

KELETKUTATÁS

A Kőrösi Csoma Társaság folyóirata

2017. tavasz

Szerkeszti

DÁVID GÉZA, FODOR PÁL ÉS PÉRI BENEDEK

BIRTALAN ÁGNES, CZENTNÁR ANDRÁS ÉS IVÁNYI TAMÁS

közreműködésével



BUDAPEST

A borítón:
Szolnok. Georg Hoefnagel metszete (részlet).



A kiadvány a Magyar Tudományos Akadémia támogatásával készült.

Kiadja a Kőrösi Csoma Társaság, Budapest
Felelős kiadó: Iványi Tamás
Műszaki szerkesztés: Terjék Edina
Készült a Rocket Stúdióban

ISSN 0133-4778

Tartalom

TANULMÁNYOK

<i>Róna-Tas András</i> : A székelyek ősi kincse: a rovásírás	5
<i>Dévényi Kinga</i> : A nyelvtudomány mint a jogtudomány szolgálóleánya: egy nevezetes példa	17
<i>Iványi Tamás</i> : Nők a szunnita iszlám szertartásain	31
<i>Özgür Kolçak</i> : Egy erdélyi fejedelem a „héják” karmai között: II. Rákóczi György és Köprülü Mehmed pasa	63
<i>Gerelyes Ibolya</i> : Sárospataki bokályok vándorúton	83
<i>Kelényi Béla</i> : A Magyar buddhista olvasófüzér	93

MISCELLANEA

<i>Sudár Balázs</i> : Szolnok Evlia cselebi leírásában	111
--	-----

SZEMLE

KÖNYVEK

Zimonyi István: Muslim Sources on the Magyars in the Second Half of the 9th century. The Magyar Chapter of the Jayhānī Tradition (<i>Ormos István</i>)	125
Régmúlt idők elbeszélése. A Kijevi Rusz első krónikája (<i>Vér Márton</i>)	136
The Biography of the First Khalkha Jetsundampa Zanabazar by Zaya Pandita Luvsanprinlei (<i>Kápolnás Olivér</i>)	140
Vámbéry (Tanulmánykötet) (<i>Kovács Szilvia</i>)	144
Ablonczy Balázs: Keletre magyar! – A magyar turanizmus története (<i>Kövecsi-Oláh Péter</i>)	149

KRÓNIKA

In memoriam Bayerle Gusztáv (1931–2016) (<i>Dávid Géza</i>)	153
---	-----

Contents

STUDIES

<i>András Róna-Tas</i> : The old treasure of the Sekler: the runiform script.....	5
<i>Kinga Dévényi</i> : Linguistics as an ancillary of jurisprudence: a famous example.....	17
<i>Tamás Iványi</i> : Women in the rituals of Sunni Islam.....	31
<i>Özgür Kolçak</i> : A Transylvanian ruler in the talons of the “hawks”: György Rákóczi II and Köprülü Mehmed Pasha.....	63
<i>Ibolya Gerelyes</i> : Iznik wall tiles at home and abroad.....	83
<i>Béla Kelényi</i> : Hungarian Buddhist rosary	93

MISCELLANEA

<i>Balázs Sudár</i> : Szolnok in Evliya Çelebi’s Seyahatname.....	111
---	-----

REVIEW

BOOKS

Zimonyi István: Muslim Sources on the Magyars in the Second Half of the 9th century. The Magyar Chapter of the Jayhānī Tradition (<i>István Ormos</i>)	125
Régmúlt idők elbeszélése. A Kijevi Rusz első krónikája (<i>Márton Vér</i>)	136
The Biography of the First Khalkha Jetsundampa Zanabazar by Zaya Pandita Luvsanprinlei (<i>Olivér Kápolnás</i>)	140
Vámbéry (Tanulmánykötet) (<i>Szilvia Kovács</i>)	144
Ablonczy Balázs: Keletre magyar! – A magyar turanizmus története (<i>Péter Kövecsi-Oláh</i>)	149

CHRONICLE

In memoriam Gusztáv Bayerle (1931–2016) (<i>Géza Dávid</i>)	153
---	-----

TANULMÁNYOK

Róna-Tas András

A székelyek ősi kincse: a rovásírás*

Előadásom a székelyek által megőrzött, ősi magyar rovásírásról fog szólni. A rovásírással az utóbbi időben is sokan foglalkoztak.¹ Én mint nyelvész, a magyar nyelv történetének kutatója fogok a rovásírásról beszélni. A legújabb kutatásaim alapján azt fogom bemutatni, hogy miért rendkívüli történeti értéke a magyarságnak a székelyek által megőrzött rovásírás. Nem fogok tehát beszélni a rovásírás másod- és harmadvirágzásáról a 17. és a 21. században.

Abból fogok kiindulni, hogy rovásírásunknak, mint minden írásnak – és hozzátehetjük, minden nyelvnek – megvan a maga története. Az írások állandóan változnak, és a változásoknak megvannak a maguk törvényei, szabályai. Röviden: minden írás a napi használat következtében egyre több egyedi, helyi változatban jelenik meg, ami egy idő után veszélyezteti olvashatóságát, érthetőségét. Ilyenkor az írást – rendszerint egy központi helyen, udvarban, kolostorban – megreformálják. A hatalom és az írástudók az írást ismét alkalmassá teszik arra, hogy gondolatok, ismeretek közlésének társadalmi eszközévé váljék. A nyomtatás koráig minden írás, némelyik többször is, megtette ezt az utat, s nem volt ez másként rovásírásunk esetében sem. Helytelen tehát a rovásírást egy egységes és örökké volt rendszernek felfogni. E helyett megkíséreljük rekonstruálni, helyreállítani rovásírásunk változásait, történetének egyes szakaszait.

Előadásom három részből áll:

1. Először megkeresem rovásírásunk helyét a világ többi ősi írása között, majd

2. elemzem az ábécé szerkezetét.

3. Végül előadásom utolsó, nagyobbik részében bemutatom, hogy a legújabb kutatások alapján miként tudjuk rekonstruálni az írás történetét, kialakulásának, változásainak egyes szakaszait. Rámutatok arra, hogy a rovásírásról nem egyszeri állóképet kell alkotnunk, hanem egy, a történetéről szóló mozgóképet kell

<http://dx.doi.org/10.24391/KELETKUT.2017.1.5>

* A Magyar Tudomány Ünnepe sorozatban a Magyar Tudományos Akadémián 2016. november 17-én tartott előadás szerkesztett változata.

¹ A kérdés és irodalmának jó áttekintését ld. Vásáry István, *A magyar rovásírás. A kutatás története és helyzete. Keletkutatás* 1974, 159–171; Sándor Klára, *A székely írás nyomában*. Budapest, 2014.

létrehoznunk. Végül felteszem a kérdést: mikori és milyen magyar nyelvet tükröz, és hol jöhetett létre rovásírásunk legrégebbi, még rekonstruálható rendszere? Az emberiség legjelentősebb és legősibb kincsei közé tartozik az írás. Lehetővé teszi a jelen rögzítését a jövő számára, segíti a hangos szó pontos megőrzését, nélkülözhetetlen a gondolat, a műveltség és a mindennapi élet számára. Az írás történetének forrásánál két szükséglet állt. Az *egyik a mindennapi*, a leltár, az adózás, a törvények rögzítése, a szerződések örökítése, az adományok leírása, a mindennapi élet megannyi igénye, a *másik az ünnepi használat*, a győztes csaták, a hősök, a halottak emlékének megőrzése, a gondolatok imában történő továbbítása az örökkévalóság számára. Hamarosan azután megjelenik maga az örökkévalóság, a kinyilatkoztatás, az írások írása, a *Biblia*, és más népek szent írásai.

Az írás tudománya a világ sokféle és sokszínű írásait többféleképpen csoportosítja. Érdekes ezeket áttekinteni, hogy megkeressük a székelység között fennmaradt rovásírás helyét.

Három szempontot említhetünk. Vizsgálhatjuk az írásokat aszerint, hogy

1. milyen tagoltságban rögzítik a nyelvet, hogy
2. milyen történeti forrásból ered az adott írás, és hogy
3. milyen eszközzel, milyen anyagra írják.

Az első csoportosítás szerint megkülönböztethetünk szó-, szótag- és hangírást, aszerint, hogy az írás a szavakat, szótagokat vagy az egyes hangokat rögzíti. Természetesen e csoportok között sok az átmenet. A szóírás a képirásból alakult, ahogy az írások többsége. Szóírás az egyiptomi hieroglifa és a kínai írás.

Az óegyiptomi hieroglifák szinte olyanok, mint egy képregény. Tömböket látunk. Az első tömb a fáraót jelenti, a második a krokodilt, a harmadik azt, hogy eszi, és a negyedik az egy meghatározottság jelölő. Együtt olvasva: „A fáraót a krokodil megette.”

Ugyancsak a képirásból alakult ki a kínai írás. Egy fa jelét *múnak* kell olvasni, két fa jele *lin* 'erdő, liget'. Három fa jele *szén* 'erdő, sokaság'. Egyik kedvenc jelem, amely egy 'nő'-t jelölő jelből, *nü*, és egy 'férfi'-t jelölő jelből, *zi*, áll, a két jel egyesül és jelentése *hao* 'jó'.

A szótagírásnak is több fajtája van. Vannak írások, ahol az írásjel magában hordja a mássalhangzón kívül az egyik magánhangzót is, de például, ha a mássalhangzó után nem a benne „élő” (inherens) magánhangzó következik, akkor azt jelezni kell. Ilyen a szanszkrit vagy a székely Kőrösi Csoma Sándor által világkinccsé tett tibeti írás. A tibeti iskolások nem ábécét, hanem *ka-kha-ga-ngát* tanulnak.

Végül a hangírások legrégebbi csoportjára az jellemző, hogy csak a mássalhangzókat írják ki, a magánhangzókat nem, azt úgymint mindenki tudja. Eredetileg nem írták ki a magánhangzókat például a sémi írások. A sémi írásoknak nagy családja van. Ebbe a családba tartozik többek között az arab, a héber, a grúz,

a türk, a latin, a görög és az etruszk írás is. Ezek ugyanannak az íráscsaládnak távoli tagjai, ilyen volt eredetileg a mi rovásírásunk is.

Végül vannak régi írások, amelyek törekedtek minden hang rögzítésére, ilyen például az ókori görög vagy a latin írás.

Az íráscsaládok jelentős része egymástól függetlenül jött létre. Ha az írásokat aszerint csoportosítjuk, hogy a világ mely táján születtek, honnan vannak a legrégebb emlékeink, nagyon érdekes módon a folyóvölgyek kerülnek előtérbe. A Nílus völgye Egyiptomban, a Két folyó köze, vagyis Mezopotámia a Közel-Keleten, az Indus völgye Indiában és a Sárga-folyó, a Huang-ho völgye Kínában. Ezekről a vidékekről vannak a legrégebb emlékeink, de a dél-amerikai írások is folyóvölgyekhez kapcsolódnak.

Végül, ha az eszközöket nézzük, vagyis azt, hogy mivel és mire írtak a népek, akkor megkülönböztethetünk vésővel, késsel, agyagba, kőbe, fába mélyített írásokat, stílust, tollat, kalamust, ecsetet használó írásokat. Ha megfigyeljük az írás vonalait, többnyire megállapíthatjuk, hogy milyen eszközzel írták – a betűk, jelek alakja azonnal árulkodik. Eszerint a szempont szerint nézve írásunk a fába rótt írások csoportjába tartozik.

Rögtön feltehetjük a kérdést, egy adott írás mindig megmarad-e eredeti csoportjában? Válaszunk: nem, egy csak mássalhangzót író írás története folyamán átkerülhet a mássalhangzókat és magánhangzókat író írások csoportjába, ilyen az arab, a héber, de ilyen a székely rovásírás is.

Szűkítsük most le látókörünket a rovásírásokra! Rovásírásnak nevezünk eredetétől függetlenül minden fába, kőbe rótt írást.

Eurázsia történetéből több, egymástól független rovásírást ismerünk. Érdekes szétnézni közöttük, azt vizsgálva, van-e valamilyen rokonság vagy történeti kapcsolat a mi rovásírásunk és valamelyik más rovásírás között.

Három ilyen írást fogok bemutatni: az etruszk, az ógermán és a keleti ótörök írást.

Az *etruszk* írást a Kr. e. 700 és Kr. születése után 100 közötti időben használták Itáliában. Története az ógörög íráséval azonos forrásvidékre vezethető vissza. Különösen jelentős a nemrégiben felfedezett *cortonai felirat*, a harmadik leghosszabb etruszk szöveg, amely egy föld adásvételéről szól.

A *germán* rovásírás, a rúnairás használata a Kr. e. 2. században kezdődik és a Kr. u. 1. századig tart, majd elágazik, és Angliában és Skandináviában bukkan fel az 5. század táján. A germán *rúna* szó jelentése 'titok, titkos', az írást csak egy szűk kör használta. Ezért helytelen más rovásírásokat rúnairásnak (pl. angolul *Runic*) nevezni.

A *keleti ótörök* rovásírás első emlékei a mai Mongóliában, az Orhon folyó vidékén fennmaradt feliratok. Közülük is az egyik legrégebb a Tonjukuk miniszter emlékére állított rováskő. Ezek a híres ótörök feliratok az időszámításunk szerinti 8. századból ismeretesek. Valószínű azonban, hogy ez egy helyi változat



1. ábra A 817-es pénz



2. ábra A 817. évi pénzfelirat

udvari írássá emelésével jött létre, s korábbi változatai már a 6. századtól kezdtek megjelenni. Ezeket találjuk meg a nyugati ótörökség, elsősorban a Kazár Birodalom területén. A nyugati ótörökség emlékei közül is kiemelnék egy kazár pénzfeliratot, továbbá a nagyszentmiklósi kincs és a szarvasi tűtartó feliratait.

Biztosan a Kazár Kaganátushoz köthető az a Kr. u. 817-re keltezett pénz, amelynek felirata még megfejtésre vár (ld. 1. és 2. ábra). A nyugat török rovásírás számos más emlékcsoportja közül kiemelném a Balkánon előkerült emlékek mellett a Kárpát-medencében meghonosodott, az Avar Birodalomban² használt rovásírást. Ennek legismertebb emlékei a *nagyszentmiklósi kincs* és a *szarvasi rovásírásos tűtartó feliratai*.³

² Ld. Vásáry István, Runiform Signs on Objects of the Avar Period (6–8 cc. A. D.). *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae* 25 (1972) 335–347.

³ A két felirat paleográfiai feldolgozását ld. Robert Göbl–András Róna-Tas, *Die Inschriften des Schatzes von Nagy-Szentmiklós*. Wien, 1995.

Láttuk tehát, hogy a mi rovásírásunk közelében számos más rovás- vagy rovásjellegű írás létezett. Sokan gondolták, hogy ezek mind magyar írások, magyarok használták magyar nyelvű szövegek írására. Erre természetesen nem gondolhatunk komolyan. Ezek az írások csak igen messziről, technikájuk miatt látszanak hasonlóknak, közelebről megvizsgálva alapvetően eltérnek.

Ezért hasonlítsunk össze néhány betűt, mondjuk az X alakú jelet az etruszk, a germán, az ótörök és a székely írásban (3. ábra): Látjuk, hogy ezek a betűk alakjuk szerint azonosak, de teljesen más hangot jelölnek, így az etruszkoknál hangértéke /ksz/, a germánoknál /g/, az ótörököknél /d/ és a székely rovásírásban /b/. Most fordítsuk meg a kérdésünket, és vizsgáljuk meg, hogy mondjuk a /t/ hangot milyen jelekkel jelölik az említett rovásírások (4. ábra). Látjuk, hogy a jelek eltérők. Mindebből világosan következik, hogy az írásjelek alak szerint hasonlításra zsákutcába vezet. Az egyes betűalakok hasonlítás helyett az egyetlen járható út az írás rendszerének vizsgálata.

etruszk	germán	ótörök	székely
X	X	X	X
KSZ	G	D	B

3. ábra Azonos alakú betűk

etruszk	germán	ótörök	székely
T	↑	h	Y

4. ábra Azonos hang, különböző betűk

Most hagyjuk el a többi rovásírást, és forduljunk a mi rovásírásunkhoz. Nem is annak betűalakjaihoz, hanem az írás szerkezetéhez.

Ehhez a rovásírás három, nagyjából a 16. században rögzített ábécéjét, a nikolsburgi, a Telegdi János- és a Miskolczi-Csulyák István-féle ábécét vesszük alapul (5. ábra).

•	9	X	↑	⊞	⊞	+	z	⊞	Λ	≠	⊞	†	1	◊	Λ	⊞	⊞	>	D	◊	⊞	
•	A	B	C	CS	NCS	D	E	F	G	GY	H	I	J	K	L	LYM	N	NY	O	P		
•	1	h	Λ	I	Y	⊞	⊞	M	⊞	Y												
•	Q	R	S	SZ	T	U	Ü	V	Z	ZS												

5. ábra A rovásírás 16. századi ábécéje

Ez a rovásírás már első nézésre elárulja, hogy ábécéje *egyszerű és összetett* jelekből áll. Csak példaképpen nézzük meg az *encs* jelet, látjuk, hogy az <n> és a <cs> jeléből áll, az <ny> jele jól láthatóan az <n> és a <j> jeléből tevődött össze. Történetileg fontos tanulságot rejt a <gy> jele, amely nem a <g> jeléből, nem is egy <dzs> jelből, amelyre a magyar hang történetileg visszamegy, hanem a <d> jeléből alakult, mutatva, hogy ez a jel nem jöhetett létre az ómagyar kor második fele előtt, amikor /gy/ hangunk végleg kialakult. Másodlagos számos más jel is. Ezek közül kiemelném a <c> és a <zs> hang jelét, ugyanis ezek nem ősi magyar hangok, kialakulásukat és elterjedésüket a magyar nyelvben a 13–14. századra tehetjük. Ezért a /c/ és a /zs/ hangot jelölő betűk sem lehetnek régebbiek a rendszerben, mint a 14. század eleje. Végül megemlíthetjük az /i/ és /j/ hangok, valamint az /u/ és /v/ hangok jeleinek szétválását. Ezeket a hangokat a latinban is hosszú ideig egy-egy jellel írták, szétválásuk a rovásírásban később, a latinnal párhuzamosan ment végbe.

Sok barokk feliraton látjuk Jézus nevét így: ISVS

Egyes rovásábécékben külön jele van a kemény és a lágy /h/-nak, a német *ich-* és *ach-*Lautnak, ez utóbbi a magyarban például a *technika* szóban fordul elő. Valójában azonban csak egy rovásbetűje volt a /h/ hangnak, a nikolsburgi ábécében előforduló, egymás fölé helyezett két x nem számítható külön betűnek. Ez eredetileg csak egy X jel volt, de több okból is az egymás fölé helyezett két x vált a fő alakká. Ha következetesen végigvisszük a 16. századi rovásábécé megtisztítását a másodlagos elemektől, előttünk áll a rovásábécé 14. század eleji rendszere (6. ábra).



6. ábra 14. századi rovásábécé

Ez az ábécé majdnem teljesen alkalmas volt a 14. századi magyar hangrendszer rögzítésére. Egy alapvető hiányossága van, a hosszú és a rövid magyar magánhangzóknek nincsenek külön-külön jelei, pedig a magyar nyelv már ekkor különbséget tett például a *kar* és a *kár*, a *ver* és a *vér*, a *kor* és a *kór* szavak magánhangzói között.

Nézzük meg akkor a 14. századi rovásábécét. Látjuk, hogy csak egyfajta, hosszú magánhangzót jelölő jelei vannak.

Mielőtt rovásírásunk magánhangzó jeleit megvizsgálnánk, tennünk kell egy rövid kirándulást a honfoglalás előtti évtizedek Balkán régiójába.

Ebben a régióban két görög eredetű írás jelent meg, az egyik a *glagolita*, a másik az *ócirill*. Mindkettő a 9. századból származik, és a bizánci ortodox egyház térítésének eszköze volt a szlávok között. A glagolita ábécé születését 870 utánra, míg az ócirill ábécé létrejöttét 893 utánra szokás tenni, vagyis mindkét írás a honfoglalás korában keletkezett. A két írás külsejében, alakjában igen eltérő, mégis végső fokon egy közös írásra, az ún. óbalkáni írásra mennek vissza, amely a korabeli görög írás helyi változatán alapult.

Sokan kísérelték meg a rovásábécé egyes jeleit a glagolita, illetve a cirill írás egyes jeleire visszavezetni. Nem gondoltak azonban arra, hogy mindkét írás a görög írás egy, a Balkánon használt változatából alakult ki Metód és szerzetestársai működésének eredményeképpen. Erről az óbalkáni ábécéről írásos forrás is megemlékezik. A feketeruhás szerzetes, Hrabar, a Bátor, 921 előtt könyvet írt a szlávok írásáról (*О писмьныхъ*), és ebben megemlíti, hogy a szláv írás létrehozása előtt a Balkánon „vonásokkal és rovásokkal” (*чрѣтamu u рѣзамu*) írtak.⁴

Ha most visszatérünk rovásírásunk magánhangzó jeleire, azt látjuk, hogy a fő magánhangzók jelei, az <a>, az <e>, az <i>, az <o>, és az <u> jelei az óbalkáni alakokon keresztül a görög ábécére vezethetők vissza (7. ábra).

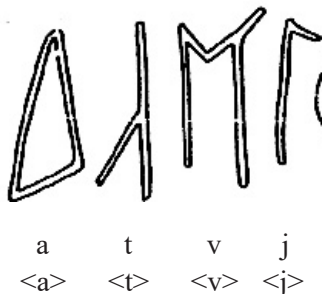
• /a/ 4	← ÓBALKÁNI <a> (→ ÓCIRILL А) ← ÓGÖRÖG <i>alfa</i> Α
• /e/ ǰ	← ÓBALKÁNI <e> (→ GLAGOLITA Э) ← ÓGÖRÖG <i>epsilon</i> ε
• /i/ †	← ÓBALKÁNI <i> (→ ÓCIRILL И) ← ÓGÖRÖG <i>iota</i> ι
• /o/ Ɔ	← ÓBALKÁNI <o> (→ GLAGOLITA О) ← ÓGÖRÖG <i>omikron</i> Ο
• /u/ M	← ÓBALKÁNI <u> (ÓCIRILL У) ← ÓGÖRÖG <i>üpszilon</i> Υ

7. ábra A magánhangzó jelek eredete

Mi következik ebből? Abban az írástípusban, amelyhez rovásírásunk tartozik, eredetileg nem írták ki a magánhangzókat. Pontosabban szólva nem írták ki a rövid magánhangzókat, hosszú magánhangzók pedig nem voltak. Mikor azonban az írást olyan nyelvre kezdték alkalmazni, ahol a rövid és a hosszú magánhangzóknak jelentés-megkülönböztető szerepe volt – először a hosszú magánhangzók jelölésére – jeleket kellett kölcsönözni. A rövid magánhangzókat még

⁴ Hrabar munkájáról és a szláv írásbeliség kezdeteiről kitűnő magyar összefoglalás: H. Tóth Imre, *Konstantin-Cirill és Metód élete és működése*. Budapest, 1981.

egy ideig nem írták ki. Valóban, a székelyföldi nyelvemlékeinkben számos esetben ezt a megoldást találjuk. Ilyen például egyik legrégebbi emlékünknék, a 14. század elejéről származó homoródkarácsonyfalvai feliratnak⁵ az utolsó szava:



Latin betűkkel és jobbról balra olvasva JVTÁ, mai magyar irodalmi nyelven: JaViTÁ, de a korabeli székely nyelvjárásban JoViTÁ, vagyis *jovitá* 'újjáépítette, renoválta'. Előtte nevek állnak, azoknak a mestereknek a nevei, akik a 14. század elején a régi román stílusú templomot korai gót stílusban átépítették. A követ később felhasználták az 1496-os újabb renováláskor épült torony falazásához. Ide került, éppen fejjel lefelé, egy résablak szemöldökgerendájaként a falba. Ez a homoródkarácsonyfalvai felirat azt is mutatja, hogy a rövid magánhangzókat még nem írták ki, a hosszú magánhangzókat azonban igen.

Van még egy bizonyíték arra, hogy rovásírásunk a honfoglalás idején, és pedig dél felől gazdagodott.

A mássalhangzók között az /f/ hang jelének eredete régóta vizsgálat tárgya. A kutatók között az alapkérdésben egyezés van, ez az ógörög *théta* jele: θ (8. ábra). Ennek a *théta* betűnek az olvasata a 9. században a Balkánon már /f/ volt, s így a szláv *Fedor* név nem más, mint a görög *Theodor(os)* óegyházi szlávba átkerült változata, ahogy a *Foma* a görög *Thomas*ból származik. A Krímben található *Feodoszija* város régi görög neve *Theodosija* volt. Ez az <f> betű is abból az óbalkáni ábécéből került a mi rovásírásunkba, ahonnan a magánhangzók jeleit átvettük.

• /f/ ◀ ÓBALKÁNI <f> ◀ <th> ◀ GÖRÖG théta ◀

8. ábra Az f betűjelének eredete

Az előbb említett vizsgálatok eredményeiből az a kép bontakozik ki, hogy rovásírásunk elemzése a magyar nyelv 10. századi múltjába vezet vissza. Rovásírásunk tisztán tükrözi a magyar nyelv egy igen korai, ómagyar állapotát. A hosszú magánhangzók és az /f/ jele ekkor kerülhettek az ábécébe.

⁵ A feliratról ld. Sándor, *i. m.*, 177–180.

Mint ezt a bevezetőben említettem, az írások történetében van egy kor, amikor az írást bizonyos értelemben szentesítik, kanonizálják, egy írásreformot jóváhagynak, bevezetik, elterjesztik. Joggal felmerülhet a kérdés, hogy a rovásírás 10. századi rendszere hol alakult ki? Olyan helynek kellett lennie, amely politikai központ, udvar volt, de amely szoros kapcsolatban állt a kor írástudóival, papjaival, templomaival, kolostoraival, ahol jelen volt a két csoport, az udvar és a klérus együttműködése.

Számos közvetett adat támasztja alá, hogy a rovásírás annak az erdélyi Gyulának az udvarában kristályosodhatott ki, akinek lányát, Saroltot, Géza fejedelem feleségül vette, s aki Szent István anyja lett.

Gondoljunk egy pillanatig bele a Kárpát-medence történetébe a 970-es években. A kalandozások lezárulása után nagy versenyfutás indult meg Magyarország meghódításaért. Nyugatról XII. János pápa és I. Ottó császár, illetve a passauai püspök és a salzburgi érsek küzdenek a saját befolyásukért a magyarok felett. Délen Bizánc és a bulgárok igyekeznek észak felé terjeszkedni. Ebben a helyzetben Géza nem külföldön, hanem Erdélyben keres szövetségest, a gyulák segítségét hívja. A szövetséget házasság pecsételi meg.

Gyuláról, akinek a neve eredetileg cím volt, tudjuk, hogy 953 körül Bizáncban járt, ott megkeresztelkedett, és hogy udvarában tevékenykedett egy Hierotheosz nevű szerzetes, akit Konstantinápolyból 955-ben püspöki ranggal ruháztak fel, ő volt „Turkia” püspöke.⁶ Egy 1940-ben publikált pecsét a *Theophylactos Turkia püspöke* feliratot viseli. Egykori tulajdonosa talán Hierotheos utóda volt.⁷ A gyulák udvarában tehát kialakulóban volt egy hatalmi és kulturális központ.

2011-ben fedezték fel és kezdték meg az ásatásokat, amelyek napvilágra hozták a gyulák 10. századi templomának alapjait Gyulafehérváron. Azt is írásos források mondják el, hogy Gyula fejedelem és népe számára készültek volna saját nyelvükön írott szent könyvek, de ezt „az istentelen hitű latinok Rómából felkerekedvén könyveikkel és írásaikkal” megelőzvéen lehetetlenné tették – így egy 12. századi ortodox irat.⁸ Tudjuk, hogy az erdélyi gyulák története mintegy fél évszázadig tartott. 1003-ban Szent István legyőzte a gyulákat. Bár a gyulák birodalma megszűnt, nem így az udvarukban kialakult írás. Az írás megmaradt, megőrizték a székelyek.

Ezzel természetesen csak rovásírásunk legrégebbi, még egészében rekonstruálható ábécéjét mutattuk be. Fel kell tennünk azonban a kérdést, hogy milyen előzményekre vezethető vissza ez az erdélyi, 10. századi rendszer?

⁶ Julius Moravesik, *The Role of the Byzantine Church in Medieval Hungary*. *The American Slavic and East European Review* 6 (1947) 134–151, reprint in: Gyula Moravesik, *Studia Byzantina*. Budapest, 1967, 326–340.

⁷ Moravcsik, *i. m.*, 329.

⁸ Idézi Fehér Géza 1950-ben megjelent munkájában – *Archeologiai Értesítő* (1950) 45. – található facsimile alapján: Bóna István, *Magyar–szláv korszak (895–1162)*. In: *Erdély rövid története*. Főszerk. Köpeczi Béla. Budapest, 1989, 111.

Ennek a 10. századi magyar állapotnak (ld. 9. ábra) a forrása a nyugati ótörök írások között keresendő, egy olyan írásrendszerben, amelynek ma már több mint száz emlékét ismerjük,⁹ és amelynek kutatása új eredményeket ígér.

Milyen bizonyítékaink vannak amellett, hogy rovásírásunk távolabbi eredetét, honfoglaláskor előtti állapotát a nyugati török rovásírások között kell keresnünk? A kulcsot ismét a magyar nyelv kínálja. Két szavunk függ közvetlenül össze az írással, az *ír* és a *betű* szavunk. *Ír* igénket a korábbi kutatás is török eredetűnek tartotta, a legújabb vizsgálatok ezt megerősítették. A szó eredeti jelentése a törökben 'fába róni'. A szó 'bevágni' jelentését még őrzi *irdal* (pl. halat), 'apró rovátkákat vág a hal oldalába' jelentésű szavunk. Hasonló története van az angol *write* 'írni' szónak, amely a német *reissen*, *ritzen* 'róni' szóval közös germán töre megy vissza, s a germán-angol rovásírás nyelvi emléke. Ehhez a körhöz tartozik *könyv* és *szám* szavunk is. Ezek nyelvészeti elemzésébe most nem merülnek el, mindkettőről bőven írtam a magyar nyelv török elemeiről 2011-ben megjelent könyvünkben.¹⁰

Előadásom végére érve nem hagyhatok említés nélkül négy, ma nem tárgyalt emléket. A *Homokmég-Halom mellett talált tegez* jeleit még jóval publikálásuk előtt vizsgáltuk meg Dienes Istvánnal, s megállapítottuk, hogy ez a lelet nem köthető a székelység között fennmaradt rovásábécééhez. Ettől függetlenül, vagy éppen ezért, különös figyelmet érdemel.¹¹ Más a helyzet az *alsóbüi fűvóka* jeleivel, amelyet többek között Magyar Kálmán¹² és Gömöri János¹³ munkásságából ismerhetünk. A feliratok körüli vita még nem csendesedett le, ma már én is igen figyelemreméltónak tartom a leletet, értelmezése, elhelyezése a jövő feladata, de biztos, hogy ma már nem kerülhető meg.

Végül meg kell említenem két teljesen új leletet Ukrajnából. Előadásom készítése közben kaptam a hírt, majd a fényképet két Ukrajnában előkerült és még publikálatlan feliratról. Az egyik Poltavától délkelet-keletre kb. 200 kilométerre, egy *Orszicia* nevű falucska mellett a Szula folyóból került elő néhány

⁹ Edward Tryjarski, Die runenartigen Schriften Südosteuropas. In: *Runen, Tamgas und Graffiti aus Asien und Osteuropa*. (Veröffentlichungen der Societas Uralo-Altaica, 19.) Hrg. von Klaus Röhrborn–Wolfgang Veenker. Wiesbaden, 1985, 1–15, 164; Uő, *Runes and Runelike Scripts of Eurasian Area 2–3*. *Archivum Ottomanicum* 21 (2003) 5–90; 22 (2004) 170–212; Igor' Leonidovič Kyzlasov, *Runičeskie pis'mennosti evrazijskih stepej*. Moskva, 1994, 325.

¹⁰ András Róna-Tas–Árpád Berta–László Károly, *West Old Turkic. Turkic Loanwords in Hungarian*. Wiesbaden, 2011, *betű*: 122–125, *ír*: 459–464, *könyv*: 590–593, *szám*: 762–766.

¹¹ Dienes István, A Kalocsa környéki rovásleletről. In: *Rovásírás a Kárpát-medencében*. Szerk. Sándor Klára. Szeged, 1992, 31–40. A leletről legutóbb: Sándor, *i. m.*, 98–103.

¹² Magyar Kálmán, A Bodrog-alsóbüi nemzeti régészeti központ régészeti kutatása (1979–1999). *Somogyi Múzeumok Közleményei* 14 (2000) 117–163.

¹³ Gömöri János, Az avarkori és X–XI. századi vaskohászat régészeti emlékei Somogy megyében. *Somogyi Múzeumok Közleményei* 14 (2000) 163–218.



9. ábra A rovásírás 10. századi ábécéje

éve. A lelet magántulajdonban van és még publikálatlan.¹⁴ A másik Donyecktől Északra, mintegy 80 kilométerre egy *Bahmut*, korábban Artamovszk nevű helység közelében szántás közben került elő a múlt évben. A két leletről egyelőre csak annyit mondhatok, hogy feldolgozásuk folyamatban van, szakemberek vizsgálják, hogy nem hamisítvánnyal van-e dolgunk. E két leletet azért említtem meg, mert azt mutatják, előbb-utóbb a kezünkben lesz az az emlékanyag, amelyben azután elhelyezhetjük rovásírásunk honfoglalás előtti rendszerét.

Utazásunk végére értünk. Összefoglalóan azt mondhatjuk, hogy a rovásírás az emberiség által létrehozott írások egyik értékes tagja. A magyarság ősi kincse, amelyet a székelyek őriztek meg. Kialakulásának ma már több állomását rekonstruálni tudjuk, beszélhetünk a honfoglaláskor előtti, nyugati ótörök elemeket mutató fázisról. Ezt követte a honfoglalás után, Erdélyben, talán a gyulák udvarában létrejött ómagyar rovásírás korszaka. Ez alakult tovább a Székelyföldön, erről számol be a 13. század végi Kézai krónikája, majd megjelennek Székelyföldön rovásírásunk legkorábbi emlékei, egyelőre a 14. század elejéről.

Egyértelműen elkülöníthető tehát rovásírásunk történetében egy 10. századi, egy 14. századi és egy 16. századi rendszer. Ezt követi az írás 17. századtól kezdődő másod- és a 21. században megújuló harmadvirágzása. Nyelvtörténeti szempontból megállapíthatjuk, hogy a rovásírás a magyar nyelv egyik legrégebbi és legértékesebb nyelvméleke.

Az írás felbukkanásának és fennmaradásának óriási jelentősége van a magyar kultúra, a magyar hagyományok szempontjából is. Nemcsak nyelvünk állapotát rögzítette egyedülálló módon, hanem a magyar alkotók öntudatát is mutatja. A 14. század elején az építőmester, az építőművész már nevével jelzi alkotását, szellemi tulajdonát. Ezzel indul a magyar művelődéstörténet egy teljesen új szakasza.

¹⁴ E helyütt is szeretnék köszönetet mondani a leletek feldolgozójának, hogy hozzájárult ahhoz, hogy előadásomban a feliratokat megemlítssem. Ugyanakkor érthető, hogy az érintettek további részletek vagy képek közzétételéhez nem járultak hozzá.

The old treasure of the Sekler, the runiform script

András RÓNA-TAS

The Hungarian-Sekler living in Transylvania (Erdély) preserved an old Runiform or Carved Script. The lecture, given at the Hungarian Academy of Sciences on the 17th of November, 2016, deals with the history and the linguistic aspects of the script. After placing the script into the history of other writing systems, the author claims that the Sekler script has no genetic contacts with any of the great Runiform scripts of Eurasia, the Etruscan, the German and the East Old Turkic. In a second step, the author reconstructs the alphabet of the script as it was used in the 16th century. He points to the fact, that this alphabet had a few signs which are clearly secondary. After removing these secondary signs, the alphabet shows its form prevalent in the 14th century. This alphabet used letters denoting long vowels, while the short ones were not recorded as a rule. Letters denoting vowels, and the sign denoting /f/ were borrowed from an Old Balkan alphabet of provincial Greek origin. This Old Balkan alphabet served also as a base for forming the Glagolite and the Cyrillic alphabets, and this script was mentioned by Hrabar, 'the monk with the black robe'. If we eliminate the letters which represent Hungarian phonemes evolved only in the 12–13th centuries, we get the alphabet of the 10th century. This alphabet is the result of a reform, which may have taken place at the court of Gyula, the prince of South Transylvania. Gyula the eldest was baptised in Constantinople around 953 AD, and a priest at his court, Hierotheos, was presented with the title Episcopo of Turkia in 955. The excavations begun in 2001 at Gyulafehérvár (South Transylvania) brought to light the episcopal Church of the Gyulas. The alphabet of the Carved Script in the 10th century may have had even earlier connections with the West Old Turkic script with about 100 small monuments in East Europe. The Hungarian basic vocabulary of 'writing' (*ír* 'to write', *betű* 'letter', *könyv* 'book', and perhaps *szám* 'number') are of West Old Turkic origin.

