szerint hamis legitimáció megteremtése érdekében fordította el az „eredeti” kinyilatkoztatásokat.

A mű első szakasza (36v-ig) főleg a Biblián alapuló keresztény teológiai és liturgikus kérdésekre összpontosít, így kiemelten foglalkozik Jézus életének, tetteinek ismer-

tetésével, és sajátos megvilágításban mutat be a korai kereszténységhez kapcsolódó egyes szimbólumokat, szokásokat. Bíráló élel ismerteti a szentelt víz, a sírok, szobrok állításának, és egyéb ereklyék (pl. Krisztus keresztje) tiszteletének gyakorlását. Másrészt ellenőrizhetetlen, „alternatív” történetekbe ágyazva, mint ördögtől származó jelenségeket sorolja az apostoli kereszténységnek az iszlámmal legmarkánsabban szembenálló fontos hittételeit: Jézus istenfiúságát, a kereszténységet „összekuszáló”, zűrzavart támasztó Szentháromság tanát – ez utóbbit három „ördög” sugalmazásaként festi le (21r-23v), – Pál apostol (Baulus-i bî-dîn) „cselvetését”, és a pápaság intézményének kialakulását. Utóbbihoz kapcsolódóan a római központú kereszténység legitimáló hatalmának ábrázolásán keresztül ér el a kortárs hatalompolitikai vonatkozású történések elemzéséig, érintve az európai kereszténység amerikai exportját is. A Biblia keletkezésének, a Tóra és az Evangéliumok fordításainak történeti kitekintésén keresztül jut el a római központú kereszténység kritikájához.

A második egység az ószövetségi időszemléletből kiindulva (35v) ezredévenként hét nagy korszakot megjelölve hosszabb-rövidebb terjedelemben ismerteti és felsorakoztatja az ószövetségi és a Koránban megtalálható prófétákat. Az iszlám adaptációnak megfelelően mindegyiküket – tehát többek között Ádámot, Noét, Lótot, Dávid, és Salamon királyokat, Zakariás papot, Keresztelő János édesapját vagyis az Ószövetségben nem prófétaként számon tartott személyeket is - azonos ranggal (*nebi*) illeti. Az iszlám hagyományban autentikusnak elfogadott, ám itt küldetésük konkrétumaira nézve kiüresített bibliai nevek között megjelennek nem bibliai, az iszlám hagyományban sem egységesen elfogadott „próféták” is, például a macedón hódítóval azonosított *Iskender*.

A mű a szerző vallási, világnézeti fejlődésének végpontját tükröző összegzésként értékelhető, amely a Biblián alapuló keresztény hagyomány alapvető értékeivel szembehelyezkedve, azokat részben ismertette s azokat

átértelmezve törekszik az iszlám és Mohamed prófétai küldetésének legitimálására. Az idézett bevezető sorok tanúsága szerint keresztény előéletének említett epizódjait „megvilágosodásának” (*hidâyet*) üdvös előzményeként értékeli. Az értekezésben több keresztény teológiai kérdés részletes ismeretéről tanúskodó fejtegetései erősítik a feltételezést, hogy teológiai pályán indult, s áttérésének keresztény előéletére, útkeresésére visszavezethető előzményei voltak. A bemutatkozó sorokat követő idézet rávilágít, hogy az Ószövetség nem kanonizált részeinek olvasása fontos lökést adtak az áttéréshez vezető útján.

A mű céljainak megfelelően Bibliának a muszlim-keresztény vallási diskurzus szempontjából a legkritikusabb passzusai kerülnek terítékre. Különösen nagy figyelmet fordít Ábrahám történetére, Dániel álomfejtésére, a Jelenések könyvében található látomások értelmezésére. Ez utóbbi egyszer Dániel prófétáról szóló szakaszban, majd a mű végén előadott interpretációk során is előtérbe kerül (49r-51v; 59v-61v).

A szerzői koncepció szerint a bibliai versek hitelessége szempontjából három főbb kategória különböztethető meg:

I. Az Ó- és Újszövetség ma is visszakereshető korpuszainak általa hitelesnek elfogadott (legalábbis nem kifogásolt) részei, amelyeket általános voltuk miatt alkalmas az iszlám prófétájára, illetve az iszlám népének uralmára vonatkoztatni. E szakaszoknak nem tartalmával, hanem azok keresztény értelmezésével vitatkozik.²¹ Ezek közé tartozik Mózes I. könyvének több része, de főleg Dániel próféta álomfejtése, (49r-55r; Dániel könyve 2:31-45.) és a Jelenések könyve.

Mindannyiszor konkrét kísérletet is tesz e jövendölések aktualizálására: Ilyen értelemben pl. a János jelenéseiben megjelenő nagy parázna (Jelenések 12-14.) Müteferrika magyarázata szerint nem más, mint a római pápaság, a hétfejű, tizenkét szarvú szörny pedig a hét dombon épült Rómát jelképezi szemben a szerző által is idézett kortárs

keresztény interpretációkkal, amelyek az ugyancsak hét hegy által körülvevett Isztambult és az iszlámot találták e látomás helyesebb megfejtésének (14r). A pápaság és az egykorú keresztény világrend bírálatainak talán legsarkalatosabb pontja a Jelenések könyvének Müteferrikára gyakorolt hatása. A prófétikus részek értelmezésében a protestáns apokaliptika gondolatmenete köszön vissza, ám az iszlám és annak megjelenítője, az Oszmán Birodalom javára módosított formában.

A mű teológiai motivációja a kortárs folyamatokra vonatkozó értelmezési lehetőségeket megragadva kiegészül egy sajátos értelmező funkcióval is. Így az iszlám-keresztény vallási polémiában elhangzó interpretációkat a történelmi és aktuális tapasztalatokra való alkalmazással eleveníti meg. Itt többek között Dánielre,²² Jeremiásra és Salamonra hivatkozva az idők betejesedéséhez vezető tíz korszak (*on zaman*) megfejtése a következő tíz dinasztia volna: Omajjádok, Abbaszidák, Szamanidák, Szebüktegin birodalma; Dailamiták; Hvarezsahok; Seldzsukidák; Iszmailiták;²³ Dzsingiszidák; és végül az Oszmán-ház (62r).

A szerzőt saját korának tapasztalata is megerősíti meggyőzésében, hiszen az oszmánok birodalmában látja a nagy parázna legyőzőjét, illetve a Jelenések könyve 19. fejezetében megtalálható vasvesszővel megjelenő alaknál a vasvesszőt az Oszmán Birodalomra és a muszlim közösségre ruházott erőre vonatkoztatja (34v), amiből aktuálisan következik, hogy közel a keleti (*ekâlim-i moskovîye*) és nyugati kereszténység (*memleket-i kızıl elmaîye*) bukása (4v). A mű az iszlám diadalának víziójával zárul, amelynek érzékelhető előjelei az iszlám egységesülése, és a kortárs „hitetlen” Európa növekvő megosztottsága, belharcai, amely a Habsburgokat visszaszorító II. Rákóczi Ferenc magyarországi uralmában, a spanyol örökösödési háborúban, a pápaság (XI. Kelemen) és I. József császár konfliktusában valamint a svédek és oroszok közt kirobbanó északi háborúban nyilvánul meg (62v-64v). Müteferrikának a művé-

hez kapcsolódó politikai ambíciói legszembetűnőbben az érvelésnek ezeken az aktualizáló szakaszain ütköznek ki.

II. Más elbírálás alá esnek az Ó- és Újtestamentum próféciái közül azok, amelyek csak részben fedik az iszlám számára eszményi valóságot, a koncepció szerint torzultak, átvariálták, vagy meghamisították őket. Ebbe a csoportba tartoznak Mózes I. könyvének Ábrahám történetéhez kapcsolódó részei, különösen – az iszlám legitimációja szempontjából legkritikusabb – Iszmáel és Izsák öröksége körüli vita (Mózes I. könyve 21:19) – amelyet Izsák elismerése mellett természetesen Iszmáel felsőbbségének megfelelően kellett korrigálni. Így a Korán vonatkozó részeivel összhangban Iszmáelt emeli Ábrahám valódi örökösévé. Müteferrika érvelését korának tanulságaival nyomatékosítja mondván, Ábrahám áldásának örökösei a muszlimok, hiszen a neki ígért területet, Szíriát, Palesztinát, Harránt az oszmánok, ergo az iszlám népe uralja (42r).

Hasonló operáción esnek át az evangéliumok azon meghamisítottnak titulált részei, amelyek bármilyen, a koncepcióba beilleszthető profétikus kijelentést tartalmaznak. Például a János evangéliumában (1:27) olvasható vers („...aki utánam jön és akinek saruja szíját megoldani sem vagyok méltó”) átkoreografálva szerepel: a Keresztelő János szájából elhangzott kijelentést Mohamedre vonatkoztatja.²⁴ Hasonlóan szabja át Jézus János evangéliumának 14.-17. fejezetében olvasható ígétét a Szentlélek, avagy a Vigasztaló elküldéséről, amely eredetileg szintén Mohamedre vonatkozott volna. Ez utóbbi vers a Bibliában egyébként a szó szerinti utalásként nem található Szentháromság tanának egyik legfontosabb pillére s ennek megfelelően az antitrinitárius hitvallás szempontjából is kulcsfontosságú passzusa. A Korán erre visszavezethető szakaszán²⁵ alapuló iszlám argumentáció számára ugyanez a részlet logikai kapaszkodókat is kínál prófécia kisajátítására: a görög szövegekben előforduló *Parakletos* (jelentése pártfogó) egyes keleti változatokban *periklutos*

alakban maradt fenn és ez utóbbi jelentése egybecseng a Mohamed egyik névváltozata, az *Ahmad* szó (jelentése: fölöttébb dicsért) értelmével.²⁶ Ezeknek a szentháromságtan alapjául szolgáló verseknek a kritikája az antitrinitárius és muszlim teológia közötti határmezsgye legvékonyabb pontja, midőn egyszerre igazolja az iszlám profétáját és ássa alá a Szentháromság tanát.²⁷ Az unitarianizmushoz vezető szálak kérdésére később visszatérünk.

III. Végül elkülöníthetők a szerző tapasztalata szerint Mohamedet az utolsó idők profétájaként megjövendölő, ezért a Bibliából mindenestül eltávolított passzusok. Az értekezés legrejtélyesebb szakaszai a Tóra és az evangéliumok általa ismert változatából hivatkozott de a fordításokban állítólagosan eltávolított részek, de ide tartozna Dániel és Jeremiás proféták könyveiből Mohamedet jövendölő számos, bővebben nem ismertetett kijelentés is (49r). Ezekre rögtön a mű elején, a fent idézett bemutatkozó sorait követően szolgáltatja az első példát egy állítása szerint a Tórában eredetileg megtalálható passzus citálásával.²⁸ Miután ezen vitatott részek okozhatták a hasonlást közte és kolozsvári mesterei között – és feltéve, ha elfogadjuk, hogy ezek a részek nem merő fikción alapulnak – a forráshoz való hozzájutását kolozsvári időszakára kell tennünk.

Ehhez kapcsolódva kijelenti, hogy a Tórából utólag töröltek 290 (kicsivel feljebb 209-et említ, vélhetően elírásról van szó) fejezetet (szúra) (6r-6v). Egyelőre rejtély, hogy, a Tóra ezen állítólagos részeire – nota bene latin nyelven – hol és eredetileg milyen formában bukkanhatott rá. A kutató zavarát, de a szerzői manipuláció valószínűségét is növeli egy másik „idézet”, amelyet Müteferrika szerint az egyik evangéliumból²⁹ több ehhez kapcsolódó más verssel együtt töröltek. A széljegyzet szerint a szóban forgó részlet a „11. részben” újra előfordul, de egyesek ezt is legfeljebb az „eredeti” Ahmedus helyett Jézus (Ísa) nevének behelyettesítésével fogadják el (7r).³⁰ A forrás azonosít-

hatatlan, a túlnyomóan latin szövegkörnyezet ellenére a talán inkább 'z'-t jelölő 'zs' betűk (köztudomású, hogy a latintól mindkét hang idegen, a személyneveken és a görögből átvett szavakon kívül nemigen találni a latin fordításokban), Dávid arab (Davud) vokalizálása, Mózes magyarosként is elfogadható alakjának alkalmazása (Muz[s]es) és Ahmed említése (Ahmedus) végképp egyértelművé teszi, hogy ezt megközelítő szövegrészt is hiába keressünk az evangéliumok között. Korai lenne megállapítani, de nem zárható ki, hogy utóbbi versek az érvelést elvtelen módon erősíteni hivatott koholmányok.

Bizonyos, hogy a Korán, különféle hadiszok, és Müteferrika feltételezhető unitárius előéletében forgatott ú.n. „tiltott könyvek” szolgáltak a kritika ellenőrző forrásaiként, de az utóbbi latinul hivatkozott passzusok eredetét teljes homály fedi.

A szerző az iszlám kiindulópontjának megfelelően a Bibliát nem kezeli egységes korpuszként. Az apostoli leveleket figyelmen kívül hagyja, Pál apostol csatlakozását a tanítványokhoz opportunista szemfényvesztésnek tartja, neki tulajdonítva a kereszténység megosztásához vezető tévtanokat (23v-24v). Müteferrikát muszlim kortársai közül kétségtelenül kiemelő latin nyelvi és bibliaismerete nem ragadtatta az Ó- és Újszövetségnek a vonatkozó teológiai kérdések tükrében való átfogó vizsgálatára, ez céljától távol áll. A Biblia könyveit illető racionalizáló, kritikai megközelítése maradéktalanul muszlim meggyőződésének van alárendelve. A Biblia meghamisított voltának bizonyítását látszólag a logika alapján, tudományos megközelítéssel kísérli meg, amennyiben rövid történelmi kitekintést ad a Biblia fejlődésének – elsősorban a fordítások révén megjelenő – kockázataira (5r-6v). A racionalizáló megközelítésmód azonban kizárólag a keresztény tanítások és a Biblia cáfolatának, illetőleg az iszlám támogatásának eszközeként érvényesül s hol implicite, hol pedig idézve megjelenik a hitelesség szerzői koncepció szerinti auten-

tikus mércéje, a Korán. Ítéleteit, következtetéseit az iszlám elsődleges forrása mellett más kútfőkre is alapozta. Erre utalhat, hogy János jelenéseihez kapcsolódó magyarázatait alátámasztandó magát a latin³¹ és magyar nyelvben, a Tóra, a Zsoltárok és az evangéliumok ismeretében és az aranyalma mondakörében³² járatos, ennél fogva a hitetlenek hamisságának leleplezésére alkalmas személyként írja le (14v). Ezen kívül a feljebb hivatkozott kitörölt részek esetében a Bibliára hivatkozó valamilyen muszlim-keresztény szinkretista célú irodalom létével, esetleg valamilyen apokrif forrással is számolnunk kell.

Az értekezés a Koránban megtalálható utalásokkal kapcsolatba hozható bibliai részekre fókuszál, a vonatkozó kiragadott versek további – teológiai tudása révén bizonyára számára sem ismeretlen – bibliai összefüggéseivel nem foglalkozik, kiindulópontja a muszlim hagyomány. Ezzel jár például, hogy a bibliai alakokat jellemzően a Korán szűrőjén keresztül jeleníti meg. A Korán torzított szereposztásában jelenik meg Jézus születésének története (16v-17r vö. Korán 19:16-34), Mária férjének, Józsefnek teljes mellőzése; a nem biblikus hagyományra visszavezethető, agyagból formált madarokról szóló csodatétel (7v-18r vö. Korán 3:49; 5:110); Noé fiának Sémnek feltámasztása (19r); Zakariás Bibliából nem igazolható szerepe (17v-18v vö. Korán 23:35) és Jézus kereszthalálának tagadása (19v-20r vö. Korán 4:157) stb.

A mű terminológiája teljes mértékben az iszlám és oszmánli hagyományokhoz igazodik. A kanonizált iszlám zsidó-keresztény forrásokra visszavezethető elemeinek megfelelően értelmezés nélkül és értelmezhetetlenül marad, hogy mit takar az ószövetségi próféták többnyire szűkszavú ismertetése során rendszeresen előforduló *dīne da`vet eyledi* (hitre hívott), mit tartalmazhatott az *İncil*, amelyet Jézus „olvasott” (17r) és Jézus esetében *dīn-i`İsa* (jézusi hit); *şerī`at-i İncil* (az evangélium törvénye); *hük-m-i İncile da`vet eyledi* (evangélium rendelkezéseinek elfogadására szólított) fordulatok.³³ Müteferrika a Biblia teljesség igé-

nye nélkül való „szervetlen” hasznosítására vállalkozott – erre feljogosította magát a Biblia meghamisított voltának hangsúlyozásával. Mohamed próféta igazolására alkalmas vagy alkalmassá alakítható egyes részeket és bibliai alakokat eredeti kontextusukból kiragadva illetve szerepüktől megfosztva az iszlám prófétája mögé mintegy homogén legitimáló díszletként, kíséretként sorakoztatta azokat. A bibliai részek válogatása elsősorban a Koránban megtalálható vonatkozó utalások, illetve – a szerző bibliaismeretére alapozva – az azt támogató további passzusok szelekciójával történt. A mű vonalvezetésén az iszlám dialektika feloldhatatlan feszültsége érződik, amely az előzményeül szolgáló zsidó és keresztény alapokhoz való ellentmondásos viszonyából fakad.

A *RISÂLE-I ISLÂMÎYE* ÉS MÜTEFERRIKA UNITARIANIZMUSÁNAK KÉRDÉSE

A *Risâle-i Islâmîye*ben tapasztalható erőteljes pápaság ellenes, sőt a Jelenések könyve alapján a pápaságot démonizáló beállítottság és az unitárius tételekkel rímelő egyéb pl. Szentháromság tagadó, vagy a Bibliából közvetlenül le nem vezethető katolikus dogmák (pl. ereklyék tisztelete, szentelt víz, gyermekkereszttség) elleni burkolt vagy nyílt állásfoglalások sora kétségtelenül az író unitárius előéletére engednek következtetni különösen, hogy nézeteinek ezen elemei nyilvánvalóan nem iszlamizációja pillanatától, hanem annál régebben formálódtak s ezek áttéréséhez csak hozzájárultak. Megközelítésmódjának egyes elemei legalábbis sejtetni engednek unitárius szálat, például a bibliakritika és a fordítások negatív hatásának ismertetése kapcsán a görög kulturális hatás emlegetése (5r-6r), amely Servetus *De Trinitatis Erroribus* c. munkájának görög filozófiai hatásokat bíráló részének ismeretéből is kiindulhatott.³⁴ Mindemellett már az értekezés műfaja, polemikus hangvétele valamiféle protestáns előképzettséget sejtet, szintúgy azok a mutáns értelmezések, ame-

lyek a protestáns apokaliptika szimbólumaiból indulnak ki. Csakhogy Mütefferrika a katolicizmus dogmarendszerét sértő megállapításaival, a keresztény hit alapjainak egyes – persze korántsem lényegtelen – pontjainak vitatásánál jóval messzebbre megy: az Írást tisztelő unitáriusokkal (de bármelyik protestáns irányzattal) ellentétben nem a Biblia értelmezését, hanem eleve annak tartalmát kérdőjelezi meg és maradéktalanul az iszlám szemléletmódjával azonosul.

Teljességgel megalapozatlan tehát Berkes álláspontja, amely szerint ez a mű utólagos címbejegyzésével ellentétben nem az iszlám, hanem a monoteizmus és Mütefferrika unitárius eszméinek védírata,³⁵ hacsak nem fogadjuk el Mohamedet a (nem létező) unitárius kánon prófétájának és a Koránt az unitárius hitvallás fundamentumának. A *Risâle-i Islâmîye* a szerző teológiai ismereteinek bázisára építve az iszlám elveit visszhangozza, s még ha állításai olykor egybecsengnek is az antritrinitárius eszmékkel, önmagában ebből a műből nem mutatható ki Mütefferrika unitárius előéletére vonatkozó bizonyító erejű adat. Ugyanakkor az értekezés tükrében a szerző iszlám meggyőződése tudatos és alapos teológiai fejlődés és útkeresés végállomásaként tekinthető s bár e fejlődés köztes szakaszairól, állomásairól a mű alapján semmiféle kategorikus megállapítás nem tehető, éppen a szerző belső folyamatainak tudatossága, következetessége az, ami előéletére vonatkozó tendenciákat illetően óvatos következtetésekre módot ad.

Mütefferrika „keresztény” hátterével kapcsolatban, konkrétan esetleges unitárius előzményeire vonatkozóan néhány további körülmény nem hagyható figyelmen kívül. Az útkeresés során a vallási-világnézeti beállítottsága mellett – a korban óhatatlanul – párhuzamosan politikai tényezők, kényszer is motiválhatta. Erről többet árulnak el a korabeli történések kontextusában többszöri erőteljes Habsburg- és pápaság-ellenes megnyilvánulásai, amelyek a dogmatikus vitázás igényén túlmutatnak és távoli

múltjáig visszanyúló sérelmeket feltételeznek s felvetik, hogy Habsburg-ellenessége révén politikai üldözött lehetett az 1690-es évek elején. A kolozsvári kollégiumi tanulmányokra, a nem kanonizált részek olvasására vonatkozó utalás is erősen valószínűsíti, hogy Müteferrika az erdélyi unitárius fellegvárban, a 16. század közepén Dávid Ferenc rektorsága alatt unitárius orientációt követő intézmény falai közt mélyítette el bibliai ismereteit.³⁶ Ebben az esetben magyarázatra szorulna, a titokban olvasott „tiltott részek” mely felekezet, vagy kik által voltak tiltottak? Nehezen volna magyarázható, ha antitrinitárius jellegű szövegek olvasását éppen valamiféle unitárius autoritás tiltaná. Müteferrika „tiltott részei” már esetleges unitárius környezete szemében is elfogadhatatlan tartalmakat hordozhattak – mint ahogy ezt látszik erősíteni mestereivel folytatott vitájáról tett vallomása. Ezen kérdések megválaszolása a jövő feladata és megkerülhetetlen a mester előéletének ismeretéhez.

A *Risâle-i İslâmîyé*-ből kirajzolódó összkép alapján Müteferrika előéletéről éppúgy feltételezhető, hogy kálvinista alapokon indulva, egyéni kíváncsiságától hajtva a számtalan – dogmatikai szempontból jellegzetesen képlékeny és nyitott, disputák útján formálódó – unitárius irányzatok, szekták valamelyikén átutazva, s végül a politikai környezet nyomására (Habsburg fenyegetés, rekatolizáció réme³⁷), fokozatosan jutott volna el az iszlám felvételéig, mint ahogy az is, hogy esetleg eleve valamely unitárius irányzatot követve tért a mohamedán hitre.

Ami a Müteferrikát írásra sarkalló lehetséges okokat illeti, feltehető, hogy egy ilyen értekezés megírásához önmagában a szerző iszlamizációjának ténye még nem nyújtott volna elegendő motivációt; ehhez mélyebb indítékok kelthettek. Itt nem hagyható figyelmen kívül, hogy a III. Ahmed szultánnak ajánlott mű (4v-5r) oly korban látott napvilágot, amikor az európai katonai, politikai, ideológiai hadviselés során nehéz időköt élő muszlim birodalom gondolkodói körében különösen nagy keletje lehetett

egy ilyen „intellektuális fegyvernek”, amely ezzel arányos megbecsülést hozott a szerzőnek. Bár a művet egyértelműen muszlim közönségnek szánta, vélekedéseivel az iszlámot igazolja, itt – például az azonosíthatatlan versekre gondolva is – felvetődik a kérdés, egyéni céljainak és az iszlám elvárásainak természetes egybeesésén túlmenően még miként befolyásolhatta a szerzőt muszlim közönségének való megfelelés igénye. Erre a kérdésre akkor volna lehetséges megfelelően válaszolni, ha megtudhatnánk, mennyiben módosult volna a mű tartalmi szempontból, ha azt nem muszlim hitsorsosainak, hanem a támadott keresztény teológus vitapartnereknek címezte volna. Mindazonáltal nehezen képzelhető el, hogy csupán ismertségét akarta növelni, vagy egyedi műveltségét fitogtatni. Egy ilyen jellegű munka papírra vetésekor az igazolni vagy támadni kívánt oldal mellett számolni kell a szerző személyes indíttatásával is. Erre nézve talán saját maga kárpótlásának igénye is kiolvasható a sorok közt. Erkölcsi kötelességének tekinthette konfliktusokkal terhelt előéletének, világnézeti fejlődésének végpontját e műben összegezni, netalán politikai, hitéleti hányattatásaiért szellemi elégteltelt venni, elveit igazolni.

Mindettől függetlenül a *Risâle-i İslâmîye* a muszlim-keresztény polémia történetének egyedi alkotása, hiszen egy meggyőződéses muszlim intellektus az iszlám oldalán, keresztény teológiai műveltségének munícióját és a kortárs történelmi folyamatok naprakész ismereteit felhasználva szólott hozzá az évszázados diskurzushoz. Őt ismerő, vagy ezáltal megismerő szűkebb környezete is bizonyára jelentős fegyvertényként értékelte, hogy éppen a keresztények szent könyvéből származó részek interpretációival szolgált üdvös jóslatokkal az iszlám és a jó hírekre akkoriban különösen kiéhezett oszmán hatalom számára.

Mütefferrika világgképéről és előéletéről értekezése meghatározó, de korántsem teljes képet ad. Ezt a képet nyomdai és szerzői tevékenysége által kiadott további mozaikkockák jelentősen árnyalják. Az alábbiakban ezek

áttekintő ismertetésére tesztek kísérletet. Bizonyos, hogy fent ismertetett értekezése a szerző hitelét és tekintélyét nagy mértékben növelte az oszmánli uralkodó körökben s talán ez is hozzásegíthette isztambuli karrierje emelkedésében.

MÜTEFERRIKA NYOMDÁSZI ÉS SZERZŐI TEVÉKENYSÉGÉNEK TANÚSÁGA

Mint ahogy fentiekben ismertetett értekezésének megírása, úgy élete nagy vállalkozását jelentő nyomdaalapítás mögött is távolabbi, egyébként sejtelmes múltjába visszanyúló motívumokat kell találnunk. Tekintsünk életének bármely ismert mozzanatára, minden amellett szól, hogy nem egyik pillanatról a másikra és főleg, nem egyéniségének teljes felcserélésével „vált törökké”. Így már csak török nyelvismeretéből kiindulva is sejteni, hogy az erdélyi fejedelemiség utolsó évtizedeiben akár tevékenységéhez kapcsolódóan (mint akkor, arrafelé oly sokan; tolmácsként, futárként) is intenzívebb török kapcsolatokkal rendelkezett, mint ahogy fentebb hivatkozott vallomása szerint még erdélyi tartózkodása idején fordult az iszlám irányába is. Hasonlóképp, az oszmánok szolgálatában kamatoztatott ismereteinek oroszánrészét erdélyi előéletében szerezte. Kétségtelen, hogy a nem alaptalanul polihisztornak³⁸ is nevezett Müteferrika sem a könyvnyomtatás tudományára, sem szerteágazó földrajzi, történelmi tudására nem a Portán tett szert.

A nyomdászmuhely létrehozása több létfontosságú körülmény egybeesését feltételezte. Az oszmán uralkodó elit addig többnyire bizalmatlanul fogadta és tiltotta a birodalom területén a török (ehhez kapcsolódóan természetesen arab és perzsa) nyelvű könyvnyomtatást.³⁹ Ennek hátterében elsődlegesen az iszlámnak az írás szakralitásához fűződő felfogása húzódtott meg. Müteferrika portai működése a Tulipán-korszak néven híres „kis” oszmán reformkorral esett egybe, amikor az európai ellenfelekkel

szembeni, immár a sorozatos harctéri kudarcokban is testet öltő növekvő lemaradás tapasztalatából okulva a központi kormányzat új korszakot nyitott a Nyugattal és Oroszországgal szembeni kapcsolatrendszerében. III. Ahmed (1703-1730) és Nevşehirli Dâmâd İbrâhîm nagyvezír regnálása az európai államok (követségek létrehozása), az európai kultúra felé való nyitás illetőleg a nyugati civilizáció – elsősorban tárgyi – vívmányai iránti érdeklődés jegyében zajlott. Ez a kedvező politikai klíma teremtette meg az oszmán államban a török könyvnyomtatás beindításának lehetőségét, amely éppen akkoriban egy – mint alább kiderül – a nyomtatás technikai aspektusán messze túlmutató tervekkel és vízióval rendelkező szakembert is foglalkoztatott.

A nyomda beindításának potenciális ideológiai és piaci ellenzéke volt a vallástudósok testülete az ulemâ oldaláról, másfelől a fővárosban különösen nagy számban működő kalligráfusok és írnokok részéről. A nyomtatás gyakorlati feltételeit a Porta a vallásjogilag kompetens főmufti (*şeyhülislâm*) meghagyásait figyelembe véve határozta meg. A nyomda engedélyezésének jogi alapját biztosító fetva értelmében a nyomtatás tilalma alá esett minden vallási, vallásjogi tárgyú írás (*fiqh, tafsîr, hadîs*), jóllehet az egyes kiadványok engedélyezését jóváhagyó szultáni rendeletek – amelyeket a könyvekben többnyire közölnek – fennkölt szóvirágokkal pártolják a nyomtatást, mint úgymond „az ismeretek (az *`ilm* és a *fann* szó változatai) terjesztésének eszközét”.⁴⁰

A nyomda működésére, az egyes nyomtatványok kiadásának jogi hátterére és Müteferrika céljaira nézve fontos dokumentációt őriznek a kiadott könyvek többségének előszavai, vagy mellékletei. Az első megjelentetett mű (*Lugat-i Vankûli*, 1729) első fölióján közlik a nyomda működését engedélyező szultáni rendeletet (1v-2r), továbbá `Abdullâh főmufti fetváját, amelynek folyamodványt idéző részében is (*su`âl*) eleve csak a vallási irodalom körén kívül eső művek nyomtatása kerül szóba. Ugyanitt

teljes terjedelmében olvasható a nyomtatás előnyeivel érvelő röpirat (*Vesilet ül-tıba`a*), ami a nyomdaalapítás hátterének fontos dokumentuma és Müteferrika lobbiterve tevékenységének újabb bizonyítéka.⁴¹

Az egyes kiadványokat autorizáló egyúttal a megjelentetés jogi előzményeit bemutató dokumentumokra további példa Müteferrika betérjesztésének és az arra reagáló szultáni hozzájárulást tartalmazó rendeletnek másolata, amelyet sorrendben a harmadik könyv (Jan Tadeusz Krusinski: *Târîh-i seyyâh*) első oldalain közöltek:

A nemes parancs példánya

Minthogy az említett fordítás a köz hasznát és az ismeretek megelevenítését szolgálja s a terjesztés [eddig] akadályoztatva volt, ezért nyomtatásban való megjelentetésére engedély és hozzájárulás adatik, azt senki ne hátráltassa. Ebben az értelemben parancs adatott.

A folyamodvány másolata:

Boldogságos kegyelmes szultánom Őfelsége éljen soká.

Amennyiben kegyességed lába porához szerényen betérjesztett Târîh-i seyyâh [...] című munkát nyomtatás tudományára révén sokszorosítani és a nép kezébe juttatni Aszaf-i tanácsú véleményed szerint helyénvalónak találhatik, annak nyomtatása ügyében nemes engedélyt tartalmazó nagyúri parancs kiadása kegyének dolgában a rendelkezés és parancs kegyelmes szultánom őfelségéé.

*Ibrahim szolga*⁴²

Müteferrika irányítása alatt, 1728 és 1742 között 17 könyvet nyomtattak ki, amelyek közül jelenleg 14 található meg az Magyar Tudományos Akadémia könyvtárának Keleti Gyűjteményében – némelyik több példányban is.⁴³ Az Országos Széchényi Könyvtár az első generációs török ősnymtatványoknak korszerűen nem feldolgozott, de két könyv híján teljes sorozatát őrzi.⁴⁴ A két gyűjteményben együtt megtalálható valamennyi Müteferrika-kiadvány.

A könyveket eleinte 1000, 1200, majd részben a mostoha piaci körülményekhez realista módon igazodva 500 példányban jelentették meg.⁴⁵

A kiadandó könyvek válogatásának szempontjai Mütefferika terjesztői stratégiájára és ezen keresztül a nyomda távlati céljaira is nézve értékes adatokkal szolgálnak. A tematikát ugyanis az ulemá vallási-vallásjogi vonatkozású megszorításain túl elsősorban maga a nyomda vezetője határozta meg.⁴⁶ A fent említett 17 munka tárgyműfaji megoszlása a következő:

2 szótár, 1 nyelvtani munka, 11 történelmi-kronológiai alkotás; 1 kifejezetten földrajzi mű; 1 fizikai témájú könyv és 1 állam- illetve politikaelméleti szerzemény. A történelmi jellegű munkák válogatásánál kirajzolódik a kiadói szándék, hogy ezekkel a potenciális olvasóközönség ismereteit térben és időben minél szélesebb spektrumban igyekezett gyarapítani. Így az Oszmán Birodalom peremvidékén és szomszédságában zajló fontos eseményeket ugyanúgy reprezentálja, mint a földrajzi felfedezések jelentőségét, Amerika átfogó leírását. Mütefferika mint kiadó nagy hangsúlyt fektetett arra, hogy a kiadványaival a törökök saját történelmi tudásának, különösen közelmúltjuk ismeretének gyarapodását is elősegítse. Ezt mutatja, hogy három udvari történetíró (*vaka`nüvis*) folyamatos időrendi láncolatot kitevő munkáit adta ki, a történelmi művek közül a legfrissebb krónikákat találjuk meg: *Mustafa Na`imâ* 1704-ben befejezett krónikája, *Küçük Çelebizâde Âsim efendi* és *Raşid Efendi* krónikája. Egy másik, az 1739. évi belgrádi békével záruló boszniai háború leírását adó történelmi mű is a kortárs történésekre törekedett irányítani a figyelmet.

Bár csupán egyetlen kifejezetten földrajzi munka található az első generációs ösnyomtatványok közt, a történelem mellett a geográfia kiemelt jelentőségét hangsúlyozzák az egyéb művekben is megtalálható ábrák, térképeket, csillagászati ábrákat megjelenítő metszetek is, amelyek közül néhányat több kiadványhoz is felhasználtak. Lát-

nivaló, hogy a tudományok mindazon széles spektrumát igyekezett képviseltetni, amelyek a muszlim társadalom modernizációjában a leghasznosabbnak tartott s ebben a muszlim-török irodalmi örökség remekművei mellett ideológiai aggályok nélkül folyamodott európai kútfőkhöz is. A 17 munka közül ötről mondható el, forrásai között többé-kevésbé nyugati szerzőkre vagy eredményekre épít.

A kiadói munkásságát szemlélve kiderül, hogy a nyomda csak eszközként szolgált az oszmánli társadalom világméretű műveltsége kiszélesítésének távlati koncepciójában. Erre irányuló céljaira azonban ennél is tisztább fényt vetnek e 17 kiadvány között megjelentetett saját szerzeményei.

Mütefferikát tarthatjuk egy lipcsei kiadású munka és egyéb latin nyelvű források részbeni fordításán alapuló, sorrendben tizedikként, 1732-ben kiadott *Fuyûzât-i miknatisîye* (Mágneses hatások) című mű szerzőjének.⁴⁷

Nyomtatásban megjelentetett legjelentősebb írása azonban a kiadás sorában kilencedik, az oszmán állam megjobbítása érdekében papírra vetett *Usûl ül-hikem fi nizâm ül-ümem* (Bölcs elvek a társadalmi rendszerekben) című politika- és államelméleti traktátusa. A mű 1732-ben, Patrona Halil - III. Ahmed szultán és Dâmâd İbrâhîm nagyvezír rendszerét maga alá temető - felkelése után majdnem másfél évvel jelent meg. Az oszmánli *siyâsetnâme* jellegzetességeit idéző írás a rivális európai hatalmak államfilozófiai és hadászati fejlődésének eredményeire és stratégiai fölényének okaira irányítja az oszmán vezetőik figyelmét, miközben határozottan kárhoztatja az oszmánliknak a külvilággal szemben tanúsított több évszázados érdektelenségét. A stílusbeli konvenciókat betartva dehonesztálón nyilatkozik ugyan a keresztény nemzetekről, de tartalmát tekintve hátat fordít a műfajban addig uralkodó, az iszlám fölényére hivatkozó közömbösségnek. A mű a kor oszmán reformjainak fő szempontjával szinkronban elsősorban a hadsereg újjászervezésének szükségességét hangsúlyozza. Emellett okulásként tágabb történel-

mi összefüggéseket is érint, amikor a görög filozófusok nyomdokain a különböző államberendezkedési típusokat ismerteti (6v-7v) vagy például az európai kultúra alapjának, a Római Birodalomnak a keletkezéséről, sikereinek eredőiről értekezik (19v-20v). A majdan III. Szelim (1789-1807) szultán újonnan szervezett katonai alakulatait jelölő *nizâm-i cedid* (új rend) fogalmát ebben az összefüggésben, vagyis a modernizált európai haderőkre utalva ő használja először (17v-18r).

Bár célját és műfaját tekintve e mű a *Risâle-i Islâmîye*-vel nem állítható párhuzamba, a műfajbéli különbségek ellenére az aktuális események értékelésének vetületében mégis kiemelhető az írói szemléletnek a két különböző időmetszet közti változása. A *Risâle-i Islâmîye* utópisztikus optimizmusának még lehetett némi racionális alapja, ha a balkáni török kudarcorozathoz képest korrekcióként is értékelhető karlócai békekötést (1699), a 18. század első évtizedének európai „belháborúit”, illetve a Tulipánkorszak reform- és békeéveinek tapasztalatait vesszük figyelembe. Ám az *Usûl ül-hikem...*-et a török reményeket tovább apasztó pozsareváci békeszerződés (1718), majd a Mütferrikát is támogató rezsimmel leszámoló felkelés és Patrona Halil isztambuli rémuralmának tapasztalata ihlette. Ebben tárgyilagosan és kritikus hangvétellel tárja az olvasó elé a válságból való kilábalás receptjét s az Oszmánház végső diadala már nem egy prófécia magyarázatából következő feltétlen okozatként, hanem az évszázadokig halogatott ismeretszerzés és reformok feltételes és lehetséges eredményeként jelenik meg.

Ha Mütferrika korábban bemutatott értekezéséből kirajzolódó világképéhez hozzátesszük nyomdai és szerzői tevékenységének fentiekből levonható tanulságait, vagyis teológiai képzettségével párosuló humanista műveltségét, nyomdászati ismereteit, pozitív tudományokhoz, földrajzhoz, fizikához, csillagászatához való vonzódását, valamint azt a célját, hogy mindezt a társadalom haladása érdekében hozzáférhetővé tegye, egy sokoldalú intellek-

tus alakja jelenik meg előttünk. Szellemi karakterének fentiekből megismerhető összetevői méltán vezetik életrajzának modern kutatóit arra a következtetésre, hogy múltja a kolozsvári unitárius miliőben keresendő, s műveltségét formáló, rá hatást gyakorló személyek talán az unitárius püspök Szentiványi Dániel, a nyomdász Misztótfalusi Kis Miklós lehettek.⁴⁸ Müteferrika életművének és ennek alapján életrajzának mozaikkockáit az iszlám és az európai művelődéstörténet képzeletbeli kirakójátékában úgy kell elhelyeznünk, hogy a kép egyéb, összefüggő mozaikjait hősünk kockáival közvetlenül összekötő elemek egyelőre hiányoznak.

Müteferrika életművének fent áttekintett mozaikkockáiból egy mélyen elkötelezett muszlim identitású, másfelől humanista, nyitott, modern gondolkodását, európai műveltségét továbbra is megőrző karakter portréja rajzolódik ki, akinek személyében két ellentmondásos világkép olyan szintézise körvonalazódik, amelynek globális megvalósulásáról a megújulást kereső oszmán hatalmi elit a Tulipán-korszakban – és egészen a tanzimát koráig csak álmodozhatott. Müteferrika az iszlámban találta meg az eszményi világrendet, amelynek mint társadalmi, politikai rendszernek a válsága nagyon is foglalkoztatta, amelynek felemelkedését ugyanakkor európai eszközök és mindenekelőtt európai ismeretek meghonosítása útján törekedett előmozdítani. Szerepének művelődéstörténeti jelentősége unikális, de le kell szögeznünk, sem életútja, hitvilága, sem szerzői aktivitása tekintetében nem párhuzamok nélküli.⁴⁹

HIVATKOZOTT IRODALOM

Abrahamovicz, Zygmunt - Hopp Lajos: *Rákóczi és a török könyvnyomtatás kezdetei*. In: Köpeczi Béla – Hopp Lajos – R. Várkonyi Ágnes (szerk.): *Rákóczi tanulmányok*. Budapest 1980, 583-593.

Ács Pál: Bécsi és magyar renegátok mint szultáni tolmácsok. Fodor Pál – Pálffy Géza – Tóth István György (szerk.): *Tanulmányok Szakály Ferenc emlékére*. Budapest 2002, 13-27.

Afyoncu, Erhan: „Mütefferika”. In: *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, vol. 32, İstanbul 2006, 183-185.

McAuliffe, Jane Dammen: *Encyclopaedia of the Qur’ân*, vol. 3 Leiden-Boston 2003,

Baysal, Jale: Ibrahim Mütefferika és az első nyomtatott oszmán-török könyvek. In: Köpeczi Béla – Hopp Lajos – R.Várkonyi Ágnes (szerk.): *Rákóczi tanulmányok*. Budapest 1980, 575-581

Benda Kálmán: Rákóczi és a Vatikán. Brenner apát küldetése XI. Kelemen pápához. 1707-1708. In: *Történelmi Szemle* 2 (1952), 8-23;

Berkes, Niyazi: İlk Türk matbaasının kurucusunun dinî ve fıkri kimliği. In: *Belleter* 26(1962):104, 723-737.

Beydilli, Kemal: „Matbaa”. In: *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, vol. 28, Ankara 2003, 105-110.

Gaal György: *A százéves kollégium*. Kolozsvár 2001.

Gerçek, Selim Nüzhet: *Türk matbaacılığı*. İstanbul 1939.

Halasi-Kun, Tibor: İbrâhim Mütefferika. In: *İslam Ansiklopedisi*. İstanbul 1950, 896-897.

Horváth J. József: Ibrahim Mütefferika Magyarországon. In: *Ponticulus Hungaricus* 8 (2004):1

Karácson Imre: İbrâhim Mütefferika. In: *Târih-i ‘Osmâni Encümeni Mecmû’ası*, 1911, 178-185.

Kedei Mózes: *Az Erdélyi Unitárius Egyház rövid története*. Kolozsvár 2002.

Sabev, Orlin (Orhan Salih): *İbrahim Mütefferika ya da İlk Osmanlı matbaa serüveni (1726-1746)*. İstanbul 2006.

Simon Róbert: *A Korán világa*, Budapest 1987.

Simonffy, Aladár: *Ibrahim Mütefferika, Bahnbrecher des Buchdruck in der Türkei*. Budapest 1944.

Thaly Kálmán: *De Saussure Czézárnak, II. Rákóczi Ferenc udvari nemesének törökországi levelei 1730-1739-ből és feljegyzései 1740-ből*. Budapest 1909.

Watson, William J.: İbrâhim Mütefferika and Turkish Inculbula. In: *Journal of the American Oriental Society*, 88 (1968), 435-441.

Wilbur, Earl Morse (transl.): On the errors of the Trinity, seven books. In: uő: *The two treatises of Servetus on the Trinity*. /Harvard Theological Studies XVI./. London 1932.

A Risâle-i İslâmiye [Süleymaniye Kütüphanesi, Esad ef. 1187] másolata (MTAK Keleti Gyűjtemény) és Mütefferika nyomtatott

könyveinek az MTAK Keleti Gyűjteményben illetőleg az Országos Széchényi Könyvtárban őrzött példányai.

JEGYZETEK

¹ Jale Baysal: Ibrahim Mütefferika és az első nyomtatott oszmán-török könyvek. In: Köpeczi Béla – Hopp Lajos – R.Várkonyi Ágnes (szerk.): *Rákóczi tanulmányok*. Budapest 1980, 575-581.

² Zygmunt Abrahamovicz-Hopp Lajos: Rákóczi és a török könyvnyomtatás kezdetei. In: Köpeczi Béla – Hopp Lajos – R.Várkonyi Ágnes (szerk.): *Rákóczi tanulmányok*. Budapest 1980, 584.

³ Személyének titokzatosságát jól érzékelteti, hogy eredeti neve sem ismert. Az is csak találgatás, hogy eredetileg talán Ábrahámnak hívhatták, ami az Erdélyben divatos férfinevek közé sorolható s áttérése során ennek muszlim világban használatos megfelelőjét (Ibrahim) vette fel. A török névhasználati gyakorlatban bevett módon állandósuló, többnyire társadalmi státuszt, foglalkozást jelölő ragadványnév, hősünk esetében a mütefferika, Portán betöltött pozícióját, „főállását” jelzi. A 15. század közepétől kimutatható, kezdetben a *devşirme* („gyermekadó”) útján válogatott, a szultán személye körüli különféle – kezdetben testőri, később diplomáciai, adminisztratív – szolgálatokat teljesítő mütefferikák száma időről időre szélsőségesen ingadozott. A tulipán korszak során, éppen Ibrahim tagsága idején fokozatosan csaknem négyszázról százötven alá csökkent a zsoldos (ulufeli) mütefferikák létszáma. Ld: Erhan Afyoncu: „Mütefferika”. In: *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, vol. 32, İstanbul 2006, 183-185.

⁴ A Mütefferika életét, munkásságát feldolgozó irodalom tételei ismertetésétől terjedelmi okok miatt eltekintek, jelen írásban a megközelítésmód szempontjából meghatározó szakirodalmi adatokra hivatkozom.

⁵ Karácson Imre: Ibrahim Mütefferika. In: *Tarih-i ‘Osmâni Encümeni Mecmû’ası*, 1911, 178-185.

⁶ Magyar fordítása: Thaly Kálmán: *De Saussure Cézárnak II. Rákóczi Ferenc udvari nemesének törökországi levelei 1730-1739-ből és feljegyzései 1740-ből*. Budapest 1909, 192-194.

⁷ Többek között: Tibor Halasi-Kun: İbrâhim Mütefferika. In: *İslam Ansiklopedisi*. İstanbul 1950, 896-897.

⁸ Niyazi Berkes: İlk Türk matbaasının kurucusunun dinî ve fikrî kimliği. In: *Bellefen* 26(1962):104, 723-737.

⁹ Mütefferika unitárius voltát azt erősen valószínűsítő de nem bizonyító körülmények alapján magabiztosan kőbe véső Berkes Karácson álláspontját bírálattal illette, amelyet részben valamiféle katolikus keresztény szolidaritás igényéből fakadó szubjektív be-

lemagyarázásként utasított el. Berkes említett cikkében fordul elő első alkalommal Césár de Saussure nevének több publikáción át következetesen örökített hibás leírása (sic: Cézárnak de Saussure; vélhetően Thaly fent hivatkozott kiadásának címlapja alapján).

¹⁰ Erre hivatkozik: Horváth J. József: Ibrahim Müteferrika Magyarországon. In: *Ponticulus Hungaricus* 8 (2004):1 <http://members.iif.hu/visontay/ponticulus/rovatok/limes/muteferrika.html> letöltés időpontja: 2010. december 20.

¹¹ Török nyelven: Orlin Sabev (Orhan Salih): *İbrahim Müteferrika ya da İlk Osmanlı matbaa serüveni (1726-1746)*. İstanbul 2006.

¹² Ennek digitális másolata újabban a Magyar Tudományok Akadémia Könyvtára Keleti Gyűjteményében (a továbbiakban MTAKKGy) is hozzáférhető.

¹³ Halil Necatioğlu: *Matbaacı İbrâhîm-i Müteferrika ve Risâle-i İslâmiye (Tenkidli metin)*. Ankara, 1982. A szövegkiadás sajnálatos hátránya, hogy a szerző teológiai fejtegetéseinek alátámasztására (vagy szenvedő alanyaiként) citált latin nyelvű bibliai idézetek feloldása, visszaadása a kiadó részéről teljes kudarcba fulladt.

¹⁴ A forrást értékelő kutatók közül Niyazi Berkes álláspontja szerint a *Risâle-i İslâmiye* nem annyira az iszlám, mint inkább a szerző antitrinitárius meggyőződésének igazolása, ezért célravezetőbb lett volna *Risâle-i tevhid*, azaz *értekezés az egyistenhitről* cím alkalmazása (i.m. 731.). Az iszlám és Mohamed próféta létjogosultságát a hol meghamisítottak, hol a keresztények által félreértelmezettnek tartott Ó- és Újszövetség könyveivel való ütköztetés útján bizonygató mű azonban sajátos megközelítésmódja mellett is félreérthetetlenül a muszlim hit alapjain áll s címe tömören, de relevánsan tükrözi a tárgyat. Az értekezés fő céljának értelmezésére később visszatérek.

¹⁵ „*Devr-i Ahmed-i sâlide basma sana 'atını Âsitânede icrâ eden muhtedî İbrâhîm efendinin Risâle-i İslâmiyesidir.*” (Ld. a mellékletben)

¹⁶ Nevek előfordulása nélkül is I. József császár (1705-1711) és XI. Kelemen pápa (1700-1721) összetűzéséről lehet szó, amikor is előbbi 1708-ban támadást indított a pápai állam ellen. A konfliktus a következő évben a pápa meghátrálásával és III. Károly spanyol király elismerésével zárult le. Ld.: Benda Kálmán: Rákóczi és a Vatikán. Brenner apát küldetése XI. Kelemen pápához. 1707-1708. In: *Történelmi Szemle* 2 (1952), 8-23. és Diós István (főszerk.): *Magyar Katolikus Lexikon* Budapest, 2001, vol. 6., p. 456. (Itt Habsburg József helyett tévedésből az ekkor már nem élő Lipót neve szerepel.) Müteferrika ezt mint előző évi eseményt (*sene-i sâbıkda*) emlegeti. Erre hivatkozik Necatioğlu: i.m.: 33-36. Az epizódra később még utalok.

¹⁷ A szerző hivatkozik a Tóra és a Zsoltárok (*Tevrat, Zebûr*) latin nyelvre fordítóira, Immanuel Tremelliusra (1510-1580) és való-

színiúleg annak vejére Franciscus Juniusra (1545-1602) illetőleg Theodeore de Bèze-re (1519-1605) az Újtestamentum fordítójára (5r-5v). Valószínű, hogy a kéziratban citált és ténylegesen létező verseket a fentiek 16. századi fordításaiból vette. Sabev hivatkozott művében kiadott hagyatéki jegyzékben egy Ó- és egy Újszövetség is található és nem kizárt, hogy ezek a közelebbiről nem ismert példányok megegyeznek az itt felhasználtakkal. Ld. Sabev, 349-350. o., 4. és 19. tétel. A szerző magyar származására utaló apró adalék, hogy a latin nyelv „sz” hangértékű (س) végződésének (pl. hímnemű főnevek alanyesetében) a műben következetesen a magyarban jellegzetes „s”(س) adaptációja fordul elő. A latin C betű átírására pedig általában a ث -t választotta. A latin igeversek pontos helyét – ahol ez lehetséges volt – a Vulgata segítségével azonosítottam, az igehek hivatkozásainál a Kálvin János Kiadónál 1993-ban megjelent új fordítású Bibliát vettem alapul. Minden esetben Simon Róbert magyar Korán-fordítását (1987) használtam a hivatkozásokhoz (továbbiakban: Korán). A cikkben a bibliai nevek és az iszlám prófétája esetében a magyar hagyományban használatos névalakokat használom.

¹⁸ A kötőszavak tekintetében némileg pontatlanul idézett hadísz helye: Sahih al-Buḥārī, al-Qāhira, 1980? (reprint), Kitāb al-Tafsīr, Ṣūrat al-Rūm; 2., ḡuz’ 6., p. 625. A hadísz utal: Korán 30:30. Az azonosításban és fordításban nyújtott segítségéért Dr. Dévényi Kingának tartozom köszönettel.

¹⁹ Az idézett oszmán-török szövegbe ágyazott arab hadísz átírásánál az arab átírásnak megfelelő, a törökétől eltérő szabályokhoz tartom magam: „Bu bende-i za’fūn ve efgende-i na’fūn vilādeti, zamān-i/ cāhiliyetde memleket-i Macarda şehr-i Kolojvārda mukadder/ olmağla «mā min mawlūdīn illā yuladu `alā l-fitrati lakinna abawāhu yuhawwidānihi aw yunassirānihi aw yumağğisānihi» fehvāsınca sinn-i/ sabāvetden berū Tevrat ve İncil ve Zebūr okumağja/ mülāzim olub maddelerinde tekmil, tefāsirlerinde me’zūn,/ vaz’ ve nasihat ile me’mūr oldukda ūstād-i bi-mürüvvetlerden mensūhdur diyū okumasında nehy olunduğum atik ecza’-ı tevratları sırran mütāla’a eylemek hevesi zamire hutūr idüb...”

²⁰ Vagy *ehl-i kitāb*. A muszlim vallásjogi felfogás szerint megkülönböztetett, úgynevezett könyves népek, a monoteista vallások követőit jelenti.

²¹ Az arab írással írt latin betétek szövege helyenként zavaros és feloldhatatlan. Egyes részek teljesen megfeleltethetők, mások kisebb-nagyobb disszonanciát mutatnak a Vulgata szövegével, amelynek részben oka lehet a fent említett fordítás eltérése, illetve az esetleges diktálásban vagy átírásban vétett hibák. A különbségek háttere a Mütefferrika által feltételezhetően használt fentebb hivatkozott fordításokkal való összevetésig nem tisztáz-

ható. Az is elképzelhető, hogy a szerző esetenként nem idézett, hanem emlékezetből ír(atot)t le verseket. A mű egészében hivatkozott és idézett igeversek helyei azok teljes, vagy részleges egyezése szerint, illetve a szövegkörnyezet alapján kikövetkeztetve az előfordulás sorrendjében a következők: **8v**: Lukács 3:16, vö. János 1:27; **9v**: bizonytalan, részben egyezik: Lukács 7:28 és Máté 11:11, ld. a köv. citátumot: **10v**: Máté 11:11; **32r**: Máté 24:24; **40r**: 1Móz 9:11; **41v**: a citátumot kísérő magyarázatból következően is a rész eredetileg az 1Móz 13:16 részre épül, de csak töredékeiben fedezhető fel párhuzam.; **42r**: 1Móz 17:3-5; **44v**: 1Móz 16:7-12; **46r**: töredékeiben 1Móz 21:10-14.

²² Vö: Dániel könyve 7:7; 7:20; és különösen 7:24.

²³ A felsorolásban itt a *mülhid* szó többesszáma, *meláhide* szerepel.

²⁴ 8v-9r. Az idézett vers megtalálható még: Lukács evangéliuma 3:16.

²⁵ Korán 61:6

²⁶ Vö. Jane Dammen McAuliffe: *Encyclopaedia of the Qur'an*. Vol. 3. Leiden-Boston 2003, 445. (*Muhammad*) és Simon Róbert: *A Korán világa*, Budapest 1987, 100; 363-364.

²⁷ Itt megjegyzendő, hogy a Szentháromságot végső soron az egyistenhitnek ellentmondó tanként elvető unitárius érvelés az iszlám és a kereszténység közötti egyik legjelentősebb (de nem az egyetlen) válaszfalat mozdította el. Figyelemreméltó párhuzamként kínálkozik, hogy Szervét Mihály szentháromságtant ellenző értekezésében (Servetus: *De Trinitatis Erroribus*) pozitív hivatkozási elemként tűnnek fel a muszlimok: a szerző a kereszténység „kiigazításához” az iszlámra reflektál és keserűen hivatkozik arra, hogy a szentháromság dogmája feleslegesen teszi megbotránkoztatóvá, nevetségessé a keresztényeket a muszlimok és izraeliták szemében, illetőleg pontos hivatkozás nélkül utal Mohamed Koránban megtalálható, korai keresztényekkel egyébként szimpatizáló utalásaira. A forrás angol nyelvű kiadása: Earl Morse Wilbur (transl.): On the errors of the Trinity, seven books. In: uő: *The two treatises of Servetus on the Trinity*. /Harvard Theological Studies XVI./. London 1932, 66-67. Servetus eseti hivatkozásából azonban aligha lehet kiolvasni az unitarianizmus és az iszlám azonosságát, de ennek kapcsán annyi megállapítható, hogy unitárius hitelvek hajlamosíthatnak az iszlám irányában való orientációra.

²⁸ Egy feltételezhetően a szerző által említett „tiltott rész” lehet a mű elején (2r) idézett latin szöveg, amely állítása szerint eredetileg a Tórában volt olvasható. Az idézet átírására kísérletet tettem: „Ego Jahve ... sum in tempore ultimo virum benedictum (sic!) super omnia laudatum (sic!) ab omnibus principio electus in ultimo missus ille erat heres totius terrae et sequentes illum regnabunt in mundum in saecula saeculum.”

²⁹ A lapszéli hivatkozások alapján általában nem egyértelmű, hol keresendő a hivatkozás helye. Itt „az Evangélium első fejezetéről”

beszél (*Incilde, sûre-i evvelde*). A versek pontos helyének meghatározása csak a szövegrészek egyeztetése révén sikerült.

³⁰ Az azonosíthatóság reménye nélkül is érdemes összevetni a jövődölést tartalmazó versekkel: Máté 11:9,11. A gyanút növeli, hogy a többi, pontosabban hivatkozott, ellenőrizhető és többnyire rekonstruálható citátummal ellentétben ezt a vélhetően idegen elemekkel tarkított szövegrészt csak részben lehetséges latinul visszaadni. Feloldására irányuló kísérlet eredménye: Nam omnes profeta et ibsales? et Muzes et Davud profeta rentadet? ego dico vobis quis? n..t? iscripta in libris maior ego sum Ilias et post me venturus maior **ez** me est. Nomen eius Ahmedus ad est laudatus. (Az általam kiemelt szócska esetében bizonytalan, hogy a perza távolító prepozíció volna, de talán a szöveg diktálása során tett esetleges elszólás lehetőségét és a szó melléknévfokozásban betöltött funkcióját megfontolva mégis ezt sejtethetjük itt. Környezetével együtt értsd: „nálam nagyobb”. Latinul elegendő volna: *maior me est*.)

³¹ Megjegyzendő, hogy a török nyelvben használatos „yunan” kifejezés a műben rendszeresen latin citátumokkal és a latin nyelvvel összefüggésben fordul elő: *lisân-i Yunan, zebân-i Yunan*, miközben népnévként a *yunan* kifejezés egyértelműen a hellénekre utal. A görög nyelvre a bibliafordításokkal összefüggésben egy helyütt emlegetett (6r eleje) *zebân-i Rûm* utalhat. Lásd: 5r-6r és Necatioğlu: i.m. 61, 18.lj.

³² Ehhez ld.: Fodor Pál: *A szultán és az aranyalma*. Budapest 2001, 179-211.

³³ Vö. Korán 3:48.

³⁴ Wilbur: i.m.: 3.

³⁵ Berkes, i.m., 731-732.

³⁶ Gaal György: *A százéves kollégium*. Kolozsvár 2001, 3-4.

³⁷ Kedei Mózes: *Az Erdélyi Unitárius Egyház rövid története*. Kolozsvár 2002, 39.

³⁸ „Hezâr-fenn”. Cevdet paşa krónikájára hivatkozik: Necatioğlu: i.m., 26.

³⁹ A kisebbségek ellenben üzemeltethettek nyomdát, így a 15. század végétől kezdődően az izraeliták, az örmények és a görögök több nyomdát működtettek a birodalomban. Adnan Adıvar: *Osmanlı Türklerinde ilim*. İstanbul 1970, 149-150; Selim Nüzhet Gerçek: *Türk matbaacılıđı*. İstanbul 1939, 26-30. és Kemal Beydilli: *Matbaa. In: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 28. vol., 105-108.

⁴⁰ Lugat-i Vankûli, 1v-2r. Ld. még: Gerçek: i.m., 50-51.

⁴¹ A szultáni rendelet és a többi dokumentum az első kiadásban (1729) olvasható. Lugat-i Vankûli (1729) 1v-8r.

⁴² Az oldal másolatát ld. a mellékletben.

⁴³ A teljes kollekciónál jelen pillanatban hiányzó három mű a kiadás sorrendjében az első, a tizedik és a tizenkettedik kiadvány:

a *Lugat-ı Vankûli* (arab szótár) első kiadása, a Keleti Gyűjtemény csak az 1757-ben megjelentetett második kiadással rendelkezik; *Fuyûzât-ı Miknatisiye* (Mágneses hatások, 1732); és *Kâtib Çelebi: Takvîm ül-tevârih* (Kronológia, 1733).

⁴⁴ OSZK Régi Nyomtatványok Tára és Kézirattár; Apponyi gyűjtemény, H 3092; 3104; 3105; 3106; 3107; 3108; 3109; 3110; 3142; 3143; 3149; 3150; 3151; 3152; 3154; 3252; 3253. Ez a kollekció jelenleg nélkülözi a Timur Lenk történetét feldolgozó munkát (*Târih-i Timûr Gurkân*) és Mütefferika saját művét, amely negyediként került ki a sajtó alól: *Usûl ül-hikem fi nizâm ül-ümem*. Utóbbiról alább részletesebben írok.

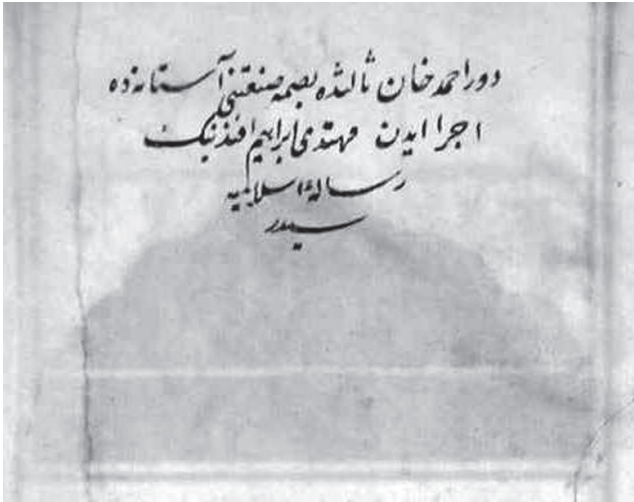
⁴⁵ Sabev: i.m., 292-293, 296.

⁴⁶ Mütefferika nyomdájában kiadott könyvek „első generációjának” tételes ismertetésétől e helyütt eltekintek. Ezekről kimerítő leírások: Aladár Simonffy: *Ibrahim Mütefferika, Bahnbrecher des Buchdruck in der Türkei*. Budapest 1944, 15-37. William J. Wattson: *Ibrâhîm Mütefferika and Turkish Inculabula*. In: *Journal of the American Oriental Society*, 88 (1968), pp. 435-441; Sabev: i.m., 128-231.

⁴⁷ Sabev: i.m., 208-209.

⁴⁸ Baysal: i.m., 576.

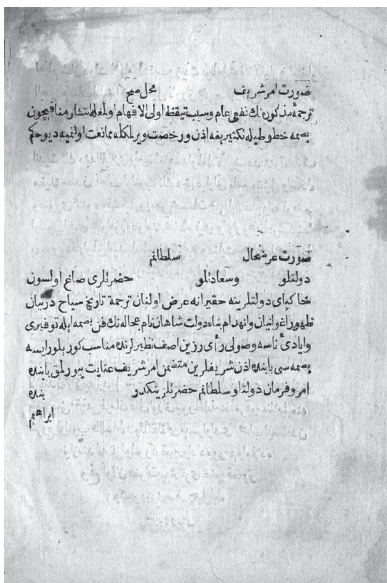
⁴⁹ Életpályájuk, beilleszkedésük több analóg mozzanatára ld. Ács Pál: *Bécsi és magyar renegátok mint szultáni tolmácsok*. In: Fodor Pál – Pálffy Géza – Tóth István György (szerk.): *Tanulmányok Szakály Ferenc emlékére*. Budapest 2002, 15-26.



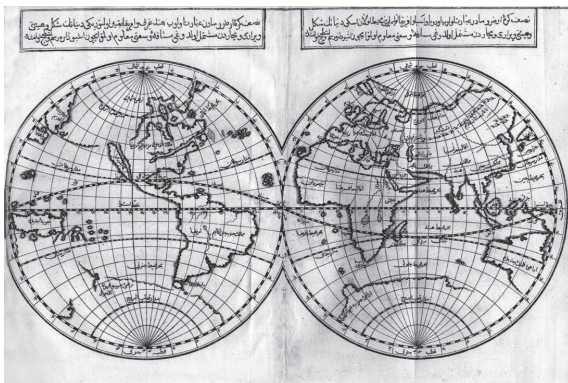
A *Risâle-i İslâmiye* előlapján olvasható címre és szerzőre utaló bejegyzés. (Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi 1187, 1r)



A *Risâle-i İslâmiye* nyitóoldalai. (Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Ef. 1187, 1v-2r).



A szultáni rendeletnek és Mütefferika azt megelőző beadványának nyomtatott szövege a *Târih-i seyâh* előlapján. (MTAKKGy: 771.143)



Világtérkép a *Târih-i Hind al-garbi* (Nyugat-India története) című nyomtatványból. (MTAKKGy: 756.152, 28-29 fóliók között)

Kiss László:

Török földön utazó orvosnak Kassára küldött levele 1794-ben



A Pánczél Dániel szerkesztette „Bétsi Magyar Merkúrius” 1794. augusztus 8-án megjelent 63. száma meglehetősen harcias hírekkel volt tele. A 980. oldalon például az olvasható, hogy „Július 15, 16 és 17-dik napjain mindössze 101 embereknek nyakát vágta ketté a Gilljoten vasa¹”. Pár sorral alább pedig arról értesülünk, hogy „azzal fenyegeti a Convent², a Frantzia Ármada Kommendírozó Generálissát, hogy feje nélkül marad, ha Moguntziát el nem foglallja”.

Nos, e vérszagú hírek után felüdülés lehetett elolvasni azt a levelet, amely a „Magyar Ország” rovatban jelent meg, az említett szám 980-984. oldalain. Íme a rejtélyes levél:

Kassáról Július 30-dik napján. A legközelebbi Postával egy nagyon szeretett Barátomnak, egy Magyar Orvos Doctornak, a következő Levelét vettem, mellyet az Úr által a Hazával közölni néminémű képen kötelességemnek tartottam. A Levél szóról szóra ez:

„Constantzinapoly³. Jun. 12. Az 1792-dik esztendő szakasztotta el édes barátságunk szoros kötelét midőn a szerentsétlen fátum G-ba⁴ vitt, az ólta nem akadt alkalmazhatóságom, hogy barátságos Levellemmel érdekeljelek. Imé reménytelenül az Egek szárnyakat parantsoltak a hozzád való repülésre, hogy utazásomnak tsak valamely részét is közölhessem veled. 1792 többten Nagy Lengyel Országnak

Ukránia nevezetű részén keresztül utaztam Mojliko nevű Városnál a Nistra Vizén Moldovába. Ez igen termékeny, és gazdag Föld. Fő Várossát Jásznak⁵ nevezik, mellyben a Moldvai Fejedelem lakik; elég nagy Város, oltsó, Kereskedője sok van. Itt két heteket töltvén indultam a most Nemzetünk előtt esméretes⁶ Foksán⁷ felé, itten két napokat mulattam; középszerű nagyságú Város, tér helyen fekszik, hegy nints hozzá közel; voltam a híres Sámuel nevű klastromban is. - - -

Van ebbenn a Városbann két ilyen Monostor (monasterium); ezen városnak fele Oláh Országbann van, fele Moldovábann; egy kis patak szakasztja a két Várost, mellyet által lehet lépni. Sok Templomaikat lerontották a mieink, s felégették Házaikat, mellyeket még akkor is építettek. Innen mindenütt azon az úton mentem, amellyen volt a Verekedés, Tírgukukulinak; ez tsak két sorból álló kis falu, egy kis dombotskán, igen alkalmas Vidéke van a táborozásra. Rimnik, ez a kitsiny hely, egy Monostora van. Tírgukuliból mentem Buzonak⁸, ez mint egy száz házból álló, mellette egy erős Monostor, a Bukaresti Oláh Püspöké. Itt a Buzo Vize⁹ sok felé elágadzik, melly is olyan lehet, mint nálunk a Sajó Vize. -

Bukarestbe 17-dik Septemberben érkeztem. Ez nagy Város, tér helyen fekszik, van benne 367 Templom legalább, itt lakik az Oláh országi Vajda, ez ez előtt volt Hertzeg Mavrojéninak nagy roppant szép Kastélja volt, de ezt a mieink felégették. Épen azon üdóbenn hogy Bukarestbe érkeztem, Pestis volt benne, de a Doctorságomat nem lehetett bátran follytatni, mivel ezek olly goromba Emberek, hogy ha azonn Házbann, mellybe Doctor járt, valaki megtalált halni, az egész ház népet szekérre rakták, és a Doctorral együtt a Várostól egy óranyi földre kivitték, ahol hét hetet kellett tölteniük¹⁰. Épen azon a héten vittek ki így egy Marankati nevű Olasz Doctort, aki ottan meg is holt. Innen mentem a híres Gyuregyovóba¹¹ a Duna partjára, ott voltam első Januáriusig. Itt egy meglehető

erősségű vár van, melyet a Muszkák építettek; a Város is meglehető.