Dévényi Kinga

A nyelvtudomány mint a jogtudomány szolgálóleánya: egy nevezetes példa¹

0. Bevezetés

Az arab nyelvtudomány egyik önálló hajtása a kizárólag morfológiával foglalkozó könyvek csoportja. E művek egyike az *al-Maḡṣūd fī ṣ-ṣarf*, illetve *al-Maḡṣūd fī t-taṣrīf* néven ismertté vált rövid értekezés, amelyet gyakran tulajdonítanak a 2/8. században élt jogtudósnak, Abū Ḥanīfának (80–148/699–767). Vajon hihetünk-e ennek a széles körben elterjedt véleménynek, illetve mi lehet ennek az alapja? Ahhoz, hogy ezekre a kérdésekre válaszolni tudjunk, szükségesnek látszik röviden ismertetni Abū Ḥanīfa életének és tevékenységének releváns részleteit, valamint az arab nyelvtudomány kezdeti korszakának jellegzetességeit, különös tekintettel a morfológia kialakulására. Ezt egészíti ki a szöveg elemzése és a létező kéziratok, illetve kommentárok áttekintése.

1. Az arab nyelvtudomány kezdetei

Az arab nyelvtudomány kezdetei a 2/8. század előtt nincsenek jól dokumentálva. Az ide vonatkozó *ṭabaqāt* művek és más források egyaránt Ali kalifát nevezik meg mint azt az embert, aki az arab nyelvtudománynak az első ösztönzést adta.² Ez az információ azonban tulajdonképpen csak abból a szempontból hasznos, hogy felhívja figyelmünket arra a kiemelten fontos pozícióra, amelyet a nyelvtudomány a későbbiekben elfoglalt mint az egyik olyan tudomány, amelyik a jogtudomány „szolgálóleánya”, azaz segédtudománya.

A nyelvtudomány első tényleges művelőjeként a források az 1/7. században élt Abū l-Aswad ad-Du'alī (megh. 69/688) nevezik meg. A híressé vált hagyomány szerint ő a Korán egyik versének (Q 9:3: [*wa-adānun ...*] *anna llāha barī'un min al-mušrikīna wa-rasūlihi*)³ téves recitálása miatt látta elkerül-

<http://dx.doi.org/10.24391/KELETKUT.2017.1.17>

¹ A cikk alapját képező előadás a Czeglédy Károly születésének 100. évfordulóján rendezett konferencián hangzott el (Budapest, ELTE BTK, 2014. december 18.).

² Abū ṭ-Tayyib al-Luḡawī, *Marātib an-naḥwiyyīn*. Al-Qāhira, 1955, 24; 'Alī ibn Yūsuf al-Qiftī, *Inbāh ar-ruwāt 'alā anbāh an-nuḥāt*. I–IV. Al-Qāhira, 1950–1973, I, 39 skk.

³ A helyes alak (*wa-rasūluhu*) csak egyetlen, az írásban általában nem jelölt rövid magánhangzós ragvégződésben különbözik. Jóllehet a Korán modern helyesírása minden mellékjelet

hetetlennek, hogy írásban is lefedtesse az arab nyelvtan alapjait.⁴ Ez a történet ugyanakkor jól mutatja számunkra azt, hogy a nyelvvel foglalkozó emberek elsődleges célja ebben a korban a kinyilatkoztatás szövegének megőrzése volt.

Meg kell azonban jegyezni, hogy a legkorábbi nyelvészeti mű, amely rendelkezésünkre áll, három generációval Abū l-Aswad után született. A 2/8. század második feléből azonban több olyan, átfogó tudásról árulkodó nyelvtudományi értekezés származik, amelyik jól bizonyítja a korábbi időkben folytatott munkát. Ebben az időszakban Baszra volt a legfontosabb város, ahol a hitről, jogról és nyelvről ezek a tudós körök vitáztak. A 2/8. század végétől a nyelvtudomány már önálló diszciplínaként létezett, s így érthető, hogy ebből a korszakból már nagyobb mennyiségű mű maradt fenn e témakörből is. Elég itt megemlítenünk al-Ĥalīl ibn Aĥmad (megh. 174/790) *Kitāb al-‘ayn* című szótárát vagy az első leíró nyelvtant, amelynek szerzője al-Ĥalīl tanítványa, Sībawayhi (megh. 180/796) volt.

Sībawayhi *Kitāb* című átfogó nyelvtanának az volt a célja, hogy eligazítást nyújtson az arab nyelv használatáról. Az általa megalkotott komplex rendszerben a kijelentéseket a szerző strukturális és etikai szempontból is vizsgálja. Utóbbinál erkölcsi kategóriákat használ a nyelvhelyesség megállapítására. A mű mondattani, alaktani, illetve hangtani részeket is tartalmaz, s példáinak helyességét elsődlegesen versidézetekkel (*šawāhid*) igazolja a szerző.

A Baszrával rivalizáló Kúfa városában szintén voltak olyan tudós körök, amelyeknek fő vizsgálódási tárgyául az arab nyelv finomságai szolgáltak. A baszrai tudósokkal való szembenállásuknak nagy irodalma van. Céljaink szempontjából elegendő azonban arra rámutatnunk, hogy mi volt köztük a fő különbség a nyelvtudomány terén.⁵ Ezt a különbséget elsősorban a problémák megközelítésében fedezhetjük fel. A 2/8. század végén, a 3/9. század elején a kúfai tudósok egyben jeles gyűjtői voltak a Korán-olvasatoknak (*qirā’āt*), illetve

tartalmaz, ez korántsem volt így az iszlám korai időszakában.

⁴ Az eredeti történetet ld. többek között az alábbi helyeken: Abū Sa’īd al-Ĥasan ibn ‘Abdallāh as-Sirāfi, *Aḥbār an-naḥwiyyīn al-bašriyyīn*. Al-Qāhira, 1955, 10–16; Abū ṭ-Tayyib, *i. m.*, 24–30; Abū Bakr Muḥammad ibn al-Ĥasan az-Zubaydī, *Ṭabaqāt an-naḥwiyyīn wa-l-luġawiyīn*. Al-Qāhira, 1954, 21–26. A modern kutatók nem értenek egyet e történet értelmezését, valamint azt illetően, hogy vajon valóban Abū l-Aswad ad-Du’alī tekinthető-e az arab nyelvtudomány megteremtőjének. Gotthold Weil, *Die grammatischen Schulen von Kufa und Basra. Zugleich Einleitung zu der Ausgabe des Kitāb al-Inšāf von Ibn al-Anbārī*. Leiden, 1913, 68 visszautasítja ezt a nézetet. Haim Blanc, *Linguistics among the Arabs*. In: *Historiography of Linguistics*. (Current Trends in Linguistics, 13.) Ed. by Thomas Albert Sebeok. The Hague–Paris, 1975, 1267 szerint félig legendás történettel van dolgunk, míg C. H. M. Versteegh, *Greek Elements in Arabic Linguistic Thinking*. (Studies in Semitic Languages and Linguistics, 7.) Leiden, 1977, 5 némi fenntartással hitelesnek fogadja el ezt a hagyományt.

⁵ Nyelvészeti nézeteltéréseik átfogó ismertetését tartalmazza a következő mű: Abū l-Barakāt Kamāl ad-Dīn ‘Abd ar-Raḥmān ibn Muḥammad al-Anbārī, *Al-Inšāf fī mas’al al-ḥilāf bayna n-naḥwiyyīn al-bašriyyīn wa-l-kūfiyyīn*. Al-Qāhira, 1954.

az iszlám előtti korból származó verseknek. A gyűjtött nyelvi anyagokat minden esetben szabályok alapjainak tekintették, szemben a baszrai nyelvészekkel, akik a ritkább alakokat a szabálytól való eltérésnek tartották, amelyet nem szabad követni.⁶

A 3/9. század végétől már bizonyítható a pedagógiai céllal írt rövid nyelvtani összefoglalók léte. Ezzel együtt ki kell emelni azt a tényt is, hogy a kezdeti nagy összefoglalók kora után a mondattan és a morfológia már korán külön utakon kezdett el fejlődni. Jelenlegi ismereteink szerint az első önálló morfológiát egy kúfai nyelvész, egy bizonyos Abū l-Ḥasan Aḥmad írta,⁷ *Kitāb at-Taṣrīf* címen. Ezt hamarosan három hasonló, szintén kúfai munka követte, híressé vált nagy nyelvészekről, ők ‘Alī ibn al-Ḥasan al-Aḥmar (megh. 194/809), al-Farrā’ (megh. 207/822) és al-Aḥfaš al-Awsaṭ (megh. 215/830). Hangsúlyozni kell azonban, hogy ezek a művek nem maradtak fenn, s létükről csak a különböző források tesznek említést.

Bár úgy tűnik, hogy a kúfai tudósok elsőséget élveznek a morfológiai témájú művek írása terén, a baszraiak is bekapcsolódtak ebbe az alkotási folyamatba. Így minden évszázadban készültek olyan értekezések, amelyek biztosították a morfológiai hagyomány kontinuitását. Számos nagy nevet említhetünk e téren, köztük a 3/9. századi Abū ‘Umar al-Ġarmī (megh. 225/839), al-Māzinī (megh. 249/862), al-Mubarrad (megh. 285/898) vagy a 4/10. századi ar-Rummānī (megh. 384/994) nevét.

Valójában az első fennmaradt morfológiai értekezést a 4/10. században élt Ibn Ġinnī (megh. 392/1002) őrizte meg *al-Munṣif* című művében, amely nem más, mint az egy századdal korábban élt al-Māzinī, *Taṣrīf* című morfológiai értekezésének a kommentárja.

Ez a morfológiai hagyomány tovább folytatódott egészen a későbbi századokig, olyan kiváló képviselők révén, mint a 4/10. századi al-Fārisī (megh. 377/987) és az előbb említett Ibn Ġinnī. A műfaj csúcspontját a 7/13. században érte el. Az ekkor írt leghíresebb művek közül a következőket emelhetjük ki: Ibn al-Ḥāġib (megh. 646/1245) *Šāfiya* és hozzá az al-Astarābādī (megh. 686/1286) által írt kommentár, az-Zanġānī (megh. 654/1256–1257) *Kitāb al-‘Izzī* című műve, Ibn ‘Uṣfūr (megh. 669/1270) *al-Mumti ‘ fī t-taṣrīf* és Ibn Mālik (megh. 672/1273) *Lāmiyat al-af‘āl* című értekezései.⁸

⁶ Ld. részletesen Ignaz Goldziher, *On the History of Grammar among the Arabs: An Essay in Literary History*. (Amsterdam Studies in the Theory and History of Linguistic Science, 73.) Amsterdam–Philadelphia, 1994, Chapter 3, főleg 35.

⁷ Joyce Ākesson, *Arabic Morphology and Phonology: Based on the Marāḥ al-arwāḥ by Aḥmad b. ‘Alī b. Mas‘ūd*. Leiden, 2001, 3.

⁸ Az arab morfológia történetéről ld. Ḥasan Hindāwī, *Manāhiġ aš-šarfiyyīn wa-madāhibuhum fī l-qarnayn at-tāliṭ wa-r-rābi‘ min al-ḥiġra*. Dimašq, 1989.

2. Abū Ḥanīfa élete

Amikorra azonban ez a gazdagon virágzó morfológiai irodalom kialakult, nagyon eltávolodtunk már Abū Ḥanīfa korától. Szükségesnek látszik, hogy megvizsgáljuk, mit mondanak a források az ő nyelvtudományi munkásságával kapcsolatban.

Abū Ḥanīfa Kúfa városában született,⁹ amely, mint láttuk, nagy hírnévre tett szert a nyelvtudomány terén. Életének legnagyobb részében ebben a városban élt, és itt szerzett nagy tekintélyt jogi tanácsaival. Ha halálának évét (148/767) összehasonlítjuk az ismert nyelvészekével, akkor azt látjuk, hogy ez a dátum Abū Ḥanīfát a nyelvészek második generációjába helyezi el, korábbra, mint – többek között – al-Ḥalīl és Sībawayhit. Már önmagában ez a tény is némi gyanakvással tölthet el bennünket a *Maqsūd* szerzőségét illetően. Azonban mielőtt elhamarkodott következtetéseket vonnánk le, vizsgáljuk meg, hogy milyen nyomai vannak a forrásokban Abū Ḥanīfa nyelvtudományi működésének.

Egyrészt mindenekelőtt hangsúlyoznunk kell, hogy Abū Ḥanīfa nevét a nyelvészek genealógiái, illetve a nyelvtudomány történetével foglalkozó egyéb művek nem tartalmazzák. Ebből arra következtethetünk, hogy nem számított a szakma képviselői közé. Mestereinek a névsorában sem találunk egyetlen személyt sem, akit a nyelvészek közé sorolhatnánk.

Másrészt két olyan életrajzi anekdotát is ismerünk vele kapcsolatban, amelyek azt mutatják, hogy érdeklődése távol állt a nyelvtudománytól. Egy al-Ḥaṭīb al-Baġdādī (megh. 463/1071) által idézett történet szerint Abū Ḥanīfa először nyelvtant kezdett tanulni, de miután úgy találta, hogy az nem más, csak egy szabályhalmaz, amely mellett nem marad lehetőség arra, hogy gondolkozzon és saját véleményét kifejtse, érdeklődése a jogtudomány (*fiqh*) felé fordult, ahol alkalmazhatta az analógiákkal való érvelést.¹⁰

Egy másik anekdota is azt látszik bizonyítani, hogy a híres jogtudósnak nem volt erőssége a nyelvészkedés. A történet a következő:

„Al-‘Atīqī tudósított bennünket arról, hogy Muḥammad ibn al-‘Abbās hagyományozta, hogy Abū Ayyūb Sulaymān ibn Ishāq al-Ġallāb azt hagyományozta: Hallottam, amint Ibrāhīm al-Ḥarbī [hanbalita tudós, megh. 285/898] azt mondta: »Abū Ḥanīfa először nyelvtant kezdett tanulni és megpróbált ebben analógiát alkalmazni, de nem sikerült neki. Tudós mesterré akart válni e téren, ezért azt mondta: *qalb wa-qulūb*, *wa-kalb wa-kulūb*, mire azt mondták neki,

⁹ Részletes bibliográfiát tartalmaznak az alábbi életrajzok: Muḥammad Abū Zahra, *Abū Ḥanīfa: ḥayātuhi wa-‘ašruhi – āra’uhu wa-fiqhuhu*. Al-Qāhira, 1960; Wabhī Sulaymān Ġāwiġī al-Albānī, *Abū Ḥanīfa an-Nu‘mān: imām al-a‘imma al-fuqahā’*. Dimašq, 1973; Mohammad Akram Nadwī, *Abū Ḥanīfah: His Life, Legal Method and Legacy*. Oxford, 2010.

¹⁰ Abū Bakr Aḥmad ibn ‘Alī al-Ḥaṭīb al-Baġdādī, *Tārīḥ Madīnat as-Salām wa-aḥbār muḥaddiḥihā wa-dīkr quṭṭānihā al-‘ulamā’ min ġayr ahlihā wa-wāridihā*. 15. *Mūsā-Wāṣil*, 6933–7297. Bayrūt, 2001, 444 skk. No. 7249.

hogy [azt kellene mondania] *kalb wa-kilāb*. Ezért felhagyott a nyelvtannal és a jogtudomány felé fordult (*waqa ‘a fī l-fiqh*), mert ott [korlátozás nélkül] tudta alkalmazni az analógiát.«¹¹

A fentiek alapján megállapíthatjuk, hogy a forrásokban nem találunk bizonyítékot arra vonatkozóan, hogy Abū Ḥanīfa bármely nyelvészeti témájú műnek a szerzője lett volna. Épp ellenkezőleg, ha hihetünk a két anekdotának, elég sikertelen volt rövid idejű próbálkozása ezen a téren.

A korszak, amelyben Abū Ḥanīfa élt, egyben a tudományos gondolatok első kikristályosodásának, megfogalmazásának a kora volt az iszlám világban, amelyben a tanításnak nagyobb jelentősége volt a művek leírásánál. Ennek megfelelően nem csoda, hogy Abū Ḥanīfa jogi munkái is főként fiának és két tanítványának¹² a megfogalmazásában maradtak ránk. Ahogyan azt al-Albānī találóan megjegyezte: „a tanítás elvonta őt az írástól”.¹³

Vannak olyan hagyományok is, amelyek szerint néhány művet tévesen tulajdonítottak neki (illetve tanítványainak). Ad-Ḍahabī (1274–1348) *Manāqib al-imām Abī Ḥanīfa wa-šāhibayhi* című művében például azt olvashatjuk az egyik ilyen értekezéssel (*Kitāb al-ḥiyal*) kapcsolatban, hogy Muḥammad ibn Aḥmad aš-Šaybānī (megh. 189/805) erről azt mondta, hogy „az nem a mi könyvünk, csak közjük lett keverve”.¹⁴

3. Az értekezés

Nézzük meg most közelebbről a kérdéses művet. Amint azt már említettük, ez olyan morfológiai értekezés, amelyet rendszerint Abū Ḥanīfának tulajdonítanak. A mű számos kéziratban maradt fenn.¹⁵ Ezek egyike sem tartalmazza a szerző nevét, s nem található a szöveg elején olyan típusú mondat sem, hogy „X. Y. azt mondta” (*qāla*). A kéziratok többségének címe sincs, bár némelyik tartalmaz egy rövid címsort: „*hādā kitāb maqṣūd*”.

Némi fantáziával próbálkozhatnánk azzal is, hogy ez a cím (*Hādā kitāb maqṣūd*) azt jelentené, hogy a művet egy Maqṣūd nevű ember írta, azonban mindjárt meg kell állapítanunk, hogy ilyen nevű embert nem ismernek az életrajzi munkák (*ṭabaqāt*). Úgy tűnik, hogy a címet, amelyen a mű ismertté vált

¹¹ Al-Bağdādī, *i. m.*, 455.

¹² Abū Yūsuf (megh. 182/798) és Muḥammad aš-Šaybānī (megh. 189/805).

¹³ *At-tadrīs šağalahu ‘an at-ta’līf*: al-Albānī, *i. m.*, 289.

¹⁴ *Hādā l-kitāb laysa min kutubinā innamā ulqiya fihā*: Muḥammad ibn Aḥmad ad-Ḍahabī, *Manāqib al-imām Abī Ḥanīfa wa-šāhibayhi Abī Yūsuf wa-Muḥammad ibn al-Ḥasan*. Hyderabad, 1408 [1987/88], 85.

¹⁵ A fennmaradt kéziratok nagy mennyiségét jól jelzi, hogy a törökországi kéziratok összesített katalógusának honlapján jelenleg 268 példányban található meg ez a mű: <http://www.yazmalar.gov.tr> (letöltve: 2017. április 30.).

(*al-Maḡṣūd fī ṣ-ṣarf* vagy *al-Maḡṣūd fī t-taṣrīf*), később adták hozzá, a mű első sora alapján, illetve általános tartalmának ismeretében.

A kéziratok végződése is váratlanul történik, lezárás nélkül. A szöveg egy bizonyos morfológiai kérdéssel ér véget, a másoló személyére vagy a továbbadás mikéntjére utaló kolofon rendszerint nincs. Néhány kéziratban a „befejződött” *tamma(t)* (*bi-‘awni llāh...*) szó áll a szöveg után, amely kifejezést a másolás dátuma követ, jóllehet a kéziratok többsége datálatlan.¹⁶

Egy rövid bevezető eulógia (*tanā’*)¹⁷ után a szöveg a morfológia meghatározásával kezdődik, mint azé a tudományé, amelynek ismerete a jogi tudás egyik legfőbb előfeltétele:¹⁸ „Az arab nyelv (*al-‘arabiyya*) révén lehet közel jutni a jogi tudományokhoz, a morfológia pedig ennek egyik pillére, mert ennek révén lesz a kevés igéből sok.”

Az első mondat szókinccse szembeötlően tükrözi, hogy olyan korban íródott, amikor már nemcsak a jogtudomány kristályosodott ki, hanem az az intézményi háttér is kialakult, ahol a jogot tanították.

Jóval Abū Ḥanifa élete után, a 3/9. század elején hívta fel egy jogtudós a figyelmet az arab nyelv fontosságára és ismeretének szükségességére, arra való hivatkozással, hogy ez a Korán és a szunna nyelve. Erről aš-Šāfi‘ī (megh. 204/820) *Risāla*-jában olvashatunk, de a megfogalmazás még mindig elég homályos, és nem megy tovább annál, minthogy hangsúlyozza az *‘arabiyya* megtanulásának a fontosságát, hiszen ez volt a kinyilatkoztatás nyelve. aš-Šāfi‘ī véleménye szerint, azok számára, akik nem ismerik ezt a nyelvet, elvész a Korán világos értelme (*bayān*).¹⁹ Minden muszlimot arra buzdít, hogy teljes erejével iparkodjék megtanulni ezt a nyelvet. Továbbá kijelenti, hogy „azok a kételyek, amelyek [az arab nyelvet] nem ismerők számára előtűnnek, eltűnnek azok elől, akik ismerik azt”.²⁰ A *Risāla* nyelvre vonatkozó részeiből azonban világos, hogy a 3/9. század kezdetén még mindig nagyon távol vagyunk egy precíz, egyértelmű terminológia kialakulásától.

Annak felismerése, hogy a Korán nyelvét szükséges elsajátítani, elkerülhetetlenül ahhoz vezetett, hogy a nyelvtudomány különböző ágainak (szintaxis, morfológia, retorika) tanítását beépítették a kialakuló *madrasa* rendszer tanrendjébe. Ennek a rendszernek az intézményei elsősorban a legnagyobb tekintélynek örvendő, s egyszersmind a közösség számára legfontosabb iszlámtudománnyal, az iszlám joggal valamint az azt kiegészítő tudományokkal foglalkoztak. Ez a folyamat a 4–5/10–11. században zajlott, amint ezt jól mutatja az 5/11. századi

¹⁶ A fent említett 268 törökországi kézirat közül a katalógus tanúsága szerint 83 datált.

¹⁷ بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ وَبِهِ الْحَمْدُ لِلّٰهِ الْوَهَّابِ لِلْمُؤْمِنِیْنَ سَبِیْلِ الصَّوَابِ وَالسَّلَامَةِ وَالسَّلَامَ عَلٰی رَسُوْلِنَا مُحَمَّدٍ الزَّاجِرِ عَنِ الْاِذْنَابِ الْحَاثِّ عَلٰی طَلَبِ الثَّوَابِ وَعَلٰی اِلٰهِ وَاَصْحَابِهِ خَيْرِ الْاَلِّ وَخَيْرِ الْاَصْحَابِ

ان العربیة وسیلة الی العلوم الشرعیة وأحد أركانها التصریف لانه به ینصیر القلیل من الافعال كثیرا

¹⁹ Muḡammad ibn Idrīs aš-Šāfi‘ī, *Ar-Risāla fī uṣūl al-fiqh*. Al-Qāhira, 1998, 49.

²⁰ aš-Šāfi‘ī, *i. m.*, 93–94.

al-Ġuwaynī (419–478/1028–1085) által adott definíció is, aki hat olyan jellemzőt sorol fel, amellyel a *muftī*nak rendelkeznie kell.²¹ Ezek közül az első az arab nyelv önálló használata (*al-istiqlāl bi-l-luġa al-‘arabiyya*). Magyarázata szerint erre azért van szükség, mert a *šarī‘a* minden eleme a legtisztább nyelven (azaz az *‘arabiyyán*) van kifejezve, ezért elkerülhetetlen, hogy ezzel át legyen itatva a jogtudomány művelője, hiszen ez a kulcs a *šarī‘a* felfogásához.

Al-Ġuwaynī szövegéből világosan kitűnik, hogy – bár a téma más –, ugyanazokat a fogalmakat és kategóriákat használja, mint a *Maqšūd*. Ennek alapján egyelőre megállapíthatjuk, hogy az 5/11. század tűnik olyan időpontnak, amelynél korábban ez a morfológiai értekezés nem készülhetett (*terminus post quem*).

Ha tovább olvassuk a *Maqšūd*ot, hogy annak szövegében a fenti kijelentést alátámasztó vonásokat keressünk, akkor azonnal szembeötlik az igei morfológia jól fejlett szakszókincsének a használata, valamint a rendkívül kidolgozott szerkezet. Ez a két jellegzetesség élesen szembeállítja ezt a művet a feltételezett kortárs művekkel például Sībawayhi *Kitāb*jával (természetesen, ha elfogadjuk Abū Hanīfa szerzőségét).

Vegyük szemügyre először is a szerkezeti különbségeket. Már a kiinduláskor alapvető különbséget látunk. A *Maqšūd* első mondatából világos, hogy ez a könyv igei morfológia abban az értelemben, hogy a szerző minden formát egy alapigéhez köt, míg Sībawayhi úgy tartja, hogy az igék a főnevekhez hasonló formák, amelyeket azokból képezhetünk bizonyos elemek hozzáadásával.²² Alapvető szemléletbeli eltéréstől van tehát itt szó. Ebben a vonatkozásban a *Maqšūd* különbözik az első fennmaradt morfológiai értekezéstől is (al-Māzinī, *Tašrīf*), amelynek első fejezete – Ibn Ġinnī kommentárjában – a Sībawayhi-féle hagyomány alapján szintén a főneveket állítja a központba, és a különböző igei alakokat a főnevekhez való hasonlóságuk alapján definiálja.²³

A *Maqšūd* terminológiájával kapcsolatban meg kell említeni a *ġābir* terminus használatát, amely már az első oldalon szembeötlő. Ez a különleges kifejezés csak nagyon ritkán található meg a fennmaradt nyelvészeti művekben. Az ellentétes értelmű (*aḍḍād*) szavak közé tartozik, így egyszerre jelenti az elmúlt (*māḍī*) és a fennmaradó időt (*bāqī*), jóllehet a modern irodalmi arabban csak az első jelentésben használatos. Olyannyira így van ez, hogy egy 1993-ban megjelent modern morfológiai lexikonban is csak ez a jelentés szerepel az *al-ġābir* címszó alatt.²⁴

²¹ ‘Abd al-Malik ibn ‘Abdallāh al-Ġuwaynī, *Al-Ġiyāḥī: ġiyāḥ al-umam fī iltiyāḥ az-zulam*. Taḥqīq ‘Abd al-‘Azīm Maḥmūd ad-Dīb. Ġidda, 2011, 400, No. 571: „*šifāt al-muftī*”.

²² Abū Bišr ‘Amr ibn ‘Uṯmān ibn Qanbar Sībawayhi, *Al-Kitāb*. Taḥqīq ‘Abd as-Salām Muḥammad Hārūn. I–V. Al-Qāhira, 1968–1977, I, 12.

²³ Abū l-Faḥ ‘Uṯmān Ibn Ġinnī, *Al-Munšif, šarḥ Ibn Ġinnī li-Kitāb at-tašrīf li-Abī ‘Uṯmān al-Māzinī*. Al-Qāhira, 1954–1960, I, 7.

²⁴ Rāġī al-Asmar, *Al-Mu‘ġam al-mufaššal fī ‘ilm aš-šarf*. Bayrūt, é. n., 305.

A *Maqsūd*-ban azonban ez a kifejezés nem a múltra vonatkozik, s ebben olyan lexicográfusok használatára ismerhetünk, mint például al-Ḥalīl²⁵ és al-Azharī.²⁶ Még különlegesebb az a tény, hogy ez a kifejezés a műben két másik terminussal (*mustaqbal* és *muḍāri'*) együtt fordul elő.

Valójában mindössze néhány olyan értekezésről van tudomásunk, amelyben a jelen műben használthoz hasonló terminológia található. Ezek egyike Ibn Farīḡūn (megh. 4/10. sz.) *Ġawāmi' al-'ulūm* című enciklopédiájának nyelvtannal foglalkozó fejezete.²⁷ Egy másik fennmaradt morfológiai mű szerzője egy bizonyos al-Qāsim ibn Muḥammad ibn Sa'īd al-Mu'addib, címe *Daqā'iq at-tašrīf*, s a 4/10. század közepén készült, a feltételezések szerint Horászában vagy Transzoxániában. Ez az értekezés „rendkívül távol áll a jól ismert morfológiai hagyománytól,²⁸ és úgy tűnik, hogy egy olyan terminológiai hagyományt képvisel, amely nagyrészt elveszett számunkra”.²⁹

Jóllehet kissé kockázatos egy 150 lapos, részletes morfológiai értekezést összehasonlítani egy olyan rövid összeggel, mint a *Maqsūd*, amelynek hossza csupán mintegy 10%-a a *Daqā'iq* terjedelmének, mégis egy gyors összevetés után világossá válik, hogy nemcsak terminológiai, hanem szerkezeti szempontból is ugyanazon az alapon állnak. A *Daqā'iq*, amely egyetlen, a szerző kézírásával készült példányban maradt fenn, ugyanazt az igei látásmódot közvetíti, mint a *Maqsūd*, ami – mint azt az előbb láttuk – nagyon különbözik a Sībawayhi-féle hagyománytól, amelyet a jól ismert morfológiai munkák szerzői követnek, mint például al-Māzinī.

Egyik legújabb művében Ramzi Baalbaki kimutatta, hogy a *Daqā'iq* rendkívül sokat köszönhet a kúfai hagyománynak. A terminológián kívül ezt látszik bizonyítani az is, hogy példák tekintetében elsősorban a Korán verseire támaszkodik és nem a baszrai hagyományban szokásos versekre. Ha ezt elfogadjuk, akkor kijelenthetjük, hogy a *Daqā'iq* a kúfaiak által bevezetett önálló morfológiai hagyomány folytatása. Ha – a közös terminológiát alapul véve – elfogad-

²⁵ Al-Ḥalīl ibn Aḥmad al-Farāhīdī, *Kitāb al-'ayn*. I–VIII. Bagdad, 1980–1985, I, 146; V, 355; VIII, 245, 311, 321.

²⁶ Abū Manšūr Muḥammad ibn Aḥmad al-Azharī al-Harawī, *Tahḏīb al-luġa*. I–XV. Al-Qāhira, 1964–1967, „*kay*” X, 418, *lam* XV, 347.

²⁷ Ld. Hans-Hinrich Biesterfeldt, Ibn Farīḡūn's Chapter on Arabic Grammar in His Compendium of the Sciences. In: *Studies in the History of Arabic Grammar*. II. (Studies in the History of the Language Sciences, 56.) Ed. by Kees Versteegh–Michael G. Carter. Amsterdam, 1990, 24. Cornelis Henricus Maria Versteegh, *Arabic Grammar and Qur'ānic Exegesis in Early Islam*. Leiden, 1993, 24, ahol Ibn Farīḡūn (megh. 4/10. század) hasonlóan egyedinek tartott terminológiáját mutatja be. Ibn Farīḡūn az igeidőkre az alábbi három szót használta: 'ābir – múlt, ḡābir – jövő, muqīm – jelen.

²⁸ Ramzi Baalbaki, Unfamiliar Morphological Terminology from the Early Fourth Century A. H. Mu'addib's *Daqā'iq at-tašrīf*. In: *Grammar as a Window onto Arabic Humanism*. Ed. by Lutz Edzard–Janet Watson. Wiesbaden, 2006, 21.

²⁹ Baalbaki, *i. m.*, 47.

juk, hogy a *Maqṣūd* is ennek a hagyománynak a része, akkor keletkezését Abū Ḥanīfa szülővárosához köthetjük. Anélkül természetesen, hogy e művet Abū Ḥanīfa személyéhez kötnénk, megállapíthatjuk, hogy nagy valószínűséggel a kúfai morfológiai hagyomány továbbélését tisztelhetjük benne.

A *Daqā'iq* és a *Maqṣūd* minden hasonlatossága ellenére egy alapvető különbség is található köztük, a méretük. Míg a *Daqā'iq* egy átfogó, minden részletet kimerítő morfológiai értekezés, addig a *Maqṣūd* alapvető célja, hogy memorizálható tankönyvként szolgáljon. Mint ilyennek, a szerkezete rendkívül világos, tömören taglalja az összes alakot, amely a különböző típusú igékből származtatható.

4. A kéziratok

Az ismert kéziratok tanúsága szerint a *Maqṣūd* elsősorban nem önálló kötetként maradt fenn, hanem kolligátumok egyik műveként. E gyűjtemények közül leggyakrabban egy olyanban, amelyik rendszerint három, illetve kibővített változatában négy vagy öt rövid morfológiai értekezést tartalmaz. Ez az elrendezés olyan széles körben volt elterjedve, hogy azt számos későbbi nyomtatás is megőrizte.

Az öt értekezés közül az első Ibn Mas'ūd *Marāḥ al-arwāḥ* című munkája. A szerző valószínűleg a 13. században élt, s csak ennek a műnek a szerzőjeként ismeretes.³⁰ A második a 13. század első felében élt az-Zanġānī *Taṣrīf al-'Izzī* című értekezése. E két, feltehetőleg egy korszakban keletkezett munka viszonylag hosszabb terjedelmű, s mindkettő ugyanazt az igei alapú morfológiai tanítást képviseli, mint a *Daqā'iq*, de a speciális terminológia nélkül.

Sorban a harmadik a *Maqṣūd*, amelyet két, még ennél is rövidebb mű követ. Ezek közül az első a *Binā' (al-af'āl)*³¹ című munka, míg a kötetek általában egy *Amṭila (muḥtalifa)* című igeragozási táblázattal zárulnak. E három mű szerzője rendszerint nincs feltüntetve. A fennmaradt kéziratok azonban arra engednek következtetni, hogy ezt a 3–5 műből álló gyűjteményt feltehetőleg a 10/16. században állították össze és kezdték el tömegesen másolni a *madrasa* oktatásban.

A már említett összesített török kézirat-katalógus összesen 11 kéziratot említ ebből a századból. Egyben ezek e mű Törökországban fennmaradt legkorábbi példányai is. Ezekben a kéziratokban a *Maqṣūd* – egy kötet kivételével – min-

³⁰ Életéről ld. Åkesson, *i. m.*, 7–8.

³¹ Ezt a művet időnként egy bizonyos 'Abdallāh ad-Dunquzī (aktív 1038/1628 előtt) nevű szerzőnek tulajdonítják (ld. például Carl Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur. Supplementbände*. I–III. Leiden, 1937–1942, II, 631.). E szerzőséget Åkesson, *i. m.*, 5 megkérdőjelezte.

dig ennek a gyűjteménynek a harmadik tagja, függetlenül attól, hogy az adott kötetben három, négy vagy öt mű szerepel.³² A kivételes kézirat (27 Hk 209) a „megszokott” gyűjtemény első három darabja előtt tartalmazza még Birgivi (928–981/1522–1573) *Kifāyat al-mubtadi* című grammatikai művének datálatlan másolatát is.

A *Maqṣūd* azonban nemcsak e gyakori gyűjtemény részeként maradt fenn, még akkor sem, ha ez a leggyakoribb előfordulása.

A Bodleian könyvtár egyik datálatlan kézírata (Pococke 155)³³ a következő három művet tartalmazza: *Muḥtaṣar fī l-fiqh ‘alā madḥab al-imām aš-Šāfi’i*, amelynek a szerzője az 5/11. századi Abū Šuġā‘ al-Isfahānī; *al-Maḥṣūd fī t-taṣrīf* és *Šarḥ al-‘uqūd fī nazm al-‘unqūd*.³⁴ Ez az összeállítás a 11/17. századba vezet el bennünket, ugyanakkor jól rávilágít arra a tényre, hogy milyen elterjedtségnek örvendett ez a morfológiai munka az Oszmán Birodalomban.

A fennmaradt kéziratok közül sok tartalmaz arab vagy török nyelvű lapszéli kommentárokat. E kéziratok egy csoportjánál (Párizs) megfigyelhető, hogy a magyarázatok egész különleges alakzatokba lettek rendezve.³⁵ Más kéziratok pedig tele vannak kis cédulákkal, amelyek további jegyzeteket és gyakorlatokat tartalmaznak. Mindez, valamint a fennmaradt kéziratok nagy száma, illetve az ezek folytatásaként készített litográfiák és nyomtatványok, annak bizonyítéka lehet, hogy ez a mű a *madrasa* curriculum részét képezte.

A legkorábbi kéziratok a 10/16. századból maradtak fenn,³⁶ a mű, illetve a gyűjteményes kötet másolását azonban a 13/19., sőt elvétve a 14/20. század elejéig folytatták, amikor a nyomtatott kiadások kiszorították a kéziratok másolását.³⁷

³² E kéziratok jelzetei a következők: 55 Hk 9, 55 Hk 653, 43 Ze 532, 32 Hk 2085, 07 Tekeli 651, 07 Tekeli 639, 10 Hk 179, 10 Hk 970, 50 Damad 501, 34 Ae Arabi 3932, ld. <http://www.yazmalar.gov.tr> (letöltve: 2017. április 30.).

³³ <http://www.fihrist.org.uk/profile/manuscript/d32d5dff-5253-478c-84f5-c6a6d8eb1b52> (letöltve: 2017. április 30.).

³⁴ Ez egy egyiptomi szerző, Aḥmad ibn ‘Alī as-Sandūbī (megh. 1097/1686) kommentárja a 8/14. században élt Šams ad-Dīn Abū ‘Abdallāh Muḥammad al-Mawṣilī (megh. 735/1335) verses nyelvtanához.

³⁵ Ezzel kapcsolatban ld. Annie Vernay-Nouri, Marges, gloses et décor dans une série de manuscrits arabo-islamiques. *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* 99–100 (2002) 117–131.

³⁶ A gyűjteményes török katalógus legkorábbi darabja az 55 Hk 653/3 jelzetű kötet, amely másolásának dátuma 935 (1528). A legkésőbbi másolat (03 Gedik 17532) dátuma pedig 1351 (1933), ld. <http://www.yazmalar.gov.tr> (letöltve: 2017. április 30.). A párizsi Bibliothèque nationale legkorábbi kéziratának keltezése 915 (1519), ld. Georges Vajda, *Index générale des manuscrits arabes musulmans de la Bibliothèque nationale de Paris*. (Publications de l’Institut de recherche et d’histoire des textes, 4.) Paris, 1953, 459, no. 4176.

³⁷ Ezt a gyűjteményes kötetet a 13/19. század kezdetétől fogva többször is kiadták mind Isztambulban, mind pedig Kairóban (Būlāq), az első kiadások dátuma 1236/1820, illetve 1240/1824. A kiadások nagy száma mutatja a mű iránt továbbra is folyamatosan megnyilvánuló érdeklődést, amely a 21. században az interneten is elérhető felolvasásokban, magyarázatokban, illetve a műre épülő leckékben tapasztalható.

5. Kommentárok

Annak érdekében, hogy a mű keletkezésének helyét és idejét minél pontosabban megpróbáljuk meghatározni, célszerűnek látszik megvizsgálni a hozzá írt magyarázatokat. Ezek abból a szempontból is relevánsak, hogy némelyikükben találkozhatunk Abū Ḥanīfa nevével mint aki a *Maqṣūd* szerzője.

A Hāǧǧī Ḥalīfa bibliográfiájában felsorolt kommentárok közül egy művet érdemes kiemelni. E mű címe *Im‘ān al-anzār*, keletkezési dátuma 952/1545, szerzője pedig a neves és rendkívül termékeny oszmán szerző, Birgivi Mehmed efendi (megh. 981/1573).³⁸ Kommentárjához írt utószavában a szerző úgy határozza meg művét, hogy közben egyértelmű utalást tesz az alapmű szerzőjére, a „nagy imám”-ra (*al-imām al-a‘zam*), amelyről köztudott, hogy Abū Ḥanīfa epitheton ornansa: „*hādā āḥir mā katabahu l-faqīr Muḥammad ibn Bīr ‘Alī al-Birkawī ... min šarḥ kitāb al-Maqṣūd li-l-imām al-a‘zam*”.³⁹ Ezzel a szerzőséggel nemcsak a mű, hanem saját presztízsét is növelte.

E nevezetes – és a mű szerzőségéről szóló nézetek kialakulásához minden kétséget kizáróan meghatározó módon hozzájáruló – kommentáron kívül még két olyan művet ismerünk, amelyben szintén Abū Ḥanīfa neve szerepel a kommentált mű szerzőjeként. E művek egyikét sem találjuk meg Hāǧǧī Ḥalīfa bibliográfiájában.

Az egyik kommentár címe (*Kitāb*) *aš-Šukriyya (fī šarḥ al-Maqṣūd)*. Írója a bevezető sorokban egyértelműen Abū Ḥanīfát nevezi meg az eredeti mű szerzőjeként. Jelenlegi ismereteink azonban nem teszik lehetővé sem a kommentár készítőjének, sem pedig a mű keletkezési idejének egyértelmű megállapítását. Egyes források a szerzőséget egy bizonyos Aḥmad ibn Ḥammādnak (megh. 894/1488 után) tulajdonítják.⁴⁰ Más helyeken a következő névváltozatokkal találkozhatunk: Aḥmad ibn ‘Imād,⁴¹ illetve Aḥmad ibn ‘Imād as-Sirāǧī

³⁸ Muṣṭafā ibn ‘Abdallāh Hāǧǧī Ḥalīfa (Kātib Ḥalebi), *Kaṣf al-zunūn ‘an asāmī l-kutub wa-l-funūn*. I–II. İstanbul, 1941–1943, I, 509.

³⁹ „Ez a vége annak, amit Isten alázasat szolgálja Muḥammad ibn Bīr ‘Alī al-Birkawī írt a nagy imám [azaz Abū Ḥanīfa] *Kitāb al-Maqṣūd* című művének kommentárjából.” Ez a szöveg szerepel általában a fennmaradt kéziratok végén, és megtalálható a nyomtatott kiadásokban is, pl. İstanbul, Dār at-Ṭibā‘a al-‘Amira, 1275 (1859).

⁴⁰ ‘Abdallāh Muḥammad al-Ḥibšī, *Ġāmi‘ aš-šurūḥ wa-l-ḥawāšī*. I–III. Abū Zabī, 2004, III, 2120. A szerző halálozási idejét és a mű feltételezett keletkezési dátumát egy autográf törökországi kézíratra alapozzák (19 Hk 2856/1), amelyet 894/1488-ban másoltak. Megjegyzendő, hogy a török katalógus a szerző nevét Aḥmad ibn ‘Imād formában adja meg: https://www.yazmalar.gov.tr/detay_goster.php?k=5012 (letöltve 2016. május 12.).

⁴¹ Ld. például *Descriptive Catalog of the Garrett Collection of Arabic Manuscripts in the Princeton University Library*. (Princeton Oriental Texts, 5.) Ed. by Philip Khuri Hitti. Princeton, 1938, 119, No. 310.

(9/15. sz.),⁴² sőt Aḥmad ibn Ibrāhīm ibn Ayyūb.⁴³ Azt ugyan könnyen beláthatjuk, hogy Ḥammād és ‘Imād ugyanannak a névnek két olvasata, amely az első mássalhangzó hasonló írásmódja miatti másolói tévesztésen alapulhat, az utolsó névalaknál azonban már csak az Aḥmadot tarthatjuk közös elemnek. Egyesek Aḥmad ibn ‘Imādban egy al-Aqfahsī⁴⁴ nevű jogtudóst (750–808/1349–1405) vélnek felismerni, az ő életrajzában⁴⁵ azonban egyrészt semmi nem utal arra, hogy ennek a kommentárnak ő lenne a szerzője, másrészt halálozása több mint 80 évvel megelőzte az autográf kézirat keletkezését.⁴⁶

A másik kommentár címe *Rūh aš-šurūh*, és a szerzője szintén kétséges. A neve ‘Īsā as-Sabrawī,⁴⁷ illetve még gyakrabban ‘Īsā as-Sīrawī⁴⁸ alakban fordul elő, amelyek ismét kiolvasási változatok. A szerzőt egy kronogramm alapján a (Muḥammad ibn Mušṭafā) al-‘Ayšī (megh. 1016/1607) nevű jogtudóssal azonosították, akinek származása alapján a neve at-Tīrawī, illetve at-Tīrahwī volt.⁴⁹ Más források e kommentár szerzőjét egy kairói tudóssal, ‘Īsā ibn Aḥmad al-Barāwīval (megh. 1182/1769) azonosították, ez azonban nem látszik megalapozottnak.⁵⁰

Szintén nehézségekkel találjuk szembe magunkat, ha meg akarjuk állapítani, hogy kinek a nevéhez fűződik a *Maqṣūd* legkorábbi kommentárja. Ḥāğğī

⁴² Ld. például Kitābhāna-yi Āyatollāh Mar‘ašī Nağafī, Qom, No. 9610, másolás dátuma 1075/1664: <http://www.aghazorg.ir/showbookdetail.aspx?bookid=177401> (letöltve 2016. november 12.).

⁴³ Ld. például Dār al-Kutub al-Miṣriyya, 5003.

⁴⁴ Például 32 Ulu 279, 26 Hk 590, 10 Dur 84/1, 45 Ak Ze 5829/2: <https://www.yazmalar.gov.tr> (letöltve 2016. május 12.).

⁴⁵ Ld. ‘Umar Riḍā Kaḥḥāla, *Mu‘ğam al-mu‘allifīn: tarāğim mušannifī l-kutub al-‘arabīyya*. I–IV. Bayrūt, 1993, I, 214.

⁴⁶ Ld. a 40. lábjegyzetet!

⁴⁷ Ismā‘īl Bāšā al-Bābānī, *Īdāh al-maknūn fī ḍayl ‘alā Kašf az-ẓunūn ‘an asāmī l-kutub wa-l-funūn*. I–II. Īstanbul, 1945, I, 586.

⁴⁸ Vö. például Hitti, *i. m.*, 118, No. 307, valamint a No. 6787 (M/414.08) számú kézirat leírását, Maktabat Ġāmi‘at al-Malik Sa‘ūd: http://makhtota.ksu.edu.sa/makhtota/7216/1#.WL7hrH_daQ4 (letöltve 2016. november 12.). Ugyancsak ebben a formában fordul elő ez a név az Isztambulban 1260/1844 és 1302/1885 között kiadott nyomtatványokban.

⁴⁹ Ld. például a 6344-es számú kézirat leírását a szarajevói Gazi Husrev-begova Biblioteka katalógusában: <http://www.alukah.net/library/0/75922/> (letöltve 2016. november 12.). Az azonosításról ld. Mehmed Tāhir Bursalı, *Osmānlı müellifleri*. Īstanbul, 1333 [1914], I, 359. A *Rūh aš-šurūh* című művet az életrajzi irodalom azonban nem sorolja fel al-‘Ayšī neve alatt. Ld. például Mehmed Süreyya, *Sicill-i ‘Osmani yāhud tezkire-i mešāhir-i ‘Osmaniye*. Īstanbul, 1311 [1893], III, 613. Brockelmann, *i. m.*, II, 657, nr. 25b a *Rūh aš-šurūh* szerzőjeként Muḥammad Efendi al-‘Ayšī nevét adja meg, ugyanakkor egy oldallal később (Brockelmann, *i. m.*, II, 658, nr. 25f.) ‘Īsā Efendi as-Sīrawī szerepel ugyanezen kommentár szerzőjeként.

⁵⁰ Ld. például a 4780 (1319/1) számú, 1107/1695-ben másolt kairói kéziratot, al-Maktaba al-Markaziyya li-l-Maḥṭūṭāt al-Islāmiyya bi-Wizārat al-Awqāf al-Miṣriyya: <http://k-tb.com/manuscript/144781> (letöltve 2016. november 12.). Ez az azonosítás nyilvánvalóan téves, hiszen a kéziratot közel egy századdal feltételezett szerzője halála előtt másolták.

Ḥalīfa⁵¹ szerint e mű szerzője Ibn Dāniyāl (megh. 710/1311), az orvos, aki személyi munkássága mellett elsősorban árnyjátékairól ismert.⁵² Ennek az azonosításnak azonban van egy bizonytalan pontja, a szerző teljes neve, amelynek az Ibn Ḥalīl nem része. Azt is meg kell jegyeznünk, hogy a nyelvészet e speciális ágának művelése egyébként sem látszik beleilleni Ibn Dāniyāl munkásságába. Bárki volt is e kommentár tényleges szerzője, az alapművet nem tulajdonította egy konkrét személynek, hanem a bevezetőben egyszerűen közli, hogy látta, hogy ez egy igen gyakran használt tankönyv, amelyhez azonban nem talált kommentárt, ezért elhatározta, hogy ír hozzá egyet.

Ha a 710/1311-ben meghalt Ibn Dāniyāl szerzőségét nem fogadjuk el, akkor a legkorábbi kommentár – jelenlegi ismereteink szerint – az *‘Unqūd al-ḡawāhir*, amelyet egy ismert hanafita jogtudós, a nyugat-anatóliai Kūtahyából származó Ibn Qāḍī Simāwna (megh. 823/1420) írt.⁵³ Ezt követi az *al-Maḡbūt*, amelyet 839. *raḡab* havában [1436 január/február] fejezett be Yūsuf ibn ‘Abd al-Malik (megh. 885/1480).⁵⁴ Ki kell még emelnünk Aḥmad Dīkqūz (megh. 855/1451)⁵⁵ kommentárját, amelyet időnként az *al-Maṭlūb* című művel azonosítanak, valamint az egyiptomi Zayn ad-Dīn Muḥammad al-‘Aynī (megh. 893/1488)⁵⁶ cím nélküli magyarázatát. Ezzel véget is ér a 9/15. századi kommentárok sora, amelyet még számos egyéb követett a későbbi századokban, mint például az Ibrāhīm ibn Rasūlnak tulajdonított *al-Lubāb*, valamint az ismeretlen szerzőségű *ad-Durr al-manqūd*. Az arab nyelvű magyarázatok mellett idővel megjelentek az oszmán-török kommentárok is, amelyek jól mutatják az alapmű népszerűségét. E kommentárok között érdemes megemlíteni Aḥmad ibn Muḥammad al-Maḡnisāwī (megh. 1000/1592)⁵⁷ művét.

6. Konklúzió

Összefoglalóan megállapíthatjuk, hogy elég belső és külső bizonyíték látszik szólni amellett, hogy a *Maqṣūd* az 5/11. és a 7/13. század között készült morfológia-tankönyv volt, amely a hanafita *madrasák* számára íródott. Valószínűt-

⁵¹ Ḥāḡḡī Ḥalīfa, *i. m.*, II, 1807.

⁵² Életéről és műveiről ld. Jacob M. Landau, Ibn Dāniyāl. In: *The Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed. III. Ed. by Bernard Lewis. Leiden, 1986, 774; Li Guo, *The Performing Arts in Medieval Islam: Shadow Play and Popular Poetry in Ibn Dāniyāl’s Mamluk Cairo*. (Islamic History and Civilization Studies and Texts, 93.) Leiden, 2012, főleg 5, ahol Ibn Dāniyāl teljes nevét olvashatjuk: Šams al-Dīn Abū ‘Abdallāh Muḥammad Ibn Dāniyāl ibn Yūsuf al-Ḥuzā’ī al-Mawṣilī.

⁵³ Ld. Kaḥḥāla, *i. m.*, III, 799.

⁵⁴ Ld. Kaḥḥāla, *i. m.*, IV, 171.

⁵⁵ Ld. Kaḥḥāla, *i. m.*, I, 138.

⁵⁶ Ld. Kaḥḥāla, *i. m.*, III, 391.

⁵⁷ Ld. Ḥāḡḡī Ḥalīfa, *i. m.*, II, 1807.

lennek tűnik, hogy szerzője az az Abū Ḥanīfa lett volna, aki egyrészt saját jogi tanításait sem írta le, másrészt az arab morfológia tudományának kialakulása előtti korban élt. A mű ugyanakkor tömörsége és világos példái miatt az egyik memorizálható alapszöveggé vált. Egyben számos kommentár kiindulópontjaként szolgált, amelyek szintén széles körben elterjedtek. E tankönyv nagyra becsülttségét mutatja, hogy a megírását a hanafita *madhab* imámjának, Abū Ḥanīfának tulajdonították, s ez a téves felfogás került azután be a kommentárokba, illetve később a bibliográfiákba. E hamis azonosítás elterjedéséhez nagyban hozzájárulhatott Birgivi népszerű kommentárja, aki ily módon próbálta saját magyarázatának érdemét növelni.

E mű versbe szedett változatát még ma is sok helyen memorizálják a morfológiát tanuló diákok, ami jól mutatja, hogy ezt a művet, bár szerzője nem Abū Ḥanīfa, méltónak tartották arra, hogy neki tulajdonítsák.

Linguistics as an ancillary of jurisprudence: a famous example *Kinga DÉVÉNYI*

One of the special branches of Arabic linguistics consists of books dealing exclusively with morphology. Here belongs a short treatise entitled *al-Maqṣūd fī ṣ-ṣarf* or *al-Maqṣūd fī t-taṣrīf*, which has often been attributed to Abū Ḥanīfa (80–148/699–767), the founder of the school of jurisprudence that bears his name. What is the basis of this allegation and can it be accepted? The paper wishes to provide an answer to these questions by examining the relevant aspects of Abū Ḥanīfa's life and legacy together with the origins of Arabic grammatical thought and especially the development of Arabic morphology. This is complemented by a survey of the surviving manuscripts of the original work and its commentaries. On account of internal and external evidence, it seems highly improbable that Abū Ḥanīfa would be the author of this grammar which rather seems to have been composed between the 5th/11th and 7th/13th centuries as a textbook of morphology to be used in Ḥanafī *madrasas*.

Iványi Tamás

Nők a szunnita iszlám szertartásain

1. Egy klasszikus muszlim jogi nézet a nők helyzetéről

Ibn al-Ĥāǧǧ, a 14. századi marokkói málikita jogtudós élete utolsó éveit Egyiptomban töltötte és ott is halt meg.¹ Elborzasztotta az a sok, számára eretnek újtításnak tűnő népszokás, amivel ott találkozott, és mindenekelőtt a nők „szabadossága”, a nők részvétele a házon kívül olyan szertartásokon, amelyeken csak férfiaknak lenne szabad megjelenni vagy még azoknak sem. Az iszlám jog általa helyesnek tartott, a málikita iskolának megfelelő előírásait egy „Bevezetőnek” (*Madħal*) nevezett négykötetes könyvben ismertette.² E mű érdekes sajátossága az, hogy nem egyszerűen tilt és javasol, hanem a tiltott, de általa észrevételezett jelenségeket részletesen le is írja, és ezzel társadalomtörténeti jelleget kölcsönöz művének.

A nők helyes viselkedését leíró fejezet³ a következő, meg nem nevezett forrásból származó korai (*salafī*) hagyománnyal kezdődik:

„Egy asszony csak három esetben mehet ki a házból:
amikor az esküvő után átviszik a férje házába,
amikor meghal az apja vagy az anyja,
amikor kiviszik a temetőbe.”

Ibn al-Ĥāǧǧ ezt a normát maga is szinte elérhetetlen vágyalomnak tartja – legalábbis a „szabados” Egyiptomban –, és ennél sokkal enyhébb feltételeket szab a nők házon kívüli viselkedése számára. Az alábbi, különböző korokból származó leírások jól mutatják, hogy a nemek fizikai elkülönítése mindig is lehetetlen követelménynek bizonyult.

<http://dx.doi.org/10.24391/KELETKUT.2017.1.31>

¹ Abū ‘Abdallāh b. Muħammad al-‘Abdarī al-Fāsī, aki Ibn al-Ĥāǧǧ néven vált ismertté, Kairóban halt meg, 1336–1337-ben.

² Ibn al-Ĥāǧǧ, *Al-Madħal ilā tanmiyat al-a ‘māl bi-taħsīn an-niyyāt*. Al-Qāhira, é. n.

³ Ibn al-Ĥāǧǧ, *i. m.*, I. 246.

2. A férfi–nő viszony sémája az iszlámban⁴

A nyugati iszlámmal foglalkozó szakirodalom és a felvilágosult, nyugati orientációjú arab értelmiségiek, elsősorban a nők, általában a következő séma szerint szokták vizsgálni a nők helyzetét és szerepeit az iszlám világban, összevetve a férfiakéival:

A hagyományos arab családi modell:

Férfi:

Gazdasági-politikai erő

Látható, nyilvános lét

Tevékenységek tág tere

Tanuláshoz való jog

Leszármazás tisztasága

Nő:

Eltartott, önálló gazdasági erő nélkül

Magánszférában való lét

Otthoni lét, a ház a nő élettere

Korlátozott tanulási jog (*változik*)

Érinthetlenség, a család becsülete

A férfi funkciója:

Védelem és felügyelet kötelessége

Pénzszerző tevékenység

Aktivitás, irányítás

Ideális állapot: családapa

A nő funkciója:

Utódok létrehozása, háztartási munkák
(*a földéken is*)

Nem pénzszerző tevékenység
(*kissé változik*)

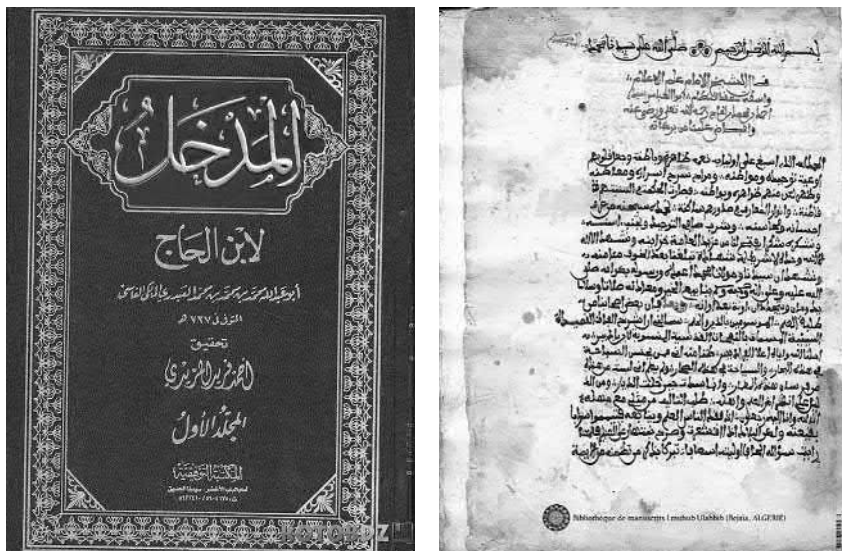
Passzivitás, alávetettség
és élvezetszerzés a férfinak

Ideális állapot: idős anya, anyós, özvegy

Ez a séma sok alapvető igazságot tartalmaz, és általában véve jól használható a társadalomtudományok számára a nők helyzetének a megítélésére, de csak abban az esetben, ha nem tekintjük többnek, mint kiinduló mintának, amelyet ráhelyezhetek az egyes szituációk leírására, megfigyelve, hogy milyen mértékben felelnek meg a tapasztaltak ennek a sémának és milyen jellegűek az eltérések. Szociálpszichológiai szempontból azonban egyáltalán nem használható ez a túlzottan elvont jellemzés, nem mutatja meg, hogy a nők mint a társadalom Simone de Beauvoir meghatározása szerinti speciális „kisebbsége”⁵ milyen módokat találnak társadalmi és egyéni problémáik saját értelmezésüknek megfelelő megoldására, és miért nem érzik normális életvitel esetén (az apa, férj halálát, hajadonságot, özvegységet vagy válást nem számítva) helyzetüket

⁴ Sonia Ramzi-Abadir, *La femme arabe au Maghreb et au Machrek. Fiction et réalités*. Alger, 1986, 94.

⁵ Simone de Beauvoir, *A második nem*. Budapest, 1969, 13–14.



1. kép Ibn al-Hāġġ művének a kiadása és egy kéziratának első oldala

elviselhetetlenek, illetve miért nem találják úgy, hogy teljes mértékben elválík tevékenységi körük a férfiak tevékenységi körétől.

A muszlim nők helyzete és életkörülményei iránti felfokozott érdeklődés csak mintegy négy évtizedre megy vissza, de számos téves elképzelés, amely sok esetben a tanulmányok alapjául szolgált, már most körvonalazódni látszik. Az egyik ilyen a viszonyok változatlansága, illetve megváltoztathatatlansága. Ez persze nem csak a nőkre vonatkozóan érvényes tévedés. Ennek alapjául szolgál egy másik félreértés, ez a muszlim társadalmak alapjaiban irányító iszlám jog változatlansága. Ezt persze magának az iszlám jognak a képviselői, támogatói is hirdetik, de ez csak bizonyos alapvető ún. koráni törvényekre igaz (azokra sem feltétel nélkül); az iszlám jog törvényeinek java része sohasem volt szilárdan lerögzítve, és a körülmények, értelmezési módok szerint változó volt, térben és időben. Ugyanez vonatkozik a nőekkel kapcsolatos rendelkezésekre is. Másrésztől az sem igaz, hogy a hagyományos társadalmakban – főleg a középkori városi életben – teljes elzártságban kellett volna élniük a nőknek. Ennek ellenkezőjére fel fogok hozni néhány példát. A nők iszlám világban elfoglalt helyzetének vizsgálata még egy hiányosságtól szenved: kiveszi a muszlim nőket a nők világtörténetéből és elszigetelten, mint egzotikus csodabogarakat vizsgálja, az utóbbi fél évszázad nyugati változásaival szembeállítva.

Az egyik ilyen terület, amelyik a nők számára létfontosságú és biztosítja lelki békéjüket, valamint harmonikus életvitelüket, a különböző nyilvános vallási szertartásokon való aktív részvételük. Én most mindegyik, a következőkben ismertetendő szertartást iszlám vallási jellegűnek tekintek, beleértve a sokak

által az iszlámtól idegen szokásnak tekintett női összejövetelet, a *zārt* is. Erről kívánok a most következőkben rövid, átfogó, kaleidoszkópszerű képet adni. Ez nem jelenti azonban azt, hogy ez lenne a nők számára az egyetlen formája a közéletben (e kifejezés alatt most nem politikát értve) való részvételnek. Fontos területet alkotnak még a családi szertartások (amelyeken sohasem csak a szűk családi kör van jelen), a nők gazdasági életben játszott szerepe és a nők egymással alkotott közösségi élete is. Ezekkel a kérdésekkel azonban ebben a cikkben nem kívánok foglalkozni.

A nők szertartásokon való aktív és gyakori részvétele általában véve mély vallásosságukat jelzi. Sokkal többet foglalkoznak a vallás kérdéseivel, mint a férfiak, akiket napjainkban főleg a vallás politikai vonatkozásai izgatnak. Sokan azonban – nem kétséges, hogy megalapozottan, de talán egyoldalúan – csak babonát látnak a női vallásosságban. Ezek közé tartozott a Nobel-díjas egyiptomi író, Naǧīb Maḥfūz is, aki *Bayna l-Qaṣrayn* (A két palota közti utca) című regényében, híres trilógiájának első kötetében a következőket írja az egyik női főszereplőről, Amīnáról:⁶

„Még nem volt 14 éves, amikor férjhez adták, és hamarosan egy nagy ház úrnője lett, miután az apósa és az anyósa meghalt. ... Férje csak az éjszaka közepén tért haza. ... Az első időkben különösen megrémisztette a nagy üres ház, rengeteg szobájával. ... Sokkal többet tudott a dzsinnekről, mint az emberekről, és meg volt győződve, hogy nincs egyedül a nagy házban. Démonok lakoztak itt, akiket hosszabb időre nem lehetett elcsábítani ebből a tágas, öreg házból. Ezek már valószínűleg azelőtt menedéket találtak benne, mielőtt ő idehozták volna, sőt, mielőtt ő világra jött volna. Gyakran hallotta a suttogásukat. Időről időre felébredt forró leheletüktől. Amikor egyedül maradt, akkor egyetlen védelme a Korán 1., Nyitó fejezetének és a 112. fejezetnek⁷ az elmondása volt, amelyek Isten teljes fensőbbrendűségéről szólnak. Időnként odaszaladt az ablak farácsozatához (*mušarrabiyya*), hogy izgatottan nézegesse a kocsik és kávéházak fényeit. ... Amikor megszülettek a gyerekei, ... a félelmei megsokszorozódtak, mivel összezavart lelke most már miattuk is aggódott. Szorosan magához szorította őket, rájuk ontva szeretetét, és akár ébren voltak, akár aludtak, körbevette őket a Korán-fejezetek, amulettek, talizmánok és varázsmondókák védőpajzsával. Ha egyedül volt valamelyik kiseddél, akkor, miközben álomba ringatta, hirtelen hangosan felkiáltott, mintha beszélne valakihez a szobában: »Hagyjál minket békén! Itt nincs semmi helyed. Mi muszlimok vagyunk és az egyetlen Istenben hiszünk.« Majd lázas gyorsasággal elkezdte szavalni a Korán Isten egyetlen voltáról szóló 112. fejezetét. ... Ha úgy érezte, hogy [a gonosz szellemek] egyike köröttük forgolódik, akkor azt mondta: »Nem tartjátok tiszte-

⁶ Naǧīb Maḥfūz, *Bayna l-Qaṣrayn*. Al-Qāhira, é. n., 5.

⁷ „Az őszinteség” vagy „Isteni Egység” fejezete.

letben azokat, akik a könyörületes Istent imádják? Ő majd megvéd minket tőled, így tegyél nekünk egy szívességet és menj el!»

Az író ugyan nem mond ítéletet hősnőjéről, de annál inkább megteszi az irodalmi nőalakok jellemzését végző algériai irodalomszociológus nő, Sonia Ramzi-Abadir,⁸ aki szerint az író zseniálisan teremt kapcsolatot egy részről Amīna babonás képzelődése, másrészről passzív lelki alkata között. Majd így folytatja: „A vallásosság a hagyományos nőnél leggyakrabban a babonához közelítő praktikákban és varázslásban nyilvánul meg.” Megjegyzendő ugyanakkor, amit Ramzi-Abadir nem vesz figyelembe, hogy Nağīb Maħfūz a férj, Aħmad ‘Abd al-Ġawād vallási tevékenységéről egyetlen egy szót sem ejt, ami azt jelenti, hogy az leginkább a péntek déli imára korlátozódik.

Rachid Boudjedra algériai író a magrebi nőket jellemezve ezt így foglalja össze első regényében, amely a válás és a többnejűség nőkre nézve negatív következményeiről szól:⁹ „A nők mindenekelőtt babonások.” Ennek a kissé egyoldalú véleménynek ha nem is megkérdőjelezése, de alapos kiegészítése a célja dolgozatomnak.

3. A szertartások osztályozása a nők szempontjából

(i) Szertartások nőknek, férfi segédlettel:

- házon belüli szertartások;
- családi;
- szomszédokkal, barátokkal együtt végzett szertartások;
- házon kívül, nyilvános helyen való részvétel szertartásokon.

(ii) Szertartások férfiaknak (női támogatással vagy jelenléttel):

- házon belül;
- házon kívül.

(iii) Szertartások csak férfiaknak:

- van párhuzamos szertartás kizárólag nőknek (*marabout, qurāye*);
- nincs párhuzamos női szertartás – ima, pénteki szentbeszéd (de a nők jelen vannak valamilyen formában vagy otthon hasonló szertartás).

(iv) Szertartások férfi-női részvétellel:

- házon belül és kívül (típus, alkalom, hely és kor függvényében).

Ez az osztályozás jól tükrözi azt aényt, hogy bár a szertartások egy részében a nők játszanak domináns szerepet, más részében a férfiak, minden alkalommal mindkét nem részt vesz valamilyen formában a szertartásban, akár aktívan, akár passzívan, nézőként, esetleg az előkészítő vagy a bátorító szerepkörében.

⁸ Ramzi-Abadir, *i. m.*, 137–140.

⁹ Rachid Boudjedra, *La repudiation*. Paris, 1969, 76.

4. Az iszlám jog és a valóság viszonya a jogi kézikönyvek és *fatwā*-gyűjtemények alapján

Az iszlám jogi könyvekben tartalmazott előírások, útmutatások és javaslatok megítélésében általában kétféle sematizmus szokott érvényesülni a szakirodalomban és a köznapi gondolkozásban egyaránt:

(i) A jogi előírások azonosak a valósággal.

(ii) Nem tükrözik az elvárások a valós viszonyokat, szokásokat.

Mindkét nézet sok igazságot tartalmaz, de kizárólagosságuk feltételezése mindenképpen eltorzítja a valóságos helyzetet. Egyrészt ugyanis a jogi kézikönyvek előírásai olyan mértékben részletesek és a valóságos élethelyzeteket olyan nagy mértékben tükrözik (vagy legalábbis a 19. század végéig tükrözték), magukba olvasztva a helyi szokásokat is, hogy nem mondható el, hogy a valóságos élettől teljesen elrugaszkodtak volna. A nőket érintő kérdésekben ez a helyzet mindenképpen többé-kevésbé fennáll még napjainkban is.

Az iszlám jogi irodalomnak van azonban egy olyan területe, amely a jogi kézikönyveknél is nagyobb mértékben alapjai lehetnek a való élet tanulmányozásának, ez pedig a jogi döntések, a *fatwāk* köre. Ezeket a múltra vonatkozóan a *fatwā*-gyűjteményekben találhatjuk meg, a jelenben pedig mint egyedi döntések naponta születnek, és hallhatók a médiában, illetve olvashatók az internetes honlapokon. Habár ezek is különböző irányzatokat képviselő jogtudósok, vallási emberek véleményei, elvárásai, de egyrészt általában tartalmazzák az elítélt gyakorlatot, tehát megismerhető belőlük a valóságos helyzet, másrészt mindenképpen hatnak a társadalomra, és részben vagy egészben követésre találnak, hiszen azért teszik fel a kérdést a muszlim hívők. Ilyen értelemben tehát kétféleképpen is tükrözhetik a valóságot:

– negatív tükrözés: tiltások és elítélés formájában;

– pozitív hatás: folyamatos visszacsatolással a hívekre.

5. A szertartások helyszínei

A szertartások főbb helyszínei a következők lehetnek:

(i) Mekka, a zarándoklat színhelye, ahol a nők együtt vehetnek részt a férfakkal;

(ii) a mecset, a napi imák és a társadalmi élet színtere – ahonnan a nők kiszorulhatnak az ima idején, de máskor bent vannak;

(iii) a temető, szent emberek sírjainak a látogatása – ahol a nők állandóan jelen vannak;

(iv) a magánház, családi és kisközösségi szertartások – jelen vannak vagy csak ők vannak ott;



2. kép Fedetlen arccal, férfiak közé vegyült nők a mekkai zarándoklaton

(v) közterületek, felvonulások és szentek születésnapjai – minden tiltás ellenére „keverednek”, részt vesznek;

(vi) bérelt lakások vagy sátrak, szertartások céljaira – háttérbe szorulva, de ott vannak, kivéve a *zārt*, amely kifejezetten a nőknek szolgál lelki enyhülésül.

6. A nők a mekkai zarándoklaton

(i) Fedetlen arccal, férfiak közé vegyülve

A nők helyzete a mekkai zarándoklat során egészen sajátos és ellentétes az iszlám világban más helyeken megszokott (elméletté tett) gyakorlattal. Nem csupán nem kötelező, hanem teljes mértékben tilos minden olyan ruhadarabot viselni, amely hozzáér az archoz, tehát a nők nem hordhatnak fátylat (*niqāb*, *burqa*). Ennek a szokásnak az eredete a pogánykorba nyúlik vissza, mint az egész mekkai zarándoklaté, amikor is a férfiaknak sem volt szabad az arcukat eltakarni, hiszen sokan befedték arcukat, ha másért nem, a homok ellen.

A pogánykorban azonban még az is előfordult, hogy férfiak és nők egyaránt a rituális meztelenség állapotában voltak a Ka'ba körüli körözéskor (*tawāf*). Ennek egy részletes leírásával találkozhatunk al-Ġāhiz *Risālat al-qiyān* (Levél az énekesnőkről) című munkájában:¹⁰ Egy Dubā'a nevű asszony el akart válni

¹⁰ Abū 'Utmān 'Amr b. Bahr al-Ġāhiz (778–869) minden idők legnagyobb arab prózaírója. Idézett művének magyar fordítását magyarázatokkal ld. Iványi Tamás, *A muszlim nő otthon*. Budapest, 2006, II. rész, 3. fejezet, 45–95. A meztelen futásról szóló részlet a 12. pont alatt van leírva, 59–60.



3. kép Fedetlen arccal, férfiak közé vegyültek a mekkai zarándoklaton

a férjétől, ‘Abdallāhtól, hogy hozzámelessen egy fiatalabb férfihoz, Hišāmhoz. ‘Abdallāh ezt megsejtette, és azt mondta, elválík, de ha mégis hozzámegy ehhez a másikhöz, akkor egyebek mellett „... el kell végezned a Ka’ba körül a körözést meztelenül”. Az asszony beleegyezett, aztán mégis hozzáment Hišámhoz. Az anyagi következményeket a gazdag új férj állta, az asszony pedig elvégezte a körözést meztelenül. Ezután még hozzáteszi a 9. századi szerző: az asszonyok mind a mai napig, a kalifák lányait és édesanyjait is beleértve, mind kendőzetlenül végzik el a körözést, mert ez a zarándoklat előírása.

Richard Francis Burton a 19. században leírja,¹¹ hogy egyes török előkelő hölgyek úgy akarják az előírásokat kijátszani, hogy az arcfátyol helyett száraz, lapokra vágott datolyapálma levelekből készítenek maguknak ijesztő maszkot, nyílásokat hagyva rajta, amelyen behatolhat a fény. Az előírás ugyanis szó szerint úgy szól, hogy nem érhet hozzá az archoz ruhadarab, és ez a maszk eláll az arctól.

Germanus Gyula így ír a zarándoknőkről:¹² „Asszonyok fehér ruhában, fátyol nélkül, óvatosan furakodnak a férfiak hullámozó tömegébe. Itt nem kell féltetni őket, itt nincs férfi és nő, itt csak hívő lelkek vannak, akik üdvözülést keresnek. Nadzsi beduin asszonyok férfias elszántsággal vágják magukat keresztül az emberi hullámon, és a fekete kő felé kiáltottak: – Ó, te fekete éjszakának lánya, adj földünknek esőt, és vaját áldozok neked, amivel kontyodat olajozhatod. A sivatag lánya azt hitte, hogy a Kába és a fekete kő asszony, aki piperézkedik

¹¹ Richard Francis Burton, *Personal Narrative of a Pilgrimage to Al-Madinah and Mecca*. London, 1857, II. 141.

¹² Germanus Gyula, *Allah Akbar*. Budapest, 1976, 457.



4. kép A zarándoklat alatt együtt imádkozhatnak a nők a férfakkal

és aki ígéretre esőt ad. A közelben álló vahhábiták durván eltaszították, és szidták babonás tudatlanságát.”

A nők és a férfiak ilyen fokú összekeveredését más alkalommal heves kritikával illetnék a vallástudósok, a mekkai zarándoklat során azonban mindez megengedett (ld. a képeket). Például a mekkai felvételeken olyan jeleneteket látni, ami nagyfokú illetlenségnek számít a jogi könyvek szerint, ti. hogy a nők a férfiak előtti sorban imádkozzanak vagy ugyanabban a sorban, mint a férfiak. Az ilyesmi annyira elborzasztotta a hívő muszlimokat (természetesen a férfiakat), ha a mecsetben fordult elő, hogy megkérdezték a vallástudósokat, nem teszi-e ez tönkre az imádkozásukat. A 12. századi vallástudós, Ibn al-Ğawzī azonban megnyugtatta őket:¹³ Ez ugyan nem felel meg az iszlám előírásainak, de az ima érvényes lesz.