Innen által mentem a Dunán, Török Országba: Rustsók¹² nevezetű Városba; itt mulattam 10-dik Májusig; sok jó tegeim akadtak, kik is jól fizettek. A Város szép, és nagy, van benne mintegy 15 ezer ház, a Duna partján fekszik, a Lakosok gazdagak, Vára is van, Törökök, Bulgárok, Örmények, és Catholikusok lakják. Innen bellyebb mentem Bulgáriába, Razgrad nevezetű Török Városba, melly is 12 óra Roustsokhoz, ide egy Aján¹³ vitt el magával, kinek fele részét a szél ütötte meg¹⁴, amelly betegségéből 10 hetek alatt kigyógyítottam. –

Decemberben Hadrinápoly¹⁵ felé indultam, Városokról Városokra, hol négy, hol hat heteket mulattam. Karnobann nevű Városbann egy nagy Basának a Feleségét négy hetekig kuráltam. Hadrinápolyba Aprilisnek 28-dikánn érkeztem. Ez régente a Tsászárok lakóhelye volt, most is megvan a Serail¹⁶ a Városon kívül, lapos helyen fekszik, de semmi különös nincs benne. Három kerítése van, a külső szép füves kertből áll, a második részében vagynak a Katonák házaik, ezt egy Víz keríti körül; a Katonák botokkal strásálnak. Itt lakik a Botsansi¹⁷ Basa, aki minden Basáknál nagyobb Bulgáriában, ennek a feleségét gyógyítottam Karnobatban. A harmadik kerítésben van a maga háza, ez kővel van dél felől bekerítve, más részeken pedig a Vizek kerítik. Ez a Kastély áll egy tojás forma figurából, mintegy 10 ölnyi magasságú három kontignatzióra. A bemenetelén van egy kő Torony ez alatt van a kapu. A kerítésekben mindenütt szép sétálók vagynak, nagy roppant élő fák, s azoknak árnyékaik alatt sétál az ember; a Város ami illeti igen nagy, közel minden hóstátjaival együtt három óranyi földet teszen; egy része hegyen fekszik, azon a hegyen nevezetes a Sultan Szelim Templom tojás figurára, van négy Tornya, illy szép Templom Constantinapolyban sinszen. Igen nagy. 130 lépés a hossza, szélessége 80 lépés, ez nem régi. Nevezetes a kő hidakról, mellyeken a Várasba járnak, igen hosszak, és szépek, olly mesterséggel

vagynak készülve, hogy akármely Német Városban sints hozzá hasonló. Van három nevezetes folyó Vize, mellyek nagy munkával és mesterséggel négy, sőt több mért-földnyiről a hegyekből vétettek a Városba; úgy hogy a Városnak nagyobb részét körül fogják, mikor essős idő van; a fehér tengerre¹⁸ lehet rajtok hajókázni, gazdag város, és szép Törökössen készült épületek vagynak benne, még a régi Görögöknek kezek fénnye is megtetszik itt, van legalább 2500 ház benne, zöldsége sok van, bora olyan jó, hogy akármely Budai avagy Szekszárdi bornak nem enged.

Innen mentem Tekirda¹⁹ nevezetű Városba, melly deákul Rodostonak neveztetik; ez a Város esik a Fehér tenger partján (ide a híres Trója a tengeren két napi járó Föld, de már most Trója helyén nints egyéb, tsak egy Major, és még most is reá illik ama hajdani Poétának a mondása: „Nunc ibi seges est ubi Troja fuit²⁰ -; a régi Görög Királyok palotájiknak oszlopai máig is fenn állának) nagy Város, hegy oldalban fekszik. Ez az a Város, ahol kibújdosván Rákótz Magyar Országból, a Török Tsászár engedelmével letelepedett. Adott néki a Tsászár egy egész útszát, ebben az útszában voltam szálva egy öreg Magyaránál, aki 116 esztendő, Horváth Istvánnak hívják, jól tud még is magyarul, egészséges Ember. Itten a Görög Templomban feküsznek három Magyarok, monumentumaik alabastrom kőre vagynak deákul kimetszve, íme egyet néked is megküldök, t.i. Bertsényi Miklósét²¹.

(Sajnálja a Magyar Merkúrius, hogy ez a Bertsényi Epitaphiuma²², vele nem közöltetett: hanem, kéri a Kassai Tudósító Barátyát, hogy a Magyar Közönség számára, ne sajnálja vele közleni).

Itt fekszik Eszterházy Antal²³, és Sibrik Miklós²⁴, ennek volt Praefectusa. Még most is vagynak itt Magyar Familiák, de már nem tudnak Magyarúl. Szatmáry, Kőszeghi, Takaró; a Gróf Csákyé, és Márjasié elfogyott, ezek is itt hóltak meg, Rákótz pedig Constantinápolyban a Sz. Péter Templomban fekszik²⁵. Ez a Város igen bőv, bora 2. póltra.

Innenafejér(!)TengerrefelülvénkétnapConstantinapolyba érkeztem az idén 28-dik Májusban. Itt semmi látni való nints, kivévén a két Udvar, t.i. a Tsászárét, és Fő Vezérét, és azt a híres 7. Tornjú Várat, vagy Tömlöztöt. A Tsászári Udvar olly nagy, hogy tsak majd nem harmad részét teszi az úgy nevezetett Contantinápolynak, ez elég tzifra, a sok különös házak az Udvarban szélessen elterjednek, mind gömbölyű tetejük, kinyílik egészs a fehér tenger partjáig nap keletre, s mindenütt a sok Tziprus fákból álló sétálók ékesítik. Dél felől van a 7 tornjú Vár, de már most tsak három tornya van, a 4. elromlott, a Várnak a sarka a fehér tenger partra fekszik, nints semmi nagy erőssége, tsak tsupán egy kő fal, melly az egészs Várust bekeríti, van 10 öl magasságú; sántza nints. Constantinapolyt két óra alatt egészszen meg lehet kerülni, 4. szegeletű, hegy oldalba fekszik mint Buda, a déli és nap nyugotti része szárazon van, a nap keleti, és északi részét a fehér tenger, és fekete tenger szakadékok határozzák, mint egy L. betűt, és így két L betűt öszsze fordulván Quadrangularis²⁶ figurát teszen. Galata által ellenébe, mint Pest Budának, ez is hogy oldalon fekszik egészszen, ez már nints olly nagy mint Constantinapoly, ennek egy részét Pérának hívják, a követek mind itt laknak, Galatát többnyire mind olaszok, és Frantziák lakják, német kevés, Magyar nints benne, szörnyű drága Váras, itt, egy szoba 8, 10 fl. egy hónapra. s.a.t.

Ebben a hónapban Anatóliába²⁷ megyek, onnan Alexandriába²⁸, és Babylonba²⁹, és ismét télre vissza Jerusalembé³⁰. Jerusalemből majd írok valami Oláh Országi Hadsi³¹ által. Chinát látni nagy szándékom van, ha vagy öt esztendő múlva hazámba vissza térek kiadom utazásomnak le írását, melly már eddig is alkalmasint 50. árkusra megyen. Élly boldogúl, öllek s.a.t. D.W. m.k.

Próbáljuk meg feloldani a levél rejtélyeit, vagy legalábbis támpontokat nyújtani a tőlünk felkészültebbeknek a levélíró személyének azonosításához. A kisebb, könnyebben megfejthető talány a levél címzettjének, a kassai „magyar orvos doktornak” a kiléte. Ha az aláírás nagybetűit a D és a W-t, Doktor Witzay-nak értelmezzük, akkor nagy való-

színűséggel állíthatjuk, hogy a levelet dr. Kis Witzay József (1746-1810), 1782-től Kassa város orvosa, kaphatta török földön utazgató barátjától. Witzay Bécsben kezdte orvosi tanulmányait, s azokat az 1772/73-as tanévben a csak pár év óta működő nagyszombati orvosi karon fejezte be. Vele együtt szerzett oklevelet az a Reineggs Jakab (1744-1793), aki később keleti utazóként, majd a grúz király orvosaként írta be nevét a kultúrtörténetbe. Pályafutását a VI. Nemzetközi Vámbéry Konferencián mutattuk be (Kiss, 2009). Kis Witzay életrajzát most nem ismertetjük – életpályája részleteit, beleértve leghíresebb betegéhez, Kazinczy Ferenchez fűződő kapcsolatát a „Széphalom” c. évkönyv 20. kötetében tettük közzé (Kiss, 2010). Egy fontos mozzanatot azonban ki kell emelnünk Kis Witzay életrajzából: doktorunk szabadkőműves voltát. Ennek fényében érdemes figyelni a levélváltás idejére. A bécsi lap augusztus 8-án közölte a Kassáról érkezett tudósítást. Nyolc nap múlva őrizetbe vették a Martinovics-féle jakobinus (szabadkőműves) mozgalom első három tagját. Kis Witzay és a kassai páholy tagjai – a kompromittáló iratok megsemmisítésének (is) köszönhetően – szabad lábon maradtak, de valószínűleg a bécsi titkosrendőrség megfigyelte őket. Talán ezért is nem találtuk meg a Merkúrius által sürgetett Bercsényi-epitáfium szövegét a lap valamelyik későbbi számában. Nem merünk túl merész következtetést levonni a most ismertett tényekből, de elképzelhető, hogy a Witzaynak levelet író orvos is szabadkőműves lehetett s talán ez miatt kellett 1792-ben elhagynia hazáját. De ki lehetett ő? A levélszöveg elemzése alapján szinte biztos, hogy a levélíró egyrészt orvos volt – ismételten utal sikeres gyógyításaira – másrészt magyar, feltehetően felvidéki gyökerű lehetett. Magyar voltára utal a Sajó vizére ill. a budai és szekszárdi borokra való hivatkozása, valamint Konstantinápoly fekvésének összevetése a Pest-Budáéval. Az is biztosnak tűnik, hogy 1792 előtt szerezte meg orvosi oklevelét, lehet, hogy éppen Bécsben – innen származhatna ismeretsége Kis Witzayval. Az általunk ismert magyar s

török földön is megfordult orvosutazók közül a már említett Reineggs nem jöhet számításba, hiszen a levélváltás idején már halott; egy másik orvosutazó, Maróthy István (1799-1845) viszont ekkor még meg sem született. Intenzív kutatásunk ellenére nem sikerült tehát közelebb kerülnünk rejtélyes utazónk kilétéhez. A Törökország ill. Ázsia felfedezőit (is) felsoroló lexikonok, kézikönyvek – Brózik Károly Pallas Lexikon-beli listájától, a Magyar utazók lexikonán át egészen a legfrissebbekig, Lacza Tihamér „Utazók, felfedezők, hódítók, kalandorok” c. ill. Kubassek János „Útkeresők” c. könyvéig – nem találtunk „fogódzót” a Konstantinápolyból Kassára küldött levél írójának leleplezéséhez.

Sőt, a levélíró személyén túl, van egyéb talány is e levél körül. Már az is elgondolkodtató, hogy 1794-ben egy Bécsben megjelenő lap hasábjain emlegetni lehetett a trón ellen lázadó II. Rákóczi Ferencet. S ha már Rákóczi-nál tartunk, akinek rodostói emlékeiről részletesen szól a levélíró, hadd hívjuk fel a figyelmet még egy érdekes időbeli egybeesésre. Az ominózus levél publikálásának évében, tehát 1794-ben került az olvasók kezébe először a rodostói krónikás, Mikes Kelemen (1690- 1761) nagy műve, a „Törökországi levelek”. A könyvet Kultsár István (1760-1828), akkortájt szombathelyi tanár, adta ki. Mikes kézírata „rejtélyes utakon” került haza (Buzinkay). Egyes irodalomtörténészek szerint a felvidéki gyökerű Francois Baron de Tott, azaz báró Tóth Ferenc (1733-1793) útleíró, a Dardanellák megerősítője hozta magával Rodostóból. Levélírónk, aki 1792-ben hagyta el Magyarországot, nem olvashatta Mikes „leveleit”, 1794-ben közreadott híradása viszont fontos forrás a rodostói magyar kolónia Mikes halála utáni sorsáról.

Kérdések, rejtélyek, talányok. Rejtélyes levélírónk már 1794-ben „ötven árkusra” becsült útleírása, netán annak folytatása a kínai útjáról, felbecsülhetetlen értékű forrása lehetne a keleti tájak 19. századeleji történetéhez. Írójuk személye pedig Reineggs és Maróthy mellett az

orvosutazók galériájának lehetne újabb jeles tagja. Próbáljuk meg őt és útleírását – közös erővel – megtalálni.

IRODALOM:

Brózik Károly: Ázsia. In: Pallas Nagy Lexikona II. kötet, Budapest, 1893, 395.

Buzinkay Géza: Orvosi megfigyelések a „Törökországi levelek”-ben. Természet Világa, 1971, 2. sz., 88-90.

Kiss László: Grúzia orosz védnökség alá kerülésénél bábáskodott: a nagyszombati orvosi kar végzettje – Reineggs Jakab (1744-1793). In Dobrovits Mihály (szerk.): A kívánt világosság. VI. Nemzetközi Vámbéry Konferencia, Lilium Aurum, Dunaszerdahely, 2009, 219-229.

Kiss László: Kis Witzay József, Kazinczy kassai orvosa és barátja. In. Széphalom 20. A Kazinczy Ferenc Társaság évkönyve, 2010, 27-35.

Kubassek János: Útkeresők. Magyar utazók és földrajzi felfedezők. Kossuth Kiadó, Budapest, 2008.

Lacza Tihamér: Utazók, felfedezők, hódítók, kalandorok. Lilium Aurum, Dunaszerdahely, 2003.

Sárközy Miklós: Magyarok Persepolisban. Vámbéry és kortársainak emlékei az Achaimenida palotaváros árnyékában a 19. században In: Dobrovits Mihály (szerk.): Az előkelő idegen - III. Vámbéry Nemzetközi Konferencia, Lilium Aurum, Dunaszerdahely, 2006, 130-151.

JEGYZETEK

¹ Azaz a nyaktiló vagy guillotine (gijotin) melynek névadója J.F. Guillotin francia orvos volt – a nagy francia forradalom idején ő ajánlotta az addig szokásos, sokkal kegyetlenebb nyakazási mód helyett.

² Konvent: a francia forradalom törvényhozó testülete (1792-1795).

³ Konstantinápoly (330 és 1930 között), az egykori Bizánc, ma Izszambul, Törökország legnagyobb városa a Boszporusz partján

⁴ Galíciába?? Galícia, az egykori Gácsország, keleti részét 1772-ben, a nyugati részét (Krakkóval együtt) 1795-ban csatolták a Habsburg Birodalomhoz (előtte lengyel terület volt).

⁵ Jászvásár (ma: Iasi, Románia), 1565 és 1862 között Moldva fővárosa.

⁶ Az egyesült osztrák-orosz seregek 1789 augusztusában itt arattak jelentős győzelmet a török felett.

⁷ Focsani, moldvai város, Bukaresttől északkeletre

⁸ Oláhbodza, ma Buzau, Románia

⁹ Bodza folyó

¹⁰ Vagyis karanténba helyezték őket.

¹¹ Gyurgyevó, azaz Györgyváros, ma: Giurgiu (Románia)

¹² Ruszcsuk, ma Rusze (Bulgária), a Duna másik partján fekvő Giurgiuval híd köti össze.

¹³ Ajan (törökül): ügynök, vezető, kalauz.

¹⁴ Szélütés (apoplexia, stroke) következtében fél oldalára megbénult.

¹⁵ Hadrinápoly (Hadrianus császár nevéből) azaz Drinápoly, ma Edirne (Törökország), a Tunca és a Meric (Marica) folyók találkozásiánál, 1457-ig a „török császár”, azaz szultán székhelye volt.

¹⁶ Szeráj: a török szultán (vagy más előkelőség) palotája

¹⁷ Bosztán: persza eredetű török szó és (veteményes) kertet jelent. Az ilyen kertre felügyelő kertész neve a bosztándzsi. A konstantinápolyi szerájban e kertőrök egyúttal palotaőrök is voltak. E kertőrök/palotaőrök főnöke, a bosztándzsi-basi, a szultáni kertek főfelügyelője volt (A Pallas Nagy Lexikona, III. kötet, 574.o.).

¹⁸ Fehér tenger, ma: Márvány-tenger (régőbbi nevén: Marmaratengeter) a Földközi-tenger melléktengere. Az Égei-tengerrel a Dardanellák, a Fekete-tengerrel a Boszporusz köti össze.

¹⁹ Tekirdag, azaz Rodostó, itt élt 1720 és 1735 között a száműzött II. Rákóczi Ferenc.

²⁰ Most mező van ott, ahol Trója volt.

²¹ Gróf Bercsényi Miklós (1665-1725), hadvezér, diplomata, Rákóczi egyik legbizalmasabb tanácsadója 1718-tól élt Rodostóban, hamvait 1906-ban hazahozták.

²² Sírfelirata

²³ Gróf Esterházy Antal (1676-1722), kuruc generális.

²⁴ Sibrik Miklós (, -1735), a fejedelem főudvarmestere.

²⁵ Hamvait 1906-ban hazahozták, ma a kassai Szent Erzsébet-székesegyházban nyugszanak.

²⁶ Négyszegletű

²⁷ Anatólia: Kis-Ázsia régi, görög eredetű neve. Területén fekszik a mai Törökország teljes ázsiai része

²⁸ Alexandria: egyiptomi város a Földközi-tenger partján.

²⁹ Babilón (Bábel) az ókor világvárosa az Eufrátesz partján, ma romváros, a mai Bagdadtól délre. Utazónk idejében még nagyrészt a föld alatt, az első ásások csak a 19. század végén történnek területén.

³⁰ Jeruzsálem, a Krisztus halálával megszentelt város 1517 és 1917 közt oszmán-török uralom alatt állt.

³¹ Hadzsi: olyan muszlim (muzulmán) címe, aki már elzarándokolt Mekkába, a szent Kába-kőhöz.

Papp Sándor:

Mekkora értéket képviseltek
a Rákóczi-okmányok
Konstantinápolyban
a 20. század elején?

OSZMÁN LEVÉLTÁRAK MEGNYITÁSÁRA VONATKOZÓ
KUTATÁSTÖRTÉNETI ADATOK.



BEVEZETÉS

Közismert, hogy az Oszmán Birodalom fejlett bürokráciájának, magas szintű írásbeliségének következtében hatalmas mennyiségű levéltári anyag, kéziratos krónikairódalom és levélgyűjtemény segíti a középkori-kora újkori történészek feltáró munkáját. A magyar történettudomány viszonylag korán, a 19. század közepén lépéseket tett arra, hogy a hazánkra vonatkozó forrásadatokat megismerje, s eredményeit felhasználja a nemzeti történetírás megszülető műveiben. A gazdag anyag kimeríthetetlen tárháza az ismereteknek, azonban szívós munka és bizakodó lélek szükséges ahhoz, hogy igazi eredményt érhessünk el, hiszen a források nem olyan áttekinthető rendezettséggel bírnak, mint a nyugat-európai volt állami, birodalmi levéltárak. A kutatókat időközben újabb

könyvtári és levéltári segédletek is segítik a munkájukban, amely érdemessé teszi az addig áttekintettnek tartott állagok kézbevitelét. Az isztambuli levéltárak török nyelvű kéziratait felsoroló Karatay-féle¹ katalógus útmutatásai alapján folytattam kutatásokat 2003-ban a nagyobb dzsámi-könyvtárakban, s így jutottam be a Süleymâniye és a Bayezit könyvtárak mellett a Nuruosmâniye Kütüphanesi gyűjteményébe is. A Karatay-féle katalógus szerint itt II. Rákóczi Ferenc fiának, a szomorú sorsú Rákóczi Józsefnek a levelezését is tartalmazó levélgyűjteményt (münşeât) kerestem. A kötet kinyitása után a tartalomjegyzékből kiderült, hogy nem Rákóczi József, hanem az édesapja török nyelven fennmaradt leveleit tartalmazza a kézirat. Az első okmány keresésekor azonban csalódás ért, a keresett oldal hiányzott, valaki éles késsel, borotvával kimetszette a helyéről. A további okmányok esetében is ugyanezt tapasztaltam, minden magyar vonatkozású levél hiányzott a kéziratból.²

A könyvtárostól megérdeklődtem, hogy tudnak-e erről a veszteségről, mire azt a választ adta, hogy egy korábbi magyar kutató (mint kiderült, Ivanics Mária) is figyelmeztette őket az esetre. Nem hagyott nyugodni a kérdés, kíváncsi voltam, kideríthető-e, hogy mikor vághatták ki a kötet oldalait. A könyvtári raktárkönyvek tanúsága szerint a lopás valamikor a 19-20. század fordulóján, vagy azt megelőzőleg történhetett, mert a legkorábbi, még arab írásos raktárkönyv is jelezte a csonkítást.

Ismerve azt, hogy a magyar történészek jelenléte a 19. század közepétől, végétől már kimutatható volt Konstantinápolyban, nem tűnt lehetetlennek, hogy egy magyar vitte el ilyen formán az okmányokat. Ígéretet is tettem a könyvtárosnak, hogy ha itthoni kutatásaim során felbukkannak az elveszett oldalak, legalább másolatban visszajuttatom a könyvtárnak őket, hogy ismét teljes legyen – legalább tartalmilag – a kötet.

Nem felejtve ígéretemet, hazaérkezésem után ténylegesen elkezdtem a nyomozást, s először Karácson Imre az

Országos Széchényi Könyvtárban őrzött iratanyagát vizsgáltam meg.³ A török okmánymásolatok között nyoma sem volt a kivágott oldalaknak. Akkoriban még nem jelent meg Arbanász Ildikó és Csorba György inspiráló tanulmánya a konstantinápolyi magyar történeti kutatásokról, amit a Dobrovits Mihály által koordinált Vámbéry konferencia sorozatában publikáltak.⁴ Karácson Imre személyét, munkásságát elsősorban Fodor Pál két írásából ismertem,⁵ s tudásomat kiegészítettem az eddigi legrészletesebb életrajzi beszámolóval, amelyet a kortárs és személyes ismerős Bene István adott közre.⁶ Bár Karácson Imre életrajzírói, Bene István és Fodor Pál nem olyan karakterű embernek mutatták a katolikus papot és pedagógust, akinek ilyen „nemtelen módszerek” az anyaggyűjtés tárházához tartoztak volna, de biztos akartam lenni a dolgomban.

A hagyaték áttekintése, majd ismételt feldolgozása, különösen a napló és a gépelt jelentések újraolvasása sok historiográfiai adattal szolgáltak, amelyeket forráskritikai szempontból is jól tudok hasznosítani. Ezek fényt vetnek egy sor olyan kérdésre, amelyeket máshonnan, még a Başbakanlık Osmanlı Arşivi (Miniszterelnökségi Levéltár Isztambul) anyagából sem lehetne kideríteni, ahol pedig Karácsonra vonatkozó levéltári adatok, elsősorban a kérelmeinek elbírálására vonatkozó fermánok piszkozatai is megtalálhatók.⁷

KARÁCSON IMRE KUTATÓMUNKÁJA A SZULTÁNI DÍVÁN MÁSOLATI KÖNYVEIBEN (MÜHIMME DEFTERLERI)

Elsőként a mühimme defterekből (a szultáni dívánból kiküldött parancsok másolatainak iktatókönyvei) származó fordítások gyűjtésének hátterét ismertetem. Karácson isztambuli kutatásai során feltárt, s halála után fordításban közzétett gyűjteményével, s az azokban felbukkanó mühümme defterekből származó parancsokkal eddig

Dávid Géza és Fodor Pál foglalkozott behatóbban. A 3. és a 7. számú műhimme defterekben⁸ található rendeletek közül beazonosították azokat, amelyeket korábban Karácson Imre is közölt magyar fordításban.⁹ Ismert, hogy az oszmán levéltár legelsőként kutatható forrásbázisai a műhimme defterek voltak, kézenfekvő tehát, hogy ezeket Karácson is áttekintette. Meglepő azonban, hogy az 1907-1911-ig Isztambulban dolgozó magyar kutató a fentebbi kétkötetnyi anyagból összesen 11 dokumentumot dolgozott fel, miközben a források kiadói csak az első defterből 186 darab magyar vontkozású okmányt publikáltak.¹⁰ A nyilvánvaló ellentmondásra logikai úton konstruált választ adtak, amely – a források, például Karácson Imre „elveszett” hagyatékának ismeretében is – szinte teljesen megfelel a valóságnak. Fodor Pál és Dávid Géza úgy vélte, hogy Karácson nem ismerte a forrás típusát, ugyanakkor a forráshasználatára vonatkozóan a következőt jegyezték meg: „Mára egyértelmű, hogy a MD-k közül legalább a 3-as, és a 7-es kötet volt a kezében – előbbiből 4, utóbbiból nem kevesebb, mint 7 dokumentumot fordított le.” Nem könnyű magyarázatot adni, hogy a gazdag anyagot miért nem használta sokkal jobban. A szerzőpáros úgy vélte, hogy bizonyosan külső tényező miatt csak válogatást készíthetett elő a kiadásra, vagy pedig a gyűjteményének egy része kimaradt a publikációból. A 81. lábjegyzetben tovább folytatták a fejtegetésüket: „Még lehet, saját, vagy mások által készített átírásainak egy részét nem volt ideje lefordítani (...), s a szerkesztők nem tudtak azokkal mit kezdeni.”¹¹ Szinte pontosan ez történt, annyi megszorítással, hogy Karácson Imre ismerte a forrástípus nevét, ugyanakkor (némileg túlzó) információi voltak arról, hogy mekkora mennyiségben maradtak fenn ezek a kötetek: „[1907.] Aug. 13. Ma meglátogattam délután újra a bejlikcsi efendit. Két darab okmány újra előkerült. Magam is átvizsgáltam a 1129. évi deftert. Ezeknek a deftereknek a címe: műhimme defteri. Van ilyen a divani Humajunban mindegy 6000 darab. A kötet elején az év

és a nap, amelyen kezdődik az első okmány.”¹² Az említett defter a 126-as számot viseli, amely az 1716-17-es évekre vonatkozó parancsokat tartalmazza.¹³ Feltételezem, hogy a bejlikcsivel együtt azt a két okmányt találták meg, amely meg is jelent a Rákóczi-oklevelek kötetében.¹⁴ A napló és a jelentések tanúsága szerint arra a meglepő eredményre jutottam, hogy Karácson Imrének egy ideig egyáltalán nem engedték meg, hogy maga kutasson a műhimme defterekben. Karácson Imre így írt 1907. augusztus 22-én naplójában a sikertelen kísérletéről, hogy saját maga dolgozhasson a tárgyalt anyagon: „Ma újra sürgettem a bejlikcsit is s mondtam neki, hogy adja kezembe a deftereket. Ma azzal a kifogással élt, hogy igen nehéz azokat olvasni, tehát ne vesződjek vele, majd ők kikeresik. Újra a török féltékenység.”¹⁵ A műhimmék még akkor is a nagyúri díván (Dîvân-i Hümayûn) levéltárában, tehát egy aktívan tevékenykedő intézményben voltak, ahol a levéltári anyagra az államtanács írásbeliségét irányító bejlikcsi töltötte be a fegyülegyelet. Amikor a 19. század első harmadában a dívántitkárok vezetője (re'isü l-küttâb) átvette a külügyminisztériumot, akkor az első helyettese, a bejlikcsi átvette a feladatkörét. Az Oszmán Birodalom utolsó két évszázadában ez a méltóság, illetve az alatta működő hivatal a bejlik a külhatalmakkal kapcsolatos írásbeli ügyeket is intézte, így vezetői viszonylag korán nyelveket ismerő, diplomáciában jártas emberekből álltak.¹⁶ Mindezek alapján talán azzal is magyarázhatjuk a bejlikcsi efendi elzárkózását, amit Karácson féltékenységnek értékelt, hogy egy aktuális politikai ügyekkel is foglalkozó államlevéltárba nem szívesen láttak volna egy idegen kutatót. Ha áttekintjük Karácson naplóját, látható, hogy a belkicsi efendivel való találkozás szinte minden esetben újabb okmányok másolatát eredményezte. Ezek elsősorban Thököly Imre korára vonatkoztak. A Karácson Imre hagyatékában fennmaradt okmánymásolatok között nagyon könnyen megkülönböztethető azon dokumentumok sora, amelyeket ő maga írt le, azoktól, amelyeket másfajta papírra, török

írnokok másoltak le. A török kéztől származó okmányok legnagyobb részben a műhimmékből származnak, amely tény a fentieket közvetetten is igazolja. Ilyen például az a másolat, amely az eddig is ismert Karácson-féle kéziratos gyűjteményben jól olvasható rika írástípussal lemásolva maradt fenn. A nagyúri levelet II. Szelim szultán nevében írták János Zsigmondnak 1576. november elején, melynek eredetijét a másolattal a 7. számú fakszimilével együtt kiadott műhimme defterben találjuk.¹⁷ Úgy tűnik, hogy a műhimmékből származó bejegyzések többsége alapvetően török kéz nyomát visel magán. A rika írásos török másolatok jobb felső sorában mindig találunk egy számot, s perjellel elválasztva egy másikat. Ez véleményem szerint a másolt műhimme kötet, s valószínűleg a parancs számát volt hivatva jelezni.¹⁸ Az újabban felfedezett Karácsontól származó okmánymásolat-gyűjtemény is legalább egyharmadában török kézzel másolt műhimme parancsot tartalmaz. Nagyobb részét – fordítás híján – a kiadók nem publikálták.¹⁹

A török szigor sem volt minden esetben következetes, hiszen az eddig ismert Karácson kézírásának nyomát magán viselő másolatok közt is található néhány műhimme parancs, bár ezek száma, összevetve a török kéztől származókkal, lényegesen kevesebb.²⁰ Bár nem teszek most arra kísérletet, hogy a teljes eddig áttekintett anyag alapján véleményt mondjak arról, hogy mely kötetekből került hozzá másolat, az azonban már kijelenthető: A 16. század közepétől a 18. század elejéig bizonyosan hozzájutott parancsmásolatokhoz, mint például a Thököly 1690-es erdélyi betörését megszervező okmányaihoz.²¹ Karácson működésére vonatkozóan feldolgoztam egy török oklevelet, amely feltehetően 1908. április 17-én („Fî 15 rebiü l-evvel sene [1]326”) keletkezett.²² Az okmány piszkos, amelyet több kéz teljesen átfogalmazott, a tinta több helyen megfolyt, több olvasati problémát okozott. Ugyanakkor feltűnő, hogy két évre vonatkozó dátumok vannak rajta 1906-ból és 1908-ból. Mivel Karácson Imre 1907-ben érkezett

meg Isztambulba, az okmány pedig úgy fogalmaz, hogy a magyar kutató ott tartózkodik („burada bulunan mösyö Karaçona”), így csak a második év jöhet számításba. Az irat arról szól, hogy az Osztrák-Magyar Moharchia Nagykövetsége közbenjárására Rákóczi Ferencre és az erdélyi fejedelmekre (gerek Râkôfciye ve gerek Erdel krallıgına), illetve a török méltóságokra vonatkozó oklevélből 80 darabot átadtak Karácsonnak. A bonyolult szövegezésű oklevél tartalmát egy széljegyzet (der-kenâr) tette érthetővé, miszerint az átadott okleveleken túl más dokumentumot nem találnak („Erdel krâllarına ihsân buyurulan ferâmin-i ‘aliyye kaydlarinın mösyö Karaçona i’tâ edildiğine bunlardan başka emr-i ‘âlî kaydı bulunamadığına da’ir der-kenâr”). A dokumentumról számomra nem derült ki, hogy melyik hivatal kinek írhatta, azonban Karácson naplója szerint a bejlikcsi adott át neki rendszeresen oklevélmásolatokat, amelyekről kiderült, hogy mühimme defterekből valók. A fenti okmány tartalma arra utalhat, hogy a bejlikcsi hivatala belefáradt a magyar kutató kiszolgálásába, s a 80 okmány átadásával lezártnak tekintették az ügyet. Karácson saját kezű másolatai azonban igazolták, hogy még maga is talált az újabb okmányokat. Csak sajnálhatjuk, hogy a 16. századi anyagokat nem adták a kezébe, hiszen azok a kötetek azok, amelyek igazán sok hazánkra vonatkozó levelet tartalmaznak.

A mühimme defterek említésekor nem kerülhetjük meg a kérdést, hogy miképpen viszonyul a Karácson-féle forráskiadások anyaga a neves török történész, Ahmed Refik, a katonai iskola akkori fiatal és tehetséges tanára²³ azonos témakörből készült oklevélkiadásához. Refik két kis kötetnyi okmányt jelentetett meg Thököly Imre és II. Rákóczi Ferenc valamint a bujdosók témakörében.²⁴ Mindkét munka jóval Karácson halála után jelent meg, a Thökölire vonatkozó 1932-ben, a másik pedig még arab betűkkel 1917-ben. Az utóbb említett forráskiadásban megemlékezett Karácson munkásságáról, s a Rákóczi emigrációra vonatkozó 1911-ben kiadott okmánytárról is. Lábjegyzet-

ben jelezte, hogy melyek azok az okmányok, amelyeknek magyar fordítását Karácson kiadta, amelyeket ő eredeti szövegükben jelentetett meg. „Az oszmán forrásokra alapozott egyetlen munka az elhunyt Dr. Karácson, „A Rákóczi-emigráció török okmányai” címmel magyarul megjelent kötete; az ebben a füzetben található 174 okmányból csak 6 származik a nagyúri dívánból; a többi a Topkapi Szeráj-ból előkerült pénzügyi defterekből vétetett. Ezek a dokumentumok Rákóczi és követői yeniköyi és a tekirdaği (rodostói) tartózkodásaik idején az ellátmányukra és egyéb költségeikre vonatkoznak. A legfontosabb okmányok pedig azok, amelyek a politikai helyzettel és levelezéssel kapcsolatosak, ez 45 dokumentum, amelyeket pedig az a nagyúri díván mühimme és nâme defterekbe jegyeztek be, amelyeket a könyvünk az eredetiekkel megegyezően tartalmazza.”²⁵ Az összehasonlítás végett Ahmed Refik lábjegyzetben közölte a saját és a Karácson könyvében is olvasható okmányok számát. Egy okmányt nem sikerült neki pontosan beazonosítani, a kiadványában 22. számmal jelzett irat szerinte megegyezik Karácson kiadásának 74. dokumentumával, amely azonban nem igaz. Így az alábbi táblázatban a tényleges 5 egyezést mutatom be:

Refik	7	8	16	19	17
Karácson	5	6	43	63	64
BOA	MD. 126. p. 61.	MD. 126. p. 96.	MD. 127. p. 287	MD. 129. p. 24.	?
OSZK			Fol. Hung. 1899. fol. 299.		Fol. Hung. 1899. fol. 300.

A fenti számok alatt megjelent dokumentumok közül kettőnek megtaláltam a török nyelvű másolatát is Karácson hagyatékában, mégpedig a saját kézírásában. Ez arra utal, hogy a beylikcsi a 127-es mühimmét talán tényleg odaadta neki feldolgozásra. Sőt, úgy tűnik, hogy Ahmet Refikkal valamilyen együttműködést is feltételezhetünk, hiszen a 17. vagy a 64. számú okmányról hiányzik

a pontos hivatkozás az őrhelyet illetőleg. Bizonyos, hogy az is műhimme defter volt, számításaim szerint talán a 129. számú, a jelzetét azonban szokása szerint Karácson nem adta meg, Refik kiadásában pedig egyedül erről az okmányról hiányzik a pontos jelzet. Feltehető talán, hogy Karácson másolatát dolgozta fel a maga számára.

Ahmet Refik másik kötete Thököly idejére vonatkozik. 81 egyenesen neki címzett, vagy szorosan vele kapcsolatos okmányt, illetve további 9 egyéb tartalmú, de a kurucok történetét érintő okmányt jelentetett meg latin betűs kiadásában.²⁶ Sajnos ebben a publikációban Amhet Refik sem jelezte pontosan a feldolgozott okmányai eredeti őrzőhelyét. Bár nem végeztem ebben az esetben sem teljes feltárást, az eddigi eredményeimet azonban közzé teszem. Az első 23 okmányt érintőleg az alábbiakat sikerült beazonosítani:

Az első irat Thököly Imre uralma alatt álló Közép-Magyarország (Orta Macar) lakosainak szóló szerződéslevél (ahdnâme). A dokumentum nem található meg Karácson gyűjtésében, s az anyag áttekintése után kiderült, hogy nem adták oda neki a kötetet, és nem is másoltak belőle számára semmit. A Başbakanlık Arşivi 5. számú Nâme-i hümayûn deftere pedig érdekes okmányokat tartalmaz a magyar történelemre nézve.²⁷

Refik kiadásának számozását alapul véve az alábbi okmányokról sikerült közelebbit megállapítani:

Refik Nr. 1.	Orta Macar népének adott ahdnâme. ²⁸
Refik Nr. 2-6.	Feltehetőleg a MD. 99.
Refik Nr. 7.	Feltehetőleg a Nâme-i hümayûn 5.
Refik Nr. 8.	Feltehetőleg nem defterbejegyzés, hanem eredeti okmány.
Refik Nr. 9.	Vagy MD. 99. vagy Nâme-i hümayûn 5.
Refik Nr. 10-11.	MD. 100.
Refik Nr. 12.	Thököly Imre kinevezőlevele erdélyi fejedelemnek, Nâme-i hümayûn 5. 101-104. ²⁹
Refik Nr. 13.	Nâme-i hümayûn 5. 104-106.
Refik Nr. 14.	Nâme-i hümayûn 5. 106-107.
Refik Nr. 15.	MD. 100. Nr. 27. 83.; Karácson, 1914. Nr. 305.

Refik Nr. 16.	MD. 100. Nr. 44. 149. ³⁰
Refik Nr. 17.	MD 100. Nr. 46. 157.
Refik Nr. 18.	MD 100. Nr. 47. 158.
Refik Nr. 19.	Nâme-i hümayûn 5. 109-111. ³¹
Refik Nr. 20.	MD. 100. ?.; Karácson, 1914. 312.
Refik Nr. 21.	MD. 100. ?
Refik Nr. 22.	Nâme-i hümayûn 5. defterben nem találtam, pedig itt kellene lennie.
Refik Nr. 23.	Eredetije bizonyára MD., csak a másolatát ismerem a Román Tudományos Akadémia könyvtárából (ANR-DLXXXI/13a.).

A Refik-féle Thököly kiadás jelentős számban közöl olyan okmányokat, amelyek Karácson oklevéltárában nem adtak ki, de ennek az ellenkezőjére is van példa.³² Ebből arra következtek, hogy a két kutatás ebben a témában egymástól függetlenül haladt. Ahmed Refik Karácson halála után jutott az általa közölt okmányok birtokába.

OKMÁNYMÁSOLATOK FERİDÛN BÉG „SZULTÁNOK LEVELEZÉSE” CÍMÛ GYÛJTEMÉNYÉBŐL

A napló tanúsága szerint Karácson többször, rövidebb-hosszabb ideig kényszerű várakozásra volt ítélve. Ennek okai az 1908-as új-török forradalom mellett a vallási ünnepek és az engedélyek lassú kiadása voltak. Az életével és működésével kapcsolatos szakirodalom is beszámol arról, hogy a kényszerű várakozást is hasznosítani tudta, a könyvtárak látogatásától ilyenkor sem kellett minden esetben tartózkodnia. Evlia Çelebi útleírásának második kötetét is ekkor fordította le. A naplója alapján nagy figyelmet fordított az addig nyomtatásban megjelent oszmán krónikákra és az addig egyedülként megjelent két kötetes gyűjteményre, a Feridun Ahmed bég szultánok levelezése (Münşe'âtü s-selâtin)³³ című gyűjtemény eddig magyarul még nem közölt okmányaira. Az első bejegyzés a naplójában 1907. július 3-áról szól, amelyben megjegyezte: „Feridun bég okmánygyűjteményéből a magyar okmányokat szintén készítem.”³⁴ Thallóczy Lajosnak, aki mint közös pénzügyminiszteri osztályfőnök, jelen megbí-

zatásában Karácson felettese volt, egy jó hónap múlva a következő szavakkal jelentett: „A Diváni Humajunban oly okmányok is vannak, melyek Feridun bég okmánytárában is megjelentek, de magyarul közölve nem lettek a Török-magyar okmánytárban. Ezekről másolatot nem készítek, hanem csak fordítást. Aki az eredeti szöveg után érdeklődnék, felkeresheti azokat a Feridun bégnek *Münşe'âtü s-selâtin* című okmánytárában.”³⁵ A Feridun-féle okmánytár iratai a Török-magyar oklevéltárban jelentek meg. A kötetet áttekintve azonban nyilvánvaló, hogy a kiadók utólag úgy állították be, hogy minden egyes levél eredeti levéltári anyagból került elő, amely azonban a fent jelzett okmányok esetében tehát félrevezető.

A kérdéses forráskiadás vizsgálata természetesen messze túlnő Karácson Imre munkásságának bemutatásán, mivel azonban ez az első török oklevélpublikáció, amely hitelesség szempontjából sok támadásnak volt és van kitéve, ugyanakkor jónéhány magyar vonatkozású török oklevél – a Török-magyar állam-okmánytár és Karácson kiadásában – egyedül ebből a műből ismert, érdemes tehát kitérni röviden rá. A *Münşe'âtü s-selâtin* tíz éven belül kétszer is megjelent Konstantinápolyban, 1848-ban és 1858-ban. A forráskiadás elméletileg a 16. század végén keletkezett. A gyűjtemény eredeti példánya keletkezéséről magától Feridun bégtől olvashatunk, aki hatalmas műve bevezetésében elmondta, hogy egy álmot látott, amelyben az addigi oszmán szultánokkal találkozott. A szultáni kegy hamarosan a díván titkárából (re'isü l-küttâb) az államtanács kancellárjává, vagyis nişâncivâ tette. Az álmában megjelent előtte az első tizenegy szultán, s ez olyan hatást gyakorolt rá, hogy a II. Szelimtől nyert jótéteményekért elkezdte összegyűjteni az első tizenegy szultán okleveleit. A bevezető kiegészítésében még azt is olvashatjuk, hogy az ember nem mentes a feledékenységétől, s a nagy és nemes dolgokat a jövő érdekében is meg kell menteni.³⁶ A mű felépítéséről, nagyságáról és tartalmáról a 17. század neves történetírója Solakzâde külön bekezdésben számolt

be. Eszerint az eredeti gyűjtemény Oszmán Gázitól kezdve uralkodónként külön füzetbe szerkesztve tartalmazta a belpolitikai rendeleteket, hadjárati naplókat, és a keleti és nyugati, továbbá a „hit ellenségeinek (a'dâ-i dîn)” küldött szultáni leveleket, s azok válaszait. A munka három évszázad diplomáciai termését fogta össze a keleti és a nyugati uralkodókkal kötött békeszerződésekkel együtt. A teljes kötet 250 ívet tett ki, amelyet egy hatalmas kötetű rendeztek. A gyűjtemény a „Szultánok levelezése (Münşe'âtü s-selâtîn)” címet kapta, s a benne található 1880 okmány lenyűgözte az embereket, hiszen ezekről a legbölcsebbek sem tudtak, vagy hallottak korábban. Maga az ifjú szultán azonban nem mutatott nagy érdeklődést ősei leveleit illetőleg. A kötet 982 Şevvâl hónap 9-én (1575. 01. 22-én), bayram idején Sokollı Mehmed nagyvezír közvetítésével került III. Murád kezébe.³⁷ Ferîdûn gyűjteményét a 19. század elejétől ismerte meg és hasznosította az európai történetírás, először a francia Langlés fordította belőle, ekkor azonban még nem volt ismert kötet összeállítójának neve.³⁸ A gyűjtemény érdemi felfedezője és méltatója Joseph Hammer-Purgstall, aki az oszmán birodalom történetének írásakor alaposan kihasználta az akkori bécsi császári, jelenleg pedig nemzeti könyvtárban található kéziratos példányt.³⁹ A nagy 10 kötetes munkája 9. kötetében tételesen felsorolja azt a több ezer okmányt, amelyek tartalmát beépítette a vállalkozásába.⁴⁰ Feltűnő, hogy míg a kiadás az iszlám első éveiből származó arab írású okmányokkal kezd, ezeket Hammer meg sem említi. Nem véletlen, mert ezek az okmányok, s valószínűleg az a bevezető rész is, amelyben felsorolják az összes keleti és nyugati szultán, sah, vezír, kán, pasa, vajda, király és császár stb. megszólítását, nem szerves része a Münşe'âtnak, hanem a 19. századi redakció kiegészítése.⁴¹ Figyelemreméltó, hogy Hammer, ha nem is minden gyanús esetben, mégis kritikai véleményeket tett a gyűjtemény kora-oszmán kori okmányai némelyikéhez, hitelességüket megkérdőjelezendő. A probléma azért is érdemel figyelmet, mert a 20.

század első évtizedéig rajta kívül senki sem kételkedett a gyűjtemény hitelességét érintően. Az első, s a törökországi történetírásban mindez ideig egyedüli, üdítő kivétel Mükrimin Halil tanulmányorozata az Osmanlı Târihi Encümeni Mecmu'âsi-ban, amelynek a hatása egy kivételtől eltekintve éppen nem a kívánt eredményt érte el. Tudniillik Mükrimin Halil az Oszmán Birodalom kialakulásának forrásait, elsősorban a perzsa oklevélgyűjteményeket és török krónikákat jól ismerve kétségbe vonta az Oszmán Gázi és Orhán Bég idejére vonatkozó összes oklevél hitelességét, s történeti, filológiai és diplomatikai alapon hamisnak ítélte ezeket a dokumentumokat. Bizonyításában odáig ment, hogy bemutatta azokat a leveleket is, amelyekből Feridun bég a kérdéses okmányokat hamisította. A Nuruosmânîye könyvtárában megtalálta a Hvárezmi sahok és családtagjaik közötti levelezést tartalmazó levélgyűjteményt, amelyben tételesen, sorról sorra mutatta ki a hamisított szövegelemeket, s azok eredeti alakjait.⁴² A német szakirodalomban és a német, majd angol nyelvű iszlám enciklopédiában Mordtmann közvetítésével átvette a Münzeât-tal szembeni szkeptikus hangvételt,⁴³ amelyet tovább növelt Franz Babinger óvatosságra való felhívása a gyűjtemény értékelésekor a Die Osmanische Geschichtsschreiber und ihre Werke című máig haszonnal forgatható enciklopédikus munkájában.⁴⁴

Az egyetlen ellenvéleményt, s az egész gyűjtemény alapos vizsgálatát az osztrák Holter végezte el, de az ő vélekedését messze nem kísérte olyan figyelem, mint a fentieket, pedig megérdemelte volna. Holter a bécsi két – Hammer-Purgstall által is – használt példány tartalmát összevetette a londoni és párizsi kötetekkel, s ezek alapján összeállította ezek egymáshoz való viszonyát. Azt tapasztalta, hogy a nyomdai változat és a két bécsi legteljesebbnek tűnő kötet közötti alapvető különbség az, hogy a két nyomtatott kötetből csak a második kötet első 100 oldaláig és a végén a tatárookra vonatkozó kb. 30 okmány jelenti időben azt a korpuszt, amely ténylegesen Feridûn

gyűjteményéből származik. Legalább kétszáz oldalnyi anyag azonban jóval túlnyúlik II. Szelim uralkodásán, tehát utólagos hozzátétel.⁴⁵ Nem lenne idegen a keleti lélektől, hogy a korábbi munkát minden jelzés nélkül tovább folytatták volna anonim szerzők, s az egész, egyre bővülő korpusz továbbra is Ferîdûn-gyűjteménye képen maradt volna ismert. Erre említhetném példaként Kâtib Çelebi Takvimü t-tevârih című világtörténeti kronológiáját. A birtokomban lévő 17. század közepi kéziratos példányt is tovább folytatták ismeretlenek, miközben csak a toll színe, az íráskép csúnyább volta, s a széljegyzetek utaltak a kiegészítésekre. (Ezt a munkát további kiegészítésekkel adta ki İbrahim Müteferrika, s a nyomtatott változatok ismét újabb kiegészítéseket tartalmaznak.)

Ferîdûn Bég gyűjteménye esetében nem erről van szó: Az első, s a második konstantinápolyi kiadás ismeretlen szerkesztője állította össze a folytatást. A Holter által helyesen megállapított határon, a második kötet első száz oldalán belül három-négy olyan okmány található, amely I. Murádtól II. Bajezidig magyar vonatkozással bír, s amelyek első látásra szintén apokrifnak tűnnek. Ugyanakkor bizonyíthatóan hitelesek a fethnámék, minden Habsburg- és iráni-oszmán levélváltás, amely Kânuni Sülymân szultán és II. Selîm idejéből való, mint például az 1547-es Habsburg-Oszmán békeszerződés szövege is.⁴⁶

Karácson naplójából nem derül ki, hogy sejtett volna bármit is arról, hogy a Münşe'ât esetlegesen hamis okmányokat tartalmaz. Azt viszont feljegyzésre méltónak tartotta, hogy ebből a gyűjteményből dolgozott.⁴⁷ Az első okmány Báthory István erdélyi vajda ahdnáméja, amelynek a szövege a Ferîdûn-féle kiadvány második kötetének végén, az 553-554. oldalon jelent meg, jó száz oldallal odébb, mint a többi magyar-erdélyi vonatkozású okmány, amelyet egy csoportba rendezve adott ki az ismeretlen török szerkesztő. Bár a Karácson fordításait kiadó kötet egy-két esetben utal arra, hogy a tárgyalt okmány megtalálható Ferîdûn Münşe'âtjában is, a lábjegyzetek félre-

érthető információkat tartalmaznak. Az utóbbi isztambuli kutatásaim, illetve tanítványom, Cağatay Çapraz vizsgálódásai során szinte minden, a Feridûn-gyűjteménybe bekerült magyar-erdélyi vonatkozású levélnek korabeli kéziratos – a legfontosabb ebben, hogy az eredeti szövegezésű – példányát sikerült megtalálni.⁴⁸ Az alábbi táblázatban a 17. század elejéről származó okmányok, s azok eredeti szövegű példányainak jelzeteit közlöm:

Karácson Török-magyar oklevéltára leveleinek számai (Bethlen Gábor korára vonatkozó oklevelek)	Kéziratos példányok jelzetei	Feridûn II. kötetében lévő oldalszámok
245.	TSMK E. 1942. fol. 121r.	433.
247.	TSMK E. 1942. fol. 180-181r.;	
248.	Nuruosmâniye 4311. fol. 124r.	453.
249.	Nuruosmâniye 4316. fol. 214v.	457-458.
251.	Nuruosmâniye 4311. fol. 125v-126r.;	453-455.
	Nuruosmâniye 4316. fol. 197v.	
252.	Nuruosmâniye 4311. fol. 127v-128r.	458-459.
254.		461-462.
255.		462-464.
256.	Nurusomaniye 4311. 218v-219r.	178-179.
257.	Nurusomaniye 4316. 214v-216v.	456-458.
259.		459-461.

A fentiek alapján, s magának Karácsonnak saját megjegyzéséből arra következtetek, hogy mégha tényleg megtalálta a Feridûn-gyűjtemény némelyik kéziratos anyagát, ezeket a nyomtatásban megjelent példányokat használta.⁴⁹ Érdemes lesz a közeljövőben a szövegek összevetését elvégezni, mert az eddigi vizsgálódásaim arra mutatnak, hogy a 19. századi Feridûn-kiadás egy tudatos, politikailag befolyásolt szerkesztésnek az eredményeképpen jött létre, amelyben az okmányok típusának megváltoztatása mellett a nyelvi modernizálás időnként teljesen értelmetlen szövegeket, esetleg az eredeti okmány szellemével ellentétes tartalmat eredményezett.⁵⁰

A ROMÁN TUDOMÁNYOS AKADÉMIA KÖNYVÁRÁBAN ŐRZÖTT TÖRÖK OKLEVÉLMÁSOLATOK KELETKEZÉSÉNEK TÖRTÉNETE

A naplóból leszűrhető második megállapítása egy szinten ismeretlen oszmán okmánymásolat-gyűjtemény létrejöttének hátterét világítja meg. Bukarestben, a Román Tudományos Akadémiai Könyvtára Kézirattárában valamivel több, mint 200 darab iratmásolat található, amelyeket az akkori román állam 1899-ben készíttetett Isztambulban. Mielőtt 1993-ban egy hónapot a bukaresti levéltárak és könyvtárak anyagának feltárásával foglalkoztam volna, alaposan áttekintettem Mihai Guboglu gagaúz származású oszmanista két kötetes katalógusát és paleográfiai segédkönyvét.⁵¹ Az ott olvasható jelzetek alapján próbáltam feltárni a gyűjtemények magyar, erdélyi vonatkozású anyagát. Mint a katalógusból is látható volt, az Erdélyen kívüli román gyűjteményekben jelentősebb mennyiségben eredeti levéltári anyagok csak a 18. századtól maradtak fenn, s a 16-17. századból vagy az erdélyi levéltárakból elszármazott oklevelek (elsősorban a nagyszebeni és brassói levéltár szinte teljes török anyaga), vagy pedig az Akadémiai Könyvtár másolatai a mérvadóak.

Karácson levéltári munkáját nagy figyelemmel kísérték a török kutatók, akik meglepődtek a munkamódszerén, különösen azon, hogy egyedül, mindent maga végez el, személyesen nyitogatja a piszkos ládákat, bőrszakokat, s jegyzeteli az okleveleket.

Még a kutatásának első évében jóindulattal beszámoltak róla, hogy a román állam miképpen intézte az oklevelek másoltatását: „Tegnap Nisan Dsovanian külügyminiszteri helyettes jogtanácsos, ki annak idején a román kormány számára fordította a Diván-i Humajunban talált fermánokat, elmondta, hogy a román kormány részéről Sturza⁵² mily bőven fizette a másolókat, s őt a fordítót, ki azonfelül rendjelet is kapott. Hasonlóképp rendjelet ka-

pott a bejlikcsi is. Miképpen sikerült tehát elérni nekem valamit, aki sem pénzzel nem redelkezem, sem mást nem adhatok a török hivataloknak. A törökökről már 1651. júl. 31-ről kelt jelentésében Földváry Ferenc portai követ ezt írta Rákóczy Györgynek 'A török nemzetség oly, hogy szerencse után jár, az adományért igen elhajol'. Ma ez igazabb, mint akkor."⁵³

Bukarestben őrzött oklevélmásolatokon látszik, hogy a teljes gyűjteményt az akkor szokásos rika írásformában hivatalos írnokok vetették papírra. A nagyvezíri hivatal, illetve a román állam dragománi hivatala (követség) koordinálta a munkát.⁵⁴ Minden egyes okmányt a nagyvezíri hivatal hivatalos levélpapírjára másoltak szépen olvasható, s a kor oszmán adminisztrációjában elterjedt rika betűkkel, francia fordítással. A szövegek hitelességét ellenőrizték, majd vörös szalaggal összefűzték és vörös pecséttel a szalagot lepecsételték.⁵⁵

MEKKORA ÉRTÉKKEL BÍRTAK A RÁKÓCZI-OKMÁNYOK ISZTAMBULBAN?

Befejezésül a tanulmány elején felvett szállhoz, a Nuruosmâniye magyar vonatkozású megcsonkított kéziratának történetéhez térek vissza. Az elveszett Rákóczi-levelek rejtélyét Karácson Imre naplója világítja meg. Egyik nap meghívót kapott a neves tudóstól, Ali Emîri-től, akit a 19-20. század fordulójának nagy hatású oszmán intellektuelként és a levéltár-rendezőjeként ismerünk. Az illető tudóst nagy szeretettel és tisztelettel mutatta be Franz Babinger, mint a nyugati hatásoktól elzárkózó, az oszmán tudományosságot azonban teljes életvitelével propagáló történészt, aki ennek a szellemnek az utolsó képviselője volt.⁵⁶ (A bensőséges viszonyt feltételező sorok azon tapasztalatra épülhettek, amelyeket Babinger konstantinápolyi egyetemi évei alapján szerezhetett.)

A tanulmány elején felvetett kérdés megoldásához legmegfelelőbb, magának Karácsonnak a jegyzeteit segítségül hívni. „Máj. 28. Az egész hónap majdnem azzal telt el, hogy a mecsetekben keresgéltem, de vajmi kevés eredménnyel. Ma végre újabb dolgot jegyezhetek fel. Ali Emiri efendi értesített, hogy birtokában néhány Rákóczira vonatkozó török okmány van. Ha ez igaz, és sikerül másolatot szerezn azokról, már ez is megérdemelné az itteni várakozást.

Máj. 30. Ma délelőtt Ali Emiri házában voltam, s reggel 10 órától délután 2-ig ott időztem. Gyorsan felolvasta törökül a birtokában lévő Rákóczi-féle okmánymásolatokat. Ezek közül az első egy fermán, melyet a szultán Rákóczyhoz küldött Franciaországba, és meghívja őt Törökországba. A másik Rákóczi előterjesztése a nagyvezírhez Drinápolyban a magyarországi hadjáratra vonatkozólag. A harmadik a nagyvezír levele Rákóczihoz ígéretekkel teli. A negyedik a nagyvezír levele a porosz királyhoz Rákóczy ügyében. Az ötödik Pápay János és Horváth Ferenc aláírásával ellátott szerződéstervezet, melyben Rákóczy nevében megállapítják a feltételeket, melyek alatt a magyarországi háború történjék, s szabályozzák Erdély és Magyarország viszonyát a Portához. Erdély a tervezet szerint évi ajándékot fizetett volna a Portának. Ugyanebben a szerződésben kikötik, hogy Magyarország királyát éppoly független királynak ismerje el a szultán, mint a francia és a többi királyt. A kereskedelmi szerződés[t], a franciáké[t] a magyarokra is kiterjesztetik. Rákóczy előterjesztésében kifejti még az okokat, hogy miért előnyös Törökországba és az európai békére a független Magyarország, mely Németország és Törökország közé ékelve megakadályozza a németek terjeszkedését kelet felé. A következő levél ismét Rákóczytól, melyben az ígéret be nem váltása miatt azt írja, hogy ő nem kényszerűségből jött török földre, mint Thököly, hanem úgy hívták őt, s kéri az ígéret megtartását. Végül ismét egy hitegető levél török részről.

Jun. 2. Újra Ali Emiri efendinél jártam, s próbáltam vele tárgyalni, hogy a kéziratokat engedje át, ha kell, méltá-

nyos díjért lemásolni, vagy legalább mondja meg, hol vannak az eredeti okiratok. A ravasz törökkel semmire sem mentem. Úgy belerögzött a buta gondolat, hogy azokért majd százezreket kap, hogy ma kijelentette: 'Inkább kész elégetni a kéziratosokat és senkinek meg nem mondja, hogy hol vannak az eredetiek, ha pénzt nem kap; de ingyen, sőt 10000 lírán alól semmiképpen sem adja. Az ostoba ravasz emberrel abbahagytam minden tárgyalást, és jelentést tettem a dologról a nagykövetnek.

Jún. 10. a portán voltam a bejlikcsinél, és elmondám neki is, hogy egy török (nevét ez alkalommal elhallgattam) miféle okmányokat mutatott, s hogy azokért 10000 lírát kér. A bejlikcsi határozottan állítja, hogy azokat az illető okvetlen valamely történelmi könyvből irhatta ki, mivel a Diván-i Humajunban nincsenek, vagy a Szerájából, ahol sok levél van. Nekem az a gyanúm támadt, hogy Ali Emiri aljas kém, mert befolyásos ember, és könnyen él. Úgy látszik, hogy a palotabeli főgazemberekkel összejátszva másolta le az okmányokat a Khazinei humajunban, s egyenesen az a szándékuk, hogy majd ezeket azért a horribilis összegért megvesszük, s ők a pénzen megosztózkodnak. Ali Emiri a nagyúr közvetlen közelében lévő főemberek közvetítője és szövetségese. Ismételten kértem már a követség útján a khazinei Humajunban lévő Rákóczy okmányokat; ez szemet szúrt a szultán főtitkárainál, s azt vélték, hogy a magyar nemzet minden áron megveszi a Rákóczy-okmányokat, s így jelentékeny baksishoz juthatnak azok által. Kiadták tehát Ali Emirinek, titkos szövetségésüknek, aki Abdul Hamid udvari poetája, hogy az ő közvetítésével majd eladják. Innen van, hogy Ali Emiri oly kategorikusan jelentette ki, hogy 9999 líráért sem adja oda, csak 10000-ért; továbbá az a kémkedő kérdezősködése, hogy a kormány küldötte vagyok-e, mennyi pénz áll a rendelkezésemre?

A kutatást Ali Emiri személyéről tovább folytatom. Már eddig igen sok gyanús dolog van, melyek bizonyítják azt, amit leírtam. Az lesz csak a leleplezés, ha ezeket nyilvános-

ságra hozom. A bejlikcsi arra biztatott, hogy 10 parát se ígérjek az okmányokért.”⁵⁷

A fenti sorokat olvasva könnyen elképzelhetjük, hogy Karácson Imre mint érezte magát, amikor Ali Emiri felolvasta előtte az ismertetett oklevelek szövegét. Különösen érdekes lehetett az a levél, amely Rákóczi és a Porta szerződéstervezetének tűnt. Ismert, hogy II. Rákóczi Ferenc 1705-től többször kérte a szultáni ahdnáme kiadását, s ezzel Magyarország és Erdély jogi státusát ismételtén vazallus viszonyba helyezte volna, ezt azonban a Porta minduntalan megtagadta.⁵⁸ Karácson azonnal felmérte az okmányok értékét. Azonban nemcsak ő, hanem a házigazdája is, aki 10 ezer piasztért kért a levelekért, amely összeg 200 ezer korona összegnek felelt meg. Karácson Imre egy havi ellátmánya 500 korona volt, tehát nem rendelkezett akkora vagyonnal, hogy mindezeket megvegye.⁵⁹ A naplója és a jelentése alapján tájékoztatta Thallóczy Lajost, itthoni mentorát a török levéltáros nemtelen ajánlatáról. A választ és a dolog következményeit nem tudom, egy azonban biztos, nem fizette ki az említett összeget.⁶⁰

A tisztességtelen követelés a Karácson Imre életével foglalkozó történéseket arra készítette, ezen a példán keresztül utaljanak az oszmán korrupció nagyságára. Fodor Pál meg is jegyzi például, hogy Ali Emîri terve nem sikerült, hiszen Karácson néhány hónappal később megtalálta a felkínált okmányok eredetijeit, s ezek meg is jelentek a Rákóczi-emigráció török okleveleit tartalmazó kötetben. Alaposan megvizsgálva Karácson naplójának sorait, illetve azok tartalmi utalásait, biztos, hogy ezek nem kerültek bele a magyar kiadványba: Karácson más okmányokat talált meg.

A szultáni szeráj könyvtárában a pozsareváci béke utáni határkiigazítással foglalkozó török megbízott levélgyűjteményét olvasgatva feltűnt, hogy sok hasonlóság mutatkozik azzal a kézirattal, amelyből a Nuruosmâniye könyvtárban kivágták a Rákóczi-leveleket. Vizsgálódásaim során két kéziratot találtam, ahol a kérdéses dokumentumok megtalálhatók.⁶¹ Az okmányokat fényképen hazahoztam,

s az 1718-as szerződéstervezet fordítását is elvégeztem. A későbbiekben a 17-18. századi oszmán-magyar kapcsolatokat érintő munkában szeretném megjelentetni őket.

ÖSSZEFOGLALÁS

Befejezésül annak a meggyőződésemenek adok hangot, hogy a Karácson hagyaték feltárása, kritikai vizsgálata többirányú segítséget nyújt mind a magyar történetírásnak, mind pedig az Oszmán Birodalom valamikori levéltárügyének megismeréséhez. A jelen tanulmányban jelezni akartam, hogy a felgyűjtött oklevélmennyiség jelentős része eddig még nem jelent meg. Olyan oklevelek kerültek elő mind a jegyzetfüzeteiből, mind pedig az egész lapos másolataiból, amelyek fontos adalékai lesznek a 16-18. századi magyar-török kapcsolatoknak. Érdemesnek tűnik Isztambulban is folytatni a kutatást, hiszen a rá vonatkozó adatok tovább pontosíthatják a kutatásainak történetét. A napló pedig – bár időnként nagyon kemény vélemény tartalmaz a török közállapotokról – olyan mennyiségben hoz új adatokat a késő oszmán kor szereplőiről, amelyek más forrásban nehezen találhatók meg, így esetleges kiadását is fel lehet vetni.

Végezetül egy személyes megjegyzés: Nem készültem Karácson Imrével, sem pedig a 20. század Oszmán Birodalomával foglalkozni, kutatásaimat egyetlen cél vezette, szövegkritikai szempontból látni akartam a kiadott fordításai eredeti török szövegeit. Most, hogy szinte a teljes anyag megfordult a kezemben, Győről előkerültek a személyes hagyatékának relikviái is,⁶² úgy gondolom, hogy az áldozatos élete és mártírhalálának emléke arra késztet, hogy tovább foglalkozva hagyatékával, idővel tervbe vegyük az életmű – vagy legalább a török oklevelek – kritikai kiadását.

JEGYZETEK

¹ Karatay, Fehmi Edhem: Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Türkçe Yazmaları Kataloğu. İstanbul, 1985. Topkapı Sarayı Müzesi Yayınları No. 11.

² Nuruosmaniye Kütüphanesi, Nr. 4296. *Mukavele-i musâleme ve mukâtibe-i mukâleme*. (Mecmu'a-i sulhnâme ve fermânlar.)

³ Az Országos Széchényi Könyvtárban végzett első kutatásom során átnézett anyagok: OSZK Kézirattár. Fol. Hung. 1899. (Kéziratos török iratmásolatok.); Analekta 2870. (Szakvélemény Karácson Imre munkásságáról.); Fol. Hung. 1903. (Gépelte beszámoló Karácson Imre munkásságáról, isztambuli tevékenységéről. „Törökországi tartózkodásom főbb eseményei (1907). Dr. Karácson Imre.”); Quart. Hung. 265-1-2. (Karácson Imre kéziratos naplói. Tartalma szinte ugyanaz, mint a Fol. Hung. 1903., a különbség abban áll, hogy a napló alapján készített gépiratos jelentésekben nincsenek beillesztve azok az arab betűs szövegrészek, amelyeket Karácson feljegyzett magának a naplójában.)

⁴ Arbanász Ildikó – Csorba György: Magyar kutatók Isztambuli levél- és könyvtárakban a második világháború előtt. : A kísérlet folytatódik. A II. Nemzetközi Vámbéry Konferencia (szerkesztette és az előszót írta: Dobrovits Mihály), Dunaszerdahely 2005. Lilium Aurum Kiadó.

⁵ Fodor Pál: Karácson Imre (születésének 125. évfordulóján), Keletkutatás 1989 tavasz, 109–114.; Fodor, Pál: Karácson Imre. Török füzetek 3 (1995) 1. szám. 4-6.

⁶ Bene István: Karácson Imre élete és művei (1863–1911). Győri szemle 7 (1936). 137-171.

⁷ Karácson Imre isztambuli működésére vonatkozó iratok jegyzéke, amelyeket İdris Bostan professzor állított össze, amikor részt vett – több kollégájával együtt – a Başbakanlık Osmanlı Arşivi anyagának rendezésében és leírásában. A jelzeteket átadtam doktoranduszomnak és ifjú kollégámnak, Hadnagy Szabolcsnak, hogy készíttesse el számomra a másolatokat. A jelzetekkel némi gond merült fel, mert ebből egyértelműen csak egy okmányt tudott beazonosítani, tehát az alábbi őrhelyeket személyesen kell újra leellenőrizni. Ezekkel a megjegyzésekkel – s köszönve İdris Bostan többször tapasztalt szívéllyességét – mégis közlöm a jelzeteket: BOA, A.DVN 757-80.; BEO. A.DVN. 757. 80. vesika. 1326.