(ii) Szerelmes versek a zarándoklaton ('Umar ibn Abī Rabī'a, Ibn 'Arabī)

Az előzőekben vázolt törvényesített szabadosság néhány költőt felbátorított arra, hogy ismeretlen nőkhöz írjon szerelmes verseket. A leghíresebb, laza erkölcsűnek tartott költő a 7–8. század fordulóján élt medinai 'Umar ibn Abī Rabī'a (megh. 711) volt, aki zarándoklat idején mekkai házába költözött, és megszólította a zarándoklatra érkezett asszonyokat és versekben énekelte meg szépségüket. A nők látszatfelháborodása mögött sokszor elégedettség volt, és

¹³ Ibn al-Ğawzī, *Ahkām an-nisā'*. Al-Qāhira, é. n., 43.

egyek hiú asszonyok már a szent körzetbe (*ḥarīm*) való belépésük előtt arra készültek, hogy a költő verset írjon hozzájuk, és voltak, akik megsértődtek, ha ez nem történt meg. ‘Umar a zarándoklat egyik helyszínén, a minai mecsetben ismerte meg egyik szerelmét: „Ha Zejnebért égek, ne bántsatok – Mert mindörökre foglya maradok // A Khaif mecset falai alatt – Volt első találkánk, óh édes pillanat.” Egy másik esetben is a zarándoklatnak ezen a helyszínén érte ihlet: „A minai görgeteget hogy átszelém – Mennyei tünemény tárult elém” – egy fedetlen arcú lány képében.¹⁴

Még ennél is érdekesebb azonban a legnagyobb arab misztikus gondolkodó és költő, Ibn ‘Arabī (megh. 1245) szerelmes versfüzérének a története. Egy éjszaka, miközben a Ka‘ba körül körözött és saját versét szavalta, egyszer csak feltűnt mögötte egy csodaszép lány, aki elismételte a verset, és a költő szerint rögtön magyarázatot is fűzött hozzá. Ibn ‘Arabī természetesen azonnal beleszeretett a lányba, aki az egyik Ka‘ba körüli szentély imámjának a lánya volt, és ezután egy teljes versfüzért írt hozzá *Tarǧumān al-ašwāq* (A vágyak kalauza) címen. Minderre egyértelműen a nők lefátyolozatlansága és szabad mozgásának a lehetősége adott alkalmat. Később megvádolták a szerzőt túlzott és erkölcstelen erotikussággal, mire írt a versekhez egy misztikus magyarázatot, bizonyítva, hogy a földi szerelem csak álca volt az égi szerelem kifejezésére.¹⁵

(iii) Modern szaúdi fatwā: tilos az arcfátyol, tilos a kesztyű

A mai iszlám világban talán legjobban a szaúd-arábiai hívők csodálkoznak a zarándoklat meglepő előírásain, hiszen ott nagyon szigorúan betartatja az erkölcsrendészet a nők arcfátyolviselését, és minden nő kesztyűt is hűz, ha kilép a házból. Ezért kérdésekkel ostromolják a vallási embereket. A szaúdi főmufti, Ibn Bāz a következő, hivatalosan kötelező *fatwāt* adta ki 2006-ban, válaszolva a kérdezőknek:¹⁶ A zarándoklaton részt vevő nőknek tilos bármely, az arcot eltakaró ruhadarab viselése, és kesztyűt sem szabad húzniuk. Viszont azzal (a nem kötelező) javaslattal élt azon nők számára, akiket zavar a nagy nyilvánosságban arcuk teljes kendőzetlensége, hogy kövessék a Próféta legfiatalabb és a források szerint kedvenc feleségének, ‘Ā’išának a példáját, aki a saját maga által továbbadott hagyomány szerint azt mondta, hogy a Próféta feleségei a fejükön lévő kendőt kicsit lejjebb eresztették, ha idegen férfiakkal találkoztak a zarándoklat során. Erre a hagyományra azonban két oknál fogva sem lehet törvényt (*ḥukm*)

¹⁴ Germanus Gyula fordításai. Ld. Germanus, *i. m.*, 492, 489.

¹⁵ Muḥyi d-Dīn Ibn ‘Arabī, *Tarǧumān al-ašwāq*. Bayrūt, 1961, 11. Vö. Claude Addas, *Quest for the Red Sulphur. The Life of Ibn ‘Arabī*. Cambridge, 1993, 208–210.

¹⁶ Aš-Šayḥ ‘Abd al-‘Azīz b. ‘Abdallāh Ibn Bāz, *Fatāwā l-ḥağğ lin-nisā’*. <https://ar.islamway.net/article/2663/>. (Megtekintés 2017. június 19.)

alapozni: egyrészt, mert nem a Prófétára hivatkozik a hagyomány, másrészt mert a Próféta feleségeiről van szó, és az iszlám jog szerint vannak előírások, amelyek speciálisan (*taḥṣīṣan*) csak a Prófétára vagy a feleségeire vonatkoznak.¹⁷ Ráadásul az elbeszélés szerint ez még őrájuk sem volt kötelező, csak ajánlott (*mustaḥabb*).

(iv) *Mehetnek-e asszonyok zarándoklatra a férjük nélkül?*

Mind a négy iszlám jogi iskola szerint mehetnek az asszonyok férjük nélkül is mekkai zarándoklatra, ami szintén egyedülálló engedmény. Természetesen, mint látni fogjuk, az asszonyok más alkalmakkor is előszeretettel mentek különböző szertartásokra a férj kísérete nélkül, de ez minden esetben a vallási emberek rosszállásával találkozott. A ḥanafita és a šāfi'ita iskola azonban azt a megszorítást teszi, hogy csak férfi családtag (*maḥārim*, vagyis olyan férfi, akihez nem mehetnének férjhez) kíséretében lehetnek jelen a zarándoklaton, míg a másik két iskola, a málíkita és a ḥanbalita nem írja ezt elő. Ha azonban nem akarják elengedni az asszonyokat ilyen hosszú, költséges és a régi időkben veszélyes útra, akkor lehetőségként ott van a megbízatos zarándoklat: valaki egy megállapodás szerinti összeg fejében elvállalja, hogy elvégzi helyette a zarándoklatot (ezt férfiak helyett is lehet) és a Sátán megkövezésekor kiabálja a nevét, mintha ott volna.

7. „Női bűnök” a szertartásokon

Középkori hanbalita, málíkita és egyes modern jogtudósok szerint a nők a következő bűnöket követik el a szertartásokon való részvételük során:

(i) *Házból való kimenetel* (*ḥurūġ*)

Jóllehet az iszlám jog a „személyi állapotokra” (*al-aḥwāl aš-šaḥṣiyya*) vonatkozó szabályaiban csak a férjnek való engedelmisséget követelik meg (*tā'at al-bayt*), de a társadalomra nézve akkor is veszélyesnek ítélik meg a nők jelenlétét (különösen férfikíséret nélkül), ha az a férj engedélyével történik.

¹⁷ Azonban a ḥanbalita szunniták és a šī'iták nem fogadják el a közösség nagy része által követett tanítást, miszerint kutatni kell a kinyilatkoztatás okait, és aszerint kell megalkotni az iszlám törvényeit, másrészt vannak olyan koráni előírások, amelyek csak a Prófétára és háza népére vonatkoznak. Ilyen engedmény volt számára a kilenc feleség is, szemben a közösség többi tagjára érvényes négygel.

(ii) Férfiakkal való keveredés (ihtilāt)

Ez az előbbi bűn következménye, hiszen a nők, akár magányosan vagy más nőkkel együtt, akár férjükkal, apjukkal, testvéreikkel vagy fiaikkal vannak együtt, ezeken a külső szertartásokon mindenképpen keverednek más, ismeretlen férfiakkal, azokkal beszélgetnek, közjük vegyülnek. Ez már önmagában is erkölcstelenség, de még további veszélyes események kiindulópontjai lehetnek. (Mindez nem csupán jogi skrupulus, hanem ténylegesen előforduló eseményektől való félelem.)

(iii) Nők összejövetelei, csoportosulásai

Ez tulajdonképpen az „ismeretlentől való félelem”, és az a gondolat van mögötte, hogy nem lehet tudni, mi játszódik le ezeken a csak nők részvételével zajló összejöveteleken, vagy ha lehet tudni, akkor azok mindenképpen elítélendők. Ez megint csak nem a családjog, hanem a társadalmi jog körébe tartozik, az iszlám közösség feltésén alapul az eltévelyedésektől, amelyekkel hagyományosan a „piaci felügyelő” (*muhtasib*) foglalkozott a muszlim városokban. „A helyes megparancsolása és a helytelen megtiltása” elv alapján azonban tulajdonképpen a muszlim közösség minden tagja felléphet a közösség védelme érdekében.

8. Nők és férfiak együtt a szertartásokon – Ibn al-Ĥāğğ leírása a 14. századi Kairóban

Szerzőnk elítélte az erkölcstelen, iszlámtól idegen női „újításokat”, elsősorban azt, hogy sokat vannak távol a háztól, s az újítás az iszlámban köztudottan az eretnokséget jelenti. De ennek ellenére e szigorú marokkói vallástudós ezeket a nőket nem vallástalanoknak, csak eltévelyedetteknek tartja, akiket a férfiak kötelessége megtanítani a helyes viselkedésre, megmutatni nekik a koráni „egyenes utat”.¹⁸

(i) Sírlátogatások éjjel, férfiakkal vegyesen, fátyol nélkül

„Ami pedig a sírlátogatásaikat illeti, az mindennél elborzasztóbb és rosszabb, mert számos káros dolgot egyesít magában. Az egyik az, hogy késő este mennek idegen férfiakkal együtt a sírok meglátogatására, pedig ott sok elvonulásra szolgáló üreg (*halwa*), sok kisebb ház van szétszórva [az elhunytak rokonai

¹⁸ Ibn al-Ĥāğğ, *i. m.*, I. 267–268.

számára]. Ezenkívül rossz szokás, hogy felfedik az arcukat és más testrészeiket is, mintha a férjükkel lennének egyedül a házukban. Ehhez csatlakozik még az is, hogy beszélgetésbe elegyednek idegen férfiakkal, tréfálkoznak, viccelődnek velük, sokat nevetgélnek, sőt még énekelnek is egy olyan helyen, ahol inkább szerényen, tisztelettel és alázattal kellene lenniük [a halottak iránt]. ... Ezen a helyen a szomorúságnak és félelemnek kellene eltöltenie a látogatókat, szemben azzal, ahogy ott az emberek viselkednek. ... A férfiak és nők együttléte, keveredése, a nők kimenetele a temetőbe ilyen körülmények között még akkor is a legnagyobb romlottságnak lenne tekinthető, ha nem éjjel, hanem nappal történne. Aztán nézd csak meg [kedves olvasó], Isten legyen irgalmas hozzánk, és óvakodj, mit határoztak el a nők ezeken a sírlátogatásokon, amelyeket [eretnek módon] kitaláltak maguknak! Ezek az asszonyok minden mauzóleum számára egy külön napot jelöltek ki a hét napjai közül, amelyet mindenki ismer, mígnem a hét szinte valamennyi napján jönnek, hogy alkalmat találjanak arra, hogy elérjék utálatos céljaikat. Így a hétfőt megtették a Sayyid Ḥusayn [mecset és mauzóleum] napjának, a keddet és a szombatot a Sayyida Nafisa [mecset és mauzóleum] napjának, míg a csütörtököt és pénteket (a hét rituális szempontból két legfontosabb napját) pedig a Qarāfa [temetőnegyed] napjának, hogy meglátogathassák aš-Šāfi'ī imám [mecsetét és mauzóleumát]. A maradék napot (a vasárnapot) pedig a saját halottaiknak szentelik. Az erkölcsös vallási emberek ezek miatt a veszélyek miatt nem merik elengedni feleségüket egyedül [a temetőbe], nehogy az emberek a szájukra vegyék őket. A vezető emberek is szégyellik elengedni a feleségüket egyedül, ezért szolgálányokat adnak melléjük. Ez azonban még veszélyesebb, mert az előkelő hölgyeket [a közemberek] nem merik bántani, de a szolgálólányokat kedvükre zaklathatják.”¹⁹

Megjegyzendő, hogy az fel sem merült a szerzőben, hogy vajon a vallási emberek miért nem tartják eleve otthon a feleségeiket, ha a temetőlátogatás olyan eretnek szokás.

(ii) *A nők jelenléte a maḥmal ünnepségen is veszélyt jelent*

Köztudott, hogy egy évezreden keresztül az év egyik legnagyobb vallási ünnepe, legfontosabb szertartása a zarándokokat Mekkába szállító tevekaraván indulása Kairóból. A zarándokok előtt halad egy feldíszített tevéen a *maḥmal*, egy négyszögletes, kupolás sátor, amely az uralkodó jelképe. Ugyanígyen indult hagyományosan Damaszkuszról, később pedig Isztambulból is. Ezen az ünnepen azonban a kairói szokások szerint a nők is kivonultak az utcára, ami kiváltotta Ibn al-Ḥāǧǧ rosszallását: „A vallástudósok kötelessége lenne, hogy megtiltsák a nőknek, hogy kivonuljanak az utcákra, amikor a *maḥmalt*

¹⁹ Ibn al-Ḥāǧǧ, *i. m.*, I. 269.

hétszer körbeviszik Kairóban, de még azokon a napokon is meg kellene tiltani a kimenetelüket, amikor az előkészületeket teszik a körbevivés szertartásaira. Ugyanis ezek során rengeteg olyan dolog történik, ami mind valláserkölcsi romlást, tiltott dolgok elkövetését, az Isten által megengedett hagyományokkal (*sunna*) való ellenkezést jelent. Ilyen például az üzletek feldíszítése selyemből szőtt anyagokkal, ékszerekkel és más hasonlókkal. Ráadásul ezeken olyan képek vannak időnként, amelyek tiltott voltahoz kétség sem férhet. ... A férfiak díszes öltözéke sem megengedett, ugyanígy a nők sem. ... Ugyancsak tiltott dolog, amit tesznek a nők, hogy selyemmel borított párnákra és lócákra ülnek le az ünnepségek során. ... Aztán nézd meg [kedves olvasó], Isten legyen irgalmas hozzád, hova vezet ez a szabadoosság – férfiak és nők együtt vannak az utcákon éjjel-nappal, a „feldíszítés” éjjelen az éj sötétjét kihasználva idegenek vannak együtt. Az utcák, piacok díszítése csak a bűnre ad alkalmat, és önmagában is bűnös, pazarló cselekedet.”²⁰

(iii) *Nők szabad találkozása egymással – megakadályozandó*

Miután ez nem vallási kérdés, hanem a világi társadalmi kapcsolatokra vonatkozik, azt emelném ki a vallástudós szavaiból, ami releváns témánk szempontjából: csak akkor megengedhető az asszonyok összejövetele, ha az a vallási tanulás céljait szolgálja, ha tehát egy asszony nem kap bizonyos kérdésekre választ a férjétől, akkor fordulhat más, vallási kérdésekben tanultabb asszonyokhoz, miután családján kívüli férfit nem szabad megszólítania. Viszont ennek a veszélyeire is felhívja a figyelmet a jogtudós – az asszonyok egymásnak adják át a helytelen, rossz szokásokat.²¹ Mindez persze olyan tiltás, amit nem sikerült soha az életben betartatni.

(iv) *A hét, illetve az év egyes napjainak különleges jelentőséget tulajdonítanak*

„Például a *rağab* hónap első péntekén éjjel kötelezőnek tartják az imát a mecsetben, férfiakkal együtt, azokkal keveredve. Mindezt az eretnek újítást csak még rosszabbá teszi, hogy velük van egy imám és a mecset felügyelője. A szerző külön rosszallja, hogy mindez nem elég, de még fölösleges pénzköltéssel is jár, mert egész éjjel fent vannak, és égetik a gyertyákat.²² Egy másik ilyen alkalom *ša‘bān* hónap középső napjának éjjele, amikor a nők kimennek házaikból, a sírokhoz látogatnak ezen a szent éjjelen, és egyeseknél még dobok is vannak, amelyeket útközben és a síroknál ütnek, más nők pedig énekelnek [idegen]

²⁰ Uo.

²¹ Ibn al-Hāğğ, *i. m.*, I. 275–278.

²² Ibn al-Hāğğ, *i. m.*, I. 293.

férfiak jelenlétében, akik láthatják őket. Ezzel nyíltan kimutatják szégyentelenségüket, ... és ráadásul azt hiszik, hogy vallásos célből mennek ki [házaikból], hiszen szent emberek, tudósok és vallásos emberek sírjait látogatják. Ugyanezt teszik szégyentelen fiatalok és férfiak is, helytelen módon összegyűlnek, és a legtöbb férfi elvegyül a fiatalok és nők közé. A nők úgy viselkednek, mintha otthon lennének a házaikban. Nappal a városban, ha kimennek, szemérmesen elfedik arcukat, de éjjel, a sírok között nem.²³ Megjegyzendő, hogy mindez a szigorú középkorban, amikor állítólag ki sem engedték a nőket a házból!

(v) A férfi társadalom felelőssége és hibái

Szerzőnk szerint mindez elsősorban a férfiak hibája: a vallástudósoké és a férjeké, akik nem világosítják fel a nőket a helyes magatartásról és nem ítélik el a női bűnöket.²⁴

8. Nők a mecsetben

A nők részvétele a mecsetben az imákon és különösen a péntek déli szentbeszéd alatt mindig vitatéma volt az iszlám világban.

(i) Próféta hagyományok a nők imádkozásáról

Al-Buḥārī, a 9. században élt hagyománytudós, a leghíresebb, szent könyvként tisztelt *Šaḥīḥ* szerzője, közöl egy hagyományt, amely a Próféta legfiatalabb, kedvenc feleségére, ‘Ā’iša-ra megy vissza: „Azt mondják, hogy meghallotta ‘Ā’iša, hogy Abū Hurayra (a Próféta társa, aki a legtöbb híradást hagyományozta a Próféta-ról) azt mondta: »Azt mondta a Próféta, Isten áldja meg őt és adjon neki örök üdvösséget, hogy az asszony, a kutya és a szamár érvénytelenítheti az imát [azáltal, hogy elmegy az imádkozók sora előtt].« Mire ‘Ā’iša így szólt: »Tehát ti minket [nőket] a szamarakhoz és a kutyákhoz hasonlítotok! Bizony Isten, én láttam Isten Küldöttét, Isten áldja meg őt és adjon neki örök üdvösséget, imádkozni, miközben én ágyban voltam, közte és az imairány között fekve. Ha valamire szükségem volt, s nem akartam felülni, nehogy zavarjam Isten Küldöttét [az imában], akkor kilóptam előtte [menve el].«²⁵ Vagyis: Bár nem tudjuk, melyik hagyomány a hitelesebb, lehet, hogy mindkettő, mert az egyik a Próféta (állítólagos) szavait kívánta rögzíteni, míg a másik a viselkedését. Ezt pedig

²³ Uo.

²⁴ Ibn al-Ḥāǧǧ, *i. m.*, I. 269.

²⁵ Muḥammad al-Buḥārī, *Šaḥīḥ*. IX. rész, 1. könyv, 490. ḥadīṭ. Bayrūt, 2002.

alátámasztják egyéb hagyományok is, amelyek kiemelik, hogy a Próféta mindig is jószemmel nézte a nők vallási viselkedését.

(ii) *Egy nagyhatású középkori vallástudós véleménye*

Ibn al-Ġawzī (megh. 1200) egész könyvet írt a nőkre vonatkozó iszlámjogi előírásokról. Ebben megírja a *Šalāt al-mar’a fī l-ġamā’a* (A nők imádkozása közösségben) című fejezetben,²⁶ hogy a nőknek szabad elmenni a mecsetbe és a férfiakkal együtt imádkozni, hiszen a Próféta is arra ösztönözte a nőket, hogy imádkozzanak, sőt, maga is együtt imádkozott a feleségeivel és más nőkkel is. „Isten Küldötte minden reggel imádkozott (a nőkkel együtt), majd a nők mindig elmentek köpenyeikbe burkolózva, és nem ismerték fel egymást, és mások sem ismerték fel őket a hajnali sötétségben.” Ez a hagyomány szintén ‘Ā’išára megy vissza.

„Ha a nők együtt imádkoznak a férfiakkal, akkor a férfiak sora mögött kell állniuk” – mondja szerzőnk. Felteszi azt a kérdést is, amelyet nyilván aggódó férfiak kérdeztek tőle, hogy vajon nem teszi-e tönkre a férfiak imáját, ha a nőkkel egy sorban imádkoznak, vagy ha a nők eléjük furakodnak az imádkozásnál. A válasza az, hogy ez ugyan nem teszi tönkre az imát, de erkölcstelen magatartásnak számít a nők részéről.

Még azt is hozzáteszi, hogy ha egy férjes asszony vallási célból akar elmenni otthonról, elsősorban a mecsetbe, akkor a férjnek kötelessége ezt engedélyezni, különben a nő a bíróhoz fordulhat panasszal. A két nagy muszlim ünnep (a bűjtető és az áldozati ünnep) folyamán pedig elmehetnek a férfiakkal együtt a különböző szertartásokra.

Ennek ellenére így folytatja: „Megengedett, hogy a nők elmenjenek a mecsetbe imádkozni. De ha félnek, hogy [a mecsetben] a látványuk kísértésbe vinné a férfiakat, akkor jobban teszik, ha otthon maradnak. Isten küldötte azt is mondta: »Ne akadályozzátok meg az asszonyokat abban, hogy elmenjenek a mecsetbe, de ne menjenek illatosítva. ... Engedjétek el asszonyaitokat este a mecsetbe.«” A női előimádkozásról (*imām*) a következőket mondja: „Ha más nők is vannak az asszonnal a házban, akkor legyen az előimádkozójuk, álljon velük együtt sorba, de ne lépjen ki eléjük” (mint a férfi előimádkozó, az *imām* teszi, vagyis a nő nem viselkedhet úgy, mint egy férfi még nőtársaságban sem). „A Próféta megengedte, de ma már nem javasolt. Helyesebb, ha a nők nem mennek imádkozni a mecsetbe a férfiak közé, mert ez zavart okozhat a férfiak körében. A Próféta korában az erkölcsök még magas színvonalon álltak, de

²⁶ Ibn al-Ġawzī, *i. m.*, 36–39.

ahogy egyre távolodunk a Próféta korától, úgy romlanak a férfiak erkölcesi és a nők jelenléte bomlasztó hatású.”²⁷

Az asszonyok mecsetben való imádkozását már az iszlám első századában, a 8. századi városi civilizációban is igyekeztek a férfiek megakadályozni, ez egyáltalán nem új, késő középkori jelenség. A második számú legfontosabb *ḥadīth*-gyűjtemény, Muslim *Ṣaḥīḥ* című műve, a következő hagyományt tartalmazza a nők mecsetben való imádkozásával kapcsolatban: „A Próféta azt mondta: »Ne akadályozzátok meg asszonyaitokat abban, hogy elmenjenek a mecsetbe imádkozni, ha engedélyt kérnek rá.« Mire Bilāl b. ‘Abdallāh, a második kalifa, ‘Umar unokája, amikor ezt elmondták neki, így szólt: »Istenemre! Meg fogjuk akadályozni őket!«”²⁸ Egy másik hagyomány szerint Bilāl apja, ‘Abdallāh b. ‘Umar azt mondta a fiának egy napon: »A Próféta azt mondta, hogy ne akadályozzuk meg asszonyainkat abban, hogy részesüljenek jósorsukban a mecsetekben.« Erre a fia így válaszolt: »Én bizony megakadályozom a házam asszonyait! De aki akarja, az engedje meg nekik.« Mire az apja háromszor megátkozta őt, majd sírva fakadt és dühösen távozott.”²⁹ A történet lényege minden bizonnyal nem pusztán a nemzedéki különbségben keresendő, hanem fő oka az, hogy közben városiasodott a muszlim társadalom, amelyben a különböző nemzetségek, törzsek keveredése miatt már szükség volt a nemek szegregációjára. Vagyis nem az „erkölcsök romlása” miatt tiltották meg a férfiek a feleségüknek a mecsetben való imádkozást a férfiakkal együtt, mint ahogy azt Ibn al-Ġawzī hitte, hanem a 12. századra már végleg kialakult városi társadalomban érezték úgy az emberek, hogy szükség van a tiltásra.

(iii) Szaúdi vallásjogi döntések a 21. században

Napjainkban sorra születnek a muszlim hívek kérdéseire adott válaszként a válástudósok *fatwāi*, ezek közül idézek egyet. A szaúdi „Állandó *fatwā*-tanács” 2014-ben a következő kérdésre válaszolt: „Szabad-e a nőknek elmenni a mecsetbe éjszakai imádkozás (*tahaġġud*) céljából férfi családtag kíséréte nélkül? Például amikor a mecset a ház közelében van, és a férfiak nem óhajtják imával tölteni az éjszakát.” Válasz: A nők elmehetnek a mecsetbe, de csak bizonyos feltételek betartása esetén. Ezek között nem szerepel az, hogy férfi családtagnak kell vele mennie, ezért nem tilos elmennie a mecsetbe férfi kíséret

²⁷ Ibn al-Ġawzī, *i. m.*, 43. A *Dikr faḍl al-bayt lil-mar’a* (A nők számára előnyösebb a házban maradni) című fejezetben.

²⁸ Muslim, *Ṣaḥīḥ. Kitāb aṣ-ṣalāt, bāb hurūġ an-nisā’ ilā l-masġid*. Riyāḍ, 2006, 206, No. 442.

²⁹ Abū l-Qāsim Sulaymān bin Aḥmad aṭ-Ṭabarānī, *Al-Mu’ġam al-kabīr. (Mutūn al-ḥadīṯ) Bāb al-‘ayn*. Kíadta Ḥamdī ‘Abd al-Maġīd as-Salafī. Al-Qāhira, 1984, XII, 326, no. 13, 251.

nélkül. Általában véve a férjnek el kell engednie a feleségét a mecsetbe, ha az kéri, feltéve, ha teste be van takarva, hogy a látványa ne vonzza magára idegen férfiak bűnös tekintetét. Erre vonatkozóan több *ḥadīṭ* is idézi a Próféta szavait: „Ha a feleségetek engedélyt kér a mecsetbe menetelhez, akkor engedjétek meg neki.” (Ibn ‘Umar hagyománya, Muslim gyűjteményében.) Amennyiben azonban teste nincs rendesen eltakarva, és így magára vonzza idegen férfiak törvénytelen tekintetét, vagy bódító illatszereket áraszt a teste, akkor nem szabad elmennie a házból, és nem mehet a mecsetbe imádkozni, mert ez kísértésbe (*fitna*) hozná a férfiakat.³⁰

Ez utóbbi megszorítás alátámasztására hagyományosan két Korán-verset használnak fel, jöllehet mindkettő másról szolt eredetileg. A első a 33/59.: „Ó Próféta, mondd meg a feleségeidnek és a lányaidnak és a muszlimok feleségeinek, hogy húzzák magukra [szorosabban] a köpenyeiket (?) (*ḡilbāb*) [ha kimennek a házból], mert ez közelebb van ahhoz, hogy [ily módon] felismerjék és ne zavarják őket. Isten megbocsátó és könyörületes.” Ez a vers „A kinyilatkoztatás okait” (*asbāb an-nuzūl*) vizsgáló iszlám tudományág szerint azért lett kinyilatkoztatva, mert amikor késő este a Próféta háza népének nőtagjai és a többi muszlim nő kiment Medina határába, hogy a szükségüket végezzék, odamentek hozzájuk és zaklatták őket idegen férfiak (az ún. képmutatók, *munāfiqūn*, közül, akik baj esetén nem álltak egyértelműen Mohamed mellé). Ezek után a köpenyükről megismerték őket, és nem merték többet zaklatni őket. Vagyis egy konkrét szituációra vonatkozik az utasítás, és nem a szemérmességre, hanem a felismerhetőségre vonatkozik a ruhaviselet. Azonban a ḡanbaliták (akikhez a szaúdi wahhābiták is tartoznak), akárcsak a šī‘iták, nem ismerik el ennek a tudományágnak a korlátozó jellegét, és így szabadon felhasználják a verset más helyzetekre is.³¹

(iv) 19. századi viszonyok az Azhar mecsetben

St. John angol utazó a 19. században leírta látogatását az Azhar mecsetben, és ugyanolyan viszonyokat talált ott, mint fél évezreddel korábban a marokkói vallástudós:³² „Beléptünk a márvány kövezetű udvarba, ... majd innen tovább

³⁰ www.alriyadh.com/176055 számú vallási döntés. (Megtekintés 2017. június 19.)

³¹ Muḡammad Ibn Mukarram Ibn Manzūr (1233–1311/1312), *Lisān al-‘arab*. Bayrūt, é. n., 272. ḡilbāb:

والجَلْبَابُ: الْقَمِيصُ. وَالْجَلْبَابُ: ثَوْبٌ أَوْسَعُ مِنَ الْخِمَارِ، دُونَ الرِّدَاءِ، تُغَطِّي بِهِ الْمَرْأَةُ رَأْسَهَا وَصَدْرَهَا؛ وَقِيلَ: هُوَ ثَوْبٌ وَاسِعٌ، دُونَ الْمَلْحَفَةِ، تَلْبَسُهُ الْمَرْأَةُ؛ وَفِي التَّنْزِيلِ الْعَزِيزِ: يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيهِنَّ. قَالَ ابْنُ السَّكَيْتِ، قَالَتِ الْعَامِرِيَّةُ: الْجَلْبَابُ الْخِمَارُ؛

وَقِيلَ: جَلْبَابُ الْمَرْأَةِ مَلَأَتْهَا الَّتِي تَسْتَمَلُّ بِهَا، وَاحِدُهَا جَلْبَابٌ

³² James Augustus St. John, *Egypt and Mohammed Ali, or Travels in the Valley of the Nile*. II. London, 1834, 335.

haladtunk a mecset belső csarnokába, ahol nagyszámú hívő gyűlt össze. Meglepett, hogy az Európában uralkodó nézetekkel szemben a gyülekezetben nagyon sok nőt is láthattam, akik fel-alá sétáltak, teljes szabadsággal, egymással beszélgetve és kötetlenül elvegyülve a férfiak között.”

Ennek alapján világos, hogy a városi nők folyamatosan részt vettek a látószólag vallási jellegű társadalmi életben a férfiakkal együtt, jóllehet a vallási körök egy része nem mindig üdvözölte lelkesen, illetve nem találta kegyesnek ezt a viselkedést. Az Azhar mecset, Egyiptom legfőbb vallási szerve, számtalan rendelkezést hozott, amelyekkel korlátozni akarták a nem kívánatos viselkedést vallási szertartások során, köztük a nők részvételét. 1881-ben ennek ellenére az állam is úgy érezte, hogy be kell avatkoznia, és egy, a vallási életet szabályozó hivatalos állami körlevél, amelyet a még Mohamed Ali által 1812-ben létrehozott „az imaszónyeg sejkje” (*šayḥ as-saġġāda*), a szúfi rendek fölötti irányítást birtokló félállami hivatal bocsátott ki, megtiltotta a dobok használatát, amikor nők is jelen voltak, és határozottan előírta a nemek közti elkülönülést a temetők látogatásakor. Maga a tény azonban, hogy erre a körlevélre szükség volt, arra utal, hogy kevés előrehaladás történt az Azhar reformerek kívánta úton, és számos különösen zavaró hagyományos szokás, például a nők aktív részvétele bizonyos szertartásokon, változatlan maradt.³³

(v) *A nők helye a mecsetben (ima előtt, alatt)*

A számos 20. századi szociológiai mű közül, amelyik a nők helyzetét vizsgálja, Kairó egyik ún. népi (*baladī*) negyedének, Būlāqnak a leírásából szeretnék most idézni arra vonatkozóan, hogyan viselkedtek a nők a mecsetben az 1970-es, 1980-as évek fordulóján. A szerző megfigyelése szerint a kerület asszonyai elsősorban a legnagyobb, az Abū l-‘Alā’ mecsetbe szeretnek járni, ahol sokkal több időt töltenek el, mint a férfiak, de az imaidőt tiszteletben tartják, ilyenkor kizárólag a férfiaké a mecset. Az ima előtt és után azonban élénk társadalmi életet élnek a mecsetben, számukra ez ugyanazt jelenti, mint a férfiaknak a kávéház. „A *baladī* asszonyok egyetlen elfogadott nyilvános találkozóhelye a mecsetben van, ahol nemcsak imádkoznak, hanem hosszan üldögélnek a hűs csendben. ... Amikor elkísértem a barátnőimet a piacra, gyakran betértünk a mecsetbe egy kis pihenésre, vagy meglátogattuk a szentek sírjait. Imaidőben a nők egy függöny mögött imádkoztak, oldalt vagy a balkonon, máskor azonban szabadon mozogtak a mecset egész területén. ... Vannak köztük asszonyok, akik nemcsak ötször imádkoznak naponta (amit férfiak csak ritkán tesznek), de ezen felül részt vesznek a reggeli vallásoktatásban is, amelyet felváltva tartanak a hat būlāqi mecsetben. ... A negyed asszonyai

³³ Ld. Judith Tucker, *Women in Nineteenth Century Egypt*. Cambridge, 1985, 109–110, 114.



5. kép Az Abū l-'Alā' mecset Kairóban

szeretnek többedmagukkal menni a szertartásokra, és mindent megtesznek, hogy minél több asszonyt mozgósítsanak. ... Amikor összegyűlnek a mecsetbeli oktatásra, elismerik a köztük lévő tudásbeli különbségeket, és az erre legalkalmasabb nőt kérik fel az ima vezetésére.” A legtöbb vallástudós ugyanis elfogadja, hogy ha az imán csak nők vesznek részt, akkor lehet az *imām* nő.³⁴

(vi) *A mecsetekben lévő sírok látogatása*

Mahmūd Šaltūt, az al-Azhar mecset egykori sejkje jogi döntéseinek gyűjteményében a következő döntést hozta a sírlátogatásokkal kapcsolatban: „A Próféta megengedte a sírok látogatását mind a férfiaknak, mind a nőknek. ... De amit ma sokszor csinálnak [a nők], a beöltöztetett, feldíszített síremlékek ezüsttel bevont, elkerített helyeken nyugvó lakóinak a meglátogatása, felettük díszes kupolákkal – ez már túllép a törvényes sírlátogatás keretein. A síremlék ajtajában engedélyt kérnek a halottól a belépésre, felemelt tenyérrel lépnek be hozzá, beszélnek a sírhoz, köröznek körülötte, megcsókolva a sír oldalait, megsimogatják fa vagy fém alkotóelemeit. Elmagyarázzák a sírban nyugvónak ügyes-bajos dolgaikat, előterjesztik kéréseiket, kérik, hogy hozzon döntést bennük – mindez törvénytelen cselekedet, amelyet Isten és a Próféta is ellenez, sőt, maguk a sírban fekvők is haraggal fogadnák ezeket. Isten barátainak (azaz, a szent embereknek) nem tetszenek ezek az elítélendő cselekedetek.”³⁵

³⁴ Evelyn A. Early, *Baladi Women of Cairo. Playing with an Egg and a Stone*. Al-Qāhira, 1993, 90–95.

³⁵ Mahmūd Šaltūt, *Al-Fatāwā*. Al-Qāhira, 2001, 222. Ld. még Mahmūd Šaltūt, *Al-Fatāwā*

9. Nők a péntek déli imán és prédikáción – vélemények és tévedések

(i) Mohamed próféta kora

A Prófétára hivatkozó hagyományok szerint a Próféta maga mellé hívta az asszonyokat az imánál, de ugyanakkor nem nézett rájuk, és nem tudta ki van mellette, vagyis ez az illendő viselkedés, ha férfiak és nők együtt vannak egy szertartáson, de ezt nem minden férfi képes betartani. Ibn al-Ġawzī szerint részt vehetnek, de jobb ha nem – távolodunk a Próféta korától, romlanak az erkölcsök. Ezért írja azt Ibn al-Ġawzī, hogy a nők részt vehetnek a péntek déli imán, de jobb, ha házaikban maradnak, mert számukra nem kötelező a részvétel. Szerinte (a 12. században) már nem tanácsos ezt megtenni.

(ii) Az iszlám jog, a fatwā és a szokások összetévesztése

Jane Smith, a Harvard Egyetem kiváló és általában jól tájékozott professzora azt mondta egy tudományos szimpóziumon,³⁶ hogy Egyiptomban csak egy 1971-ben kiadott vallásjogi döntés (*fatwā*) eredményeként szabad a nőknek részt venniük a péntek déli imán (*ṣalāt al-ġum ‘a*) és szentbeszédén a mecsetben. Ez az állítás minden alapot nélkülöz, és az iszlám jog, egy konkrét kérdésre adott válasz, valamint a szokások összetévesztésén alapul. A jog mindig engedélyezte a nők részvételét, a szokások azonban sok helyen és időben ellene voltak annak, hogy a nők szabadon keveredjenek a férfiakkal a mecsetben, különösen egy ilyen alkalommal, amikor zsúfolásig megtelik az imahely. Ezen a helyzeten a fent említett 1971-es vallásjogi döntés sem tudott alapvetően változtatni. A nők azonban ott vannak a mecsetekben, legfeljebb nem ugyanazon a helyen vagy nem az ima ideje alatt.

(iii) Az egyiptomi kormány 1955-ös döntése³⁷

Az Egyiptomi Köztársaság nevében a kormány 1955. április 7-én a következő rendeletet hozta:

1. Minden muszlim nő számára kötelező a részvétel a péntek déli imán és utána a szentbeszéd alatt.

al-muhimmāt. Al-Qāhira, 1992, 145.

³⁶ Jane I. Smith, Religious Practices of Egyptian Muslim Women. In: *Mormons and Muslims: Spiritual Foundations and Modern Manifestations*. Ed. by Spencer J. Palmer. Provo, 2002, 173–182.

³⁷ Ld. Šaltūt, *Fatāwā*, 92–95. *Ṣalāt al-ġum ‘a waqta q-duḥā*.

2. A nők számára azonban külön imát és beszédet kell biztosítani, hogy ne zavarják meg a férfiak lelki nyugalmát, egy órával a férfiak déli imája előtt, délelőtt 10 és 11 óra között.

3. A férfiak déli imáját akkor lehet elkezdni, amikor az összes nő eltávozott a mecsetből, vagyis a szokásos időben, déli 12 órakor.

A pénteki ima megkettőzése tulajdonképpen kétirányú, de sikertelen kedvezmény kívánt lenni. A nők számára az arab szocialista kormány így akarta a hitbéli egyenlőséget biztosítani, ugyanakkor nem akarta nagyon megharagítani a nők részvételét ellenző vallási embereket és muszlim férfiakat, ezért találta ki a plusz időpontot. A kezdeményezés azonban nem csupán sikertelennek bizonyult, de nagy haragot is kiváltott minden érintettből, elsősorban a vallási vezetést jelentő Azhar sejkekből, akik pedig mindenben a kormánnyal való kiegyezést és a *modus vivendit* keresték.

Két dolog háborította fel őket. Az egyik az, hogy a szűkebb értelemben vett vallásgyakorlás körében bocsátottak ki rendeletet, amire addig sohasem volt példa. A másik az, hogy ez a rendelkezés homlokegyenest ellenkezett minden hagyománnyal és a Próféta szavaival. A péntek déli imát egy és ugyanazon a helyen kétszer megtartani tilos, és ez elfogadhatatlan a muszlimok számára – mondja ki vallásjogi döntésében Maḥmūd Šaltūt sejk – mert az isteni törvények által szabályozott imádkozási előírásokat nem változtathatják meg világi rendeletek. Helyette azt javasolja a sejk – és ez fontos az előbb említett Jane Smith-féle nézettel összevetve –, hogy a nők, ha akarnak, vegyenek részt a péntek déli imán a férfakkal együtt, egy helyen és időben, egy imám mögött, de a férfiak mögött állva. Az ima ideje nem mozgatható – hangsúlyozza ismét –, és nem tartható meg kétszer.³⁸

Ezek után két dolgot kell még megállapítani. Az egyik az, hogy arról nem szól az egyiptomi kormány elhíresült rendelete, hogyan kívánták volna ellenőrizni a betartását, hiszen magának a rendeletnek az érvényre juttatására sohasem tettek még csak kísérletet sem. A másik: tény, hogy nagy általánosságban Egyiptomban (is) csak kevés nő vesz részt a pénteki imán vagy egy sem.

10. Szentek sírjának látogatása

A szentek sírjának meglátogatása (*ziyāra*) ugyan igen sokszor családi esemény volt mindig is, amelyen férfiak és nők egyaránt részt vesznek, különösen, ha a látogatáshoz messzire kell utazni, de a közeli helyszínekre a nők egyedül is gyakorta elmennek.

„Egyes szentek sírja (*maqām*) mellett egy szent fa is van, amelyre egy ruhadarabot akaszthat fel az, aki valamely bajára keres gyógyírt. A szentek

³⁸ Uo.

meglátogatását férfiak és nők egyaránt végzik, de a többség mégis inkább nő. Részben azért, mert számos szent kegye, áldása (*baraka*) az elsősorban nőket érintő problémákra „specializálódott”, mint például a terhesség, részben pedig azért, mert a nők általában nem vesznek részt a mecsetekben zajló közösségi imákon, s így a sírlátogatás a közösség vallási életében való részvétel legfontosabb formájává vált.”³⁹

11. Mecsetek mint zarándokhelyek

(i) Sírlátogatási útvonal

A kairói, sőt sokszor a távoli vidékekről feljövő asszonyoknak évszázadok óta meghatározott sír- és mauzóleumlátogatási útvonala volt, illetve a hét adott napjain mentek egy-egy mecsetbe az ottani síremlékeket felkeresni és az ott nyugvókhoz imádkozni. Ez ugyan már a középkorban is sok kritikát váltott ki szigorúbb, elsősorban hanbalita és mālīkita jogtudósok körében, de Egyiptomban, és különösen Alsó-Egyiptomban ők a kisebbséget képviselték, és abban az időben még nem voltak befolyással a népszokásokra és a néphitre. Közülük is kiemelkedik a cikkem elején már idézett Ibn al-Ḥāǧǧ mellett Aḥmad Ibn Taymiyya (megh. 1328), aki a népi szokásokat és hitgyakorlatot részletesen kritizáló *Iqtidāʾ aš-širāṭ al-mustaqīm li-muḥālafat ašḥāb al-ǧaḥīm* (Az egyenes út követése) című művében azt írja: „Sokszor éppen a nők azok, akik felelősek azért, hogy a muszlimok átveszik a keresztények és a zsidók ünnepeinek egyes szertartásait és egyéb szokásaikat.”⁴⁰ Azonban nemcsak a középkorban, hanem a legújabb korban írott művekben is gyakran olvashatjuk egyes szerzők azon véleményét, hogy minden helytelennek és eretnek újításnak ítélt szertartásban csupán nők vettek volna részt. Ez a gondolat azonban csak a különböző ünnepeket és a sírok meglátogatását elítélő jogászok találmánya volt, mivel a férfiak és a nők egyaránt részt vettek ezeken. Erről tanúskodnak azok a történészek és jogtudósok által készített leírások, amelyek szimpatizáltak ugyan a nem teljesen ortodox ünnepek sokaságával és a sírlátogatással, de aggodalommal írtak a nemek találkozásáról ezeken. Sok muszlim jogtudós azonban pont ezt az egyébként téves információt – ti. a kizárólagos női részvételt – használja fel érveként annak alátámasztására, hogy bizonyos szokások és rituálék helytelenek.⁴¹

³⁹ Nicolaas H. Biegan, *Egypt: Moulids, Saints and Sufis*. The Hague–London, 1990, 84.

⁴⁰ Ibn Taymiyya, *Iqtidāʾ aš-širāṭ al-mustaqīm li-muḥālafat ašḥāb al-ǧaḥīm*. Riyād, é. n., 672.

⁴¹ Erről a kérdésről részletesen ld. Alexandra Cuffel, *From Practice to Polemic: Shared Saints and Festivals as “Women’s Religion” in the Medieval Mediterranean*. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 68 (2005) 401–419.



6. kép A Sayyida Nafīsa mecset látképe

Dél-Kelet Kairó különösen gazdag olyan temetői sírokból és mecsetekben elhelyezett síremlékekből, amelyek mind a mai napig vonzzák a kairói nőket. Ezek közül is kiemelkedik kettő: a Sayyida Nafīsa mecset (6–8. kép) és a Sayyida Zaynab mecset (9–11. kép). Sayyida Nafīsa (megh. 822) ‘Alī kalifa, az első šī‘ita imám idősebbik fiának, Ḥasannak a dédunokája volt, aki 15 évet élt Egyiptomban, és a népi legendákban számos csoda kötődik a nevéhez, ezért mintegy Kairó „védőszentjének” tartják, és a kairóiak előszeretettel nevezik el legidősebb leánygyermeküket róla. Sayyida Zaynab talán még nála is nagyobb tiszteletnek örvend, az emberek egyszerűen csak as-Sayyidának nevezik a mecsetet (az Úrnő). Zaynab (megh. 683) magának ‘Alī kalifának volt a lánya.

(ii) Sayyida Nafīsa mauzóleuma

Egészen az 1980-as évek végéig a mecsetben a következő volt a rend férfiaknak és a nőknek: nem volt elkülönülés, a tágas folyosón élénk társadalmi élet folyt. A férfiak és a nők is ugyanazon a főbejáraton keresztül juthattak be a mecsetbe, majd a nők egy rövid folyosón egy tágas nyitott térbe léptek be, és ott imádkozhattak. Ez, tekintve a száraz kairói éghajlatot, általában semmilyen gondot nem okozott. A férfiak továbbmentek, és ugyancsak balra fordulva bejut-



7. kép A Sayyida Nafisa mecset elkülönített folyosója



8. kép A Sayyida Nafisa sírjánál imádkozó nők

hattak a mecset fedett föterébe, ahol az imairányt jelző *mihrāb* és a szószék is található. Ezzel szemben egy széles folyosón lehetett elérni a szentélyt, ahol a sír található. Ezen a folyosón és a szentélynél is együtt lehettek a férfiak és a nők, együtt mondták el a családtagok a Korán első fejezetét, a *Sūrat al-Fātihát*, együtt csókolgatták a sírt.

Valamikor 1986 és 1993 között azonban az Azhar mecset nagysejkje elrendelte, hogy vegyék figyelembe a már évtizedekkel korábban elhunyt sejk, Mahmūd Šaltūt *fatwāját* a mecsetekben található sírok látogatásának a szabályozásáról, és ennek következtében a következő (részben építészeti, részben szabályozási jellegű) változtatásokat valósították meg. A férfiakat és a nőket teljesen elkülönítették egymástól a mecset egész területén. A nők azóta egy hátsó bejáraton mehetnek be a mecsetbe, egy külső átjárón közlekedhetnek a széles folyosó helyett, ami most már kizárólag a férfiaké, és a nőknek, bár sokkal többen vannak mindig, mint a férfiak, csak egy szűk hely jut, távol a sírtól, amelyhez nem tudnak többé közel kerülni.⁴² Az ürügy a női látogatók számának és mozgásterének a korlátozására természetesen a „modernizáció” volt, a szentélyhez vezető folyosó és a szentély körzetének a restaurációja.

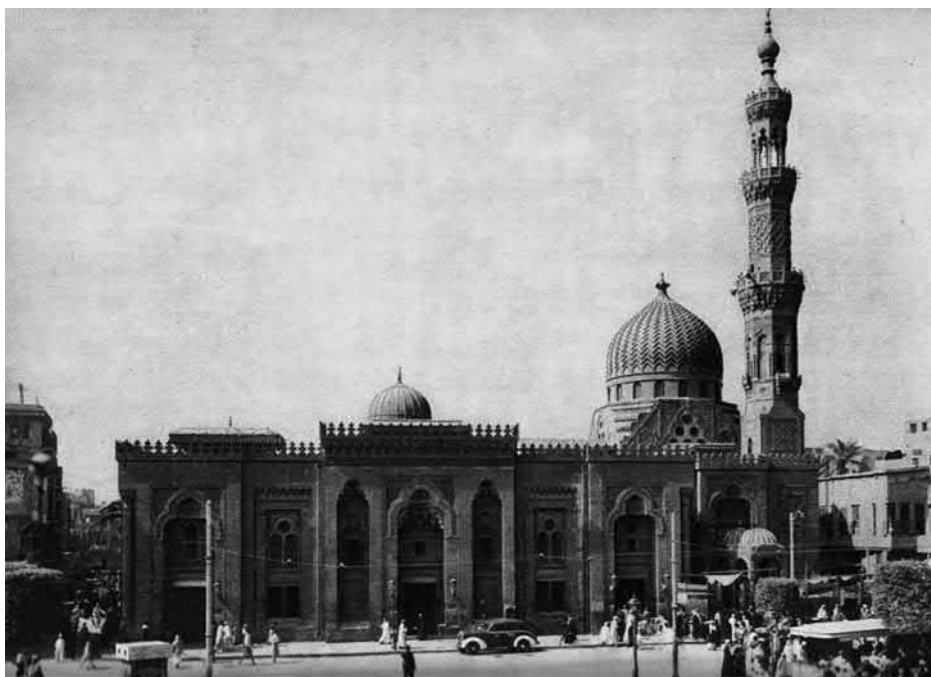
(iii) *Sayyida Zaynab mauzóleuma*

Zaynab asszony mecsete és sírhelye még az előzőekben említett szent helynél is fontosabb, naponta hatalmas tömegeket, főleg nőket, de férfiakat is megmozgató látogatólétszámmal, amit nem lehetett csak úgy egyszerűen korlátozni, és nem is akartak korlátozni. A néphit szerint, amit történeti források nem támasztanak alá, ‘Alī lánya és a Próféta unokája itt van eltemetve a számára a mecsetben épített mauzóleumban, és ezt a hitet hivatalosan is támogatják és elfogadják.

A mecset gazdasági irányítása és az adományokból, fogadalmi pénzekből származó nem csekély bevétel a vallásügyi minisztériumra (*wizārat al-awqāf*) tartozik, míg a mecset vallási vezetőit az Azhar mecset nagysejkje nevezi ki. Ebből a pénzből fedezik a mecset fenntartását, az ott dolgozók fizetését – külön vallási rendőrség tartja fenn a rendet a mecseten belül. Miután hatalmas összegekről van itt szó, azt lehetne gondolni, hogy csak az anyagi érdekeltség vezeti a hivatalosnak nevezhető vallási embereket a néphit elfogadásában, azonban erről szó sincs, mindenki őszintén elfogadja Zaynab jelentőségét és szerepét a hitéletben.

Az iszlám szertartásainak a gondos elemzése megmutatja számunkra, hogyan integrálódik az iszlám a különböző társadalmi feltételekhez. Az iszlám előírásai társadalmi, népi cselekedetekből és gyakorlatokból tevődnek össze, s

⁴² Minderről ld. Nadia Abu Zahra, *The Pure and Powerful. Studies in Contemporary Muslim Society*. Reading, 1997, 108–114.



9–10. kép A Sayyida Zaynab mecset Kairóban



11. kép A Sayyidnā Ḥusayn mecset Kairóban

így nem lehet elfogadni a népszokás és a vallás merev kettéválasztását. Másik elfogadhatatlan dichotómia az, hogy az egyik oldalon van a nők idegen vagy ősi szokásokat követő vallásgyakorlata a szertartásokban, míg a másikon a férfiak az „igazi, tiszta” iszlám által előírt kötelességeket teljesítik.⁴³ A vallási életet azonban nem lehet nemek szerint szétosztani, és a férfiak részt vesznek majdnem minden „népinek” nevezett szertartásban, ugyanúgy, mint a nők. Ezek a szertartások az évezred során fő vonalaikban keveset változtak, de a részletekben, különösen napjainkban, gyorsuló változásokat figyelhetünk meg, részben a vallási vezetők, részben az állam beavatkozása nyomán. Ezek közül az egyik legfigyelemreméltóbb az, hogy a férfiak ugyan éppúgy hisznek a szentek csodálatos erejében, mint a nők, de ezt egyre inkább titkolni igyekeznek.

Zaynab asszonyt a kairói nők csak „Anyánk”-nak nevezik, aki segít minden egyes bajos dolgukban, akitől tanácsot kérhetnek életük sorsfordulóiban. A nők szokás szerint nem érkeznek egyedül a mecset meglátogatására: rokonságbeli nők, szomszédasszonyok jönnek együtt, általában férfikísérettel. Imaidőben nem engedik be őket a mecset belső tereibe, ahol a férfiak imádkoznak. Amíg a bemenetelre várokoznak, esznek-isznak, beszélgetnek, élénk társadalmi életet

⁴³ Ezek a nézetek egyaránt megjelentek a korábbi nyugati szakirodalomban és napjaink politikai iszlámjának az ideológiájában.

élnék. Elmondják egymásnak élettörténetüket, problémáikat, panaszkodnak és tanácsokat kérnek a tapasztaltabb asszonyoktól, akik már többször jártak itt, és akiken már segített Zaynab asszony. Sok asszony egész éjjel a mecset bejáratánál fekszik, beengedésre várva. Sokszor a már bejutott nők a szentély bejárata előtt fekszenek, hogy beengedjék őket a sírhoz. Az érdekes az, hogy a férfiak is nagyjából hasonló módon viselkednek. Mindkét nembeli hívek énekelnek, sokszor extázisba esnek (a nők gyakrabban), de nincs hallelujázás (*zagārīt*).

A sírhoz való bejutásnak és a sírnál való viselkedésnek megvan a maga rituáléja, amit az először odalátogatókkal vagy a tapasztaltabb asszonyok ismertetnek meg, vagy már otthon megtanulták. A szertartásos cselekedetek szigorú rendben követik egymást, a bejáratától a szent sírjáig. Céljuk az, hogy kifejezésre jusson a Zaynab asszony iránti tiszteletük, szeretetük és alázatuk, miközben a résztvevők hangsúlyozzák eltávolodásukat az evilági dolgoktól. A kisebb-nagyobb női csoportokat hivatalos női vezetők irányítják, felügyelve arra, hogy semmilyen törvénybe ütköző dolgot ne csináljanak. Először is végre kell hajtani a rituális mosakodást a mecseten kívül, majd ételt kell osztani a mecsetudvar bejárata körül várakozó koldusoknak és szegényeknek. Ezt az a hit kívánja meg, hogy az ételosztás kegyes cselekedete jóakaratot szül a jelenlévőkben, ami segíti a küldetés sikerét. Aztán megcsókolják a küszöböt (*'ataba*), amelyen át a mecsetbe lehet jutni. Ha a női vezető megpróbálja megakadályozni őket ebben, akkor az asszonyok különböző kifogásokat keresnek, például megbotlottak, vagy próbáltak továbbmenni, de odaragadt a lábuk (*itmasaket*), jelezve, hogy egy magasabb erő kényszerítette őket erre a cselekedetre, aminek nem voltak képesek ellenállni. Amikor végre elérik a mecsetben lévő mauzóleum bejáratát, ott szintén megcsókolják a küszöböt, ugyancsak azt mondva, hogy a lábukat megragadta a küszöb. Válaszul a vezetők általában figyelmeztetik őket, hogy ez vallásilag tilos (*harām*), de szigorúbb eszközöket nem használnak, mert elfogadnak tőlük adományokat, s így nem lehetnek velük következetesen szigorúak. Különbösen is, a nők erre is tudnak válaszolni, mert az egyiptomi nők lehetnek elnyomottak, de a nyelvük azért éles és könnyen visszavágnak, és ilyeneket mondanak, hogy szerintük ez nem így van, mert a személyes tapasztalataik mást mondanak, Isten mindenki szerint megjutalmazza az ilyen alázatos cselekedetet és így tovább. Egy asszony például elmondta Nadia Abu Zahrának,⁴⁴ hogy amikor megcsókolta ezeket a küszöböket, és azt kérte Istentől, hogy hadd mehessen el a zarándoklatra, imája meghallgatásra talált, és el tudott menni Mekkába. Mielőtt belépnek a szent sírt tartalmazó helyiségbe, az asszonyok kopognak a falon, mint ahogy kopognak a hétköznapi életben is, ha bemennek valakihez. Amint megpillantják a sírt, elkezdenek ujjongani (*zagārīt*). Ez magas, éles, ríktó hangkibocsátást jelent, miközben a nyelv nagyon gyorsan mozog ide-oda. Ezt a hangot használják a nők – a férfiak sohasem – minden örömteli alkalom megünneplésekor, mint

⁴⁴ Abu Zahra, *i. m.*, 153.

például eljegyzés, házasságkötés vagy a mekkai zarándoklatból való hazatérés. A sírhoz érve az asszonyok azért ujjonganak, hogy biztonságban megérkeztek hosszabb vagy rövidebb utazás után, és üdvözölhetik Anyjukat (akit *Ummi* vagy *Mama* elnevezéssel illetnek). Megfogják a sírhelyet körülvevő rácst, miközben, ahogy a szokás megkívánja, elmondják a Korán Nyitó fejezetét, azt remélve, hogy az a szent asszony sírját is „felnyitja” számukra. Ez a hit el van terjedve az egész iszlám világban, hogy a nyitó koráni fejezettel Isten felnyitja a szent isteni kegyel teli sírját, amiből az imádkozó is részesülhet.

A sírnál a következő, most már egyéni cselekedete a nőknek az imádkozás, fohászkodás. A nők fohászkodása legtöbbször valamilyen kérésre, esküre, rontás elhárítására és fogadalomtételre vonatkozik. Aki először jár itt, az kér valamit, például betegségből való felépülést, gyerekei gyógyulását vagy a családi viszályok lecsendesítését, kedvező házasságot a lányának, de sokszor kisebb ügyekben is a szent segítségét kérik, például a fiuk iskolai előmenetelének a javulását, sikeres érettségit stb. Ezeket a fohászokat többször elisméltik, minden egyes alkalommal először a Nyitó fejezetet mondva el a Koránból. A kéréseket valahányszor fogadalomnak kell követnie, ami általában meghatározott összegű pénzadományt jelent a mecsetnek, amelyik a sírt magába foglalja. A fogadalmat le is írhatják (jobban mondva: leírathatják), és azt a mauzóleum bejárata előtt elhelyezett hatalmas dobozba dobhatják be. Az asszonyok másik csoportja hálálkodni jön. Ők azok, akik kértek, fogadalmat tettek és most teljesítik, amit megfogadtak. Az ő számukra a mauzóleum kijáratánál elhelyezett másik nagy doboz szolgál a fogadalmi pénzek befogadására. A mecsetbeli látogatások során a népszokásokat és a vallási előírásokat egyszerre igyekeznek betartani a látogatók. Előtte és utána élénk társadalmi életet élnek az asszonyok, valamint sokat és átszellemülten imádkoznak.

A Zaynab asszony mecsetének másik fontos funkciója a mecset vezető sejkjénél teendő látogatás. Ide elsősorban asszonyok jönnek, de néha – esetleg a második látogatásra – magukkal hozzák a férjüket is. A sejk szerepe kettős. Egyrészt a tanácsadás, lelki támasz és segítség, ilyenkor a pszichológust helyettesíti. A másik szigorúbb: a helytelen megtiltása és ösztönzés a helyes cselekedetekre. A nők általában nagyon komolyan veszik a sejk szavait, megfogadják tanácsait és utasításait. A sejk a maga részéről azzal hálálja meg és segíti elő a bizalmas közléseket, hogy akkor sem adja ki a tanácskérőt, ha az valami súlyos erkölcsi bűnt, például házasságtörést vall be. A sejk tanácsadása előtt és után meghatározott mágikus cselekedeteket végeznek az asszonyok, megint csak a tapasztaltabbak irányításával.

12. A nők vallásossága – összegzés

Összességében megállapíthatjuk, hogy az iszlám világban a nők sokkal vallásosabbak a férfiaknál. Ez főleg akkor lesz nyilvánvaló, ha a vallással összefüggő cselekedetek arányát tekintjük. Bár a női vallásgyakorlat nagy részét a modern kor muszlim vallástudósai eretnek újítként utasítják el, míg a nyugati kutatók a „népi iszlám” kifejezéssel bélyegzik meg, valójában a nők azok, akik megőrzik az ősi hagyományokat, végtelenül konzervatívak, és az újítás távol áll tőlük – ellentétben a 20–21. századi (férfi) vallástudósok egy jelentős részével. Mindezt jól tükrözi a már idézett megállapítás, hogy míg a férfiak a kávéházakban üldögélve találkoznak és beszélgetnek, addig a nők igen gyakran a szomszédságukban található mecsetben jönnek össze.

Women in the rituals of Sunni Islam

Tamás IVÁNYI

Notwithstanding the opinion of some Mediaeval Muslim scholars and most of those in our age, Muslim women are more religious and devote more time to religious practices and rituals than Muslim men. This may be proved by the quantity of these rituals and their significance in the lives of women. It has also been a misbelief in some religious circles that women's rituals are heretic innovations in Islam, although women are much more conservative than men. In reality it is women who preserve the ancient tradition and customs, innovations falling far away from them. When men gather and chat in coffeehouses, drinking tea or coffee, women often meet in the mosque of their neighbourhood discussing religious matters. The article aims to provide evidence for the rigid refusal of women's religious rituals and unwillingness to accept them by some Mediaeval scholars and most of the men of religion in our age, and to give as many examples as possible of rituals either specially arranged by women or their participating in them.

Özgür Kolçak

Egy erdélyi fejedelem a „héják” karmai között: II. Rákóczi György és Köprülü Mehmed pasa

Kelet-Európa kora újkori történetéhez szorosan kötődik Erdély, Havasalföld és Moldva politikai hatalmának lassú, de folyamatos hanyatlása. Ez a jelenség az erősen központosított államigazgatási gépezettel rendelkező szomszédos birodalmak sorozatos politikai, diplomáciai és katonai intervencióinak során mutatkozott meg leginkább.¹ Ezen nagyhatalmak egyike, az Oszmán Birodalom a 17. század második felének első évtizedeiben helyre tudta állítani a belső politikai stabilitást, így újra beszállhatott az északkeleti határainak birtoklásáért zajló bonyolult küzdelembe. Az 1656-ban nagyvezírré tett Köprülü Mehmed pasa és az úgynevezett „Köprülü-ház”-ból származó utódai erőszakos erdélyi politizálást folytattak, amely magában foglalta a diplomáciai nyomásgyakorlás mellett a közvetlen katonai beavatkozás elemeit is. Annak ellenére, hogy a Köprülü családból kikerülő nagyvezírek által űzött erdélyi politikát az egymásra ható, kölcsönös diplomáciai megmozdulások váratlan akadályok és cselszövésektől sem mentes nehézségek elé állították, az határozottan agresszív jellegű volt. 1657-ben II. Rákóczi György (1648–1660) azzal törte meg az Északkelet-Európában fennálló katonai és politikai *status quot*, hogy bejelentette igényét a lengyel trónra. Az oszmánok Rákóczi nagyra törő kísérletére – mellyel egy erős királyságot szeretett volna létrehozni saját magának – válaszul nem mutattak hajlandóságot arra, hogy visszaállítsák a korábbi politikai viszonyokat Erdélyben, hanem azt tervezték, hogy a fejedelemséget közvetlen oszmán fennhatóság alá vonják. Köprülü Mehmed pasa, valamint fia és utódja, Fázil Ahmed pasa, egészen 1664-ig a birodalom rengeteg idejét és energiáját fordította erre a célra.²

Történeti szempontból nézve a Köprülüök ki tudtak építeni egy hosszú életű kormányzati rendszert, amely mindig büszke volt arra, hogy nagyszámú oszmán erőket képes kiállítani a birodalom nyugati határvidékén folyó harcokhoz. Ez a fajta politika élesen szemben állt a 17. század első felének oszmán megközelítésével, amely ragaszkodott a Habsburg házzal fennálló béke fenntartásához, még akkor is, amikor a Habsburgok a harmincéves háború miatt katonailag

<http://dx.doi.org/10.24391/KELETKUT.2017.1.63>

¹ William H. McNeill, *Europe's Steppe Frontier, 1500–1800*. Chicago, 1964, 126–179.

² László Kontler, *A History of Hungary*. New York, 2002, 174–180; Peter F. Sugar, The Principality of Transylvania. In: *A History of Hungary*. Ed. by Peter F. Sugar, Péter Hanák, Tibor Frank, Bloomington–Indianapolis, 1994, 134–136.

erősen meg voltak terhelve.³ II. Rákóczi György esetében azonban a Köprülü-kormányzat nem gondolt a béke visszaállítására, hanem jelentős erdélyi területeket olvasztott be az Oszmán Birodalomba, és megerősítette fennhatóságát a régióban. Az oszmán döntéshozók szemében a nagyravágyó erdélyi uralkodó a függetlenség veszedelmes jelképeként jelent meg. Mi több, Köprülü Mehmed pasa válasza Rákóczi 1657-es lengyelországi kudarcára az első példa volt arra, hogy mi várható az elkövetkező évtizedekben a „Köprülük külpolitikájá”-tól.

A Köprülük külpolitikája és a ‘hóják’ felemelkedése

Igazat kell adnunk John F. Guilmartinnak, aki megállapította, hogy a nagyvezírek szokásos hivatali idejének ingadozása fontos mutatója lehet az Oszmán Birodalom politikai stabilitásának. Az 1518 és 1579 közötti időszakban például, amikor az oszmán politikai és katonai vezetés mind a csatatéren, mind pedig a diplomáciai küzdőtéren jelentős győzelmeket aratott vetélytársai felett, az oszmán nagyvezírek átlagos szolgálati ideje hat év és egy hónap volt. Az elkövetkező tizenöt évben, amikor is az oszmán állam egyre növekvő politikai, katonai és társadalmi nehézségekkel volt kénytelen szembenézni, ez az időtartam egy év négy hónapra csökkent. A 17. század első felében mind nehezebbé vált a nagyvezíri poszton megkapaszkodni: ezt a tényt jól illusztrálja az a mutató, hogy 1621–1625 között négy év alatt összesen tíz nagyvezírt menesztettek.⁴ A politikai viszonyok IV. Mehmed (1648–1687) uralkodásának első éveiben sem sokat változtak, mivel a Velencével 1645-ben kezdődő háború olyan elviselhetetlen katonai és pénzügyi problémákat hozott magával, amelyekkel szemben az oszmán elit tehetetlennek bizonyult. A IV. Mehmed 1648-as trónra lépését követő összesen nyolc év során tizenhárom nagyvezír helyére került valamelyik vetélytársa; egy természetes halállal halt meg, kettőt kivégeztek, három lemondott, míg hetet maga a szultán váltott le.

³ Az oszmán politikai vezetők az 1644–1645-ös rövid zűrzavart leszámítva élvezték a nyugati fronton fennálló béke előnyeit, és ennek jegyében az 1606-ban megkötött zsitvatoroki békétől egészen 1658-ig, amikor is Köprülü Mehmed pasa elfoglalta (Boros-)Jenőt, a Habsburg udvarral fennálló konfliktusokat nem katonai, hanem diplomáciai úton igyekeztek rendezni. (Petr Štěpánek, *War and Peace in the West (1644/5): A Dilemma at the Threshold of Felicity?* *Archiv Orientální* 69/2 (2001) 327–340). Georg Wagner a Habsburg Birodalommal szemben folytatott oszmán politikát a harmincéves háború alatt Hermann Czernin von Chudenitz ausztriai követ második konstantinápolyi látogatásának feljegyzései alapján elemzi: *Österreich und die Osmanen im Dreißigjährigen Krieg. Hermann Czernins Großbotschaft nach Konstantinopel 1644/45. Mitteilungen des Oberösterreichischen Landesarchivs* 14 (1984) 325–392.

⁴ John F. Guilmartin, Jr., *Military Technology and the Struggle for Stability, 1500–1700*. In: *Early Modern Europe: From Crisis to Stability*. Ed. by Philip Benedict, Myron P. Gutmann. Newark, 2005, 269–270.

Így aztán a 17. század közepére az oszmán politikai világban megérlelődött a vágy egy olyan független nagyvezíri hivatal iránt, amelynek a döntéshozatalban ésszerű mértékű szabadsága van. A *Kitáb-i müstetáb* ismeretlen szerzője, aki művét minden valószínűség szerint II. Oszmán szultánnak (1618–1622) mutatta be, azzal a kéréssel fordult az uralkodóhoz: tegye lehetővé, hogy a kiválasztott nagyvezír a kormányzás terén korlátlan jogkörrel bírjon. Elismerte, hogy a birodalomban bevett politikai szokásokhoz igazodva a rangban második vezír válthatja fel a nagyvezírt. Megállapította viszont, hogy az adminisztrációs rendszer annyira összeomlott, hogy ahhoz, hogy vissza tudják állítani a kormányzati posztokat, a szultánnak a mostani, erre alkalmatlan emberek helyett meg kell keresnie és találnia a legtehetségesebb és legmegfelelőbb személyt, tekintet nélkül annak rangjára és a birodalomban betöltött szerepére.⁵ Kocsi bég, IV. Murádnak (1623–1640) írt emlékiratában felhívta a szultán figyelmét a nagyvezírek jelentéktelen ügyek miatt történő elbocsátásának veszélyes következményeire, és azt állította, hogy az államnak sokkal nagyobb hasznára lennének az olyan nagyvezírek, akik ezt a jeles hivatalt hosszabb ideig viselhetnék.⁶ Kátib Cselebi ugyanezt a nézetet dolgozta ki híres 1653-as tanácsadó művében, mely a *Düstürü 'l-amel li-islâhi 'l-halel* (Tennivalók a hiányosságok kijavításához) címet viseli. Ebben a műben Kátib Cselebi arra a következtetésre jut, hogy ahhoz, hogy visszafordítsák a birodalom elkerülhetetlennek látszó hanyatlását, a „kard emberei” (*száhibü 'sz-szejf*) közül kell valakinek a teljes irányítást gyakorolnia az államügyek felett. Kátib Cselebi nem hitt az eseményekben bekövetkező fordulatban, ezért a politikai felelősség kérdését kiterjesztette az uralkodó réteg széles körére: a „kard emberének” nem kell feltétlenül a szultánnak lennie, hanem az nyugodtan lehet maga a nagyvezír is.⁷ Még érdekesebb tény, hogy Kátib Cselebi csak 1656-ban adhatta át a munkáját IV. Mehmednek és vélhetően a szultán anyjának, Turhán Hatidzse szultánnak, éppen néhány hónappal az előtt, hogy Köprülü Mehmed pasa az oszmán közigazgatási rendszer élére került. 1654-ben, két évvel Mehmed pasa nagyvezírré történt kinevezése előtt a nagyvezíri hivatal kiköltözött a szultáni palotából. Ez a tény már előhírnöke volt annak a folyamatnak, amelynek során az oszmán igazgatási rendszer joghatósága önállósodott magától a dinasztiaától.⁸ Elég valószínűtlen azonban, hogy IV. Mehmed és az anyaszultánnó a 17. századi oszmán értelmiségiek és államférfiak által írt és nekik benyújtott politikai tanácsadó irodalmat tanulmányozták volna azért, hogy ötleteket szerezzenek a birodalom új kormányzati rendszerének

⁵ *Osmanlı Devlet Düzenine Ait Metinler I: Kitáb-i Müstetáb*. Yay. Yaşar Yücel. Ankara, 1974, 32.

⁶ *Kocsi Bej Riszálész*. Konsztantinijje, 1303/1886, 28, 77.

⁷ Kátib Çelebi, *Düstürü 'l-Amel li-Islâhi 'l-Halel*. Önsöz M. Tayyib Gökbilgin. İstanbul, 1979, 136–137.

⁸ Az 1650-es évek elejének politikai viszonyainak elemzését, amelyek Köprülü Mehmed útját egyengették a nagyvezírségig, ld. İ. Metin Kunt, Naima, Köprülü, and the Grand Vizirate. *Boğaziçi Üniversitesi Dergisi-Humanities I* (1973) 57–64.

kialakításához. Ennek ellenére, már pusztán az a tény, hogy ezek az értekezések megszülettek, jelzi az oszmán nyilvánosság igényét a változtatásokra, ami egyre csak erősödött egy olyan hosszú távú tekintélyelvű kormányzat iránt, mely sokkal inkább a társadalmi rend fenntartására és nem a társadalmi igazságosságra helyezi a hangsúlyt.

Köprülü Mehmed pasa beteljesítette azok elvárásait, akik a janicsárokat egy távoli fronton, a hitetlenek ellen harcolva szerették volna látni, nem pedig a birodalom központjában, ahol nagy pusztításokat végeztek. Mehmed pasa, miután kitöltötte nagyvezírségének utolsó éveit, 1661-ben elintézte, hogy az Oszmán Birodalomban szokásos politikai gyakorlattal szöges ellentétben a tisztséget fia, Fázil Ahmed kapja meg. Utóbbi hivatali ideje alatt kezdtek megerősödni a „hégypárt kormányzásának” oszlopai, majd a Köprülü-házból való fiai és vejei (Kibleli Musztafa, Kaplan Musztafa, Merzifonlu Kara Musztafa, Szijavus) töltötték be többször magas állami tisztségeket a következő közel fél évszázad során. A család büszkesége, Fázil Ahmed pasa 1661-től egészen haláláig, 1676-ig az oszmán központi adminisztráció feje maradt, ami a birodalom történetében e hivatalban kétségtelenül igen hosszú időtartamnak számít. A Köprülü-házból felemelkedő Merzifonlu Kara Musztafa pasa az elkövetkezendő hét évben látta el az elhunyt után a nagyvezíri kötelességeket: a 17. század első felének politikai viszonyaihoz képest ez szintén meglehetősen hosszú időszak volt. Valóban, az oszmán előkelőségek, nevezetesen Minkárizáde Jahja efendi,⁹ Vani Mehmed efendi,¹⁰ Ahmed pasa¹¹ és Adzsemzáde Hüszejn efendi,¹² akik az 1660-as évek

⁹ 1662. november 21-én nevezték ki sejhülszlámnak, és ezt a tisztséget egészen 1674. február 21-ig viselte, amikor arról egészségügyi problémáira hivatkozva lemondott. Vö. Mehmet İpşirli, Minkárizáde Yahyâ Efendi. In: *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. XXX. İstanbul, 2005, 114–115.

¹⁰ Fázil Ahmed meghívására 1661-ben érkezett Konstantinápolyba, és még ugyanebben az évben IV. Mehmed kihallgatáson fogadta őt. Mint a szultán hitszónoka, egészen 1683-ig komoly befolyással bíró figurának számított az oszmán politikai életben. A Bécs elleni sikertelen oszmán támadást követően veszítette csak el kiváltságos helyzetét, és ez az esemény jelentette a Köprülü-hegemonia végét is az oszmán központi kormányzásban. Vö. Erdoğan Pazarbaşı, Mehmed Efendi, Vanî. In: *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. XXVIII. Ankara, 2003, 458–459. A Kádizáde nevével fémjelzett mozgalom elszánt támogatója volt. Vani Mehmed oszmán belpolitikai és külpolitikai szerepének megítéléséhez ld. Marc David Baer, *Honored by the Glory of Islam: Conversion and Conquest in Ottoman Europe*. New York, 2008, 109–119.