„Karaçona bir fermân gösterildi”; BEO. A.DVN. 759. 791/76. 47. „Tarihçi Karaçon arşiv belgeleri kullanılması izin.”; BEO. 184851, 185183, 185336, 189582, 190315, 194775, 195698, 218747, 218940, 250812, 323921, 326148, 219329, 227757, 239910, 250812.

⁸ *3 Numaralı Mühimme Defteri (966-968 / 1558-1560)*. Ankara, 1993. T.C. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü. Özet ve

Transkripcion, Tıpkıbasım; 7 Numaralı Mühimme Defteri (975-976 / 1567-1569). Ankara, 1999. T.C. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü. Özet - Transkripcion ve İndeks, ve Tıpkıbasım.

⁹ Dávid Géza – Fodor Pál: „Az ország ügye mindenek előtt való”. A szultáni tanács Magyarországra vonatkozó rendeletei (1544-1545, 1552). Budapest, 2005. XXVIII. 80. lábjegyzet. História – MTA Történettudományi Intézete. História Könyvtár. Okmánytárak 1.

¹⁰ Dávid Géza – Fodor Pál: „Ez az ügy fölöttébb fontos”. A szultáni tanács Magyarországra vonatkozó rendeletei (1559-1560, 1564-1565). „This Affair is of Paramount Importance”. The Orders of the Ottoman Imperial Council Pertaining to Hungary (1559-1560, 1564-1565). Budapest, 2009. História – Magyar Történettudományi Intézete História Könyvtárak 6.

¹¹ Dávid –Fodor, 2005. XXVII-XXVIII. és a 81. lábjegyzet.

¹² OSzK, Kézirattár. Fol. Hung. 1903. (Gévelt beszámoló Karácson Imre munkásságáról, isztambuli tevékenységéről. „Törökországi tartózkodásom főbb eseményei (1907). Dr. Karácson Imre.”). 19.; A kézirat napló alapján illesztettem be a deftertípus címét. A kézirat napló jelzete: OSzK, Kézirattár. Quart. Hung. 265-1-2. 14v.

¹³ Başbakanlık Osmanlı Arşivi Rehberi, Ankara. 1992. 86.; Bár az újabb katalógust is megvettem (Başbakanlık Osmanlı Arşivi katalogları Rehberi, Ankara. 1995.), megszokásból a régebbit használom.

¹⁴ Karácson Imre: A Rákóczi-emigráció török okmányai. 1717-1803. Budapest, 1911. 14-18. Nr. V-VI.

¹⁵ OSzK, Kézirattár. Fol. Hung. 1903. 21.

¹⁶ İpşirli, Mehmet: Beylikçi. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi 6. 78-79.

¹⁷ OSZKK, Fol. Hung. 1899. fol. 96.; MD 7. 164. Nr. 428.

¹⁸ OSZKK, Fol. Hung. 1899. fol. 297 (126/1), 298 (48/2).

¹⁹ OSZKK, Inventarium Codicum Manuscriptorum Turcicorum Bibliothecae Széchényiano-Regnicolaris, Folio10. Karácson Imre: Török hódoltságbeli és Rákóczira vonatkozó oklevelek másolatai. Ms. Turc. Autgr. Saec. XX. Fol 379. in 2°. Az iratcsomón a jelzet: Fol. Turc. 10. „Török szövegek, a számozás a kiadandó anyag darabjaival egyezik meg, 311. és defterek 1659-61.” Ezt az utolsó megjegyzést egyszerűen nem értem, hiszen az eddigi, még be nem fejezett vizsgálatom alapján a gyűjtemény nagyobb része kiadatlan. A források feldolgozását, azonosítását folyamatosan végzem, feltehetően érdemes lesz egy újabb, kritikai szempontú Karácson-kiadást tervbe venni.

²⁰ Például: OSZKK, 1899. fol. 299-303. Ezek alatt szerepel Karácson megjegyzése: „Másolta Dr. Karácson Konstantinápolyban”.

²¹ Karácson, 1914. 288-293, Nr. 303-305, 307-309.; ezek mind a MD. 100-ból származnak, például a 27/83, 28/86, 28/8544/149, 44/158, 58/207. Az okmányok feldolgozásával írt tanulmányom: Papp Sándor: Thököly Imre erdélyi fejedelemsége és a Porta. Az

üstökös kegyeltje. Gróf Késmárki Thököly Imre. (Szerk.: Gebei Sándor) Hajdószoboszló, 2010. 191-208.

²² BOA, A.DVN 757-80.

²³ OSZKK Fol. Hung. 1903. Karácson Imre gépelt naplója. 41. 1908. 02. 13-án született róla az első megjegyzés.

²⁴ Refik, Ahmed: Memâlik-i 'Osmaniyyede krâl Râkôçi ve tevâbî'i. (1109-1154). İstanbul, 1333. Hilâl Matba'ası.

²⁵ Refik, 1333. 9-10.

²⁶ Refik, Ahmet: Türk hizmetinde Kırâl Tököli İmre (1683-1705) Orta Macar Kırâlî Tököli İmre'nin Türkiye'de geçen hayatına dair Hazinei Evrak vesikalarının havidir. İstanbul, 1932. Muallim Ahmet Halit Kitabhanesi.

²⁷ BOA Nâme-i hümayûn 5. Nr. 5, 6, 7, 8. Az alábbi okmányok I. Apafi Mihály uralma alatt keletkeztek. A 46, 47, 48, 50, 109, 110, 111, 134. számú okmányok pedig Thököly Imrére vonatkoznak.

²⁸ Göttingen, Niedersächsische Nationalbibliothek, 4 o Cod. MS. Turcica 30. fol. 51v-52r; Kiadása: Veselá-Přenosilová, Zdenka: Quelques chartes Turques concernant la correspondance de la Porte Sublime avec Imre Thököly. Archiv Orientalní 29 (1961) p. 553-556; 566-568.; BOA Name-i hümayun defteri Nr. 5. p. 347-352.; MOL P 658 Teleki család levéltára, Teleki cs. iratai, új rendezés 15. csomó Nr. 3223.; Papp Sándor: Thököly Imrének és Közép-Magyarország népének kiállított szultáni szerződéslevel. Imre Thököly ve Orta Macaristan halkına verilen ahidname-i hümayun. Seres István: Thököly Imre és Törökország. Imre Thököly ve Türkiye. Budapest, 2006. 278-289. Akadémiai Kiadó – Török – Magyar Baráti Társaság.

²⁹ További lelőhelyei: MOL Rákóczi-szabadságharc lt. G 15. 3. csomó Caps A/1 19. fasc. Literae Missilis Turcicae fol. 42. (Ibrahim bin Oszmán belgrádi kádi hitelesítésével készült másolat.); ÖNB Handschriftensammlung H.O. 180. fol. 18r.-19v.

³⁰ Az okmány eredeti dátuma nem 1101. evâil-i ramazân, hanem evâil-i şevvâl (1609. 07. 8-17.)

³¹ Az okmány eredeti példánya a Magyar Országos Levéltárban található (MOL Rákóczi-szabadságharc lt. G 15. 3. csomó Caps A/1 19. fasc. Literae Missilis Turcicae nr. 43.), regesztáját kiadta Fekete Lajos (*A Rákóczi-Aspremont-Levéltár török iratai. Levéltári Közlemények* 13 (1935) 123-157.; *A hódoltság török forrásai nyomában.* (Szerk.: Dávid Géza) Budapest, 1993. 433. Budapest Oriental Reprints Series A6.).

³² Lásd a 21. jegyzetet.

³³ A munkáimhoz általában a második kiadást használom: Ferîdûn, Ahmed Beg, *Mecmû'a-i münşe'âtü s-selâtin*. I-II. İstanbul. 1274-1275² (1858).

³⁴ OSZKK. Fol. Hung. 1903. Karácson Imre naplójának gépelt változata.. fol. 11.

³⁵ OSZKK Thallóczy Lajos Fond IX/516. Karácson Imre levelei. Nr. 2. Konstantinápoly, 1907. 08. 05.

³⁶ Feridûn Ahmed Beg: *Mecmû'a-i münşe'âtü s-selâtîn*. I. İstanbul. 1274² (1858). 24-28.

³⁷ Selânikî, Mustafa Efendi: *Tarih-i Selânikî*. I. (Szerk.: İpşirli, Mehmet). İstanbul, 1989. 110.

³⁸ Langlés, L. M. : Notice et extraits des manuscrits de la Bibliotheque du Roi. Volume V. 668-688.

³⁹ A Bécsben a Nationalbibliothek mellett (H.O.158.) még egy másik példány is megtalálható: ÖStA HHSTA Bibliothek der Ehemaligen Konsulakademie. Kraft. 7. F. 28. Ez utóbbi I. Szelim uralmának a végéig sem ér, az egyiptomi hadjárattal kapcsolatban közli az utolsó okmányt.

⁴⁰ Hammer-Purgstall, Joseph, von: *Geschichte des Osmanischen Reiches*. I-X. Pest, 1827-1835.

⁴¹ Feridûn I, 1274. 2-13.

⁴² Mükrimîn, Halil: Feridûn beğîn münşe'âti. Târih-i 'Osmânî Encümeni Mecmû'ası. İstanbul, 1988² Enderun Kitapevi Cilt 9-10. Sayı 84-89. XI-XIII (62-77). 161-168; XIV/1 (78) 37-46; XIV/2 (79) 95-104; XIV/4 (81) 216-226.

⁴³ Mordtmann, J. H.: Feridûn Beg. *The Encyclopaedia of Islam, New Edition*. Leiden-London. CD-kiadás. 881a.; Mordtmann, J. H.: Die orientalischen Handschriften der Sammlung A.D. Mordtmann sr. Der Islam 14 (1925). 3612. 1. lábjegyzet: Felhívja a figyelmet a kiadványban fellelhető hamisításokra, s úgy vélte, hogy az egész gyűjtemény gyanús, mert addig egyetlen eredeti dokumentum sem került elő az okmánytárban közlőtekből. Nehezen képzelhető, hogy minden elveszett volna a 16. században.

⁴⁴ Babinger, Franz: *Die Geschichtsschreiber der Osmanen und ihre Werke*. Leipzig, 1927. 107.

⁴⁵ Holter, Kurt: Studien zu Ahmed Feridûn's Münşe'ât es-selâtîn. Mitteilungen des österreichischen Instituts für Geschichtsforschung. XIV. Erg.-Band (1939). 429-451.

⁴⁶ Petritsch, Ernst Dieter: *Der habsburgisch-osmanische Friedensvertrag des Jahres 1547*. Mitteilungen des Österreichischen Staatsarchivs (MÖS) 38 (1985) 49-80.

⁴⁷ Így például 1907. október 19-én, 25-én. Ez utóbbi napon egy listát is közölt, hogy mely okmányokkal végzett. Úgy tűnik, hogy az okmánytárának kiadói ezekből is jópárat kihagytak a szerkesztés közben. OSZKK Fol. Hung. 1903. Karácson Imre gépelt naplója. 27-28.

⁴⁸ Ezúton is köszönöm, hogy a Nuruosmâniye mecsetkönyvtárban gyűjtött oklevelekről készült felvételeket a rendelkezésemre bocsátotta.

⁴⁹ A gyűjtemény átvizsgálása után úgy tűnik, hogy maradtak még további kiadatalan okmányok. Feridûn II, 1275. 464-465, 465-466, 467-468. Ez utóbbi kézitarban is fellelhető: TSMK R. 1942. 165v-166r.

⁵⁰ Az 17-18. századra vonatkozó készülő forráskiadásomban jó néhány bizonyítékát találtam a fent bemutatott, befolyásolt szerkesztési eljárásnak. Papp Sándor: Fejezetek a 17-18. századi oszmán-magyar-Habsburg diplomáciai kapcsolatok történetéből. Okmánytár az Erdélyi Fejedelemség és a magyarországi rendek török kapcsolataihoz különös tekintettel a török vazallus fejedelmek beiktatására. Készült a Habsburg-kori Kutatások Közalapítvány támogatásával. Szeged, 2008. (Kézirat). 562 oldal; A témából máris megjelent eredményeim szövegkritikai szempontból segítettek II. Rákóczi György (1642) és I. Rákóczi Ferenc (1652) kinevező berátjainak beazonosításában. Papp Sándor: II. Rákóczi György és a Porta. Szerencsének elegyes forgása. II. Rákóczi György és kora. (Szerk.: Kármán Gábor - Szabó András) Budapest, 2009. 99-170. L'Harmattan Kiadó. Ezúton is jelezni kívánom, hogy a Feridün-féle kiadás létrejöttével, okmányaival a későbbiekben is foglalkozni szeretnék.

⁵¹ Guboglu, Mihail: Catalogul documentelor turcești. I-II. București, 1960-1965.; Guboglu, Mihail: *Paleografia și diplomatica turco-osmană. Studiu și album*. București, 1958.

⁵² Románia miniszterelnöke 1897-1899. között Dimitrie Sturdza.

⁵³ OSZKK Fol. Hung. 1903. Karácson Imre gépelt naplója. 35.

⁵⁴ Mihail Guboglu leírása szerint összesen 215 darab dokumentumot másoltak Isztambulban, s készítettek róla francia fordítást. Guboglu, Mihail: Catalogul documentelor turcești I. București, 1960. 9.

⁵⁵ A ANR-DL után római és perjel után arab számmal adják meg a jelzeteiket.

⁵⁶ Babinger, 1927. 403.

⁵⁷ OSZKK Fol. Hung. 1903. Karácson Imre gépelt naplója. 47-50.

⁵⁸ Papp Sándor: *A Rákóczi-szabadságharc török diplomáciája. Századok* 138 (2004/4) 793-821.

⁵⁹ Az összeg nagyságát mutatja az az összehasonlítás, amely szerint a békés megyei Endrőd lpartestülete a mesterek számára pályázatot írt ki 1909-ben egy remek munka elkészítésére, amely során az első díjat 3 koronával jutalmazták. Kulik Melinda: Gyoma és Endrőd polgárságának hirdetései és ezek hatása 1900-1914 között. Mozaikok Gyoma és Endrőd történetéből. Gyomaendrőd, 2001. (Szerk.: Róza Olga). 183. Honismereti Egyesület.

⁶⁰ A Karácson Imre naplójában szereplő dátum után néhány nappal, 1908. június 14-én már másodszer is beszámolt levélen keresztül a történekről Thallóczy Lajosnak. Ez a leírás közvetlenebb, mint a napló szövege, de az okmányok tartalmát nem részletezi. Ezért döntöttem a napló idézése mellett. A levél jelzete: OSZKK, Levelestár, Karácson Imre, Thallóczy Lajos. Konstantinápoly, 1908. 06. 14.

⁶¹ TSMK R. 1953 és 1946. Az utóbbiból készítettem fényképmásolatokat: 84v-86v, 85r-87v, 107r-112r, 142v-144v, 144v, 193r.

⁶² Xantus János Múzeum, Győr. Karácson Imre hagyaték.. A hagyatékot Cagatay Çapraz volt szíves lefényképezni számomra.

Berze Judit Mária:

Régi és új között



*„A lelkem és testem atyja Ali Rıza Efendi, az érzéseim atyja Namık Kemal, a gondolataim atyja Ziya Gökalp.” -
Atatürk*

Még ma is sokféle téves nézet van jelen a köztudatban az oszmán és török nők helyzetével kapcsolatban. Egyesek hajlamosak romantikusan szemlélni a háremek világát, mások a kegyetlen elnyomást látják benne. Dolgozatomban szeretnék realisabb képet festeni a török nőkről, támaszkodva a kortársak elbeszéléseire is. A török női mozgalmak történetét és a nők helyzetének változását azonban nem lehet önmagában vizsgálni. A török nők egyenjogúsága az Oszmán Birodalom, majd a Török Köztársaság modernizációjával szorosan összefügg. Ha történeti perspektívába szeretnénk helyezni, és megfelelőképpen akarjuk értelmezni az Oszmán Birodalom modernizációját, egy pillantás erejéig vissza kell tekintenünk a *Tanzimat*, vagyis az oszmán reformkor időszakába (1839-1876). A modernizációt ugyanis nem lehet csupán a kiadott rendeletek és törvények alapján megvizsgálni. Azt is fontos tudnunk, hogy mi határozta meg az akkor élt emberek gondolkodását. A mentalitás ugyanis az a tényező, amely a leglassabban változik. Leginkább a nagy közlekedési útvonalaktól távol eső falvakra érvényes a megállapítás, ahol az élet megannyi dolga több száz év óta szinte változatlan maradt. Már ezek alapján is nyilvánvalónak tűnik, hogy hosszú időtartamban kell gondolkodnunk.¹ A másik tényező, amely

indokolttá teszi azt, hogy írásomban a Tanzimat idejéig nyúljak vissza az, hogy a török női mozgalom története is ekkor kezdődött. Második szakasza Atatürk alatt indult, a harmadik pedig, egyes kutatók szerint, az 1980-as katonai hatalomátvétel után vette kezdetét.²

A török városi- és középosztályok már jóval a Török Köztársaság kikiáltása (1923) előtt belekóstoltak a nyugatias életformába. A nagycsalád helyett magcsaládokban kezdtek élni; a Nyugat-európai normákhoz közelítve vezették a háztartást, beleértve a higiéniét és a gyereknevelést is. Megváltoztak az értékek, és a szépségideál is. Minden az európai modell felé fordult.³ A modern török férfi morális kötelességének érezte, hogy szót emeljen a nők érdekében.⁴

II. Mahmud szultán 1839. július 1-én meghalt, a trónon I. Abdülmecid (1839-1861) néven tizenhat éves fia követte. A Tanzimattal 1839-ben intenzív reformkorszak következett, amely hatással volt a török társadalmi szokásokra is. Egy nyugatias műveltségű társadalmi osztály felemelkedése vette kezdetét. Hagyatékuk pedig, jelentős befolyással volt mind az ifjútörök forradalomra, majd a modern Törökország megalapítására is.⁵

A Tanzimat kultúrája ahelyett, hogy mélyen átítatta volna a társadalmat, csak szélesítette a szakadékot az elit és a tömegek között.⁶

A meg-megjelenő európaias értékek mellett⁷ erősen tartották magukat a régi szokások is. A kettő pedig sokszor sajátos egyveleget képezve vált neveltség tárgyává. Az új jelszó az „*Alla Franca*” lett, amely mintegy legitimitációt jelenthetett bármilyen új szokás elfogadására.

Ezen a helyen érdemes megemlíteni Vámbéry Ármint, *Keleti Életképek* című 1876-ban megjelent munkáját. Ezt olvasva megfoghatóbbá válik az akkori világ, és az itt bemutatott szokások közül alig vagy egyáltalán nem hagytak el semmit a XX. század első évtizedeiben sem.

Bár vidéken még általános volt a nők elzártsága, a nagyvárosokban azonban a nők kiléphettek a háztartás

zárt világából.⁸ Magasabb társadalmi körökben megjelen-
tek a társadalmi életben, tanulhattak, sétahelyeken nők és
férfiak flörtölhettek egymással, és bizonyos rendházakba
nők is beléphetek.⁹

Az első modern török nyelvű iskolák a Tanzimat kihir-
detésével egy időben nyíltak. Azonban a felsőbb iskolák-
ba így is gyakran rosszul képzett, írni-olvasni nem tudó,
különböző korcsoportokba tartozó diákok kerültek.¹⁰ Ez
annak köszönhető, hogy az új rendszerű iskolák mellett a
medreszék sokkal elterjedtebbek voltak. 1859-ben nyitott
meg Isztambulban az első gimnázium lányok számára, a
Cevri Kalfa Leányiskola.¹¹ 1863-ban Abdülaziz (1861–1876)
elrendelte egy tanítóképző iskola nyitását lányok számá-
ra.¹² A Safvet Paşa nagyvezírsége idején 1869 áprilisában
kiadott közoktatási rendelet igyekezett egységesíteni
az oktatást.¹³ A közoktatási rendeletben foglaltak szerint
a lányoknak hat és tíz év között kötelező volt alapfokú
oktatásban részesülni. Az első női szakiskola 1869-ben
indult (*Kız Sanayi Mektebi*), a Tanítónőképző 1870-ben
(*Darülmuallimat*). 1879-ben az első leányfőiskola is meg-
nyitotta kaput, ahol alapfokú és középfokú iskolák számá-
ra tanárnak képezték ki őket.¹⁴

1876 augusztus 31-ével II. Abdülhamid (1876-1909)
lépett a trónra. A *Kânûn-i Esâsî*, az új alkotmány 1876 de-
cember 23-án lépett életbe, azonban csak rövid időre.
Miután Drinápoly 1878. február 13-án orosz kézre került,
a szultán, Abdülhamid feloszlatta a parlamentet. Hivatalo-
san ezzel nem szűnt meg az alkotmányos monarchia. Gy-
akorlatilag azonban Abdülhamid diktatúrája érvényesült.
Az 1878 utáni időszakot ezért *zulümnek*, azaz zsarnoki
korszaknak szokták hívni.¹⁵

Az ifjúoszmánok bukását követően majd' két évtizedre
volt szükség, mire az ellenzék újraalakult. Az ifjútörökök
sem tudtak mélyreható reformokat végrehajtani. A gaz-
dasági-társadalmi viszonyokat csak kevéssé sikerült meg-
változtatniuk, az államszervezetet pedig nem tudták újjá-
szervezni. A birodalmat továbbra is a Tanzimat-törvények

és az alkotmány alapján kormányozták. Az 1913 júniusa után hatalomra került triumvirátus – Enver, Talât és Cemal Paşák – kiterjedt európai reformokat szorgalmazott. Az első világháború kitörése miatt azonban ezeket nem tudták végrehajtani. Főbb intézkedéseik a vámügy újjászervezése, a medreszék bezárása. A medreszék helyett sok európai jellegű, és népi iskolát nyitottak, de újjászervezték az isztambuli egyetemet is. A családjogi ügyekben sem a vallási, hanem a polgári magánjogot vezették be.¹⁶ Az 1917-ben kiadott *Hukuk-i Aile Kararnamesi* (családtörvény) volt az első családtörvény a muzulmán világban.¹⁷

A második alkotmányos időszakban (1908-1919) jelent meg az állam által támogatott feminizmus.¹⁸ Ezért nem is csodálkozhatunk, hogy számos női klub, jogvédő szervezet és folyóirat működött. 1908-ban alakult meg az első női klub *Kırmızı-Beyaz* (Vörös és fehér) néven, vagy megemlíthetjük az *Taali-i Nisvan Cemiyetini* (Nők Felemelkedésének Társasága).¹⁹ Az *Osmanlı Kadın Derneği* Kadriye İhsan fényképét közölte az újságban, ezzel is bátorítva a nőket, hogy szabaduljanak meg a kendőtől. A legmesszebb az *Osmanlı Müdafaa-i Hukuk-ı Nisvan Cemiyeti* (Oszmán Női Jogvédő Társaság) ment, amikor az elnöke, Ulriye Mevlan által indított *Kadınlar Dünyası* (Nővilág) nevű folyóiratban 1913-ban több nő fátyol nélküli fényképét közölte.²⁰ Az Oszmán Női Jogvédő Társaság volt a legismertebb, és legharciasabb szervezet. Elsődleges céljuk, a női munkavállalás biztosítása volt. Fontos szerepet játszottak a közvélemény formálásában a *Mahasin*, és a *Kadın* (Nő) című folyóiratok is.²¹ A második alkotmányos időszak idején a parlamentben ismét előkerült a nők ügye. Közelebbről, számos, a török nők társadalomban elfoglalt pozíciójának javítását célzó javaslat vetődött fel. Megfogalmazóiknak azonban nem volt elég politikai erejük ahhoz, hogy keresztülvihessék a törvényhozásban javaslataik elfogadását. Ehhez megfelelőképpen széles társadalmi bázissal sem rendelkeztek.²²

A nők egyenjogúsításának következő fontos előremozdítója a háborús részvételük volt. Ehhez kapcsolódik a török nők kezdődő közéleti szereplése is. Megpróbáltak kiszakadni a hagyományos társadalmi kötöttségekből. Mindezt az is mutatja, hogy 1915-ben rendeletben lehetővé tette a kendő munkaidőben való elhagyását. Azokat a nőket azonban, akiknek a szoknyája rövidebb volt a megengedettnél, hazaküldték.²³ Ebből következtethetően jelentősebb számban lehettek olyan nők, akik többé nem érezték kötelességüknek vagy szükségesnek a tradicionális öltözködési szabályok betartását. 1917-ben – a háború kellős közepén – az Egység és Haladás Pártja maga ült össze, hogy a szoknyák kívánatos hosszát meghatározzák, azonban itt is vita alakult ki a haladó és tradicionálisan gondolkodó képviselők közt.²⁴

Ezen változások ellenére a török társadalom még a városokban is meglehetősen konzervatív maradt. A munkahelyen a nők munkaruhában jártak, és nem volt helye a nőiesség kifejezésének.²⁵

Az első világháború végére azonban a nőket érintő összes korlátozás megszűnt a közoktatásban. 1914. február 7-én az Isztambuli Egyetem (*Darülfünun*) is megnyitotta a kapuit a nők előtt, és külön női részleg is létrejött. Ez azonban hamar egybeolvadt a férfi osztályokkal, heves ellenreakciókat váltva ki a tradicionalisták körében.²⁶ 1918-ban Ali Kemal megnyitotta az Isztambuli Egyetem filozófia kurzusait a nők előtt, 1921-ben koedukált osztálytermeket alakítottak ki, ahol a nők levehették a kendőt a tanóra alatt. A további változások között mindenképp említést érdemel az, az 1922-ben bekövetkezett esemény, hogy Dr. Safiye Ali első nőként nyitotta meg magánklinikáját. 1919-ben Sivasban megalakult az *Anadolu Kadınları Müdafaa-i Vatan Cemiyeti* (Anatóliai Nők Honvédelmi Egyesülete) nevű szervezet, amely 1920-ra 1090 regisztrált tagot számlált.²⁷

A Török Köztársaság létrejötte előtt is voltak persze nyugati műveltséggel rendelkező nők.²⁸ 1922-ig huszonegy muzulmán nő végzett az amerikaiak által fenntartott

isztambuli, Robert College-ban. Valamennyien befolyásos nők lettek; tizenhatan közülük a női oktatás ügyének szentelte magát.²⁹ Ennek a generációnak volt a tagja az egyik legelismertebb modern kori török író, Halide Edip is. Halide Edip szerepét többnyire egyoldalúan ábrázolják, mint aki feltétel nélkül támogatta az Atatürk reformokat. Valóban igaz, hogy pártolta a nemzeti eszmét, és csatlakozott a kemalista táborhoz. A végső megvalósítással azonban nem volt elégedett, és ezért útjaik elváltak. Nézeteiben Ziya Gökalp véleményét osztotta. Mindketten azt vallották, hogy a modernizációnak és a tradícióknak kéz a kézben, együttesen kell létrehozni a modern országot.

Ziya Gökalp (1876-1924) nézetei szerint a szükséges modernizáció nem nyugatiasítás, hanem lényegi vonásaiban megfelel a törökség sajátos karakterének. Ezért nem szükséges a Nyugatot követni, egyszerűen elég visszatekinteni a múltba. Gökalp amellet érvelt, hogy a nomádok természetüknél fogva demokratikus, egyenlőségen alapuló társadalomban éltek. A törökségnek ezért nem kell utánózni Európát, csak saját múltjukat kell szemlélniük. Az iszlám volt az, ami felborította ezt az életmódot.³⁰

Halide Edip Iztambulban született 1884-ben. Mivel anyja korán meghalt, kisgyerekként a nagyanyja gondjaira volt bízva, aki a hagyományos muzulmán értékek szerint nevelte. Apja azonban másfajta neveltetést szánt neki. Úgy akarta felnevelni, ahogy az angolok nevelik a gyermekeiket. A kis Halide angol ruhákat hordott, és angol-módra kellett étkeznie is. Ezzel nagyon kilógott a többi gyerek közül. Emlékirataiból megtudhatjuk, hogy egyáltalán nem lelkesedett az angolos neveltetésért, szeretett volna úgy élni, mint a többi török gyerek.³¹ Apja kívánsága szerint 1893/4-ben beírátták be a Robert College-ba, ahol 1901-ben végzett, majd magánórákra járva folytatta tanulmányait.³² Ennek köszönhetően folyékonyan olvasott angol nyelven, megismerkedett az angol irodalommal, és a nyugati értékrenddel. Férjhez ment az egyik tanárához Salih Zeki Beyhez, aki-

től két fia született, azonban elváltak, amikor kiderült, hogy a férje egy második feleséget is szeretne magának.³³

Erős ellenérzései voltak a többnejűséggel szemben, amely tapasztalatai szerint szenvedést okozott a nőknek, és megalázta őket. Állítása szerint az apja az alapján választotta a nőket, hogy milyen piláfot főznek.³⁴

„A gyerekkoromon a többnejűség és következményei nagyon csúnya és elszomorító benyomást tett. Az állandó feszültség, amely az otthonunkban uralkodott, minden egyszerű családi összejövetelt fizikai fájdalommal változtatott, ennek tudata örökre velem marad.”³⁵ Különösen a gyerekek életét keserítheti meg. „Úgy láttam [a többnejűséget], mint egy átkot, egy mérget, melyet a mi boldogtalan családunk sosem tud kivetni a szervezetéből.”³⁶

A válásról még ennél is keserűbb élménye volt. *„Még az év vége előtt Tëize elvált nő lett, és elköltözött Nagyival és a gyerekeivel együtt egy másik házba. Én mumpszosan ágyban voltam, és nem láttam őket elmenni, de a gyerekek sírása a kertben, ahogy elhagyták a házat elviselhetetlen fájdalmat okozott, és elhatároztam, hogy sosem fogok megházasodni. Még nem ismertem azokat a körülményeket, amelyek törékeny falevelekként fújnak el minket azoktól a fákról, amelyek olyan zöldnek és boldognak tűntek egy pillanattal ezelőtt.”³⁷*

1908-ban kezdett aktívan politizálni. Oktatási és szociális reformokat sürgetve, a nők jogai védelmében cikket írt a *Tanin* nevű liberális folyóiratba. Megalapította, és elnöke lett a *Taali-i Nisvan Cemiyetinek*. A társaság előadásokat és konferenciákat rendezett az isztambuli nők számára, ezen kívül óvodákat is nyitottak.³⁸ 1909-ben az ifjútörök forradalom győzelme után Angliába ment, ahol gyakran látogatta a parlamentet, amely igen nagy hatással volt rá.³⁹

Miután elvált első férjétől sokkal aktívabb, jelentősebb szerepet kezdett játszani a közéletben. Első jelentős könyve, a *Seviye Talip* ebben az évben, 1910-ben jelent meg. Eközben folyamatosan írta cikkeit az oktatás problémájáról, és felkérték, hogy segítsen modernizálni az isztambuli leány-

iskolát. 1911-ben megírta a *Yeni Turan* (Új Turán) című regényét, és csatlakozott egy hazafias nacionalista szervezethez *Türk Ocağı*hoz (Török Tűzhely), amely több szervezet és klub hálózatát jelentette.⁴⁰ Ebben az időben együtt dolgozott Ziya Gökalppal, akinek az eszméiről már szót ejtettem.

Halide Edip Isztambulban tartózkodott, amikor értesült a görögök bevonulásáról Izmirbe, és több alkalommal is lelkesítő, bátorító beszédeket tartott a tömegnek, először 1919-ben a Sultanahmet téren.⁴¹ Miután a szövetségesek megszállták Isztambult, és több közéleti nacionalista személyiséget is Máltára deportáltak, Halide Edip és második férje, Dr. Adnan (Adivar) álruhában Ankarába menekültek, és csatlakoztak a nemzetiekhez. A nemzetiek oldalán tizedesként majd őrmesterként szolgált a hadseregben, fordított, a külföldi sajtót figyelte, és híreket gyűjtött az Anatóliai Hírügynökségnek. Halálra ítélték Kemallal és négy társukkal együtt; ő volt az első török nő, aki ekkora „megtiszteltetésben” részesült. Saját korában úgy emlegették, hogy ő az a nő, aki Kemal mögött áll.⁴²

Halide Edip, a hozzá csatlakozó nőkkel együtt próbálta újjászervezni a Vörös Félholdat, például Eskişehir elestéig az ottani kórházban ápolta a sebesülteket. A nyugati fronton is teljesített szolgálatot, részt vett a harcokban, és a nemzeti ügyért harcoló nők jelképévé vált. Később törzsőrmesterré lépett elő, és részt vett az elpusztított Izmir és Bursa felmérésében.⁴³ A nőknek nagy szerepük volt számos iskola megnyitásában. Vagy adományuk révén, vagy tanítókként, tanárokként szervező munkájukkal járultak hozzá az új intézmények létrejöttéhez.⁴⁴

Halide Edip érdemei elismeréseként megkapta a „Nemzet Anyja” címet. Ő maga is hangsúlyozza, hogy az anyák milyen fontos szerepet töltenek be a társadalom életében.⁴⁵

A függetlenségi háború győzelmével kiéleződtek a nemzetletérések Halide Edip és Kemal közt. Halide ugyanis, férjével együtt, aki szintén aktívan politizált, nem nézte túlzottan jó szemmel Kemal egyeduralmának kiépülését. A szakítás közvetlen oka az volt, hogy Halide Edip és férje

az ellenzéki Haladó Köztársasági Párt részvételével a többpártrendszer szerette volna megvalósítani, erre azonban halvány esélyük sem volt. Így csalódba, és biztonságukért is aggódva önkéntes száműzetésbe vonultak, hogy csak Atatürk halála után térjenek haza.⁴⁶

Atatürk híres 1926-os beszédére, a Nutukra reagálva írta meg a *The Turkish Ordeal*, másfajta szemszögből mutatva be a függetlenségi háború eseményeit. Nem ő volt az egyetlen, aki szükségét érezte ilyen munka megírásának, hasonló szerzemények kerültek ki Kazim Karabekir Paşa, Ali Fuat Cebesoy és Dr. Riza Nur kezei közül is. Halide Edip ebben az időben vette védelmébe a fejkendők viselését.

Hazatérve az Isztambuli Egyetem professzorává nevezték ki, majd képviselőnek választották, azonban pár év múlva végleg felhagyott a politizálással.⁴⁷

Halide Edip a nők egyenjogúságának kulcsát a női oktatás javításában látta. Úgy vélte, hogy tanítás nélkül nem szabad, illetve nem érdemes jogokat adni a nőknek, hiszen nem fogják tudni hogyan használhatnák a szabadságukat. Regényeiben szereplőit szócsőként használva hirdeti az ideális nőtípust. Többször ír arról is, mennyire fontos, hogy a török nemzet úgy fogadja be nyugati értékrendet, hogy közben a hagyományos értékeket is megőrzi.

Halide Edip szerint a nők oktatása azért is fontos a nemzet jövője szempontjából, mivel az anyáknak még felnőtt korban is jelentős hatásuk van a gyerekeik életében, gondolkozásában. Így egy felvilágosultabb, modernebb generáció nőhet fel.

A francia eszmék és a forradalom Atatürkre is nagy hatással voltak. Sok ifjútörök, aki hosszú időt töltött száműzetésben Franciaországban, támogatta Atatürk azon törekvését, hogy köztársasággá alakítsa át az oszmán államot. A reformerek célja pedig az volt, hogy – az ő szavakkal élve – a társadalmat a régitől az új felé mozdítsák, a hagyományostól a nyugati felé.⁴⁸

Atatürk 1923. február 3-án tartott beszédében elismerően beszél a függetlenségi háborút támogató nőkről: „A török nők bátran küzdöttek a nemzet szabadságáért. Ma szabaddá kell válniuk, részesülni az oktatásban, a férfiakéval egyenlő helyzetet élvezni; joguk van hozzá.”⁴⁹ Ezek a nők nagyrészt a felemelkedő középosztályból kerültek ki. Tanítónők, a helyi földesurak, és magas rangú állami tisztviselők feleségei, és lányai voltak.⁵⁰ Rajtuk kívül az anatóliai paraszt nők is kivették a részüket a harcból.⁵¹ Az első Nagy Török Nemzetgyűlés⁵² konzervatív vezetői hallani sem akartak arról, hogy egyenlő jogokat adjanak a nőknek. A nemzetgyűlésben uralkodó konzervatív hangulatról tanúskodik a családtörvény 1923-as tervezete. Érdekes mód, több pontban visszalépésnek számít az 1917-es családtörvényhez képest.⁵³ Később Kemalnak sikerült az ellenzéki képviselőket kiostálnia a törvényhozásból.

Atatürk az 1923 márciusában elhangzott beszédében kifejtette, hogy a haladás útján a férfiaknak és a nőknek együtt kell járniuk: „Az ellenségeink azt állítják, hogy Törökországot nem lehet civilizált országgént kezelni, mert két különböző részből áll: férfiakból és nőkből. Elfordíthatjuk –e a fejünket egy csoport egy részétől, amíg a másik fele fejlődik, és mégis az egész csoport fejlődésén munkálkodni? A fejlődés útjára a két nemnek együtt kell lépnie, és karöltve haladni rajta.”⁵⁴ Atatürk egy 1923-as beszédében azonban arról is beszélt, hogy „egy nő legfőbb kötelessége az anyaság”, azonban a munkaerőpiacon is helye van.⁵⁵

Közvetlenül a Török Köztársaság kikiáltása előtt, 1923. október 24-én az isztambuli rendőrfőnök úgy döntött, hogy megszünteti a nemek különválasztását a tömegközlekedési járműveken. Nők és férfiak ezen túl egy kocsiban utazhattak anélkül, hogy függönnyel választották volna el őket.⁵⁶

1923. október 29-én kikiáltották a Török Köztársaságot. 1924. március 3-án eltörölték a kalifátust, és az medreszéket megszüntették.⁵⁷ 1925. november 30-án bezáratták a der-

vis rendházakat. A vallási ügyek ezentúl állami fennhatóság alá tartoztak, áprilisa megszűntek a vallási bíróságok.

1925-ben Atatürk beutazta az országot, hogy bemutassa a „civilizált ruhát” az embereknek. Az európai öltözködési szabályok bevezetésével Atatürk nagyban hozzájárult Törökország kedvezőbb megítéléséhez. Az 1925. november 25-ei ún. sapkatörvényben betiltották a fez és a turbán viselését, arra bátorítva a lakosságot, hogy hordjanak kalapot. Tilos volt a vallást jelző viselet, legyen az az *imam* turbánja, vagy egy pap gallérja.⁵⁸ A fejkendők és fátylak csak hivatali helyiségekben volt tiltva. A fejkendőt a paraszti életmóddal kezdték azonosítani. Az oszmán korban a fátyol viselése, a hárem különválasztása inkább középosztálybeli szokás volt, azt jelezve, hogy a ház elég gazdag ahhoz, hogy a nőnek ne kelljen a nyilvánosság előtt megjelennie és dolgoznia.⁵⁹

Az állami feminizmus, avagy a nők egyenlőségének támogatása a közszférában, kisajátította a női mozgalmakat és célokat, és egy állami modernizációs eszközzé formálta.⁶⁰ A köztársasági nőtől azt várták, hogy úgy öltözzön, ahogy az állam követeli, modern, nyugatias módon. Voltak persze olyan nők is, akik nem illettek bele ebbe az ideálba. Akik megtartották a régi szokásokat, nem látták szívesen a modern társaságban, és úgy tekintetek rájuk, mint civilizálatlanokra. Az állami feminizmust azonban nem érdekelte, ami otthon, az ajtók mögött zajlott, csupán a nők nyilvános szerepére figyelt.⁶¹

Mindenképpen fontos volt a *saría* eltörlése, és modern jogszabályok átvétele más országoktól. Például a svájci polgári törvénykönyv helyenként módosított változatának bevezetése 1926. február 17-én. Ez biztosította az egyenlőséget örökösödés és tanúskodás esetén, és a válás jogát mindkét félnek. 1926. március elsején lépett életbe az új büntető törvénykönyv, 1926. október 4-én pedig az új polgári törvénykönyv. Ebben engedélyezték a házasságot muzulmán és nem-muzulmán között.⁶² Eltörlték a többnejűséget, bár a vallási házassággal létrejött többne-

júséget ma is gyakorolják, például a kormánypárt, az AKP képviselőinek soraiban.⁶³

Voltak azonban hátrányai is az új törvényeknek: amíg az iszlám törvény szerint a nőnek lehetett saját vagyona, amely felett csak ő rendelkezik, az európai alapú törvényekben nem volt ilyen biztosíték. Az új törvény lehetővé tette azonban, hogy a házasfeleknek közös tulajdonuk legyen.⁶⁴ Ezeket a törvényeket csak az 1990-es években módosították. 1930-ban a nők megkapták a jogot, hogy szavazhassanak a helyi választásokon, és kinevezték az első női bírákat. 1934-ben a nők megkapták a teljes választójogot. 1935-ben a török Nagy Nemzetgyűlés közel négyszáz tagja közül tizennyolc nő volt. Kemal a választójog bővítésével szerette volna elhatárolni magát a kibontakozó fasiszta diktatúráktól. Azonban még így sem volt a két fél teljesen egyenlő, és a törvényben foglaltak nem honosodtak meg az ország egész területén; e hiányokat 1975-ben igyekeztek pótolni.⁶⁵ Csak a legutóbbi évtizedekben került kihívás elé az állami feminista modell, olyan nők által, akik azt hirdetik, hogy a nőt egyénként kell kezelni, nem pedig mint egy osztályt.⁶⁶ Az új török jog nem tekintette érvényesnek a képviselőkön keresztül kötött házasságokat, és újraszabályozta a házasság alsó korhatárát, a nők esetében tizenhét, a férfiak esetében tizennyolc évre.⁶⁷ Valójában azonban a közvetítők illetve család útján elrendezett házasságok hosszú ideig megmaradtak, és még ma is találkozhatunk e jelenséggel.

Hivatalosan nem ismerték el többé a vallási, ún. *imam házasságokat* – melyeknek csupán akkor volt létjogosultsága, ha azt egy polgári esküvő is megelőzte⁶⁸ –, a falvakban ugyan úgy továbbélt a szokás. Sokan csak a vallási esküvőt tartották meg, mások az első feleséget polgári, a további feleségeket pedig vallási esküvővel vették el. Az iszlám törvény szerint ezek a nők rendelkeznének bizonyos jogokkal, de a köztársasági törvény szerint nem voltak hivatalosan házasok.⁶⁹

Az új törvénykönyv szerint a férfi lett a család feje, és a felségnek az ő engedélyére volt szüksége, hogy dolgozzon vagy külföldre utazhasson, ahogy akkoriban Svájcban és Dél-Európa egyes országaiban még szokás volt. Ha azonban a férj nem járult hozzá a nő munkavállalásához, a nő a bíróságtól kérhetett jóváhagyást, ha bizonyítani tudta, hogy ez a család javára válik.⁷⁰ E korlátozásokat azonban később eltörölték.

Az új törvénykönyv szerint a házastársak egyenlő jogokkal rendelkeznek a gyermekek felügyeletét illetően, vita esetén azonban az apa akarata érvényesült. Ha az egyik szülő halála esetén, a felügyeleti jog automatikusan a másik félé lett. Válás esetén pedig a bíróságon döntenek, hogy melyik szülő alkalmasabb a nevelésre.⁷¹ Az új törvénykönyv kimondta, hogy a válást bármelyik fél kezdeményezheti, de csak nyomós indokkal.⁷² Mégis ezután nagymértékben megnövekedett a válások száma, főleg a nagy városokban, a leggyakoribb ok pedig a gyermektelenség volt.⁷³

A modernitás, ahogy a török állam meghatározta, magában foglalta a házasságot és a gyereknevelést, mint a nők nemzeti kötelességét.⁷⁴ A házasság azt jelentette, hogy felelősségteljes polgárokká váltak. Úgy dönten, hogy valaki nem házasodik meg önző cselekedet volt, erkölcstelen, és felelőtlen. Az anyaság hazafias kötelesség volt. A szerelem és szenvedély fölé emelkedett a nemzet szeretete.⁷⁵

Az 1930-as és 1940-es években, amikor a falusi családokban átlagosan hét gyereket hoztak a világra, a városokban három-négyet, Isztambul lakossága alig reprodukálta magát.

A gyermekek száma Nermin Abadan-Unat szerint kimutathatóan elsősorban nem a család éves bevételétől és az iskolai végzettségtől függött, hanem az életformától. Amíg a városokban a több gyerek – magasabb kereset mellett is – csak több eltartottat jelentett, a mezőgazdaságban inkább még egy dolgoz kezét.⁷⁶

Mikorra a köztársaság létrejött, az isztambuli középosztálybeli nők egy része már felhagyott a fátyol viselésével. A falusi nők kényelmes bő nadrágokat vagy egyszerű szoknyákat, és hosszú fejkendőket hordtak, melyeket felhajthattak, vagy az arcuk elé tehettek. Amíg a falusi lakosság nagyarányú városba áramlása meg nem indult, a fejkendőket a paraszti étellel társították.⁷⁷

A fejlődés nem igazán érte el a falvakat. Csak a II. világháború után kezdett behatolni a falvakba, amikor újonnan épített utak összekapcsolták a hátszágot és a városokat.

A ritka kivételtől eltekintve, évtizedekbe telt, mire Atatürk reformjai elérték a vidéket, és kiépültek a szükséges intézmények: bíróságok, iskolák, kórházak, orvosi rendelők, és kormányzati épületek.⁷⁸

Hogy a Köztársaság civilizációs és modernizáló törekvései Törökország minden pontjára elérhessenek, újonnan képzett tanítókat küldtek a falusi térségekbe.⁷⁹

A jogi reformok mellett a kulturális és oktatási reformokat ugyan olyan fontosnak mondhatjuk. Atatürk elsőként államosította az iskolákat, megszüntetve ezzel a hagyományos iskolarendszert, egységesítve az oktatást. Az írástudók számának emelkedése érdekében eltörölte a hagyományos arab betűs írást, és latin betűket vezetett be. 1933-ban megreformálta az egyetemi oktatási rendszert.⁸⁰

A köztársasági nőket bátorították, hogy járjanak egyetemre, szerezzenek oklevelet, és ha eddig lányiskolában tanítottak, a mindenütt megjelenő koedukált osztályokban dolgozhattak; orvosi, jogi, mérnöki, társadalomtudományi és természettudományi karriereket futhattak be.

Deniz Kandiyoti szerint a köztársasági nők egyenjogúak voltak, de nem váltak szabaddá. ⁸¹ A női egyenjogúsítás talán legkülönösebb mozzanata Törökországban az, hogy ezeket a jogokat megadták a nőknek, a nélkül, hogy kiharcolták volna. A köztársaság meghatározta az ideális nő jegyeit. Kisajátította a lehetőséget, hogy egy olyan ideált

népszerűsítsen, amely a népesség nagy részének értékeit egyáltalán nem tükrözte.⁸²

Még Törökország nagyobb városainak a kinézete is megváltozott. Az 1920-as és 1930-as években, Isztambul és Ankara modern várostervek alapján újjáépült. A széles körutak alkalmasak voltak a sétálásra, vásárlásra. A koncepció az volt, hogy ha megváltoznak az intézmények, a fizikai környezet, akkor az emberek gondolkodása is változni fog. Ez magyarázza, hogy miért voltak olyan hangsúlyosak a nyilvános jelképek, mint például az öltözködés, építészet, és a nők láthatósága a közsférában.⁸³

Atatürk a környezetében élő nőkből szeretett volna példát állítani az ország elé. Sati Çirpan hősiezen küzdött a függetlenségi háborúban, és *muhtarrá* (falusi előljáró) nevezték ki, mielőtt Atatürk parlamenti képviselővé tette.⁸⁴Sati Çirpan mellett Halide Edip volt az a nő, akiben Atatürk fantáziát látott, azonban mivel megromlott a kapcsolatuk, másra volt szüksége. 1923-ban vette feleségül a Párizsban nevelkedett, és modern nőnek számító Latifét. Azonban ő sem tölthette be ezt a szerepet, mivel két év múlva elváltak. Talán mondhatjuk azt is, hogy Latife túlságosan is modern és határozott volt Atatürknek.

Így a következő nő, akinek feladata lett a nemzeti szimbólum szerepének betöltése, nem más volt, mint egyik fogadott lánya, akit a névreform után⁸⁵ Sabiha Gökçen néven ismerünk. Ő volt az első török női pilóta, és a világ első női berepülő pilótája.⁸⁶ Hogy Atatürknek politikai céljai is voltak fogadott lányával a következő eset is bizonyítja: az alexandrettai szandzsák jövőjéről folyó viták idején 1937-ben Sabiha egy vendéglőben, ahol a francia nagykövet vacsorázott, egyenruhába öltözve pisztollyal a levegőbe lőtt, később pedig a fogdában Atatürk hűgával, Makbule Atadannal együtt mindenki értésére adták, hogy életüket is áldoznák a tartomány visszacsatolásáért. Sabiha emlékirataiban úgy emlékszik meg az esetről, hogy az egész akció Atatürk ötlete volt.⁸⁷A történész és szociológus Afet

İnan (1908-1985) is Atatürk fogadott lánya volt. Atatürk tizenhét éves korában fogadta örökbe a lányt, aki később az élettársa lett. Afet İnan a Török Történelmi Társaság egyik alapító tagja volt, 1950-től az Ankarai Egyetem tanárává nevezték ki.⁸⁸ Hasonló karriert szánhatott Zehra Aylinnak (1914-1936) is. Tanulmányai nagy részét ő is külföldön végezte, ám igen fiatalon, mindössze huszonnégy évesen egy vonatbalesetben életét veszítette.⁸⁹ Atatürk legkisebb örökbefogadottja, Ülkü Adatepe (1932-) mindössze hat éves volt, amikor nevelőapja meghalt.⁹⁰ Az iskolát az Üsküdari Amerikai Kollégiumban kezdte el, de azt anyagi problémák miatt nem fejezte be. Makbule Atadan (1885-1956) Atatürk egyetlen húga volt. Érdeemes megemlíteni rövid politikai karrierje, és a Sabihával való közös akciója miatt. Makbule 1930-ban lépett be az Fethi Okyar által alapított *Serbest Cumhuriyet Fırkası*ba (Szabad Köztársasági Párt), amelyet az alapító pár hónap múlva feloszlattott. Ez lett volna az első ellenzéki párt.⁹¹

Az első török szépségversenyt 1929-ben rendezték, és az első nyertese a színésznő Feriha Tevfik volt. 1932-ben Keriman Halis volt az első török nő, aki megnyerte a nemzetközi szépségversenyt.⁹²

Halide Edip emlékirataiban cinikusnak, szívtelennek, és számítóknak írta le Atatürköket. Tudjuk róla, hogy céljai elérése érdekében nem félt halálos ítéleteket kiosztani, a környezetére úgy tekinteni mint sakkfigurákra.

Kúnos Ignác, a török népköltészet fáradhatatlan összegyűjtője kiábrándultan írt a modern Törökországról. *„Napkeleti színekkel lett szegényebb az Isztambullá népiesedett Sztambul, és a török népköltés keletvilági múzsája zordabb levegő fuvallatába sodródott. Szertefoszlóban a lírai szenvedelmek hárem-élet varázsa, szabaddá világiasodott a rejtett szépségek imádata.”*⁹³

Germanus Gyula többször volt Törökországban, részese volt az ifjútörök mozgalomnak, a Vörös Félhold szolgálatában megjárta a frontot is. Germanus Gyula az 1957-ben

megjelenő *A félhold fakó fényében* című munkájában ve-
gyes érzelmekkel írt a modernizációról. Az első benyomá-
sa elkeserítő volt, amikor 1928-ban Atatürk meghívására
ismét visszatért Törökországba. „Ekkor láttam, hogy Kons-
tantinápoly már nem az én régi városom, amelyet emléke-
zetemben oly féltve őriztem. Még nevét is megváltoztatta,
és hivatalosan Isztambul lett. [...]Szomorúan bandukoltam
az utcákon. Ez már nem az én álmaim Keletje. Ifjútörökből
észrevétlenül öreg török lettem...”⁹⁴ Később azonban egyre
pozitívabban látta az új Törökországot. 1978-ban a Kelet
varázsa című könyvének előszavában már ezt olvashatjuk:
„Amíg egy századdal ezelőtt Kelet szinte elérhetetlen volt a
nyugati ember számára, a technika szédületes fejlődésével,
az ipari termelés elterjedésével gyökeresen megváltoztatta a
társadalmi és gazdasági pilléreket. Kelet kilépett az elszige-
teltségéből, és közvetlen közelünkbe került.”⁹⁵

Atatürk reformjaival elérte, hogy az ország kedve-
zőbb, erősebb nemzetközi pozícióba kerüljön. Az ország
Atatürkkel elindult a modernizáció útján, – formálisan
– hátrahagyva a régi értékrendet. Azonban felmerül a
kérdés, – amelyet itt és most nem szándékozom megvá-
laszolni, – hogy ez tényleg sikerült –e? Lehet –e egyszerre
a modernizáció és tradíció útjait követni? És ha lehetséges
is, Törökország ezen az úton halad?

FELHASZNÁLT IRODALOM:

Abadan-Unat, Nermin: The Modernization of Turkish Women.
in: Middle East Journal, Vol. 32, No. 3, 1978 (291-306.)

Abadan-Unat, Nermin; Kandiyoti, Deniz; Kiray, Mübeccel Belik:
Women in Turkish Society. Brill, 1981

Arat, Yeşim: Feminists, Islamists, and Political Change in Turkey.
in: Political Psychology, Vol. 19, No. 1, 1998 (117-131.)

Davis, Fanny: The Ottoman Lady, Greenwood Press, Westport,
Conn. 1986

Davison, Roderic H.: Westernized education in Ottoman Turkey
in: Middle East Journal, Vol. 15, No. 3 1961 (289-301.)

Doğramaci, Emel: Ziya Gökalp and Women's Rights in: *Die Welt des Islams*, NS, Vol. 18, Issue 3/4 1978 (212-220.)

Edip, Halide: *Memoirs of Halide Edip*, The Century Co. London, 1926

Edip, Halide: *Turkish Ordeal*, The Century Co. New York, 1928

Flesch István: *Atatürk és kora*, Corvina, Budapest, 2004

Frumkin, Justice: *The Legal Position of Women in Turkey under the old and New Regime, And in Egypt.* in: *Journal of Comparative Legislation and International Law, Third Series*, Vol. 10, No. 4, 1928 (196-202.)

Germanus, Gyula: *Kelet varázsa*, Magvető kiadó, Budapest, 1978

Gündüz, Zuhal Yeşilyurt: *The Women's Movement in Turkey: From Tanzimat toward European Union Membership.* in: *Perceptions*, Vol. 9. No. 3. 2004 (115-134.)

Hanioğlu, M. Şükrü: *A Brief History of the Late Ottoman Empire*, Princeton University Press, 2008

Iz, Fahir: *Khlaide Edib: Encyclopedia of Islam* Vol 4. Leiden, Brill, 1978 (933-936.)

Kúnos, Ignác: *Pályám emlékezete*, Budapest, 1935

Kandiyoti, Deniz (szerk): *Women, Islam and the State*, Macmillan Press, 1991, London

Kandiyoti, Deniz: *Emancipated but Unliberated? Reflections on the Turkish Case.* in: *Feminist Studies*, Vol. 13, No. 2 1987(317-338.)

Küçükkoşum, Sevil: *Big love surfaces in Turkish PM's inner circle.* in: *Hürriyet*, 2010. 08. 5.

Makal, Mahmut (Fekete Sándor ford.): *Allah árnyékában*, Kosuth, Budapest, 1967

Matuz, József: *Az Oszmán Birodalom története*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1990

Mitler, Louis: *Contemporary Turkish writers.* Indiana University, Bloomington, 1988

Nalbantoğlu, Gülsüm Baydar: *Between Civilization and Culture: Appropriation of Traditional Dwelling Forms in Early Republican Turkey.* in: *Journal of Architectural Education* Vol. 47, No. 2, 1993 (66-74.)

Nagy, Gergely: *Poligámiával küzd a török kormánypárt.* in: *Kitekintő*, 2010. 08. 08.

Ortaylı, İber: *Az Oszmán Birodalom leghosszabb évszázada*, Attraktor, Gödöllő-Máriabesnyő, 2004

Rappaport, Helen: Encyclopedia of women social reformers, vol. 1. ABC-CLIO, 2001

Saydun, Zeynep Beril: Construction of Nationalism and Gender in Halidé Edip's Autobiographical Writings, Wissenschaftlicher Verlag Trier, 2008

Sönmez, Emel: The Novelist Hali de Edi b Adivar and Turkish Feminism in: *Die Welt des Islams NS, Vol. 14, Issue 1/4 1973(81-115.)*

Vámbéry, Ármin: Keleti Életképek, Athenaeum, Budapest, 1876

White, Jenny B.: State Feminism, Modernization, and the Turkish Republican Woman in: *NWSA Journal, Vol. 15, No. 3 2003(145-159.)*

JEGYZETEK

¹ Ld. pl. erről Mahmut Makal: *Allah árnyékában*, Budapest, 1967.

² Zuhul Yeşilyurt Gündüz: 115.

³ Jenny B. White, 146.

⁴ Kandiyoti: Women, Islam and the State: 26.

⁵ Brief History of the Late Ottoman Empire, 101.

⁶ Brief History of the Late Ottoman Empire, 105.

⁷ Például Isztambulban kőházak épültek, európai stílusú bútorokat hozattak, és az étkezési szokások is megváltoztak

⁸ Ld: Korán, 33, 33.

⁹ İber Ortaylı: 224.

¹⁰ İber Ortaylı: 168.

¹¹ Emel Dođramaci: 212.

¹² Women in Turkish Society: 6.

¹³ Brief History of the Late Ottoman Empire: 102.

¹⁴ Emel Dođramaci: 212.

¹⁵ Matuz: 185-191.

¹⁶ Matuz: 198-204.

¹⁷ Kandiyoti: Women, Islam and the State: 36.

¹⁸ Kandiyoti: Women, Islam and the State:28.

¹⁹ A mozgalom több szállal kapcsolódott az angol szüfrazsett mozgalomhoz. Ennek jele, hogy a tagoktól megkövetelték az angol nyelv ismeretét. Kandiyoti: 29.

²⁰ Women in Turkish Society: 8.

²¹ Kandiyoti: Women, Islam and the State:29.

²² Sönmez: 81.

²³ Kandiyoti: Women, Islam and the State:31.

²⁴ Kandiyoti: Women, Islam and the State:31.

- ²⁵ Jenny B. White: 153.
- ²⁶ Nermin Abadan-Unat: 292; Kandiyoti: Women, Islam and the State:30.
- ²⁷ Women in Turkish society: 10.
- ²⁸ Leyla Saz, Sabiha Sertel, Fatma Aliye Topuz, Safiye Ali, Nene Hatun, Halide Edip, Latife Uşşaki
- ²⁹ The Ottoman lady: 56.
- ³⁰ Jenny B. White: 147-148.
- ³¹ Memoirs of Halide Edip:23-24.
- ³² Rappaport: 217.
- ³³ Louis Mitler: 10.
- ³⁴ Saydun: 26.
- ³⁵ Memoirs of Halide Edip: 145.
- ³⁶ Memoirs of Halide Edip: 174.
- ³⁷ Memoirs of Halide Edip: 177.
- ³⁸ Nermin Abadan-Unat: 292.
- ³⁹ Rappaport 217.
- ⁴⁰ Rappaport: 217.
- ⁴¹ Brothers, sisters, country men, Moslems: when the night is the darkest and seem eternal, the light of dawn is the nearest. (Turkish Ordeal: 27.)
- ⁴² Rappaport: 217.
- ⁴³ Encyclopedia of Islam
- ⁴⁴ Saydun: 123.
- ⁴⁵ Saydun: 122.
- ⁴⁶ Louis Mitler: 10.
- ⁴⁷ Izmir, 1950-1954 (CHP)
- ⁴⁸ Jenny B. White: 148.
- ⁴⁹ Nermin Abadan-Unat: 293.
- ⁵⁰ Kandiyoti: 37.
- ⁵¹ Mivel kevés volt a lőszer és az ellátmány az ország minden részén, a lakosság is kivette a részét a fegyverek javításában, a lőszerkészítésben is. A munka nagy része a nőkre hárult. A nők voltak azok, akik ökrös szekereken az ellátmányt a frontra szállították. (Flesch: 240.)
- ⁵² Első alkalommal 1920. április 23-án ült össze.
- ⁵³ Kandiyoti: Women, Islam and the State:38.
- ⁵⁴ Nermin Abadan-Unat: 293.
- ⁵⁵ Jenny B. White: 153.
- ⁵⁶ Kandiyoti: Women, Islam and the State:22.
- ⁵⁷ Természetesen ez sem jelenti azt, hogy ne találhatnánk példát az 1940-es években is illegális medreszét Törökországban. Vö: Mahmud Makal: Allah árnyékában
- ⁵⁸ Nermin Abadan-Unat: 293.
- ⁵⁹ Jenny B. White: 150.
- ⁶⁰ Jenny B. White: 155.
- ⁶¹ Jenny B. White: 145, 147.

- ⁶² Nermin Abadan-Unat: 293.
- ⁶³ Ali Yükselről és Yıldız Ecevitről is köztudott, hogy több felesége van Hürriyet, 2010. augusztus 5. Big love surfaces in Turkish PM's inner circle [<http://www.hurriyetdailynews.com/n.php?n=prime-minister8217s-adviser-with-three-wives-cause-debate-2010-08-05>] hozzáférés 2010.12. 22. Kitekintő, 2010. augusztus 8. Poligámiával küzd a török kormánypárt [http://kitekinto.hu/europa/2010/08/08/poligamiaval_kuzd_a_torok_kormanypart] hozzáférés: 2010.12.22.
- ⁶⁴ Justice Frumkin: 199.
- ⁶⁵ Women is Turkish Society: 18.
- ⁶⁶ Jenny B. White: 146.
- ⁶⁷ Justice Frumkin: 199. 1938-ban ezt tovább csökkentették tizenhét és tizenöt évre. (Nermin Abadan-Unat: 293.)
- ⁶⁸ Justice Frumkin: 198.
- ⁶⁹ Jenny B. White: 156. Ezeknek a gyermekek a státusát több törvény is szabályozta. A házasságon kívül született gyermekek helyzetével az 1933/2330. tc, 1945/4727. tc, 1950/5524. tc, 1956/6650. tc szabályozta, az érvénytelen házasságból született gyermekek helyzetével pedig az 1964/461-11.3 tc. 1965/554-8.4 tc, és az 1965/578-17.14. tc. foglalkozott. Ezek a szabályozások kialakítottak egy törvényi kapcsolatot az anya és a gyerek között. (Nermin Abadan-Unat: 295.)
- ⁷⁰ Justice Frumkin: 199.
- ⁷¹ Justice Frumkin: 200.
- ⁷² Justice Frumkin: 201.
- ⁷³ Nermin Abadan-Unat: 295.
- ⁷⁴ Jenny B. White: 146.
- ⁷⁵ Jenny B. White: 154.
- ⁷⁶ Nermin Abadan-Unat: 298.
- ⁷⁷ Jenny B. White: 150.
- ⁷⁸ Jenny B. White: 156.
- ⁷⁹ Jenny B. White: 147.
- ⁸⁰ Flesch: 316.
- ⁸¹ Vö: Kandiyoti: Emancipated but Unliberated. Reflections on the Turkish Case. in: Feminist Studies, Vol. 13, No. 2 1987
- ⁸² Jenny B. White: 146.
- ⁸³ Jenny B. White: 148-149.
- ⁸⁴ Jenny B. White: 151.
- ⁸⁵ 1934. június 21.
- ⁸⁶ Jenny B. White: 151.
- ⁸⁷ Flesch: 308.
- ⁸⁸ Kinross: 471-472. Flesch: 308.
- ⁸⁹ Kinross: 472. Flesch: 308.
- ⁹⁰ Flesch: 308. Ülkü képe látható az írásreformot népszerűsítő poszteren, amelyet İhap Hulusi Görey (1898-1986) a köztársaság

legsikeresebb grafíkusa, készített. Atatürk vele készítette a propaganda posztereket a reformokhoz.

⁹¹ Kinross: 451.

⁹² Jenny B. White: 151.

⁹³ Kúnos: 170.

⁹⁴ Germanus: 134.

⁹⁵ Germanus: 8.

Pirický Gabriel:

Iskenderpaşa és Ismailağa szúfi közösségek a jelenkori Törökországban



Az iszlám világ sok más országától eltérően, amikor Törökországgal kapcsolatban a muszlim vallásról beszélünk, előbb-utóbb a szúfi közösségekre összpontosul érdeklődésünk, különösen pedig nem kerülhetjük ki a legfontosabb testvériséget – a naksibendi *tarikatot* (törökül *Nakşibendilik*, arabul *Naqşbandija*). Ez annak ellenére is igaz, hogy a misztikus testvériségeket 1925-ben hivatalosan tiltották be és ez a tilalom *de iure* mai napig érvényes. Még ezekben az illegális körülményekben is számos közösségnek sikerült megtartani a hagyományaikat és a legitimitásukat, közülük különösképpen jelentős szerepet játszik a társadalmi, vallási és politikai életben a naksibendi rend (Algar 2007). Ebben a cikkben szeretnénk a naksibendi rend két ágazataira figyelmünket összpontosítani, egyrészt az Iskenderpasa közösségre (*Iskenderpaşa Cemaati*), amely 1980-után sok szempontból gazdasági, vallási és politikai változások motorjává vált Törökországban, másrészt pedig a viszonylag zárkózott Ismailağa közösségre (*Ismailağa Cemaati*), amely a török naksibendija legkonzervatívabb ágazatként lett ismeretes. Ez az összehasonlítás lehetővé teszi, hogy a szúfi rendek meglepő dinamizmusára rámutathassunk a jelenkori globalizálódó

világunkban, valamint figyelembe vehessük a közösségek különböző álláspontjaikat számos konkrét kérdésben.

BEVEZETÉS

Mint köztudott, Törökországban a múltban jelen voltak és jelenleg is léteznek egyfelől ortodox szúfi *tarikatok*, példaként szolgálhat elsősorban a naksibendi rend, másfelől az ortodoxiától nagyon eltérő testvériségek, például az Oszmán birodalom alatt befolyásos bektasi *tarikát*. Ahmad Sirhindí és Muhammad al-Ghazzálí, a középkori szúfizmusnak két befolyásos értelmezője és gondolkodója szellemében, akik a súfizmust ortodox útként említették, arra hivatkozhatunk hogy a naksibendi rend "az ortodox misztikának" kiemelkedő képviselője lett (Zarcone 1992: 141).

Igaz, hogy:

"szúfizmus mint az iszlám misztikus ágazata és a politikai iszlám képviselőjének kijelölt úgynevezett iszlamizmus gyakran a tudományos irodalomban és a muszlimok öntudatában is ellenkező elemekként voltak emlegetve. Az utóbbi időben azonban a tanulmányok azt mutatják, hogy e két ágazat határai sokkal átjárhatóbbak és ambivalensebbek amint azt általában gondoltuk" (Philippon 2006: 16).

A volt szíriai főmufti sejk Ahmad Kuftaru († 2004) egyúttal a naksibendi testvériség egyik ágazatának, az úgynevezett kuftarijának, vezetőjeként tevékenykedet. Indiában a naksibendíja évszázadokon át ellensúlyként töltött be fontos szerepet a különböző szinkretikus áramlatokkal szemben. Indonéziától Európáig mindig is képviselte azt a fajta miszticizmust, amelyik hű maradt az iszlámjog elveihez (Schimmel 1995: 568). Máskor a naksibendi rendet az úgynevezett "szúfi fundamentalizmussal" szokták azonosítani a szakkirodalomban, esetleg alternatívaként felfogni az iszlamizmussal és modernizmussal szemben (Voll 2007: 285).

A törökországi testvériségek betiltása a 20. században ahhoz vezetett, hogy a klaszikus naksibendi vallásos hálózata

sok informális terjedelmes kulturális és oktatási közösségek hálózatává alakult át, miután hagyományos központjainak elismert rendházak (*tekke*) szerepét a mecsetek vették át, ahol a testvériségek képviselői imámokká átváltoztatták magukat. Az imámok akaratával összhangba egyre nagyobb hangsúlyt kapott az ortodoxia és bővült a társalgás hagyománya a mesterek (*murşit*) és a követők között. Eltérően a múltal, jelenleg a csendes vidéki települések lelkileg leginkább halott helyeknek számítanak, amint az a naksibendi rend számos tagjaitól hallani lehet, szerintük az igazi áldás (*baraka*) csak a nagy városokban található. Az Iszmailaga közösség például nyíltan támogatja a nagyvárosi életet, mert a városokban az emberek akaratuk szerint és mély összhangba az iszlám vallással élhetnek. Amíg vidéken az egyén magánéletébe beavatkozni és az emberek viselkedését "ellenőrizni" könnyebb, a magányos emberekkel megtelt városokra inkább az ellenkezője igaz. Az Iszken derpasa közösség álláspontja szerint városok az ismeretek (arab. *‘ilm*) központjai lettek a muszlim világban, mivel az iszlám vallás a városi magas kultúrára és a tudományokra összpontosul. A követői is tehát úgy vélik, hogy a szúfi mesterek mindig is városokban tanácsolták élni, nem pedig a falvakban.