¹¹ 1661-ben nevezték ki birodalmi kincstárnoknak (Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî*. I. İstanbul, 1308, 223; II. 1311, 195 [Reprint kiadása: Westmead, 1971]). 1665. augusztus 4-én kapta meg a vezír címet (Abdurrahman Abdî Paşa, *Vekâyi ‘-nâme. Osmanlı Târîhi (1648–1682)*. Yay. Fahri Ç. Derin. İstanbul, 2008, 200), és tizenhárom éven keresztül viselte megszakítás nélkül ezt a hivatalt. 1680-ban Kamenyec-Podolszkij kormányzója volt és mindvégig vezető szerepet játszott a Köprülüök politikai terveinek megvalósításában. Vö. Dariusz Kołodziejczyk, *The Ottoman Survey Register of Podolia (ca. 1681). Defter-i Mufasssal-i Eyalet-i Kamanıçe*. I–II. Cambridge, Mass., 2004, 15.

¹² 1663-ban lett reiszülküttáb Sámizáde Mehmed efendi helyett, akit (Érsek-)Újvár ostroma során végeztek ki. Ő fogalmazta a rákövetkező évben aláírt vasvári béke szövegét (Musztafa

elején Fázil Ahmed kormányának a tagjai lettek, mind kiemelkedően hosszú pályafutást tudhatnak a magukénak. Ez a tény is mutatja a Köprülü nagyvezírek által létrehozott adminisztratív szerkezet erejét és állandóságát.

Számos korabeli megfigyelő úgy vélte, hogy a Köprülü-kormányzat által folytatott politikai irányvonal már Mehmed pasa életében kialakult. Claes Rålamb, aki 1657 nyarától egészen 1658 februárjáig volt svéd követ Konstantinápolyban, magasztalta azt a véres nyugalmat, melyet a kegyetlen oszmán nagyvezír biztosított a birodalomban.¹³ Paul Rycaut – az angol nagykövet magántitkára az oszmán fővárosban 1660 és 1667 között – is tisztában volt vele, hogy Köprülü Mehmed pasa arra bízta az ifjú uralkodót, indítson minél több háborút, hogy a sok problémát okozó kapukulu egységeket le lehessen foglalni a határvidékeken, jóllehet erre csak homályos utalásokat tett.¹⁴ Simon Reniger, konstantinápolyi Habsburg rezidens (1645–1669) is, az 1666 áprilisában I. Lipót Habsburg császárnak átadott végső jelentésében (Finalrelation), kifejtette azon nézetet, miszerint az Oszmán Birodalom a háborúra épül. Mivel IV. Mehmed már kora gyermekségétől kezdve a szultáni palota körül állomásozó udvari katonaság fenyegető árnyékában nőtt fel, amikor Köprülü Mehmed pasa azt tanácsolta neki, hogy tűzzön ki soha véget nem érő célokat a hadsereg elé, a fiatal szultán lelkesen egyetértett a javaslattal, és innen kezdve az egymást követő hadjáratokban csapatait a birodalom nyugati határvidékére küldte.¹⁵

Kürd Hátib, korának a Köprülü által bevezetett szigorú kormányzati rendszerét védelmezendő, történeti narratíváját, úgy tűnik, tudatosan a Köprülü Mehmed pasa nagyvezírségéhez vezető körülményekre építi fel. Kürd Hátib azonban szemet huny azon tény felett, hogy Mehmed pasának a kormányzás élére való jelölését a kor számos magas rangú oszmán előkelője nem támogatta, a „kard embere” diskurzus felemlegetésével pedig azt sejteti, hogy Köprülü Mehmed hatalomra jutása teljesen természetes és magától értetődő volt, mivel akkortájt nem volt más államférfi, aki válság esetén képes lett volna működtetni az oszmán hivatali apparátust. Kürd Hátib szerint azokban a vészterhes napokban, amikor a velencei flotta blokádnál alá vette a Dardanellákat, a nagyvezír,

Zühdi, *Ravzatü'l-Gazâ*. İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, TY 2488, f. 37b–39b). Fázil Ahmed kíséretében részt vett a krétai (1666–1670) és a lengyel háborúban (1672). Vö. Ahmed Resmi Efendi, *Halîfetü'r-Rü'esâ*. Yay. Mücteba İlgürel–Recep Ahıskali. İstanbul, 1992, 41–42.

¹³ Nicholas Rolamb, A Relation of a Journey to Constantinople. In: *A Collection of Voyages and Travels*. V. Ed. by John Churchill. London, 1732, 700–701.

¹⁴ Paul Rycaut, *The History of the Turkish Empire, from the Year 1623, to the Year 1677. Containing the Reigns of the Last Three Emperors, viz. Sultan Morat, or Amurat IV. Sultan İbrahim and Sultan Mahomet IV, his Son, The Thirteenth Emperor, now Reigning*. London, 1687, 113.

¹⁵ “Sein Reich ist auf Krieg fundiert, hat er keinen Krieg, so hat er innerliche Unruhen und Sublevationen ...”. Wien, Österreichisches Staatsarchiv [OeStA], Kriegsarchiv, Alte Feldakten 156, Simon Reniger von Renningen végső jelentése, 1666. április 27. f. 69a. Kiadva: Alois Veltzé, Die Hauptrelation des kaiserlichen Residenten in Konstantinopel Simon Renigen von Renningen 1649–1666. *Mitteilung des k.u.k. Kriegs-Archivs*, N. F. 12 (1900) 144.

Bojnuegri Mehmed pasa parancsot kapott a velencei vonal áttörésére, hogy az oszmán hajók, amelyek erősítést, municiót és ellátmányt vittek a Kréta szigetén harcoló török katonai kontingensnek, biztonságosan áthaladhassanak. Bojnuegri Mehmed azonban félénken kijelentette, hogy egy ilyen vállalkozás meghaladja a képességeit, és lemondott posztjáról: „a nagyvezíri hivatalra senki sem tartott igényt”, írta Kürd Hâtib. 1656-ban az oszmán főméltóságok tanácskozást hívtak össze, hogy bejelentsék, ki a legmegfelelőbb jelölt a megüresedett tisztségre. Köprülü Mehmed pasa magára vállalta az oszmán flotta parancsnokságát, amelyet még abban az évben a velencei erők ellen terveztek küldeni: ezzel kezdődött felívelő karrierje az oszmán politikai porondon.¹⁶

Köprülü Mehmed pasa és az erdélyi kérdés

1657 márciusában, nem sokkal azután, hogy nagyvezír lett, Köprülü Mehmed Konstantinápolyban kivégeztette III. Partheniosz (1656–1657) görög pátriárkát, akit azzal vádoltak, hogy részt vett egy összeesküvésben, amely az oszmán uralom ellen irányult. Azt feltételezték róla, hogy titokban támogatta a havasalföldi „lázdó” keresztényeket, és miután az oszmánok elfogták Constantin Şerban havasalföldi vajdának írt levelét, a pátriárkát a Parmakkapiban, a főváros egyik kis negyedében felakasztották.¹⁷ A görög ortodox egyház fejének kivégzése kapcsán Marc D. Baer arra jutott, hogy az eset összefügg az Oszmán Birodalomban a 17. században a szabad vallásgyakorlásban bekövetkező romlással.¹⁸ Mindazonáltal ez az eset jobban magyarázható II. Rákóczi Györgynek az 1650-es években Havasalföld és Moldva fölötti növekvő befolyásával. Nevezett ugyanis 1653 és 1657 között megkísérelte, hogy a két szomszédos vajdaságot ellenőrzése alá vonja. Ennek érdekében kombinálta egymással a diplomáciai nyomásgyakorlást és a nyers erőt, és végül sikerült György István moldvai és Constantin Şerban havasalföldi vajdát uralma alá hajtani. 1655-ben zavargások törtek ki a havasalföldi hadseregen belül, amelyet az ország bizonyos társadalmi csoportjai is támogattak, ezért a frissen megválasztott vajdának, Constantin Şerbannak oszmán területre kellett menekülnie. Amikor az elűzött uralkodó II. Rákóczi Györgyhöz fordult, hogy segítsen neki visszaszerezni a trónt, az erdélyi fejedelem seregei élén bevonult Havasalföldre. Ezt az akciót kezdetben az oszmán hatóságok is támogatták. II. Rákóczi György azonban jelentősebb csapatokat hagyott hátra Havasalföldön, s magával vitt 32 ágyút, amelyeket a

¹⁶ *Dördüncü Mehmed Saltanatında İstanbul: Risâle-i Kürd Hatib*. Yay. H. Ahmet Arslantürk–Murat Kocaaslan. İstanbul, 2014, 34.

¹⁷ Abdurrahman Abdi Paşa, *i. m.*, 103–104; Naîmâ Mustafa Efendi, *Târih-i Na'imâ (Ravzatü'l-Hüseyn fi Hulâsati Ahbâri'l-Hâfikayn)*. IV. Yay. Mehmet İpşirli. Ankara, 2007, 1730.

¹⁸ Baer, *i. m.*, 59–61.

felkelő csapatokkal való összeütközések során zsákmányolt. Ez már gyanakvást keltett az oszmán politikai körökben. De mivel az oszmánok éppen válsághelyzetben voltak, semmit sem tehettek: az „északi ügyek” intézését Fazli pasára, az akkori szilisztrai kormányzóra bízták.¹⁹ Látszatra tehát II. Rákóczi György már jóval azelőtt kegyvesztetté vált az oszmán döntéshozók szemében, hogy 1657-es katasztrofális lengyelországi hadjáratába kezdett volna. A lendületes erdélyi fejedelem és az oszmánok közti kapcsolatok nyilvánvalóan megromlottak: abban az évben, amikor Köprülü Mehmed pasa elrendelte, hogy III. Partheniosz holttestét az Aranyszarv-öböl nyugodt vizébe dobják, azt is parancsba adta, hogy Ádil Giráj krími tatár kán (1665–1670) küldje lovasait szabadrablásra Erdélybe.

Az oszmán kormányzat nem örült annak a politikai és katonai szövetségnek, amelyet II. Rákóczi György X. Károly Gusztáv svéd királlyal (1654–1660) kötött. Utóbbi megígérte Rákóczinak a lengyel koronát, aki ennek fejében tekintélyes sereg élén 1657-ben előzőnlötte Lengyelországot. A fejedelem minden valószínűség szerint tisztában volt azzal, hogy az oszmánok nem hagynák jóvá a Lengyel Királyság elleni akcióját, ezért meg sem próbált engedélyt kérni rá a Fényes Portától. A modern kori oszmanisztikai historiográfia, melyet megtevésztettek a korabeli fő forrásokban fellelhető ismétlődő sztereotípiák, hajlott arra, hogy úgy mutassa be II. Rákóczi György 1657-es lengyelországi hadjáratát, mintha az nem lett volna egyéb egy vazallus merész engedetlenségénél, aki feltétlen engedelmességgel tartozik a Portának. Azonban az északi háborúban (1655–1660) részt vevő különböző politikai entitások fő aggodalma az 1650-es évek második felében az volt, hogy miként sikerül megegyezésre jutni a lengyel–litván perszonálunió kérdésében. A svédek, az Erdélyben immár politikai és katonai erővel bíró Rákóczi támogatását élvezve, elérkezettnek látták az időt arra, hogy végzetes csapást mérjenek a lengyel hadakra.²⁰ A Habsburg és az oszmán udvar politikai vezetői azonban amellet voltak, hogy maradjon fenn a *status quo*, és ennek érdekében segítették a lengyel–litván uniót a külföldi invázió visszaszorításában, elsősorban azzal, hogy rávették a tatár hordákat, hogy a lengyel fegyveres erőkkel együttműködve szálljanak harcba.²¹

¹⁹ Gábor Kármán, György Rákóczi II's Attempt to Establish a Local Power Base among the Tributaries of the Ottoman Empire, 1653–1657. In: *Power and Influence in South-Eastern Europe, 16th–19th Century*. Ed. by Maria Baramova–Plamen Mitev–Ivan Parvev–Vania Racheva. Berlin, 2003, 229–244.

²⁰ Christoph Augustynowicz, Machtkonstellationen und kaiserlich-habsburgische Diplomatiepolitik im Nordischen Krieg, 1655–1660. *Studia Historica Slovenica* 2 (2002) 357–367; Robert I. Frost, *After the Deluge: Poland–Lithuania and the Second Northern War, 1655–1660*. Cambridge, 2004.

²¹ Zbigniew Wójcik, Some Problems of Polish–Tatar Relations in the Seventeenth Century: The Financial Aspects of the Polish–Tatar Alliance in the Years 1654–1666. *Acta Poloniae Historica* XIII (1966) 87–102; Dariusz Kołodziejczyk, *The Crimean Khanate and Poland–Lithuania: International Diplomacy on the European Periphery (15th–18th Century)*. A Study of Peace Treaties Followed by Annotated Documents, Leiden–Boston, 2011, 163–174. A Habsburg

X. Károly Gusztáv egymás után két követet is küldött az oszmán fővárosba, így próbálta meggyőzni az oszmán tisztségviselőket arról, hogy a svéd–erdélyi szövetség nem sérti a török érdekeket, de az érvelést az oszmán kormányzat végül is nem fogadta el. Claes Rålamb, az első svéd követ 1657 májusában érkezett Konstantinápolyba. Egy hónappal később Gotthard Wellingk csatlakozott a svéd követséghez, magával hozva a svéd király friss utasításait.²² Köprülü Mehmed pasa azt állította, hogy II. Rákóczi úgy indított támadást egy külföldi királyság ellen, hogy nem kérte hozzá a szultán beleegyezését, és ezzel magára haragította az oszmán államot. Claes Rålamb beszámolója szerint ő maga minden tőle telhetőt megtett azért, hogy elsimítsa a Rákóczi és az oszmán kormányzat között fennálló ellentéteket, de a fejedelem lengyelországi kudarcáról érkező hírek minden maradék reményét megghiúsították. Az erdélyi megbízottakat bebörtönözték, és a svéd követek sem járulhattak többé audienciára a szultán elé mielőtt hazaindultak volna.²³

Az 1657 tavaszán történt eseményeket követően az oszmán kormányzat és mindenekelőtt Köprülü Mehmed pasa nem hajlott a II. Rákóczi Györgyöt érintő kérdésben a békés megoldásra. Valójában az erdélyi uralkodó 1657-es hadjárata rosszul volt időzítve. Az oszmán fővárosnak az erdélyi politikai változásokra adott válasza minden valószínűség szerint ellenőrizhető lehetett volna akkor, amikor a központi igazgatás gyenge volt, szemben a Köprülü család által gyakorolt korlátlan hatalom idejével. Simon Renigert, a Habsburgok konstantinápolyi rezidensét valószínűleg megriasztotta Köprülü Mehmednek az erdélyi ügyekhez való merev hozzáállása. 1657. december elején a török fővárosból Edirnébe utazott, ahol követni tudta az oszmán udvari és a kormányzati körök legfrissebb politikai nézeteit, mivel a szultán ekkor ott tartózkodott.²⁴

kormányzat, hogy megakadályozza a lengyel–litván perszónálunió összeomlását, 1655-ben Bécsben fogadta a tatárok követségét: Christoph Augustynowicz, Tatarische Gesandtschaften am Kaiserhof des 17. Jahrhunderts – Protokoll und Alltag. In: *Das Osmanische Reich und die Habsburgermonarchie*. Hrsg. von Marlene Kruz et alia. (Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung, 48, Ergänzungsband) Wien, 2005, 324.

²² Karin Ådahl, Claes Brorson Rålamb's Embassy to the Sublime Porte in 1657–1658. In: *The Sultan's Procession: The Swedish Embassy to Sultan Mehmed IV in 1657–58 and the Rålamb Paintings*. Ed. by Karin Ådahl. İstanbul, 2006, 9–25; Gábor Kármán, Svéd diplomácia a Portán: Claes Rålamb és Gotthard Welling konstantinápolyi követsége. *Sic Itur ad Astra* 13 (2001) 53–85. Az erdélyi–svéd szövetségnek az oszmán politikai előkelőségek közt okozott utóhatásáról ld. Sten Westerberg, Claes Rålamb: Statesman, Scholar and Ambassador. In: *The Sultan's Procession*. 39–44.

²³ Rålamb, *i. m.*, 94–98. A svéd követet 1657 áprilisában megvendégelte II. Rákóczi György édesanyja, aki aggodalmát fejezte ki a Portának a fiával kapcsolatos szándékait illetően (Uo, 26–27).

²⁴ İstanbul, Başbakanlık Osmanlı Arşivi [BOA], Mühimme Defteri 92, p. 56/262 (1657. december 7–16).

Köprülü Mehmed előlépett, és megragadta a kezdeményezést az oszmán külpolitika formálásában. 1657 őszén IV. Mehmed szultánt Edirnébe hívta, hogy megvitassa vele az Erdély elleni oszmán lépések részleteit.²⁵ Az igazat megvallva, a Köprülü-elit véget szeretett volna vetni a korábbi évtizedek kormányzatai által képviselt megbékélési politikának, ezért számukra Rákóczi azon kísérlete, hogy egy kelet-európai hatalmi központot hozzon létre, teljességgel elfogadhatatlan volt. 1658 júniusában Mehmed pasa seregeivel megindult, hogy szétverje Rákóczi hadait, aki az év elején letaszította Rhédey Ferencet az erdélyi trónról és újra átvette az ország irányítását. Az oszmán erők 1658 szeptemberében bevették Jenő várát, amikor a kortársak számára köztudottá vált, hogy Köprülü Mehmed mennyire nem kedveli II. Rákóczi Györgyöt. Evlija Cselebi, az ismert 17. századi oszmán utazó szerint Mehmed pasa azért bízta a tatárokat, hogy fosszák ki az erdélyi területeket a hadjáratot megelőző évben, mert – legalábbis sokak szerint – legyőzhetetlen ellenszennvel viseltetett I. Rákóczi György (1630–1648), vagyis II. Rákóczi György apja iránt.²⁶ Úgy tűnik, valóban komoly viszály állt fenn a Köprülü és a Rákóczi-ház között, ami még arra az időszakra nyúlt vissza, amikor 1645-ben Köprülü Mehmed pasa Eger kormányzója volt.²⁷ II. Rákóczi György tisztában volt azzal, hogy nemigen tud mit tenni a régi keletű gyűlölet ellen. 1658 novemberében levelet írt IV. Mehmednek – és ez egybecseng az Evlija Cselebi útleírásában mondottakkal –, amelyben arról panaszkodott a szultánnak, hogy Köprülü Mehmed összerúgta a port az édesapjával, amikor még Egerben tartózkodott, és most őrajta próbál igazságtalanul bosszút állni.²⁸ Julius Heinrich Wogni Habsburg követnek az oszmán táborból küldött 1658. szeptember 5-i jelentéséből több részletet is megtudhatunk erről a személyes ellenségeskedésről: a törökök állítása szerint I. Rákóczi György

²⁵ Naîmâ Mustafa Efendi, *i. m.*, IV, 1759.

²⁶ *Hân'ım, ibtidâ Köprülü Egre paşası iken bizim Rakofçi kral ile hasm idi. Şimdi vezîr olup intikâm almak ister*: Ld. Evliya Çelebi b. Derviş Mehemed Zillî, *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*. 5. Kitap. *Topkapı Sarayı Kütüphanesi Bağdat 307 Numaralı Yazmanın Transkripsiyonu-Dizini*. Haz. Yücel Dağlı–Seyit Ali Kahraman–İbrahim Sezgin, İstanbul, 2001, 74.

²⁷ Jóllehet Köprülü Mehmed egri kormányzóságát Blaskovics József már több mint fél évszázaddal ezelőtt bizonyította, a modern oszmanisztikai kutatások a mai napig lényegében mellőzik ezt a tényt. Vö. József Blaskovics, *Beiträge zur Lebensgeschichte des Köprülü Mehmed*. *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae* 11 (1960) 51–55; Yusuf Blaškovič, *Köprülü Mehmed Paşa'nın Macarca Bir Ahidnamesi*. *Türkiyat Mecmuası* 15 (1968) 37–46. Hadnagy Szabolcs, *Köprülü Mehmed egri kormányzósága – egy oszmán államférfi életrajzána kérdőjelei*. *Keletkutatás* 2010. tavasz, 107–113. című tanulmányában az oszmán kinevezésekről vezetett regiszterek áttanulmányozása nyomán még pontosabb adatokkal szolgál Köprülü Mehmed Egerben töltött szolgálati idejéről.

²⁸ Budapest, Magyar Országos Levéltár, E190, No. 9231. II Rákóczi György IV. Mehmednek. Váradi, 1658. november. A levélből való idézetet ld. Hadnagy, *i. m.*, 109.

egyik levelében kigúnyolta Köprülü Mehmedet, aki akkor Eger kormányzója volt, s ez a tény fölöttébb megbántotta őt.²⁹

Ez természetesen nem jelenti azt, hogy az 1650–1660-as években a Köprülü család személyes becsvágyak vagy egyéni neheztelések mentén próbálta volna alakítani az oszmán külpolitikát. Ennek ellenére, a korajúrkori államok születését vizsgáló politológusok szerint a 17. század közepén az állam és a kormányzó hatalom közti határ még elmosódott volt, és a Köprülüök saját jogon tudtak meglehetősen nagy hatalommal élni. Végző soron a Köprülüök utálatára Rákóczi erdélyi uralmával szemben összhangban állt a Porta azon katonai célkitűzésével, hogy a birodalom területét északi szomszédai kárára kiszélesítse. Az oszmán csapatok két egymást követő hadjárat során 1658-ban elfoglalták Jenőt és 1660-ban (Nagy-)Váradot, és ebből kiviláglott az a szándékuk, hogy Erdélyt, ha nem is közvetlen, de szorosabb ellenőrzés alá vonják. II. Rákóczi Györgyről a Köprülüök már korábban sejtették, hogy nem lesz alkalmas az erdélyi határvidéken a Porta érdekében tevékenykedő oszmán seregek szövetségésének.

Haszán Vedzsihi oszmán krónikás azt állította, hogy 1658 őszén Köprülü Mehmed személyesen akarta elfogni Rákóczit. Ő azonban átkelt a Tiszán, és visszahúzódott a Habsburg uralom alatt álló családi birtokaira,³⁰ komoly diplomáciai feszültséget keltve ezzel az oszmán és a Habsburg udvar között. A történetíró arról is beszámol, hogy ebben az időben kozák harcosokkal megtámogatott tatár portyázók egészen Gyulafehérvárig, az erdélyi fejedelmi székhelyig betörték.³¹ Az oszmán források szerint, ha Köprülü Mehmed pasának nem kellett volna visszatérnie az oszmán fővárosba, hogy leszámoljon az Abaza Haszán pasa vezette lázadók szövetségével, akik azonnali lemondását követelték a nagyvezírségről, egészen biztosan folytatni akarta volna 1658-as erdélyi hadjáratát, hogy egyszer s mindenkorra véget vessen a kellemetlen “Rákóczi-ügynek”.³² Ehelyett 1658 októberében az oszmán kormányzat Barcsay Ákost ültette a fejedelmi trónra, figyelmen kívül hagyva az erdélyi rendek fejedelmválasztó jogát. Továbbá Köprülü Mehmed 15.000 dukátról 40.000 dukátra emelte a fejedelem által a Porta kincstárába évente fizetendő adót, rögtön az elején ráerőszakolva ezzel az új vezetésre az új hatalmi egyensúlyt. Az emelést

²⁹ *Er ein alte passion auf ihme hat, in deme er ungefahr 8 Jahren Bassa zue Agria währe hat ihm der Ragozi etlicher underthanen wegen einen spöttlichen brieff, auch ihme darinen minrret geschriben, weliches er bis aniezo ad notam genomben, und auf alle weis sich wider ihme zurechnen suehet.* OeStA, Haus-, Hof- und Staatsarchiv [HHStA], Türkei I/130, Konv. II, f. 131. Vö. Hadnagy, *i. m.*, 110.

³⁰ *La ‘in-i bi-din ol traftarda karar u arâm edemeyip Nemçe serhaddine karib olan bir kal ‘a-i metine dek firâr eylemişti.* Ld. Ziya Akkaya, *Vecihî, Devri ve Eseri*. Kiadatlan doktori disszertáció. Ankara, 1956, 176.

³¹ Akkaya, *i. m.*, 176–177.

³² *La ‘in-i merkûmun tahassun etdüği kal ‘a üzerine azîmet olunmak tasâm olunup tedârîki görûlme üzere iken.* Ld. Akkaya, *i. m.*, 177. Vö. még Köprülü Mehmed pasa I. Lipótnak küldött levelével: Feridûn Ahmed, *Münse ‘atü ‘sz-Szelâtîn*. II. İstanbul, 1275/1857, 416–417.

azzal magyarázták, hogy az erdélyieknek kell vállalniuk a legutóbbi katonai összecsapások költségeit.³³ Úgy tűnik, Köprülü Mehmed igyekezett elvágni azoknak a pénzügyi forrásait, akik megkísérelhették volna újra talpra állítani Erdélyt. Emellett az oszmán nagyvezír erőteljesen felhívta arra a frissen trónra került erdélyi uralkodó figyelmét, hogy soha ne felejtse a bajkeverő II. Rákóczi György elvetemültségét. Barcsay Ákos erre 1658. szeptember 14-én kelt fogadalomlevelében megígérte – Köprülü Mehmed átható tekintetétől kísérve –, hogy semmiféle kapcsolatot nem fog fenntartani II. Rákóczi Györggyel, sem hivatalosat, sem pedig titkosat. Ígéretet tett arra is, hogy mindent, ami a hatalmában áll, meg fog tenni, hogy elfogja és amennyiben sikerrel jár, átadja őt az oszmán hatóságoknak.³⁴ Köprülü Mehmedet láthatóan dühítette, hogy nem sikerült elérnie a kitűzött célt, és hagyta II. Rákóczi Györgyöt elmenekülni. Véleményem szerint Köprülü Mehmed II. Rákóczi Györggyel kapcsolatos vágyára, illetve elgondolására utal a Barcsay Ákos és Kenán pasa budai beglerbég közti egyezmény negyedik pontja: „A szultán felséges akarata az, hogy Rákóczi testét eltüntessék a Föld színéről.”³⁵

Egy nem odaillo uralkodó: II. Rákóczi György és a Habsburg–oszmán vetélkedés

Az oszmánok úgy látták a dolgot – pontosabban azt akarták elhithetni a Habsburgokkal –, hogy az erdélyi probléma megoldását II. Rákóczi György „puszta létezése” akadályozza. Valójában I. Lipót császárnak sem volt valami jó véleménye az elmenekült erdélyi uralkodóról, aki az ő országában keresett menedéket. Mindemellett a magyarországi Rákóczi-uraldom összevegyült a birodalmi területekkel, és egy, az oszmánok által közvetlenül trónra segített új erdélyi uralkodó minden kétséget kizáróan felborította volna a térség politikai egyensúlyát. A Nádasdy, Zrínyi és Batthyány család tagjaiból alakult magyar nemesi koalíció arra buzdította Lipótot, hogy lépjen fel az oszmánok felső-magyarországi beavatkozási kísérletei ellen.³⁶ A Köprülü-kormányzat azt tervezte, hogy

³³ Barcsay Ákos belement abba, hogy évente 40.000 dukátot (*szikke-i haszene* az oszmán dokumentumban, ami 6.400.000 akcsének felelt meg) fizet a kincstárnak az Erdélyben élő alattvalók állami adója (dzsizje) ellentételezéseként (BOA, İbnülemin-Hariciye 109/1). Az összeg első részeként 1658. június 28-án el is küldött 400.000 akcsét (BOA, İbnülemin-Hariciye 109/3–4). A Barcsay Ákos és az oszmán kormányzat között kötött egyezség török nyelvű verziójára ld. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, Barcsay Akos'un Erdel Kirallığına Ait Bazı Orijinal Vesikalar. *Tarih Dergisi* IV/7 (1952) 55–59.

³⁴ *Ve dahî şart iderüz ki Görgi Rakoci ile ne gizlü ve ne âşikâre dostluk itmeyüp anınla aslâ bir muâmelemiz olmaya belki anı düşmen bilüp zikr olunan Görgi Rakoci'yi iki voyvodalar ile bile ele getürmege sa'y ideyüz ve elimize girürler ise Âsitâne-i saâdete irsâl ideyüz.* (Uzunçarşılı, *i. m.*, 61.).

³⁵ Abdurrahman Abdi Paşa, *i. m.*, 127.

³⁶ Alfons Huber, Österreichs diplomatische Beziehungen zur Pförte, 1658–1664. *Archiv für*

kihasználja I. Lipót nehéz helyzetét, és kereste a módját, hogyan tudná kiaknázni azt a körülményt, amelyet Rákóczi Habsburg-földön való hivatlan tartózkodása okozott.

August von Mayern, Habsburg internuncius, midőn 1659 augusztusában a szultáni palotában járt, azonnal visszautasításra talált, amikor az audiencián azzal kezdte, hogy miként lehetne lecsendesíteni a politikai zavarokat Erdélyben.³⁷ Ugyanazt a választ kapta, mint amit már Simon Renigernek is mondtak, akivel mind a nagyvezír, mind a reiszülküttáb már többször megvitatta Rákóczi jövőjét. Reniger a Habsburg-udvar részéről azt javasolta, hogy mind Barsay, mind pedig Rákóczi maradjon Erdélyben.

Ezt a török főemberek kategorikusan elutasították, és azt követelték, hogy a Habsburgok, élve vagy halva, adják ki nekik Rákóczit.³⁸ Ezúttal az oszmán kormányzat „gyakorlatilag lehetetlent” kért August von Mayerntől, amikor azt az üzenetet küldte I. Lipótnak, hogy adja a menekült fejedelmet az oszmánok kezébe.³⁹ Amint az várható volt, IV. Mehmed csekély érdeklődést tanúsított a Habsburg internuncius iránt, és egyszerűen elintézte a dolgot azzal, hogy az „erdélyi ügyek” teljes egészében Köprülü Mehmed pasa hatáskörébe tartoznak.⁴⁰ Az oszmán nagyvezír I. Lipót írt levelében nem titkolta, hogy II. Rákóczi Györgyöt meg kell ölni, mivel amíg ő életben van, a Habsburg és az oszmán udvar közti béke veszélyben forog.⁴¹

Az oszmán kormányzat Rákóczit ürügynek használta, hogy jobban beavatkozhatson Erdély dolgába. I. Lipót számára elképzelhetetlen volt, hogy eleget tegyen az oszmán követeléseknek és átadja Rákóczit a Portának. Ez csak aláásta volna a magyar nemességre Erdélyben és a Királyi Magyarországon gyakorolt Habsburg-befolyást, sőt talán teljesen lerombolta volna a császár reputációját. Köprülü Mehmed nagyon is tudatában volt vele, hogy I. Lipót nem tehet mást, mint hogy kitar II. Rákóczi György mellett. Azzal, hogy Rákóczi letartóztatását kérte a Habsburg-hatóságoktól, nyilvánvalóan az oszmánok ösrégi riválisa

Österreichische Geschichte LXXXV/II. Hälfte (1898) 511–529.

³⁷ August von Mayernt 1659. augusztus 12-én fogadta a szultán kihallgatáson. Ld. Abdurrahman Abdi Paşa, *i. m.*, 139; Mehmed Halife, *Tarih-i Gilmanî*. Yay. Ertuğrul Oral. Kiadatlant doktori disszertáció. İstanbul, 2000, 69; Silahdâr Fındıklılı Mehmed Ağa, *Silahdâr Târîhi*. I. İstanbul, 1928, 166.

³⁸ OeStA, HHStA, Türkei I/131, Konv. I, f. 68a–74b. Simon Reniger I. Lipótnak. Konstantinápoly, 1659. március 16.; Türkei I/131, Konv. I, f. 95a–96b. Simon Reniger I. Lipótnak. Konstantinápoly, 1659. április 7.

³⁹ *Çasarın maksûdu elbette beynimizde mün ‘akid olan sulhu ri ‘âyet ise ol bî-dîni ele getirip Der-i devlete irsâl etsin*. Ld. Naîmâ Mustafa Efendi, *i. m.*, IV, 1836.

⁴⁰ Feridûn Ahmed, *i. m.*, II, 415–416.

⁴¹ Ld. Köprülü Mehmed kijelentését a császárnak írt levélben: *Ol hâ ‘in Rakofci ... beher hâl vücûdi izâle olunmak lâzım idiği ve hayâtda oldukca fitne vü fesâd ile dostluğa ihtilâl virmekden hâlî olmayacağı ...; Ol mel ‘unun dünyâdan gitmesi her ne cânibden mümkün olursa; Vücûd-ı habâ ‘is-âlûdının def ‘ü izâlesine takayyüd olunmak ümid olunur*. (Feridûn Ahmed, *i. m.*, II, 418).

rovására akart politikai előnyhöz jutni, felszítani az Erdélyben már amúgy is meglévő feszültséget.

Szülejmán aga, az oszmán követ 1659 decemberében érkezett Bécsbe, hogy gratuláljon Lipótnak német-római császári beiktatásához. Ettől teljesen függetlenül a török követség számára kijelölt szálláshelyen az aga magánbeszélgetés keretében biztosította Budai Zsigmondot, az éppen az erdélyi trónon ülő Barcsay Ákos közvetítőjét: a Porta mindenáron meg fogja védeni uralkodóját Rákóczi visszatérési kísérleteitől.⁴² Az oszmánoknak mindenesetre egyáltalán nem tetszett az a több erdélyi nemes család által felkarolt gondolat, hogy a Magyar Királyságot egy olyan erős vezető zászlaja alatt egyesítsék és megnöveljék, mint II. Rákóczi György. Ő ugyanis már bebizonyította, hogy képes csapatokat összegyűjteni és csatába vezetni, ezzel szemben az oszmánok olyasvalakit láttak inkább szívesen a trónon, akinek nem állt hatalmában, hogy saját kezdeményezésre fegyvert fogjon. II. Rákóczi György végül elvesztette a küzdelmet az oszmánok által támogatott Barcsay Ákossal szemben, és az 1660 májusában a Szejdi Ahmed budai pasa ellen vívott gyulai csatában szerzett sebesüléseibe valamivel később bele is halt.⁴³

A Köprülü család és az oszmán külpolitika

A II. Rákóczi György halálát követő események láncolata világosan kirajzolja a Köprülü-kormányzat elképzeléseit. Ekkor ugyanis Köprülü Mehmed pasa az elhunyt fejedelem fiának, Ferencnek és özvegyének, Báthori Zsófiának a kiadatását kezdte el követelni.⁴⁴ Tulajdonképpen megállapíthatjuk: az a tény, hogy az oszmán kormányzat állhatatos ragaszkodása az egész Rákóczi család teljes megsemmisítéséhez tökéletesen beleillett a kora újkorban az oszmánok által alkalmazott „hódítási módszerekhez”.⁴⁵ Miután az oszmánok 1658-ban, illetve 1660-ban elfoglalták Jenőt és Váradot, beglerbégségeket szerveztek belőlük. Ezzel kifejezték szándékukat, hogy mélyebbre behatolva erdélyi területekre, tartós uralmat szeretnének bevezetni azon a vidéken. Különösen Várad elfoglalása jelzett folytonosságot a birodalom északi ügyei terén: az oszmán főváros mindig kész volt arra, hogy valahányszor erre lehetősége adódott, kikanyarítson

⁴² Joseph von Hammer, *Geschichte des Osmanischen Reiches*. VI, Pest, 1830, 74.

⁴³ A II. Rákóczi György által vezetett magyar erők és az oszmánok között vívott csata leírását ld. Akkaya, *i. m.*, 223–228; Mehmed Halife, *i. m.*, 71–75; Georg Kraus, *Siebenbürgische Chronik des Schässburger Stadtschreibers Georg Kraus, 1608–1665*. Herausgegeben von Ausschusse des Vereins für Siebenbürgische Landeskunde, II. Theil, Fontes Rerum Austriacarum, Österreichische Geschichts-Quellen, IV, Wien, aus der Kaiserlich-Königlichen Hof- und Staatsdruckerei, 1864, 67–72.

⁴⁴ OeStA, Kriegsarchiv, Alte Feldakten 156, f. 36a.

⁴⁵ Halil İnalcık, *Ottoman Methods of Conquest*. *Studia Islamica* 2 (1954) 103–129.

egy újabb darabot Erdélyből, mint például a 16. század közepén.⁴⁶ Az oszmánok stratégiai céljai között elsődleges fontosságot élvezett az erdélyi magyar rendek és a bécsi udvar közti kommunikáció elvágása; ez volt az oka annak is, amiért 1663-ban az oszmán sereg Újvár ellen vonult. Az oszmán politikai vezetők véleménye szerint, ha valamely politikai hatalom meg akarja zabolázni Erdélyt, annak módot kell találnia Várad erődítményének megszerzésére.⁴⁷ Ilyen értelemben a Körprülük tulajdonképpen csupán folytatták azt a már jól bevált hódítási módszert, amit a korábbi szultánok és török előkelőségek sikerrel alkalmaztak: azért próbálták meg eltávolítani a Rákócziakat, hogy megsemmisítsék azt a nagy múltú nemesi családot, amely képes lett volna egy törökellenes ellenállás élére állni Erdélyben.

A Körprülü-kormányzat ezt a fajta agresszív politikai vonalat képviselte a Habsburg diplomatákkal zajló tárgyalásokon egészen 1664 augusztusáig, amikor is a szövetséges erők a Rába partján csapást mértek a behatoló oszmán hadakra.