A mindennapok szempontjából fontosnak tekinthető az a kérdés, hogy a naksibendi rend nem részesíti előnyben a visszavonult életet (*khalwa*), hanem a meditáció, öntökéletesítés és reflexió mellett mindig is érdekelt volt az aktív közéleti élet után. A keresztény világban a miszticizmus gyakran kizárólagosan az askéta életformával vonatkozásban rátereli a figyelmünket, kifejezetten nem gondvá arra, hogy a hívők szintén ezzel a világgal foglalkozzanak. Bár ez a fajta miszticizmus létezik a muzulmán világban is, korántsem az egyetlen vagy meghatározó aspektusa a szúfizmusnak.

A nyolc naksibendi elv között az egyikét perzsául *chalwat dar andžuman*-nak nevezik, magyarra fordítva a jelentése "visszavonulás a társadalomba", mivel az Istenre irányuló belső koncentráció csak közösen az aktív részvétellel a közössé-

gi életben elfogadható (Bruinessen 1996: 242-247). Hagymányosan a szúfi közösségek, beleértve a naksibendi rendet, nemegyszer kereskedelemmel foglalkoztak, mivel a pénz beszerzését az iszlám misszionáris tevékenységek fontos részévé tartották, azonban azzal a feltétellel, hogy az összes tevékenységeiket összhangba hozzák az iszlám elveivel és úgy erősítik a muszlim közösségek életének szellemi aspektusait. Bruinessen szerint nem lehet megkülönböztetni a pacifista és aktivista szúfi testvériségeket, mert azok egyszerre hordozói e két tulajdonságaiknak (Bruinessen 1996: 253). A testvériségek rugalmas alkalmazkodása a környezethez inkább azt lehetővé teszi, hogy azok között különböztethessünk, amelyek központjai voltak az ideológiai diszensznek a városokban, és aztán olyanokra, amelyek vidéken, esetleg a törzsi struktúrák között tevékenykedtek, különösen az ország keleti régióiban (Shankland 1999: 65).

A 20. századi Törökországban az iszlám felélesztése szinte kizárólag a naksibendi *tarikattal* kapcsolatos, amelyik az ország legbefolyásosabb szúfi testvériségének számít. Jelenleg a török naksibendíja öt következő fontos ágazatból összetevődik: az Iszkenderpasa közösség (*Iskenderpaşa cemaati*), az Iszmailaga testvériség (*Ismailağa cemaati*), a Szülejmandzsi közösség (*Süleymançılar*), az *Erenköy cemaati* és végül a *Menzil köy cemaati*. Az utóbbi évtizedekben a török naksibendíja kiemelkedő személyiségek között ott találjuk Abdülaziz Bekkinet (1895-1952), vagy a legendás Mehmet Zahid Kotku sejket (1897-1980).

ISKENDERPAŞA CEMAATI: VÁLLALKOZÓ TARIKAT AMINT A MUSZLIM MODERNITÁS KÉPVISELŐJE

Sok tekintetben az Iszkenderpasa közösség (*Iskenderpaşa Cemaati*) működése mintapéldánynak számíthat az összes törökországi testvériséggel kapcsolatban: a szerkezetük egy céhre hasonló módon működik, amely nagy gazdasági jelentőséggel bíró szövetségeket

megteremti, bizalmasan de elszántan befolyást gyakorol a politikai életre és a vezetői az iszlám vallást igencsak ortodox módon értelmezik (Raudvere 2002: 139). A testvériség központja Isztambul Fatih kerületében fekszik, ahol az Iszkenderpasa mecset található, és ahonnan a közösség neve is származik. A szakrális helynek számító mecset Mehmet Zahid Kotkunak köszöntheti központi szerepét, miután ő a Sirkeci kerületben fekvő Gümüşhanevi mecset megsemmisítése után éppen ide költözött át. Ez annak ellenére így van, hogy az ágazat alapítójának Ahmet Ziyaüddin Gümüşhanevinek sírja nem itt található. Isztambulon túlmenően a testvériségnek számos támogatói vannak az anatóliai kispolgárság között.¹

Ennek a testvériségnek a létezése szorosan összefügg Mehmet Zahid Kotku személyiségével és tevékenységével. Nem csak az *Iskenderpaşa Cemaati* hozzátartozói de a törökországi naksibendi körök valamennyi ágazata a 20. század hatvanas és hetvenes éveiben Kotkut tökéletes emberként elfogadták és egyben az iszlám szellemi pólusának (arab. *qutb*) tartották. Az ő vezetése alatt a közösség egyfajta politikai mozgalommá vált, amelyből a török államigazgatás képviselőinek és a legmagasabb rangú tisztviselőinek számos személyisége származott. Turgut Özal miniszterelnöksége (1983-1989) idejében az Iszkenderpasa közösségből egy gazdagon strukturált szervezet jött létre, amely korániskolák és oktatási kurzusok mellett diákokthozonokat, óvodákat és egészségügyi intézményeket is működtetett. Maga Turgut Özal, aki egy modern és egyúttal mélyen vallásos politikus volt, gyakran "titkos dervisként" emlegették. A bátyja Korkut Özal annak ellenére, hogy naksibendi sejk volt, szintén aktívan szerepelt a politikában. A naksibendi közösség üzleti tevékenységében is segítséget nyújtott egész Közel-Keleten az Özal és Topnaş családoknak (Vásáry 2008: 72).

Bár Kotku nem titkolta negatív hozzáállását a politikai pártokhoz, az Iszkenderpasa közösség már a 70-es években muszlim politikai erők támasztékának számított. Nec-

mettin Erbakan, a török iszlamista pártok vezetője (Nemzeti Rend Pártja, Nemzeti Megmentés Pártja és a Jóléti Párt), az egyik tanítványa volt és folyamatosan tanácsot kért Kotkutól. Több megfigyelő szerint Kotku volt az Erbakan által alapított pártoknak "rejtett főnöke" és később haláláig Özal spirituális tanácsadója (Zarcone 2004: 191). Kotku, akinek a munkái alapvetően misztikus írásokból (különösen a *Tasavvufi Ahlâk*, azaz A szúfi erkölcs enciklopédiája) összetevődnek, igazán nagy hatással volt Necmettin Erbakanra. A Nemzeti Rend Pártja például más politikai erőktől eltérően egy bizonyos vallási közösség (*cemaat*) jellegét megszerzett, a párt saját hierarchikus szerkezet nagy tekintélyét próbálta keresztülvinni, míg az elnöke majdnem szent alakként lépett fell.

Kotku nemegyszer arra szólította fel az embereket, hogy a török laicizmus "liberalizációját" használják fel és veggyenek részt a vallási oktatás és korán tanfolyamok fejlődésében, valamint az oktatási rendszer bővülésében. Támogatta azt is, hogy a közösség tagjai állami struktúrákba lépjenek be és a közügyek iránt állandóan érdeklődjenek (Szymański 2008: 250). Saját irodalomban Kotku gyakran foglalkozott azzal a kérdéssel, hogy miként lehetne áthidalni a szakadékot az iszlám erkölcs és a mindennapi élet problémái között. A társadalmi és gazdasági konfliktusokat nem politikai eszközökkel javasolta kezelni a testvériség, hanem egy új öntudattal, amelyre az iszlám lényeges hatást gyakorolhatna. Bár Kotku ötleteit gyakorlatban csak az 1980-ban bekövetkezett halála után lényeges mértékben végrehajtották, az eszmei ugyanakkor továbbra is képesek voltak mozgósítani a tömegeket.

Kotku legfontosabb munkái közé tartozik a már említett ötkötetes *Szúfi erkölcs enciklopédiája*, amelyikben a szerző annak fontosságát hangsúlyozta, hogy minden egyes ember találjon magának egy spirituális mestert. Ezentúl hangsúlyozta az iszlámon alapuló erkölcsi értékeket is valamint a tizenegy naksibendi elvhez való tiszteletet. Ezek az elvek

aszkézis fontosságát is kiemelik, úgy hogy a naksibendi rend aszketikusabb testvériségekhez sorolható.

Hagyományosan a naksibendi tradícióban nagy tiszteletben tartják az emberek saját vágyaik (*nefsz*) ellenőrzését, a hívőket pedig abban az értelemben oktatják mestereik, hogy képesek legyenek a lélek működését megismerni. A vágyak ellenőrzése szívvel (*kalp*) szabályozható és párhuzamosan a magasabb morális értékek (*ihsan*) elérése érdekében a túlzott materialista világnézetektől is meg kell szabadulni az egyénnek. Eredményként fokozatosan a hívő belső és külső életének egyensúlya létrehozható, ami az egyén olyan fogalmak elsajátításával jár mint a türelem (*szabir*), az odaadás (*fedakarlık*), a képzelet (*tevekkül*), és az etika és erkölcs (*edep ve haya*).

A középkortól kezdődően a naksibendi rend egyik legjelentősebb rituális módszere, amely az Isten nevének csendes ismétlésével (*zikir*) függ össze, rendszeresen az egyén és az Isten egybeolvadása felé irányult. Általában azonban a *zikir* gyakorlása a 20. században fokozatosan elvesztette jelentőségét az Iszkenderpasa közösség tagjai között, szemben a korán megjegyzésekre és a *hadíszra* koncentrálódó társadalmi beszélgetések, viták és találkozók (*sohbet*) jelentősége gyorsan nőtt, mi több, modern kommunikációs eszközként első helyre került. Mehmet Zahid Kotku képes volt valódi vitaköröket (*sohbet halkası*), pontosabban vitahálózatokat, létrehozni. A *sohbetek* gyakorlása nem annyira a "misztikus élmény" vagy az "Istennel való mély bizalom" megjelenítése, de inkább azoknak az etikai szempontoknak a megnyílvánulása, amelyek legfontosabb céljuk az ember vágyai felett teljes uralomszerzésének megtestesítése (Silverstein 2007: 42-44). Kotku élete során jelentős szerepet játszott a "sejkel való szellemi kötődés" gyakorlása (*rabita*), ami úgy történik, hogy *zikir* alatt a *murídok* vizualizálni igyekeznek a lelki felettesük (*murşit*) arcát. Egy másik aszketá gyakorlat, "a halál kötvénye" (*rabitat ül-mevt*), feltételezi, hogy az újonc *zikir* során saját testjének bomlását vizuálizálja.

Hagyományosan a misztikus körökben megfogalmazott felfogás szerint a szúfiknak csak "egy szelet kenyérré és dervisi köpenyre" (*bir lokma, bir hırka*) van szükség. Kotku azonban ehhez a mondáshoz hozzátette a következő szavakat: "és a Mazda", amellyel azt szerette volna kifejezni, hogy mindig is egy gazdaságilag virágzó Törökországra gondol (Yavuz 1999: 140).

A Nyugat domináló szerepét Kotku szerint a technológiák ésszerű fejlesztése és használata eredményezte, de a késő Oszmán birodalom eszmei szellemében szemére vette a nyugati világnak azt, hogy nem sikerült neki a fejlődésben egyensúlyt teremteni, mert alábecsülte az etikai szempontokat, különösen a családi élet területén. (Silverstein 2007: 54-55). Kotku ugyancsak állandóan a szabadkőművesek ellen lépett fell, amelyekben a keresztény-zsidó világ összeesküvését sejtette.

Az Iszkenderpasa közösség rádió és televízió segítségével terjesztette az eszmeit, s szintén gazdag kiadói tevékenységet folytatott. Havonta megjelenő *Ízlám* folyóiratjuk például a 80. években legnépszerűbb vallásos lapnak számított az egész Törökországban. A testvériség nagyon hamar bemutatkozot az interneten és ki tudta használni az új médium lehetőségeit. Mehmet Zahid Kotku egyszer avval a gondolattal is lett híres, hogy a rend tevékenységeit "láthatatlan egyetem-mé" (*görünmeyen üniversite*) nyilvánította, s ezzel tökéletesen ismertette a legbefolyásosabb naksibendi ágazat működésének mechanizmusát (Zarcone 2004: 225). Kotku személyesen hangsúlyozta az oktatás és a tudás megszerzésének fontosságát, úgy hogy az Iszkenderpasa mecset vonzó ereje a fiatal hallgatók között szerte Törökországban megnőtt.

A vallási közösségeknek tevékenységei általában az egész országban alapítványok (*vakıf*) révén szereztek legitimitást, így gyakorlatilag kikerülve a misztikus közösségeknek továbbra is törvényileg tiltott létét. Ebben a tekintetben az érdemel említést, hogy egyes szakértők, konkrétan Silverstein, a vallási és a társadalmi élet "vakıf-

izációról” beszéltek nyilatkozataikban (Silverstein 2007: 53). Halála után Kotkut a híres Szülejmánije mecset épületkomplexusban temették el, közvetlenül Ahmet Ziyaüddin Gümüşhanevi mellett.

1980-óta, amikor az Iszkenderpasa közösség élére Esat Coşan (1938-2001), Kotku veje, került, a testvériség még nagyobb hangsúlyt helyezett az erkölcsi és társadalmi szempontokra, míg az aszkézis a háttérbe visszavonult. Továbbá a testvériség tagjai nagy tiszteletben tartották a *hadisz* kommentárjait, amelyekkel ismerté váltak már a 19. század végéfé. Számos Kotku híve nem tudot azonban azonosítani magát az új vezetővel, Esat Coşannal, mivel a generációs törésvonalak komoly vitákra és nézeteltérésekre adtak okot. Másrészt Coşannak sikerült a fiatalabb generációval szemben növelni közösség vonzóerejét, különösen a tudományos körökben, amelyek között az iszlám és szúfizmussal mély ismeretei miatt nagy tisztelettel örvendtek mint az Ankarai egyetem Hittudományi kar professzora. Amíg Kotku a naksibendi vezetők sorából első között nem vallásos iskolarendszerben tanulmányait végzett, Coşan a török világi oktatási intézményekben tanult minden fokon. Azt beszélik, hogy Coşan szerint “a mai dervis farmer nadrágot és rövid inget visel, s egyetemi tanulmányokat folytat ...” (Çakır 1990: 49). A halgatóságait sürgette, hogy egyrészt becsületesek legyenek, tele ideálokkal, másrészt pedig rendkívül praktikus és pragmatikus legyen a magatartásuk. Coşannak sikerült a mozgalomhoz gazdag vállalkozókat és kereskedőket odacsábítani, amelyek segítségével tovább növekedhet a különböző intézmények hálózata. Az Iszkenderpasa közösség a török naksibendi rend vezető szerepére aspirált azt javasolva, hogy jöjjön létre egy olyan tanács, amely a naksibendi *tarikát* minden török-alapú szervezetének közös platformjává tekinthető lenne. Élesen bírálta Necmettin Erbakannak azokat az elképzeléseit, amelyek sürgősséggel hangsúlyozták a muszlimok részvételét a politikában, valamint az ő által *dzsihádd* kifejezés magyarázatára vonatkozó önkényes bánásmódját.

Másrészről nem szabad azonban elfelejteni, hogy a kormányzó Özal Hazafias Pártjának "vallási szárnya" 1983-után elsősorban azokból az emberekből keletkezett, akik az Iszkenderpasa testvériség köreiből képzettek. A "naksibendi szavazat" mindig is nagyon fontos volt a választások során, ezért Mehmet Keçeciler, a Hazafias Párt "vallási" szárnyának képviselője, megjegyzése arra vonatkozóan, hogy a török vallási közösségek "en bloc szavaznak" (*seçimlerde blok halinde oy kullanırlar*), aránylag pontosan tükrözi a domináló trendeket (Gaborieau - Popović - Zarccone 1990: 415).

Mivel Coşan Küçükçamlıca negyedben lakott az Isztambul ázsiai oldalán, pontosan ott ahol a Mehmed Zahid Kotku mecset áll, ezen a helyen jött létre a testvériség második fontos központja a nagyvárosban. Coşan modern fogyasztási szokásai az életmódjában tükröződtek leginkább. Az eszmei pedig rendszeresen jelentek meg a *Kadın ve aile*, *Panzehir*, *İlim ve Sanat* és más naksibendi folyóiratok oldalain.

Esat Coşan tragikus halála után fia Nuruddin került a közösség élére, röviddel azután a testvériség központja végezetül egy jómódú kerületbe költözött a Boszporusz ázsiai oldalon, ahonnan ellenőrzi a gazdasági és oktatási intézmények összes hálózatát, valamint két kórházat és egy rádióállomást. Kiegészítő információként kötelezők vagyunk arra rámutatni, hogy az Iszkenderpasa közösség jól felépített külföldi kapcsolatokkal rendelkezik és sikeres misszionáris munkát folytat Nyugat-Európában és Észak-Amerikában is. Hasonlóképpen kiválóan működnek a testvériség kapcsolatrendszerei szerte a muszlim világban, különösen volt Közép-Ázsiai szovjet köztársaságokban. Kimagasló eredmények árnyékában, vagy azok ellentétben, talán kevésbé szembetűnő, de annál fontosabb, az a szempont, amely a szúfi testvériség létének mementóként szolgálhat a többi naksibendi ágazatoknak. Arról van szó, hogy a modern kapitalizmushoz és liberális politikához való gyors alkalmazkodás a szellemi aspektusok hanyatlásával járt egyben a közösségnél, illetve egyes

megfigyelő szerint a közösség önmagában inkább egy szellemileg kiürített kulturális és vallási kereskedelmi szerkezeté vált mint szúfi testvériségé (Yavuz 2003: 144).

A TÖRÖK NAKSIBENDÍJA LEGKONZERVATÍVABB ÁGA: AZ İSMAILAĞA KÖZÖSSÉG

A viszonylag zárkózott Ismailaga közösséget (*İsmailağa Cemaati*), amely a naksibendíja legkonzervatívabb ágazataként ismeretes a mai Törökországban, fundamentalizmussal, maradi gondolkodásmóddal (*gericilik*) vagy reakciós elemekkel (*irtica*) szokás azonosítani a laikus körökben.² A közösség élén Mahmut Ustaosmanoğlu Hocaefendi (született 1931) áll. A tagjai tipikus "iszlám" viseletnek (*kıyafet*) köszönhetően is ismertek, amelyről azt állítják, hogy éppen ez az öltözködési mód Mohamed próféta idejében gyakori volt a mindennapi életben.

A testvériség gigantikus korániskola hálózattal rendelkezik, továbbá köztudot, hogy az isztambuli központja Fatih-Çarşamba negyedbe helyezkedik el, ahol a tagjai egyfajta gettóra hasonlító környezetben élnek.³ A Çarşamba kerületre gyakran mint "Isztambul Mekkájára" vagy "Fatih Köztársaságra" (bár a Çarşamba negyed nem Fatih kerület központjában fekszik) szokás utalni. A többi naksibendi ágazatoktól különösen vizuálisan jól megkülönböztethetőek a férfiak és nők viseletei.

Egyes török média csoportok, például a *Doğan Grubu*, az elmúlt évtizedekben folyamatosan démonizálták a közösséget, különböző összeesküvés elméletekről írtak és a közösséget nem túl hízelgő címkéekkel bélyegeztették. Így többek között az iráni fundamentalistákkal vagy antimodernistákkal azonosították tagjait.

Annak ellenére, hogy viszonylag zárt közösségről beszélhetünk, magas a támogatóik száma és jelentős a hatásuk is. Realista becslések szerint a tagjaik és szimpatizánsjaik száma 100 ezer körül forog, bár azok az adatok, amelyek 10

millió tagról és támogatóról szólnak túlzottaknak tűnnek. A finanszírozást illetően a közösség tevékenységei *İsmailağa Vakfı* keresztül vannak biztosítva. Gazdasági szempontból pedig támogatói az alacsonyabb jövedelmi kategóriába tartoznak és alacsonyabb az oktatási szintjük is.

Az *İsmailağa* közösség nevét Ebuishak *İsmail Efendinek* köszönheti, aki 1723-ban alapítója volt a azonosnevű mecsetnek, azután hogy Mekkából *İsztambulba* jött vissza. Érdekes módon a mecset méretei a mekkai *Ka'bat* utánózzák. Az utolsó fél évszázadban *Mahmut Ustaosmanoğlu*, amely egyike a kevés élő "nagy" sejkek közül, vezeti a mecsetet. *Mahmut Ustaosmanoğlu* a *Trabzon* közelében fekvő *Ofban* született 1931-ben, és a kiemelkedő *naksi sejk Ahiskalı Ali Haydar Efendinél* (? - 1960) tanult, ezért a közösséget néha tiszteletére *Ali Haydar Efendi Grubu* – csoportnak nevezik. Az 1960-ban bekövetkező halála után *Mahmut Ustaosmanoğlu* átvette a helyét és hosszú ideig a *Gümüşhaneli* mecsetben *Mehmet Zahid Kotku* mellett tevékenykedet.

Amint már említettük, *Kotku* halála után eltérő vélemények keletkeztek *Mahmut Hoca* és *Kotku* utódja *Mahmut Coşan* között, ami ahhoz vezetett, hogy függetlenné vált a *Çarşamba* közösség. Hagyományosan a *Fatih* kerületben élnek, de szép számú jelenlétük más *İsztambuli* kerületekben is tapasztalható. Jelentős számokban találhatóak az *Eyüp*, *Küçükçekmece*, *Üsküdar*, *Beyköz*, *Sultanbeyli* vagy *Ümraniye* városrészekben, vidéken pedig például *Trabzon*, *Tokat*, *Adapazarı* és *İzmir* városokban.

Jean-François Pérouse értékelése alapján elfogadható, hogy az *İsmailağa* közösség néhány régiót, különösen a *Fekete-tenger* keleti partját, az *İsztambuli Gaziosmanpaşa* kerülettel köti össze *Fatih* kerületen keresztül (*Pérouse* 2005). *Meeker* híres monográfiájában azt állítja, hogy "az *Ofból* származó emberek képesek voltak *İsztambulban* egy újfajta interperszonális egyesületet kitalálni, amely néhány kereskedelmi, charitatív, intellektuális és vallási

csoportból áll össze, bár vannak közülük bűnözői csoportok is” (Meeker 2002: 388).

A testvériség prédikátorjai között ismert személységek sorakoznak: Ahmet Mahmut Ünlü, családiásan Ahmet a köpenyben (*Cübbeli Ahmet*), Ahmet Vanlıoğlu, Abdullah Vanlıoğlu, İlyas Vanlıoğlu, Cemal Terzi, Adil Gökburun vagy Abdullah Ustaosmanoğlu. A múltban az Iszmailaga közösség néhány alkalommal került szóba az újságok címlapjain, mint amikor 1982-ben meggyilkolták Üsküdar muftiját Hasan Ali Ünalt, aki többször bírálta a tagjait. Mahmut Hocát más naksibendi sejkekkel együtt azzal vádolták meg, hogy miután egy titkos találkozón Ünál haláláról fetvát kikiáltották, megrendelték a mufti gyilkosságát is. A mufti korábban azt követelte, hogy a koránkurzusok hallgatói európai ruhát viseljenek.

1998-ban Mahmut Ustaosmanoğlu sógorát Ali Hızır Muratoğlu imámot mecsetben gyilkolták meg. Egy másik kiemelkedő személységet, imám Ali Öztürköt, a reggeli ima alatt mecsetben meszárolták le, de a tömegnek még sikerült meglincselni a gyilkosát. Figyelemreméltó volt Cüppeli Ahmet azon nyilatkozata, amelyben betiltotta a testvériség tagjainak a strandfürdőzést és nyaralást, de saját maga és a felesége ezt a tilalmat nem tartotta be, amiről az újságokban megjelent fényképek tanúskodtak.

A belső vitákkal kapcsolatban érdemes rámutatni a visellettel összefüggő ellentmondásos véleményekre. Mahmut Efendi szerint a vallás meghatározza, hogy a testvériség tagjai hosszú köpenyt (*cüppe*), továbbá turbánt és fejhez simuló fejfedőt (*takke*) viseljenek. Amikor ezt az érvet hadíszal támasztotta alá, az ellenfelei nem értettek egyet evvel az érveléssel, mivel csak egy nem túl megbízható hadíszal volt alátámasztva. Sőt mi több, hangoztatták, Mohamed próféta élete során ezeket a ruhadarabokat Arábiában mindenki viselte, sem a köpenynek sem a turbánnak nem volt vallásos jelentősége (Tuğal 2006: 263).

Az Iszmailaga közösség nagyrészt zárt testület, amely az oktatásra nagyon odafigyel és teljes elkötelezettsé-

get igényel a tagoktól. Miközben a külvilágról az a véleményük, hogy gonosz, meggyőződésük szerint a világméretű változás csak akkor lehetséges, ha az emberek csatlakoznak a közösséghez. Egyfelől tehát szeretnének, ha a tagjai megszakítanák kapcsolataikat a külvilággal és a nemzeti intézményekkel, másrészt azonban ugyan azok a tagjaik az egész emberiség megmentésére törekuszenek, ami egy tömeges mozgósításra irányuló ideológia nélkül nem vihető keresztül (Hülür 1999: 333). Híveiknek elszigetelve kéne élni a „hitetlenek”-től és minden rossztól, azért hogy az emberiség tömeges megmentése érdekében élcsapatként felléphessenek. A városi életmódot, tv-műsort vagy a létező gazdasági és oktatási rendszert alapvetően gonosz hálózatként megbéjegezik, amelyet csak a Korán és a szunna segítségével az iszlám igazi jellegéhez lehetséges visszajuttatni (Hülür 1999: 306).

Ellentétben az Iszkenderpasa közösséggel, amely az oktatásban *hadísz* és *szunna* alapján igyekezik cselekedni, Mahmut Ustaosmanoğlu inkább a hanafí *fiqh* alapokat hangsúlyozza együtt a szúfizmussal (Çakır 2002: 65). Amellett, hogy Abú Hanífa és követői tanításaival inspirálta magát, gyanakvó a hozzáállása minden újdonságot tekintve, s ennek következtében az mondható, hogy egy sajátos szemléleti ghejtóban gondolkodik.

A tévézéssel kapcsolatban jelentős ellentmondások tükröződnek Mahmut Efendi által kiadott utasításokban, amelyek szerint nem kívánatos a tv műsor megtekintése. Bár a televízió önmagában hasznos eszköz, a műsorok tartalma legtöbb esetben káros az embereknek, s ezért a testvériség meggyőződése, hogy egy intelligens ember nem adja magát felemészteni a tv programokkal. A tévzés befolyásolja a családi harmóniát, s vágyakra és alacsony ösztönökre összpontosítja az emberek figyelmét, ahelyett hogy elsősorban a Teremtőre és az iszlám értékekre terelje figyelmüket. A televíziós műsorszolgáltatás csak akkor lenne kifogás nélkül használható, ha a muszlimok teljes irányítása és felügyelete alatt működne, így megakadályo-

zva annak negatív hatásait. Csak következképpen lehetne számot vetni az istentelenség dicsőítésének, s megfékezni az erkölcstelen viselkedést vagy a szexuális vágyak terjedését. Van egy másik oka is annak, miért káros a tévzés: ez a reklámokkal függ össze, amelyek arra ösztönzik az embereket, hogy vásároljanak olyan cikkeket is, amelyekre valójában nincs szükségük. A rádióközvetítések elfogadhatóbbak, bár itt is a női hang az éterben ellentétes az iszlám értékekkel, mondják gyakran a közösség tagjai. Jellemző azonban, hogy a televíziózás körül zajló viták a muzulmán világban nem képeznek semmi újdonságot. 2004-ben például a legnagyobb indiai iszlám szeminárium, a deobandi Dár al-^{ulúm}, kiadott egy *fatwát*, amely tiltja a tévénézést azzal az indokkal, hogy a sugárzott programok erkölcstelenek (Sikand 2006: 48-49).

Az Iszmailaga közösség tagjai azonban időről időre televízió adást is szoktak nézni azzal az indokkal, hogy a sejk maga közvetlen környezetében ezt engedélyezte. Mahmut Ustaosmanođlu akkor azzal érvelt, hogy azok az emberek, akik őt körülveszik, csak olyan tv információkat szereznek a hazai és a világban zajló eseményekről, különös tekintettel az iszlám világ fejleményekkel összefüggésben, amelyekre szükség van az ő döntéshozatalban. Ahogy az ebben az esetben is mutatkozik, az Iszmailaga közösség egyre gyakrabban kénytelen beletörödni a modern élet aspektusaiba és enyhíteni azokat a szigorú „szankciókat”, amelyeket önmagukra rákényszerítették.

Általánosságban elmondható, hogy a fiatalabb generáció inkább fogékony a média területén szükséges némi konkrét kompromisszumokra, ráadásul azokban az esetekben is, amelyek nem felelnek meg a közösség hivatalos ideológiának (Tuđal 2006: 262). A csoport Cüppeli Ahmet támogatói például főleg a sajtót, CD-ket és internetet használják fel manapság arra, hogy terjesszék nézeteiket.

Míg az Iszkenderpasa közösség fokozatosan nyitotta meg a külvilág felé vezető kapuit, és a tagjai saját akaratukból szálltak be a modern oktatási, gazdasági és média

intézményekbe, addig az Iszmailaga testvériség tagjai ezzel szemben elhatárolódtak a társadalomtól. Miközben az Iszkenderpasa tagjai és a külvilágból való szimpatizánsai vagy különböző támogatói között gyakoriak a személyes kapcsolatok, s néha a különbség e két csoport között akár csak teljesen el is tűnhet, az Iszmailaga közösség tagjainak hovatartozása sokkal merevebb értelemben érthető, ráadásul jóval gyakoribbak közülük a "bizalmasabb interperszonális linkek, amelyek a szélesebb körű érdeklődőkkel szemben nem engedik a nyitott ajtó" lehetőség alkalmazását (Hülür 1999: 308). Weismann például azt írja, hogy ellentétben az Iszkenderpasa *cemaati*-val, az Iszmailagáknál egy bizonyos prominens vezetőjükkel interjú előkészítése során azzal a követelménnyel találkozott, hogy a beszélgetés csak akkor képzelhető el, ha ő maga is áttér az iszlám vallásra (Weismann 2007: 155).

Amennyiben az Iszmailaga közösség szerint a török oktatási rendszerben az oktatás és a tudomány elvan különítve a hittől, az a véleményük, hogy nem szükséges a fiatal generációt ezekbe az intézményekbe küldeni. Ezen kívül az az állításuk is ismert, hogy a török oktatási rendszer minden szintje a hit elleni küzdelemre célzó *laiklik* elv alapján szervezkedik. E rendszer kikerülése érdekében a gyermekeket külön iskolákba kéne művelni, mindenekelőtt Koránt, az arab nyelvet és a nagy misztikusok irodalmát tanítani, anélkül hogy negativista szemmel értékelnék az iszlámot. A Korán memorizálásának (*hafizlik*) elsajátítása tulajdonképpen az iskola egyik általános feladatai közé tartozik az Iszmailaga testvérek szerint. Továbbá elutasítják a koedukációt, valamint azt is, hogy a tanárok ellenkező neműek legyenek mint a diákok. Ez az egyik oka annak is, hogy elutasítják a török felsőoktatási rendszert. Szerintük a megoldás az lenne, ha az állam újra megnyitná a *madrasah*kat, s véget vetne a Nyugat utánzásának.

Más kontextusban Christopher Houston megemlíti, hogy a 80. évek végén az üsküdari Selamsız negyedben működő leány koránkursusban, amelyett az Iszmailaga

közösség működtet, a leánydiákok részletes utasításokat kaptak abban a tekintetben, hogyan viselkedjenek. Például néhány további szokások elsajátítását követelték tőlük: az étkezés előtt egy csipetnyi sót tegyék a nyelvükre, ahogy azt Muhammad próféta szokot allítólag csinálni, a körmeiket középsőujjal kezdjek vágni, és utasításokat kaptak a hajvágás és öltözködés tekintetben is. Szigorú szabályokat vezették be a közös étkezésnél: a lányok nem használhatták villákat és a kenyeret csak kézzel volt megengedve szeletelni. Ugyancsak a menstruáció során nem volt szabad alsónadrágot és melltartót viselni, mivel állítólag ezeket a cikkeket nagyrészt férfi kézzel előállították. A mosdókban is részletes utasítások találhatók voltak, pld. milyen imákat belépéskor és távozóban illik mondani (Houston 2001: 54).

Az Ismailaga közösség irányítása alatt működtetik Törökországban a legnagyobb korániskolát. Az iskola hatalmas épülete egynesen az Ismailaga mecset közelében található, csak néhány száz méter távolságba a szintén grandiózus görögkeleti iskolától, amelyiket a 19. században felépítették.⁴ Müfit Yüksel szociológus úgy értelmezte ezt aényt, hogy egy igazi területi és vizuális dominanciáról szóló harc folyik a Fatih és Fener kerületek fölött. A továbbiakban ugyancsak arra rámutatott, hogy az építési engedély nélkül megépült korániskolát az állam részéről azért tolerálják a hatóságok, mert ellensúlyozni kívánják a történelmileg erőteljes görög és keresztény jelenlétét ezen a területen. Válaszként a történelmileg jelentős bizánci örökségnek a városban (a Fener negyedben például található az ortodox patriarkátus székhelye valamint a bolgár templom is) a muzulmán-török fél nagy erőfeszítéseket fejt ki azzal a céllal, hogy erősítse történelmi identitását Isztambulban.⁵ Bár a környéken pillanatnyilag élő nem-muszlimok száma elhanyagolható, a muzulmán erőknek éppen a történelmi ellentétek arra szolgálnak, hogy keresztülvihessék a domináns diskurzusukat. A város multietnikussága és multireligiózus történelme lassan elnézve marad, mint-

ha mindenütt állandóan csak az az Erbakan jelszója lenne emlékeztetésre kellő, amelyik leegyszerűsítve határozottan kimondja: „Iosztambul – az iszlám városa”.

Az állami szervek, különösen a *Diyanet* volt elnöke Ali Bardakođlu, bírálta az Iosztmailaga közösséget avval az indoklással, hogy azok a muszlimok, akik nem tagjai a testvériségnek, diszkriminálva vannak a Çarşamba kerületben fekvő Iosztmailaga mecsetekben, mivel például nem tudnak ülőhelyet találni. Fokozatosan előfordul, hogy ez a vallási közösség saját mecseteket igényelő testvériségre átfőrmálódik, ami elfogadhatatlan, állította a *Diyanet*. Továbbá, bár a nagy korániskola az állami hatalom felügyelete alatt működik, a magánházak ablakai túloldalán számos nem hivatalos tiltott koránkursus tevékenykedik a Çarşamba negyedben.

A török iszlámizmusnak átalakítása az utóbbi években, főleg az Igazság és Fejlődés Pártnak (*Adalet ve Kalkınma Partisi, AKP*) hatalomkerülése óta 2002-ben, nyomást gyakorol a többi törökországi muszlim szegmensre is, s ennek következtetően lassan változik az Iosztmailaga közösség identitása. Míg a múltban a sajtót, televíziót vagy a külföldi utazásokat tabuként kezelték és megengedhetetlen inovációnak (*bid'at*-nak) minősítették, az elmúlt években némi változás figyelhető ezekkel kapcsolatban. Ami egykor elképzelhetetlen volt, most legalább bizonyos tekintetben elfogadható (*caiz*), beleértve a közösségnek weboldalakon található jelenlétét. Nagyon naiv lenne azonban azt gondolni, hogy ezek a változások gyökereesen átalakították a közösség szellemi világát. Tekintettel erre illik megemlíteni, hogy a testvériség tagjai nagyrészt kézműves és kereskedelmi körökből (*esnaf*) keletkeznek és sokan közülük nem kaptak színvonalas oktatást.

Jelképesen azt lehet tapasztalni, hogy az elmozdulás a ruházat terén is történik. Különösen a fiatal férfinemzedék már nem hord hosszú széles nadrágot (*şalvar*), de inkább rövidebb és keskenyebb nadrágokat, zsebekben pedig mobiltelefon található. Az utcákról szinte teljesen eltűnt a fejfedő (*takke*) és a turbán (*szarik*), csak a fiatal

lányok és nők még mindig jórészt *teszettür*-rel és fekete fáttyollal (*çarşaf*) fedik a testüket.

NAKSIBENDÍJA A JELENKORI GLOBALIZÁLT VILÁGBAN

A 20. század nyolcvanas éveitől kezdődően a törökországi naksibendi mozgalmak elsősorban középosztályra támaszkodva érték el eredményeiket, mivel képesek voltak ezeknek az embereknek kérdéseikre válaszokat is találni. Az Iszkenderpasa közösség leginkább megértette, hogy az iszlám túlélése egy modern gazdasági bázis nélkül nem lesz lehetséges, mert annak csak a versenyképesség veszése lehet az eredménye. Az anatóliai tigriseknek, vagyis muszlim vállalkozóknak és üzletembereknek, sikerült átalakítani Törökországot egy modernebb állammá, egyesek szerint azért is mert "vállalkozó tarikat-tá" (arab. *tariqa tidz-sáríja*) vált az Iszkenderpasa közösség. Egy hagyományos *tekkéből* egy nagy közösségévé váltak, egyfajta korporatív struktúrákat építettek fel, amelyekre jellemző lett a nagy belső és külső dinamizmusuk. Evvel együtt újradefiniálták az iszlám szerepét a társadalomban, miközben sikerrel szlogenekre alakították át a Korán számos verseit.

Mivel a közösség gyors társadalmi és gazdasági változásokat az iszlám idiómák segítségével vitte keresztül, néha ebben az összefüggésben az "iszlám protestásává" váltásáról szokás beszélni. Hakan Yavuz, az USA-ban létező "keresztény koalíció-hoz" (*Christian Coalition of America*) hasonlította az Iszkenderpasa testvériséget, amely szintén a vallást politikával együtt napirendre tűzte, valamint vállalkozó és mediális hatalmát gyorsan növelni igyekezett úgy, hogy a közösség tagjait az egymással versengő politikai erőktől védte (Yavuz 1999: 137). A 80. és 90. években e testvériség lett a motorja azok az alacsonyabb rétegek számára, akik a társadalmi és gazdasági ranglétrán szerettek volna felfelé kerülni. Köztudott hogy a szúfi naksi-

bendi kapcsolatokat kihasználva az emberek könnyebben eljutotthattak ösztöndíjakhoz, munkalehetőségekhez vagy hitelekhez az úgynevezett iszlám bankokban. Az Iszkenderpasa közösség egyfajta gradualizmusra alapuló taktikát választott és képes volt mindig alkalmazkodni a gyorsan változó globalizált világ követelményeihez. Aktív szerepet játszott különböző szociális intézményekben, iskolákban vagy kórházakban stb.

Ellentétben más naksibendi ágazatokkal az Iszkenderpasa testvériség legelől úgy döntött, hogy modern felszerelés használatával leginkább hozzájárul egy muszlim modernitás koncepciónak elterjedésében Törökországban, ami abban is látható volt, hogy az Iszkenderpasa mecset már nem az idősek tipikus találkozási és imahelyként szolgált a jövőben. Különbözött az Ismailaga közösségtől abban is, hogy némi módosításokkal részt vett az egyetemi oktatásban és tagjai az állami intézményekben is tevékenykedtek. Az egyetemi képzést, főleg a technikai szaktárgyakban, mindig is támogatták, amint a tv műsor megtekintését. Az Ismailaga testvériségre ezzel szemben jellemző lett egy szigorúan meghatározott és nagyrészt ahisztórikus iszlám identitás, amelyben hiányoznak az erős gazdasági kapcsolatok.

İsmail Kara, híres török hívő publicista és író, helyesen rámutatott arra, hogy Törökország demokratizálása sikertelen lesz, ha azt a politikai erők függetlenül az iszlámtól törekednek majd megvalósítani az országban (Kara 1998: 267). Mivel az iszlámot Törökországban erőteljesen befolyásolják a súfi testvériségek és az új vallási közösségek (a Nurcu mozgalmat és Fethullah Gülen közösséget beleértve), ezeknek mindenképpen fontos a demokratizálódásban való szerepük. Hamid Algar, a naksibendija egyik vezető szakértője, következőképpen foglalta össze e testvériség eredményeit:

Nem kétséges, hogy más rendekkel összehasonlítva a naksibendija követői sikeresebben tudtak ellenállni annak a ny-

omásnak, amely a republikánus korszakban rájuk gyakorolták. A naksibendija képes volt arra, hogy rendházak (tekke) nélkül is megleggyen, nem alkalmazott rituális táncokat, amelyek jellemzők a mevlevi testvériségre, de szembenő ünnepélyeket sem szerveztek mint például a rifácia rend. Elvileg nem volt szükségük rituális szerkezetekre ahhoz, hogy csendes zikirt végezzék, amely a legfontosabb és legjellemzőbb szokásai közé tartozik (Algar 1997: 51, 62).

A török naksibendi rend bizonyos mértékben szekularizálta önmagát az utóbbi évtizedekben, ami abból is derül ki, hogy a szellemi értékek mellett ugyancsak hangsúlyt helyezt az élet profán vonatkozásaira. Mindig is képes volt úgy egyesíteni az embereket, hogy sikerült leküzdenie az etnikai, nyelvi és regionális különbségeket Törökországban (Yavuz 2003: 134). A Köztársaság megalakulása után a *tarikát* alkalmazkodni tudot az új körülményekhez abban az értelemben is, hogy a tagjai, főleg *Diyanet* közvetítésével, a közszolgálatban aktivizálták magukat, amivel rejtett formában továbbra is tevékenységeiket folytathatták. Egy kissé túlzással az mondható, hogy a mecsetek lényegében modern rendházaikká váltak Törökországban.

A szúfi közösségek politikai részvétele továbbra is jelentős a tevékenységeik között. Úgyszintén vitathatatlan, hogy a vallás és a pártpolitika átkapcsolásának nagy hagyománya van az országban. A testvériségek különböző erők által felhasználása mindenkor propaganda eszközként nem szűnt meg az Oszmán birodalom hanyatlásával, de ellenkezőleg, ezt a hagyományt a köztársasági rendszernek se sikerült kiirtani (Lewis 1968: 408).

Az elemzések sokasága azt mutatja, hogy a török iszlám egyedülálló abban az értelemben, hogy rá „a szúfizmus állandó tradíciója” jellemző, mindenekelőtt a naksibendi rend révén. Túlzás nélkül állítható, hogy a republikánus Törökországban minden sikeres iszlamista politikai erőt nagyban befolyásolták a naksibendi tarikát tanításai (Cizre 2008: 22-23).

IRODALOM

ALGAR, Hamid (1989): „Der Nakşibendi-Orden in der republikanischen Türkei.“ In: BLASCHKE, Jochen – BRUINESSEN, Maarten Martinus van, ed.: *Islam und Politik in der Türkei*. Berlin: Parabolis, s. 167-196.

ALGAR, Hamid (1997): „The Naqşibendi Order in Republican Turkey.“ *Islamic World Report*, č. 2, s. 51-62

ALGAR, Hamid (2007): *Nakşibendilik*. İstanbul: İnsan Yayınları.

ATAY, Tayfun (1996): *Batı'da Bir Nakşi Cemaati*. İstanbul: İletişim.

BRUINESSEN, Maarten Martinus van (1996): „Les soufis et le pouvoir temporel.“ In: POPOVIC, Alexandre – VEINSTEIN, Gilles, ed.: *Les voies d'Allah*. Paris: Fayard, 242–253.

BRUINESSEN, Maarten Martinus van (1999): *The Kurds and Islam*. Tokio: Islamic Area Studies Working Paper Series No. 13, University of Tokio.

BULUT, Faik (1993): *İslamcı Örgütler*. İstanbul: Tüzmamanlaryayıncılık.

BULUT, Faik (1995): *Ordu ve Din*. İstanbul: Tüzmamanlaryayıncılık.

CIZRE, Ümit, ed. (2008): *Secular and Islamic Politics in Turkey: The Making of the Justice and Development Party*. London – New York: Routledge.

ÇAKIR, Ruşen (1990): *Ayet ve slogan. Türkiye'de İslami Oluşumlar*. İstanbul: Metis Yayınları.

ÇAKIR, Ruşen (1994): *Ne şariat ne demokrasi. Refah partisini anlamak*. İstanbul: Metis Yayınları.

DEMİRCİ, Emin Yaşar (2008): *Modernization, Religion and State in Turkey: the Case of İskenderpaşa Community*. İstanbul: İnsan.

EVLİYALAR ANSİKLOPEDİSİ 2 (1992). İstanbul: İhlas Gazetecilik.

GABORIEAU, Marc – POPOVIC, Alexandre – ZARCONI, Thierry (1990): *Naqşbandis, Cheminement et situation actuelle d'un ordre mystique musulman*. İstanbul – Paris: Isis/IFEA.

GÖLPINARLI, Abdülbâki (1997): *Türkiye'de mezhepler ve tarikâtlar*. İstanbul: İnkilâp Yayınları.

HOUSTON, Christopher (2001): *Islam, Kurds and the Turkish Nation State*. New York: Berg.

HÜLÜR, Himmet (1999): „Technology and Naqşbandi Sufism: An Empirical Analysis of İsmail Ağa and İskender Paşa Branches.“ *Selçuk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Edebiyat Dergisi*, č. 13, s. 289-340.

KARA, İsmail (1998): *Şeyhendifinin Rüyasındaki Türkiye*. İstanbul: Çağaloğlu Kitabevi.

KARA, İsmail (2008): *Cumhuriyet Türkiyesi'nde Bir Mesele Olarak İslam*. İstanbul: Dergâh Yayınları.

KNYSH, Alexander (2000): *Islamic Mysticism: A Short History*. Leiden: Brill.

KROPÁČEK, Luboš (2008): *Súfismus. Dějiny islámské mystiky*. Praha: Vyšehrad.

LEWIS, Bernard (1968): *The Emergence of Modern Turkey*. Oxford: Oxford University Press.

MARDIN, Şerif (1994): „The Nakşibendi Order in Turkish History.“ In: TAPPER, Richard, ed.: *Islam in Modern Turkey*. London: I. B. Tauris, s. 121-142.

MEEKER, Michael E. (2002): *A Nation of Empire: The Ottoman Legacy of Turkish Modernity*. Berkeley: University of California Press.

OSTŘANSKÝ, Bronislav (2009): *Malá encyklopedie islámu a muslimské společnosti*. Praha: Libri.

ÖZDALGA, Elisabeth, ed. (1997): *Naqshbandis in Western and Central Asia: Change and Continuity*. İstanbul: Swedish Research Institute in Turkey.

ÖZDALGA, Elisabeth (2006): *İslâmcılığın Türkiye Seyri*. İstanbul: İletişim.

PEROUSE, Jean-François (2005): „Aux marges de la métropole stambouliote: le quartiers nord de Gaziosmanpasa, entre Varos et Batikent.“ *Cémoti*, č. 24 (Métropoles et métropolisation) – <http://cemoti.revues.org/document1469.html> (14. 4. 2009)

PHILIPPON, Alix (2006): „Bridging Sufism and Islamism.“ *ISIM Review*, č. 17, s. 16.

POPOVIC, Alexandre – VEINSTEIN, Gilles, ed. (1996): *Les voies d'Allah*. Paris: Fayard.

RAHMAN, Fazlur (1970): „Revival and Reform in Islam.“ In: HOLT, Peter Malcolm – LAMBTON, Ann K. S. – LEWIS, Bernard, ed.: *Cambridge History of Islam*. Cambridge: Cambridge University Press.

RAUDVERE, Catharina (2002): *The Book of Roses. Sufi Women, Visibility, and Zikir in Contemporary Istanbul*. İstanbul: Swedish Research Institute in İstanbul.

SHANKLAND, David (1999): *Islam and Society in Turkey*. Huntington: The Eothen Press.

SCHIMMEL, Annemarie (1995): *Mystische Dimensionen des Islams*. Frankfurt am Main – Leipzig: Insel Verlag.

SIKAND, Yoginder (2006): „Deoband's War on Television: Fury over a Fatwa.” *ISIM Review*, č. 17, s. 48-49.

SILVERSTEIN, Brian (2007): „Sufism and modernity in Turkey: from the authenticity of experience to the practice of discipline.” In: BRUINESSEN, Maarten Martinus van – HOWELL, Julia Day, ed.: *Sufism and the 'Modern' in Islam*. London: I. B. Tauris, s. 39-60.

ZYMAŃSKI, Adam (2008): *Między islamem a kemalizmem*. Warszawa: Polski instytut spraw międzynarodowych.

TUĞAL, Cihan Z. (2006): „The Appeal of Islamic Politics: Ritual and Dialogue in a Poor District of Turkey.” *The Sociological Quarterly*, roč. 47, s. 245-273.

VÁSÁRY, István (2008): *Törökország és az iszlám*. Piliscsaba: Avicenna Közel-Kelet kutatások intézete.

VOLL, John O. (2007): „Contemporary Sufism and current social theory.” In: BRUINESSEN, Maarten Martinus van – HOWELL, Julia Day, ed.: *Sufism and the 'Modern' in Islam*. London: I. B. Tauris, s. 281-298.

WEISMANN, Itzhak (2007): *The Naqshbandiyya*. London – New York: Routledge Sufi Series.

YAVUZ, Hakan (1999): „The Matrix of Modern Turkish Islamic Movements: The Naqshbandī Sufi Order.” In: ÖZDALGA, Elisabeth, ed.: *Naqshbandis in Western and Central Asia*. Istanbul: Swedish Research Institute, s. 129-146.

YAVUZ, M. Hakan (2003): *Islamic Political Identity in Turkey*. Oxford: Oxford University Press.

ZARCONI, Thierry (1992): „Les nakşibendi et la République turque: de la persécution au repositionnement théologique, politique et social (1925-1991).” *Turcica - Revue d'études turques*, roč. 24, s. 133-151.

ZARCONI, Thierry (2004): *La Turquie moderne et l'islam*. Paris: Flammarion.

JEGYZETEK

¹ Több információ érdekében lásd: www.kotku.org.au, www.iskenderpasa.com, www.kotku.net, www.hacegan.com

² Faik Bulut „reakcionáris frakciók” (*irticai fraksiyonlar*) közé sorolja a közösséget (Bulut 1995: 438).

³ Az interneten részletesebb információk miatt lásd: www.ismailagacami.com, www.dayanismavakfi.org, www.beyan.com.tr, www.arifandergisi.com.

⁴ A *Megali tou Genous Scholi* (A nemzet nagy iskolája) görög iskola az ortodox patriarchátusnak alárendelve működik és egyidejűleg nagy tekintélyel örvend a törökországi és külföldi görögök között. Eredetileg 1454-ben alapították, a mai épület 1882-ből származik.

⁵ Çakır, Ruşen: „İsmaillağa cemaati ve Fener Patrikhanesi (Az Iszmailaga közösség és a feneri patriarkátus).“ *Zaman*, 13. 9. 2006; Çakır, Ruşen: „Aczimendilik gecekonduydu, İsmail Ağa ise gökden (Adzsimendilik az illegális nyomornegyedekből származott, az Iszmailaga közösség azonban felhőkarcolókból).“ *Zaman*, 15. 9. 2006.

Tasnádi Edit:

Az Orhan Pamuk jelenségről



Orhan Pamuk – aligha akad ezidőtájt a világon többet emlegetett török név. Ki is e név gazdája, a 2006-os irodalmi Nobel-díj török kitüntetettje?

1952-ben született, s a regényeiben leírtakhoz hasonló, nagy múltú és jómódú, művelt és népes családban nőtt fel. Születése óta a város elegáns Nişantaşı negyedének lakója. Egyik legvonzóbb műve: önéletrajz és várostörténet sajátos ötvözete, az *İstanbul (Isztambul)* a mai napig szülőházában élő író szubjektív kalandozása a sokféle kultúrát ötvöző metropolisz gazdag múltjában és sokszínű jelenében. Ahogy ebben elbeszéli, kisgyermekségétől huszonkét éves koráig állandóan rajzolt és festett, s úgy képzelte, hogy festő lesz belőle. Isztambul amerikai gimnáziumába, a Robert College-ba, majd három évig az Isztambuli Műszaki Egyetemre járt, de érezvén, hogy sem építész, sem festő nem lesz belőle, átváltott az Isztambuli Egyetem Újságíró Főiskolájára, ám ezt a szakmát sem űzte soha. Huszonhárom évesen elhatározta, hogy regényíró lesz, bezárkózott otthonába, és írni kezdett. New York-i „kiruccanásait” leszámítva ma is ott ír. Török íróként egyedülálló nemzetközi ismertséget sikerült elérnie.

Ettől kezdve életútjának állomásait jóformán csak a művei jelzik. A Nobel-díjasnak s regényírónak még ma is fiatalnak számító Orhan Pamuk életművét alig tucatnyi kötet fémjelzi.

Még harminc éves sincs, amikor sikerrel debütál: *Karanlık ve Işık (Sötétség és fény)* c. kézirata első díjat nyert

a Milliyet regény pályázatán (1979); de nyomtatásban csak három év múlva, végül is *Cevdet úr és fiai* címmel jelent meg (*Cevdet Bey ve Oğulları*, 1982), s ekkor az 1983-as Orhan Kemal regénydíjat is elnyerte. A nagylélegzetű mű az Oszmán Birodalom végnapjaitól az 1970-es évekig követi nyomon a pozíciója megőrzéséért küzdő család három generációjának történetét, bemutatva a szultanátus összeomlásának és a köztársaság születésének veszteségeit és nyerteseit. Mint megannyi későbbi művének, a művelt polgári család történetének színhelye is a gazdag, európaias Nişantaşı. Törökországban a kritikai realista regény korszaka ez. Bár Pamuk műve is hordozza valamelyest ennek az iránynak a stílusjegyeit, már ez az alapvetően klasszikus jellegű regény is jelzi az új utak keresését. A Milliyet végül csak 1982-ben jelenteti meg a regényt, így kapja meg rá az 1983-as Orhan Kemal díjat. Fethi Naci, a kiváló török kritikus is elismeréssel fogadja a pályakezdő alkotást: „Ha már akkor megjelent volna, amikor *A regény és a társadalmi változások* c. monográfiámat írtam, bevettém volna a hús legjobb török regény közé” - írja.

A szerző nem pihent, miközben első regénye kiadására várt, így az Orhan Kemal-díj átvétele után alig néhány hónappal már meg is jelenhetett második regénye, a *Sessiz Ev* (*Csendes ház*, 1983). Újra egy család története, újra széles társadalmi környezetbe ágyazva, ezúttal azonban derűsebb világot ábrázolva. Itt is találkozhatunk önletrajzi elemekkel, a nagyváros helyett azonban a gyerekkori nyarak, Tuzla, Bayramoğlu és Gebze vidékén járunk. A regény gimnazista és egyetemista szereplői és az idősebbek közötti generációs ellentétek mellett feltűnik az író egyik központi témája, a nyugat és kelet közötti viszony problematikája: három unoka – egyik történész, a másik forradalmár, a harmadik mindenáron gazdag akar lenni – meglátogatja nagyanyját, s egy hétig élnek abban a házban, amelyet száműzött nagyapjuk hetven évvel korábban építtetett. A nagyanya emlékezéséből kirajzolódnak annak az enciklopédikus műnek a körvonalai, amellyel a nagyapa a

kelet és a nyugat közötti szakadékot kívánta betemetni. Hazájában ez a regény nem keltett akkora visszhangot, mint a *Cevdet Bey* – bár elnyerte az 1984-es Madarali regénydíjat –, de ez lett első lefordított és azonnal díjazott műve: francia kiadását 1991-ben a Prix de la Découverte Européenne-nel jutalmazták.

Ezt követő regénye, a *Beyaz Kale* (1985, angolból ford. Komáromy Rudolf: *A fehér kastély*; 2000; törökből ford. Csirkés Ferenc: *A fehér vár*, 2006) tovább öregbítette hírnevét. A 17. századi Isztambulban egy velencei rabszolga és egy oszmán tudós között létrejövő különös kapcsolat története ad teret az író alapproblematikájának, kelet és nyugat törökországi kettősségének. A kilencvenes években több idegen nyelvre lefordított művet a posztmodern első sikeres alkotásai között tartják számon. A történelmi regény mivolta mellett több más réteget hordozó regény élénk figyelmet váltott ki a hazai kritikusok köreiben, ugyanakkor török író által még nem igen tapasztalt nemzetközi ismeretséget szerzett Pamuk számára. „Keleten csillag született” – írta róla a New York Times, s ezt követően szinte minden jelentős európai nyelvre lefordították. A rendkívül komplex szöveg érdekes módon szinte kalandregényként is olvasható.

Hároméves amerikai tartózkodása idején keletkezett regénye, a *Kara Kitap* (1990, ford. Tasnádi Edit: *Fekete könyv*, 2008) bonyolultságával és gazdagságával a kortárs török irodalom kiemelkedő alkotása; sokan a legfontosabb és legtipikusabb művének tartják, melynek hangját kritikusai általában élvezetesnek találták, tartalmával kapcsolatosan azonban sok mindent vitattak. A helyszín újra csak Isztambul, az iszlám és a nyugat, a helyi és a globális, a modern és a történelmi között feszülő ellentétek megannyi formája tárul elénk, pedig sokszor mintha csak egy isztambuli útikalauzt olvasnánk... Galip, a főhős egy havas téli napon másodfokú unokatestvére: gyermekkori szerelme, majd felesége, az eltűnt Rüya keresésre indul, de a keresésbe beleszövődnek a tárcaíró Celal különös történetei is. Az újfajta elbeszélő mód, no meg az élénk kriti-

kai visszhang okán a könyv rekordpéldányszámban kelt el, ami újabb vitákat gerjesztett. Francia kiadásával a Prix France Culture-t is elnyerte.

Még a regény megjelenése előtt formálta a regényíró forgatókönyvvé Ömer Kavur, a nemzetközileg is ismert rendező kérésére a *Fekete könyv* egyik történetét. A *Gizli Yüz (Titkos arc)* c. filmhez a tehetséges színésznő, Zuhal Olcay adta arcát. Karcsú kötet formájában 1992-ben került a könyvesboltokba.

„Egy nap olvastam egy könyvet, és az egész életem megváltozott.” – ezzel az emblemikus mondattal kezdődött és vált azoknak az éveknek legmagasabb példányszámot elért török könyvévé a *Yeni Hayat* (1994, franciából ford. Takács M. József: *Az új élet*) annak ellenére, hogy az író legnehezebben olvasható művének tartják. A regény hőse egy titokzatos könyv hatása alatt, a könyvből egy új élet ígérését merítve a gyermekkor, az élet és a halál, utak, autóbuszok, vidéki városok sötét tónusú útvesztőjében keresi önmagát.

A *Benim Adım Kırmızı* (1998, ford. Tasnádi Edit: *A nevem Piros, 2007*) c. regényével Pamuk akárha első szerelmét, a festészetet köszönteni. Ő maga „legszínesebb és legoptimistább” regényének nevezi. A történet 1591 havas téli napjaiban Isztambulban játszódik. A szép Şeküre maga és két kisleány számára (ők hárman az író anyjának, bátyjának, illetve az írónak a nevét viselik) új férjet és apát keres, miután férje már négy éve nem jött meg a háborúból. Ezzel egy időben az apja egyenként magához hivatja a szerájbéli miniatúrafestőket, és egy, a szultán által titokban készíttetett könyvhöz európai stílusú illusztrációkat rendel tőlük, közülük azonban az egyiket hamarosan megölik, mire egy másikuk, Kara (Fekete), aki szerelmes Şekürebe, akcióba lép... A miniatúrafestészet elégiájának is nevezett regény nyilvánvalóan újra a keleti és a nyugati kultúra összeközelítéséről (is) szól, s bár az író szíve egyértelműen kelet felé húz, a regényt nyugaton is nagy tetszéssel fogadták: Franciaországban a Prix du meilleur livre étranger, Olasz-

országban a Grinzane Cavour (2002), Írországból pedig az International Impac-Dublin (2003) díjait nyerte el.

Az *Öteki Renkler (A többi szín, 1999)* c. kötetben az író török és külföldi lapokban és folyóiratokban megjelent irodalmi és kulturális tárgyú írásai és riportjai mellé egyetlen novelláját társítja; ugyanakkor naplójegyzeteinek bő válogatását is megosztja olvasóival.

Újabb, vitákat kavarázó műve a *Kar* (2002, angolból ford. Ladányi Katalin: *Hó, 2006*) c. regény. Lefordíthatatlan szójátékot rejt a cím, hiszen a főhős neve (kafkai reminiscencia) a k betű kiejtett alakja: Ka, a cselekmény színhelye pedig a zord éghajlatú, nemzetiségek lakta, „karli”, azaz havas Kars. Mint cseppben a tenger, úgy tükrözi ez a regény a törökországi politikai feszültségeket. A németországi emigrációban élő Ka, a költő riportkészítés céljával utazik az északkelet törökországi Karsba, és az állandó lassú hóesésben megpróbálja megismerni ezt a szomorú várost és lakóit. Munkanélküliekkel teli teázók, a hó miatt ottrekedt vándorszínház-társulat, a kendőviselet ellen tiltakozó és öngyilkos lányok, örmények és kurdok világa ez, ugyanakkor Ka számára a szerelem és boldogság reményét rejtji... A New York Times Book Review 2004-ben az év tíz legjobb könyve közé választotta. A frankfurti helyszínről induló regény szerzője 2005-ben Frankfurtban vehette át a Német Könyvkereskedők Szövetségének Békedíját. Az ennek kapcsán tartott sajtótájékoztatón elmondta, hogy akárcsak regényhőse, Ka – aki a legtöbb Orhan Pamuk-i vonást hordozza – akarta ellenére került politikai viták keresztútjába, ugyanakkor hangsúlyozta, hogy mint regényíró, fontosnak tartja, hogy az emberi tragédiákról szabadon lehessen beszélni. A sajtótájékoztatón záporozó politikai kérdések után az EU-hoz csatlakozni kívánó Törökország elé állított koppenhágai kritériumokra utalva megjegyezte, szeretné, ha bevezetnék azt a kritériumot is, hogy irodalmároknak irodalmi kérdéseket tegyenek fel. Mutatis mutandis: az íróként igencsak megérdemelt Nobel-díj kapcsán is több szó esett vitát keltő politikai nyilatkozatáról, mint műveiről...

Következett a már említett Isztambul-könyv (*İstanbul – Hatıralar ve Şehir*, 2003, ford. Nemes Krisztián: *Isztambul – a város és az emlékek*, 2007). Sajátos Orhan Pamuk-i mű ez is, ennek a csodálatos városnak, főképpen a régi Isztambulnak szubjektív rajza, önéletrajz és művelődéstörténet izgalmas elegye.

Az író a könyvet három kötetesnek szánta. „Az első kötet életem első húsz évének története. Van egy önéletrajzi oldala, ugyanakkor Isztambulnak és életemnek szellemi összefonódását tükrözi. A második és a harmadik is önéletrajzi és szellemi ihletésű lesz egyben.” – nyilatkozta. A második kötet a *Fekete könyv* megjelenéséig, tehát az író 38 éves koráig tartó esztendőik szellemi önéletrajzának készül, és a „Hogyan váltam irodalmárrá?” kérdésére keres a válaszokat. Íme az egyik a sok lehetséges közül:

„Azokban az években, amikor elhatároztam, hogy regényíró leszek, Isztambullal a világon nem törődött senki. Mindenki a latin-amerikai Garcia Marquez könyveit olvasta, és Törökországra nem voltak kíváncsiak. Akkoriban írt visszaemlékezéseit Edward Said. Az amerikaiak képtelenek voltak egy palesztinai zsidót egy arabtól, egy törököt egy iránitól megkülönböztetni. Egyszerűen 'Middleeasterne'-nek (közel-keletinek) nevezték mindet. Az egész világ a latin-amerikaiakat olvasta. Biztos vagyok abban, hogy minden író őket irigyelte, és azon siránkoztak, hogy a 'világ perifériáján' élnek. Egy következő könyvemben erről fogok írni.”

Legutóbbi regénye, a *Masumiyet Müzesi* (2008, ford. Tasnádi Edit: *Az Ártatlanság Múzeuma*) hazájában hónapokig vezette az eladási listákat, s azonnal világhódító körútra indult. Ez látszólag „csak” egy szerelmes regény, de Pamuk nem volna Pamuk, ha a szinte valószínűtlen „igaz szerelem” történetének ürügyén nem szólna újra az őt mindig is foglalkoztató kérdésekről. A New York Times írja a könyv kapcsán: „korunk kötelező olvasmánya... Pamuk rock sztár, guru, politikai szakértő és diagnosztika egy személyben, ő Törökország pulzusa.” A regény főhőse az ő szűkebb pátriájában tölti boldog-boldogtalan éveit, itt gyűjti a szerelmére em-

lékeztető tárgyakat. A szerző mostanság regényírás helyett azzal foglalkozik, hogy a regényben pontosan leírt isztambuli utcában, ill. házban a valóságban is létrehozza a tragikus szerelmi történet emlékeit és a kor hatvanas-hetvenes évek hétköznapi tárgyait őrző múzeumot – amely a könyv 648 oldalán lévő jeggyel meg is tekinthető.

Az író Pamuk mellett megkerülhetetlen a közszereplő alakja.

„Első és utolsó politikai regényem”- mondta a *Hóról*, de a politikát nem sikerült elkerülnie. Múlt és jelen, Kelet és Nyugat, a civilizációk közötti konfliktusok kérdéseit fessegető művei eleve politikai vitákat is generáltak, a svájci *Tageanzeiger*nek adott nyilatkozatáért pedig, miszerint „Törökország felelős azért, hogy a múlt század elején lemészároltak az országban közel egymillió örményt”, perbe fogták. Többek között az EU bővítési biztosa állt ki az író mellett, s a bíróság visszavonulót fűjt, az írónak azonban meg kellett tapasztalnia a szélsőséges nacionalisták dühét.

Hazai ellenfelei szerint nemzetközi díjait is politikai megnyilvánulásainak köszönheti. Az 2005-ös darmstadti Ricarda Huch-díj indoklása is a „nagy irodalmi értékű művei” mellett „politikai kérdésekben tanúsított bátorság”-ról szól; a frankfurti Béke-díjat pedig a Német Könyvkereskedők Szövetsége így indokolta: „Orhan Pamuk személyében olyan, a tudomány és a mások iránti feltétlen tiszteletre támaszkodó kultúra felelősségét mélyen átérző író részesül a díjban, aki egyedülálló módon veszi górcső alá a nyugati történeti hatásokat keleten és a kelet történeti hatásait nyugaton. Olyan életművet alkotott, amelyben Európa és a moszlim Törökország találkozik egymással. Olyan műveiben, mint *A fehér vár*, *A nevem Piros* vagy a *Hó*, a hagyományos keleti előadásmód a modern nyugati stílusselemekkel ötvöződik, társadalmunk széles értelemben vett Európa-felfogásával egybecsengő képeket és fogalmakat alkot. Amilyen kitartóan kapcsolódik az író páratlan emlékezőtehetsége az oszmán múlthoz, épp olyan bátorsággal nyúl a jelen égető problémáihoz, küzd az

emberi és a kisebbségi jogokért, és mindenkor véleményét nyilvánít hazája politikai kérdéseivel kapcsolatban. S bár a Nobel-díj indoklása – „szülővárosának melankolikus lelkét keresve új jelképeket alkotott az egymással ütköző és egymással összefonódó kultúrákra” – nem utal politikai tartalomra, a fanyalgó, de még a lelkes visszhangokban is sokszor nagyobb teret kap az író közéleti állásfoglalásaink elismerése vagy éppen heves elutasítása, mint esztétikai értékelése.

A siker és a díjak természetesen megosztják a közvéleményt, főképp persze az írókat és a kritikusokat. Visszavisszatérő megjegyzés például az, hogy bármennyire a saját családjáról és környezetéről ír is, valójában plagizál, így a *Cevdet úr és fiaiban* a *Buddenbrook-házból*, *Az új életben* C.G. Ballard meg is filmesített *Crach* c. regényéből, vagy *A nevem Pirosban* Umberto Eco *A rózsza neve* c. regényéből; sőt volt, aki azt állította, hogy a *Hó* témáját Dosztojevszkij *Ördögökjéből* vette, s ráadásul még részeket is emelt át művébe. Gyakran találkozik azzal a váddal, hogy sokan vásárolják, de nem olvassák. Ezt részben el is fogadja, mondván: igaz, hogy *Az új életből* kétszáz ezer példányt adtak el, de nem hiszi, hogy volna az országban kétszáz ezer olvasó, aki meg is értené. Íróársai közül Hilmi Yavuz vádja az, hogy az európai orientalizmus követőjévé vált, Yalçın Küçük szerint sabbatharius, s emiatt olyan sikeres nyugaton. Tahsin Yücel pedig nyelvi hibákra vadászik az Orhan Pamuk-szövegekben...

Magam is sokszor hallottam olyan megjegyzéseket törek ismerőseimtől, hogy Pamuk nem is tud törököül, s csak a szövegeit megemelő külföldi fordítóinak köszönheti sikerét. Összecseng ezzel Kálmán C. György véleménye:

„Pamuk igazán remek író, eredeti és mégis hagyományos, nagyon török és nagyon nemzetközi egyszerre, közérthető és felfoghatatlanul bonyolult – egyszóval megérdemli a legnagyobb elismerést. Végigolvasni eddig magyarul megjelent három regényét komoly élvezet, bár némi időt és figyelmet rá kell fordítani – mint minden valamire való

irodalmi műre. S hogy előre bocsássam: mindegyik fordítás kiváló; anélkül mondom ezt, hogy összevettem volna (bármelyik) eredetivel..." (Élet és Irodalom, 2007 március 23.)

Való igaz, az írott török nyelv nagyon eltérő mondat-szerkezete, a mi alárendelő mondataink helyett alkalmazott participiumos és gerundiumos szerkezetei gyakran nehéz próba elé állítják a törökből fordítót, a közvetítő nyelvből dolgozó viszont ebből a szempontból feltétlenül könnyített feladatot kap. Ilyenkor aztán nehéz eldönteni, hogy a magyar szöveg kitűnő vagy éppen hibás megoldásai vajon a két fordító közül melyiknek tulajdoníthatók.

Márpedig az első magyar Pamuk-fordítások mind közvetítő nyelvekből készültek. Szívemből szólt Galgóczi Móni az ekultura c. honlapon:

„Bár nem ismerem az eredeti művet, meg vagyok győződve arról, hogy a kettős fordításnak (törökből angolra, majd magyarra) hála valahol, valami elveszett, vagy nem kapott akkora hangsúlyt. Lehet, hogy érdemes volna újra lefordíttatni a könyvet olyannal, aki nem csak hogy törökül tud, de járatos a Pamuk által képviselt irodalmi műfaj(ok) ban is. Egy Nobel-díjas csak megérdemel ennyit..."

Tegyük hozzá: a török világ tárgyi és kultúrtörténeti ismeretének hiánya is gondot okozhat az angolból, vagy más nyelvből amúgy kiválóan fordítóknak.

A Nobel-díj valóban meghozta a *Beyaz Kale* eredeti nyelvből készített újrafordítását. A két fordítást és az eredetit összevető turkológus kollégánk véleménye szerint a második feltétlenül pontosabb és hívebb, az első azonban sokhelyütt élvezetesebb.

Pamuk sikerének okairól, mint láttuk, sokan sok mindent elmondtak, annyi azonban bizonyára leszögezhető, hogy valamiféle különleges művészi stílus nem szerepel az okok között. *A nevem Piros*ban például a gyilkossággal gyanúsított három miniatúrafestő közül a tettes első megszólalásakor azt mondja, hogy a stílusából rájöhetünk kilétére, de én csak az utolsóelőtti fejezetben jöttem rá, hogy melyikük az

– és akkor sem stílusjegyek alapján, mert a hangját bizony semmi sem különböztette meg a többiekétől.

A megoldások sokféleségének lehetőségeit egy jellegzetes felsorolásos Pamuk-mondat kétféle megoldását mutatom be az *Iisztambul-könyvből*. Nemes Krisztián tagmondatokat alkotott:

„De nemcsak a zongorák miatt. A nappalik zsúfolásig telve voltak olyan tárgyakkal, amelyek éjjel-nappal halotti mozdulatlanságban heverték, a szorosan egymás mellé rendezett kínai porcelánok, csészék, ezüstkészletek, cukortartók, burnótos szelencék, kristálypoharak, rózsavizes üvegek, tányérok, füstölőtartók (és egy közékük rejtett kis játék autó) a tálalók lelakatolt üvegajtói mögött álltak, senki sem ült le az igazgyöngy berakásos alacsony asztalokhoz, egy ujjal sem nyúltak a falon lógó turbántartókhoz, egy lélek sem állt a szecessziós és japán stílusú paravánok mögött, ahogy az Amerikába kivándorolt orvos nagybácsim húsz éven keresztül összegyűjtött bőrkötéses, poros könyveit se nyitotta ki soha senki. (Igaz, néha egy kis kávézóasztalka vagy egy gravírozott ládika titokzatos módon átkerült egy másik emeletre.)

Én megpróbáltam hűségesen követni a mondatot:

„De nem csak a hallgató pianínók, hanem az örökké zárt, kínai porcelánokkal, csészékkel, ezüstkészletekkel, cukortartókkal, kristálypoharakkal, rózsavizes üvegcsékkel, burnótos szelencékkel, tányérokkel, tömjénfüstölőkkel (és egy nap közékük rejtett kis játékautóval) telezsúfolt üveges tálalók, a soha sem használt gyöngyházberakásos olvasóállványok és falra akasztott turbántartók, a semmit sem rejtő szecessziós meg japán hatást mutató spanyolfalak, a soha ki nem nyitott üveges könyvszekrény, amelyben Amerikába kivándorolt orvos nagybátyám könyvei porosodtak, az összes emelet szalonjait megtöltő tárgyak is azt az érzést keltették bennem, hogy mindezek az élet helyett a halált szolgálják. (Néha egy-egy asztalka vagy faragott láda titokzatos módon az egyik emeleti szalonból egy másikba vándorolt.) (*Iisztambul - emlékek és a város*, részletek, Nagyvilág, 2007/11.)

V.

ELFELEDETT UTAKON

Zsigmond Ártemisz Éva:
Florio Beneveni
rendkívüli expedíciója és útinaplója



A XVII-XVIII században gyakran érkeztek az orosz udvarba a Közép-ázsiai kánságokból követek. A népes csoportokban érkező delegációk, melyek fogadása komoly költségeket rótt az orosz kormányzatra, többnyire csupán egyszerű jókívánságokat vagy köszöntőket kézbesítettek, melyek átadásához elég lett volna egy futár is. Ezen delegációk egyike volt az orosz származású Han-Kuli-bég által vezetett misszió,¹ amely 1716 februárjában érkezett Oroszországba a buharai uralkodó jókívánságaival.² A követ és 62 tagú kísérete Asztrahánon, Szaratovon és Moszkván át, 1717 júniusában érkezett Pétervárra, ahol cári utasításra a legnagyobb tisztelettel fogadta a szenátus.

Október huszadikán került sor arra a meghallgatásra, melynek során a delegáció átadhatta Péternek a buharai uralkodó üzenetét és az általa küldött nagylelkű ajándékokat.³ Levelében a Kán kifejezte a cár iránti nagyrebcsülését a svédek felett aratott győzelem alkalmából, tudatta az uralkodóval, hogy Buhara elítéli a hívaiak Oroszország elleni fellépését, Cserkasszkij meggyilkolását,⁴ és hogy szeretné biztos diplomáciai alapokra fektetni a két állam közötti kereskedelmet. Han-Kuli-bég átadta Nagy Péternek Abul-fejz „kívánságlistáját” is, melyben a viszonzásul igényelt, szinte már kötelező elemeken túl (vadászsólymok, időmérő eszközök, fegyverek, prémek) volt két

rendhagyó kérés is: a Kán szeretett volna „vendégül látni” az udvarában 9 szépséges svéd leányt, és egy rátermett, értelmes orosz követet.

A cárnak kapóra jött a „követigénylés”. Feltétlenül élni kívánt a lehetőséggel, szeretett volna jó diplomáciai kapcsolatokat kiépíteni és előnyös kereskedelmi szerződéseket kötni a közel-keleti kánsággal. A meghallgatást követően, március 18-án ünnepélyes keretek között elbocsájtották a követet és Péter parancsot adott egy buharai expedíció előkészítésére.

Az politikai ellentétek és háborúk miatt az oroszokat Törökországban gyanakvással fogadták. A diplomaták, üzletemberek nem csupán akkor ütköztek falakba, amikor feladatukat próbálták ellátni, tárgyaltak vagy hivatalos ügyeket intéztek, hanem a legalapvetőbb emberi szükségleteik kielégítése is sokszor nehézségeket okozott számukra. A tárgyalások, az információszerzés és a levelezés is komoly előkészítő munkát igényeltek. Az oroszok gyakran folyamodtak a megtévesztés és a megvesztegetés eszközához, valamint előszeretettel fogadták szolgálatukba „kevésbé feltűnő nemzetek” leszármazottait, tolmácsnak, ügyintézőnek vagy informátornak. Többnyire keresztényeket foglalkoztattak: szerbeket, szlovénokat, horvátokat, dalmáciaiakat, ritkábban görögöket vagy olaszokat.⁵ Törökországi tevékenységükkel nem kevés hasznot hajtottak Oroszország malmára Luka Barka és Szávva Raguzinszkij.⁶ A perzsát, törököt, tatárt, olaszt és oroszot kitűnően beszélő Florio Benevenit is valószínűleg ők mutatták be a sztambuli orosz követnek.

Pjotr Andrejevics Tolsztoj gróf 1708-tól tolmácsként alkalmazta a Raguzából származó férfit, kedvelte társaságát, nagyrabecsülte diplomáciai érzékét.⁷ Miután 1709-ben a poltavai csatában Károly vereséget szenvedett a cár csapataitól és az Oszmán Birodalom területére került (félig vendégként, félig fogolyként), a gróftot bízták meg a kiadatási tárgyalások lefolytatásával. 1710. november

20-án azonban az Oszmán Birodalom hadat üzent Oroszországnak és Pjotr Andrejevicset beosztottjaival együtt a Héttoronyba (törökül *Yedikule*) zárták, ahol 1712 áprilisáig raboskodott. Szabadulását követően a cári engedélyezte hazatérését, de a török hatóságok megghiúsították terveit és 7 hónappal később újra bebörtönözték Safirovval és Seremetyevvel egyetemben.

Az orosz–török békeszerződés megkötését követően, 12 évi törökországi szolgálat után Tolsztoj hazatérhetett szülőföldjére. Magával vitte legmegbízhatóbb embereit, köztük Florio Benevenit is, akit szolgálataiért az 1715. január elseji cári ukáz alapján a külügyi államtitkárság tolmácsává léptették elő. Járandóságát évi 300 rubelben, továbbá havi 10 rubel étkezési hozzájárulásban állapították meg.⁸ Önéletrajzában az olasz élete legnyugodtabb időszakának nevezte az itt töltött két évet. Kapcsolata Pjotr Andrejeviccsel nem szakadt meg, 1616-17-ben mindketten részt vettek Péter európai körútján és amikor Alekszej cárevics emigrációba vonult, Tolsztoj hú tolmácsát is magával vitte a trónörökös után indított hajtóvadászatra. Hazatérésüket követően a gróft és mindazokat, akik részt vettek a szökevény kézre kerítésében, busásan megjutalmazták. Szolgálataiért Benevenit az orientálistikai részleg titkárává léptették elő.

Az orosz uralkodó Han-Kuli-bég látogatása után egy nagy létszámú expedíció elindítását tervezte, ám 1718 májusában meggondolta magát és úgy határozott, hogy csak egy kisebb csapatot delegál Buharába, élükön egy tapasztalt és intelligens diplomátával. A cári Benevenit választotta a megtisztelő feladat végrehajtására. 1718. július 5-én aláírta a követ megbízólevelét, július 13-án pedig átadta a hét pontból álló rendeletét, amely tartalmát tekintve, sokban hasonlított a korábbi expedíciók célkitűzéseire. Beneveni legfőbb feladata a keleti utak (mind szárazföldi, mind vízi) feltérképezése, az orosz-buhari kereskedelemi

kapcsolatok felvirágoztatása és a kán katonai szövetségre való rábírása volt.

Az expedíció előkészítése már a követ meghallgatását követő napokban megkezdődött, ezért 1718 júliusára a reprezentációs költségeket az államkincstár már elkülönítette és a külügyi államtitkárság beszerezte a buharaiaknak szánt ajándékokat (3000 rubel értékű ajándékot, többek között mókus, róka és coboly prémet, porcelánt, órákat, fegyvereket és számos egyéb értéktárgyat)⁹. A hivatalos okiratokat azonban csak a követ megbízása után kezdték előkészíteni és kiadni. Számos dokumentumot a misszió útra kelése után, futárral jutattak el Benevenihez.

A diplomata tisztában volt azzal, hogy nagyon hosszú küldetésre indul, de 1718 szeptemberében még nem feltételezte, hogy élete legnehezebb feladatára vállalkozott. A Moszkva folyón és Volgán jutott el Asztrahánig, ahol már türelmetlenül várta őt Han-Kuli-bég, akit Nagy Péter parancsára tartóztatott fel az asztraháni kormányzó.¹⁰ A cár szerette volna, hogy Beneveni, Abul-fejz követével együtt érkezzen Buharába. Azt remélte, hogy a buharaiak nagyra értékelik, ha az azonnali reagálás látszatát kelti - nem számolt azonban azzal, hogy a közel-keletiek szemében a küldönc kísérőinek száma és az ajándékok mennyisége bírt csak jelentőséggel, nem pedig a sebesség.

November 14-én, Asztrahánba érkezésének másnapján Beneveni találkozott a buharai követtel, akit sosem sikerült a szívébe zárnia, és akivel a sors fintora folytán a következő három évet töltötte. A diplomaták megegyeztek abban, hogy a tavasz beköszöntével nem Híván keresztül közelítik meg úticéljukat, hanem Perzsián át, a biztonságosabbnak hitt úton. A szükséges okiratok, melyekben orosz Cár diplomáciai mentességet kért a Perzsáktól követe számára, 5 hónappal megigénylésüket követően jutottak el a fővárosból Oroszország keleti kapujába.

Beneveni és Han-Kuli-bég június 24-én egy orosz fegyveres alakulat kíséretében hajóztak ki Asztrahánból. Miután Perzsiába értek, a semahai Kán meghívta az uta-

zókat, minden földi jót ígérve nekik. Ígéreteiből az uralkodó semmit nem tartott meg, jóformán háziórizetben tartotta a követeket, mely során Han-Kuli-bég csődbe ment és Beneveni kénytelen volt őt és népes családját eltartani. Péter követe viharos politikai körülmények közt találta magát Perzsiában, lázongásoknak és polgárháborús előkészületeknek volt szemtanúja, de nem csüggedt, minderről részletesen beszámolt az uralkodónak küldött leveleiben. Mivel a várost nem hagyhatta el, Semaha kereskedőházaiban és piacain ismerkedett a helybéliekkel és az átutazókkal,¹¹ akiktől földrajzi és kulturális ismereteket gyűjtött. Embereket bérelt fel, hogy kisebb felfedező utakat tegyenek meg, a megbízottak információi alapján térképeket,¹² útleírásokat valamint gazdasági beszámolókat állított össze, az általa szolgáltatott információk fontos szerepet játszottak a Péter perzsiai hadjáratában.

1720 augusztusában tudott csak Beneveni és Han-Kuli-bég továbbindulni Teherán felé, ahonnan 1721. május 25-én folytatták útjukat a határra. A több mint két éves „utazás” után a követek átlépték a buharai határt. A Kánnak és alattvalóinak imponált a cár követének bátorsága és vállalkozó kedve, de az oroszokkal szembeni bizalmatlanságukat nem palástolták. Florio Beneveni tiszteletére nagy fogadást rendeztek november 3-án és több káni meghallgatáson is részt vehetett. Az audienciák során azonban nem sikerült az olasznak látványos eredményeket elérni, mert csupán közvetítőkön keresztül szólíthatta meg az uralkodót és egyszerűen maradhatott Abul-fejzzel négy szemközt. Beszámolóiban Beneveni nyíltan tudatta a cárral, hogy a buharai kán erőtlen báburalkodó, hogy az őt körülvevő özbég nemesek megbízhatatlanok, Oroszország iránt ellenséges érzelmet táplálnak és lehetetlennek tartja a katonai együttműködést. Annak ellenére, hogy sikerült közeli barátságba kerülnie több, a kán udvaránál szolgáló magas rangú személlyel, állandó veszély fenyegette. A helyi nemesek többször is kémkedéssel és a kán elleni merénylet elkövetésének szándékával vádolták meg. Leveleit, küldeményeit minden

esetben ellenőrizték, futárait gyakran megakadályozták küldetésük teljesítésében.

Beneveni 1723 márciusában engedélyt kért megbízójától a hazatérésre, mivel úgy látta, hogy nem tehet többet az orosz-buharai kapcsolatok megerősítésének érdekében. Levele „gyorsan” Moszkvába érkezett (1723 novemberében), de a választ csak másfél évvel később kapta meg. A külügyi államtitkárság úgy döntött, hogy a követnek mielőbb el kell hagynia Buharát és erről megkísérelte azonnal értesíteni Benevenit, de az első levelet nem sikerült eljuttatni a címzetthez, ezért fél évvel később egy másodikat küldtek. Azalatt a két év alatt, amíg az engedélyre várt, az olasz több levelet is kapott Sirgazi kántól, melyekben az uralkodó felajánlotta neki, hogy Híván keresztül térjen haza.

1725 tavaszára a helyzet tarthatatlanná vált. Buharából, annak ellenére, hogy a kánnál megtartották a búcsúmeghallgatását, nem akarták a követet elengedni. Hodzsa Ulfet, a kán egyik kedvenc eunuchja többször is megpróbált az érdekében eljárni, de mivel az özbégek Beneveni életére törtek, végül kénytelen volt arra buzdítani barátját, hogy szökjön meg Buharából. Az olasz márciusban útnak indította embereit, felszerelését és az orosz uralkodónak szánt ajándékokat, ő maga pedig engedelmességet színélve Buharában maradt és várta az alkalmas pillanatot. Végül április 8-án, az est leszálltával, senkitől sem búcsúzva, egyedül hagyta el Buharát és 11 nappal később megérkezett Sirgazi kán udvarába. A hívaiak belátták, hogy hiba volt meggyilkolni Cserkasszkijt és szerették volna megbékíteni Oroszországot. Benevenit nem bántották, sőt ajándékokkal halmozták el, kíséretet és egy követet adtak mellé.

1725 szeptemberében, 7 év és három hónap után, hősként tért vissza Oroszországba, közel 7500 rubelnyi ajándékkal, felbecsülhetetlen értékű információkkal, 92 volt orosz fogoly társaságában (köztük Cserkasszkij expedíciójának két túlélőjével). Miután a fővárosban személyesen is beszámolt az uralkodónőnek az átélt kalandokról, szabad-

ságot és járandóságának kifizetését kérte a külügyi államtitkárságtól.¹³ Beneveni hányattatásai egészen 1727. december 27-ig (felmentő levelének aláírásáig) nyomon követhetők, ezt követően azonban semmilyen adat sem áll rendelkezésünkre sorsát illetően.

Írásai hihetetlen felkészültségről, leleményességről és rátermettségről tanúskodnak. A kutatók számára munkái, mind a mai napig felbecsülhetetlen értéket képviselnek. Beneveni műveinek egy része olaszul, egy része pedig titkosírással készült, ezeket a külügyi államtitkárságban fordították oroszra. Füzeteiben politikai és társadalmi áttekintést adott a kánságokról, katonai és harcászati adatokat közölt, betekintést nyújtott a közel-keleti kánságok vetélkedésébe és a kánok udvartartásába. Sajnos leveleinek és beszámolóinak csak töredéke maradt fenn. A követ többször is beszámolt füzeteinek elvesztéséről vagy megsemmisüléséről.

Küldeményeinek kézbesítése során rendkívüli megbízhatóságról és bátorságról tettek tanúbizonyságot Beneveni futárai is, például a baskir Junuszov Makszuta, vagy a görög származású Dementjev Iván, aki kereskedőnek álcázva csempészte a követ leveleit Oroszországba. Egy alkalommal kémkedéssel gyanúsították meg Hívában, ezért egész karavánjával együtt tömlöcbe vetették és hetekig fogva tartották. Dementjev azonban nem tört meg, és annak ellenére, hogy szabadon engedése után még a karakalpakok is kirabolták, a rábízott küldeményt 3 hónap alatt kézbesítette. Nikolo Miner több mint egy évig volt úton, mielőtt 1724-ben Moszkvában átadhatta a külügyi államtitkárságnak a követ 1723. áprilisi füzetét.

Beneveni írásait újra felfedezték a XX század második felében, 1986-ban N.A. Halfin vezetésével egy lebilincselő kötetben összegyűjtve, az érdeklődők rendelkezésére bocsájtották.

FELHASZNÁLT IRODALOM

Bahrušin S.V.: *Istoria narodov Uzbekistana*, 1947; Russkij Gumanitarnyj internet-universitet

http://www.i-u.ru/biblio/archive/ist_us/00.aspx

Halfin N.A.(ed): Poslannik Petra I na vostoce, posol'stvo Florio Beneveni v Persiju i Buharu v 1718-1725 godah, In: *Azia i Afrika v istonikah i materialah*, Moszkva, „Nauka” 1986.

Heller M.: *Orosz történelem*, I. kötet Az Orosz Birodalom története, Osiris, Budapest 1996.

Kallinyikov P.: *Russkij biografičeskij slovar', Setevaja versija* <http://www.rulex.ru/brbs.htm>

Kručkov N.N.: *Artemij Petrovič Volynskij: ličnost' i dejatel'nost'*, Avtoreferat dissertacii na soiskanije učenoj stepeni kandidata istoričeskikh nauk, Rjazany 2008.

Polovcov A.A.: Čerkasskij, in: *Russkij biografičeskij slovar': v 25 tomah*, T. Čaadajev-Švitkov, Moszkva 1896-1918.

Zsigmond Á.É.: Cserkasszkij Alekszandr Bekovics élete és tragikus kimenetelű expedíciója, In: *A kívánt világosság, VI. Nemzetközi Vámbéry Konferencia*, Dunaszerdahely, Liliium Aurum 2009.

Zsigmond Á.É.: Nagy Péter perzsiai követe, In: *A kelet ritka nyugalma, VII. Nemzetközi Vámbéry Konferencia*, Dunaszerdahely, Liliium Aurum 2010.

Čerkasskij knjaz' Aleksandr Bekovič At: *Biografia.ru, Biografičeskaja enciklopedija*, http://www.biografija.ru/show_bio.aspx?id=134403

JEGYZETEK

¹ Han-Kuli-bég édesanyja, Dárja orosz fogoly volt Buharában. Fogásba esésének időpontjára és helyére vonatkozóan nem állnak rendelkezésünkre adatok. Csupán azt tudjuk, hogy jómódban ét, vallását a közel-keleti kánságban szabadon gyakorolhatta, szülőhazájába végleg visszatérni nem akart. Amikor Han-Kuli-béget követségbe küldték az orosz uralkodóhoz, ő magával vitte a küldetésre családját (a delegációt túlnyomó részt feleségei, gyermekei és szolgálói alkották) és természetesen édesanyját is (Halfin N.A.(ed): Poslannik Petra I na vostoce, posol'stvo Florio Beneveni v Persiju i Buharu v 1718-1725 godah, In: *Azia i Afrika v istonikah i materialah*, Moszkva, „Nauka” 1986 p. 140).

² Abul-fejz (Abu-al-Faiz) Buhara egyik utolsó astarhanida uralkodója 1711-ben az Ubaidulla Kán (1702-1711) elleni puccsot követően került a trónra. Teljes mértékben függött az őt hatalomhoz juttató nemességtől, kormányzati hatalommal gyakorlatilag nem rendelkezett. Uralkodása alatt Buharában elmélyült a gazdasági és politikai válság. (Bahrušin S.V.: *Istoria narodov Uzbekistana*, 1947, http://www.i-u.ru/biblio/archive/ist_us/00.aspx).

³ Abul-fejz selymet, brokátot, lovakat, 2 majmot és 2 leopárdot küldött ajándékba az orosz cárnak. A majmok és a leopárdok a hosszú út során elpusztultak, ezért Han-Kuli-bég azokat csak szimbolikusan (kitömve) adta át. Nagy Péter ennek ellenére nagyon elégedett volt a küldeménynel, mert az ajándékok mellett a buharai kán követe 36 kiszabadított orosz foglyot is átadott az uralkodónak. (Halfin N.A.(ed):*Poslannik Petra I...* p. 11).

⁴ Cserkasszkij Alekszandr Bekovics (Devlet-Girej-Murza) gyermekkorával kapcsolatban nem állnak rendelkezésünkre adatok, Cserkeszföldről származott, születésének időpontja és körülményei ismeretlenek. Oroszországba érkezését követően Borisz Alekszejevics Golicin házában nevelkedett, ahol európai neveletésben részesült és fejedelmi rangot kapott. Diplomáciai pályáját 1711-ben kezdte, amikor az ázsiai népekkel létrehozandó politikai kapcsolatokat kellett megalapoznia. Az uralkodó 1714. május 29-i rendeletében megbízta Bekovicsot a Kaszpi-tenger keleti partjának felderítésével, majd pedig 1716-ban utasította az Amu-darja eredeti medrének felkutatására. A misszió tragédiába torkollott, 1717-ben Cserkasszkijt és csapatát a híviaiak lemészárolták. (Čerkasskij knjaz' Aleksandr Bekovič At: *Biografija.ru, Biografičeskaja enciklopedija*, http://www.biografija.ru/show_bio.aspx?id=134403; Polovcov A.A.: Čerkasskij, in: *Russkij biografičeskij slovar': v 25 tomah*, T. Čaadajev-Švitkov, Moszkva 1896-1918, pp. 177-183; Zsigmond Á.É.: Cserkasszkij Alekszandr Bekovics élete és tragikus kimenetelű expedíciója, In: *A kívánt világhosszág, VI. Nemzetközi Vámbéry Konferencia*, Dunaszerdahely, Lilium Aurum 2009, pp. 215-223).

⁵ A korszakra jellemző volt, hogy az olaszt tekintették a diplomácia nyelvének. Az oroszok is ezért alkalmazták a szláv nemzetiségű informátorokon és tolmácsokon túl olaszokat is.

⁶ Szávva Raguzinszkij (1669-1738) kereskedő, üzletember, államférfi és diplomata volt. Apja Dubrovnyikban tekintélyes üzletember volt, Raguzában és Velencében is voltak érdekeltségei. A szülői házat még fiatalon elhagyta, üzletelt Spanyolországban, Franciaországban, Velencében, majd pedig kilenc évig Törökországban. 1702-ben érkezett Oroszországba először, politikával a XVII század utolsó évtizedében kezdett foglalkozni. A törökországi orosz követ tanácsadója volt, 1711-ben részt vett a Pruti-hadjárat előkészítésében. Nagy Péter utasítására tárgyalásokat folytatott a

pápával, elkísérte a cárt francia körútjára. 1725-1728-ig a Kínai expedíció vezetője volt. (Kallinyikov P.: Vladislavič-Raguzinskij Savva Lukič, In: *Russkij biografičeskij slovar', Setevaja versija*, <http://www.rulex.ru/01030646.htm>).

⁷ Pjotr Andrejevics Tolsztoj (1645 – 1729) a XVII-XVIII század kiemelkedő orosz diplomatája és államférfija volt. Részt vett Oroszország és az Oszmán Birodalom katonai konfliktusaiban, a csihirini hadjáratban (1676–81) és az azovi hadjáratban (1695-96). A cár parancsára 1697-98-ban, Olaszországban katonai és hajózási ismereteket szerzett. 1701-ben nevezték ki nagykövetnek Konsztantinápolyba. 1710 és 1714 között kétszer is a Héttoronyban „vendégeskedett” a török hatóságoknak köszönhetően. Szabadulását követően visszatért Oroszországba. Elkísérte Pétert európai körútjára és 1717-ben kulcsszerepet játszott Alekszej cárevics le tartóztatásában és elítélésében. Ezt követően helyet kapott a Titkos Tanácsban, diplomáciai feladatokat látott el Berlinben és részt vett az orosz-perzsa háborúban. Péter halála után I. Katalin mellé állt. 1726-ban letartóztatták, megfosztották nemesi rangjától és a Szoloveckij kolostorba száműzték, ahol 83 éves korában elhunyt (Heller M.: *Orosz történelem*, I. kötet Az Orosz Birodalom története, Budapest, Osiris 1996, pp. 273, 286-287; Kallinyikov P.: **Tolstoj Pjotr Andrejevič**, In: *Russkij biografičeskij slovar', Setevaja versija*, <http://www.rulex.ru/01190356.htm>).

⁸ Halfin N.A.(ed):Poslannik Petra I... p. 15.

⁹ A külügyi államtitkárság nyilvántartásából tudjuk, hogy az olasz nem elégedett meg a kincstár által kiutalt árukkal és ajándékokkal. Elutazása előtt, keleten ritkának számító eszközöket vásárolt fel nagy mennyiségben és ezeknek az eladásából tekintélyes összeghez jutott küldetése során. (Halfin N.A.(ed):Poslannik Petra I... pp. 27-28).

¹⁰ Az Asztraháni Kormányzóság élén ekkor Artyemij Petrovics Volinszkij (1689-1740) állt. A Szahtikov család által felnevelt „főka” katonai pályáját 1704-ben kezdte, amikor csatlakozott a szentpétervári dragonyos ezredhez. 1711-ben részt vett a pruti csatában, ahonnan önként követte parancsnokát a törökországi fogságba. 1713-tól Nagy Péter diplomáciai futárjaként tevékenykedett két esztendőn át. Volinszkij nevéhez kötődik az első sikeres perzsiai expedíció is. Artyemij Petrovicsot 1718-ban léptették elő főhadsegéddé és következő évben az újonnan létrehozott Asztraháni Kormányzóság élére állhatott. 1722-ben nőül vette a cár másod-unokanővérét, Alexandra Lvovna Narisnyikovát. 1723-elején az uralkodó elvesztette Volinszkij iránti bizalmát és eltávolította a kormányzóság éléről. Ezt követően Artyemij Petrovics egyetlen poszton sem tudott huzamosabb ideig megmaradni. I. Katalin Kazany kormányzójává nevezte ki, 1728-tól 1730-ig a tatár területeken tevékenykedett. Münnich vezetése alatt katonai felügyelői megbízást kapott. 1738. február 3-án Anna cárnő kabinetminisztere let. 1740. április 12-én

börtönbe vetették és kivégezték haza árulásért (Zsigmond Á.É.: Nagy Péter perzsiai követe, In: *A kelet ritka nyugalma, VII. Nemzetközi Vámbéry Konferencia*, Dunaszerdahely, Liliium Aurum 2010; Kručkov N.N.: *Artemij Petrovič Volynskij: ličnost' i dejatel'nost'*, Avtoreferat disertacii na soiskanije učennoj stepeni kandidata istoričeskih nauk, Rjazany 2008).

¹¹ Találkozott rég nem látott ismerősökkel és barátokkal is, például Duri-efendivel akit még Törökországból ismert.

¹² Sajnos a Beneveni által készített térképek közül egy sem maradt fenn.

¹³ Szabadságolási kérelmét azzal magyarázta, hogy távolléte alatt elhunyt édesapja és szerette volna testvéreivel tisztázni az örökséggel kapcsolatban felmerült kérdéseket. Az említett dokumentum különösen értékes a kutatók számára, mert Beneveni egy rövid önéletrajzzal kezdte.

Lacza Tihamér:

Egy elfeledett arábiai utazó

(JOHANN LUDWIG BURCKHARDT
ALIAS IBRAHIM IBN ABDALLÁH SEJK)



1

Mindenekelőtt az írás címét illene indokolnom. Ha az ember a világhálón szörfölve hősünk nyomait keresi, kétségtelenül számtalan hivatkozásra bukkan, sőt még néhány Wikipédia-szócikkre is, amelyekben a legfontosabb életrajzi adatok megtalálhatók¹. De ahogy az már történni szokott, az egymásra kapcsolódó linkek végül is egy önmagába záródó görbét alkotnak, amely általában egy „bevásárló kosárhoz” vezet, és ebbe egy útikönyvet helyezhetünk mondjuk Petráról, a jordániai sziklavárosról vagy az egyiptomi Abu Simbelről, II. Ramszesz fáraó végső nyughelyéről. Az előbbinek JOHANN LUDWIG BURCKHARDT volt az európai újra felfedezője, az utóbbiról meg ő adott hírt először, és az ő útmutatásai nyomán ásták ki később nemcsak a fáraót négy változatban megörökítő hatalmas szobrokat, hanem a templomot is. Ez a temérdek szócikk és utalás sem mond el azonban sokkal többet, mint a könyvtárainkban hozzáférhető lexikonok, pedig az alig 33 esztendőre kiszabott és kalandokban bővelkedő életút mindenképpen megérdemelné a részletesebb összefoglalást. Természetesen e helyen én sem vállalkozom erre, de talán sikerül néhány olyan adattal is kiegészíteni a derék svájci életrajzát, amelyek nem szerepelnek a már említett weboldalakon. Még szerencse, hogy ma már elektronikus

formában olvasható BURCKHARDT néhány útleírása és ezekben – igaz különböző helyeken elszórtan – sok további információ is fellelhető²

2

JOHANN LUDWIG BURCKHARDT 1784. november 24-én³ látta meg a napvilágot a svájci Lausanne-ban, s német származása ellenére gyakran szólították Louis-nak, még édesanyja leveleiben is olvasható ez a forma. KÖRÖSI CSOMA SÁNDORUNKKAL (1784–1842) volt egykorú, de családjának anyagi helyzetét illetően jóval szerencsésebb csillagzat alatt született, hiszen apja egy jómódú kereskedő volt, aki nem örült különösebben az 1789-es franciaországi változásoknak és kivált Napóleont nem szívelte, amire egyébként minden oka megvolt, elvégre az 1790-es évek végétől eléggé rosszul ment az üzlete, az Európában zajló háborúk rendkívül megdrágították az életet. Ráadásul még azzal is meggyanúsították, hogy részt vett valamilyen Napoleon elleni összeesküvésben és csak nagy nehézségek árán sikerült tisztáznia magát és elkerülnie a vérpadot. Mindezek ellenére és közepette az ifjú BURCKHARDT magántanárai révén kitűnő neveltetést kapott, jól zongorázott, még Johann Wolfgang Goethe (1749–1832) is hallotta őt néhány alkalommal játszani azokon a versfelolvasásokkal tarkított összejöveteleken, amelyeket Burckhardték bázeli szalonjában rendeztek. Hogy a pangás ellenére sem lehetett olyan rossz a Burckhardt család anyagi helyzete, mi sem bizonyítja jobban, mint hogy a mahagóni színű nevezetes zongorának elefántcsontból voltak a billentyűi...

BURCKHARDT apja kérésének eleget téve 16 éves korában Németországban kezdte meg egyetemi tanulmányait; előbb Lipcsébe ment, majd négy év elteltével Göttingenbe, ahol történelmet és jogot tanult, de kapcsolatba került JOHANN FRIEDRICH BLUMENBACH (1752–1840) antropológus-professzorral is, az összehasonlító anatómia egyik megalapozójával, aki szívesen hívta fel hallgatói figyelmét a távol élő népekre, amelyeket érdemes lenne felkeresni és alaposab-

ban tanulmányozni. 15 évvel később – ekkor BURCKHARDT már nem élt – BLUMENBACH előadásait hallgatta KÖRÖSI CSOMA is, és ahogy a róla szóló internetes bejegyzések nem felejtik el megjegyezni, a derék professzor hívta fel a figyelmét a Kínában élő ujgurokra és ez lehetett az egyik nagy ösztönzés számára, hogy arra felé keresse a magyarok őshazáját. BLUMENBACH nyilván a svájci fiatalemberben is látott fantáziát, mert amikor BURCKHARDT Göttingenből 1805-ben hazatért, hogy megfelelő hivatalt találjon magának, végül 1806 júniusában Londonba ment, ahol BLUMENBACH ajánlólevelével állított be JOSEPH BANKSHEZ (1743–1820), a Royal Society titkárához. BANKS, mai szóhasználatlal élve, afféle utazási szervező és menedzser is volt, hiszen az ő véleménye meghatározó súllyal esett latba, ha valaki ismeretlen tájakra vezető útra kért támogatást. A felfedező utazások iskoláját még JAMES COOK (1728–1779) kísérőjeként⁴ járta ki, később az Északnyugati Átjáró keresésére indult brit expedíciók is az ő hathatós „lobbizásának” köszönhetően indulhattak el. Noha elsősorban a tengereken szerzett tapasztalatokat, Afrika felfedezését is szívügyének tekintette, és BURCKHARDT előtt már olyan hírességeket is felkarolt, mint a német FRIEDRICH KONRAD HORNEMANN (1772–1801), a skót MUNGO PARK (1771–1806) és még néhányan, akik azonban életüket vesztették, mielőtt személyesen hírt hoztak volna felfedezéseikről. HORNEMANN – akárcsak később BURCKHARDT – Kairóból indult el sivatagi expedíciójára, de nem délkeletnek, hanem Líbiába és szerencsésen megérkezett Tripolisba. Erről az útvjáról angol megbízóinak egy beszámolót küldött, majd németül megjelent útinaplója is (*Tagebuch einer Reise von Cairo nach Murzuk in der Jahren 1797–98*). 1800-ban Tripolisból arab kereskedőnek kiadva magát (ez az „álca” az európaiak kedvelt, de eléggé kockázatos inkognitója volt) ismét Murzukba ment, onnantól kezdve nyoma veszett és csak jóval később derült ki, hogy eljutott egészen a mai Nigéria északi részébe, majd a Niger folyása mentén haladt tovább, végül Nupe városában verhasban hunyt el. Még első utazásakor fogalmazta meg azt

a véleményét, hogy a Niger és a Nílus összeköttetésben áll. Ez a téves nézet aztán hosszú időre rögzült az európai köztudatban. Az orvosi végzettségű MUNGO PARK már tapasztalt utazóként érkezett Afrikába, hogy tisztázza a Niger folyó kapcsolatát a Nílussal, miután korábban az indonéziai Szumátra szigetén kutatott. Ő DANIEL HOUGHTON (1740–1790/91) angol utazó nyomait követve az Atlanti-óceán partjáról, Gambiából indult el 1795 júliusában. HOUGHTONT valószínűleg muzulmán útonállók ölték meg Nioro városa közelében a mai Mali területén, így nem tudni, hogy milyen eredményekre jutott addig. MUNGO PARK is a Gambia folyó mentén haladt és Chasso település érintésével eljutott Kaarkába, de a térségben dúló törzsi háborúk miatt északi irányba kanyarodott. Itt azonban muzulmánok fogságába esett, és csak azért nem végezte úgy, mint HOUGHTON, mert sikerült megszöknie. Egy évvel elindulása után, 1796. július 20-án Ségou városánál megpillantotta a Nigert. Haladt még vagy 300 km-t, de Timbuktuba nem jutott el, mert a rossz éghajlati viszonyok és a testét legyengítő betegségek ebben megakadályozták. Ehelyett visszafordult és a Bafing folyó és a Szenegál felső folyásának medencéjén átvágva visszaérkezett a Gambia torkolatához. Bizonyára nem volt abban az állapotban, hogy az érintett vidékeket alaposabban szemügyre vegye, így „elmulasztotta” felfedezni a Gambia, a Bafing és a Corúbal folyók forrásvidékét, ez a dicsőség végül a francia GASPARD THÉODOR-MOLLIENNEK (1796–1859) jutott, aki az 1820-as években járt arra. MUNGO PARK következő útjának 1805-ben vágott neki egy katonai osztag kíséretében, de a 40 katona közül csak heten éltek túl a gyilkos éghajlati viszonyokat, mire Bamako közelében elérték a Nigert. Innen szolgájával Gambiába küldte az expedíció naplóját, ő pedig egy hajót épített (ez volt a *Djolima*), amellyel 1805 novemberében keleti irányba indult és vagy 2 000 km-t tett meg a folyón lefelé. Az egyik vízesésnél a bennszülöttek – akik már korábban is zaklatták őket – megtámadták PARK hajóját. A legénység megpróbált a partra úszni, de valamennyien a vízbe fulladtak.

MUNGO PARKnak tehát nem sikerült tisztáznia a nagy kérdést, ennek a megválaszolása így a svájci fiatalemberre várt. Az említett expedíciókat finanszírozó Brit Afrikai Társaságnak azonban – ugyancsak a napóleoni háborúk következtében – vészesen megcsappantak az anyagi forrásai, ezért BURCKHARDTnak két évig kellett várnia, amíg BANKS végül elintézte számára, hogy ő is elinduljon Afrikába. A Társaság vezetőit leginkább a Szaharától délre elterülő, a Niger folyó vízgyűjtőjéhez tartozó vidékek érdekelték, két korábbi, már említett ügynökük is ott tűnt el. A Nílus egyik forrását is ide képzelték, s talán éppen BURCKHARDTtól vártak választ erre a valóban nem lényegtelen kérdésre. A tény, hogy komolyan számolnak vele, BURCKHARDTOT alapos stúdiumokra ösztönözte. Régi térképeket tanulmányozott, beiratkozott a Cambridge-i Egyetemre, ahol arabul tanult (nem kizárt, hogy e nyelv fontosságára már korábban egy másik göttingeni professzora, GOTTFRIED EINHORN felhívta a figyelmét, aki KÖRÖSI CSOMÁNAK is melegen ajánlotta az arab kútfőket), de a kémiába, az ásványtanba, az orvostudományba és a gyógyszerianba is belekóstolt, ismerkedett a csillagos égbolttal és elsajátította a földrajzi helymeghatározás módszerét, s közben pedig – ahogy egy hithű muzulmánhoz illik – hatalmas szakállat is növesztett. KÖRÖSIHEZ hasonlóan ő is edzette a testét: szerényen táplálkozott, sőt olykor koplalt is, a puszta földön aludt és közben nagy gyalogtúrákat tett. Ennek később bizonyosan nagy hasznát látta, de a felkészülés ezzel még korántsem fejeződött be.

1809. január 25-én átvette az utasításokat tartalmazó iratokat és március 2-án egy kis vitorlás fedélzetén, indiai muzulmán kereskedőnek öltözve elindult egy dél-angliai kikötőből a Gibraltári-szoros felé, onnan pedig Málta szigetére, amely már a Közel-Kelet hangulatát idézte fel. 1809. április 22-én levélben tájékoztatta BANKS-et addigi utazásáról és máltai találkozásairól. Többek között egy dr. ULRICH JASPER SEETZEN (1767–1811) nevű német orvossal beszélgetett, akit a szász-gothai választófejedelem küldött a Levante térségébe afféle helyzet- és terepfelmérés (kémkedés?), valamint

régi kéziratok és egyéb értékes régiségek megvásárlása céljából. A férfi sok érdekes információval látta el, sőt felhívta a figyelmét az aleppói brit főkonzulra, John Bakerre is, akire szükség esetén bizton támaszkodhat. Seetzen később, valamikor 1809 decemberében eljutott Mekkába, 1810 januárjában pedig Medinába is (akkoriban már moszlim hitű volt és Musza al-Hakim néven szólították), de további sorsa ismeretlen. Nagy valószínűséggel 1811 októberében a jemeni Taizzban meggyilkolták.

Hősünk La Valettában megismerkedett az éppen szökésben lévő derék Ahmed Karamaly bejjel, akit öccse taszított le tripolisi trónjáról. Az exuralkodó ismerte HORNEMANT is. Mint BURCKHARDT megjegyzi, Ahmed bej megállapodott öccsével, hogy Derna tartományt megtarthatja, feltéve, hogy nem fog lázítani ellene. Máltán ekkoriban sokat beszéltek az Etna legutóbbi (1809. március 27-i) kitöréséről is, amely során a szicíliai Messinára hamu- és salakeső hullott. Később, április 12-én újabb kitörés riogatta a környékbelieket. BURCKHARDT beszámolójában részletesen ecseteli a fejleményeket, a pusztító lávafolyam útját, sőt még arról is tudóst, hogy újabb kúrtők keletkeztek az Etnán. Egy 1809. május 22-i keltezésű levelében sikeres „átalakulásáról” ad hírt: már próbálgatja az indiai muzulmán kereskedő szerepét, ruhátárát is fokozatosan lecserélte a „keleti divat” szerint.

Jó egy hónapot időzött Máltán, mire sikerült egy még rozogább vitorlásra felkapaszkodnia, amely a szíriai partok felé tartott. Az előzetes útiterv értelmében két-három évet kellett eltöltenie Szíriában, ahol tökéletesen megtanul arabul, megismerkedik a helyi szokásokkal és általában a moszlimok életével. Majd onnan Egyiptom és Szudán érintésével kellett volna eljutnia – részben a Szaharán át – a Nigerhez. A terv részleteit Londonban nem tudták kidolgozni, ezért BURCKHARDT sok mindenben önállóan dönthetett. Az utazáshoz szükséges anyagiakat az Afrikai Társaság fedezte és igyekezett az esedékes részleteket időben folyósítani. Mindez azonban kevés védelmet ad-

hatott a zsebtolvajok, az útonállók, sőt még a kapzsi hajóskapitányok és a helyi hatalmasságok ellen is.

A szíriai partok felé tartó hajón már nem JOHANN LUDWIG BURCKHARDTKént mutatkozott be, hanem Ibrahim sejként, aki – úgymond – egy indiai muzulmán volt. Amikor úitársai afelől érdeklődtek, hogyan is beszélnek Indiában, BURCKHARDT nemes egyszerűséggel elmotyogott néhány mondatot svájci német dialektusban, amelyet még a született németek sem értenek mindig. Erről a módszeréről ő maga számolt be azoknak a leveleknek az egyikében, amelyeket utazása elején rendszeresen küldözgetett szüleinek és ismerőseinek.

A vitorlás kissé északabbra haladt, mint kellett volna és először a mai Törökország délnyugati partjainál kötött ki, ahol éppen pestisjárvány dühöngött. Ezzel a betegséggel hősünknek a későbbiekben még többször is volt alkalma találkozni, de szerencséjére ő sohasem kapta meg. Szíriába végül egy harmadik vitorlás fedélzetén jutott el. Aleppó [Halab] városában a brit konzul, a már említett John Baker vette védőszárnyai alá. Maga ez a sajátos hangulatú, soknemzetiségű és keleti illatoktól terhes város a legjobb hely volt a muzulmán világ és mentalitás megismeréséhez. Egy keresztény marokkóitól tanult arabul, miközben törökös öltözetben a szőnyegen ücsörgött és időnként a vízpipát, azaz a nargilét szívta. Mint megjegyezte: *„Szerencsére nincs tükröm, mert különben nevethetnék magamat látva.”* Szüleinek írt leveleiben a Közel-Keletet mint a pénzsóvárok és pénzimádók romlott világát jellemezte, és különösen az bosszantotta, ha egy-egy értékes régi arab kézirat miatt hosszasan kellett alkudoznia.

Az első hetekben a várossal ismerkedett; különösen nagy hatással volt rá a 12. és 13. század fordulóján újjáépített dzsámi, amelynek hatalmas, márványcsompékkal borított udvarán gyakran megfordult és olykor a minaret tornyába is felkapaszkodott, ahonnan szép kilátás nyílt a nyüzsgő városra. Később kisebb-nagyobb felfedező utakra indult, lehetőleg egyedül, a legkisebb feltűnést is kerülve.

Az egyes települések hivatalnokai ugyanis igyekeztek alaposan megkopasztani a felségterületükre tévedt idegent, mindenféle címen illetékeket és vámot hajtottak be rajtuk, s ha ezt még meg is úszták, a kóborló rablók általában mindig rájuk akadtak. BURCKHARDT több alkalommal is feljegyezte naplójába, hogy kifosztották vagy csak hajszálon múlt az élete. Az egyik alkalommal csak az a vászondarab maradt rajta, amellyel meztelenségét eltakarta. Két napig bolyongott a sivatagban, étel és ital nélkül, és inkább volt holt, mint eleven, amikor megérkezett az egyik oázisba. Pedig szolgál nélkül, egy gebén közlekedett, s mint írja: *„Szegény falusinak öltözve utazom, de minden eshetőséggel számolva utazó zsákomban megbízható ajánlóleveleket is magammal viszek.”* Ezek legfeljebb a török hivatalnokokra voltak hatással, a nomád beduinokat hidegen hagyták. Ennek ellenére a Szíriában eltöltött közel három esztendő alatt eljutott egész sor olyan helyre, amely később az európai régészek kedvelt ásatási terepe lett (Baalbek, Palmyra etc.). Palmyra romvárosban beduin pásztorok laktak, nyomorúságos viskóikat az impozáns oszlopok és faragott díszszegélyes kögerendák közé építették, de itt alakították ki a juhok karámját és a többi állat szálláshelyét is. S noha csak kíváncsiságból kereste fel a várost, a beduinok főnöke szigorúan behajtotta rajta az „áthaladási illetéket”.

1812 februárjában úgy vélte, eljött az idő, hogy elinduljon Egyiptomba. A Közel-Keletről szinte minden lényegeset megtudott, arabul is folyékonyan beszélt már, később ennek köszönhetően szíriai Ibrahimnak is szólították. Májusban már Damaszkuszban volt, innen Palesztina és a Jordán folyó felé vette az irányt. Felkereste Tiberiast és Názaretet, majd délkeletnek fordult és eljutott a sziklába vájt épületeiről nevezetes ókori településhez, Petrához. Kísérőül két beduin pásztorot fogadott fel, akiket egy má már átlátszónak tűnő, de akkor nyilván meggyőző mesével vett rá arra, hogy mutassák meg neki az oda vezető utat. Azt mondta nekik, hogy Izrael első papjának, Áronnak az oltáránál kecskeáldozatot szeretne bemutatni.

Egy szűk szurdokon át be is jutott a sziklavárosba, ahol európai ember utoljára több mint 1300 éve járt, tehát elmondható, hogy BURCKHARDT újra felfedezte ezt a titokzatos helyet. Kísérői persze éberren ügyeltek arra, hogy csak az áldozati szertartást hajtsa végre és ne nagyon kutakodjon az épületekben, mert a hiedelem szerint nagy kincs van elrejtve valahol a falak között. BURCKHARDTnak azonban így is sikerült néhány feljegyzést és rajzot készítenie, majd gyanakvó kísérőivel késedelem nélkül visszatért Elji faluba. A petrai kirándulást követően egy arab karavánnal a Sínai-félszigeten át Kairóba ment, ahová 1812 szeptemberének elején érkezett meg.

Egyiptom tényleges ura ekkor már hét esztendeje a macedóniai Kaválában született albán származású Mohamed Ali (1769–1849) volt, aki bár arabul sem tudott, sőt még analfabéta is volt, vele született képességeit maximálisan kihasználva közel négy és fél évtizedig irányította az Alexandriától Abu Simbelig elterülő országot, sőt a Vörös-tenger partvidékét is. 1799-ben a török szultán parancsára egy 300 fős albán csapat élén érkezett Egyiptomba. Olyan ügyesen vezette katonáit, hogy egyre nagyobb tekintélye lett más albán alakulatoknál is, végül a szultán helytartójává kiáltották ki. Fokozatosan függetlenítette magát, amit a mamelukok hatalmának végleges letörésével és legveszélyesebb ellenfeleinek az eltávolításával ért el. Egyre nagyobb népszerűségét látva a szultán szerette volna Görögországba rendelni alattvalóját, de ennek hírére az egyiptomi fővárosban lázadás tört ki; az üzletek bezártak, az utcákon tüntetések kezdődtek, mire az isztambuli porta visszakozott. Még egy kísérlet történt a korábbi állapotok helyreállítására: az Alexandriában székelő török pasa, kihasználva az ország déli részén szemleúton tartózkodó Mohamed Ali távollétét, 1805-ben janicsárjaival feldúlta és kirabolta Kairót, mire a nép elkergette a törököket. Ezek után a sejkek gyűlése egyöntetűen Mohamed Alit nevezte ki Egyiptom kormányzójának („váli”), amit a szultán, III. Szelim kénytelen volt tudomásul venni.

Amikor BURCKHARDT 1812 kora őszen megérkezett Kairóba, Mohamed Ali lényegében már felszámolta a mamelukok uralmát Egyiptomban, gazdaságilag és politikailag is teljhatalomra tett szert és az ország csak formálisan kötődött az Oszmán Birodalomhoz. Ez gyakorlatilag egy jelképesnek mondható, 3 százalékos adó befizetését jelentette. Egyszerre több területen is reformokba fogott: korszerűsítette az úthálózatot, a földművelést, a közigazgatást és a Bourbon restauráció elől külföldre menekült napóleoni tisztek hathatós segítségével egy nagyobb ütőképességű hadsereget is létrehozott. Nem meglepő ezek után, hogy 1833-ban vagy tíz évre fennhatósága alá vonta az Oszmán Birodalom egyik fontos tartományát, Szíriát is, amelyet 1843-ban ugyan ki kellett ürítenie, de cserébe családja dinasztiát alapíthatott Egyiptomban. Más kérdés, hogy utódai korántsem örökölték az ő vezetői és diplomáciai képességeit, ezért a 19. század harmadik harmadától Egyiptom egyre inkább a franciák és a britek kiszolgáltatottjává vált és lényegében gyarmati sorba süllyedt. De ez már nem tartozik szorosan történetünkhöz.

BURCKHARDT sok mindent köszönhetett Mohamed Alinak, egyrészt a pasa menlevele, illetve pénze segítette ki őt nem egy nehézségből, másrészt a jóváhagyása nélkül aligha jutott volna el a muzulmánok szent városaiba, Mekkába és Medinába.

3

Burckhardt a Nílus áradását követően érkezett meg Kairóba. A város nem tett rá különösebben jó benyomást: rendezetlen, zsúfolt, kövezetlen utcáit belengte a búz, a kupacokban álló szemét és szerves hulladék szaga. A szegények és a gazdagok, az elnyomottak és az elnyomók közötti különbség talán Egyiptomban volt a leginkább szembeötlő az egész Közel-Keleten. A Kaukázusból származó egykori rabszolgák, a mamelukok, akik a 13. század óta uralmuk alatt tartották a Nílus menti országot, szinte rablólovagok módjára kiszipolyozták a lakosságot. A mamelukok örököl-

ték uruk vagyonát, s hogy megszabaduljanak vetélytársaiktól, akár még testvéreiket is meggyilkolták. A korábbi bejek helyére lépő mamelukok újabb mamelukokat vásároltak és mivel nem házasodtak, nagyban habzsolták az élvezeteket, és csak arra törekedtek, hogy minél fényűzőbben éljék le az életüket. Uralmuknak tulajdonképpen Napóleon 1798-as egyiptomi hadjárata vetett véget, amikor Murad bej – egyébként az ember–ember elleni harcra jól kiképzett és bátor – lovassága kénytelen volt meghátrálni a francia gyalogság masszív golyózápora előtt. Igaz, nem sokkal később az angolok legyőzték a franciákat és így Egyiptomban néhány évig kaotikus állapotok uralkodtak. Ezt használta ki nagyon ügyesen Mohamed Ali és közel 45 évre magához ragadta a hatalmat. Azoktól a mamelukoktól, akik túléltek a Napóleon elleni embabai ütközetet egy nagy vendégséget követően szabadult meg: amikor mameluk vendégei jókedvűen távoztak a nagyvonalú házigazda ajándékaival, egy szűk sikátorban a pasa katonái szinte az utolsó emberig lemészárolták őket.

Mohamed Ali rendszerint maga elé rendelte az országába látogató idegeneket, így BURCKHARDT is „tisztelőtét tehet-e” nála. A pasa alaposan kikérdezte, s noha bolondosnak tartotta útiterveit, kilátásba helyezte a támogatását. Tudtában volt ugyanis annak, hogy az európai nagyhatalmak szolgálatában álló művelt és kíváncsi személyek hasznosak lehetnek számára, elvégre kiterjedt kapcsolataik révén az ő ügyét is segíthetik, nem szólva azokról az információkról, amelyeket tudatosan gyűjtenek és ezeket alkalom adtán vele is megoszthatják. Hősünk hithű moszlimnak mutatta magát, sőt – állítólag – már Szíriában áttért a muzulmán hitre, és ezt a későbbiekben számos alkalommal bizonyítania is kellett. Mohamed Ali természetesen kételkedett ebben és mindvégig angolnak tartotta őt.

BURCKHARDT azt tervezte, hogy az első alkalmas karavánal útra kel a Líbiai-sivatagban elterülő Fezzánba, illetve annak központjába Murzukba [Marzūq], ahogy annak idején HORNEMAN is tette. Oda azonban csak ritkán indul-

tak karavánok. Az egyik éppen néhány nappal korábban hagyta el Kairót, a következő indulásának időpontja pedig bizonytalan volt. Ekkor úgy határozott, hogy tesz egy hosszabb kiruccanást a Nílus felső folyása irányában, elvégre így is megközelítheti az akkoriban még feltáratlan forrásvidékét. A Nílus középső és felső szakasza csak vázlatosan szerepelt a térképeken, tehát már ez is motiváló lehetett számára. „Ibrahim sejk” 1813. január 11-én egy szolga kíséretében számárháton vágott neki az útnak. Zsebében ott lapultak Mohamed Ali ajánlólevelei, de mint BURCKHARDT később megjegyezte: *„Sohasem volt szükségem a pasa aláírásával ellátott fermánokra, semmilyen kellemetlenségem nem történt. Sőt, ez esetben jobban tesszük, ha távol tartjuk magunkat a pasa hivatalnokaitól.”*

Alig két héttel később érkezett meg Aszjútba (az ókori Lükopoliszba), amely a dél-szudáni ún. 40 napos karavánutak végállomása volt. 20 évvel korábban, 1793-ban ezt a karavánutat végigjárta a jeles skót utazó, WILLIAM GEORGE BROWN (1768–1813)⁵ is, aki eljutott egészen a szudáni Dárfurig, amelyet aztán három évig nem hagyhatott el. Tapasztalatairól később egy könyvet is kiadott, amelyben leírta nemcsak Egyiptomot és Dárfurt, hanem annak a véleményének is hangot adott, hogy a Nílus fő táplálója a Fehér-Nílus és nem a Kék-Nílus, ahogy azt egy idősebb honfitársa, JAMES BRUCE (1730–1794) korábban feltételezte. BURCKHARDT azonban nem Dárfur felé vette az irányt, hanem tovább haladt Asszuánig (az ókori Sziénéig), amely lényegében az utolsó jelentős egyiptomi település volt a szudáni határ előtt. Itt a fáraók idején nagy köfajtók voltak, ahol az egyiptomiak kemény bazaltot termeltek ki, ebből templomokat építettek és szarkofágokat vájtak ki. BURCKHARDT Asszuánból dél felé folytatta útját és két angol utazóval: Smelttel és Legh-vel is találkozott, akik előtt nem árulta el valódi kilétét, így a derék angolok abban a hiszemben búcsúztak el tőle, hogy egy, az európai ügyeket illetően rendkívül tájékozott, előkelő arabbal beszélgettek. Egyikük még a naplójába is feljegyezte: *„Ibrahim sejknek hívták, kitűnően beszélt angolul és franciá-*

ul és jól ismerte Európát. Mindenütt mint egy előkelő arabbal bántak vele.” Csak Londonban tudták meg, hogy kivel is volt dolguk Egyiptomban.

A Núbiai-sivatagban a nomád útonállók kitaróan lestek áldozataikra, és BURCKHARDT sem kerülhette el a velük való találkozást. *„Ha valaki megtámadja az embert – írja – jobb kifizetni a váltságdíjat, mert a núbiaiak azonnal elkezdik a sírját ásni. Nekem azonban nem volt pénzem, ezért amikor ásni kezdte a síromat, eszembe ötlött, hogy ezt én is megtehetném. Ennek csodás hatása volt! A fickó elnevette magát és továbbengedett az utamon.”*

BURCKHARDT a Nílus felső folyása mentén Asszuántól még 200 mérföldet tett meg, és egészen Abu Simbelig jutott. Elefantina szigetén „megsejtette” III. Thotmesz és II. Ramszesz fáraó templomait és felfedezett négy hatalmas fáraószobrot. Ő Ebsambalnak nevezi a helyet és a következőket állapította meg: *„Pillantásom négy kolosszusra esett, azok még látható részére ... Ezek a dombba beásott nyiladékbán voltak, csak az volt a kár, hogy csaknem teljesen befedte őket a homok, amit a szél hordott ide, s amely úgy hatott, mint a hegyről lerohanó patak vize. Az egyik szobornak csak a fejét és mellkasa egy részét lehetett látni, ez állt ki a homokból. A mellette lévőből alig valami látható, mivel a feje hiányzott és testét még a váll felett is homok fedte. A további két másikon csak a nemesz-kendője emelkedett ki a homokból... Feltételezem, ha eltávolítanák a homokot, hatalmas templomot találnának alatta.”* BURCKHARDT megmérte az egyik szobor fülét és karjait és ebből arra következtetett, hogy a szobrok még ülő helyzetben is legalább 60 láb magasak lehetnek. Nemcsak az egyiptomi fáraók emeltettek itt templomokat. Traianus római császár is ide építtette a sajátját annak emlékére, hogy ez volt a legdélebben fekvő hely Afrikában, ahová seregeivel eljutott. A kereszténység térhódításának korában Abu Simbelben szerzetesek is letelepedtek és a Nílus jobb partján felépítették a saját templomukat. Ennek romjai még ma is megtalálhatók, jóllehet több mint hét évszázada elhagyottan állnak.

BURCKHARDTnak muzulmán inkognitója miatt nem állt módjában feltárásba fogni, egyébként is az egyiptomi-szudáni határnál volt, ezért 1813 tavaszán visszaindult Kairóba. Erről az utazásáról is jelentést küldött a Brit Afrikai Társaságnak, s olyan részletesen írta le a látottakat, hogy még 50 évvel később sem tudtak mit hozzátenni.

Jóformán még ki sem fújta magát, máris egy újabb utazás tervét vette fontolóra. 1813. május 2-án kelt levelében írja Londonba: *„Tartok attól, hogy tervem nem talál megértésre az Afrikai Társaság bizonyos tagjai körében, mivel késlelteti a Szaharán átvezető nagy utat. De amíg testileg és lelkileg egészséges vagyok, az idő másodlagos dolog marad számomra. Teljesen mindegy, hogy milyen sokáig leszek távol Európától.”*

A nílusi utazás azonban mégiscsak megviselte a szervezetét: a szemgyulladás, később a malária, a lázak és a fertőzések hűségecs kísérői lettek. 1814 februárjában hírt vette, hogy egy karaván szerveződik Núbiába. Sürgősen a helyszínre, Darauba utazott, ahol szegény szíriai kereskedőként mutatkozott be a karaván vezetőinek. Gyapjúköpenyt öltött magára, zsebeibe jegyzetfüzetet, ceruzát, iránytűt, tűzszerszámot és dohánnyal tömött zacskót tett, de volt nála 50 spanyol tallér, az amulettjébe varrva pedig két velencei arany, valamint Mohamed Ali ajánlólevelei.

Megfigyelte, hogy útitársai milyen készleteket visznek magukkal, ezért aztán tevéjére 40 font lisztet, négy font sót, három font rizst, továbbá kávé, dohányt, fűszereket, hagymát és szamarának vagy 80 font kölest pakolt. A tisztálkodó szereket, a főzőedényeket már nem is sorolom. Emellett még eladásra szánt portékát is fel kellett pakolnia, elvégre kereskedőnek adta ki magát. A 20 font cukor, 16 font szappan mellett két piros sapka, 12 borotvapenge és néhány egyéb holmi alkotta a készletet. Egy mindkét végén megvasalt botot is vásárolt, ezzel szükség esetén még kávészemeket is törhetett.

A karaván, noha viszonylag sokan verődtek össze, nem jelentett megbízható védelmet az útonállók ellen. Egy-

egy rajtaütés során még halálos áldozatok is voltak. A kereskedők valamelyik szudáni piacon szappant, cukrot, régi fegyvereket szerettek volna eladni és cserébe elsősorban fekete rabszolgákat vásároltak volna. Nemcsak az embereket, hanem az állatokat is megviseelte a több száz mérföldes út a sivatagban. Éjszaka többnyire fagypont alá süllyedt a hőmérséklet, míg dél tájban már negyven fokos hőség volt. Emiatt csak délig haladtak, aztán lepihentek és a késő délutáni órákban folytatták útjukat.

BURCKHARDTOT legjobban az döbbsentette meg, milyen közömbösen, sőt olykor ellenségesen viszonyultak egymáshoz az emberek. Amikor egy állat elpusztult, tulajdonosa kiárúsította a húsát, ha valaki meghalt, a többiek szétlopták az árúját.

Az első megállóhely a hosszú út során egy hamiták által lakott település, Berber [Barbar] volt. Itt a kereskedők napokat eltöltöttek, miközben a helybeliek etették és itatták őket, sőt a fiatal rabszolgányok erotikus szolgálataikat is felajánlották a szexuálisan is kiéhezett férfiaknak. Mindezt természetesen nem ingyen, hiszen ahogy teltek a napok, a helyiek egyre követelőzőbbek lettek. Egyébként a karavánok csak mellékes bevételt jelentettek számukra, mivel főleg köles termesztésből és állattartásból éltek. Az arab hódítók igazából sohasem tudták leigázni őket, mert a hatalmas sivatag védelmet adott nekik.

Európai BURCKHARDT előtt nem írt erről a tájról, ezért különösen értékes, amit feljegyzett. 1814. április 7-én a felére zsugorodott karaván ismét nekivágott az útnak, amely már kevésbé tűnt viszontagságosnak, hiszen eperfák és akáciák övezték, és gyakran találkozott más utasokkal is. A gondot inkább az jelentette, hogy minden településen a helyi főnök következetesen behajtotta az illetéket. Ras al-Vádiban az előljáró éppen BURCKHARDT jól megtermett, erős szamarára vetett szemet és egyszerűen elkobozta. De az állat már ezt megelőzően gazdát cserélt, mert hősünk valahogy megneszelte, mire fájhat a hatalmasság foga és egy tapasztalan útitársának eladta a jószágot.

Az egyik városnak, Damernek [Ad Dāmir] különös híre volt az utazók és az útonállók körében. A hiedelem szerint szent emberek lakták, akik mágiával képesek megvédeni az idegeneket, varázsigékkel elkergetni a rablókat és a betegségeket. A településen egyébként példás rend uralkodott, lakói gondosan ügyeltek a vízvezetékre és házuk belső díszítésére is: az ajtókon általában hatalmas strucctollak libegtek, a padlót pálmaháncsból font színes szőnyegek borították. Az utasok innen nem szívesen mentek tovább, hiszen vámot sem kellett fizetniük, a város mögött pedig már a rablók lesben állva vártak rájuk.

Darmertől mintegy háromnapi járőföldre BURCKHARDT kőromokra figyelt fel: itt állt hajdan Meroe, Núbia legendás fővárosa, amely a Kr. e. 4. században élte fénykorát. Darmertől száz mérföldnyire délre, különböző karavánutak találkozásánál fekszik Sendi [Shandī], ahol akkoriban minden kapható volt, amit Egyiptomban és a Földközi-tenger térségében termeltek vagy készítettek. De a legfőbb árucikk mégis a „fekete arany”, a rabszolga volt. Évente mintegy ötezer szerencsétlent adtak el alig valamivel drágábban, mint amennyibe egy teve került. A megvásárolt rabszolgák a karavánban gyalogosan haladtak a tevék után, mivel a nyakukat egy villásvasba szorították, amelynek a nyelét a teve nyergéhez erősítették. Éjszaka lábukra vasbilincset erősítettek. Ám amikor valamilyen településhez közeledtek, gazdáik hirtelen kedvesebbek lettek hozzájuk, hogy így vegyék elejét esetleges szökésüknek. A rabszolga-kereskedők, mint hősünk megjegyzi, a rabszolgánoktól született gyermekeiket is gyakran áruba bocsátották, sőt, még hűséges és ragaszkodó rabszolgáikon is túladtak, ha jó pénzt kínáltak értük. BURCKHARDT hónapokig utazott a rabszolga-kereskedők karavánjaival, mert ezek viszonylag népesek és jól felfegyverezettek voltak, és a sivatagi útonállók inkább elkerülték őket.

1814. május 17-én Sendiből egy nagy karavánnal elindult a Vörös-tenger felé. Útitársainak azt mondta, hogy Etiópiában évekkorábban rejtélyesen eltűnt testvérét

megy felkutatni, de valójában az volt a szándéka, hogy eljusson a muzulmánok szent városába, Mekkába. Ez egyáltalán nem volt veszélytelen vállalkozás, mivel Mohamed próféta megtiltotta a hitetleneknek, hogy oda betegyék a lábukat. S ez vonatkozott BURCKHARDTRA is, jóllehet valószínűnek látszik, hogy már Szíriában áttért a muzulmán hitre. Feltehetően abban bízott, hogy tökéletesen alakítja a moszlim kereskedőt, arabul anyanyelvi szinten beszél, s még olyan apróságokra is ügyel, hogy mielőtt megkóstolná a kávé, előbb kevés vízzel kiöblíti a száját. Ezt akkor tanulta meg egy egész életre, amikor az egyik szíriai kávézóban a tulajdonos, látva, hogy a vizet a kávé elfogyasztása után itta meg, megjegyezte: te bizonyosan idegen lehetsz, ha a kávé ízét leöblítéd a vízzel.