1660 nyarán azonban, amikor II. Rákóczi György halálhíre eljutott a törökökhöz, közölték Simon Renigerrel, hogy az elhunyt fejedelem által hátrahagyott összes családi birtoknak az oszmán szultánra kell szállnia. Jól tudták, hogy ez a bejelentés csak olaj lesz a tűzre, mely Erdély földjét már akkorra is lángokba borította.⁴⁸ A bécsi pápai nuncius szerint a Habsburg császár azonban csak a legvégső esetben folyamodott volna nyílt háborúhoz az oszmánokkal szemben.⁴⁹ Lipót nem hallgatott tanácsadóira, akik azt javasolták, hogy térjen vissza Bécsbe, holott az udvart elárasztották a Felső-Magyarországról érkező aggasztó hírek: ehelyett inkább Trentóba utazott egy kis levegőváltásra. Johann Ferdinand von Portia, császári főudvarmester (Obersthofmeister) és titkos tanácsos (Geheimrat), hasonlóképpen könnyen vette a dolgot és elutazott a császárral

⁴⁶ Feridun M. Emecen, Osmanlıların Tuna'nın Kuzeyine Yönelik İlgileri ve Stratejileri: XVI. Asrın Ortalarında Erdel Örneği. In: *Halil İnalıcık Armağanı*. I. Ankara, 2009, 126–141. A 16. század közepén az oszmánok már létrehoztak egy névleges adminisztratív kerületet Erdélyben, még a tényleges oszmán hódítás előtt. Ld. İlhan Şahin–Feridun M. Emecen, Osmanlı Taşra Teşkilatının Kaynaklarından 957–958 (1550–1551) Tarihi Sancak Tevcih Defteri. *Belgeler XIX/23* (1998) 60–63.

⁴⁷ Várad jelentőségéről az oszmán katonai tervekben ld. a 16. század közepén keletkezett oszmán bejegyzést: *Vilâyet-i Erdel'de Varad nâm kal'a def'âtla nice krallara ve yarar beylere taht olmışdur bu kal'a elde olmayınca vilâyet-i Erdel zabt olunmaz*. Vö. Pál Fodor, Ottoman Policy Towards Hungary, 1520–1541. *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae XLV/2–3* (1991) 316.

⁴⁸ OeStA, Kriegsarchiv, Alte Feldakten 156, f. 35b–36a.

⁴⁹ *Kaiser meint, er bemühe sich, Krieg mit Türken zu vermeiden, doch wenn sie versuchen, sein Reich zu rauben, mit allen Kräften Widerstand*. Vö. Arthur Levinson, Nuntiaturreichte vom Kaiserhofe Leopolds I. (1657, Februar bis 1669, Dezember). *Archiv für österreichische Geschichte* 193 (1913) 694 (Graz, 1660. július 12.).

délre.⁵⁰ Lipót a közös megegyezéssel született császári döntés hiányában azzal vádolta meg a magyar főurakat, hogy megszegték az oszmánokkal fennálló béke feltételeit, hogy aztán ezt a helyzetet a saját hasznukra fordíthassák.⁵¹ Másfelől a Köprülüék egyértelműen kifejezésre juttatták, hogy *casus belliként* tekintenek az erdélyi erődítményekben állomásozó osztrák katonaságra, miközben ők sohasem tartották diplomáciai vita tárgyának az oszmán erők kivonását a frissen elfoglalt Jenőből és Váradról. A Rákócziak ugyan már nem voltak a színen, Köprülü Mehmed pasa mégis tovább harcolt Erdélyben, ezúttal Kemény János ellen, aki korábban II. Rákóczi György hadvezére volt, és a Habsburg udvarból kapott katonai segítséggel próbálta megdönteni az oszmánok által támogatott Barcsay Ákos hatalmát. Az oszmánok jogosan tekintették Kemény Jánost Rákóczi Erdély önrendelkezését célzó törekvései örökösének, elvégre ő vezette a Moldvát 1653-ban és Lengyelországot 1657-ben megtámadó erdélyi hadakat. Az 1664-es vasvári béke szövegének megfelelő részében neve Rákóczi neve mellett szerepel. Ez a paragrafus megtiltotta a Királyi Magyarország magyar nemességének, hogy az 1663–1664-es oszmán–Habsburg háború után beavatkozzék az Erdélyben frissen felállított és a Portának eléggé kedvező kormányzat ügyeibe.⁵² Egy névtelen jelentésben, amelyet nagy valószínűség szerint Kösze Ali pasa, temesvári kormányzó küldött, az oszmán központi kormányzatot figyelmeztették Kemény János 1661-es tevékenységére, aki újabb sikeres támadást hajtott végre Barcsay Ákos ellen, és ezzel már másodszor biztosította magának az erdélyi trónt. A jelentés szerint Barcsay Ákos oszmán katonai segítséget kért, hogy visszaszerezhesse birtokait és az Erdély feletti uralmat.⁵³ Nem könnyű kideríteni, hogyan reagáltak az oszmán vezetők Barcsay Ákos segélykérésére, mivel ekkorra már bebizonyosodott, hogy erélytelenül védelmezi az oszmán érdekeket a térségben; persze az, hogy néhány hónappal később Barcsay lemondott Kemény János javára, nyilvánvalóan arra készítette az oszmánokat, hogy más megoldást találjanak az erdélyi problémára.

Ebből a szempontból azokat, akik az Erdélyi Fejedelemségben hittek az ősi hűbéri kiváltságokban és elvetették azt a gondolatot, hogy valaki egységes Erdélyt kíséreljen meg létrehozni egy erős nemesi család – mint például a Rákócziak – vezetése alatt, szívesen látta a Porta. Haller Gábor beleillett ebbe a képbe: állítólag ő állt Rhédey Ferenc és Barcsay Ákos trónra kerülése mögött, akiket a Porta szívesen támogatott az elégedetlenkedő Rákóczi-követőkkel szemben.⁵⁴ Evlija Cselebi szerint Kösze Ali pasa, aki hosszú időn keresztül

⁵⁰ Levinson, *i. m.*, 698 (Graz, 1660. augusztus 2.).

⁵¹ Levinson, *i. m.*, 698–699 (Graz, 1660. augusztus 9.).

⁵² Ld. a kijelentést a béke oszmán szövegváltozatában: *Rakoçi ođlı ve Kemeni Yanoş ođlı ve yâhüd Orta Macar bir gayri kimesne zabt olunup Erdel içine asker ile gelüp yeniden kıl u kâle ve fitneye sebeb olmaları için ruhsat virilmeye.* (BOA, İbnülemin-Hariciye 408.)

⁵³ BOA, Báb-ı Âsâfi, Divân-ı Hümayûn Kalemi 33/3 (1071/1661).

⁵⁴ Szabó András Péter, *Haller Gábor – egy 17. századi erdélyi arisztokrata életpályája.* Ki-

meghatározó alakja volt az erdélyi ügyeknek, meg is jegyezte magának Haller nevét mint lehetséges fejedelmét, aki a jövőben támogathatja az oszmán érdekeket, amikor 1661 nyarán Erdélybe sietett, hogy megtörje Kemény János erőit.⁵⁵ Jóllehet 1661 szeptemberében az oszmánok jóváhagyták Apafi Mihály uralkodását, Haller Gáborra egy ideig még úgy tekintettek, mint aki a későbbiekben alternatív megoldásként szóba jöhet az erdélyi trónra. A következő évben ott volt Temesváron Ali pasával, és Fázil Ahmed pasa parancsára ott is tartották egészen 1663. május közepéig.⁵⁶ Diplomáciai szempontból Haller Gábor csupán az éppen uralkodó erdélyi fejedelem, Apafi Mihály küldötte volt az oszmán táborban. Azonban az 1663–1664-es fegyveres harcok során a nagyvezír körül mozgó erdélyi küldöttekkel ellentétben az oszmán írnokok nem úgy emlékeznek meg Hallerről mint „követről” (*elcsi*), hanem mint „zimmiről” (a szó oszmán értelmezésében az iszlám jog és a szultán védelme alatt álló személy), utalva ezzel különleges helyzetére.⁵⁷ Elterjedt az a híresztelés, hogy Fázil Ahmed pasa szívesebben ismerte volna el Haller Gábort az erdélyi trón várományosául, mint Apafi Mihályt. Mindenesre az is biztos, hogy Apafi egy időben gyanakodott Haller szándékait illetően, és úgy tűnik, hogy a saját „követe” ellen Ali pasával kifundált cselszövés hozzájárulhatott Haller tragikus végéhez, akit végül maguk az oszmánok öltek meg 1663 őszén a katonai táborban.⁵⁸

Köprülü Mehmed szerette volna megszerezni a Rákóczi család erdélyi birtokait. 1660 nyarán, amikor II. Rákóczi György halálhíre megérkezett Isztambulba, azonnal magához hívatta Simon Renigert, a Habsburg rezidentet, és kijelentette, hogy az elhunyt fejedelem minden hátrahagyott vagyonának és földbirtokának tulajdonjoga a szultánt illeti meg. Valójában a Rákóczi birtokok nagyobb része a legészakibb területeken feküdt, így Munkács, Sárospatak és Fogaras, azaz jóval az oszmán hatókörön kívül.⁵⁹ Az ekkor terjedő híresztelések szerint Kösze Ali

adatlan doktori disszertáció. Budapest, 2008.

⁵⁵ Evliya Çelebi b. Derviş Mehmed Zillî, *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*. 6. Kitap. *Topkapı Sarayı Kütüphanesi Revan 1457 Numaralı Yazmanın Transkripsiyonu-Dizini*. Yay. Seyit Ali Kahraman–Yücel Dağlı. İstanbul, 2002, 20–21, 25–27.

⁵⁶ Sächsische Landesbibliothek–Staats- und Universitätsbibliothek Dresden [SLUB] Eb. 387, f. 95a. (1663. május 9–19.)

⁵⁷ Haller Gábor napi illetményt kapott az oszmán hadi kincstárból azoknak a költségeknek a fedezésére, amik 1663 júniusa és októbere között az oszmán táborban felmerülhettek: BOA, Kamil Kepeci 1957, p. 36, 1663. június 11–24. (2. sor), 1663. június 25–július 3. (3. sor), 1663. július 2–13. (4. sor), 1663. július 14–21. (4. sor); p. 38, 1663. július 22–augusztus 2. (3. sor), 1663. augusztus 3–14. (3. sor); p. 40, 1663. augusztus 15–23. (5. sor), 1663. augusztus 24–szeptember 5. (5. sor), 1663. szeptember 6–20. (9. sor); p. 42, 1663. szeptember 21–október 5. (1. sor); p. 45, 1663. október 6–november 1. (7. sor).

⁵⁸ OeStA, HHStA, Türkei I/136, Konv. I, f. 67a, Simon Reniger jelentése I. Lipótnak. Belgrád, 1663. december 30. Haller kísérete 1663 novemberének utolsó napjaiban az oszmán táborban engedélyt kapott rá, hogy visszatérhessen Erdélybe: SLUB Eb. 387, f. 113a. (1663. november 21–30.).

⁵⁹ Jean Bérenger, *Die ungarischen Stände und die Gegenreformation im 17. Jahrhundert*.

pasát, aki az év augusztusában Váradot bevévő oszmán erők parancsnoka volt, szultáni utasítás emlékeztette arra, hogy a hadjárat végső célját nem érnék el Várad elfoglalásával. A szultán elvárta volna Kolozsvár megszerzését is, és meghagyta az oszmán erők fővezérének, hogy tartson igényt a Rákócziak sárospataki és ecsedi birtokaira is, melyek mind a Királyi Magyarország területén, Habsburg uralom és védelem alatt álltak.⁶⁰ A Habsburg rezidens szerint a Köprülü-kormányzat ugyanaznap levelet küldött Kösze Ali pasának, amelyben elrendelte, hogy foglalja le a Rákóczi-család tulajdonait egészen a Váradig és Gyulafehérvárig terjedő területeken.⁶¹ Mint már láthattuk, a Köprülüök ebben hajthatatlanok voltak: gyökerestől ki akarták irtani a „Rákóczi-kört” és elképzelhetetlen volt, hogy tiszteletben tartsák a II. Rákóczi György és a havasalföldi vajda, Constantin Șerban között született megállapodást, amelynek értelmében Șerban halála esetén birtokai Rákóczi fiára szállnának.⁶² Igaz, a Köprülüöknek a Rákócziak iránt támasztott gyanakvása nem volt alaptalan; 1665-ben, amikor a Habsburg és az Oszmán Birodalom közti katonai és politikai határvidéken ismét béke volt, II. Rákóczi György fia, I. Rákóczi Ferenc tett egy halvány, de a vezető oszmán körököt megriasztó kísérletet arra, hogy visszaszerezze azokat a családi birtokokat, amelyeket a legutóbbi katonai összecsapások során a törökök elragadtak.⁶³

Konklúzió

Végeredményben a Köprülü- és a Rákóczi-ház közti hatalmi harcnak volt néhány gyakorlati következménye is. Ne feledjük: addig, amíg ki nem nevezték nagyvezírré, a korabeli oszmán elbeszélések szerint Köprülü Mehmed pasa nem volt különösebben vagyonos ember. Amikor megválasztását riválisai éles kritikával illették, folyamatosan azzal sértegették, hogy pénzszükében van.⁶⁴ Úgy tűnik tehát, hogy a Köprülüök valamikor 1656 után kezdték felhalmozni családi vagyonukat, vagyis amikor dinasztiájuk „alapító atyja” az oszmán politikai struktúra legmagasabb pontjára ért. Ekkor viszont a családi tőkefelhalmozás legmarkánsabb jellemzője annak elképesztő gyorsasága volt. Nem kevesebb, mint öt év

Die Bildung des frühmodernen Staates – Stände und Konfessionen. Hrsg. Heiner Timmermann. Saarbrücken–Scheidt, 1989, 197.

⁶⁰ Huber, *i. m.*, 532–533.

⁶¹ OeStA, Kriegsarchiv, Alte Feldakten 156, f. 35b–36a.

⁶² Nicolae Iorga, *Studii și Documente cu Privire la Istoria Romînilor*. IV. București, 1902, 54–55, doc. no. LI.

⁶³ SLUB Eb. 387, f. 156b (1665. november 11–20.).

⁶⁴ Naîmâ Mustafa Efendi, *i. m.*, IV, 1646–1647; Evliya Çelebi, *i. m.*, 5. Kitap, 53; Findıklılı Mehmed Ağa, *i. m.*, 225–226.

alatt Köprülü Mehmed pasa képes volt fiára, Fázil Ahmedre 7.000.000 akcsét kitevő, virágzó kegyes alapítványokat (*vakuf*) hagyni.⁶⁵

Az oszmánoknak az erdélyi ügyekbe történt beavatkozása, ennek utóhatásai és az ezt követő események magyarázattal szolgálnak erre a nagymértékű gyarapodásra. Köprülü Mehmed pasa, az 1650-es évek végének oszmán politikáját irányító vezérő „héja”, győzelmei jutalmaként a szultántól megkapta több város és falu adóbevételét az újonnan bevett és összeírt jenői, aradi és váradi térségben.⁶⁶

Igen figyelemreméltó, hogy az 1660–1661-es esztendő alapítványi iratai és az újonnan elfoglalt területekről a kincstár számára készített összeírás tanúsága szerint az oszmán nagyvezír átvette II. Rákóczi György egyes elhagyott erdélyi birtokait. 1661-ben például Kösze Ali pasa parancsot kapott, hogy jegyezzen be hat olyan malmot Várad városában, amelyik korábban *Rakoçi oğlu* (Rákóczi fia) birtokában volt, azoknak a javaknak a részeként, amelyeket a szultán adományozott a Köprülü Mehmed pasa által a tartományban létrehozott kegyes alapítványoknak.⁶⁷ Váradon pár év leforgása alatt a Köprülü-dinasztia nagy mennyiségű jövedelemforrást ragadott magához és egyéb bérleményeket is szerzett, amelyek évi várható jövedelme 837.250 akcse volt.⁶⁸ Amennyire a központi adminisztráció kimutatásából megállapítható, ebből az összegből legalább 75.000 akcse annak a négy malomnak a bevételéből származott, amit a Köprülü megbízottjai örömmel szedtek itt be, miután a Rákócziak elhagyták azokat.⁶⁹

Hozzá kell azonban tennünk: a vakuf dokumentumok nem tüntetik fel a kegyes alapítványok végső nagyságát, csupán pillanatfelvételt nyújtanak a folyamatosan növekvő gazdasági vállalkozásról. Tulajdonképpen már a két egymás utáni évből való két alapítványi okirat pusztá léte is világosan mutatja, hogy a Köprülü család milyen gyorsasággal hordta össze ezt a hatalmas ingatlanvagyonot. Úgy tűnik, Köprülü Mehmed Erdélyben példát nyújtott a Köprülü-dinasztia eljövendő generációi számára.

A Köprülü család első három nagyvezíre, Köprülü Mehmed, Fázil Ahmed és Merzifonlu Kara Musztafa kegyes alapítványokat hoztak létre Belgrádban, Tenedoszon (ma Bozcaada, Törökország része), Limnoszon, Aradon, Váradon,

⁶⁵ Köprülü Mehmed alapítványainak számadáskönyve szerint a hidzsra szerinti 1072-es (1661–1662) esztendőben a bevételek teljes összege 6.048.397 akcse volt (BOA, Maliyeden Müdevver Defterler 4869, p. 4). Ugyanakkor az alapítvány vagyona gyorsan növekedett, és valószínűleg már a következő évben további 837.250 akcsényi adomány növelte a bevételeket (ld. a 69-es jegyzetet).

⁶⁶ A Köprülü alapítvány bevételt hozó javait felsoroló alapítóiratot 1660–1661-ből ld. Yusuf Sağır, *Vakfiyesine Göre Köprülü Mehmet Paşa Vakıfları*. Kiadatlan szakdolgozat. İzmir, 2005, 47–91; Váradra ld. BOA, Tapu Tahrir Defteri [TT] 792, p. 43–47; Aradra: p. 84.

⁶⁷ SLUB Eb. 387, f. 33a. (1661. március 2–11.)

⁶⁸ BOA, TT 792, p. 73.

⁶⁹ BOA, TT 792, p. 42, 73.

Jenőn, Újváron, Kamenyec-Podolszkijban és Krétán. Ezek mind olyan helyek, amelyeket a Köprülü vezírek által vezetett hadseregek foglaltak el vagy foglaltak vissza az Oszmán Birodalom számára. A háború, a politikai felemelkedés és az anyagi prosperitás közti összefüggés teljesen nyilvánvalóan megmutatkozott a Köprülü politikai karrierjében: a legtöbb esetben ugyanis a Köprülü egyfelől az első vállalkozók között voltak a fent említett területeken, ahol a piaci feltételeket újra meg kellett teremteni, másfelől jelentős hasznot húztak azokból a gazdasági lehetőségekből, amelyeket az oszmán hadsereg távoli idegen területek lerohanásával teremtett meg.

A Transylvanian ruler in the talons of the “hawks”:

György Rákóczi II and Köprülü Mehmed Pasha

Özgür KOLÇAK

The ascendancy of Köprülü Mehmed Paşa in the grand vizierate in 1656 marked the beginning of a period in Ottoman foreign policy preoccupied both with a belligerent rhetoric and several military actions. However, the Köprülü way of expansionist policy made its initial appearance shortly after 1657 when György Rákóczi II. launched his ill-fated campaign into Poland in the hope of obtaining the Polish crone for himself. The Transylvanian ruler did not seek the Porte's approval before going into action, a fact that would be deliberately used by the Ottoman “hawks” to overthrow György Rákóczi II. from the throne and push direct Ottoman control further in northern marches. Seemingly, Rákóczi II. chose a wrong time. Following his defeat in Poland, György Rákóczi II. tried to make amends to the Porte by various diplomatic means but the Köprülü government never showed sympathy to Rákóczi's cause and refused to forgive him. The Köprülü government regarded the presence of the Rákóczi house in Transylvania as an obstacle in Ottoman expansion lines. In the treaty of Vasvár signed in 1664, they even added a clause prohibiting any member of the Rákóczi family to rule in Transylvania.

Gerelyes Ibolya Sárospataki bokályok vándorúton

Az erdélyi fejedelmek oszmán falicsempékkel díszített fogadótermeiről, az ún. „bokályos házakról” a korabeli források alapján régóta tudomásunk van. Mint alább látni fogjuk, a 19. század második felében, amikor a levéltári források közreadásával a bokályos házakra vonatkozó adatok a magyar nyelvű szakirodalomban fokozatosan nyilvánosságra kerültek,¹ a sárospataki bokályokkal azonos motívumokkal díszített, oszmán műhelyben készült falicsempék minden bizonnyal már megkezdték „vándorlásukat” műgyűjtők és műkereskedők kezén kézről-kézre, gyűjteményről-gyűjteményre. Szem előtt voltak, mégsem ismertük fel őket. Nem is ismerhettük, hiszen maguk a bokályos házak nem maradtak fenn. Csaknem száz év telt el, mire a sárospataki vár ásatási munkálatai során – 1949–1950-ben, illetve 1963–1965-ben – az I. Rákóczi György (1630–1648) fejedelem által Isztambulban rendelt falicsempék töredékei napvilágot láttak. (1. ábra) Amikor 1971-ben az ásatásokat vezető régész, Gervers-Molnár Veronika tanulmánya a sárospataki bokályos házról megjelent, a vár Vörös tornyának kis szobácskáját hajdan díszítő darabokon kívül mindössze egyetlen csempetöredéket ismertünk. Ez ma is a torontói Royal Ontario Museum gyűjteményében található.²

A kutatásban újabb meglepetést hozott a regéci vár 1999-ben megkezdett ásatása. A feltárás során a keleti palotaszárny külső oldalán felhalmozódott törmelékes rétegből nagy mennyiségű, a sárospataki falicsempékkel megegyező kerámatöredék került elő. (2. ábra) A várat 1644-ben szerezte meg I. Rákóczi György, így a csempék felbukkanását egyértelműen az ő személyéhez köthetjük.³

A sárospataki bokályok nemzetközileg ismertté 1975-ben váltak, amikor az V. Nemzetközi Török Művészeti Kongresszuson Gervers-Molnár Veronika a megjelent szakértők számára bemutatta, illetve a kongresszus aktakötetében

<http://dx.doi.org/10.24391/KELETKUT.2017.1.83>

¹ A publikációkból ismert forrásokat, illetve az azokból nyerhető információkat Herepei János foglalta össze: A bokályos ház. In: *Emlékkönyv Kelemen Lajos születésének nyolcvanadik évfordulójára*. Szerk. Bodor András–Cselényi Béla–Jancsó Elemér–Jakó Zsigmond–Szabó T. Attila. Kolozsvár, 1957, 326–333.

² Gervers-Molnár Veronika, A sárospataki bokályos ház. *Folia Archaeologica* 22 (1971) 183–217.

³ Zoltán Simon, Wall-Tiles from Regéc Castle. In: *Turkish Flowers, Studies on Ottoman Art in Hungary*. Ed. by Ibolya Gerelyes. Budapest, 2005, 27–34.

közölte eredményeit.⁴ Felfedezését látványos reakció nem követte, azonban kutatásai feltétlen elismerését jelentette, hogy Julien Raby az izniki kerámia-gyártásról szóló nagy összefoglaló monográfiában elfogadta a sárospataki bokályos ház csempéinek isztambuli (de legalábbis török) eredetét.⁵ Ugyanakkor megjegyezte, hogy a csempéken megjelenő díszítő motívum egy része, a gránátalmák ilyen módon történő ábrázolása nagyon ritka, gyakorlatilag nem létezik az oszmán művészetben. Gervers-Molnár Veronika tanulmánya nyomán Raby feltételezte, hogy a mintát Erdélyből küldték Isztambulba.⁶ Véleménye szerint a Bethlen Gábor által Erdélyben letelepített habán fazekasok a minta elkészítésében valamilyen szerepet kellett, hogy játsszanak, mivel ismerték Adam Lonicerus 1560-ban kiadott herbáriumát, amelynek gránátalma ábrázolása visszaköszön a pataki csempéken.⁷

A pataki és a regéci csempéken látható díszítő motívum valóban sok fejtörést okozott és okoz ma is a kutatók számára. Eredetét illetően számos elmélet látott már napvilágot, egyik közülük Raby feltevése. Az alapvető probléma, hogy ez a minta összhatásában idegen az oszmán csempék világától, eltér azok képi megfogalmazásától, legfőképpen pedig szerkesztési módjától. Ezért bukkan fel a szakirodalomban folyamatosan – Julian Raby véleményétől függetlenül –, hogy Rákóczi követei Isztambulban sikertelenek voltak; a bokályokat erdélyi habán fazekasok készítették,⁸ valamint, hogy a mintát Rákóczi felesége, Lórántffy Zsuzsanna kívánságára Patakról küldték Isztambulba.⁹ Akárhogyan

⁴ Veronika Gervers-Molnár, *Turkish Tiles of the 17th Century and Their Export*. In: *Fifth International Congress of Turkish Art*. Ed. by Géza Fehér. Budapest, 1978, 363–384.

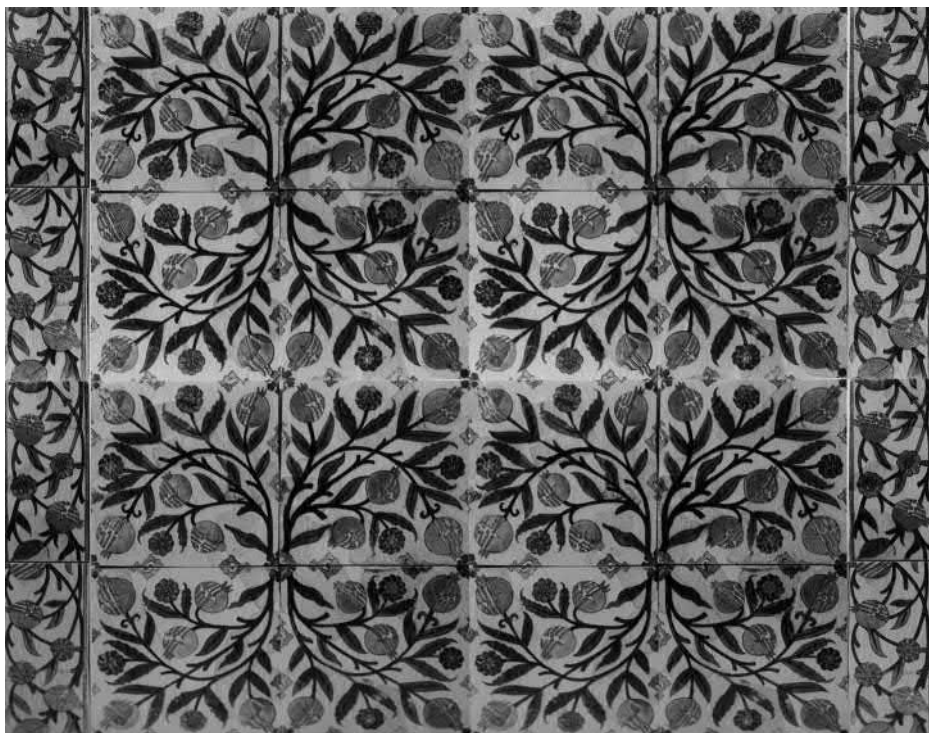
⁵ Nurhan Atasoy–Julian Raby, *Iznik. The Pottery of Ottoman Turkey*. London, 1994, 279. A fejedelem és isztambuli követei közötti, a bokályokra vonatkozó levelezésben soha nincs szó izniki vagy kütahjai utazásról. Így Gervers-Molnár Veronika feltételezte (*Turkish Tiles*, 369–370), hogy a csempék isztambuli műhelyben készültek.

⁶ A fejedelem és isztambuli követei közötti levelezésben jelen ismereteink szerint nincs teljesen egyértelmű utalás arra, hogy a mintákat Erdélyből vagy Sárospatakról küldték volna, az egyetlen erre vonatkozó megjegyzés azonban valószínűsíti. Maurer Mihály portai követ 1640. december 14-én kelt levelében írja a fejedelemnek: „Az bokályok felől való kegyelmes parancsolatját is véghez vittem volna, ha ott benn értenek volna az nagyságod levelével; jó részt az zsidó jól tudja, micsoda emberrel alkuttam volt és kitől vettem az öregit húsz-húsz oszporán, és az apraját tíz-tíz oszporán vettem volt, az *formája* most is annál az embernél [a csempékészítő mesternél] vagyon, mindjárt csinálnak annyit az mennyi kell.” Vö. *I. Rákóczi György és a porta*. Szerk. Beke Antal–Barabás Samu, Budapest, 1888, 512. Hivatkozik rá Gervers-Molnár, *A sárospataki*, 194. Ezek szerint Maurer már korábban vett darabokat, és vélhetően a *mintá* ott maradt a mesternél. Ez persze még nem jelenti azt, hogy a mintát feltétlenül Rákóczi udvarából küldték. A *formája* kifejezés vonatkozhat az öntőmintára is, nem feltétlenül a csempéken szereplő díszítő motívumra. Gervers-Molnár Veronika angol nyelvű tanulmányában a kérdéses mondat így hangzik: “The *pattern* is still with [the tile maker]. So they will make as much as you need right away, if our excellency so orders the *kahya bey*; there will be no delay.” Vö. Gervers-Molnár, *Turkish Tiles*, 367.

⁷ Atasoy–Raby, *i. m.*, 378.

⁸ Vö. Herepei, *i. m.*, 331; Simon, *i. m.*, 33.

⁹ Gervers-Molnár, *A sárospataki*, 214.



1. kép A sárospataki bokályos ház falicsempéi. Rekonstrukció



2. kép Falicsempé-töredékek a regéci várból

is volt, pillanatnyilag sok még a nyitott kérdés. Annyi bizonyos, hogy a minta egyes elemei, például a szilvafa ág és jelen esetben kékkal megfestett virágai, a cakkos szélű, elhegyesedő végű *szaz*levelek, a csempék illesztése mentén félbevágott kínai felhőcskék jól ismertek az oszmán művészetből, ugyanakkor a gránátalmák megfogalmazása-megjelenítése a nyugat-európai mintakönyvek vagy herbáriumok ismeretére utal.¹⁰

A kutatásban áttörést a 2001-ben Sárospatakon e témakörben megrendezett konferencia, pontosabban Balla Márta, illetve Doris Behrens-Abouseif 2005-ben, a konferencia aktakötetében megjelent tanulmányai hoztak.¹¹

Ahogy azt Balla Márta kimutatta, a sárospataki és a regéci bokályok anatóliai eredetét anyagösszetételük egyértelműen bizonyítja. Ezek a darabok ugyanis egy csoportba sorolhatók a biztosan izniki kerámiatárgyakkal, míg a habán fazekasoktól származó mintapéldányok esetében egy teljesen eltérő csoportot lehet megfigyelni.¹²

Behrens-Abouseif, a mameluk építészet nagynevű kutatója fedezte fel, hogy a kairói Ibráhím al-Kulsani Mauzóleum homlokzatát egy foltban a sárospataki és a regéci bokályokkal megegyező csempék díszítik.¹³ Az Ibráhím al-Kulsani szúfi sejk 1519–1524 között épült kairói tekkéjéhez kapcsolt mauzóleum homlokzatát a 19. század első felében, egészen pontosan 1839-ben újracsempézték.¹⁴ Ez a díszítmény nem szokványos: egységes csempézett felület helyett különböző mintázatú, korú és eredetű, folszerűen elhelyezett csempékből, illetve csempetöredékekből állították össze. E töredékek között bújik meg az a részben töredékes csempékből álló kis csoport, amelynek darabjai pontosan ugyanolyanok, mint a magyarországi helyszínekről ismert bokályok.¹⁵ (3–4. ábra)

¹⁰ Ezt a véleményt, azaz az iszlám, illetve az európai művészet elemeinek ötvözését képviseli Gervers-Molnár és Papp Adrienn is. Vö. Gervers-Molnár, *Turkish Tiles*, 367; Adrienn Papp, *Depictions of Pomegranates and Sárospatak Wall-Tiles in the 16th and 17th Centuries*. In: *Turkish Flowers, Studies on Ottoman Art in Hungary*. 48.

¹¹ Márta Balla, *Beyond Style. A Provenance Study of Iznik Pottery by Means of Neutron Activation Analysis (NAA)*. In: *Turkish Flowers, Studies on Ottoman Art in Hungary*. 63–68; Doris Behrens-Abouseif, *From Sárospatak to Cairo: the Odyssey of a Design*. In: *Turkish Flowers, Studies on Ottoman Art in Hungary*. 51–54.

¹² Balla, *i. m.*, 66–67.

¹³ A valóságban több helyen is láthatók az épület homlokzatán a sárospatakiival megegyező csempék töredékei. Az a nagyobb összefüggő rész viszont, amelyiket Behrens-Abouseif közölt (ld. a 4. ábra), mára eltűnt az épület frontjáról.

¹⁴ Doris Behrens-Abouseif, *The Takkiyat Ibrahim al-Kulshani in Cairo*. *Muqarnas* 5 (1988) 49.

¹⁵ Behrens-Abouseif, *From Sárospatak*, 51–54. Az Ibráhím al-Kulsani Mauzóleum homlokzatának „szedett-vedett” csempézete már korán feltűnt az egyiptomi muszlim művészet iránt érdeklődőknek, a darabokat azonban nyilvánvalóan nem tudták Magyarországhoz kötni. Vö. Claude Prost, *Les revêtements de céramiques dans les monuments musulmans de l’Égypte*. (Mémoires publiés par les membres de l’Institut français d’archéologie du Caire, 40.) Le Caire, 1916, 24–25. A szerző Prisse d’Avennes 1877-ben megjelent munkájára hivatkozik.



3. kép A kairói Ibráhím al-Kulsani mauzóleum homlokzata. A bal oldali ablak jobb oldalán fekvő helyzetben, kissé távolabb, a bal oldalán, fekvő helyzetben láthatók a sárospataki darabokkal azonos motívummal díszített falicsempes töredékek.
(Matjaž Kačičnik, Domžale–Kairó felvétele)



4. kép Csempes folt az Ibráhím al-Kulsani mauzóleum homlokzatán
(Behrens-Abouseif, From Sárospatak to Cairo című tanulmánya nyomán)

Ismert tény, hogy a 17–18. században a kairói épületeket Törökországból, illetve Tuniszból importált falicsempékkel díszítették, ebben az időszakban helyi gyártásról nem tudunk.¹⁶ Behrens-Abouseif véleménye szerint elképzelhető, hogy az a török műhely, amelyik a pataki és a regéci csempéket gyártotta, felhasználta a magyar eredetű mintát más vásárlóknak eladott csempéken is, beleértve valakit, akinek egyiptomi kapcsolatai voltak.¹⁷

Nem kizárt, hogy ez a személy Ibrahim aga, a kairói oszmán janicsár alakulat vezetője volt, aki 1652-ben, nem sokkal azután, hogy az I. Rákóczi György számára Isztambulban megrendelt csempék elkészültek, nagy mennyiségű csempét hozatott az általa felújított és újraberakolt kairói Akszungur mecset számára. A kutatás még nem tisztázta egyértelműen, hogy e csempék Iznikben vagy Kütahjában készültek-e, mindenesetre annyi tény, hogy Ibráhím Aga a legfrissebb „divatot” követő, a Topkapi Szeráj Bagdadi pavilonjának belső terét (1637–1639), valamint az üszküdári Csinili dzsámi (1640) előcsarnokát ékesítő csempékkel gyakorlatilag azonos díszítést használt fel.¹⁸ Pillanatnyilag nem ismerjük – és talán soha nem is tudjuk majd azonosítani – azt a kairói épületet, amelynek falait a patakival azonos kinézésű oszmán falicsempék eredetileg díszítették. A csempék az Ibráhím al-Kulsani Mauzóleum homlokzatára másod- vagy harmadlagosan, valahonnan máshonnan, egy vélhetően elbontott épület faláról kerültek.

A Rákóczi által megrendelt bokályok a falicsempék azon egyszerűbb csoportjába tartoznak, ahol az egy csempén megjelenő minta folyamatosan ismétlődik; más szóval összetett képi kompozíció helyett egyforma csempékkel díszítenek nagy, összefüggő falfelületeket. Tudjuk, hogy az egyszerűbb, bármilyen nagyságú felületen végtelenül ismételtető motívumú csempék többletgyártása, az egy épülethez a szükségesnél nagyobb mennyiségben való készítése, bevált gyakorlat volt a 16–17. századi oszmán kerámiagyártásban,¹⁹ így nincsen semmi rendkívüli vagy szokatlan abban, hogy a fejedelem által Sárospatakra rendelt csempékből jutott Regécre is, illetve hogy az oszmán műhelyben is maradhatott egy bizonyos mennyiségű, fel nem használt csempe.

Ugyancsak gyakori volt az egyszer már felrakott falicsempék levétele, félretétele, más épületeken való újbóli hasznosítása.²⁰ Mint láttuk, ugyanez tör-

¹⁶ Ülkü Ülküsal Bates, *Evolution of Tile Revetments in Ottoman Cairo*. In: *First International Congress on Turkish Tiles and Ceramics*. İstanbul, 1989, 39–58.

¹⁷ Behrens-Abouseif, *From Sárospatak*, 53–54.

¹⁸ Bates, *i. m.*, 42.

¹⁹ Walter B. Denny, *Dispersed Ottoman Repeating-Pattern Iznik Tiles*. In: *Studies in Oriental Art and Culture in Honour of Professor Tadeusz Majda*. Ed. by Anna Parzymies. Warsaw, 2006, 169–190.

²⁰ Kitűnő példa erre a Topkapi Szeráj belső tereit díszítő csempék elemzése. A jelenleg rakárban lévő, hatalmas, több mint huszonöt ezer darabot számláló falicsempe-gyűjtemény három csoportra osztható: 1. Egyszer használt darabok, 2. Kétszer használt darabok, 3. Teljesen érintet-

tént a „mi bokályainkkal” is. Isztambulból Kairóba kerülve egyik épületről a másikra „vándoroltak”. A „vándorút” azonban ezzel nem ért véget, mint majd látjuk, modern kori utazásuk ma is tart.