Több mint egy hónapig tartó utazást követően, 1814. június 26-án érkezett meg a Vörös-tenger partján fekvő nyomorúságos kikötővárosba, Szuakinba [Sawākin], amely légvonalban mintegy 350 km-re (220 mérföldre) van Mekkától. BURCKHARDT volt az első európai, aki hírt adott róla. Megérkezését követően szinte azonnal kapcsolatba került Mohamed Ali helytartójával, egy kétes származású agával, akit a helybeliek gyakran kegyetlenül megréftáltak; fogdmegjeit időnként belökték a tengerbe, sőt berohantak a házába is, ahol elmondták őt mindenféle tolvajnak és hazugnak. A tehetetlen aga aztán a szolgáin töltötte ki a mérgeit. Eleinte BURCKHARDTtal is fölényesen viselkedett, csak amikor elolvasta Mohamed Ali fermánját, váltott át egy nyájas, alázatteljes hangnemre. Egy idő elteltével hősünk számára már terhes lett a napi vendégeskedés az aga házában és alig várta, hogy hajóra szállhasson. A város kikötőjében horgonyzó vitorlások azonban meglehetősen kiábrándítóak voltak és a többségük parancsnokának nem is állt szándékában egyhamar kihajózni. Végül akadt egy 50 láb hosszú, alsó fedélzettel és fedéllel sem rendelkező rozoga egyárbocos, amelyre szinte kényszerűségből BURCKHARDT is felszállt, noha egy híján kilencvenen zsúfolódtak össze rajta. A vitorlás épp csak hogy el nem merült a habokban. Az

erősen hullámzó víz ide-oda mozgatta, aminek természetesen tengeri betegség lett az eredménye. Mivel a túlsúfolt hajón nem volt elég hely az ivóvíz számára, gyakran kikötöttek, hogy a parton töltsék fel a szegényes készleteket. A Vörös-tenger partvidéke azonban jobbára sivatagos, emiatt nem mindig található ivóvíz, ráadásul a vitorlás irányt is tévesztett, ezért az eredeti célponttól jóval távolabbra kötött ki az arabiai parton. Mint BURCKHARDT feljegyezte: *„A kormányos arca meglepetést és zavarodottságot tükrözött. Nem csoda, elvégre Dzsidda helyett egy teljesen elhagyatott parthoz érkeztünk, ahol egy csepp ivóvíz sem volt.”* Később kiderült, hogy legalább 50 mérföldet tévedtek.

Egyetlen beduinnal sem találkoztak, a szomjazó emberek pedig egyre jobban zúgolódtak. A hajó kapitánya azal hitegette őket, hogy Dzsidda már nincs messze, ezért sokan gyalogosan vágtak neki az útnak. Többen szomjan haltak, a túlélők pedig csak négy nap múlva érkeztek meg a kikötővárosba. BURCKHARDT inkább a hajón maradt, amely lassan haladt a part mentén. 1814. július 17-én szemtanúja lehetett egy majdnem teljes napfogyatkozásnak is, ami a babonás muzulmánokat nagy riadalommal töltötte el, s csak azután nyugodtak meg, amikor a Nap ismét teljes fényében felragyogott. Másnap szélcsend lett, ezért a vitorlás kénytelen volt ismét kikötni, de a parton ezúttal sem találtak iható vizet. Hősünk ekkor már maga is elszánta magát a gyaloglásra és a következő napon, 1814. július 19-én megérkezett Dzsiddába.

4

Dzsidda ma közel 3 milliós nagyváros, de már kétszáz évvel ezelőtt is fontos kikötő volt: Mekka vörös-tengeri kapuja, és a tengeri kereskedelem egyik központja. 1814-ben kőfalak övezték a várost, sőt az erődítményre még lövegeket is állítottak, de ezekkel senki sem törődött és szép csendesen rozsdásodtak. Volt itt egy messze földön híres ágyú is, amelyből egy közel 500 font súlyú golyót lehetett volna kilőni, feltéve persze, hogy a fegyver üzemképes. De

mint Burckhardt megjegyzi: „*még a híre is képes megvédeni Dzsiddát*”. A város kapuit minden este bezárták, napközben pedig katonák és vámtisztviselők ellenőrizték az érkezőket. A helybeliek szenvedélyes dohányosok és kávézók voltak, függetlenül attól, hogy legalább tucatnyi nemzet fiai közül kerültek; itt találkoztak ugyanis a világ különböző pontjairól érkező kereskedők. Ez a tarkaság nagy háttással volt BURCKHARDT-ra, aki különösen a sok zöldségnek és gyümölcsnek örült meg. Ez lett aztán a veszte, miután komoly gyomorfertőzést kapott a sok mosatlan nyalánságtól és napokig magas láz gyötörte. Egy görög férfi hívott hozzá egy helyi orvost, aki eret vágott rajta és különböző főzetekkel gyógyította. Hősünk két hét alatt összeszedte magát valahogy, de szinte minden pénze ráment a kezelésre. Szorult helyzetében Mohamed Alihoz fordult, aki a Dzsiddától vagy 50 mérföldnyire keletre fekvő Taifában [Et-Táif] tartózkodott éppen, mivel a lázadó vahhábiták ellen hadakozott. A szunnita vahhábiták Muhammad ibn Abd al-Wahháb (1703/1704–1792) követői voltak, akik az iszlám megtisztításáért indultak harcba⁶. Természetesen az oszmán uralom ellen is lázadtak és a háttérben ezeket az akciókat egy szaudi nemzetség mozgatta. A fő kérdés az 1810-es években már az volt, hogy ki uralja majd Mekkát és Medinát, valamint Arábia nagy részét. A vahhábiták szinte bigott megszállottsága azonban aligha vonzott volna nagy tömegeket, ha törekvéseik között nem szerepelt volna az oszmánellenesség. A porta tehetetlennek bizonyult velük szemben, egyedül Mohamed Ali volt képes olyan erőket felvonultatni, amelyek a siker reményében vehették fel a harcot. Az egyiptomi pasa azt is felismerte, hogy a Dzsidda és a Mekka feletti uralom jelentős anyagi bevételeket is jelent számára, hiszen a kereskedelem mellett a mekkai zarándokok is komoly hasznot hoztak.

Ha a pasa hajlandó is lett volna hősünket kisegíteni, a pénz leghamarabb 20 nap múlva érkezett volna meg, és addig ő akár éhen is halhatott volna. Szerencséjére Dzsiddában tartózkodott egyik kairói orvosismerőse,

Jahja Effendi, aki a városparancsnok bizalmasa volt és tudomására jutott BURCKHARDT nyomorúságos helyzete, aki hitelleveleire hasztalan kért kölcsönt. Az orvos három ezer piasztert folyósított neki és ezzel lehetővé vált, hogy folytassa útját Mekkába.

BURCKHARDT nemcsak pénzt kért Mohamed Alitól, hanem engedélyt is arra, hogy Mekkába mehessen. Ehelyett a pasa Taifába hívatta. Az út ugyan Mekka felé vezetett, de a karaván végül csak a város szélét érintette és így a mekka-i látogatás későbbre maradt. A kietlen pusztaságban haladva hősünk egyre azon töprengett, hogy Allah miért éppen ezt választotta a Korán tanításának a „szülőhelyéül”. Amikor Mohamed Alinak személyesen is elmondta nagy óhaját, a pasa először úgy tett, mintha nem hallotta volna, majd Szudánról kezdte faggatni, később pedig megjegyezte, *„ahhoz, hogy valaki jó moszlim legyen, nem elegendő a hosszú szakáll”*. Ezért utasította környezetét, hogy alaposan kérdezzék ki „vendégét” a Koránból. Közben eljött a muzulmán böjt, a ramadán ideje és még mindig nem született döntés arról, hogy elindulhat-e a szent városba. BURCKHARDT Mohamed Ali személyi orvosának, Boszarinak volt a vendége és az az ötlete támadt, hogy házigazdája segítségével bírja jobb belátásra a pasát. Mint naplójában írja: *„Mivel ramadán volt, napközben böjtöltem, este viszont különleges ételeket követeltem. Minden reggel dús reggelit kértem. A házban a legjobb helyiséget választottam ki és egyfolytában kergettem a szolgákat. A keleti vendéglátás előírásai nem engedik, hogy a ház ura szóvá tegye ezt a viselkedést ... Közben pedig vendéglátómnak az unalomig ismételtettem, milyen jól érzem magamat Taifában és milyen jót tesz nekem az itteni éghajlat.”* Néhány nap elteltével Boszari megelégtelt ezt a helyzetet, folyton kérdezgette Burckhardtot, hogy mik a tervei. Miután megtudta, hogy hősünk úti célja Mekka, maga kezdte bizonygatni Mohamed Alinak, milyen derék muzulmán is ez az Ibrahim sejk és engedélyezni kellene neki a látogatást.

BURCKHARDT előtt nem sok európainak adatott meg az a lehetőség, hogy felkeresse a mohamedánok legszentebb városát. Néhány évvel korábban, valamikor 1806/1807 táján járt ott egy magát Badia tábornoknak nevező, a muzulmán világban pedig Ali Bej al-Abbaszíként utazgató titokzatos férfi, aki a francia akadémia tagjai előtt számolt be a Mekkában látottakról, sőt bemutatta nekik a város részletes helyrajzát is. Amikor 1816-ban Londonban két kötetben kiadták 1803–1807 között megvalósult észak-afrikai, közel-keleti és arabiai utazásának leírását, már tudták róla, hogy valójában egy barcelóniai születésű katalán nemesről van szó, akinek a neve DOMINGO BADIA Y LEBLICH. 1802-ben JOHN BANKS-szel is tárgyalt egy szaharai utazás lehetőségéről, de valószínűleg az anyagiak miatt nem jutottak egyességre. Amikor mégis útra kelt, egy nagyon gazdag muzulmán inkognitójában vághatott neki a veszélyes útnak, s ebből arra is következtethetünk, hogy Napóleon volt a megbízója és a támogatója. Amit Mekkáról ír, az meglehetősen szűkszavú és felületes. Több mint bizonyos, hogy arabul sem tanult meg tökéletesen, de így is el tudta hitetni magáról, hogy hithű muzulmán. BURCKHARDT már Szíriában hallott a rejtélyes Ali Bejről, de sohasem találkozott vele és a könyvét sem ismerte.

A másik mekkai utazóról, SEETZENFŐL már volt szó. Ő, bár 18 tevével és néhány tehéhcáccsal indult el Mekkából Jemen felé, végül csak az maradt utána, amit még a Bab-el Mandeb szoros közelében található Vörös-tengeri kikötőből Al Mukhából (Mokka) küldött Európába: naplói, valamint régiség- és állatgyűjteménye. A naplók 1854–56-ban nyomtatásban is megjelentek. Gyűjteményének egy töredéke ma a Gothai Múzeumban látható. Mivel a különböző városok piacain a kereskedők sok mindent meséltek róla és szomorú sorsáról, BURCKHARDT is tudott a vállalkozásáról és nagyon sajnálta őt. Hősünk korábban csak egyetlen olyan művet olvasott Arábiáról, amelynek szerzője személyesen megfordult ott: ő volt CARSTEN NIEBUHR (1733–1815) dán szolgálatban álló német matematikus, csillagász és utazó, aki az

1760-as években, eléggé viszontagságos körülmények között járta be a tájat, miközben útitársai sorra kidőltek mellette. Később egy kétkötetes munkában leírta úti élményeit, de sem Mekkában, sem Medinában nem járt.

6

BURCKHARDT 1814. szeptember 14-én haladt át Mekka kapuján. Betegen érkezett, útközben ugyanis egy hatalmas záporosó lepte meg és mivel nem tudta megszáritani a ruháját, ázottan vészelt át a hideg éjszakát és megfázott. A nappali forróság inkább ártott neki, mint használt és napokig tartott, amíg valahogy összeszedte magát. A zarándokok jellegzetes viselete, az ihram volt rajta: két darab hosszú gyapjú szövet; az egyiket a dereka köré tekerte, a másikat átvette a vállán. A nagy tömegben sodródva kis híján orra bukott, mert nem látta a lába előtt az utcán keresztbe fektetve heverő bazaltoszlopot; ez állítólag al-Lát istennő eredetileg Taifában állt bálványa volt, amelyet Mohamed próféta egyik híve cipeltetett Mekkába, hogy ott az igazhitűek tapossanak rajta.

BURCKHARDT a mekkai mecsetbe vezető 24 kapu egyikén, a Béke kapuján belépett a mecset széles udvari részébe és kissé csalódottan jegyezte fel naplójába, hogy a mekkai mecset csak azért különleges, mert a közepén áll a Kába. Ugyanakkor részletesen leírta az egész épületegyüttest és megállapította, hogy sok nemzedéken át épült, inkább lelkesedéssel, mint szakértelemmel, amit a különböző építészeti és műszaki megoldások és a kisebb-nagyobb hibák jól érzékeltettek. A Kába, az isteni szentély eredetileg számos pogány istenség bálványának volt a helye, csak amikor Mohamed diadalmaskodott a mekkai pogányok felett és kidobatta bálványait a Kábából, vált az igaz isten – Allah – templomává. Tulajdonképpen a Kába a muzulmánok egyetlen „katedrális”, a világ más tájain található mecsetek csupán „imahelyek”. Az egyszerű és nem nagy kiterjedésű (kb. 6 m x 5 m alapterületű, 13 m magas), bazalt lapokból emelt építmény belső falait fekete selyem függöny (kiszva)

fedí, amely eltakarja az épület apró hibáit. Mint Burckhardt megjegyzi: *„Mivel a kiszva alját nem rögzítették, a legkisebb szellő hatására is hullámszik. Az istenfélő zarándokok azt hiszik, hogy a szellőt a Kába körül állandóan röpködő sok ezer védőangyal szárnyai keltik.”* A kiszvát évente cserélik, s ilyenkor a jelenlévők szinte öltre mennek egy-egy darabkájáért. *„A zarándokok még a port is letörlik a falakról – írja hősrünk –, és hazatérve értékes emlékként árulják.”*

Aki hétszer körbejárta az épület belsejét, majd meghajolt előtte, a Zemzem szentforrás vizéből is innia kell. Mint BURCKHARDT írja: *„A Zemzem az egész várost ellátja vízzel. Aligha van olyan család Mekkában, amely napjában legalább egyszer ne töltené meg a korsóját a vízzel. Azt tartják, hogy ez a víz minden betegség ellen megbízható orvosság. Az emberek úgy hiszik, hogy minél többet isznak belőle, annál egészségesebbek lesznek, és imádságaiknak is nagyobb súlyuk lesz Allah szemében (...) Láttam néhány embert a kút körül, akik hihetetlen mennyiségű vizet megittak. Az egyik házban lakott velem egy férfi, akinek gyakran voltak lázrohamai. Minden este a kútra járt és a teljes kimerülésig itta a vizét. Aztán félholtan hevert a Kába melletti kövezeten, és amikor felkelt, ismét inni ment. Ez a szokása majdnem a sírba vitte, de ő azt hajtogatta, hogy a betegsége azért nem múlik, mert nem tud elegendő gyógyhatású vizet meginni. Sok zarándok azonban nem éri be az ivással. Otthon mezítenre vetkőzik, és a rabszolgák a szent folyadékkal locsolják a testét. A lelkük mellett a testüket is tisztítják. Szinte minden zarándok az itteni vízzel hagyja el Mekkát. Réz vagy ónedényekben viszik magukkal. Vannak, akik a rokonaikat ajándékozzák meg vele, mások orvosságként használják vagy haláluk után ezzel mosdatják meg testüket.”*

A Zemzen egy kis négyszögletű helyiségben található, falait tarka márványmozaik borítja. A vizet ki-ki maga meríti ki a kútból, esetleg csekély ellenszolgáltatás fejében arra hivatott szolgák töltik meg a korsókat vagy a bőrtömlőket. A kúttól nem messze található a Kábát építő Ábrahám lábnyomát őrző szent kőtömb, amelyet azon-

ban nem látni, mert vörös brokát takarja. A Zemzen és a szent kőtömb között állítólag Mohamed számos társát helyezték örök nyugalomra. Itt BURCKHARDT elmormolt két imát (ra'ka) és ezzel befejezte a mecset megtekintését. A mecsetben a ramadán esték voltak a legszebbek. Napközben viszont egyáltalán nem egy szent város, hanem egy zsbivásár benyomását keltette a környék. A báméskodók és a látogatók közé különböző portékákat kínáló árusok vegyültek, az oszlopokkal szegélyezett járdákon szegény zarándokok ücsörögtek egy kopottas gyékényen vagy tudós sejkek tartottak előadást hallgatóiknak. Ebben a nagy tömegben sokszor fel sem tűnt, hogy valaki holtan fekszik a földön, csak estefelé, amikor a legtöbben hazatértek vettek észre az élettelen tetemeket. Ezeket a szolgák szállították a temetőbe, a helyet pedig, ahol kilehelték a lelküket, alaposan felmosták.

A mecsetre egy szolgasereg felügyelt. Hősünknek napokba tellett, amíg megértette, hogyan is működik ez az apparátus. Voltak örökölhető tisztségek és ezek bizonyos nemzetségekhez kötődtek. A rendfenntartók fekete bőrű etióp és núbiai eunuchok voltak, akik hosszú bottal jártak és ahol valamilyen tülekedés vagy verekedés támadt azonnal közbeléptek. Alantasnak tűnő munkájuk ellenére nagy tisztelet övezte őket és a zarándokoktól is pénzt kaptak. Előkelően berendezett házakban laktak és nagy számú szolgálta vette körül őket. Bár rabszolgák voltak, de a Kába rabszolgái és csak az első templomi eunuch parancsolt nekik. A szentély körüli szolgálat másoknak is szépen jövedelmezett, hiszen mindent meg kellett fizetni.

A Kábát évente csak három alkalommal nyitották meg, emiatt sok zarándok olykor hetekig is várakozott Mekkában, hogy beléphessen oda. Jóllehet, minden moszlim ingyen megnézhetette a szentély belsejét, ennek ellenére valamilyen okból többször is fizetnie kellett érte. „*A Kába bejáratánál – írja Burckhardt – egy főnök ül és a kezében a templom ezüst kulcsát tartja, amelyet minden zarándok arca elé emel, hogy megcsókolhassa, ezért viszont fizetni*

kell. A mellette ülő eunuchnak is pénzt kell adni. A többi eunuch a Kába előtti lépcsőn vagy a kövezeten áll és persze ők is baksisra várnak. Botjukkal kegyetlenül rácsapnak arra, aki nem hajlandó nekik fizetni.”

BURCKHARDT leírja a Kába belsejét is, ahol szinte teljesen sötét van, az emberek egymást tapossák. Eltart egy ideig, amíg ezt-azt ki lehet venni. A mennyezetet és a falak legfelső részét vörös selyemből készült anyag borítja, a falak tövét tarka márványmozaik fedi, rajtuk Korán-idézetek is olvashatók. Nemcsak manapság, már a 19. század elején is akkora volt a zsúfoltság, hogy többen eszméletüket veszítették. *„Őt percnél tovább nem bírtam ki a Kábában – írja hősünk –, olyan hőség volt ott, hogy szinte elájultam. Sok embert úgy vittek ki.”*

A mekkai zarándoklatnak vannak egyéb rítusai is. Ezek közé tartozik például, hogy a Kábát az irhámba öltözve csak futva lehet megkerülni, de a két kőhalom: az al-Szafá és az al-Marva közti futás is része ennek a szertartásnak. Ezt a szent futást hétszer kellett végrehajtaniuk a zarándoklatnak. Ennek a hagyománynak az eredete homályos és különböző történetek keringenek arról, hogy amikor az úr (Allah) kiűzte Ádámot és Évát a Paradicsomból, egyikük az al-Szafán, a másikuk az al-Marván várta az isteni engedélyt, hogy ismét találkozhassanak egymással.

Mekkában nem voltak karavánszerájok, sőt előkelő házak és paloták sem. A várost már a 10. századtól kezdve a próféta nemzetségéből származó főnökök (seriffek) irányították, tisztségük öröklődött. Aktívan bekapcsolódtak az arabiai kereskedelembe is, de a mekkai zarándoklatok voltak a legjövődelmesebbek számukra. Mohamed Ali elsőként tépázta meg az évszázados kiváltságaikat és előjogaikat. Megvádolta őket azzal, hogy a lázadó vahhábitákat segítik és elkobozta a vagyonuk egy részét.

BURCKHARDT részletesen leírta a várost, sőt az egyik magaslatról még le is rajzolta. Beszámolója azért fontos, mert az első olyan részletes beszámoló, amely európai tollából származik. Tőle tudjuk meg azt például, hogy a szemrevaló etióp

rabszolgalányokat, akiket 25 tallérért lehetett megvenni a Sendi-i rabszolgapiacon, ennek a tízszereséért kínálták Mekkában. Sokan azért érdeklődtek irántuk, mert annyira megtetszett nekik a szent város, hogy ott akartak letelepedni és egy háremet is szerettek volna létesíteni. Mekka lakóinak általában sötétebb volt a bőrszíne, mint más városok lakóié, ami nyilván afrikai gyökereikre is utalt. A legkellemetlenebb a sok koldus kitartó zaklatása volt. A próféta meghagyta követőinek, hogy segítsék a rászorulókat és ők ezt nem is mulasztották el felhánytorgatni a tétovázó zarándokoknak. S ha végül megkapták az alamizsnát, meg sem köszönték, miután azt Allah adományának tekintették.

A mekkai út egyfajta kicsúcsosodása a zul-hidzs hónapban évente egyszer megtartott Nagy Zarándoklat volt. Erről korábban jóformán semmit nem tudtak Európában, így BURCKHARDT beszámolója alapvető fontosságú. Már Mekkába érkezve kiválasztott egy vezetőt (mutavif), aki majd kísérője lesz a zarándokúton. Pechjére egy igencsak dörzsölt, pénzsóvár és szinte levakarhatatlan emberre akadt, aki időnként elcsente valamelyik ruháját, nagy kosarakban hordta el szállásáról az élelmet és állandóan újabb összegeket követelt. A svájci utazó végül Dzsiddából hozott egy rabszolgát, majd Mekkába visszatérve a város más részében bérelt magának házat, de a mutavif szinte azonnal felbukkant ott is. Csak nagy nehezen tudott tőle megszabadulni. A zarándokhónap kezdetére Mohamed Ali is megérkezett Mekkába. A hónap hetedik napján a mecsetben tartott ünnepi ígehirdetéssel vette kezdetét a zarándoklat és másnap a zarándokok tömegesen indultak el Mekkából át az Arafat-fennsíkra, onnan Muzdalifa városba, a végállomás pedig a Mina-völgy volt. A tehetősebbek különlegesen kialakított, tevékre erősített hordszékekben (sugduf) ültek. A tevék mellett szegény afrikaiak haladtak, akik a tevéken ülők sátrait cipelték. Sok mekkai számaron vagy öszvéren vágott neki az útnak.

Az első fontosabb megállóhely a mintegy 8 mérföldnyi kiterjedésű Arafat-fennsík volt, egy tüskés cserjékkel

benőtt homokos terület, amelyen kimagaslott a híres Kegyelem hegy; a mekkai kádi innen mondta el ünnepléses prédikációját. Több zarándok utolsó erő tartalékait mozgósítva tudott csak eljutni ide, többen meg is haltak. Őket egyszerűen elkaparták a homokba, miután temető nem volt a környéken. BURCKHARDT kb. 70 ezerre becsülte a zarándokok számát. A prédikáció végeztével az addig fegyelmezett tömeg hirtelen zajos lett és nagy kavardás támadt. Puskalövések is eldördültek, megszólalt a zene és a tömeg megindult Muzdalifa felé. A nem létező forgatókönyv szerint ennek szent futásnak kellett volna lennie, de inkább fejvesztett meneküléshez volt hasonlítható. Hősünknek a nagy zűrzavarban elragadták a tevéjét és a rabszolgáját is, s csak Muzdalifában talált rájuk, ahol meghallgatott még egy prédikációt, majd elindult a Mina-völgybe, a zarándoklat utolsó állomásához. Itt csúcsozott ki a szertartás: zul-hidzs hónap 10. napja, az Áldozat ünnepe volt. Mindenki 7 kavicsot hajított a Nagy Ördögnek nevezett kőoszlopra, hogy elűzze a sátánt, majd állatot áldozott: juhot, kecskét, sőt volt aki tevét. Az áldozati állatok húsát általában a szegény zarándokok később elfogyasztották, a maradék pedig bomlásnak indulva fertelmes bűzzel árasztotta el a völgyet.

Az Áldozat napja a moszlimok legnagyobb ünnepe. Az áldozat bemutatása után az igazhitűek végre ruhát cserélhetnek, megborotválkozhatnak, megmosakodhatnak és ünnepi ruhát ölthetnek. Voltak, akik emiatt visszasiettek Mekkába, majd ismét a Mina-völgybe jöttek, hogy részesei legyenek a három napig tartó ünnepnek. Annak bizonyítékeként, hogy mekkai zarándoklaton voltak, vásárolnak egy képet a mekkai mecsetről, amelyre aláírják a nevüket, majd négy tanú is kézjegyével látja el az „okmányt”.

7

BURCKHARDT a zarándoklatot követően még néhány napig Mekkában időzött. Szívesen csatlakozott volna egy szíriai karavánhoz, de nem sikerült tevét szereznie, ezért a meg-

felelő alkalomra várt. Mekka közben teljesen kiürült, csak a nagy szeméthegyek és a bűzlő állati tetemek maradtak a sok ezer zarándok után. Végül 1815. január 15-én rosszkedvűen és egy furcsa csapattal hagyta el a várost és indult tovább Medinába, amely légvonalban kb. 220 mérföldre (350 km-re), északra fekszik Mekkától. Jobbára éjszaka haladtak, az út általában tíz napig tartott, de a svájci utazónak csak két hét alatt sikerült megtennie. A karavánban a legtöbben gyalogosan haladtak, mivel Délkelet-Ázsiából: Malajziából, Jáva és Szumátra szigetéről érkezett szegény muzulmánok voltak, akiknek alig volt pénzüik. Ha valamilyük segítségére szorult, rendszerint BURCKHARDT volt az, aki megtérítette a kiadásokat, mert társai nem törődtek vele, sőt letagadták, hogy valaha is ismerték. Ez a közöny, bár a kietlen, sivár táj viszonyai között talán érthető volt, de őt mélységesen felháborította és soha nem tudta elfogadni.

Az időjárással ezúttal sem volt szerencséje. 1815. január 27-én váratlanul hatalmas zivatar támadt és 20 órán át egyfolytában zuhogott az eső. Ismét megfázott és néhány nap múlva magas láz döntötte ágyának. Ekkor már Medinában volt és még maradt ideje körülnézni a Próféta városában is. A nagy területen fekvő mecset számos karcsú minaretje között már messziről látni lehetett a zöld kupolájú tornyot, amely Mohamed végső nyughelye felett őrködik. Minden zarándok felkeresi a Próféta sírját, mert ő maga hagyta meg, hogy aki eljön a sírjához, annak érdekében bizonyosan szót emel Allahnál.

A svájci utazó felfigyelt a nemrégien lezajlott harcok nyomaira is a környező épületeken. Mohamed Ali fiának, Tuszun pasának a csapatai elkergették a várost megszálló vahhábitákat, akik Medina környékén feldúlták az összes szent férfi mauzóleumát, de a Próféta sírját nem bántották. Elrabolták viszont a zarándokok adományjaiból az évszázadok során ott felhalmozott kincseket, egyebek között a sír fölött függő briliáns csillagocskát is. A vahhábiták a kincsekből finanszírozták a háborút.

A medinai mecset sok mindenben a mekkaira emlékeztette a svájcit, a mecset őrei is eunuchok voltak és vezetőjük, az al-haram sejk a város tényleges ura volt, akinek még Tuszun pasa, Mohamed Ali helytartója is kezet csókolt. A Próféta sírját sárgarézkerítés védte a kíváncsiskodóktól. A zárt építményt egy súlyos sötétzöld anyag borította, s hősünket a Kábára emlékeztette. A mauzóleumban négy sírhely található: az egyikben maga Mohamed próféta nyugszik, a további két sírban Abu Bakr és Umar kalifa, a negyedik egyelőre üres: ide majd Jézus prófétát temetik, ha elérkezik a világ vége.

BURCKHARDT csak a mecsetet tudta megtekinteni Medinában, mert másnap magas láz döntötte le a lábáról: kitört rajta a malária, amelyet valószínűleg már korábban, még Egyiptomban kapott meg. Mekkában még volt elegendő kininje is, de úgy gondolta, hogy talán már nem lesz szüksége rá, ezért Tuszun pasának ajándékozta az orvosságot, ami most nagyon jól jött volna. Betegsége egy hónap alatt egyre súlyosabb lett; másnaponként rohamokat kapott, hasa felpuffadt, lába feldagadt. Gyakran elájult és úgy legyengült, hogy segítség nélkül ülni sem tudott. *„Ebben a helyzetben elveszítettem minden reményemet, hogy visszatérek Egyiptomba vagy Európába – jegyezte fel naplójába –, és felkészültem rá, hogy meghalok. Nem volt mellettem egyetlen ember sem, aki felvidített volna. Csak John Milton Elveszett paradicsomának zsebkönyve volt egyetlen társam.”*

Egy valaki azért nem feledkezett meg róla: medinai kísérfője, aki már a városba érkezésekor ráragadt és rendszerezen felkereste őt szálláshelyén. Leginkább ügyfele egészségi állapota érdekelte és nem akarta volna elszalasztani a pillanatot, amikor meghal, hiszen azonnal rátehetné volna a kezét a vagyonára. Ibrahim sejket azonban Allah kegyelme fogadta és 1815 áprilisában már sokkal jobban érezte magát, sőt egy kisebb sétára is vállalkozott a környéken.

1815. április 21-én a még lábadozó BURCKHARDT egy nyugat felé tartó karavánnal a Vörös-tenger partjára indult, hogy ott reményei szerint egy Egyiptomba tartó hajóra

szálljon fel. Eközben talán az is átsuhant az agyán, hogy minden bizonnyal ő volt az első európai, akinek sikerült az iszlám mindkét szent városába – Mekkába és Medinába – eljutnia. Ezt még sokáig senki nem tudta megismételni.

Mivel Medina is a szárazföld belsejében fekszik, kb. 150 km-re légvonalban a legközelebbi Vörös-tengeri kikötőtől, Janbutól [Yanbu], Ibrahim sejkre még fásztzó út várt, ha el akart jutni Kairóba. A karaván néhány kevésbé ismert szent helyen is áthaladt, pl. Badr oázison, amelynél annak idején a Próféta az első nagy győztes csatáját vívta a hitetlenekkel. Azon a helyen, ahol Mohamed a seregét irányította, később mecset épült. A település legérdekesebb különlegessége azonban az a tény volt, hogy az itt élő beduin nők feltűnően szépek voltak, ami több zarándokot is arra ösztönzött, hogy letelepedjen itt és megházasodjon.

BURCKHARDT azt is feljegyzi, hogy a zarándokokat nem a sivatagban kóborló sakálok, hanem a levegőben köröző sasok háborgatták leginkább, amelyek gyakran a fazekakból csenték el a húsdarabokat. De ennél sokkal rosszabb dolgok is vártak a fáradt utazókra. Éppen akkor érkeztek meg Janbuba, amikor egyre nagyobb méreteket kezdett öltetni a pestisjárvány. Erről nemcsak a megszorodott gyászmenetek, hanem az egyre több emberen megjelenő jellegzetes tünetek: a testen keletkezett sárgás foltok, a megduzzadt mirigyek is eléggé meggyőzően tanúskodtak. A kávézóban ücsörgő helyiek azonban szinte lehurrogták Ibrahim sejket, amikor közölte velük a gyanúját. Sajnos neki volt igaza, és amikor az emberek rádöbbenek a tényre, sokan fejvesztve elmenekültek a városból. Akik maradtak, minden lehetséges módon igyekeztek elúzni a csapást. Egy régi hagyományt is felelevenítettek: egy körmenetet szerveztek, amelynek élén egy tarkán feldíszített, apró harangocskákat viselő teve haladt. A temetőbe érve az állatot leölték, a húsát a kutyaéknak és a keselyűknek hajították, hogy vigyék magukkal a ragályt. Egyébként a pestis már régóta nem pusztított Arábiában, de BURCKHARDT tudta, hogy az elmúlt években nagy sebességgel terjedt Törökország

felől Szírián át Egyiptomba. 1812–1816 között leginkább Konstantinápolyt és Kairót sújtotta. Az egyiptomi fővárosban minden évben kiújult és sok ezer áldozatot szedett. A járvány a kikötővárosokban is megjelent, így került az egyiptomi katonák révén az Arabiai-félszigetre is. A svájci felháborodva állapítja meg, hogy sem az oszmán uralkodók, sem az egyiptomi pasák tulajdonképpen semmit nem tesznek a járvány terjedése ellen, mivel érdekük azt diktálja, hogy minél több idegen kereskedő is áldozatul essen a betegségnek. Az elhunyt vagyona ugyanis az államot illeti. BURCKHARDT becslése szerint csak 1815-ben mintegy 10 millió egyiptomi piaszterrel gyarapodott a kincstár.

A pestis kísérője maradt azon a rozoga vitorlásan is, amely 1815. május 15-én hagyta el Janbut. Olyan volt a zsúfoltság a fedélzeten, hogy Ibrahim Sejknek csak ülőhelye maradt, miközben körülötte tengeribeteg emberek szédelegtek, az alsó fedélzeten pedig beteg emberek heverték, a legtöbbjükét valószínűleg a pestis fertőzte meg. A halottakat egyszerűen a tengerbe dobták, a betegeket meg könyörtelenül kirakták a partra és sorsukra hagyták. A vitorlás nem nagyon merészkedett a nyílt tengerre, inkább a partok mentén manőverezett. Húsz napig tartó hajózás után, 1815. június 5-én a vitorlás a Sinai-félsziget déli csücskénél, Sharm ash Shaykh-ban kötött ki. BURCKHARDTOT a pestis ugyan elkerülte, de a malária ismét jelentkezett és ebben az állapotban tette meg négy nap alatt gyalogosan az utat Tóra kikötővárosba, ahol éppen elmúlt a pestisjárvány. Hosszú idő után itt látott ismét keresztény templomot.

8

A svájci két év után, 1815. július 24-én szinte váratlanul bukkant fel Kairóban, ahol már huzamosabb ideje eltűntként tartották számon. Az volt a benyomása, mintha ismerősei és barátai számára megszűnt volna létezni. Ennek ellenére az európai lapokban núbiai és arabiai utazását szenzációként tálalták, a Brit Afrikai Társaság hálásan köszönte fáradozásait. Mindez azonban sovány vigasz volt a

malária ellen, és a nagy mennyiségű kinin csak rontott az állapotán. Még csak 31 éves volt, de egy öreges, megfáradt és fakó arc nézett vissza rá a tükörből.

A következő két évben sajtó alá rendezte núbiai és arábiai útinaplóit⁷. Kairóban találkozott a frissen kinevezett brit főkonzullal, Henry Salttal (1780–1827), akinek elmesélte, mit látott Abu Simbelben. A diplomata ismertette össze egy olasz utazóval és mérnökkel, GIOVANNI BATTISTA BELZONIVAL (1778–1823), aki 1815-ben azért jött Egyiptomba, hogy egy általa tervezett hidraulikus berendezést ajánljon fel Mohamed Alinak. Salt régiségek gyűjtésével bízta meg BELZONIT, aki ásatásokat is vezetett a Királyok völgyében, majd pedig az Abu Simbelben található szoborcolosszusok és templomok feltárásába is belefogott.⁸

BURCKHARDT szemtanúja lehetett annak a rendkívüli érdeklődésnek is, amely Napóleon egyiptomi hadjáratát követően támadt az európai tudósok és különböző kalandorok körében Egyiptom kincsei iránt. Míg a francia csapatokkal érkező tudósok módszeresen és szakszerűen vizsgálták a régiségeket és a műemlékeket, addig a későbbi jövevényeket leginkább már a gyors meggazdagodás vágya vezérelte. Szinte kifosztották a sírkamrákat és minden mozdítható tárgyat igyekeztek elszállítani. A károkat csak tetézte, hogy az egyiptomi hadseregben sok katona fellázadt Mohamed Ali reformtörekvései miatt és dühüket az európaiakon töltötték ki, mivel úgy gondolták, hogy ők sugallták a pasának az új és fásasztóbb kiképzési módszereket. Eközben törtek-zúztak és legalább 4 millió piaszter kárt is okoztak. Bár sok európai életét vesztette a zavargásokban, ennek ellenére a „kutatási kedv” nem csappant.

Hősünk eközben igyekezett rendezni az ügyeit, további kötetek kéziratát fejezte be⁹ és javában készült az újabb utazásra is, amelynek most már valóban a Niger folyó volt a végcélja. Egy Mekkából érkező és Marokkóba tartó karavánhoz szeretett volna csatlakozni, hogy eljusson Timbukuba. De ebből már semmi nem lett. 1817 október elején állítólag romlott halat evett, amitől vérhast kapott. Állapota egyre

rosszabbodott, október 15-én már beszélni is alig tudott, de eszméleténél volt és tollba mondta végrendeletét. Mivel egész életében takarékoskodott, viszonylag nagy pénzüsszeg maradt utána. A zürichi árváknak pl. 1000 piasztért küldött. Néhány órával halála előtt Henry Salt konzul járt nála, aki szinte megijedt tőle, mert úgy nézett ki, mint egy kísértet. BURCKHARDT talán hozzá intézte utolsó szavait: „Írja meg Hamilton úrnak Londonba, hogy tudassa anyámmal a halálomat. Ha majd kilehelem a lelkemet, engedje meg a moszlimoknak, hogy elvigyék a testemet és tegyenek velem, amit akarnak.” A konzul távozását követően még hat órát élt. 1815. október 15-én késő este halt meg. Másnap a kairóiak muzulmán szertartás szerint búcsút vettek tőle. A temetési menetet bámulók aligha sejtették, hogy valójában egy európaiat visznek a végső nyughelye felé. A város falain kívül, a Bab al-Naszr kapunál hantolták el. 1871-ben a következő arab felirat került a sírja fölött álló emlékoszlopra: *A kegyelmes, megbocsátó Allah nevében! Ez az elhunyt Ibrahim sejknek, a Lausanne városából való Abdallah Burckhardt fiának a sírja. Az 1199. esztendő muharram hónap 10. napján született és az áldott Kairóban az 1232. esztendő zul-hidzs havának 6. napján bízta magát Allah kegyelmére.*

FELHASZNÁLT IRODALOM

- Pauliny, Ján (1990): *Objevení Arábie*, Panorama, Praha
Martínek, Jiří, Martínek, Miloslav (2003): *Kdo byl kdo. Světoví cestovatelé a mořeplavci*, Libri, Praha
Beránek, Ondřej (2007): *Saudská Arábie. Mezi tradicemi a moderností*, Volvox Globator, Praha
Reeves, Nicholas (2002): *Az ókori Egyiptom felfedezésének krónikája*, Cartaphilus Kiadó, Bp.
Lacza Tihamér (2003): *Utazók, felfedezők, kalandorok, hódítók*, Liliium Aurum, Dunaszerdahely
Park, Mungo (é. n.): *A Gambiától a Nigerig*, Franklin, Bp.
Magidovics, I. P. (1961): *A földrajzi felfedezések története*, Gondolat, Bp.

JEGYZETEK

¹ Lásd pl. http://hu.wikipedia.org/wiki/Johann_Ludwig_Burckhardt, http://en.wikipedia.org/wiki/Johann_Ludwig_Burckhardt, http://de.wikipedia.org/wiki/Jean_Louis_Burckhardt

² *Travels in Nubia*. London 1819 eBooks@Adelaide 2004; *Travels in Syria and the Holyland*. London 1822 eBooks@Adelaide 2004; *Travels in Arabia*. London 1829 eBooks@Adelaide 2004

³ Találkoztam a november 25-i, ill. november 27-i dátummal is.

⁴ Cook három kutatóexpedíciót (1768–1771; 1772–1775; 1776–1779) vezetett elsősorban a Csendes-óceán térségébe. Banks az elsőben botanikusként vett részt. A második expedíció előkészületeibe is bekapcsolódott, egyebek mellett több nagy hírű tudóst is megnyert a hajóútnak, de túl „ambiciózus” tervei miatt összekölönbözött Cookkal, emiatt lemondta részvételét.

⁵ Bizonyos értelemben Vámbéry Ármin (1832–1913) előfutára is volt, mivel utolsó útja Konstantinápolyból Teheránba, majd onnan egy karavánnal Buhara felé vezetett, de oda már nem érkezett meg, mert még Perzsiában útonálló rablók meggyilkolták.

⁶ Maga al-Wahháb pl. fellépett az ellen, hogy a próféta társainak és a szent embereknek a sírjain található köveket, fákat, esetleg szentélyeket önmagukban is imádják.

⁷ A *Núbiai utazások* 1819-ben, az *Arabiai utazások* 1829-ben jelent meg Londonban. Az első kötetben egy hosszú életrajzot is közöl magáról, ezt ékes, kissé túlcizellált stílusban íródott levelek követik életének utolsó éveiről.

⁸ Minderről és egyéb ásatásairól 1820-ban Londonban egy könyvet jelentetett meg *Narrative of the Operations and Recent* címmel. 1822-től a Niger forrásvidékét kutatta és Beninben halt meg 1823. december 3-án.

⁹ Az *Utazások Szíriában és a Szentföldön [Palesztinában]* 1822-ben, a *Feljegyzések a beduinokról és a vahhábítákról* 1830-ban jelent meg Londonban.

Sárközy Miklós:

Mozaffar al-Dín iráni sah
magyarországi utazása és naplója
1900-ban

MOZAFFAR AL-DÍN SAH ÉS BUDAPEST



Mai, még nem teljesen pontos ismereteink szerint legálább négy-öt perzsa nyelvű forrás ismeretes, melyek különböző iráni uralkodók, arisztokraták európai útjait örökölték meg 1900 táján és élményeik közül Magyarország leírása sem hiányzik. Az Osztrák-Magyar Monarchia létrejöttével, Budapest modern nagyvárossá emelkedésével hazánk is több vonzerőt jelentett távoli országok képviselőinek. Ebben a keretben kell szemlélni azokat az előkelő iráni utazókat, akik közel 100 éve keresték fel hazánkat és később útinaplókban rögzítették élményeiket. Mindezek a Magyarországról szóló iráni útinaplók máig kiadatlanok és jórészt ismeretlen forrásai a magyar-iráni kapcsolatoknak.

Az elsőként európai körutat tevő Nászer al-Dín (1848-1896) sah utazásaival hagyományt teremtett, hiszen az őt követő kádzsár uralkodók, Mozaffar al-Dín (1896-1907), Mohammad ʿAlí (1907-1909) és az utolsó kádzsár sah, Ahmad (1909-1925) is mind jártak Európában. Az iráni uralkodók utazásainak okai személyenként merőben eltérőek voltak és sokszor a kényszer is szülte őket, ám egyben megegyeztek: a sahok személyes megjelenése egyben az iráni államiság folyamatos jelenlétét reprezentálta az eu-

rópai közvélemény és politikai vezetőik, valamint az európai királyi házak számára.

Nászér al-Dín 1896-os meggyilkolását követően fia, Mozaffar al-Dín (1896-1907) is folytatta apja európai útját. Mozaffar al-Dín sahot a különböző nagyhatalmi játszmák és apja példájának feltétlen követése mellett gyönge egészségi állapota is európai túrákra sarkallta. Ami Mozaffar al-Dín útinaplóit illeti, jelenleg kettőről van tudomásunk. Az egyik az uralkodó, Mozaffar al-Dín által diktált és utólag a neve alatt kiadott *Szafarnáme-je mobárák-e sáhansáhi* ('A királyok királyának áldott útinaplója' Teherán 1901), mely első, 1900-as újtjáról szól. A másik Mozaffar al-Dín sa egyik kíséretjének naplója: Mírzá 'Alí Khán Amín al-Doule *Szafarnáme* ('Útinapló' szerk. H. Farmayān, Teherán 1962) c. műve. Dolgozatunkban az első útinapló adatait használtuk, melynek egyetlen magyarországi példánya a Budapesti Iparművészeti Múzeum tulajdonát képezi.

Ellentétben a mindvégig jó egészségnek örvendő Nászér al-Dín sahhal, Mozaffar al-Dín sahot súlyos vesebajok, májproblémák és idült köszvény kínozza időről időre.¹ A betegeskedő és szerény szellemi képességű kádzsár fejedelem elhatalmasodó bajaira ismert európai gyógyfürdőkben Contréxeville-ben, Marienbadban és Karlsbadban² igyekezett enyhülést nyerni a századforduló után több alkalommal is. Szemben apjával, a jelentősebb európai államokat és államfőket egymás után felkereső Nászér al-Dín sahhal, Mozaffar al-Dín sa ide-oda cikázott Európában, néha irracionális vargabetűket iktatva be útvonalába. Mozaffar al-Dín összesen háromszor járt Európában 1900-ban, 1902-ben és 1903-ban, ami rövid tízéves uralkodását figyelembe véve nem kis időt és távollétet jelentett a problémákkal terhelt Perzsiától távol.

Míg Nászér al-Dín sahnál minden komikus díszlet és mögöttes külső szándék ellenére a sa egyénisége és megjelenése garantált egyfajta tekintélyt küldöttsége számára, addig Mozaffar al-Dín sa esetében az európai utazás inkább már egyfajta menekülés a nagybeteg sa

számára nyűgös államférfiúi teendői elől, idilli állapot, melyért bármire hajlandó volt az uralkodó. Akár még az éves iráni vámbevételt is útiköltségként erre költeni, mint 1902-ben tette, amivel országos zavargásokat okozott Perzsiában. Vagy éppen európai udvarokban kölcsönökört sóvárogni, melyeket szintén költséges útjaira és vele tartó udvaroncaira szórt el Mozaffar al-Dín. Az „európai fürdő-kúra” fogalma ezáltal sajátos értelmet nyert Mozaffar al-Dín sah esetében: az egyre kiszolgáltatottabb Perzsia ura folyamatosan cél nélkül bolyongott Európában, fürdőket látogatva, élvezeteket hajhászva, pénzt szórva és mit sem törődve káoszba süllyedő országával.

Mozaffar al-Dín utazásai során első útja alkalmával 1900-ban Budapestet több alkalommal is érintette. Hogy miért ejthette útba a sah Budapestet, csak találgathatunk: talán a magyar főváros ekkorra már híressé vált gyógyfürdői vagy apja idekapcsolódó naplójegyzetei vonzhatták ide. Mozaffar al-Dín sah első alkalommal 1900. szeptember 22. és szeptember 29. között tett Budapesten hivatalos látogatást. Budapesten a sahot a Hungária Hotelben szállásolták el. A Bécsből vonattal érkező uralkodóval kapcsolatban a korabeli magyar sajtó nem mulasztotta megemlíteni az uralkodó szemlátomást betegségekől elgyötört megjelenését. A sah programja ráadásul balszerencsésen is kezdődött, mivel érkezése másnapján kínzó fogfájás ébresztette fel.

Mozaffar al-Dín hivatalos látogatásának programja csaknem megegyezett apjáéval. Mind a helyszínek, mind az őt fogadó méltóságok között sok volt a közös, bár a sah ittléte hosszabbra nyúlt apjáénál. Mindez talán nem véletlen, hiszen Mozaffar al-Dínnak részleteket olvastak fel apja, a *pádesáh-e sahíd*, a mártír király, az 1896-ban meggyilkolt Nászér al-Dín magyarországi naplójából Budapest felé menet. Erre Vámbéry is utal a *Küzdelmeim*-ben, hogy Mozaffar al-Dín sah szorgalmasan tanulmányozta apja európai útinaplóit³. A sah itteni látogatása során ugyanúgy meglátogatta a Margitszigetet, részt vett az Operaházban

a tiszteletére tartott és naplója szerint figyelmét különösen megragadó reprezentatív ünnepi előadáson (jellemző módon a program látványos, színes szökökútjait, és a táncosnők „virágos” táncát méltatta leginkább naplójában). Emellett természetesen gyógyfürdőkúra, katonai parádék színesítették a programot, valamint a sahot különösen lenyűgöző, a naplóban teljes inkognitóban maradt magyar fegyvergyáros termékbemutatója.⁴

A napló külön érdekessége, hogy Mozaffar al-Dín emellett meglátogatta az épülő Parlamentet is, melyekről szuperlatívuszokban szólt naplójában: *„Délután felé konflikt rendeltünk, felszálltunk és először a magyarországi parlamenti épületéhez mentünk, melyet még építenek, még nem fejezték be és dolgoznak rajta. Felmentünk százegy lépcsőn, ez igen kiváló és nagyszerű palota, melynél palota és épület jobb nem lehet, e palota minden oszlopa zöldes márványból van, melynek bányája magában Budapesten található. A szobák padlózata szép színes mozaikból készült.”*⁵

Mozaffar al-Dín Budapestről vonattal utazott tovább Isztambulba, de néhány nappal később október 7-én váratlanul visszatért Budapestre az oszmán fővárosból. Visszatértének okai mindmáig rejtélyesek, de áttekintve meglehetősen zilált európai útjait, az azokon ejtett vargabetűket, egyáltalán nem volt szokatlan, hogy egy-egy helyre visszavágyott a szeszélyes uralkodó. Budapest újult buzgalommal igyekezett elhalmozni kedvességével az iráni sahot.

Mozaffar al-Dín sah második budapesti tartózkodása alatt október 9-én Budapesten ünnepelte 47. születésnapját, mely alkalomból harsonazenével kedveskedtek neki a Hungária Hotel balkonja alatt, este pedig a sah részt vett az Operaházban a tiszteletére tartott ünnepi előadáson, ahol megjelent Széll Kálmán miniszterelnök és Jókai Mór is. Aznap este Jókai *'Szigetvári vértanúk'* c. drámájának első felvonását adták elő, máskülönben második budapesti programja alatt főleg balett előadásokat láthatott a sah, és az Operaház is átszabta fenséges vendég kedvéért heti

programját, mivel Mozaffar al-Dín sah majd minden este könnyed, színes, táncos darabokat óhajtott látni.⁶ A születésnap előadás során *Vasárnapi Újság* szerint Vámbéry a királyi páholyban a sah mellett ülve egyenként mutatta be az iráni uralkodónak a szomszédos páholyokban ülő közéleti személyiségeket, köztük Jókai Mórt és családját, akiket 'a sah nagy érdeklődéssel szemlélt' a magyar hetilap szerint.⁷

Áttekintve második –magánlátogatásnak minősülő – útját, megállapíthatjuk, hogy Mozaffar al-Dín sah programja nem tért el túlságosan néhány héttel korábbi első – hivatalos – útjától. Eltekintve a születésnapját övező ünnepektől, az iráni uralkodó – amennyire egészségi állapota megengedte, teljesen elmerült a korabeli Budapest kínálta szórakozási lehetőségekben. Szinte minden este az Operaházban fejezte be programját, melynek színes táncai különösen lekötötték a minden látványos dologhoz vonzódozó perzsa uralkodó figyelmét. Amikor pedig nem találta elég vonzóknak az előadást, szinte kisgyermeki daccal írta meg naplójában elmarasztaló véleményét.

Mindemellett a sah ismét meglátogatta a Margitszigetet és a budai vár körüli parkokat is több alkalommal felkereste. Lapidáris stílusú naplóját tovább szűrkitette gépies és monoton mondatainak sora, melyek rutinszerűen sorolják fel újra és újra e helyszíneket. A sah október 12-én délelőtt 11 órakor utazott el Budapestről.

A születésnap ünnepségek mellett a második budapesti vizit másik figyelemreméltó részlete a fegyvergyár megtekintése volt. Gyanúnk szerint itt ugyanarról a fegyvergyárról van szó, melynek igazgatója rövid termékbe mutatást rendezett a sah első budapesti látogatása során a Hungária hotelben. A fegyvergyár hosszú, ám ismét sematikus leírása tekintélyes részt tesz ki a második budapesti látogatás eseményei között. Ám – ahogy másutt is- Mozaffar al-Dín sah és írnoke(i) itt is adósak maradnak a nevekkal; szemben apjával, a minden fontosabb és néha kevésbé jelentősebb személy nevét, kinézetét szorgalmasan felíró Nászér al-Dín sahhal, Mozaffar al-Dín korántsem

volt olyan kiváló memoriter, ami az európai és köztük a magyar nevek feljegyzését illeti.

Mozaffar al-Dín budapesti kísérete mintegy huszonöt főből állt a *Vasárnapi Újság* közlése szerint⁸, mely létszám szinte eltörpül a majdnem nyolcvan fős udvarával 1873-ban Európában megjelent Nász al-Dínéhoz képest⁹. E kíséret többnyire Európában szolgálatot teljesítő iráni nagykövetekből és diplomatákból, valamint a korabeli iráni szóhasználatban a miniszterelnöknek megfelelő nagyvezírből és más iráni miniszterekből (a király személye körüli és udvari miniszterekből) állt. Mozaffar al-Dín naplójának lineáris vezetése, monotoníába csapó és közhelyekkel terhelt szövege teljesen elfedi a sah és környezetének konfliktusait. Vámbéry hívja fel a figyelmet e torzalkodásokra, aki szerint a testileg és szellemileg gyengélkedő Mozaffar al-Dín sah szabályosan túsza volt határozott és erőszakos nagyvezírének, ‘Alí Aszghar Khán Amín al-Szoltánnak, aki többször is szabályosan rárivallt Budapesten az uralkodóra és távol tartotta tőle egyéb udvaroncait. A korabeli Perzsia legbefolyásosabb figurájaként ismert ‘Alí Aszghar Khán (1858-1907) három iráni sahot is kiszolgált nagyvezírként és éppen Mozaffar al-Dín uralma első felében állt hatalma csúcán.¹⁰ ‘*Úgy viselkedett mintha szolgálja volna, de valósággal mégis ő volt urának ura és Perzsiának parancsolója*’ – írja ‘Alí Aszghar Khánról rosszállóan Vámbéry a *Küzdelmeim*-ben.¹¹

A zömében iráni kíséreten kívül lehettek más nemzetiségű, de részben iráni szolgálatban álló európaiak is lehettek Mozaffar al-Dín sah kíséretében. Erre utal a napló végén felsorolt nevek közt található ‘comte (perzsául *kont*) Antoin Khan’ elnevezés, mely mögött talán Antoine Sevruguin grúz-örmény származású, élete java részét Iránban töltő fotóművész rejlik, ő ismereteink szerint 1900 körül a perzsiai állampolgárságot is megkapta és magát büszkén iráninak tekintette.¹² Az egyetlen gond a *comte* tehát gróf arisztokrata titulus, mely bizonytalanná teszi, hogy valóban Antoin Sevruguin-ról van szó, bár az is tény, hogy Sevruguin apját nemesi származásának említi a szakirodalom.¹³ Sevruguin

budapesti, európai jelenlétét Mozaffar al-Dín sah kíséretében valószínűsíti az a tény is, hogy 1900-ban a fotóművész díjat nyert egy párizsi fotókiállításon.¹⁴ Mozaffar al-Dín naplójában említi egy kíséretéhez tartozó brit állampolgárt is, aki egy magyar kancát ment megvásárolni valahol két órai vonatútra Budapesttől.

A NAPLÓ STÍLUSA

Stílusát tekintve Mozaffar al-Dín sah naplója a klasszikus perzsa próza egyszerű nyelvezetű alkotása, mely azonban teljesen mentes azoktól a kollokvialis elemektől, népnyelvi fordulatoktól, melyek apja, Nászer al-Dín sah naplóját oly jól jellemzik. Elegáns, de nem barokkos prózája jól követi a korabeli perzsa útirajz irodalom toposzait, könnyen olvasható, a klasszikus perzsa írott nyelvtanának jellegzetességeit mutatja. Mozaffar al-Dín naplójának nyelvezete így jóval konzervatívabb a modern perzsa nyelvtan számos jegyét magán viselő Nászer al-Dín sah-féle naplókhoz képest.

Tartalmi téren az olvasó számára azonban némileg csatlódást kelthet a napló szövegének szürkesége és helyenként kimondottan unalmas stílusa. Mozaffar al-Dín sah apjához képest kevés ismerettel rendelkezett Európáról, trónörökös-ként elszigetelve élt 1896 előtt Tebrizben és ez bizony nyomot hagy e naplón is. Az uralkodó csak éppen hogy elkezdte tanulni azt a fogalmat, amelyet Európának hívtak. Ennek látványos jele, hogy alig említi neveket, városokat naplójában, mivel ezeket vagy nem tartotta érdekesnek vagy egyszerűen nem jegyezte fel őket. Ha pedig itt-ott említi egy-egy nevet, az bizony néha igencsak nehéz felismerni, mert a sah láthatóan csekély földrajzi ismerettel rendelkezett arról, hogy merre is járt, és a neveket csak hallomásból jegyezte fel. Másfelől pedig a naplót inkább diktálta, mint írta, erre több adatunk is van, és ez ismét a szövegromlást növelte.

A pontatlanságot növelte a sah félénk, betegségekkel terhelt és a korabeli közvélekedés szerint gyenge intellektusa,

mely pontos ellentéte volt apja agilis és már-már hiperaktív természetének. Naplójában szinte alig vannak párbeszéddek, hiányoznak az izgalmas vagy akár meghökkentő kalandok, mintha minden idilli és mozdulatlan volna, a zárkózott sah szinte teljesen kizárja a külvilágot történeteiből.

Apja, Nászér al-Dín naplója¹⁵ a legnagyobb szabadossággal beszél nőkről, Habsburg József főherceg előnytelen külsejét hosszú sorokon keresztül ecseteli a trágárságtól sem mentesen, ezzel szemben Mozaffar al-Dín naplója erősen formális és tartózkodó, és semmi váratlan nem éri az olvasót. Mozaffar al-Dín visszaemlékezésének fonala csak ritkán lép ki e mederből, amikor ez a koravén, megfáradt uralkodó az átlagosnál több érdeklődést mutat olyan számára egzotikumnak tűnő dolgok iránt, mint az épülő Országház vagy egy fegyvergyár. A legtöbb helyen azonban idill után sóvárgó, iskolás stílusú, szabályos, de sokszor ismétlődő formulák uralják a narratívát, gépiesen és egykedvűen írva le egy – egy eseményt. Le style c'est l'homme.

VÁMBÉRY ÉS MOZAFFAR AL-DÍN SAH

Mozaffar al-Dín sah tolmácsa és bizalmasa az idősödő Vámbéry Ármin volt első és második budapesti tartózkodása alatt. A *Küzdelmeim*-ben Vámbéry szerint Mozaffar al-Dín már első szavával őt kereste, és már Bécs és Budapest között az iránt érdeklődött a vonaton, vajon Vámbéry életben van-e még? Amikor pedig a sah Budapesten vonatjáról leszállt, a „*Vámbéry kodzsa-szt?*” („Hol van Vámbéry?”) kérdést szögezte vendéglátóinak, mire a *Küzdelmeim* szerint Vámbéry tüstént előkerült a pályaudvaron.¹⁶

Ezzel szemben Mozaffar al-Dín beszámolójában ez a rész teljesen hiányzik, az iráni uralkodó egyáltalán nem említi Vámbéryt az őt fogadók közt, és a vonatút alatt sem tesz Vámbéryre célzást. Sőt, a sah szerint Vámbéry csak a sah szállásán, a Hungária hotelben tűnt először fel érkezése másnapján és Mozaffar al-Dín elsőre fel sem is-

meri benne a régi ismerőst Vámbéry állításával szemben. Ezért el is küldi az ebédidőben érkező, váratlanul beállító Vámbéryt későbbre halasztva a vele való első beszélgetést. Ezzel együtt, amikor Vámbéry visszatért a hotelbe, a kissé nehézkesen eszmélő, betegeskedő iráni uralkodót csakhamar felvilágosítják a *'szajjáh-e ma'rúf'* a 'híres utazó' *'Monsieur Vámbéry'* kilétéről és innentől fogva valóban barátinak tűnik kettejük budapesti érintkezése.¹⁷

Vámbéry és Mozaffar al-Dín sah összesen négy alkalommal találkozott a sah első, hivatalos budapesti tartózkodása idején Budapesten, de Vámbéry a sahhal tartott a második „nem hivatalos” alkalommal is, melynek Vámbéryvel kapcsolatos eseményeiről a sah útinaplója mélyen hallgat (ám Vámbéry jelenlétét és a sahnak nyújtott fontos segítségét a *Vasárnapi Újság* ez alkalommal is megemlíti).¹⁸

Egy évtizeddel később Vámbéry is beszámol Mozaffar al-Dín budapesti útjáról a *Küzdelseim*-ben. A két forrás nem minden ponton egyezik, a sah inkább a hivatalos találkozások alkalmával említi tolmácsként Vámbéryt, akinek első budapesti útja végén egy gyémánt gyűrűt adott emlékül. Míg Vámbéry beszámolója ezzel szemben kettejük bizalmas viszonyát helyezi előtérbe, kiemelve, hogy Mozaffar al-Dín sokkal nyitottabban és nyájasabban viselkedett vele, mint atyja, 'a perzsa Bismarckot adó' Nászér al-Dín sah. Emellett Vámbéry a *Küzdelseim*-ben a sah politikai realitásérzékére is utal, némiképp javítva a vele kapcsolatos közvélekedést, kiemelve, hogy a súlyos beteg uralkodó minden problémája ellenére tisztában volt a korabeli Perzsiára nehezedő kettős orosz-brit nyomással.

A *Vasárnapi Újság* is megemlékezik a sah és Vámbéry bizalmas baráti viszonyáról egy adomával toldva megkettejük viszonyát, mely hűen bemutatja a meglehetősen egyszerű lelkivilágú iráni uralkodót. Egy alkalommal látogatása során megkérdezte az uralkodó Vámbérytől, hogy soroljon fel közös szavakat a perzsa és magyar nyelvben. Vámbéry emlékeztette a sahot, hogy azeri török anyanyelvüként több közös elemet talál saját anyanyelvében a magyarral a

perzsához képest. Erre a kissé naív Mozaffar al-Dín sah így kiáltott fel: 'Qádzsár – madzsár!'¹⁹ A sah és Vámbéry bizalmasra fordult viszonyára utal az is, hogy második budapesti útja végén megkérte Vámbéryt, hogy számoljon be neki a magyar sajtó reakcióiról útjával kapcsolatban.²⁰

Vámbéry a Küzdelmeimben így emlékszik vissza a Mozaffar al-Dín sahkal töltött napokról: „*Contréxeville és Marienbad, hol gyógyulását kereste, nem sokat enyhítettek súlyos baján, s a betegségek arcáról lerívó nyomai félreérthetetlenül beszéltek lelki tusájáról és kétségbeeséséről. Jobb sorsot érdemelt volna ez a szegény fejedelem. Amúgy félénk és bátortalan lévén, minden határozottságtól megfosztotta a szigorú nevelés, melyben atya részesítette. Legjobban szerette a nyugodt szemlélődést és gyermekiesen egyszerű lényével valóban a legkevésbé volt alkalmas arra, hogy oly zilált helyzetben levő országon uralkodjék, mint Perzsia.*”²¹

Mozaffar al-Dín nálunk tett látogatását Ady Endre is röviden említi a Nagyváradi Napló munkatársaként egy szarkasztikus karcolatában:

„*Annak idején íródott e lapban egy kegyetlen hangú kis hír. Arról szólott, hogy a perzsa sah Európába készül, s e célból töméntelen mennyiségű rendjelet készítettett. S úgy szólott a hír, hogy mivel vagyunk mi különbek a kongói vadaknál? Ezeket néhány üveg kalárral meg lehet nyerni. Minket pedig egy rendjel a boldogság kéjével tölt el. Úgy mondják, hogy távozóban még sok nevet jegyzett ceruzájával a mandzsettájára a sah. Ezek még mind rendjelet fognak kapni. Ha ez igaz: Magyarországon a perctől fogva becsülete lesz a piszkos mandzsettának.*”²²

Végezetül érdemes felfigyelni Mozaffar al-Dín sah második budapesti útjának bevezető és befejező motívumaira. A sah, amikor kilép Szerbiából, megjegyzi, hogy Magyarországon és Európában minden szebb, zöldebb, mint otthon. Budapestről távoztakor a Kárpátok vonulatai közt pedig a beköszöntő őszi leírásának borongós képei tűnnek elénk, megjegyezve, hogy tegnapig, amíg a magyar fővárosban volt, nyoma sem volt az ősznek. Mind-

ebből a zilált iráni belviszonyok elől menekülő, uralma tíz évének csaknem felét Európában utazgatásokkal eltöltő sah sóvárgása olvasható ki az általa idillinek vélt európai kontinens iránt. E motívum azóta sem szűnt meg és talán ekkortájt erősödik meg az irániak tudatában az egyszerre félt és irigyelt Európa képe. A nem is oly távoli Európa iránti sóvárgás pedig még több iránit ösztönzött ideutazásra és naplóiírásra. Ha másért nem, ezért mindenképp érdemes elolvasni Mozaffar al-Dín sah útinaplójának magyar témájú feljegyzéseit.

A napló szövegének használatában nyújtott támogatásért ezúton szeretném megköszönni a Budapesti Iparművészeti Múzeum és személyesen Kelényi Béla segítségét.

MOZAFFAR AL-DÍN SAH MAGYARORSZÁGI ÚTINAPLÓJA 1900-BÓL:

*Az első út*²³

Hétfő, Dzsumádá al-úlá huszonnyolcadik napja

Ma, hogyha a Magasságos Isten is akarja, el kell indulnunk Bécsből Budapest és Eszlámbul²⁴ felé kell mennünk. Reggel felkeltünk, imádkoztunk és épp teáztunk, amikor Száni al-Szaltane megérkezett Párizsból, élénk lépett és világossá vált, hogy a megrendeléseinket és óhajainkat jól és helyesen elvégezte korábban és ide érkezett. Vele egy keveset beszélgettünk és kérdeztük a párizsi viszonyokról és dolgokról, majd pontosan fél tízkor hivatalos öltözetünket felvéve útrakészek voltunk. Közölték, hogy őfelsége a császár is élénk jön, hogy együtt menjünk ki a pályaudvarra. Fogadtuk a császárt és fölszálltunk a hintóba és vele együtt a pályaudvarra mentünk, őfelségével, a császárral együtt a miniszterelnök, a császár személye körüli vezír és a protokollvezír is jelen voltak. A pályaudvaron az egész

hadsereg és a bécsi garnizonok parancsnokai jelen voltak, egy kis időt a pályaudvaron töltöttünk, majd elbúcsúztunk őfelségétől, a császártól és szomorúak voltunk a tőle elválás miatt és kifejeztük hálánkat vendégszeretetéért és kedvességéért. Őfelsége a császár is a legnagyobb melegséggel és személyességgel vett búcsút tőlünk. Amíg fel nem szálltunk a vonatra, addig ott állt a pályaudvaron. Azután elindult a vonat és kis idő múlva előrehaladva kiért Bécs városából, egy zöldellő, sűrű erdővel teli mezőre jutottunk. Elhaladtunk egy város mellett, amelyet Pozsonynak (perzsául: *Presburgh*) neveztek. Majd a vonat áthaladt a Duna folyó felett, mely felett széles vasúti hidat emeltek. A Duna folyó szélessége itt mintegy háromszáz méter. Egy idő után megérkeztünk Eszkujgardba²⁵, amely két órányi útra van Budapeستől. Itt ismét változik a táj, az éghajlat, a hegy, az erdőség jellege és formája és némileg hasonlít a keleti tájakra. A vasútállomás előtt a helyi kormányzat, a katonai parancsnokok a helyi katonai egységekkel megjelentek a fogadásunkra és a magyar lakosságból is egy csoport összegyűlt a látásunkra. A vendéglátó tábornok ugyanitt bemutatta a kormányzót és a katonai parancsnokokat nekünk. Ebédünket a vasúti kocsinkban költöttük el, útitársaink is a vonat általános kocsijában ebédeltek. Mindenhol a Duna mellett haladunk, ez a folyó igen nagy és sok területen folyik át. Ez a folyó hatalmas területeket öntöz és olyan mély és hatalmas, hogy gőzhajó is közlekedik rajta. Az uralkodó személye körüli vezír előadta, hogy amikor a mártír fejedelemmel²⁶ – legyen illatozó a sírja – a korábbi útján ide Európába idejött, a mártír király utazását Bécsből Budapestig hajóval a Dunán tette meg. És mi is, ha Isten is úgy akarja, a következő úton Európába jönnénk, ugyanígy hajóval fogunk jönni. Végül lassacskán besötétedett, este hétkor, háromnegyed órával sötétedés után megérkeztünk Budapestre. Magyarország legfőbb parancsnoka és helytartója József Ágost főherceg²⁷, a miniszterelnök, a többi vezírek, a polgármester, előkelőségek, és minden katonai és helyi parancsnok megjelentek

a pályaudvaron. Kezet fogtunk a királyfival, aki bemutatta minden megjelent társát nekünk. Felszálltunk hintónkra és szállásunkra mentünk. Először egy hosszú és széles és nagyon szép úton hajtottunk keresztül, amelynek mindkét oldalon a helyi lakosság állt. Mivel sötét volt, felkapcsolták a lámpákat, de nem láttak bennünket rendesen. De folyamatosan azt kiabálták, hogy *ilya, ilya*,²⁸ és ez a kifejezés magyar nyelven gratulációt és fohászzkodást fejez ki, miként a hurrá franciául és oroszul. A hintóban a királyfival beszélgettünk, míg meg nem érkeztünk hotelünkbe, melyet Hungária hotelnek hívnak és szobánkat barátságosan előkészítették nekünk. A hotel a Duna partján fekszik és nagyszerű jó szálloda. A királyfi elbúcsúzott tőlünk és mi a hotelszobánkban megvacsorázva lepihentünk. Segítőink is elfoglalták szállásukat. ^cAlá al-Molk isztambuli nagykövet, aki Contréxeville-ből Isztambulba jött, most ide érkezett, hogy isztambuli érkezésünk formai egyezményét a nagyságos nagyvezír vele egyeztesse.

Kedd, dzsumádá al-ulá 29. napja

Ma Budapesten tartózkodunk, reggel, amikor felkeltem, a fogam fájt némileg, pontosabban a beültetett fogam helye fájt, miután keményítőt vettünk a szánkba, elmentünk egy fürdőbe, mely ugyanebben a szállásunkként szolgáló hotelben volt. E hotel fürdője sokkal jobb más helyek fürdőihöz képest, ahol eddig jártunk. Mind meleg volt, mind a vize jó volt, amikor kijöttünk a fürdőből, doktor Adkák érkezett, megnézte a fogunkat és egy érzéstelenítő gyógyszert adott be. Azután Őexcellenciája, a nagyvezír érkezett, kicsit beszélgettünk, majd ebédhez ültünk. Akkor megérkezett a Bien Monsieur (perzsául: *Bien Mosiu*) Vámbéry, a híres utazó, aki az Áldervis (perzsául *Foderviš*)²⁹ című könyvet írta. Elénk akart járulni, mivel éppen ebédeltünk, más időpontra halasztottuk ezt. Ebéd után aludtunk keveset, majd délután három-négy felé kocsiba szálltunk

és városnézésre, körutazásra indultunk. Budapest valóban csodálatra méltó szép és tágas város. Európai utazásom során az európai fővárosokon kívül, melyek nagyon díszesek és nagyszerűek voltak, három város, Varsó, Budapest és Köln tetszett nekünk. A Duna folyó keresztülszeli Budapestet és a város két felét néhány híd köti össze. Egy nagy Duna-hídon mi is átkeltünk, és ahogy korábban mondták, a hossza hatszáz zar^{c30} volt, és az egész hidat acélból építették. A konflisok útja a híd közepén fut, kétoldalt pedig gyalogosjárdák vannak, ahol az emberek a legnagyobb könnyedséggel és nyugalommal közlekednek és haladnak. Elmentünk Magyarország parancsnokának hercegi házáig, letettük névjegykártyánkat, majd eljöttünk onnan, széles sugárutakon hajtottunk keresztül amelyeket építettek, ott sok ember gyűlt össze a mi látásunkra és megtekintésünkre mindkét oldalon és hurráztak. Így haladtunk el itt, míg egy tágas parkhoz és területhez nem értünk, ahol megérkeztünk a lóversenypálya épületéhez. Miután felmentünk a lépcsőkön, a tribünön egy ideig üldögéltünk, amikor a lóverseny befejeződött, a nézők lent álldogáltak az épület aljánál és ott üdítőt fogyasztottak. Miután fél órát ott üldögéltünk, visszatértünk szállásunkra. Monsieur Vámbéry a híres utazó érkezett meg és vele találkoztunk. Nagyon jól beszél perzsául, a mártír királlyal is ugyanitt találkozott korábban. Kérdezősködtünk az Iránba, Turkesztánba és más helyekre tett utazásairól és ő válaszolt kérdéseinkre. Vámbéry nagyon jó, értelmes és nagyszerű ember, édesen beszél perzsául. Amikor ^cAzízdsán főparancsnok a nevelőnk volt Tebrizben, Vámbéry odaérkezett Tebrizbe, és ő ott akkor látott bennünket. Akkor mi tizenkét évesek voltunk, nagyon sokat beszélgettünk Vámbéryvel és tetszést arattak nálunk a történetei.³¹ Mivel ma este ugyanebben a Hungária hotelben vacsorázunk, amely a szállásunk volt, a királyfinak, Magyarország kormányzójának a vendégei vagyunk. Napnyugta körül megérkezett a királyfi, azokat a kitüntetések, melyeket korábban neki adományoztunk, feltűzték rá és mi is feltűztük a legfőbb osztrák állami ki-

tüntetést. Azután elmentünk együtt vacsorázni együtt a főherceggel. A mi vezíreink és Ausztria-Magyarország vezető személyiségei is jelen voltunk, elköltöttük a vacsorát. Vacsora közben magyar zenét játszottak, nagyon jó volt és fülünknek tetszetős zene volt, és hasonlított az iráni zenéhez. Vacsora után a királyfival, Őexcellenciájával a nagyvezírrrel, az udvari ügyekben illetékes vezírrrel, a katonai főparancsnokkal, Nászer al-Molkkal, Movasszaq al-Douléval és a király személye körüli vezíremmel elmentünk a budapesti Operába. Az operának nagyon szép a nézőtere, virágtáncot adtak elő, a táncoslányoknak virágcsokraik voltak, és amint elhaladtak egymás mellett a virágcsokrokat meglengették és a csokor bármerre is lendült, egyedi színe volt. Nagyjából kétszáz lány táncolt a színpadon a virágcsokrokkal és egyikőjüket körbevették, aki legjobban táncolt a közülük. Végig együtt táncoltak, majd lehullott a függöny. Amikor pedig újra felemelkedett a színpad közepén egy nagy medence és néhány magas szökőkút látszott, mindegyik szökőkút öt-hat méter magasra emelkedett fel és különböző színes elektronikus fénysugarak révén oly módon lépett működésbe, hogy a fénysugarak révén a szökőkutak különböző színűek, zöldek sárgák, pirosak és így tovább lettek. S bárhogy is szeretnék leírni, hogy milyen volt a tánc és a látvány az operában, mindezt képtelenség teljesen leírni és elmondani. A budapesti opera valóban az egyik legnagyobb Európában, este fél tízkor visszatértünk szállásunkra és lepihentünk.

Szerda, Dzsumádá al-akhíra havának első napja

Ma reggel imádkozás és teázás után közölték velünk, hogy a vendéglátó tábornok³² szeretne elénk hozni néhány budapesti lakost. Megparancsoltunk, hogy hozzák elénk őket. Volt egy ember, aki egy fegyvergyár igazgatója volt, aki egy puskát és egy kardot ajándékozott nekünk. Ennek a kardnak az az újdonsága, hogy bármikor, ha kihúzzuk a

lapját a kardhüvelyből, a kardmarkolat összehúzódik és amikor a kardhüvely előtűnik a kard méretére tágul ki a kardmarkolat. Ebből a kadból több példányt rendeltünk, hogy készítsék el és hozzák el nekünk. Azután megérkezett Monsieur Vámbéry, egy ideig vele beszélgettünk, az ember nagyon élvezte édes beszédét. Utána meg szeretnénk volna nézni a budapesti szötteket, szeretnénk volna látni, hogy ugyanúgy, ahogy Magyarország mindenben előrehaladt, a szöttek terén milyen a helyzete. Láttuk, hogy nagyon jól állnak e téren is. Vettünk is belőle valamennyit, majd megebédeltünk és lepihentünk. Délután felé konfliktus rendeltünk, felszálltunk és először a magyarországi Parlament épületéhez mentünk, melyet még építnek, még nem fejezték be és dolgoznak rajta. Felmentünk százegy lépcsőn, ez egy igen kiváló és nagyszerű palota, melynél palota és épület jobb nem lehet, e palota minden oszlopa zöldes márványból van, melynek bányája magában Budapesten található. A szobák padlózata szép színes mozaikból készült. Láttunk egy nagy termet is, bár nem kérdeztük meg annak hosszát és szélességét, de körülbelül harmincnégy *zar*-nyinak tűnt nekünk a hosszúsága. A parlamentnek nagyon szép erkélyzete is van, ahonnan kilátás nyílik Budapest városára és a Duna folyóra. Nagyon megragadó és szép látványt nyújt. Az ezekről az épületekről megfigyelhető tökéletes építészet, amely ebben a városban látható, a lakosoknak okos gondolkodására utal, valamint arra, hogy az milyen fokra jutott. Onnan lejöttünk és egy szigetet mentünk megtekinteni, mely Budapesten a Duna folyó közepén fekszik. Ez a földdarab, amely a Duna folyó közepén található, másfélszer akkora, mint a teheráni királyi kert, és ez a sziget Magyarország főkormányzójának, az itteni hercegnek apjához tartozott egykor³³. A szigetet nagyon szépre és tisztára alkották meg, tökéletesen tágas tételrendezésű, amelyet teljesen körbejártunk. A városi lakosságból kisebb csoportok gyűltek össze a mi meglátásukra és megtekintésünkre. Magyarul (Hungári) folyamatosan *ilyá*-t kiáltottak, ami azt jelenti, hogy éljen. E sziget és a Duna folyó valamint

környékének formája nagyon hasonlít az Arasz folyóra, mely a Moghán síkságon halad keresztül. Láttuk, hogy ugyanúgy különálló erdei, zöld rétjei és szép tágas helyei vannak. Bármennyit is íránk e hely hírességéről, kevés lenne. Utána visszamentünk a szállásunkra, mivel este a palotában a kormány vendégei voltunk. Délután hat órakor félig hivatalos ruhában elmentünk oda, Ófőméltósága a főkormányzó királyfi, Magyarország vezírei és útitársaim többsége a vacsoraasztalnál velünk voltak. Vacsora után eme palota erkélyén, mely félkör alakúra építettek szép lámpákat kapcsoltak fel. A fejünk felett az elektromos lámpákat reflektorszerűen a városra és a fákra vetették. Mindez szép látványt nyújtott. A szobában volt egy asztal rajta egy telefonkészülékkel, melyet az operával kapcsoltak össze. Bárki a jelenlevők közül, ha a telefonkagylóhoz tette a fejét, az opera hangszereit és dallamait hallgatta. Vacsora után nem hivatalosan volt egy megállónk egy ideig, elmentünk az operába, ott egy ideig maradtunk, a mai program nem különbözött a tegnaptól, így korábban szállásunkra mentünk és lepihentünk.

Csütörtök, Dzsumádá al-ákhira második napja

Ma el kell indulnunk Budapestről az Oszmán Birodalom és Eszlámbul³⁴ felé. Reggel, éjfél után tíz órával, amikor mintegy négy óra telik el a napfelkeltét követően, felöltöttünk, magunkra tűztük az osztrák állami kitüntetést és felvettük a szalagot is. Elénk vezették Őexcellenciáját, a miniszterelnököt, Monseieur Vámbéryt és néhány budapesti lakost. Mindegyiküknek kifejeztük köszönetünket és Monsieur Vámbérynek emlékül saját gyűrűnket adtuk. Fél tízkor megérkeztek Ófőméltósága, a kormányzó herceg és Magyarország miniszterelnöke és állami vezetők és együtt a pályaudvarra vittek bennünket. A pályaudvarig az utcák környékén az utcákat mindenhol tömeg – nők és férfiak – töltötték meg és folyamatosan azt mondogatták: 'éljen a sah'. Valóban nagyon szépen kísérték és vendégeltek itt

meg bennünket, kifejezték szeretetüket és kedvességüket. A pályaudvaron köszönetünket fejeztük ki a főkormányzó herceg Ófőméltóságának és Magyarország vezíreinek, majd felszálltunk vonatunkra és Szerbia felé indultunk. Legtöbb helyen a Duna folyó mentén haladtunk, a Duna nagyon nagy és tekintélyt parancsoló folyó, ezen a folyón a hajók az egész világot összekötve közlekednek. Az út elején egy völgyön, egy dombon és egy hegyen haladtunk át, majd egy tágas síkságra, rónaságra érkeztünk, ahol a legtöbb területet kukoricás és búzaföld borít. Teljesen síkságon fekvő utunkból körülbelül harminc-nyolcvan farsangnyi³⁵ ezen a termelőterületen át vezetett. Közben közölték velünk, hogy a búzából lisztet majd kenyeret készítenek, és azt megeszik, a búza szárát pedig a birkáknak és marháknak adják. Nagy mennyiségű kukorica is van ezen a termelőterületen, ugyanúgy, ahogy Németországban és Ausztriában cukorrépa, fokhagyma és burgonya, melyet az ottani területeken sokat vetnek. Budapeستől Ausztria-Magyarország határáig, ahol az Szerbia földjére lép, számos állomáson és településen haladtunk át. Amikor megérkeztünk egy városba vagy állomásra, az ottani katonaság, a tisztségviselők és lakosság tisztelgésre megjelent és mi is leszálltunk a vonatról, a katonai sorfal végéig elsétáltunk, majd visszatértünk a vonatra, a megjelentektől érdeklődtünk helyzetükről és kifejeztük szimpátiánkat irántuk. Este nyolc óra negyven perckor Szerbia határára érkeztünk. Szerbiába való belépésünkkor egy nagy felszerelt vonat jelent meg, rajta 'Alá al-Molkkal, isztambuli nagykövetünkkel, és az oszmán valamint a szerb kormány vendéglátóival. Itt a három kormány képviselői és hivatalnokai találkoztak egymással. Az egyik csoport az osztrák tábornok és mások, akik innentől fogva mentesülnek a munka alól, a második egy csoport szerb vendéglátó, akik bennünket az oszmán határig visznek, és egy harmadik egy csoport tiszteletreméltó oszmán vendéglátó³⁶, akik bennünket a fővárosukba kell vigyenek. Először osztrák vendéglátóinknak szerettük volna kifejezni teljes elégedettségünket, örömünket, hogy osztrák földön

nagyon jól éreztük magunkat. Megkértük az osztrákokat, és el is mondtuk nekik, hogy külön köszönetünket vigyék hírül Őfelségének, az osztrák császárnak és minden osztrák hivatalnok iránt kifejeztük kegyességünket és elbocsájtottuk őket.

A második budapesti út³⁷
Vasárnap, Dzsumádá al-ákhira 12. napja

Ma reggel napkeltekor elindult a vonat. A síkság és az utak állapota ugyanolyan, mint amikor Magyarországról távoztunkkor leírtuk. A sík vidék minél inkább arcát fordítja Magyarország felé, és mi minél inkább közelebb érünk Európához, komfortosabb és zöldebb, erdei és fái pedig számosabbak lesznek. Az út két oldalán hosszú farszangokon keresztül búza- és kukoricamezők terülnek el. Ebédünket aztán a vonaton költöttük el és két órával napnyugta előtt érkeztünk meg Budapestre. Ahogy korábban írtuk, Budapest tökéletesen monumentális város és egyre csak növekszik épületeinek és palotáinak száma. A vonat ténylegesen egy órán át haladt keresztül Budapesten, míg a pályaudvarra nem értünk, ott leszálltunk a vonatról. Habár e látogatásunk nem volt hivatalos, de oly sok lakos és városvezető tisztelgett nekünk, hogy ez rendkívüli volt. Kiváló konflisok a városháza nem hivatalos ruhát viselő inasaival, és protokollból tisztelgő lovasőrség mindenfelé jelen voltak. Felszálltunk a hintóra és ugyanabba a Hungária hotelbe mentünk, ahol korábban a szállásunk volt. Az utcák és utak mellett nők és férfiak álltak végig és éljeneztek. Fél órával naplemente előtt érkeztünk meg a hotelünkbe és láttuk, hogy a szobánkból zongoraszó hallatszik. Azt képzeltük, hogy valaki a szobában zongorázik, bementünk a szobába és láttuk, hogy a négy szoba lámpái fel vannak kapcsolva és a zongorát pedig előre beprogramozták, mely szép iráni melódiát játszik. Egy keveset pihentünk, majd elmentünk az operaházba, ahol az utolsó felvonásig maradtunk. A darab

története egy lányról szól, akit a közvélemény megvádolt, hogy megölte a fivérét. Jó darab volt. A legérdekesebb dolog, amit a darabhoz készítettek, egy műhattyú volt, mely egy kocsit húzott és annyira hasonló volt egy igazi hattyúhoz, hogy egyáltalán nem lehetett megkülönböztetni attól, nagyon különleges volt. Ezután szállásunkra mentünk, megvacsoráztunk és lepihentünk.

Hétfő, Dzsumádá al-ákhira 13. napja

Ma reggel, egy órával felkelésünk után hintóval egy kert megtekintésére mentünk, mely egy budapesti hegyen, a palota, és a régi erőd környékén terül el. Az uralkodó személye körüli vezír, aki korábban a mártír király kíséretében jött ide korábban és azt a kertet látta, előadta ama kert kinézetét. De ma nem volt itt velem, Movasszaq al-doule és Amír Bahádor Dzsang, Qavám al-Szaltane és Amír Hazrat tartottak velem. Odamentünk, egy ideig nézelődtünk, nagyon szép hely volt, továbbhaladva egy térre érkeztünk, ahol körülbelül kétszáz sátrat vertek le és minden sátor alatt egy üzlet volt, ahol vagy zöldséget, vagy rövidárut vagy gyümölcsöt árultak, nagyon nagy és széles piac volt és minden portékát, élelmiszert és gyümölcsöt rendben és gondosan válogattak ki. Ezután visszamentünk szállásunkra, ebédeltünk és egy keveset aludtunk. Alvás után hajóval elmentünk annak a szigetnek a megtekintésére, mely a Duna folyó közepén feküdt, és a sziget jellemzése ugyanaz, melyet korábban leírtunk. A szigeten egy ideig villamosra szálltunk, visszaúton konflissal mentünk szállásunkra. Miután elhagytuk Szerbia földjét, táviratot küldünk, melyben kifejeztünk köszönetünket őfelsége, Szerbia királya fáradozásaiért. Most erre megjött a szerb válasz, mely az alábbiakban olvasható:

'Őfelségének kedves táviratát, melyet hozzánk címzett, elküldte nekünk, ez kivételes hatást tett rám és a királynőre. A legnagyobb örömünkre szolgált, hogy őfelsége, a királyok

királya néhány kivételes órát fővárosunkban töltött, melynek emléke és hatása számunkra örökre emlékezetes fog maradni és sosem fogjuk elfelejteni. Sándor³⁸

Ma este van a születésnapunk előestéje és hál'Istennek teljes egészségben vagyunk Budapesten. Most jött telegráf Hádzseb al-Doulétól a tegnapi írt levelünkre, mivel Hádzseb al-Doule hírül adta, hogy Tebrizben sokat havazik és esik az eső. Ha Isten is úgy akarja, a dolgok is jóra és könnyebbre fordulnak. Távirata másolatát pontosan idemásoljuk úti-naplónkba.

'Hétfőn napnyugtakor a Fenség áldott kezeírása megérkezett, az Ön áldott személye iránti áldozat által élek. A hegyet hó fődte és két napja, hogy esik az eső városban, sokat mennydörög és villámlik. Gholám Mosztafa.'

E távirat érkezte nagyon megörvendeztetett bennünket, és megparancsoltuk, hogy küldjenek hintót, majd pedig színházba mentünk. A hintóban velünk volt nagyvezírünk őexcellenciája, 'Alá al-Molk és az uralkodó személye körüli vezír. A színházban a színpadhoz legközelebb fekvő páholyba ültünk le. Az első és a második felvonás egyáltalán nem volt érdekes. Az utolsó felvonásban minden női táncos kezében egy ananász volt, kalapjuk is hasonló volt az ananászhoz és ruházatuk is ananász formájú volt. Bejöttek, játszottak és táncoltak, látványos volt. Az utolsó felvonás végén egy trónus emelkedett ki a földből és egy nagyon szép lány állt a trónuson, a lány arcát a ragyogó naphoz hasonlónak tették elektromos lámpával és különböző színű égőkkel világították meg. Nagyon látványos volt, a felvonások közti szünetekben a nagy erkélyre mentünk ki, mely az utcára néz, ott sétáltunk, majd visszatértünk a színházba. A darab befejeződése után szállásunkra mentünk, vacsorát ettünk és lepihentünk.

Kedd, dzsumádá al-ákhira havának 14. napja

Ma van a születésnapunk, ma Magyarország miniszterelnöke egy csoport zenészt küldött palotánk elé, szemben a Dunával nagyon szépen zenéltek. A nagyvezírünk ezer tománt ajándékozott a születésnap alkalmából gratulálva, az udvari vezír pedig nekünk ajándékozta a mi legnemesebb személyünk összegét, melyet Teheránból küldtek ide. Az uralkodó körüli vezír pedig egy új tervezésű londoni gyémántgyűrűt ajándékozott nekünk. Ebédünket a szállásunkon fogyasztottuk el, gratulációs táviratok érkeztek az európai fejedelmektől, a trónörökösünktől, iráni előkelőktől és egyházi vezetőktől, mindegyikre válaszoltunk. Délután felé felmentünk a hegy tetejére, mely a pesti oldalra esik. Őexcellenciája, a nagyvezír és 'Alá al-Molk velünk ültek a hintóba, teljes körutat tettünk, a szállásunkra mentünk, este pedig színházba mentünk. Néhány felvonás volt, nem volt semmi érdekes, visszamentünk szállásunkra este megvacsoráztunk és lepihentünk. Ma este az udvari vezír, doktor Adkák egy a kíséretünkben levő angol személlyel együtt vonattal elutaztak egy városba, mely két órányira volt Budapesttől, hogy egy jó kancát tanulmányozzanak és megvegyenek. Holnap fognak visszatérni.

Szerda, dzsumádá al-ákhira havának 15. napja

Reggel felkeltünk, teáztunk és két óra telt el napfelkelte óta, amikor hintónkba szálltunk, áthaladtunk Budapest utcáin és útjain és elmentünk Budapest fegyvergyárába. A hintónkban őexcellenciája, a nagyvezír, az uralkodó személye körüli vezír és Nász al-Szaltane ültek velünk. A fegyvergyár Budapest szélén található, a gyárépület előtt az igazgató és egy csoport munkás jelent meg. Qavám al-Szaltane bemutatta a gyár igazgatóját, aki kifejezte köszönetét és örömét látogatásunk felett. Majd bementünk a fegyvergyárba, e nagyon nagy és tágas épületbe, ahol mindent

végigjártunk. A gépeket és a gépsorokat figyelmesen megnéztük. Minden gépsor végén egy puska alkatrész készül el, például egyik helyen a puskacső, egy másikon a tűzkő, egy harmadikon a puskaravasz, egy negyediken pedig a puska váza, a többi helyen pedig más alkatrészek készülnek el. Azután egy másik helyre mentünk, ahol ellenőrök ültek és ezeket az alkatrészeket vizsgálták, hogy azok hibátlanok és sérülésmentesek legyenek. Egy másik helyen az alkatrészeket összeszerelik és elkészítik és összeszerelésük után néhány másik ellenőr teszteli a puskákat egy másik szobában és mozdulatlan célpontokra lönek velük. Ha a puska eltalálja a célpontot, és jó és hibátlan a fegyver, az állam elfogadja azokat, ha a puska hibás, akkor visszautasítja. Ha hibátlan a fegyver és átesett az ellenőrzésen az ellenőrök speciális pecséttel látják el és azokat egy másik szobában állami hivatalnokok dobozokba téve lelakatolják és az állami háborús tartalék raktárakba viszik. Végül egy másik helyre mentem, ahol vasat olvasztottak és abból fegyvert öntöttek és készítettek. E gyár építési költsége félmillió iráni tománba került és naponta háromszázötven kész fegyver kerül innen ki. A gyár gőzgépeinek teljesítménye ötszáz lóerős, van egy tartalék gőzgépe is, melye szintén ötszáz lóerős és ha szükséges, akkor azt is üzembe helyezik. Ez esetben, ha mindkét gőzgép dolgozik, naponta hétszáz kész fegyver kerül ki a gyárból, nagyon szép és tekintélyes gyár ez. A gyár teljes megtekintése után szállásunkra mentünk, megebédeltünk, délután egy itteni parkban és erdőben sétáltunk. Valóban szép és fényes park volt, olyan virágágyást melyet itt láttunk, még a párizsi parkban és erdőben sem látni. Majd a visszatértünk a szállásunkra, este pedig színházba mentünk. Volt néhány felvonás, tánc is volt, az egyik felvonás alatt Júszuf és Zulaikha³⁹ történetét mutatták be, és újra láttuk az első budapesti utunkon leírt és látott medencét és színes szökőkutakat színes elektronikus ragyogással. Tíz órakor szállásunkra jöttünk és megvacsoráztunk, egy

csoport magyar zenész palotánk mellett játszott. Az udvari vezír ugyanekkor ért vissza a vonatról, elénk járult, a találkozó után lepihentünk.

Csütörtök, dzsumádá al-ákhira hónap 16. napja

Ma reggel, amikor felébredtünk, Qavám al-Szaltane járult elénk. Ferdinánd főhercegnő⁴⁰ lányainak fotóit hozta elénk, aki ígérete szerint vele küldött pár képet nekünk. Azután Bulgária hercegének nagy fotóját hozta elénk, egy kicsit beszélgettünk Qavám al-szaltanéval. Néhány poggyászunk hátramaradt és máig nem érkezett meg. Korábban közöltem, hogy Movasszaq al-molk és Qavám al-Szaltane maradjanak, amíg a hátramaradt poggyászokat meg hozzák. Eközben hírül hozták, hogy a poggyászok megérkeztek, hivatam az uralkodó személye körüli vezírt, de ő épp útinaplót írt. Azután megebédeltünk, délután ugyanabba a parkba, erdőbe és virágos területre mentünk és sétáltunk, ahol tegnap is voltunk. Nagyon szép fényes terület. Zahír al-doule és 'Alá al-molk velünk volt, egy ideig sétáltunk ott, végül visszatértünk szállásunkra. Este vacsora után színházba akartunk menni, de a látogatást lemondtuk, lepihentünk. Először a szoba levegője miatt nem jött álom a szemünkre, kis idő kellett, hogy elaludjunk.

Péntek, dzsumádá al-ákhira havának 17. napja

Ma reggel írtunk néhány kézzel írt levelet és táviratot. Ma teljes egészségben el kell indulnunk Budapestről Teheránba és át kell haladnunk Ausztria és Oroszország határán Patulacseszkinél⁴¹ (?) Bádkube⁴², Áqsztafá, Jereván és Nahicseván és ha Isten is úgy akarja, Tebriz felé kell mennünk. Hírül adtuk, hogy Hádzseb al-doule a háremünkkel és a többi szolgálkkal radzsab havára legyen a határon, az Arasz folyó mellett⁴³. Ma kora reggeltől fogva útitársaink holmijaik csomagolásával és útra készülődéssel voltak

elfoglalva és a Hungária hotelben iráni és európaiak sűrögték forogtak állandóan. Portékákat kínáló, fizetést elszámoltató figurák vagy irániakkal ismeretséget kötő személyek és így tovább, vettek búcsút tőlünk. Nagy tömeg és sokaság verődött össze. Tizenegy órakor, amikor egy óra volt hátra délig, elindultunk és a pályaudvarra mentünk a Hungária hotelből. Mindenfelé az utak mentén a helyi lakosság állt és éljenezett és kimutatta kedvességét. Valóban egész Ausztriában és különösen Budapesten nagyon jól éreztük magunkat és a helyi lakosság nem mulasztott el semmit az illedelmességből és humánumból kimutatni. Ausztria-Magyarország lakói nagyon illedelmesek és kedvesek. Végül megérkeztünk a pályaudvarra és felszálltunk a vonatra. Habár ez az utazásunk nem volt hivatalos út, de Őfelsége Ausztria császára túlárado barátságából megparancsolta, hogy készítsék elő nekünk magánvonatát, hogy az az osztrák határig elvigyen bennünket, ahogy a korábbi alkalommal is megírtuk ezt. Néhány nagykövetünk, akik idáig a kíséretünkben voltak, mint ‘Alá al-Molk és Moajjad al-Szaltane és Mafhom al-doule elbocsájtattak, hogy szolgálatuk és tartózkodási helyükre visszatérjenek. Antoin (perzsául Āntuān) Khán grófi, aki Zahír al-douléval együtt idejött, elbocsájtást nyert, hogy egy hónappal tovább maradjon és utána jöjjön utánunk. Azután a vonat elindult, a vonaton megebédeltünk, utána kicsit beszélgettünk a vonaton dolgozó szolgálkkal. Majd imádkoztunk és hálát és köszönetet mondtunk, hogy ilyen nagy és hosszú utat tettünk és bizony hála légyen a tökéletességért, igazságért és egészségért és mind az összes európai országban jól éreztük magunkat és mind pedig a baráti és hatalmas országok összes fővárosában a magasrangú fejedelmek és a nemzetek vezetői a legmaximálisabb szeretetüket mutatták ki. És az iráni állam is a magasságos Isten kegyelméből a legnagyobb rendben és könnyebbséggel és belső viszonyaiban a gyarapodás és a javulás felé fordult. Végül – ha Isten is úgy akarja – be fogunk lépni országunkba. Napnyugta idején hívtam az uralkodó személye körü-

li vezírt és a mai útinaplót tollba mondtam neki, ő leírta. Napnyugta után imádkoztunk, megvacsoráztunk, este kilenckor, amikor három óra volt éjfélig, a vonat megállt és mi lepihentünk.

Szombat, dzsumádá al-ákhira 18. napja

Ma reggel hat órakor éjfélt után, amikor a nap újra felkelt, a vonat újra elindult. Azt a helyet, ahol tegnap este megállt a vonat, Zelfádzsnak hívják és egész éjjel reggelig esett az eső. Ma nagyon hideg volt az idő, az út ma magas hegyesen visz keresztül, mely az Ausztriához tartozó Lengyelország részét képezi. Itt a falusi házak nagyon hidegek, különösen most, hogy Mizán⁴⁴ hava felénél járunk és beköszöntött az ősz. Tegnapig, amíg Budapesten voltunk, Európa e részén nyoma sem volt az ősznek. De tegnap óta Budapest időjárása is elromlott, az idő komorrá vált és az ősz és a hideg jelei mutatkoztak. Az eső és a hideg itt rendkívüli, de a vonat teljes sebességgel és szépen haladt előre. Az eső a legnagyobb erővel zuhogott itt, sok hegyen, erdőn és réten haladtunk át sok települést érintettünk. A legtöbb itteni lakos zsidó és a kinézetükből világos, hogy ezek koszos zsidók. A vonaton ebédeltünk és a legnemesebb Őexcellenciája a nagyvezír és az uralkodó személye körüli vezír járultak elénk, egy ideig velük beszéltünk és parancsokat adtunk nekik és kis ideig iratokat olvastunk és írtunk, más dolgot nem is csináltunk és folyamatosan a tájat néztük és néha a szolgálkkal beszélgettünk. Ma öt alagúton haladtunk keresztül és az út nagyrészt ragyogó völgyekből és hegyekből állt. Körülbelül háromnegyed hatkor, napnyugta után megérkeztünk Ausztria határára, mely Pot Velacseszkitől (?)⁴⁵ tíz percnyire van.

JEGYZETEK

¹ Mozaffar al-Dín sah betegségeiről és ennek politikai következményeiről I: Afkhami, A.A. The Sick Men of Persia: The Importance of Illness as a Factor in the Interpretation of Modern Iranian Diplomatic History, *Iranian Studies* vol. 36. n. 3 (2003) 339-352.

² A sah karlsbadi kiruccanásának érdekes emléke Habsburg (Croy-Dülmen) Izabella főhercegnő két 1900-ban készült fényképfelvétele, melyet a Karlsbadban üdülő Mozaffar al-Dínról és kíséretéről készített. A műkedvelő fotós Izabella főhercegnő és családja ugyanabban a hotelben lakott, ahol a sah és kísérete is megszállt. Vö. Heiszler V. Szakács M. Vörös K. *Photo Habsburg, Frigyes főherceg és családja*, Corvina, Budapest 1988. 84-85.

³ Vámbéry *Küzdelmeim*, Dunaszerdahely, 2001. 369.

⁴ Mozaffar al-Dín sah első hivatalos budapesti látogatásának részletei a sah szemszögéből: Mozaffar Dín Sáh Kádzsár: *Szafarnáme-je mobáarak-e sáhansáhi*, (A királyok királyának áldott útinaplója), Teherán 1901. 196-202.

⁵ Mozaffar al-Dín Sáh Kádzsár 199-200. a szerző fordítása.

⁶ *Vasárnapi Újság* 47. évf. 1900 41. sz. 680.

⁷ Uo.

⁸ *Vasárnapi Újság* 47. évf. 39. sz. (1900) 629.

⁹ *Vasárnapi Újság* 25. évf. 29. sz. (1878) 464. Sárközy M. 'The East travels to the West: The Qajar Shahs Touring Europe in the 19th and 20th Century' Kelényi B. – Szántó I. (eds.) *Artisans at the Crossroads, Persian Arts of the Qajar Period (1796-1925)*, Budapest 2010. 21-25.

¹⁰ 'Alí Aszghar Khán Amín al-Szoltán életéről lásd: Calmard, J. 'Atábak-e a'zam, Amin al-Soltán, grand vizier under the last three Qajar kings' *Encyclopaedia Iranica, Online Edition* 15 december 1984. <http://www.iranica.com/articles/atabak-e-azam>

¹¹ Vámbéry 2001. 371.

¹² Sevruquin életéhez lásd: Navab, A. D. 'Sevruquin, Antoin' *Encyclopaedia Iranica, Online Edition*, 20 July 2003. <http://www.iranica.com/articles/sevruquin-antoin-1>

¹³ Kincses K. Taking Photographs in Persian in: Kelényi B. – Szántó I. (eds.) *Artisans at the Crossroads, Persian Arts of the Qajar Period (1796-1925)*, Budapest 2010. 66.

¹⁴ Navab 2003.

¹⁵ Sárközy M. Nász al-Dín perzsa sah útinaplója Magyarországról' In: Dobrovits M. (szerk.) *A Kelet ritka nyugalma*, VII. Nemzetközi Vámbéry Konferencia, Dunaszerdahely 2010. 113-164.

¹⁶ Vö. Vámbéry 2001. 369.

¹⁷ Mozaffar al-Dín Sáh Kádzsár 198.

¹⁸ *Vasárnapi Újság* 47. évf. 1900. 41. sz. 680.

¹⁹ *Vasárnapi Újság* 47. évf. 1900. 39. sz. 638.

²⁰ *Vasárnapi Újság* 47. évf. 1900. 41. sz. 680.

²¹ Vámbéry 2001. 369.

²² <http://mek.niif.hu/00500/00583/html/ady08.htm>

²³ Mozaffar al-Dín Sáh Qádzsár *Szafarnáme-je mobárák-e sáhansáhi* ('A királyok királyának áldott útinaplója') Teherán 1901. 196-201.

²⁴ Isztambul

²⁵ Nem tudni, itt mely magyar városra céloz Mozaffar al-Dín sah. A tájleírás ráillhet a Dunakanyarra, így talán Visegrád lehet, de az alak annyira eltér, hogy bizonyossággal semmit sem jelenthetünk ki.

²⁶ Nászér al-Dín sahra utal a napló (1848-1896), akit 1896-ban meggyilkoltak, ezért utal a napló rá, mint mártírra.

²⁷ Habsburg József Károly Lajos főherceg (1833-1905), József nádor fia, István nádor féltestvére, 1868 és 1905 közt a Magyar Királyi Honvédség megszervezője és haláláig főparancsnoka, nagyműveltségű és népszerű arisztokrata, botanikai és cigány nyelvészeti tanulmányok szerzője, több rangos tudományos testület tagja. Mind Nászér al-Dín sahot 1889-ben, mind pedig Mozaffar al-Dín sahot 1900-ban ő fogadta Budapesten. Vö. Oroszi A. 100 éve hunyt el József főherceg, a Magyar Honvédség első főparancsnoka, <http://www.zmne.hu/Forum/05negyedik/foherceg.htm>

²⁸ A *Vasárnapi Újság* szerint az 'Éljen, éljen! Kifejezés jelentését Vámbéry fordította le és magyarázta el a sahnak. *Vasárnapi Újság* 47. évf. 39. sz. (1900) 629-630.

²⁹ Nyilván a francia *faux dervich* alakot veszi át Mozaffar al-Dín.

³⁰ 1 zar^c közel tíz és fél méternek felel meg. Jellemző, hogy Mozaffar al-Dín sah nem ismeri az európai mértékegységeket, apjához képest ebben is kevesebb tájékozottságot árult el.

³¹ Vámbéry és az akkor még csak valójában kilenc éves trónörökös, Mozaffar al-Dín 1862-es találkozásához, Mozaffar al-Dín trónörökösi beiktatásának ünnepségéhez lásd Vámbéry Á. *Vándorlásaim és élményeim Perzsiában*, Dunaszerdahely 2005. 116-118.

Vámbéry a *Küzdélmeim*-ben szintén említi, hogy szóba hozta a sahnak e fiatalkori találkozót, melyre a sah csak homályosan emlékezett. Vámbéry megfogalmazása szerint: 'Testben gyöngének és jelentéktelennek láttam akkor, s beteg és megtört alak volt, ahogy most viszontláttam.' Vámbéry 2001. 368.

³² A 'vendéglátó tábornokot', akinek nevét nem ismerjük Ferenc József rendelte a sah mellé az Osztrák-Magyar monarchiában tett utazása idejére.

³³ A Margitsziget egykor valóban József nádor és családja tulajdona volt.

³⁴ Isztambul

³⁵ A farszang perzsa hossz mérték, 1 farszang körülbelül tíz kilométernek felel meg a 19. században.

³⁶ A 'tiszteletreméltó' (mohtaram) jelző használata az oszmán török hivatalnokokkal kapcsolatban nyilván az oszmán szultán ma-

gasabb respektusára és muszlimságára utalhat Mozaffar al-Dín sah szemében.

³⁷ Mozaffar al-Dín Sáh Qádzsár 1901. 222-227.

³⁸ I. Sándor szerb király (1889-1903) az Obrenovics dinasztíából.

³⁹ A bibliai József és Putifárné történetének muszlim verziójára utal a sah, mely a Koránban is olvasható.

⁴⁰ Mozaffar al-Dín sah –szemben apjával – nem tudott franciául és úgy látszik hadilábon állt a francia eredetű titulusokkal. Itt ugyanis a francia eredetű *ársidušes* (archiduchesse), főhercegnő kifejezést használja Szász-Coburg-Gothai Ferdinándra, Bulgária hercegére, későbbi királyára (1861-1948, herceg 1887-1908, király 1908-1918 között).

⁴¹ Itt is rontott alakról van szó, talán a Nászér al-Dín sah útinaplójában említett Volocsiszk városa, egykori osztrák-orosz galíciai településről van szó. Lásd még Sárközy 2010a.

⁴² Baku régi iráni neve.

⁴³ Az Arasz folyó volt a korabeli Perzsia északnyugati, a cári Oroszországgal közös határa a Kaukázusban.

⁴⁴ Mizán az iráni Mehr havának másik neve, szeptember 21- október 21. között.

⁴⁵ Lásd a 41. jegyzetet.

Felföldi Szabolcs:

Stein Aurél „ismeretlen” negyedik expedíciója a Selyemút vidékén



Stein Aurél a Selyemút vidékének egyik legfontosabb felfedezője; tudományos eredményei máig hatóak. Élete során számos expedíciót vezetett Északnyugat-India, Perzsia és a Közel-Kelet területeire, de mind közül a legfontosabbak a Selyemút belső-ázsiai szakaszaira vezetett kutatóútjai. Összesen négy expedíciót szervezett erre a területre, de míg az első három az orientalisztika történetének legsikeresebb vállalkozásaivá váltak és jól ismertek számos publikációból,¹ addig a negyedik expedíció olyan kudarccal és megaláztatással járt Stein számára, amelynek köszönhetően a világhírű tudós szinte még az emlékeiből is megpróbálta kitörölni azt. A balsikerű útról hazatérve Európába Stein csak a *Times*-ban jelentetett meg egy rövid, sértett írást (STEIN 1931), ezen kívül azonban sohasem írt róla; a műveiből, így a 4. expedíciót követően megjelent *Ősi ösvényeken Ázsiában* című munkájából is csak néhány apróságot tudhatunk meg (STEIN 1934; vö. HAAS 2010, 32). A máig megjelent két vaskos Stein biográfiában, Jeanette Mirsky 1977-es és Annabel Walker 1995-ös könyvében ugyan a szerzők törekedtek az expedíció történetének mind teljesebb összefoglalására (vö. MIRSKY 1977, 466–470; WALKER 1995, 275–287) az expedíció teljes hátterét a Harvard Egyetem levéltárában őrzött dokumentumok alapján csak Shareen Blair Brysac és Karl Meyer kutatásai tárták fel (BLAIR BRY SAC 1997; MEYER – BLAIR BRY SAC 2001; BRY SAC 2004).

Magyarországon azonban szinte teljesen ismeretlen ennek az expedíciónak a története. Jelen tanulmány célja ezen a helyzeten változtatni.

Stein Aurél 1862-ben született Pesten. Drezdai és pesti középiskolai tanulmányai után beiratkozott a bécsi egyetemre, majd Lipcsébe és Tübingenbe ment, hogy indológiát és iranisztikát hallgathasson (H. BOROS 1970; FATA 2004). 21 évesen már bölcsészdoktori oklevéllel Londonba, Cambridge-be és Oxfordba utazik. 1885-ben önkéntes katonai szolgálatát tölti le a budapesti Ludovika Katonai Akadémián. Az itt tanult kartográfiai ismeretek később nagy segítséget nyújtanak neki tudományos expedíciói térképészeti feladatainak elvégzésében. Magyarországon nem kap állást, ezért 1886 végén egy India felé tartó hajóra száll fel. Indiában a lahóri Oriental College-ban helyezkedik el (FELFÖLDI 2007, 5–6). Lahórból rendszeresen Kasmírba utazik, ahol a terület régi indiai irodalmát, majd egyre inkább régészeti emlékeit tanulmányozza (vö. STEIN 1895; STEIN 1896; STEIN 1897). 1892-ben vaskos kötetben adja ki a vidék régi királyainak krónikáját, a *Rádzsataranginít* (STEIN 1892). Figyelme a század végén egyre inkább az Indiától északra fekvő belső-ázsiai régió felé fordult, ahonnan mind több és több kézirat és más régiség került elő a Takla-makán sivatag „homokba temetett” városaiból. Steint mindig is érdekelte ez a térség, amely a Selyemút-nak köszönhetően olyan nagy kultúrák találkozási pontja volt, mint az indiai, kínai vagy az iráni civilizáció. A svéd Sven Hedin belső-ázsiai utazásai kétségtelenné tették, hogy el lehet jutni ezen elzárt vidékekre (vö. HEDIN 1901; HEDIN 1906; HEDIN 1908); de míg a svéd utazót többé-kevésbé a „felfedezésvágy” hajtotta, Stein szempontjai elsősorban tudományos jellegűek voltak. Régészeti kutatások segítségével kívánta feltárni e Kínai-Turkesztánnak nevezett terület történelmét.

Stein 1900 és 1916 között három nagy expedíciót vezetett erre a vidékre, mely vállalkozások mindmáig egyedülálló jelentőségűek nemcsak e vidék művelődés-

történetének feltárásában, de egyúttal a nemzetközi földrajztudomány és régészet történetében is. Az első, 1900–1901-es expedíció Indiából kiindulva átkelt a Karakorum és Pamír hegyláncain, majd Kásgarból kiindulva folyamatos térképészeti munka mellett a Takla-makán sivatag déli peremvidékén haladva sorban tárta fel a Khotan-környéki sivatagi romvárosokat, így a Nijától északra lévő ősi települést, az enderei romokat vagy a ravaki *sztúpát*, óriási jelentőségű régészeti leletanyagot felszínre hozva (vö. STEIN 1903; STEIN 1907; STEIN 2007).

A következő, 1906 és 1909 között lezajló második expedíció során Stein a korábban vizsgált területek érintését követően már jóval keltebbre, a Góbi sivatagba, majd a Takla-makán északi felére is eljut, olyan jelentős lelőhelyeket feltárva, mint Lou-lan, Mírán vagy Turfán. Stein egyúttal kalandregénybe illő jelenetek után egyedülálló, hatalmas kézirat- és selyemfestmény-gyűjteménnyel távozik a dunhuangi Ezer Buddha Barlangtemplomokból, ahol nem sokkal korábban egy helyi szerzetes egy több ezer kézirattekercset és más felbecsülhetetlen értékeket tartalmazó, elfalazott régi kamrára lelt. E leletekért Stein fizetett és nem ellopni, sokkal inkább megmenteni kívánta a helyi áldatlan állapotok közül; e rendkívüli anyagot ő mindvégig az emberiség közös kultúrkincsének tartotta (vö. STEIN 1912; STEIN 1921; STEIN 2008).

Harmadik, időben és térben minden eddiginél hosszabb belső-ázsiai expedíciója során Stein 1913 és 1916 között a korábban már feltárt lelőhelyek újbóli kikutatása után megfordult a titokzatos, elhagyatott tangut fővárosban, Kara-khotóban, ásott többek között Murtukban és Asztánában, majd nyugat felé elhagyva Belső-Ázsiát, Kelet-Irán területén folytatott úttörő ásatásokat. Ekkor már megközelítőleg 18.000 kilométert tett meg; s míg első expedíciójáról még csak mintegy tizenkét, leleteket megtöltő ládával tért vissza, a másodikról csaknem száz ilyen ládát hozott Európába; a harmadik, Selyemút vidékére vezetett expedíciójának leletanyaga és dokumentá-

ciója pedig már több mint száznyolcvan ládát töltött meg (vö. STEIN 1928; STEIN 2010). A három expedíció Stein által publikált anyaga tehát monumentális kötetek egész sorát töltötte meg.

Míg korábbi útjait Stein alapvetően a British Museum és a brit-indiai kormány anyagi és erkölcsi támogatásával tudta megszervezni, addig az 1920-as évekre Stein nemzetközi tekintélye és hírneve más források megnyílásának lehetőségét is megteremtették számára. Az 1920-as évek végén ugyanis Stein több meghívást is kapott az Egyesült Államokba, ahol többek között a Lowell Institute-ban (Cambridge, Massachusetts), illetve a Harvardon tartott előadásokat (STEIN 1934, 5; MIRSKY 1977, 461–464). Itt fűzte szorosabbra kapcsolatait az ismert amerikai régésszel, a harvardi Fogg Múzeum igazgatójával, Langdon Warnerrel, aki korábban (1924–25-ben) ugyancsak megfordult Kínában, sőt a dunhuangi barlangszentélyeknél is járt kétszer, ahol szembesülve az orosz polgárháborúból ide menekült fehérorosz katonák rombolásaival, karcolásaival, falfirkálásaival, falfestmények leválasztását határozta el, nehogy ezek a műalkotások is elpusztuljanak (WHITFIELD 2006, 99–100; vö. DABBS 1963, 152–153).² Warner eljárása vitatható volt, a kínaiak pedig máig mutogatják az általa megcsonkított falszakaszokat Dunhuangban, mint a „barbár” nyugati tudósok rémtetteinek intő példáját. Warner tehát máig vitatott személyiség (vö. HOPKIRK 1980, 220–226; MEYER – BLAIR BRY SAC 2001, 383–384), ugyanakkor talán kevesen tudják, hogy George Lucas és Steven Spielberg róla mintázta Indiana Jones figuráját (FOLTZ 1999, 5).

Warner már 1929 nyarán közvetve jelezte Steinnek, hogy gazdag támogatók révén egy újabb belső-ázsiai expedíció anyagi hátterét amerikai forrásokból is elő tudná teremteni (MEYER – BLAIR BRY SAC 2001, 385). Mire Stein amerikai előadásorozata végére ért, már mintegy 100.000 amerikai dollárt sikerült szerezniük az expedícióra és a későbbi munkálatokra (ez mai árfolyamon több mint 1 millió dollár) (BRY SAC 2004, 19; WHITFIELD 2006, 101). Stein örült a Har-

vard támogatásának, de ragaszkodott a British Museum bevonásához is, annak presztízse és a várható brit diplomáciai támogatás reményében (ez korábbi útjain is sokat segített). Warner egyik levelében így ír: „Ha Steinnek igaza van abban, hogy a britek presztízse hasznos lehet ahhoz, hogy megkapjuk az engedélyt a nankingi kormánytól, hogy kihozzuk a leleteket az országból, szívesen fogom felkérni a British Museumot az együttműködésre” (MEYER – BLAIR BRY SAC 2001, 386). Stein végül mindössze 5000 dollárt igényelt a British Museumból a közös munka feltételeként, természetesen egy válogatott anyag egy részének fejében, melyet a reménybeli leletek közül válogattak volna ki. Tehát mind a Fogg múzeum (azaz Warner) mind a britek számítottak arra, hogy Stein elhozhatja majd a leleteket Kínából (MEYER – BLAIR BRY SAC 2001, 386; BRY SAC 2004, 19).³

Az expedíció előkészületei hosszadalmasak voltak. Stein korábbi útjainak szokásjogához ragaszkodva kizárólag indiai kísérőkkel és egy-két kínai titkárral kívánt elindulni, ugyanakkor korára való tekintettel (majd 70 volt és számos egészségügyi problémával küzdött már ekkor, vö. WHITFIELD 2006, 114–115) támogatói ragaszkodtak egy amerikai asszisztens csatlakozásához is. Stein végül a Yale-es doktoranduszt, Milton Bramlettet választotta (MEYER – BLAIR BRY SAC 2001, 387).⁴

Stein útjai során diplomáciai érzékének és udvariasságának köszönhetően többnyire maga mellett tudhatta Kínai-Turkesztán régi kínai közigazgatási vezetőinek támogatását, így joggal bízott abban, hogy ez nem fog változni most sem. Bár már utolsó ottjártakor (1913 és 1916 között) is polgárháborús állapotok uralkodtak Kínában, Stein mégis el tudott lavírozni az őt érintő, sokszor egymásnak ellentmondó (gyakran korlátozó) kínai rendelkezések ellenére. Most azonban talán még inkább szüksége volt a hivatalos kínai támogatásra (vö. MIRSKY 1977, 468), mert mint az Stein leveleiből kiderül, tisztában volt a fiatal kínai államban lezajló változások irányával és a megerősödő nacionalizmussal, mely egyre jobban megnehezí-

tette a külföldi tudósok kínai munkáját (HAAS 2010, 32–33). Ráadásul a konkrét politikai helyzet is nagyon nehéz volt: a nyugati tartományokba orosz bolsevikok nyomultak be és javában zajlott a polgárháború Jiang Jieshi (azaz Csang Kaj-sek) és a kommunisták között.⁵

Stein 1930 áprilisában Észak-Amerikából Japánba, majd onnan Sanghajba, illetve Nankingba, a kínai kormány székhelyére utazott, hogy megkaphassa útlevelét és a kutatási engedélyeket (WANG 2002, 102; BRY SAC 2004, 20). A Nankingban tárgyaló Stein bár kínai fotográfust kért maga mellé, ásatásokról a tárgyalásokon végül nem esett szó. Május 7-én megkapta az útlevelet, amely „történelmi helyek vizsgálatára jogosította fel, beleértve művészeti és írott emlékeket.” (MEYER – BLAIR BRY SAC 2001, 388). A nankingi brit követ, Sir Miles Lampson hatására Stein felhagyott annak erőltetésével, hogy ásatási engedélyhez is hozzájusson.⁶ A magyar kutató ezután visszatért Kasmírba, hogy előkészítsen mindent az útra (MIRSKY 1977, 467). Eközben júniusban Lampson ismét kapott egy kemény hangú levelet a kínai külügyminisztériumból, miszerint Stein korábban engedély nélkül vitt el számos kínai leletet, és ha most is hasonló szándékkal érkezik az országba, nyomban el fogják távolítani Kínából (MEYER – BLAIR BRY SAC 2001, 389). A levél megküldésével párhuzamosan egy kínai tudósokból álló testület keresztülvitte azt a törvénytervezetet, amely engedélyezte ugyan közös kínai-külföldi expedíciók szervezését, de a leleteknek minden esetben Kínában kellett maradniuk (vö DABBS 1963, 168; WANG 2002, 101–104).⁷

Habár e hírek Steinhez is eljutottak, ennek ellenére – a korábban Nankingban megszerzett engedélyre hivatkozva – augusztus 11-én mégis elindult Kasmírból. A világhírű magyar tudós 68 éves volt ekkor (BRY SAC 2004, 21; WHITFIELD 2005). A határon azonban megtagadták a belépését. A többszöri táviratváltásnak köszönhetően a brit diplomaták végül el tudták érni, hogy Stein mégis átléphesse a határt. S bár október 6-án Kasgárba érkezett, a dolgok ismét kezdtek rosszra fordulni, miután a fiatal amerikai,

Bramlette, aki nehezen tűrte a hideget Kaszárban, illetve gyomorbántalmaktól szenvedett, úgy döntött, hogy visszafordul (WANG 2002, 105; WHITFIELD 2006, 101). Rádásul a terület kormányzója a tartományi központba, a mintegy 6 hetes járásra lévő Ürümcsibe rendelte a tudóst, hogy az személyesen számoljon be neki a terveiről. Stein a munka csúszására hivatkozva ezt visszautasította, ugyanakkor kénytelen volt elfogadni a melléállított kínai hivatalnok, egy bizonyos Chang felügyeletét (MEYER – BLAIR BRYC 2001, 390; BRYC 2004, 21). Eközben kínai újságokban kezdtek el támadni Stein korábbi tevékenységét és az „új” Kínával szembeni állítólagos türelmetlenségét (vö. HOPKIRK 1980, 226). A hivatalos állásfoglalás szerint Stein tevékenysége nem tudományos archeológia, hanem kereskedelmi vandalizmus. Megállapíthatjuk, hogy a kínai sajtóorgánumok gyakorlatilag szabályszerű lejárató kampányt kezdeményeztek ellene. A tudós végül nem kapott hivatalos választ arra a kérdésre sem, hogy a Tianshanban töltheti-e a nyarat, így végül kénytelen volt visszatérni Kaszárba, ahol viszont az út közben felszedett és megvásárolt leleteit elkobozták tőle. Azok az előkészítő jellegű korábbi utazások, melyeket Amerikában és Kínában tett, a kínaiak szemében annak gyanúját vetítették rá, hogy imperialista tolvaj és kém (MEYER – BLAIR BRYC 2001, 391). A még így is 3000 kilométerre rugó út tehát véget ért, Stein a Takla-makán sivatag megkerülése után, 10 elvesztegetett hónappal a háta mögött elhagyta Kínát és visszatért Kasmírba (RÁSONYI 1960, 25; BRYC 2004, 21).

Steint tehát az árgus szemű kínai kísérők ásnál végül egyáltalán nem engedték. A lelőhelyek felszínéről azonban ásatás nélkül is sikerrel gyűjtött össze tárgyakat, valamint a helybéliektől is vásárolt leleteket. Ezeket – melyek többsége rendkívül izgalmas kézirásos emlék –, ki ugyan már nem hozhatta Kínából, de szerencsére lefotózhatta őket.⁸ Ezen – sokáig elveszettnek hitt – tárgyfotók egy része a British Museumba, onnan pedig a British Library-be került, ahol ma is őrzik őket. Ezek részletes bemutatásától

most eltekintek. Zömében egyébként a nijai lelőhelyről felgyűjtött kharosthi és kínai nyelvű, fára írt dokumentumok, valamint Acsmából előkerült bráhmí feliratos táblák vannak a jó minőségű fekete-fehér képeken. A képek másik részén Domokóból és Kerijából a helyiek révén Steinhez került tekercsek láthatók, melyek döntő része egyébként a helyiek által készített hamisítvány, de például Domokóból előkerült egy eredeti, háromnyelvű, bráhmí, khotani, kínai nyelvű dokumentum is, valamint egy fából készült ülő alakot (Buddhát vagy Bódhiszattvát?) ábrázoló faragvány is.⁹

Ez minden, mi megőrződött a negyedik belső-ázsiai expedícióból, mégis Stein előrelátását mi sem bizonyítja jobban, mint hogy az eredeti tárgyak mára már elvesztek, ráadásul ezek a fotók is hozzájárultak például a belső-ázsiai kharosthi írásbeliség jobb megértéséhez, hiszen Thomas Burrow későbbi oxfordi indológus professzor a felvételek segítségével adott ki például 18 nagy fontosságú kharosthi dokumentumot a *Bulletin of the School of Oriental Studies* hasábjain (BURROW 1937).

Stein hazatérve tehát a fent említett *Times* cikkben írta le megpróbáltatásait (STEIN 1931; WANG 2002, 106–109).¹⁰ Stein keserűségét ráadásul még az is tetézte, hogy a tudós régi riválisa, Sven Hedin – Steinnel ellentétben – képes volt szinte ugyanekkor egy sikeres kínai expedíciót szervezni, ő ugyanis már kínai tudósokkal szövetkezve indított közös kínai-svéd kutatóutat, és természetesen abba is beleegyezett, hogy a leletek svédországi megvizsgálásukat követően visszakerüljenek Kínába (vö. pl. HEDIN 1944).

Magyarországon egyébként mindössze két rövid korabeli cikk számolt be az út sikertelenségéről: a *Budapesti Hírlap* 1931. szeptember 6-ai számában számol be Stein útjáról *Kína elzárta határait az idegen tudósok elől* címmel (LAMBRECHT 1931). Ugyancsak egy angol hírlapi cikkre, a *British United Press* újsághírére alapozva számol be néhány sorban az expedícióról a *Földrajzi Közlemények* 1931-es évfolyama (Sz. N. 1931).

Sajnos már sohasem tudjuk meg, hogy vajon mire jutott volna, milyen tudományos eredményeket ért volna el a magyar tudós, ha nem avatkozik közbe a nagypolitika és az általa irányított sajtó, de némi fogalmat adhat a dologról az az egyszerű tény, hogy e negyedik expedícióra összegyűjtött pénz többszöröse volt annak az összegnek, amelyet a korábbi három expedíciójára összesen elkölthetett a tudós.

Stein Aurél soha többé nem jutott el Kínába, ez azonban nem szegte kutatási kedvét és életerejét, hogy további expedíciókat szervezzen élete hátralévő részében. S ezek ugyan már más területekre, a Selyemút nyugati végére, a mai Irán, Irak és Szíria területére koncentráltak, mégis hasonlóan komoly eredményekkel jártak, mint amelyeneket Stein Belső-Ázsia vidékén korábban elért (vö. STEIN 1938; STEIN 1940 stb.).¹¹

FELHASZNÁLT IRODALOM

BLAIR BRY SAC 1997 = Blair Brysac, Sh.: Last of the „Foreign Devils”. *Archaeology* 50/6 (1997), 53–59.

BRY SAC 2004 = Brysac, Sh.: Sir Aurel Stein’s fourth ‘American’ expedition. In: *Sir Aurel Stein. Proceedings of the British Museum Study Day, 23 March 2002*. Ed. by Wang, H. [British Museum Occasional Paper 142.] London 2004, 17–22.

BOWIE 1966 = *Langdon Warner Through His Letters*. Ed. by Bowie, Th. Bloomington 1966.

BURROW 1937 = Burrow, T.: Further Kharosthi Documents from Niya. *Bulletin of the School of Oriental Studies* 9 (1937), 111–123.

DABBS 1963 = Dabbs, J. A.: *History of the Discovery and Exploration of Chinese Turkestan*. The Hague 1963.

FATA 2004 = Fata, M.: Unbekannte Quellen zu Studium und Promotion von Marc Aurel Stein in Tübingen (1881–1884). *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae* 57 (2004), 225–230.

FELFÖLDI 2007 = Felföldi Sz.: Előszó. In: STEIN 2007, 5–13.

FENBY 2003 = Fenby, J.: *Chiang Kai-Shek. China’s generalissimo and the Nation He Lost*. New York 2003.

FOLTZ 1999 = Foltz, R.: *Religions of the Silk Road: overland trade and cultural exchange from antiquity to the fifteenth century*. New York 1999.

H. BOROS 1970 = H. Boros V.: *Stein Aurél ifjúsága. Hirschler Ignác és Stein Ernő levelezése Stein Aurélról 1866–1891*. Budapest 1970.

HAAS 2010 = Haas, H.: *Who Stole China's China? — The Legacy of Sir Aurel Stein*. 2010. [<http://triceratops.brynmawr.edu/dspace/bitstream/handle/10066/5107/2010HaasH.pdf?sequence=1>]

HANDBOOK 1931 = *Fogg Art Museum Handbook*. [2nd ed.] Cambridge, Ma. 1931.

HARVARD 2007 = Keller, Carl Tilden, 1872–1955, collector. *Carl Tilden Keller collection concerning Sir Aurel Stein: Guide*. Houghton Library, Harvard College Library. Cambridge, Ma. 2007. [<http://oasis.lib.harvard.edu/oasis/deliver/~hou01872>]

HEDIN 1901 = Hedin, S.: *Ázsia sivatagjain keresztül I–II*. Átdolg.: Thirring G. Budapest 1901.

HEDIN 1906 = Hedin, S.: *Ázsia szívében. Tizezer kilométernyi úttalan utazás I–II*. Átdolg.: Thirring G. Budapest 1906.

HEDIN 1908 = Hedin, S.: *Három év Tibetben*. Ford.: Halász Gy. Budapest 1908.

HEDIN 1944 = Hedin, S.: *History of the expedition in Asia 1927–1935. Part III. 1933–1935*. [Reports from the scientific expedition to the north-western provinces of China under leadership of Dr. Sven Hedin. The sino-swedish expedition. Publication 25.] Stockholm 1944.

HOPKIRK 1980 = Hopkirk, P.: *Foreign Devils on the Silk Road – The Search for the Lost Cities and Treasures of Chinese Central Asia*. Oxford 1980.

KANE 1975 = Kane, H. E.: *Sir Miles Lampson at the Peking legation, 1926–1933*. London 1975.

KELECSÉNYI 2002 = Kelecsényi, Á.: *Sir Aurel Stein and the Library of the Hungarian Academy of Sciences*. In: *Catalogue of the Collections of Sir Aurel Stein in the Library of the Hungarian Academy of Sciences*. Compiled by Falconer, J. – Kárteszi, Á. – Kelecsényi, Á. – Russell-Smith, L. Ed. by Apor, É. – Wang, H. Budapest 2002, 13–32.

LAMBRECHT 1931 = Lambrecht K.: *Kína elzárta határait az idegen tudósok elől*. *Budapesti Hírlap* 1931. szeptember 11.

MEYER – BLAIR BRYSAK 2001 = Meyer, K. E. – Blair Brysak, Sh.: *Tournament of Shadows*. London 2001.

MIRSKY 1977 = Mirsky, J.: *Sir Aurel Stein. Archaeological Explorer*. Chicago – London 1977.

RÁSONYI 1960 = Rásonyi L.: *Stein Aurél és hagyatéka*. [Az MTA Könyvtárának kiadványai 18.] Budapest 1960.

STEIN 1892 = *Kalhana's Rājatarangīnī or Chronicle of the Kings of Kashmir*. Ed. by Stein, M. A. Vol. I. Sanskrit text, with Critical notes. Bombay 1892.

STEIN 1895 = Stein, M. A.: Notes on the Ancient Topography of the Pīr Pānṭsāl Route. *Journal of the Royal Asiatic Society of Bengal* 64 (1895), 376–386.

STEIN 1896 = Stein, M. A.: Notes on Ou-k'ong's account of Kaçmīr. *Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien. Philosophisch-Historische Classe* 135 (1896), 1–32.

STEIN 1897 = Stein, M. A.: The Castle of Lohara. *The Indian Antiquary* 26 (1897), 225–232.

STEIN 1901 = Stein, M. A.: *Preliminary Report on a journey of archaeological and topographical exploration in Chinese Turkestan*. London 1901.

STEIN 1903 = Stein, M. A.: *Sand-buried Ruins of Khotan. Personal Narrative of a journey of archaeological and geographical exploration in Chinese Turkestan*. London 1903.

STEIN 1907 = Stein, M. A.: *Ancient Khotan. Detailed report of Archaeological Explorations in Chinese Turkestan. Vol. I–II*. Oxford 1907.

STEIN 1912 = Stein, A.: *Ruins of Desert Cathay. Personal Narrative of Explorations in Central Asia and Westernmost China. Vol. I–II*. London 1912.

STEIN 1921 = Stein, A.: *Serindia. Detailed Report of Explorations in Central Asia and Westernmost China. Vol. I–V*. Oxford 1921.

STEIN 1928 = Stein, Sir A.: *Innermost Asia. Detailed Report of Explorations in Central Asia, Kan-su and Eastern Irān. Vol. I–IV*. Oxford 1928

STEIN 1931 = Stein, A.: Into Chinese Turkestan – Obstruction from Nanking. *The Times* 16th of July 1931.

STEIN 1934 = Stein A.: *Ősi ösvényeken Ázsiában. Három kutató utam Ázsia szívében és Kína északnyugati tájain*. Budapest 1934.

STEIN 1938 = Stein, A.: Note on Remains of the Roman *Limes* in North-Western 'Iraq. *The Geographical Journal* 92 (1938), 62–66.

STEIN 1940 = Stein, Sir A.: *Old Routes of Western Irān*. London 1940.

STEIN 2007 = Stein A.: *Homokba temetett városok*. [Stein Aurél életműsorozat 1.] Budapest 2007.²

STEIN 2008 = Stein A.: *Romvárosok Ázsia sivatagjaiban*. [Stein Aurél életműsorozat 2.] Budapest 2008.²

STEIN 2010 = Stein A.: *Indiából Kínába – Nagy Sándor nyomában Indiába*. [Stein Aurél életműsorozat 3.] Budapest 2010.²

Sz. n. 1931 = Sz. n.: Személyi hírek. *Földrajzi Közlemények* 59 (1931), 84–85.

WALKER 1995 = Walker, A.: *Aurel Stein. Pioneer of the Silk Road*. London 1995.

WANG 1998 = Wang, J.: Photographs in the British Library of Documents and Manuscripts from Sir Aurel Stein's Fourth Central Asian Expedition. *The British Library Journal* 24/1 (1998), 23–74.

WANG 2002 = *Sir Aurel Stein in the Times*. Ed. by Wang, H. London 2002.

WHITFIELD 2005 = Whitfield, S.: Stein, (Marc) Aurel. *Encyclopaedia Iranica*. [<http://www.iranica.com/articles/stein-marc-aurel>]

WHITFIELD 2006 = WHITFIELD, S.: *Stein Aurél, a selyemút felfedezője*. Nyíregyháza 2006.

JEGYZETEK

¹ Stein Aurél tudományos expedícióit többnyire háromféle formában dolgozta fel. A rövid terjedelmű előzetes beszámolókat követően egyfajta „tudományos útleírás” keretében részletesen tájékoztatta eredményeiről a szélesebb olvasóközönséget, majd elképesztő munkabírással elkészítette az expedíciók monografikus igényű, hatalmas kötetekre rúgó tudományos feldolgozását, a szűkebb értelemben vett szakmai közönségre gondolva. Így tett már az első 1900–1901-es expedíciója kapcsán is (vö. STEIN 1901; STEIN 1903; STEIN 1907).

² Langdon Warner életére és dunhuangi tevékenységére vonatkozóan lásd: BOWIE 1966; HOPKIRK 1980, 209–222.

³ A Fogg Art Museum kézikönyvének második kiadását épp ekkoriban rendezték sajtó alá (vö. HANDBOOK 1931).

⁴ Milton Nunn Bramlette (1896–1977). A rá vonatkozó anyagokat lásd: HARVARD 2007. Rövid, tömör életrajzát lásd: BRY SAC 2004, 19.

⁵ Ez utóbbi eseményekről legutóbb lásd: FENBY 2003.

⁶ Sir Miles Lampson pekingi tevékenységéről számos izgalmas aspektussal lásd: KANE 1975.

⁷ Blair Brysac kutatásai kiderítették, hogy Warner és Stein tevékenységének kínai területen történő ellehetetlenítésében nagy szerepet játszott egy korábban az Egyesült Államokban tanult kínai tudós, William Hung, aki (bár személyesen is ismerte Warnert és Steint) a Yanjing egyetem dékánjaként a háttérben sokat tett azért, hogy a nyugati tudósok többé nemcsak, hogy nem vihették ki Kína területéről az ásatásokon előkerült leleteket, de szoros kínai felügyelet nélkül még szabad mozgásukat is korlátozták az

ország területén (MEYER – BLAIR BRYSAK 2001, 384–385; BRYSAK 2004, 18–20).

⁸ A tárgyak maguk, sajnálatosan – és jellemző módon – nem maradtak meg, hollétük máig kérdéses.

⁹ A képeket, azok történetét és részletes leírását példamutató módon dolgozta fel: WANG 1998.

¹⁰ Steinről és expedíciójáról gyakran jelentek cikkek a *Times* hasábjain, de Stein maga is szívesen publikált kisebb írásokat a napilapban (vö. WANG 2002).

¹¹ A sikertelen expedíció ellenére a Harvard Egyetem továbbra sem vonta meg támogatását Steintől, az Ázsia nyugati felébe vezetett expedícióit továbbra is támogatták (WHITFIELD 2005).

Vér Márton:

A Küzdelmeim orientalizmusa?



Edward W. Said *Orientalizmus* című, 1978-ban megjelent kötete napjainkig tartó polémiát váltott ki a tudományban. Az Erasmus Kollégium keretein belül működő „Ethnosz-Orientalizmus” elnevezésű kutatócsoportunk elmúlt másfél éves munkájának egyik felét e vita vizsgálata képezte. Tanulmányom első részében a saidi orientalizmus koncepciójának főbb állításait fogom bemutatni. Ezt követően azt vizsgálom, hogy a 19. századi magyar orientaliztika kiemelkedő képviselőjének, Vámbéry Árminnak az önéletírása milyen viszonyban áll a saidi orientalizmus felfogással, s mennyiben igazolható Said koncepciója egy magyar példán keresztül.

Ezt a megközelítést az is támogatja, hogy Said említett könyvében a 19. századi orientalizmus különösen nagy súllyal szerepel. Megjegyezném, hogy nem véletlenül használom a két kifejezést, ugyanis a saidi orientalizmus és a hagyományos értelemben vett orientaliztika szavak jelentése nem fedi egymást, ahogy azt látni is fogjuk.

Mielőtt az orientalizmus koncepcióját bemutatnám, néhány szót szólnom kell a szerzőről. Edward Said 1935. november 1-én született a brit fennhatóság alatt álló Jeruzsálemben egy palesztin nemzetiségű protestáns család gyermekeként. Said először az angol gyarmati iskolákban tanult, majd 16 éves korától az Egyesült Államokban folytatta tanulmányait. 1963-tól a Columbia Egyetemen tanított angol irodalmat és összehasonlító irodalomtudományt egészen 2003-ban bekövetkezett haláláig.

Said saját tudományának nemzetközi szinten is elismert szakembere volt. Megosztó személyiséggé és végtelenre nyúló viták kulcsszereplőjévé az 1978-ban kiadott¹, *Orientalizmus* című könyvében kifejtett nézetei tették. A könyv megejelenését követően rengeteg bírálat érte a szerzőt (ASHCROFT AHLUWALIA 2009:2010).

Az első fontos kérdés amit meg kell válaszolnunk, hogy tulajdonképpen mi is az orientalizmus. Said, könyvében igen sokszínű definícióját adja az általa orientalizmusnak nevezett fogalomnak. Íme néhány példa:

„...egy általam orientalizmusnak nevezett, nagy múltra visszatekintő hagyomány... mely a keletiekről kialakult nyugati képre alapozva a keletiekkel való bánásmódot foglalja rendszerbe.” (SAID 2000:9.10) Később: *„Az orientalizmust ezért én az egyes szerzők és a politikai gondolkodás között kialakult kölcsönös, dinamikus folyamatként fogom fel, melyet három világbirodalom öntött formába: a brit, a francia és az amerikai...”*. (SAID 2000:33) Máshol: *„...a Nyugat gondolkodásmódja a Keletről...”*. (SAID 2000:35–36) Valamivel később pedig: *„...az orientalizmus végtére is nem egyéb, mint az egyes alkotások és szerzők idézésének zárt rendszere.”* (SAID 2000:49)

Ahogy az a fentiekből is látszik Said az orientalizmus fogalmát igen sokféleképpen definiálja. Véleményem szerint ha a könyv egészét nézzük a legnagyobb hangsúlyt a következő megfogalmazás kapja: *„[Az orientalizmus] a Keletről való gondolkodás intézményesült formája... a Kelet meghódítását, átfőmálását és a felette való uralom biztosítását célul kitűző nyugati viselkedésminta.”* (SAID 2000:12) Azért is igen szerencsés ez a megfogalmazás, mivel magában foglalja a korábban említett definíciókat. A következőkben a könyv főbb állításait veszem sorra.

A szerző mindjárt a mű elején szűkíti témáját. Nem általában a Kelettel kapcsolatos nyugati gondolkodást akarja vizsgálni, hanem az arabokkal és az iszlámmal foglalkozó francia, angol és amerikai nézeteket. Ezt követően az újkortól kezdve egészen napjainkig számba vesz számos alkotót és alkotást mind a tudomány mind az irodalom

területéről. Ezek vizsgálatán keresztül kívánja bemutatni az orientalizmus kialakulását, fejlődését és működését. A könyv utolsó nagyobb fejezetében pedig saját korának orientalizmusáról beszél, sokszor a korabeli aktuálpolitikai kérdéseket sem kerülve. Mint említettem Said ugyanúgy vizsgál irodalmi alkotásokat, mint történeti vagy egyéb tudományos műveket. Nála az orientalizmus nem csak a tudományban van jele, a keletkutatást „az orientalizmus tudományos válfaja”-ként aposztrofálja. A könyv legfontosabb állításai a következőkben összegezhetőek:

A Nyugat önmeghatározásának központi eleme, hogy a Kelettel szemben próbálja meg megfogalmazni önmagát. Ennek következtében a nyugati emberekben – így a tudósokban is – előítéletek vannak a Kelettel kapcsolatban, melyeket nem akarnak, de ha akarnának sem tudnának levétközni. Sőt, Said tovább megy és azt állítja, hogy maga az orientalizmus az, ami ezeket az előítéleteket felébreszti, elterjeszti, életbentartja, s ha a szükség úgy hozza erősíti is.

Másik fontos állítása, hogy a nyugati keletkutatásnak elsődleges célja, a gyarmatosító hatalmaknak megfelelő információkkal való ellátása ahhoz, hogy meg tudják szerezni az irányítást a keleti területek fölött. Nézetei szerint a keleti nyelvek ismerete akárcsak az idegen országok feltérképezéséből származó tudás, a helyi lakosság elleni hadviselés titkos fegyverei voltak. A nyugati tudományosságon alapuló keletkutatást teljes egészében a nagyhatalmak gyarmatosítási törekvéseinek eszközeként látja.

Az eddigiekből szinte magától értetődően következik az az állítás, hogy a nyugati tudományosság keletről alkotott képe hamis, előítéletes és hogy a nyugati emberek alkalmatlanok arra, hogy a Kelettel foglalkozzanak.

A könyvnek feltétlenül pozitív hatása volt, hogy önreflexióra készítette a nyugati világ keletkutatását. Egy sor olyan kérdés merült fel, melyek korábban nem foglalkoztatták a tudományt. Így például: lehetséges-e a kelet objektív megismerése? A nyugati hatalmak gyarmatosítási tevékenysége és a keletkutatás fejlődése milyen viszony-

ban állt egymással? Milyen tudattalanul bennünk rejlő előítéletekkel viseltetünk kutatási témánk a kelet iránt? Ugyanakkor Saidot igen sok bíráló is érte. Az alábbiakban ezekről szólok néhány szót.

Annak ellenére, hogy csak az arabokkal és az iszlámmal foglalkozó francia, angol és amerikai nézeteket vizsgálja, a Nyugat egész keleti világról szóló elképzeléseivel kapcsolatban von le következtetéseket. Mivel Said irodalomtudós, ezért nincs – és nem is lehet – kellő kompetenciája más tudományágakban, mégis igen karakteres véleményeket formál meg azok képviselőiről. Ezek mellett olyan megállapításokat tett amik tudománytörténeti hiányosságait bizonyítják. Ilyen volt az, miszerint az angolok és franciák keletkutatásban elért eredményeit már csak tökéletesítették a német tudósok. Egy másik, számunkra talán még fájdalmasabb tévedés: Said munkájában Goldziher Ignácot szemrebbenés nélkül a német tudósok közé sorolja. Mivel Goldziher publikációinak nagyrésze német nyelvű, ez bizonyos szempontból megérthető, ugyanakkor jól mutatja, hogy Said nem nézett utána pontosabban a tudós életrajzának. Végül az elmélet hiányosságának tudható be az is, hogy kizárólag a gyarmatosító nyugati nemzetek tudományosságával foglalkozik, s így számos olyan nyugati népet ki hagy vizsgálódása köréből, melyek komoly keletkutatással rendelkeznek.

Az ily módon kihagyottak közé sorolható a magyar orientalisztika is, melynek kiemelkedő 19. századi képviselője volt Vámbéry Ármin. Az alábbiakban azt vizsgálom, hogy Vámbéry önéletírása milyen viszonyban áll a saidi orientalizmus felfogással, s mennyiben igazolható Said koncepciója az ő példáján keresztül. Vámbéry *Küzdelmem* című önéletrajzának vizsgálata már csak azért is igen érdekes lehet, mivel mint már említettem, a magyar keletkutató abban a 19. században fejtette ki tevékenységét, mely éppen a gyarmatosítás kiteljesedése végett igen fontos korszakként szerepel a saidi koncepcióban. Először

néhány szóban bemutatom Vámbéry életének témánk szempontjából lényeges elemeit.

Vámbéry Ármin 1831-ben született egy szegény zsidó család gyermekeként a felvidéken. Szentgyörgyön, Sopronban, Pozsonyban és Pesten is folytatott tanulmányokat, de a középiskolát nem fejezte be. Tudásának nagyrészét autodidaktaként szerezte meg. Első keleti útja 1857 és 1861 között zajlott. Ezalatt az idő alatt Konstantinápolyban tartózkodott, s nincstelen utazóból az udvarba is bejáratos emberré vált. Második keleti útjára 1861. őszén indult és 1864-ben tért haza. Ezen útja során bejárta Iránt és Közép-Ázsia egy részét, érintve Hívát, Buharát és Szamarkandot is. Vámbéry volt az egyik első európai, aki betehette lábát ezekre a közép-ázsiai vidékekre, ő is csak álruhában, dervisnek adva ki magát. Hazatérte után néhány évvel a pesti egyetemen a keleti nyelvek professzora lett, mely állását 1906-ig töltötte be. Végül 1913-ban halt meg (HAZAI 2009:337–358; KAKUK 2001:92).

Vámbéry 1904-ben írta meg angol nyelvű önéletrajzát *The Story of my Struggles* címmel, melyet Balla Mihály fordított magyarra 1905-ben, s a műnek a *Küzdelseim* címet adta. A könyvben a szerző gyermekkorától egészen a mű elkészültének pillanatáig részletesen leírja saját életét. A szöveg igen élvezetes stílusban meséli el a tudós izgalmas életét, számtalan már-már kalandregénybe illő történetét. Mivel Vámbéry keleti utazásait korábban már önnálló kötetekben feldolgozta, ebben a könyvben a hangsúly elsősorban belső harcainak, világnézetének és gondolatainak az ábrázolásán van, s így talán ez a Vámbéry mű a legalkalmasabb arra, hogy megvizsgáljuk a szerző munkássága milyen viszonyban áll a saidi orientalizmus felfogással. A következőkben az előbb említett saidi állításokat veszem sorra, s megvizsgálom találhatóunk-e rá példát vagy éppen ellenpéldát Vámbéry munkásságában illetve önéletírásában.

Az első ilyen állítás, hogy a Nyugat a Kelettel szemben határozza meg önmagát. A *Küzdelseim*ben a következő so-

rokat találjuk: „A magamra öltött török mez, színlegesen keleti egyéniségem és tudásom merő külsőség volt csupán, mert nemcsak hogy nyugatias szellem hatotta át mélyen lelkemet, hanem minél mélyebben hatoltam be az ázsiai társadalom életébe és gondolkozásmódjába, annál szenvedélyesebb és fékezhetetlenebb módon gyúltak lángra érzelmeim a Nyugatra iránt, mert világossá lett előttem, hogy egyedül a Nyugatra törekvéseinek keretében lelheti meg helyét az emberhez méltó lét és mindaz, mi valóban nemesnek és magasznak mondható.” (VÁMBÉRY 2001:131) Jól látszik e sorokból, hogy a kutató valóban a keletre a nyugatra ellentét párjaként tekint, s magát ez utóbbihoz sorolja. Úgy véli a valódi értékek őrzője és előmozdítója csak a nyugatra lehet. Azonban Vámbéry hozzáállása nem ilyen egyszerű. Mikor azt meséli el, hogy Hajdár efendi a szultán perzsiai követe Tugrával, a szultánok kézjeggyével ellátott útlevelet állított ki számára, a következő megjegyzést teszi: „Az emberszerető és keresztény Európa hivatalnokai bajosan lett volna ilyen nagylelkű egy mohamedánnal szemben!” (VÁMBÉRY 2001:158) Ezek alapján úgy vélem kijelenthetjük, annak ellenére, hogy Vámbéry számára a Nyugatra eszméi igen fontosak voltak, látta a nyugati mentalitás sokszor kirekesztő voltát is.

A második saidi állítás, hogy a nyugatiaknak előítéleteik vannak a Kelettel szemben, lenézik a keletieket. A második keleti utazásáról szóló részben Vámbéry a következőket írja: „...Perzsia legalább száz évvel hátrább van, mint Törökország... bajosabban fog kigázolni az ázsiai gondolkodás ingoványából, mint amaz.” (VÁMBÉRY 2001:155) Pár oldallal később pedig arról ír miképpen gondolkodott el egy turkómán rablóvezér ajánlatáról, miszerint egy Perzsiába tervezett betörés élére álljon: „Tudniillik számításba vettem a perzsa hadsereg példa nélkül álló fejtelenségét és gyávaságát, és mert nagyon jól ismertem a turkómánok örült erőszakosságát, rablótermészetét és elszántságát....agyamban megvillant ez a gondolat: Hopp, mi volna, ha ilyen regényes csínyre vállalkoznál?” (VÁMBÉRY 2001:168) Meg kell jegyeznünk Vámbéry végül nem állt a rabló portya élé-

re. Láthatjuk, hogy a szerző megfigyelései többször igen szubjektívek, pejoratívak és általánosítóak. Ugyanakkor igazságtalanság volna nem hozzá tennem azt a megjegyzést, hogy miután valaki szószerint koldusként járta be Közép-Ázsiát, bizonyos szempontból érthető elfogultsága.

Said talán legsúlyosabb állítása az, hogy a nyugati tudományosságon alapuló keletkutatás teljes egészében a nagy-hatalmak gyarmatosítási törekvéseinek az eszköze.

Talán ez az állítás amivel kapcsolatban a legtöbbet lehetne vitázni Vámbéry életpályáját végignézve. Mint említettem Said az orientalizmus koncepcióját a gyarmatosító országok keletkutatóira dologozta ki. Vámbéry ugyan nem volt egyik gyarmatosító ország szülőtte sem, mégis Angliával szembeni elkötelezettsége köztudott. Saját maga így ír erről: *„Annál készségesebben fogadtam el az angolok ajánlásait, mert régtől fogva megszerettem már e népet fenséges irodalmáért és szabadságérzetéért, és mert hozzá Keleten is őket tartottam a Nyugat egyetlen méltó képviselőinek.”* (VÁMBÉRY 2001:185) Sőt később kifejti nézeteit Anglia gyarmati politikájáról is: *„Kérdezem továbbá: van-e ember a világon, ki megőrizhetné egykedvűségét, midőn elgondolkozik arról a szerepről, melyet ez a kis szigetcsoport játszik az egész föld kelet felé ez a kis nép több száz milliányi különböző színű, nyelvű és különböző hitet valló embertársát?”* (VÁMBÉRY 2001:290) E sorokból kitűnik, hogy Vámbéry nemcsak rajongva szerette és tisztelte Angliát és az angol politika által hirdetett értékeket, de rá is hatással volt a korabeli európai vélekedés, miszerint Európának az a feladata, hogy „megváltsa a barbárságban élő” keletet. A gyarmatosításban nem a gazdasági kizsákmányolást és politikai elnyomást látta, hanem a fenkölt nyugati eszmék terjesztését.

Az utazó egyébként már első keleti útja során is tevékenyen részt vett Európa informálásában, mint újságíró. Ön-életírásában 21 különböző angol, német, osztrák, amerikai és magyar sajtóterméket sorol fel, ahol keleti tárgyú publicisztikáit megjelentette. A közép-ázsiai nagyhatalmi versengés-

sel kapcsolatosan köztudott volt angol szimpátiája és orosz ellenessége. A témának több könyvet is szentelt. Azonban Vámbéry nem csak angol szimpátiája miatt lett orosz ellenes. Ennek kialakulásában mindenbizonnyal nagy szerepe lehetett gyerekkori élményeinek is, tudniillik annak, hogy az 1848–49-es forradalom leverésében a cári csapatok segítettek. Erről maga is ír a *Küzdelmeimben* (VÁMBÉRY 2001:56).

De Vámbéry nem csak ujságíróként politizált. Személyes kapcsolatban volt Abdul Hamid szultánnal és Naszreddin perzsa sahhal is. Önéletírásában ki is fejté miképpen próbálta őket rávenni országaik európai típusú modernizálására. Ugyanakkor a másik oldalon Palmerston angol miniszterelnök mellett, több más vezető angol politikussal is találkozott, s kifejtette nekik nézeteit Közép-Ázsiával kapcsolatban. Mondanivalója pedig általánosan nagy figyelmet kapott Angliában, hiszen ő volt az egyik első európai aki személyesen járta be a térséget. Többek között vélhetően Vámbéry informálta először az angolokat az oroszok közép-ázsiai terjeszkedéséről, ami annyira valóságos volt, hogy utazása után néhány évtizeddel a legtöbb kánság ahol megfordult már orosz befolyás alatt állt.

Természetesen nem kívánom azt állítani, hogy Vámbéry és önéletírása makulátlan példája lehetne a saidi orientalizmus felfogásnak. Ugyanis úgy gondolom, hogy a kelet iránti érdeklődésének okai nem ott keresendők ahol a saidi orientalizmus koncepció szerint kéne. Saját maga így ír erről: *„A magyar nemzetnek és nyelvének titokzatos és máig is tisztázatlan eredete nyelvészeti tanulmányaim eljöttől fogva különös tárgya volt érdeklődésemnek...s midőn láttam, hogy a magyar és a török nyelv rokonsága abban a mértékben nő, ahogy közelebb jutunk Ázsia belsejéhez, ellenállhatatlanul arra a meggyőződésre jutottam, hogy merőben váratlan meglepetések intenek felém Közép-Ázsia ismeretlen világa felől.”* (VÁMBÉRY 2001:127–128) Mint az idézetből is látszik az utazó fő motivációja az volt, hogy a magyarság eredetét kutassa. Ugyan a későbbi „ugor-török” háború lezárultával a tudomány számára eldőlt, hogy a

magyar nyelv finnugor eredetű, ha a honfoglaló magyarság kultúráját vagy társadalmi berendezkedését nézzük azt kell, hogy mondjuk Vámbéry jó helyen keresgélte.

Összességében tehát elmondható, hogy annak ellenére, hogy Said több olyan pontot is találhatna Vámbéry önéletírásában és egész pályafutásában ami miatt azt orientalizmussal vádolhatná, ezt mégsem tehetjük meg. Elsősorban pedig azért nem, mert Vámbéry motivációi egészen máshonnan táplálkoztak, mint ahonnan a saidi elképzelés szerint táplálkozniuk kellett volna. Ugyan Vámbéryt – főleg újságírói minőségében – befolyásolta az Anglia iránti szimpátiája, mégis először magyar tudós volt. És ezen a ponton kell megjegyezni, hogy nem csak Vámbéry hanem az egész magyar orientalisztika olyan speciális helyzetben van, amivel az orientalizmus elmélete nem igazán tud mit kezdeni. Ugyanis a magyarság számára az orientalisztika nem csak a kelet kutatását jelenti, hanem saját eredetének kutatását is, ezáltal pedig igen fontos része van identitásának kialakításában. Elég csak arra gondolnunk, hogy Ligeti Lajos 1973-as Keletkutatásban megjelent programadó cikke milyen utat jelölt ki a magyar orientalisztika egyes diszciplinái számára (LIGETI 1973:5–13). És ne feledjük, ennek az orientalisztikának az egyik megalapítója volt Vámbéry, hiszen tanítványai a kelet kutatásának számos tudományágában iskolaalapítókká lettek.

BIBLIOGRÁFIA

ASHCROFT–AHLUWALIA 2009: Bill Ashcroft-Pal Ahluwalia: *Edward Said*. London, 2009³.

HAZAI 2009: Hazai György: Vámbéry Ármin életútja. In: *Vámbéry inspirációk*. Dunaszerdahely, 2009. 335-378.

AKUK 2001: Kakuk Zsuzsa: A turkológus Vámbéry. In: *Batu kán pesti rokonai. Vámbéry Ármin és tatárja, Csagatai Izsák*. Szerk.: Kovács Sándor Iván, Pozsony, 2001. 92-95.

LIGETI 1973: Ligeti Lajos: Keletkutatásunk helyzete. *Keletkutatás* 1. (1973) 5-13.

SAID 2000: Edward W. Said: *Orientalizmus*. Budapest, 2000.

VÁMBÉRY 2001: Vámbéry Ármin: *Küzdelmeim*. Dunaszerdahely, 2001².

JEGYZETEK

¹ A mű eredeti kiadása: Edward W. Said: *Orientalism*. Vintage Books, 1978.

Seres István:

Bakonyi betyárkaland – Vámbéry Csetényben



Majd egy évszázada, hogy a magyar keletkutatás, és elsősorban a turkológia tudományának úttörője, és egyik legnagyobb alakja, Vámbéry Ármin elhagyta a földi létet. Azt gondolnánk, hogy az elmúlt hosszú időszak, s különösen az immár tizedik esztendeje tartó dunaszerdahelyi Vámbéry-kutatás során már a legendás utazó életének minden fontosabb eseményét sikerült megnyugtatóan tisztázni. El kell mondanunk azonban, hogy ez koránt sincsen így, s Vámbéry családjáról, fiatalkoráról teljes egészében csak a saját, későbbi beszámolóí állnak rendelkezésünkre. A vele kapcsolatos külső források – levelek, beszámolók, sajtócikkek – csak az első isztambuli tartózkodása alatt kezdenek felbukkanni, s igazán csak az akadémiai tagság elnyerése, s legfőképpen pedig a nevezetes közép-ázsiai útja hozza meg neki a széleskörű ismeretséget, nekünk, életének és életművének kutatóinak pedig a források bőségét. Ez elmúlt időszakban ezért inkább a korai, 1862 előtti időszak feltárását tűztem ki célomul, ám el kell mondanom, hogy mind a szorgos levéltári kutatás, mind pedig a hírlaptárak kitarató bújása sem hozta meg az óhajtott eredményt. Az előző konferencián a zseniális „Küzedelmeim” Isztambulban játszódó fejezetének egyes adatait igyekeztem alátámasztani más források alapján, a Vámbéryt talán személyesen nem is ismerő, de vele egy időben keleten tartózkodó egykori márciusi ifjú, Oroszhegyi

(Szabó) Józsa török katonaoorvos híradásai alapján. Kutatásaim összegzéseként egyértelműen állíthatom, hogy Vámbéry híradásai teljes mértékben megfelelnek a valóságnak, ill. híreit más források is hasonlóan adják vissza.

A „Küzdelmeim” sokunk kedvenc kötete, s nem is árulok el titkot, ha kedvenc fejezetemként a fiatal Vámbéry Ármin, ill. akkor még Wamberger Hermann nevezetes bakonyi betyárkalandját tartom. A betyárvilág kutatójaként már régen elhatároztam, hogy adandó alkalommal kísérletet teszek az események alapos vizsgálatára. Ezt azért is fontosnak tartjuk, mert maga Vámbéry is úgy tartotta, hogy a házitanítóskodással töltött hat esztendő élete és munkássága „leggyümölcsözőbb tanulóiéje” volt, és „úgyszólván ez volt tulajdonképpeni kiindulópontja későbbi” tevékenységének. A „betyárkaland” Vámbéry házitanítóskodásának idején játszódott le, melynek első állomása a Nyitra megyei Zsámbokréten kezdődött, és 1851 őszén ért véget, amikor Pestre ment. Egy rövid ideig tartó, és anyagilag egyáltalán nem megérő pesti tanítóskodás után került a szlavóniai Kutyevoába, ahol már másfél évet húzott le. Innen való kényszerű távozása, s egy rövid szerdahelyi hazalátogatása után Bécsben kötött ki, ahol ugyan sem anyagi, sem tudományos vagy társadalmi értelemben nem haladt előre, a „Vad ember” szállóban viszont ismeretséget köthetett kora egyik legnevesebb orientalistájával, Hammer-Purgstall báróval, valamint a legendás szerb polihisztorral, Vuk Sztefanovics Karadzsiéccsal is.

Pestre való visszatértét követően előbb egy tehetős zsidó családnál helyezkedett el, egyébként alkalmi nyelvórák tartásából próbált megélni. Ez idő tájt kezdett el járni az egyetemi könyvtárba, és a pesti tudományos és irodalmi élet több nagyságával is ekkoriba ismerkedett meg, pl. Garay Jánossal és Vörösmartyval. Hosszas várakozás után Kecskemétre került, s az ott eltöltött egy év során a hazai tudományos paletta számos kiváló alakjával ismeretséget kötött, így többek között Ballagi Mórral és Szász Károllyal, de személyes ismeretségbe került a nagykőrösi gimnázium híres professzoraival is. Ballagi ajánlotta be br. Kemény Zsigmondhoz, a *Pesti Napló*

vezércikkírójához, aki 1854–1855 fordulóján ingyen kiadta a szimpatikus fiatalember nyelvtanítói hirdetését. A hirdetésnek már 1855. január 15-én foganatja lett, ami ugyan nem lett hosszú életű, de hamarosan a Monor közelében levő Csév pusztára került, ahol már fél évet maradt. 1855. április 19-től október 19-ig maradt itt. Ezt követően egy pótharaszti birtokosnál volt egy ideig, majd ismét fél év szünet következett Pesten. Figyelembe véve a pótharaszti tartózkodást és a féléves pesti „kényszerpihenőt”, nagy valószínűséggel 1856 nyarán kerülhetett Cseténybe. Ez volt az utolsó nevelői állása, amelyre egész életében szeretettel és hálával emlékezett vissza. Grünfeld Hermann és családja személyében egy művelt és nemes érzelmű család fogadta fel, a fiatalemberrel való kapcsolatukat, pozitív hozzáállásukat jól jellemzi, hogy az estéket a család körében töltötte jóízű beszélgetés közepe. Mindez azonban nem lett volna elegendő ok, hogy egynéhány sornál többet szánjon a csetényi tartózkodásnak, egy nem várt, és Vámbéryra nézve esemény miatt viszont az alig féléves tartózkodásnak, és egyúttal Vámbéry ittlétének valódi irodalmi nyoma maradt.

Jellemző, hogy Vámbéry későbbi műveiben mindig pontosan adta meg az átélt események időpontját, ami ugyan a kétségkívül kitűnő memóriája és emlékezőtehetségéből is fakadhatott, nem is véletlen, ám a napra pontos datálásnál az éveken át vezetett „The Book of Duty” („A kötelesség könyve”) című angol nyelvű füzetére hagyatkozott, melybe minden vele történt fontosabb eseményt rögzített. Ennek köszönhetjük, hogy az életében kétségkívül fontos szerepet játszó csetényi rablótámadás is napra pontosan ismerhetjük. A „Küzdemeim” leírása szerint 1856. november 11-én, este tíz óra tájban, az esti beszélgetést követően éppen az udvarban levő szobájába készült, amikor a pitvarajtót kinyitva egy sereg álarcos ember rontott be. Vámbéryt visszalódították a szobába, majd a rémült család minden tagját lefogták, és halálos fenyegetésekkel kényszerítették őket a hallgatásra. A támadás nem véletlenszerűen történt, amit az is alátámaszt, hogy Grünfeld éppen az előző napon tért haza „tetemes pénzzel” a

pesti vásárból. A betyárvilágról szóló összefoglalások – melyek zömmel egykori betyárok, perzekútorok közeli ismerőseinek, leszármazottainak az elbeszélései alapján készültek – számos hasonló esetről adnak hírt, s ezekből kiderült, hogy a törvényen kívüliek a kiterjedt orgazdahalózat mellett komoly „kémszervezettel” is rendelkeztek. Abban az időben a jelentős pénz forgalommal járó nagy üzletek elsősorban a nagyobb települések vásárjaiban kötöttek, s ezek a tranzakciók nem kerülhették el figyelmét azoknak a betyárok erre szakosodott fűrkészőinek. Így történhetett ez Grünfeld úr esetében is.

Vámbéry tehát a földön feküdt tehetetlenül, az egyik haramia a mellére térdelt, és pisztolya esővíztől nedves csövét a homlokához szorította. Erre némileg észhez tért, s végignézte, ahogy a rablók az egész házat kirabolják. Egyik szobából a másikba hurcolták a rémült családot, s míg odakint halkan sóhajtozott és suttogott a megkötözött cselédség, a háziúr minden pénzét és értékét elszedték. Ez óriási összeget, közel 20000 forintot tett ki, a támadóknak azonban nem volt elég, egyikük Grünfeld mellére szögezte puskája csövét. Ekkor Vámbéry kétségtelenül hősies, de ugyanakkor felelőtlen és talán felesleges lépésre vetemedett. Felugrott és a saját mellére húzva a fegyver csövét, rárivallt a támadóra:

– Ha már ölni akarsz, lőj agyon engem, nekem nincs feleségem és gyermekem, könnyebb lesz nekem a halál!

Később úgy emlékezett vissza, hogy a rablóvezérre ez nem volt hatás nélkül, mert intésére a többiek letettek a vérontásról, összekapdosták a pénzt és az értéktárgyakat, majd a sötét szobában hagyott háziakra rázárták az ajtót, és távoztak.

Vámbéry romantikus alak volt, visszaemlékezéséből kiderül, hogy a 48-as eszmék feltétlen híve, s ez is közrejátszhatott abban, hogy a rablóvezért politikai menekültnek vélte, aki az osztrák megtorlás elől vonult az erdő menedékébe! Legalábbis ezzel magyarázta, hogy hősies fellépése után, nem történt vérontás, de talán az is ebbe az irányba tolhatta véleményét, hogy bár az ő szobáját is átforgatták, mást nem vittek el, csupán „egynéhány kötetét a magyar remekíróknak”! Márpedig az elnyomás elől bujkáló egy politikai menekült imidzséhez

igencsak hozzátartozhat a magyar remekírók művei iránti rajongás!

Egyébként jellemző, hogy a történet sokakat megihletett, így pl. Vámos Magda, az olvasóközönség előtt jól ismert „Resid efendi” című életrajzi regényében már némiképpen kiszínezve, regényesen kerül bemutatásra a történet, elég csak arra utalnom, hogy Vámbéry hősies fellépésére a betyárvezér a következőképpen reagált:

„A betyár ránézett, és Vámbéry döbbenet láttá, mily értelmes a tekintete.

– Szegény ördög ne bántsá a másik szegényt – mondta csitultan a „haramia”. – Szedjétek még össze az ékszereket, fiúk, aztán gyérünk! Elég lesz ennyi is.

A szobában sötét lett. A betyárok elmentek, s rázárták a családra az ajtót. Vámbéry szótlánul töprengett. Ez a betyár nem is volt betyár – gondolta. – Talán a társai sem mind azok. Politikai bujdosók lehetnek a szerencsétlenek, és az osztrák megtorlás elől kerestek menedéket a Bakony sűrűjében. Igazat mondott a vezérük. Szegény ember ne bántsá a másik szegényt...”

Visszatérve az eredeti leírásra, a támadást ugyan sikerült vérontás, és legalább Vámbéryra nézve komolyabb anyagi kár nélkül megúszni, a fiatal nevelő viszont csak nagy szerencsével kerülhette el, hogy nem került nagyobb bajba. Ugyanis a történeteknek volt egy reá nézve szomorú és kényelmetlen utójátéka is. Az ugyanis, hogy a rablók előtt Vámbéry nyitott ajtót, és könyveitől eltekintve minden kárvallás nélkül menekült meg a támadásból, az eset kapcsán eljáró zirci járásbírószágon azt a gyanút keltette, hogy ő is összejátszott a támadókkal! Vámbéry leírása szerint „egy buzgó magyarfaló hivatalnok már azon a ponton volt”, hogy vizsgálati fogságba veti a nyilvánvalóan Kossuth-kutyának tartott fiatalembert, és Vámbéry is tisztában volt abban, hogy ha lefogadják, hónapokig fogják sanyargatni, mint közönséges gonosztevőt. Ebben én is teljesen egyetértek hősünkkel, elég csak arra utalnom, hogy alig 15 esztendővel később, a Ráday Gedeon nevével fémjelzett szegedi kormánybiztosság idején a pusztá gyanúra

ártatlanok tömegeit hurcolták a Csillagbörtönbe, és közülük sokan csak évek múltán, megrokknva térhettek haza, vagy el sem hagyták élve nyomorúságuk színhelyét. Nos, mennyire így lett volna a helyzet az önkényuralom éveiben!

Szerencsére a „jó Grünfeld” kiállt a fiatal nevelő ártatlansága mellett, s így az a „fegyház sötétségétől” és a számára megalázó meghurcolástól is megmenekült. Nagyon kedves, ahogyan Vámbéry akkori önmagára emlékezett: „az akkor már a Tudós Akadémiával összeköttetésben álló magyar tudós”-ként emlékezett magára, ami azért, valljuk be, kicsit túlzás! Mindez azonban korántsem hatotta volna meg a császári hivatalnokokat, azok a valóban befolyásos urak, akik ismerték és pártfogolták Vámbéryt, távol voltak, s egy letartóztatás esetén hosszú időnek kellett volna eltelnie, hogy a fiatalember tisztázza magát a gyanúsítások alól. Ő ugyan nem írja, de az ajtónyitás és a rablásból megmenekülésén kívül zsidó származása is egyértelműen ellene szólt, sőt, véleményünk szerint németként, de még magyarként is könnyebb helyzetben lett volna. Így teljes mértékben egyet kell értenünk Vámbéryval, amikor a hálával telt dicsérő szavakat mondja Grünfeld úrról. Úgy érzem, e nemes lelkű és egyenes férfiú közbelépése nélkül talán tudós keletkutatónk élete is másképpen alakul, annyi azonban biztos, hogy első keleti utazását egyértelműen befolyásolta volna az ügy.

Mielőtt tovább haladnánk, érdemes kissé visszatérnünk a csetényi kastélyra és Vámbéry nemes lelkű munkaadójára, Grünfeld Hermannra. A csetényi Holitscher-kastélyt még a herceg Esterházy család építtette 1740-ben, klasszicista stílusban. Az elmúlt két és fél évszázad során aztán többször is átépítették, bővítették, így ma a környék egyik legnagyobb kastélyaként Csetény méltán leghíresebb és legszebb épületét tekinthetjük benne. A legjelentősebb átépítést egyébként a XIX. század második felében az építész tulajdonos, Zitterbarth Mátyás végezte, nagy hozzáértéssel. Ifj. Zitterbarth Mátyás (1803–1867) neves klasszicista építész, az Ausztriából Pestre települt építészcsalád legjelentősebb tagja, id. Zitterbarth Mátyás fia, valamint Zitterbarth Henrik

apja, 1853-ban vásárolta meg a csetényi uradalmat, így a klasszicista stílusú átépítések teljes egészében az ő idejére tehetőek. Zitterbarth halála, 1867 után, a XIX. század utolsó harmadában a több tulajdonosváltást megélt kastély földszintes épületrészét víztoronnyal bővítették. Végleges formáját 1922-ben nyerte el az épület, amikor az utolsó birtokos, a bécsi származású Holitscher család megbízásából emeletes szárnyrészt emeltek.

A birtokot 1892-ben a bécsi eredetű Holitscher család vásárolta meg és egészen az államosításig birtokolta, az emeleti szárnyat pedig az utolsó tulajdonos, Holitscher Mátyás húzatta fel 1922-ben, mivel birtokainak ez az épület volt a központja. A helyi hiedelem szerint kiterjedt törökkori pincerendszerrel rendelkező kastélyt legutóbb a község önkormányzata újjátta fel, a felújított rész ma művelődési házként működik.

Most pedig térjünk rá a Csetény és Vámbéry kapcsolatát legjobban megörökítő esemény történetének egykorú forrásai feltárására tett igyekezetünkre. Veszprém megye levéltárában három irategyüttes tartalmazhatott anyagot a kutatásra vonatkozóan:

IV. 155/a. A veszprémi cs. kir. Megyehatóság iratai: Főnöki iratok

IV. 157. A veszprémi cs. kir. Megyetörvényszék iratai

IV. 159. A Zirci járás főszolgabírójának, mint bíróságnak iratai

Szerencsémre, Jakab Réka, a Veszprém Megyei Levéltár munkatársa és kutatószolgálati csoportvezetője a segítségemre sietett – segítségét ez úton is köszönöm! –, és így sikerült is némi adatot találni az esetről. A vármegyei igazgatás felfüggesztésének idején működött Cs. Kir. Megyehatóság 1856. évi iktatókönyvében ugyanis említés történik az önéletírásban említett rablási esetre. Grünfeld Hermann csetényi lakos 7947. számú beadványa mellett ez áll: *Über den Raubfall bei Hermann Grünfeld in Csetény*. Sajnos azonban a Megyehatóság idejéből sem a jegyzőkönyvek, sem az iratok nem maradtak fenn, így csak azt tudjuk bizonyosan, hogy a nevezetes esemény megtörtént.

A megyehatósági anyag mellett még a zirci járási főszolgabíró iratanyaga kecsegtethetett eredménnyel. Nos, ebben (Veszprém Megyei Levéltár, IV. 159. Nr. 9020.) egy vaskos aktacsomó található, mely szerint Grünfeld Hermann 1849-ben vette tíz évre bérbe évi 2700 pengőforintért az Esterházy család csetényi és cseszneki majorsági földjeit és épületeit. A jelentős birtoktest tulajdonosa Esterházy Mihály volt, aki a szabadságharc leverését követően, az Országos Honvédelmi Bizottmányban való tagságáért vagyonek Kobzásra ítélték. Ezért, hogy javait megtartsák, a család csakhamar, még 1850-ben jobbnak látta eladni Zitterbarth Mátyásnak, aki ezután külön megegyezett Grünfelddel, hogy a bérlemény 1859 helyett 1856-ban lejár! Mindez azért érdekes, mert a bérleti szerződés lejártának éve egybeesik a nevezetes rablótámadásával, melyből már csak alig másfél hónap volt hátra! Mindössze ennyi tehát, amit a Veszprém Megyei Levéltár megőrzött. A kutatást ezért más szálakon igyekeztem tovább folytatni. Ha a levéltár már nem tartalmaz új adatot, talán a könyvtár segíteni fog. Nem is a könyvésztre gondolok itt, hanem a sajtóra, hiszen a az olvasók akkor is kapva kaptak az érdekes hírekért, egy ilyen nagy horderejű rablási eset pedig felettébb érdekes és izgalmas lehetett. A korabeli – egészen pontosan 1850–1867 között megjelent – magyar, ill. magyarországi sajtó kitűnő bibliográfiája szerint nemhogy Zirc városának, de még Veszprém vármegyének sem volt ekkoriban önálló lapja. Voltak viszont országos és regionális rendőrségi lapok, melyek szinte napi pontossággal számoltak be a különböző horderejű bűnesetekről. A forradalom leverését követően Pesten (1850-től) *Polizei Blatt*, azaz *Rendőrségi Lap*, Nagyváradon pedig (1855-től) *Polizei Anzeiger*, azaz *Rendőri Híradó* címmel adtak ki egy-két naponta jelentkező rendőri lapokat. A nagyváradi kiadvány elsősorban az adott térségben, tehát a történelmi Bihar vármegyében történt, ill. annak határos térségeivel kapcsolatos ügyekről adott hírt, bár időnként az ország más tájegységein történt esetekről is beszámolt, elsősorban a nekik is elküldött körözüvények, felhívások alapján. A pesti lap, már csak a megjelenési helye alapján je-

lentős részében a helyi, „fővárosi” eseményeket közölte, de ez már országos jellegű szaklapnak is felfogható. Így, pl. különösen sok hír érkezett be Szeged vidékéről, Csongrád vármegye térségéből és a Kiskunság területéről, ami nem is véletlen, hiszen éppen ez idő tájt élte virágkorát az elsősorban Rózsa Sándor és a Veszélka-fivérek nevével fémjelzett dél-alföldi betyárvilág. Mondanom sem kell, átnéztem a jelzett lapokat, s a nagyváradi eleve nem kecsegtetett sok eredménnyel, de ami szomorú, a pesti kiadvány sem tartalmaz híradást a csetényi esetről. Ennek hiánya nem az eset pitiánerségéből fakadt: hiszen a környék legnagyobb kastélyában élő gazdag bérlő elleni támadás, s az elvitt pénzösszeg nagysága, s nem utolsó sorban az egyéb elvitt (személyes) holmi, ékszerek, stb. értéke alapján egy különösen nagy horderejű bűneset játszódott le azon az esős őszi éjszakán. Mivel a pesti rendőri lap 1856 tájáról szinte egyáltalán nem tartalmazott veszprémi, ill. Zirc környéki bűneseteket, szerintem azokról nem is nagyon értesíthették a szaksajtót. Ugyanakkor, szerény véleményem szerint egyszerűen az információ áramlása – egészen pontosan: nem áramlása – miatt a hír nem jutott el az akkor létező, és jelentős olvasóközönséggel rendelkező országosnak is tekinthető pesti napi- és hetilapokhoz sem.

Eddigi sajtókutatásaim alapján az 1861. évi, ú. n. „októberi diploma” utáni fellélegzés, s a vármegyei közigazgatás visszaállítása után indult meg jobban az információáramlás, de még ezt követően is éveknek kellett eltelnie, hogy az országos tekintetben is komolynak tartott bűnesetek hírei tág teret kaphassanak a hazai sajtóban. Felhívnam a figyelmet még egy érdekességre: sajtótörténeti vizsgálódásaim során felfigyeltem rá, hogy időnként néhány hónap, félévnyi időszak alatt is mekkora változás állt be egy-egy periodikum arculatában.

Egy ellenpéldával szeretnék élni: betyárkutatóként alkalمام nyílt behatóbban tanulmányozni a tárgyalt időszak hasonló történéseit. A csetényi eset idején a Tiszántúlon, Debrecen környékén egy bizonyos Kis Víg Miska nevű sárréti betyár örvendett az egyik legnagyobb hírnévnek. Az ő bandája kö-

vette el többek között, 1857. április 1-jének estéjén a tetétleni református lelkész kirablását és meggyilkolását is. Miska szülő helye, és „munkásságának” (egyik) területe Bihar vármegye volt, amin a kérdéses időszakban az Észak- és Dél-Bihari cs. kir. megyefőnökség osztozott. Nos, Miskáról, és az őt akasztófára juttató tettéről is csak a nevezetes sárréti csendbiztos, O'sváth Pál 1905-ben megjelent visszaemlékezései tudósítanak, így a téma kutatói is csak ezen összefoglalást használhatták. Természetesen, érdekelt, hogy az egykori Bihar vármegye levéltári anyagát is őrző Hajdú-Bihar Megyei Levéltár vajon mit őrizhetett meg az eseményekről? Itt ugyan már jóval több adat megmaradt, de zömmel ezek is csak iktatókönyvi bejegyzések, az eredeti iratok eltűntek, és jobb esetben is csak a palliumokra írt feljegyzések tanúskodnak a bűnesetekről, ill. a betyárok utáni hajszáról. A veszprémi anyaghoz hasonlóan tehát a bihari sem őrzött meg lényeges információkat a helyi jellegű eseményekről, viszont a Vámbéryt közelről érintő bakonyi esettel ellentétben Miskáról és az ominózus támadásról már számos korabeli sajtóértesülés rendelkezésünkre áll. Miska ekkor már több éve űzte választott mesterségét, és ennek, valamint a fogságból történt három ízbeni bravúros körülmények között történt szökésének köszönhetően országos ismertségnek örvendett. Körözüvényeit, szökéseinek részletes leírásával a fent említett rendőri lapok is többször lehozták, a tetétleni rablógyilkosságnak pedig a napi- és heti sajtóban is komoly nyoma van.

Az eset sok részletében hasonlít a csetényi támadásra. A Miskáék által megtámadott nagytiszteletű valóban gazdag ember volt, ezt többek között az általa tett kegyes alapítványok sora, a helyi vallási és kulturális élet felvirágoztatására tett adományai bizonyítják. Mindez nem volt titok, de az sem lehet véletlen, hogy a támadás napján tért haza Püspökkladányból, ahol feltételezem, aznap vagy vásár volt, vagy pedig a lelkész jutott nagyobb pénzüsszeghez. Káplánjával együtt éppen vacsoráztak, amikor a mit sem sejtő kocsis ajtót nyitott egy szekéren érkező négy-öt ismeretlen személynek. A házban még egy éjjeli őr és a harangozó tartózkodott, azaz

összesen öt férfi! Ennek ellenére az állig felfegyverzett rablók biztosak lehettek a dolgukban, s valószínű, hogy egyszerű ügynök gondolták a támadást, nem is készültek tudatos vérontásra. Jakab Antal tiszteletes azonban fegyvert ragadott, a nyitott konyhaajtóból egy kétcsovű fegyvert szegezett a támadókra. Fegyvere azonban csütörtököt mondott, amazok viszont egy sortűzzel végeztek vele!

Ugyanakkor a kor leginkább olvasott pestit lapjainak, gondolok itt a *Pesti Napló*, a *Politikai Újdonságok*, vagy éppen a *Vasárnapi Újság* című népszerű lapokra, számos, a Tiszántúlon élő olvasója, levelezője volt, s egy példával élnék: éppen 1857 táján Tetélen jegyzője egy bizonyos akai Papp Zsigmond nevű sokoldalú és művelt úriember volt, aki többek között éppen a Vasárnapi Újságban közölt folytatásokban tudományos értekezéseket a Sárrét múltjáról, ill. hazánk nagy történelmi alakjairól. Nos, tudomásunk van róla, hogy a tetétleni gyilkosságról többek között éppen ő értesítette a lapokat!

A csetényi bűnesethez visszatérve, tehát minden bizonynyal nagyobb port vert volna fel az ügy, ha a támadók használják is a fegyvereiket, s netalán a család vagy a cselédség tagja áldozatul is esik ennek. Másik dolog, hogy ha a bűneset közvetlen környezetében él olyan egyén, aki közvetlen kapcsolatot ápol az akkoriban divatos lapokkal, pl. „levelezőjük”, ahogyan akkoriban a többnyire önjelölt vidéki vagy más országban élő tudósítokat nevezték. A csetényi ügy esetében úgy látszik nem volt ilyen egyén, legfeljebb személy erre éppen Vámbéry lehetett volna, neki viszont eszébe sem jutott ekkoriban levelezni, ő csak azt követően lett az egyes bécsi és pesti lapok tudósítója, hogy megfelelő ismeretségre tett szert az isztambuli politikai és műveltségi körökben.

VI.
UTÓSZÓ HELYETT

Ünnepi beszéd a XI. Vámbéry Napok koszorúzási ünnepségén



Tisztelt Nagykövet Úr, Tisztelt Polgármester Úr, Tisztelt Igazgató úr, Kedves Versenyzők, Zsűritagok, Hölgyeim és Uraim!

Amikor pár héttel ezelőtt Hodossy Gyula igazgató úr felkért ezen ünnepi beszéd megtartására, az első reakcióm a tanácstalanság és a kétkedés volt: mondhat-e még valami értékeset, „használhatót” a huszonegyedik század elején, Dunaszerdahelyen a város nagy szülöttjének, Vámbéry Árminnak életútja, életműve? Hamarosan megnyugodtam azonban, mert rájöttem, hogy ha orvostörténészként tekintek Vámbéryre, akkor igenis létezik a Vámbéry életműnek olyan oldala, amely fontos üzenetet, mi több követendő példát jelenthet itt és most is.

Pergessük vissza az idő kerekét 150 évvel ezelőltre. 1861-ben, a Magyar Tudományos Akadémia „irodalmi munkássága elismeréséül” levelező tagjává választotta a mindössze 29 éves Wamberger Ármint. Azt a Wambergert, aki három évvel korábban egy német-török zsebszótárt adott ki Konsztantinápolyban és a szótárra önhatalmúlag, „hivatalos jóváhagyás nélkül”, a Vámbéry nevet nyomtatta ki. Az új levelező tag székfoglaló előadására összegyűlt tudós társaság nem is a névváltozáson hördült fel, hanem az ifjú titán azon „szemtelen” kérésén, hogy az Akadémia neki ítélje meg a tudományos utazások előmozdítására szánt ezer forintot egy Közép-Ázsiába teendő útja költségeinek fedezésére. A

pénzkiutalást ellenzők egyik fő érve az volt, hogy „az ilyen béna ember azt a hosszú utat ki nem bírhatja”, vagyis eleve méltatlanra pazarolnák az akadémia pénzét.

Vámbéry jómagá is tisztában volt nemcsak vállalkozása veszélyességével, hanem saját egészségi állapotával is, ezért az említett akadémiai ülésen elmondott búcsúszavában így próbálta meggyőzni az utazása sikerében és hasznában kételkedőket: „... hová most szándékozom, egy a vad fanatizmus sugallatából mindenkit megvető és magánál alábbvalónak tartó, az európai civilizáció és annak fenytő kezétől távol eső durva népek közé megyek. Valamint nem nagyítani, úgy éppen eltitkolni sem akarom vállalatom nehézségeit, s minthogy sokak előtt feltűnőnek tetszhetik, én, e nem ép testemmel, ily hosszú út viszontagságait megosztani eltökélém”.

Ma már tudjuk, hogy Vámbéry eltökéltsége nemcsak szónoki fogás volt, hanem saját testi állapotának – gyermekkorától sántított – és főleg lelkierejének reális felmérésén alapuló és ezért a siker ígérését magában hordozó komoly kijelentés. E lelkiereje segítette őt abban, hogy Közép-Ázsia forró sivatagjain ló-, teve- vagy számárháton, sőt nemegyszer gyalog, botjára támaszkodva több száz kilométert tegyen meg. E teljesítmény csak korunk paraolimpiáin résztvevő, szintén „nem ép testtel” versenyző sportolók teljesítményéhez mérhető.

Csupán a teljesség kedvéért hozzáteszem, hogy a „nem ép testű” Kelet-utazó teljesítményében való kételkedés megmaradt Vámbéry visszatérése után is. „Bölcs és tudós emberek fizikai lehetetlenségnek minősítették azt, hogy béna lábammal megtehettem volna utazásomat messze a Keleten és kibírhattam volna az állítólag átélt veszedelmeket és fáradoalmakat” – emlékezik Vámbéry „Küzdelmeim” c. könyvében. Még szerencse, hogy akadtak kivételek, akik képesek voltak az „őszinte méltánylatra”. A haza bölcse, Deák Ferenc így csillapította a még mindig kételkedőket: „Hagyjátok Vámbéryt, az az ember messzebbre ért el másfél lábával, mint nagyon sokan a két lábukon”.

Tisztelt Hölgyeim és Uraim!

Orvostörténészként úgy érzem, a Vámbéry életútnak, életműnek ez az egyik ma is aktuális, példaként követhető üzenete. Az ógörögök óta hangoztatott „ép testben ép lélek” jelszót Vámbéry módosította és utazásaival bizonyította, hogy ha a lélek ép, az ember a nem teljesen ép, béna testtel, sánta lábbal is csodálatos teljesítményre képes. A mai, immár XI. Vámbéry Napok üzeneteként ezt vigyük magunkkal és terjesszük lépten-nyomon. Ne szégyeljük a másságunkat, legyen az akár testi fogyatékoság vagy akár csak a többség nyelvétől eltérő anyanyelvünk, hanem ép lélekkel merjünk nekivágni célkitűzéseink megvalósításának.

Vámbéry nevében is köszönöm, hogy meghallgattak.

Kiss László

KÖTETÜNK KÖZREMŰKÖDŐI

Bácsi Zoltán (1984, Debrecen) 2008-ban végzett a Miskolci Egyetem Bölcsészettudományi Karának történelem szakán. Szakdolgozatának címe: Góg és Magóg története - sztyepei népek és legendák a muszlim földrajzi irodalomban. A történelmen belül fő kutatási és érdeklődési területe az abbaszida kalifátus a 8-9. században, különösen annak kapcsolatai a belső-ázsiai sztyepe népeivel, iszlám vallástörténet az említett időszakban. Távlati tervei között szerepel az arab nyelv minél alaposabb elsajátítása valamint további tanulmányok folytatása az említett témákban.

Berze Judit Mária 2010-ben szerzett diplomát a Miskolci Egyetemen, történelem alapszakon, egyetemese történelem szakirányon. Szakdolgozatának témája a Mustafa Kemal által vezetett török függetlenségi háború volt. 2010-től az ELTE hallgatójaként végzi a történelem mesterképzést, nemzetközi kapcsolatok és globalizáció a 19-20. században szakirányon, és kiegészítő tanulmányokat folytat török nyelvből. Kutatási területe a modern Török Köztársaság története, különösen annak kezdeti évtizedei.

Csicsmann László (1976, Budapest) egyetemi adjunktus, Budapesti Corvinus Egyetem, Nemzetközi Tanulmányok Intézet. 2007. április és július között az ammani *American Center of Oriental Research* (ACOR) „*Andrew W. Mellon*” ösztöndíjasa volt.

Čierniková Beáta (1956, Komárom) kaukazológus, valástörténész. Egyetemi tanulmányait a pozsonyi Komenius Egyetemen végezte, ahol jelenleg az Összehasonlító Valástudomány Tanszékén adjunktus. Terepkutatásait Örményországban és Grúziában végezte.

Dobrovits Mihály (1963, Budapest) 1987-ben végzett az ELTE BTK török szakán. 2005-ban doktorált a Szegedi Tudományegyetemen. A Vámbéry Tudományos Kollégium titkára.

Felföldi Szabolcs (1975, Békéscsaba) történész, régész. 1999-ben végzett a Szegedi Tudományegyetem történelem és régészet szakán, 2001-ben magyar őstörténet szakán. 1999 és 2007 között a Szegedi Tudományegyetem Középkori Egyetem Történeti Tanszékének, majd Ókortörténeti Tanszékének tanársegédje, jelenleg a Szegedi Tudományegyetem Régészeti Tanszékének tudományos munkatársa. Kutatási területe a késő ókori, kora középkori Belső-Ázsia, különösen a Selyemút térségének története és régészete.

Hazai György (1932, Budapest) Az MTA doktora (1966). Az MTA rendes tagja, a budapesti Andrassy Egyetem alapító rektora, a Vámbéry Polgári Társulás elnöke. Volt professzora a berlini Humboldt Egyetemnek és ő alapította meg az egyetemi turkológiai tanulmányokat Nicosiában, a sziget görög részén. Számos hazai és külföldi tudományos társaság rendes illetve tiszteletbeli tagja.

Jany János (1969): jogtörténész, iranista. Az ELTE Állam- és Jogtudományi Karán 1992-ben végzett, majd 1996-ban a BTK iranisztika szakán szerzett diplomát. Iranisztikából 2001-ben, állam- és jogtudományokból 2006-ban szerzett PhD fokozatot. A Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészettudományi karának docense, a Nemzetközi Tanulmányok Tanszék vezetője. Kutatási területe az iráni történelem és vallástörténet, az iráni és az iszlám jog története és elmélete.

Keller László (1974, Békéscsaba), orientalista, turkológus. 2000-ben szerzett egyetemi diplomát a Szegedi Tu-

dományegyetem alajtisztika és magyar őstörténet szakán. Kutatásai területei között az eurázsiai steppe legkorábbi írott forrásainak tanulmányozásán túl, ott találjuk a modern Török Köztársaságban élő kurd közösséggel és szeparatista törekvéseikkel kapcsolatos problémákat.

Kiss László (1950, Ipolyság) orvos, orvostörténész, a történettudományok kandidátusa. Kutatási területe az egykori Felvidék, a mai Szlovákia orvos- és kultúrtörténete. A Magyar Orvostörténeti Társaság rendes tagja. Lektora a budapesti Orvosi Hetilap orvostörténeti rovatának. A Magyar Tudományos Akadémia köztestületi tagja, Zsámboky-, Genersich- és Jedlik-díjas.

Kovács Nándor Erik (1980, Budapest), egyetemi tanulmányait az ELTE-BTK Török Tanszékén végezte, ugyanitt végzős PhD-hallgató, tanársegéd. Az MTAK Keleti Gyűjtemény munkatársa. Kutatási területe az Oszmán Birodalom új- és modern kori története.

Lacza Tihamér 1948. november 29-én született Bátor-keszin. 1972-ben kutató vegyész oklevelet szerzett a prágai Károly Egyetem Természettudományi Karán. 1972-1975-ben a SZTA Polimer Intézetének munkatársa, 1975-1995-ben a Hét c. közéleti és kulturális hetilap szerkesztője, majd főszerkesztője. 1995-től a Szlovák Rádió magyar szerkesztőségének a munkatársa. 2003-2008-ban óraadó tanár a bp. Corvinus Egyetem komáromi kihelyezett karán és a Selye János Egyetemen. Szakterülete a tudomány- és művelődéstörténet, ezen belül a kémia, a biológia, a fizika, a csillagászat, a földrajzi felfedezések, valamint az írás története, a magyar tudomány és műveltség kezdetei és fejlődése. Több mint 10 könyvet publikált eddig, ezek közül fontosabbak: Gondolatokból épült katedrális (2001, Kiss Lászlóval és Ozogány Ernővel közösen), Az ókor emlékezete - a sziklarajzoktól az ábécéig (2004), Bűvös táblázat - a kémiai elemek kultúrtörténete (2006). Pozsonyban él.

Madaras László (1953, Győr), egyetemi tanulmányait Szegeden végezte. 1977 óta a szolnoki Damjanich Janos Múzeumban dolgozik. Kutatási területe a Kárpát-medence VI-XI. századi története.

Németh Pál (1953, Budapest) református lelkész, vallástörténész, a BGF Külkereskedelmi Főiskolai Kar címzetes docense. A Budapesti Református Theológiai Akadémia elvégzése (1977) után az ELTE sémi filológia és arab szakán folytatott tanulmányokat. 1979-1980-ban két éves ösztöndíjas tanulmányútra ment a Szíriai Arab Köztársaságba, a Damaszkuszi Egyetemen arab irodalmi és iszlám teológiai (*kullijatu-s-seríati-l-islámíja*) előadásokat hallgatott. A keresztyén–iszlám viszony történetével és a vallási párbeszéd elvi és gyakorlati problémáival foglalkozik. Több jelentős művet fordított arabból magyar nyelvre.

Papp Sándor (Gyoma, 1965) történész, oszmanista. Tanulmányait a József Attila Tudományegyetemen és az Eötvös Lóránd Tudományegyetemen végezte történelem és török szakokon. A Bécsi Egyetemen 1998-ban szerzett PhD fokozatot. 2011-ben a Szegedi Tudományegyetemen habilitált. Humboldt Ösztöndíjasként másfél évet tanított a heidelbergi Karls-Ruprecht Egyetemen. Kutatási területe a Habsburg Birodalom, Magyarország, s ezen belül Erdély diplomáciai kapcsolatai az Oszmán Birodalommal, s tágabb értelemben a vazallus államok és autonóm közösségek jogi helyzete.

Pirický Gabriel (1965, Kassa), iszlamológus, turkológus, arabista. Egyetemi tanulmányait Prágában és Londonban végezte, 1997-től a Szlovák Tudományos Akadémia Orientalisztikai Intézetében tevékenykedik. Kutatási területe az iszlám Törökországban és a Közel-Kelet történelme és kultúrtörténete. Az iszlám-keresztény viszony alakulásával és a vallási párbeszéd problémáival is foglalkozik. Előad a pozsonyi, nagyszombati és brünni egyetemeken.

Sárközy Miklós (1976, Pécs). Történész, iranista, perzsa tolmács. Történelem-iranisztika szakokon diplomázott, doktori disszertációját 2008-ban védte meg. Tágabb kutatási területe a késő ókori és kora iszlámkori Irán és Közép-Ázsia története, kultúrtörténete, magyar-iráni kapcsolatok. Jelenleg a Károli Gáspár Református Egyetem BTK Ókortörténeti Tanszékének tanszékvezető egyetemi docense. Sárközy Miklós 2010 óta a Magyar-Iráni Baráti Társaság elnöke.

Tasnádi Edit (Budapest, 1942): turkológus, műfordító. Hosszú évtizedeken keresztül a Magyar Rádió munkatársa; közben (1993–1997) az Ankarai Egyetem hungarológia tanszékén magyar lektor. A Magyar–Török Baráti Társaság főtitkára.

Tüske László (1953, Pápa), arabista. 1980-ban végzett az ELTE-n. Kutatási területe az arab irodalom és az arab retorikai gondolkodás története, valamint a modern iszlám problémái. PhD 2001, ELTE. A Pázmány Péter katolikus Egyetem BTK adjunktusa, az MTA köztestületi tagja.

Uhrman Iván (Budapest, 1961-) – az ELTE BTK-n 1984-ben történelem és magyar, 1987-ben ógörög szakos diplomát szerzett. 1999 óta a történelemtudományok kandidátusa. Az Országos Rabbiképző – Zsidó Egyetemen 2002-2008 között megbízott előadó, majd 2008 óta egyetemi docens.

Vér Márton Gergő (1984, Budapest). A Szegedi Tudományegyetem Bölcsészettudományi Karának történelem szakán kezdte meg egyetemi tanulmányait 2004-ben. Két évvel később a magyar őstörténeti minor képzés hallgatója lett, 2008 óta pedig az altajisztika szak hallgatója is. 2006 óta az Erasmus Kollégium tagja. Belső-Ázsia történetének és a nomád népek hadviselésének kutatása mellett

a magyar orientalisztika tudománytörténetével is foglalkozik.

Zsigmond Ártemisz Éva (1977, Budapest) 1993-2000-ben az ELTE Bölcsészettudományi Kar orosz szakán végzett, kiegészítő tanulmányokat folytatott kulturális antropológiából, filozófiából és lengyel nyelvből. 2000-ben diplomázott. Ugyanabban az évben felvételt nyert az ELTE mongol doktori programjára.

TARTALOM

ELŐSZÓ	5
I. „EMLÉKEZZÜNK RÉGIEKRŐL...”	13
Madaras László A MAGYAROK „ONOGUR” NEVE A RÉGÉSZETI KUTATÁSOK TÜKRÉBEN	15
Uhrman Iván SZAVIROK, SZAVÁRTOK, MAGYAROK II.	41
Bácsi Zoltán A „VÉGÍTÉLET NÉPEI”	77
Keller László JAVASLATOK A CODEX CUMANICUS NÉHÁNY TALÁLÓS KÉRDÉSÉNEK FORDÍTÁSÁHOZ	93
II. A FÉLHOLD ÁRNYÉKÁBAN	107
Németh Pál HANÍF ÉS MUSZLIM – A „HANÍF” SZÓ JELENTÉSE A KORÁNBAN ÉS A KERESZTÉNY ARAB IRODALOMBAN	109
Hazai György A FEREC BA’D EŞ-ŞIDDE ARAB EREDETŰ VÁLTOZATÁRÓL	117
Jany János AZ IRÁNI HIEROKRÁCIA FORMAVÁLTOZÁSAI	123
Tüske László AZ ISZLÁM MEGÚJULÁSÁNAK ÁLLOMÁSAI: AZ IRÁNI ABDOLKARIM SOROUSH NÉZETEI A VALLÁSRÓL, A POLITIKÁRÓL ÉS A KORÁNRÓL	145
	475

Csicsmann László
DILEMMÁK AZ ISZLAMISTA SZERVEZETEK POLITIKAI INTEGRÁLÁSÁVAL
KAPCSOLATBAN: A VÁLASZTÁSOKON VALÓ RÉSZVÉTEL,
ILLETVE AZOK BOJKOTTÁLÁSÁNAK KÉRDÉSEI 179

III. A KAUKÁZUS SZIKLÁI ALATT 203

Čierniková Beáta
VÉRBOSSZÚ A KAUKÁZUSI NÉPEK ETIKÁJÁBAN 205

IV. TÖRÖK FÖLDÖN 221

Kovács Nándor Erik
MOZAIKOK IBRAHIM MÜTEFERRIKA SZELLEMI HAGYATÉKÁBÓL 223

Kiss László
TÖRÖK FÖLDÖN UTAZÓ ORVOSNAK KASSÁRA
KÜLDÖTT LEVELE 1794-BEN 255

PAPP SÁNDOR
MEKKORA ÉRTÉKET KÉPVISELTEK A RÁKÓCZI-OKMÁNYOK
KONSTANTINÁPOLYBAN A 20 SZÁZAD ELEJÉN? OSMÁN LEVÉLTÁRAK
MEGNYITÁSÁRA VONATKOZÓ KUTATÁSTÖRTÉNETI ADATOK 265

Berze Judit Mária
RÉGI ÉS ÚJ KÖZÖTT 291

Pirický Gabriel
İSKENDERPAŞA ÉS İSMAILAĞA SZŪFI KÖZÖSSÉGEK
A JELENKORI TÖRÖKORSZÁGBAN 313

Tasnádi Edit
AZ ORHAN PAMUK JELENSÉGRŐL 339

V. ELFELEDETT UTAKON 349

Zsigmond Ártemisz Éva
FLORIO BENEVENI RENDKÍVÜLI EXPEDÍCIÓJA ÉS ÚTINAPLÓJA 351

Lacza Tihamér	
EGY ELFELEDETT ARÁBIAI UTAZÓ (JOHANN LUDWIG BURCKHARDT ALIAS IBRAHIM IBN ABDALLÁH SEJK)	363
Sárközy Miklós	
MOZAFFAR AL-DÍN IRÁNI SAH MAGYARORSZÁGI UTAZÁSA ÉS NAPLÓJA 1900-BAN	397
Felföldi Szabolcs	
STEIN AURÉL „ISMERETLEN” NEGYEDIK EXPEDÍCIÓJA A SELYEMÚT VIDÉKÉN	427
Vér Márton	
A KÜZDELMEIM ORIENTALIZMUSA?	441
Seres István	
BAKONYI BETYÁRKALAND – VÁMBÉRY CSETÉNYBEN	451
VI. UTÓSZÓ HELYETT	463
ÜNNEPI BESZÉD A XI. VÁMBÉRY NAPOK KOSZORÚZÁSI ÜNNEPSÉGÉN	465
KÖTETÜNK KÖZREMŰKÖDŐI	469



A SEGÍTŐ KÉZNEK EZ A MESTERFOGÁSA
VIII. Nemzetközi Vámbéry Konferencia

Felelős kiadó: Hodossy Gyula
Felelős szerkesztő: Árent Áron
Nyomdai előkészítés, borítóterv: Václav Kinga
Nyomta: Print Invest Magyarország Kft., Győr
Kiadta: Liliun Aurum, Dunaszerdahely, 2011
Megjelent: 400 példányban

MAJSTROVSKÝ HMAT POMOCNEJ RUKY
VIII. Medzinárodná konferencia Vámbéryho

Zodpovedný vydavateľ: Gyula Hodossy
Zodpovedný redaktor: Áron Árent
Tlačiarenská príprava, obal: Kinga Václavová
Tlač: Print Invest Magyarország Kft., Győr
Vydavateľstvo: Liliun Aurum s.r.o., Dunajská Streda, 2011
Náklad: 400 výtlačkov

ISBN 978-80-8062-447-7
www.liliumaurum.sk