Doris Behrens-Abouseif tanulmánya oszmán birodalmi kontextusba helyezte a sárospataki és regéci bokályokat, kiemelve azokat a Sárospatakon, illetve Erdélyben működő habánok tevékenységi köréből. A minta pataki, regéci és kairói felbukkanása – az anyagvizsgálat eredményeivel együtt – egyértelműen bizonyítja, hogy a magyarországi darabok nem a helyben dolgozó habán mesterek műhelyéből kerültek ki.

Az eltelt időszakban – köszönhetően Behrens-Abouseif felismerésének – újabb adatok bukkantak fel a csempéinkkel kapcsolatban, melyeket úgy tűnik, hogy egészen idáig egyfajta bizalmatlanság kísért. Korábban a szakmai közvélemény elfogadta oszmán eredetüket, de azért azt mégis bizonyos fenntartásokkal kezelte. Négy évvel a sárospataki konferencia után, 2009-ben, Hülya Bilgi meglepetésre egy, a sárospataki darabokkal teljesen megegyező, korábban közöletlenül lappangó, ép falicsempét közölt az isztambuli Sadberk Hanım Müzesi gyűjteményéből.²¹

A magyarországiakkal azonos falicsempék a nagy aukciósházak árverésein is megjelentek. A Christie’s 2008-ban megrendezett aukcióján két másik, ép „sárospataki” bokályt adtak el.²² Ugyancsak a Christie’s-nél 2013-ban újabb két, a magyarországiakkal azonos mintázatú fali csempe bukkant fel.²³ E két utóbbi darab különösen érdekes, hiszen a Christie’s által megadott eredetük – a hajdani Fernand Adda gyűjtemény – bár nem feltétlenül, de megerősítheti a csempék Doris Behrens-Abouseif tanulmányában felvetett egyiptomi felhasználásának koncepcióját.

A 19. században gyökerező európai érdeklődés az iszlám művészete iránt, valamint e tárgyak egyre nagyobb mértékű gyűjtése az 1850-es évektől kezdve²⁴ – alig valamivel később, mint az Ibráhím al-Kulsani Mauzóleum homlokzatának felújítása – kiterjedt az épületek falait díszítő falicsempékre is. A korabeli műgyűjtők, lelkes amatőrök, széles hálózattal rendelkező hivatásos műkereskedők, le egészen az isztambuli vagy kairói bazárban mindenfélével foglalkozó árusokig e különleges tárgytypus megszerzésének számtalan módját ismerték.

len, soha használatba nem került darabok. Vö. Filiz Yenişehirlioğlu, A Digital Database for Tiles at the Topkapı Palace Museum Storage Rooms. *Topkapı Sarayı Müzesi Yıllık* 6 (2014) 210–211.

²¹ Hülya Bilgi, *Dance of Fire. Iznik Tiles and Ceramics in the Sadberk Hanım Museum and Ömer M. Koç Collections*. Istanbul, 2009, 234/124. kép.

²² Bilgi, *i. m.*, 234.

²³ *Art of the Islamic and Indian Worlds*. Lot 230-231. 25 April 2013, London. <http://www.christies.com/art-of-the-islamic-24082.aspx/> (2017. március 15.)

²⁴ A törökországi épületeket díszítő falicsempék iránti európai érdeklődés kezdete az 1855-ös burszai földrengéshez, illetve ezt követően Leon Parvillée tevékenységéhez köthető. Vö. Atasoy–Raby, *i. m.*, 73.

Nemcsak elbontott vagy földrengésben megsérült, hanem álló, funkcionáló épületekről is gyűjtöttek falicsempéket az európai piac – beleértve múzeumokat is – számára.²⁵ A hivatásos műkereskedők, dílerek hálózatáról jelentős információkkal rendelkezünk. Egyesek közülük az isztambuli Nagy Bazárban vagy Perában állandó üzlettel rendelkeztek.²⁶

Az egyiptomi származású Fernand Adda (1890–1965) jómódú bankár, a gyapotüzletben érdekelt kereskedő volt, gyűjteménye a 20. század második-harmadik negyedében, nagyobb részt Alexandriában formálódott. A helyszín korántsem érdektelen. A város a 20. század elején pezsgő szellemi életet élt, egy időre központjává vált az iszlám eredetű tárgyak gyűjtésének, illetve az azokkal való kereskedésnek. E tevékenységen belül különösen jelentős volt az izniki eredetű kerámiatárgyak gyűjtése. A gyűjtők, későbbi nagy gyűjtemények megalapítói, az itt élő görög közösség tagjai voltak. Felmenőik a 19. század végén telepedtek meg Alexandriában, és – mint az Adda család is – elsősorban a rendkívül jövedelmező gyapotüzletben voltak érdekeltek.²⁷ 1925-ben a francia művészettörténész, Gaston Migeon irányításával Alexandriában rendezték meg az iszlám világ művészetének második legnagyobb összefoglaló kiállítását,²⁸ amelyhez a helyben élő, görög származású gyűjtők – X. A. Nomikos, Alexander Benakis, Stefanos Lagonikos – jelentős számú izniki kerámiatárggyal járultak hozzá. A fent említettek közül különösen érdekes személyiség Stefanos Lagonikos, akinek gyűjteménye az izniki tárgyak vonatkozásában az egyik legjelentősebb magánkollekciónak volt. A tulajdonában lévő negyvenhét kerámiaedény az izniki kerámiagyártás minden fő fázisát reprezentálta. A Lagonikos-gyűjtemény egyes izniki darabjainak útját egészen 1868-ig tudjuk visszakövetni.²⁹

Alexandriában nőtt fel, és itt kezdte meg gyűjtőtevékenységét a később világhírvé vált gyűjtemény tulajdonosa, Antonis Benakis, az athéni Benaki Múzeum megalapítója. Benakis jelentősen merített az előtte járó, Alexandriában tevékenykedő gyűjtők anyagából is.³⁰

Ebben a miliőben, ahol az iszlám művészet alkotásai a gyűjtők figyelmének középpontjában álltak, fordult Fernand Adda érdeklődése e műtárgyak felé, és formálta több mint kétszáz izniki kerámiát tartalmazó gyűjteményét.

²⁵ Ez utóbbira jó példa Zsolnay Miklós gyűjtése, aki – mint levelezésében írja –, az isztambuli Szultán Ahmet, illetve a Jeni Valide dzsámi burkolatáról a helyszínen, az öröktől vásárolt csempéket. Vö. Gerelyes Ibolya–Kovács Orsolya, *Egy ismeretlen orientalista. Zsolnay Miklós keleti kerámiagyűjteménye*. Pécs–Budapest, 1999, 17.

²⁶ Arthur Millner, *Damascus Tiles. Mamluk and Ottoman Architectural Ceramics from Syria*. Munich–London–New York, 2015, 220.

²⁷ John Carswell, A Matter of Etiquette. In: *9th International Congress of Turkish Art*. Volume I. Contributions. Ankara, 1995, 465.

²⁸ *Exposition d'art musulman: Alexandrie*. Alexandrie, 1925.

²⁹ Carswell, A Matter, 466. Lagonikos is adományozott később műtárgyakat az athéni Benaki Múzeum számára.

³⁰ John Carswell, *Iznik Pottery*. London, 1998, 117.

Adda, Antonis Benakishoz hasonlóan vásárolt a korábban összeállt alexandriai gyűjteményekből. Általában véve széleskörű ismeretséggel rendelkezett a művészettörténészek, műgyűjtők és műkereskedők körében. Az általa vásárolt tárgyak színvonalát bizonyítja, hogy gyűjteményét a londoni Victoria and Albert Múzeum kurátora, Bernard Rackham katalogizálta még a gyűjtő életében.³¹ A kötet máig alapvető munkának számít az izniki kerámiakutatásban. Halála után, 1965-ben örökösei a gyűjteményt elárverezték.³² A történet természetesen itt nem ért véget. Az Adda-kollekció izniki eredetű kerámiatárgyai azóta is folyamatosan bukkannak fel különböző aukciókon.³³

Összegzőképpen elmondhatjuk, hogy a sárospataki és a regéci csempék megszületése és hasonmásaik kairói felhasználása egyértelműen beilleszthető a 17. századi oszmán csempegyártás szokásos folyamatába. A darabok különlegességét a korabeli oszmán darabokétól részben eltérő, minden bizonnyal európai mintakönyvekre vagy herbáriumokra visszavezethető, talán közvetlenül I. Rákóczi György fejedelem környezetéből megküldött mintázatuk adja. A sárospataki bokályokkal azonos falicsempék felbukkanása a török és az európai magángyűjteményekben új utat nyit a kutatás számára, nevezetesen a tárgyak utóéletének vizsgálatát. E tevékenység szerencsés esetben a tárgy autentikus voltát, vagy mint az általunk vizsgált falicsempék esetében, eredeti felhasználásának helyét is segíthet kideríteni. Úgy tűnik, hogy bokályaink utóéletükben is osztoznak a oszmán kerámiagyártás egyéb termékeivel. Nevezetesen immár több mint százötven éve részesei az e művészet iránt megnyilvánuló európai érdeklődésnek. Így nem kizárt, hogy még számos magán- (és esetleg köz)gyűjteményben további darabok rejtőzködhetnek.³⁴

³¹ Bernard Rackman, *Islamic Pottery and Italian Maiolica. Illustrated Catalogue of a Private Collection*. London, 1959. Fernand Adda érdeklődése sokirányú volt, de ezen belül az izniki kerámia mellett az itáliai majolikaedények voltak különösen fontosak számára. Itáliai majolikagyűjteményét az ismert londoni műkereskedővel való kapcsolata miatt Alfred Spero-gyűjteményként is emlegették. Vö. J. Vivian Scheidemantel, An Italian Majolica Wine Coole. *Art Institute of Chicago Museum Studies* 3 (1968) 52–54.

³² Maurice and Philippe Rheims, *Collection d'un grand amateur*. Paris, 1965.

³³ Vö. *Art of the Islamic and Indian Worlds*. Lot 162. 21 April 2016, London. <http://www.christies.com/lotfinder/lot/an-iznik-pottery-jug-ottoman-turkey-circa-5985325-details.aspx?from=salesummary&intObjectID=5985325&sid=c7afea26-3745-4361-a317-12e27ed2f4d7>; *Arts of the Islamic World*. Lot 295. 19 October 2016, <http://www.sothebys.com/en/auctions/ecatalogue/2016/arts-of-the-islamic-world-116223/lot.295.html> (2017. március 15.)

³⁴ Nem zárhatjuk ki, hogy köztük vannak az időközben a mauzóleumról eltűnt darabok is.

Sárospatak wall tiles at home and abroad

Ibolya GERELYES

In the light of written sources from the 17th century, researchers have long been aware of reception rooms embellished with Ottoman wall tiles in residences that belonged to princes of Transylvania. However, by way of confirmation, fragments of wall tiles ordered in Istanbul by George I Rákóczi (prince of Transylvania from 1630 until 1648) came to light only in the second half of the 20th century, during excavations conducted at Sárospatak Castle and Regéc Castle (both in northeast Hungary).

The tiles from Sárospatak became internationally famous in 1975, when Veronika Gervers-Molnár, the archaeologist who led the excavations there, published her findings in the proceedings volume of the 5th International Congress of Turkish Art.

A real breakthrough came in 2001, when Márta Balla and Doris Behrens-Abouseif delivered presentations at a small conference on the subject held in Sárospatak. Their presentations were published in study form in 2005, in the conference's proceedings volume. In her presentation, Márta Balla pointed out that on the basis of their chemical composition, the tiles from Sárospatak and Regéc were in the same category as ceramic wares of proven Iznik origin. For her part, Doris Behrens-Abouseif observed that groups of tiles identical with examples from Sárospatak and Regéc were present in a number of places on the facade of the mausoleum of the Sufi shaykh Ibrahim al-Kulshani, in the Takiyyat Ibrahim al-Kulshani built in Cairo during the period 1519–1524. The facade was retiled in 1839, using tiles from a variety of places.

Since Doris Behrens-Abouseif's discovery, additional data have emerged regarding the tiles ordered by Rákóczi. In 2009, Hülya Bilgi published a hitherto unknown intact wall tile from the collection at the Sadberk Hanım Museum in Istanbul that was fully identical with tiles found at Sárospatak Castle.

At an auction held at Christie's in 2008, two fully intact 'Sárospatak' tiles were offered for sale; and in 2013, likewise at Christie's, another two tiles bearing a design identical to that on the tiles from Hungary were placed on the market. These last two pieces are especially interesting, since their origin – the onetime Fernand Adda collection – can support the hypothesis that such tiles were used in Egypt.

Professor Behrens-Abouseif's study placed the Sárospatak and Regéc tiles in the context of the Ottoman Empire, thus distancing them from the output of Haban potters active in Sárospatak and in Transylvania. These wall tiles have shared in the afterlife of other Ottoman ceramics products also, in that they have been recipients of the interest shown by collectors towards art of this kind for more than 150 years now. It cannot be excluded that many more examples of these tiles are quietly sitting in collections, unknown to the world more generally.

Kelényi Béla
*A Magyar buddhista olvasófüzér**

Paulius Normantas emlékére

A buddhizmussal behatóan foglalkozó festőművész, Boromisza Tibor (1880–1960) hagyatékában fennmaradt egy olvasófüzér rajza, melynek közepén a következő felirat látható: „Magyar buddhista olvasó, Rohonczy János összeállítása”. (1. kép) A rajz nemcsak egy minden tekintetben egyedi, különleges olvasófüzért ábrázol, hanem két olyan személyiség szoros kapcsolatára is utal, akik az 1932 és 1934 között fennálló, első magyar buddhista társaság tagjai voltak.¹

Míg Boromisza élete és munkássága jól dokumentált,² addig Rohonczyról nem sokat tudunk. Levelezésének tanúsága szerint Boromisza 1925-től fogva volt kapcsolatban az akkor már idős Rohonczy János tanárral, aki meghatározó személyisége volt a buddhista társaságnak is. Az 1931-ben Boromisza, valamint Vágó László nagykereskedő és Kovács György, a Hopp Ferenc Kelet-ázsiai Művészeti Múzeum későbbi könyvtárosa vezetésével szerveződni kezdő csoport alapvetően a buddhizmus legrégebbi hagyományait, a *páli* nyelvű kánont megőrző *théraváda* iskolához kötődött.³ (2. kép) Mint az a róluk írt újságcikkből kiderül,⁴ összejöveteleik az oltalomkéréssel kezdődtek,⁵ és az öt fogadalommal⁶ folytatódtak. A buddhista gyakorlatnak megfelelően a naponta végzendő szertartásokhoz nyilván olvasófüzérre is szükségük volt, az általánosan ismert

<http://dx.doi.org/10.24391/KELETKUT.2017.1.93>

* Köszönöm a Boromisza családnak, hogy Boromisza Tibor buddhizmussal kapcsolatos dokumentumait (Boromisza Tibor Családi Archívum, a továbbiakban BT-CsA) rendelkezésemre bocsátotta és Török Katalinnak, hogy Boromisza Tibor kiadás előtt levő levelezésének vonatkozó részeit megosztotta velem.

¹ Az első magyar buddhista társaságról ld. Kelényi Béla, „Keletről jöttem Én / Ázsia szívéből”: Boromisza Tibor és a Magyar Buddhisták. In: *Sanghay – Shanghai. Párhuzamos eltérések Kelet és Nyugat között*. Szerk. Fajcsák Györgyi–Kelényi Béla. Budapest, 2017, 55–69.

² *Boromisza Tibor önéletrajzi feljegyzései*. Szerk. és bev. Török Katalin. Szentendre, 2011; *Boromisza Tibor 1880–1960*. Szerk. Török Katalin–Jurecskó László. Szentendre, 2012.

³ Erről ld. Rács Géza, *Magyarország és a buddhizmus*. (Doktori értekezés.) Budapest, 1959, 42–45.

⁴ Hajdu Endre, *Buddhista istentisztelet Budapesten. Magyarország (1933. április 16.)* 8.

⁵ A buddhista közösségbe való belépés, azaz a Buddhához, a Tanhoz és a Gyülekezethez folyamodó „hármás menedékvétel” (*páli tiszarana*).

⁶ A nemkívánatos tettektől való tartózkodás, azaz a szerzetesek és a szerzetesnők tíz gyakorlati útja közül a világi hívőkre vonatkozó első öt fogadalom (*páli panycsa-szikkhápada*): az élőlények megölésétől, a nem adott elvételétől, a tisztátalan életviteltől, a hamis beszédétől és az alkohol miatti nemtörődomségtől való tartózkodás.

buddhista olvasó szimbolikájával szemben azonban az itt bemutatott füzér részleteiből egy másfajta, a szokásosnál jóval bonyolultabb háttér bontakozik ki.

Feltehetően Rohonczy hatására 1925-ben Boromisza hat hónapig tartó munkával egy több részből álló, 150 oldalas kéziratot állított össze *Buddhizmus* címen, melyben összegezte a buddhizmussal kapcsolatos elképzeléseit.⁷ Ebben nemcsak a páli Kánon szerkezetét és a Buddha életét foglalta röviden össze, hanem a buddhista Tant, a négy „alapigazságot”, a „nemes nyolcstréu utat”, a *nibbánam* (szanszkrit *nirvāṇa*) és az újraszületés mibenlétét is értelmezte. Munkájának végén a buddhista olvasófüzéréről írt egy „jelszavakban” összefoglalt és egy azt kifejtő „rövid elmélkedést” (lásd 1. függelék). Ezek alapján volt felfejtethető a Rohonczy-féle olvasó nem éppen szokványos, de a buddhista tantételekre épített, logikusan kialakított szerkezete és felépítése.

Ami a rendkívül olvasott Boromisza forrásait illeti, több mint valószínű, hogy elsősorban a magyar nyelvű szakirodalmat használta fel munkájához. Tudható, hogy különösen Lénard Jenő *Dhammó* című, 1911–1913-ban megjelent művéhez kötődött,⁸ amely először foglalta magyarul sajátos rendszerbe a buddhizmus tanításait.⁹ Rohonczy 1911-ben, Révkomáromi néven adta ki a buddhizmusról való nézeteit kifejtő könyvét, ám leginkább a korabeli keresztény teológiai állásponttal vitatkozva.¹⁰ Lehetséges támpontul szolgálhattak számára Kégl Sándornak a buddhizmusról és a páli irodalomról szóló szócikkei és ismertetései a 19. század 90-es éveiben megjelent *Pallas nagylexikon* kötetében és a *Budapesti Szemlé*ben, melyek a buddhizmust tanulmányozó keresztény teológusok világképét tükrözték, s az akkori legfrissebb nemzetközi szakirodalmat is összegezték.¹¹ Bizonyosan használta a Budapesti Tudományegyetemen indoeurópai nyelvészetet tanító, majd a Tanácsköztársaságban vállalt szerepe miatt lemondásra kényszerült Schmidt József *Buddha élete, tana, egyháza* című könyvét,¹² mely sokáig az egyetlen tudományosnak tekintett összefoglalásnak számított a témakörben. Ám Boromisza szövegét a rendelkezésre álló művek megfelelő részeivel összevetve, nyilvánvalóvá válik, hogy magyarázatai a legtöbb esetben a Szubhadra Bhiksu (Friedrich Zimmermann, 1852–1917) által írt

⁷ Boromisza Tibor, *Buddhizmus*. Gépírat, 1925, BT-CsA.

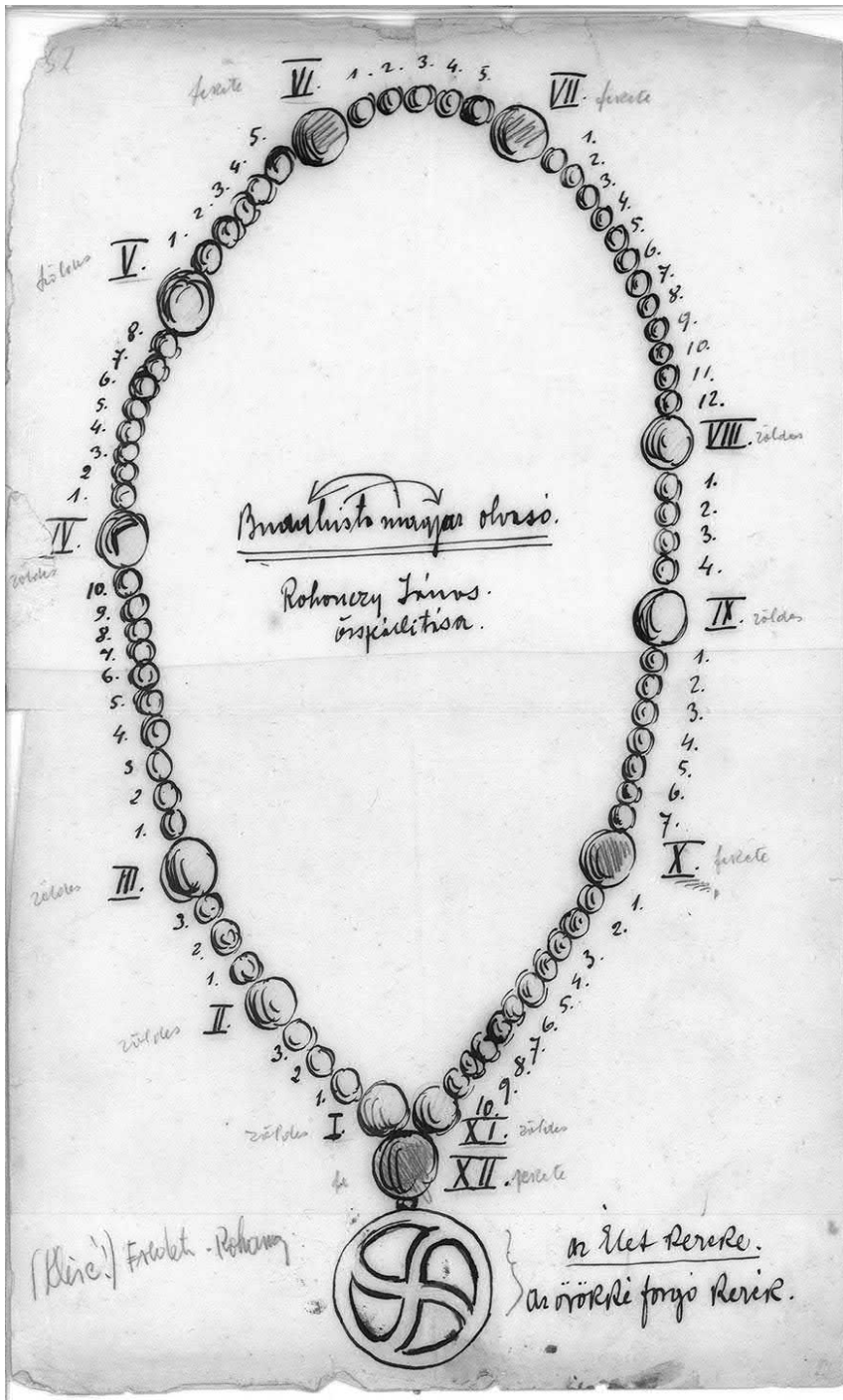
⁸ Vö. Török Katalin, Pályatörténet új megvilágításban. In: *Boromisza Tibor önéletrajzi feljegyzései*. Szentendre, 2011, 45–46.

⁹ Lénard Jenő, *Dhammó*. I–II. Budapest, 1911–1913.

¹⁰ Révkomáromi, *A modern vallás. Beszélgetések a kereszténység erkölcséről, hitességéről, az egyházpolitikáról, vallási törekvésekről, azon természeti jelenségekről, melyek a vallással kapcsolatban vannak, a buddhista vallásról és a kereszténységhez való viszonyáról*. Budapest, 1911.

¹¹ Erről ld. Orosz Gergely, A buddhizmus fogadtatása Európában, Kégl Sándor írásainak tükrében. In: *Varietas delectat: Tanulmányok Kégl Sándor emlékére*. Szerk. Dévényi Kinga. (Keleti tanulmányok, 14.) Budapest, 2010, 75–88.

¹² Schmidt József, *Buddha élete, tana, egyháza*. Budapest, 1920. Átdolgozott változata Schmidt József, *Ázsia világossága: Buddha élete, tana, egyháza*. Budapest, 1925.



1. kép Rohonczy János Magyar buddhista olvasójának rajza Boromisza Tibor hagyatékából, Boromisza Tibor Családi Archivum

Buddhista Káté kérdésfeltevésein alapulnak.¹³ Levezetésük tanúsága szerint is mind Rohonczy, mind pedig Boromisza kiemelkedő fontosságot tulajdonított ennek a könyvnek.¹⁴

Ami Rohonczy *Magyar buddhista olvasóját* illeti, szokatlan, ám nagyon is átgondolt rendszert foglal össze. A buddhista olvasófüzéreken meghatározott számú (általában 108, vagy ennek valamilyen osztása) számú golyó van, sokszor az egyes imaciklusok közötti tagolással, amelyeket másfajta – nagyobb – szemek jeleznek.¹⁵ Rohonczy 79 szemes olvasófüzérét viszont 11 nagyobb, különböző színű – az egyes osztásokban 7 „zöldes” és 4 „fekete” – szem tagolja (az alsó két zöld összeér a legelső tizenkettedik, egyben legnagyobb fekete szemmel), a köztük elhelyezkedő 67 kisebb golyó pedig egészen különleges tagolású (3–3–10–8–5–5–12–4–7–10). Bár az első pillantásra zavarba ejtő számsorról feltételezhető, hogy következetesen végiggondolt rendszer lehet, teljességgel különbözik a tradicionális buddhista olvasófüzér szimbolikájától.

Boromisza szövegének alapján a füzér rendszerét két alapvető egységre, a „közéletre”, azaz a létforgatagban sodródó laikusokra (I–V.), valamint a „közéleten túli”, azaz a buddhista rend tagjaira vonatkozó részekre (VI–XI.) tagolta Rohonczy. Az első négy nagyobb, „zöldes” golyóval is jelzett egységet (I–IV.) a „négy alapigazság”, a buddhista Négy Nemes Igazság (páli *cattāri ariya saccāni*)¹⁶ szerint osztályozta: (1.) a létezés szenvedés (*dukkha*); (2.) a szenvedés keletkezésének oka a létszomj (*taṇhā*); (3.) a szenvedéstől lehetséges a megszabadulás (*dukkha-nirodha*), azaz elérhető a kialvás (*nibbāna*) állapota; (4.) a kialváshoz vezető út pedig a Nemes Nyolcrésű Ösvény (*ariya aṭṭhaṅgika magga*).

I. Az első egységet, a „szenvedés igazságát” jelölő nagyobb golyó után 3 kisebb szem következik. Ezek Boromisza leírásából és Rohonczy hozzáírt kommentárjából (ld. függelékek) következtetve a folyamatosan változó „átmeneti léte”, az okokból és okozatokból feltételelesen összeálló, karmikusan készített (*saṅkhata*) valóság (*dhamma*) három ismertetőjegyét jelképezik: (1.) az állandótlanságot (*anicca*), (2.) a szenvedést (*dukkha*) és (3.) az értelenséget vagy önmagátlanságot (*anattā*). A szenvedés megszűnése a nem készített

¹³ A könyvet először Hollósy József, majd később Erőss Lajos is lefordította. Szubhádra Bhikshu, *Buddhista Káté bevezetésül Gótamó Buddha tanához*. Máramarossziget, 1893; Subhadra Bhikschu: *Buddhista Katekhizmus. Bevezetés a Gótamo Buddha tanába*. Debrecen, 1906.

¹⁴ Ld. Rohonczy János levele Boromisza Tiborhoz, Budapest, 1925. június, kézirat, BT-CsA.

¹⁵ A buddhista olvasófüzéréről ld. Kelényi Béla, *A tibeti olvasófüzér. Keletkutatás* 1994. ősz, 101–106; ld. még Robert Beer, *The Encyclopedia of Tibetan Symbols and Motifs*. Boston, 1999, 215–216.

¹⁶ A továbbiakban külön jelölés nélkül a páli alakot adom meg zárójelben. A páli buddhista kifejezésekkel kapcsolatban elsősorban Porosz Tibor munkáját használtam, ld. Porosz Tibor, *A buddhizmus lexikona. A Buddha tanítása és a théraváda irányzat szakszavai*. Budapest, 2012.



2. kép A Magyar Buddhista csoport tagjai: Vágó László, Gulyás Ferenc, Kovács György, Rohonczy János és Boromisza Tibor. Fénykép, az 1930-as évek első fele, Hetényi Ernő hagyatéka, A Tan Kapuja Buddhista Főiskola Könyvtára

(*asaṅkhata*) valóság felismerésével érhető el, ami nem más, mint a kialakás (*nibbāna*).

II. A második nagyobb golyó után ugyancsak 3 kisebb szem következik. Ezek a vágyakban gyökerező „énséget”, azaz a szenvedés keletkezésének (*dukkha-samudaya*) második igazságát meghatározó gyökérokokat (*hetu, mūla*) jelenítik meg, vagyis azt a három káros (*akusala*) tudati tényezőt, amelyek a tetteket, szavakat és gondolatokat alapvetően befolyásolják: (1.) a zavarodottságot (*moha*), (2.) a mohóságot (*lobha*) és (3.) a gyűlölködést (*dosa*). A szenvedéstől való megszabadulás a három üdvös (*kusala*) gyökérokokkal, a zavarodottságtól, mohóságtól és gyűlölködéstől való mentességgel (*amoha, alobha, adosa*) érhető el.

III. A harmadik nagyobb golyó után 10 kisebb szem következik. Ezek a szenvedés megszüntetésének (*dukkha-nirodha*) harmadik igazságát jelenítik meg, az „átmeneti lét” kötelékeinek szétvágását, vagyis annak felismerését, hogy a létszomj kioltásával lehetséges az eloszlás (*virāga*), azaz a szenvedés megszüntetése, ami pedig az újraszületések létforgatagához (*saṃsāra*) láncoló tíz béklyótól (*saṃyojana*) való megszabadulás révén érhető el.¹⁷ Ezek: (1.) az én tévképzete (*sakkāya-diṭṭhi*), (2.) a kétely (*vicikicchā*), (3.) a szabályokhoz és szertartásokhoz való ragaszkodás (*sīlabbata-parāṃsa*), (4.) az érzéki vágy (*kāma-rāga*), (5.) a rosszakarat (*vyāpāda*), (6.) a formák iránti vágy (*rūpa-rāga*), (7.) a formanélküli iránti vágy (*arūpa-rāga*), (8.) az önteltség (*māna*), (9.) a nyugtalanság (*uddhacca*) és (10.) a nem-tudás (*avijjā*). Ezekből csak a megvilágosodás nemes ösvényére lépők tudnak megszabadulni: míg az első hármat a „folyamba lépett” (*soṭāpanna*) töri szét, s az „egyszer visszatérő” (*sakadāgāmi*) már a következő kettőtől is csaknem teljesen megszabadult, addig a „vissza nem térő” (*anāgāmi*) az első öttől szabadult meg teljesen, az „Érdemes” (*arahat*) pedig teljesen megszabadult mind a tíz béklyótól.

IV. A negyedik nagyobb golyó után 8 kisebb szem következik. Ezek a Szenvedés megszüntetésére irányuló nyolc helyes cselekedetet, a Nemes Nyolckrétű Ösvényt (*ariya aṭṭhaṅgika magga*) jelképezik, melyek a következők: (1.) a helyes nézet (*sammā-diṭṭhi*), (2.) a helyes elhatározás (*sammā-saṅkappa*), (3.) a helyes beszéd (*sammā-vācā*), (4.) a helyes tett (*sammā-kammanta*), (5.) a helyes megélhetés (*sammā-ājīva*), (6.) a helyes törekvés (*sammā-vāyāma*), (7.) a helyes éberség (*sammā-sati*) és (8.) a helyes összpontosítás (*sammā-samādhi*). A nyolc tag közül az első kettő a bölcsességet (*paññā*) jelenti, melyeket a szenvedéstől (*dukkha*) megszabadító ösvény hármass felosztásában a másik két alkotóelem, az erkölcs (*sīla*), majd a meditáció (*samādhi*) három-három tagja követ.

V. Az ötödik zöldes golyót 5 kisebb szem követi, melyek az öt „kis fogadalom”-nak,¹⁸ vagyis a szerzetességet (*bhikkhu*) nem vállaló világi követők (*upāsaka/upāsikā*) számára előírt öt erkölcsi (*sīla*) fogadalomnak, az öt gyakor-

¹⁷ A tíz béklyóról vagy „bilincsről” ld. Szubhádra Bhikshu, *Buddhista Káté*, 58.

¹⁸ Az öt fogadalomról ld. Szubhádra Bhikshu, *Buddhista Káté*, 40–41.

lási útnak (*sikkhāpada*) felelnek meg. Ezek: (1.) az élőlények megölésétől, (2.) a nem adott elvételétől, (3.) a tisztátalan szexuális élettől, (4.) a hamis beszédétől és (5.) a szeszes italoktól való tartózkodás.

VI. A hatodik nagyobb fekete golyót ugyancsak 5 kisebb szem követi, melyek a személyiség téves képzetét, az önmagátlanságot (*anattā*) alkotó, a keletkezésnek és az elmúlásnak kitett, folytonosan változó öt halmaznak (*khandha*) felelnek meg.¹⁹ Ezek: (1.) a forma (*rūpa*), (2.) az érzés (*vedanā*), (3.) az észlelés (*saññā*), (4.) a készítetések (*saṅkhāra*) és (5.) a tudatosság (*viññāṇa*). Az öt halmazzal történő azonosulás eredményezi a személyiség tévképzetének kialakulását, és a szenvedés létforgatagához (*samsāra*) való kötődést. Az öt halmaz (*khandha*) készítettségének (*saṅkhata*) világi (*lokiya*) síkját meghaladó világföldötti (*lokuttara*) síkot csak a világhoz ragaszkodás minden fajtájától eloldódók érik el, akik végül megvilágosodottak, „Érdemes”-ek (*arahat*) lesznek.

VII. A hetedik nagyobb fekete golyó után 12 kisebb szem következik, amelyeket Boromisza az egyéni létesülés alapjait alkotó „érzés” megfelelőiként írt le. Ezek a „függő keletkezés” (*paṭicca-samuppāda*) tizenkét tagját jelképezik, azaz a „késztetett” (*saṅkhata*) világot létrehozó és alkotó tényezők feltételes viszonyainak folyamatát: (1.) a tudatlanság (*avijjā*), amely (2.) a készítetéseknek (*saṅkhāra*) feltétele, amelyek (3.) az érzékelési tudatosság (*viññāṇa*) feltételei, amely (4.) a név és forma (*nāma-rūpa*) feltétele, amely (5.) az érzékelés hat alapjának (*saḷāyatana*) feltétele, amelyek (6.) az érzékelés (*phassa*) feltételei, amely (7.) az érzés (*vedanā*) feltétele, amely (8.) a szomj (*taṇhā*) feltétele, amely (9.) a ragaszkodás (*upādāna*) feltétele, amely (10.) a létesülés (*bhava*) feltétele, amely (11.) a születés (*jāti*) feltétele, amely (12.) az öregség és a halál (*jarā-marāṇa*) feltétele.

VIII. A nyolcadik zöldes golyó után 4 kisebb szem következik. Ezek az éberség fenntartott folyamatosságát, „készenlétét” kifejező gyakorlat (*satipaṭṭhāna*) megjelenítései, melynek feladata az éppen jelenlevő testi adottságokat, a légzést, az érzéseket, a tudatállapotokat, a tudattartalmakat, a testhelyzeteket és az élethelyzeteket éber figyelemmel (*sati*) kísérő, beavatkozás vagy szabályozás nélkül történő tudatosítása, a jelen pillanat tudatosságának emlékezetben tartása. A négy „éber készenlét” a következő szemlélődésekből (*anupassanā*) áll: (1.) a test szemlélése (*kāyānupassanā*) – ebbe tartozik a légzés és a testhelyzetek tudatosítása, az átlátás (*sampajañña*), a test utálatosságának és az anyagi elemeknek a figyelése, illetve a kilenc temetői (*sīvatthika*) szemlélődés, valamint (2.) az érzetek (*vedanānupassanā*), (3.) a tudatállapotok (*cittānupassanā*) és (4.) a tudattartalmak szemlélése (*dharmānupassanā*).

IX. A kilencedik zöldes golyó után 7 kisebb szem következik. Ezek a megismerés forrásait, azaz „a megvilágosodás hét tényezőjét” (*bojjhaṅga*) jelképezik, melyek: (1.) az éberség (*sati*), (2.) a valóság tanulmányozása (*dharmavicaya*),

¹⁹ Az öt halmazról vagy „testi tulajdonságokról” ld. Szubhādura Bhikshu, *Buddhista Káté*, 55.

(3.) a tetterő (*virīya*), (4.) az öröm (*pīti*), (5.) a megnyugvás (*passadhi*), (6.) az összpontosítás (*samādhi*) és (7.) az egykedvűség (*upekkhā*). A megvilágosodás tényezőinek gyakorlása azt a három tudást (*tevijjā*) teszi elérhetővé, melyekkel a Buddha rendelkezett: a korábbi életeire való visszaemlékezés, a más lények tetteit látó égi látás és a káros befolyások elpusztítása.

X. A tizedik nagyobb fekete golyó után következő 10 szem a tíz gyakorlási utat (*dasa-sikkhāpada*) jelképezi, melyek betartása kötelező a szerzetesek és szerzetesnők (*bhikkhu/bhikkhunī*) számára (a világi követőkre az ötödik golyónál már jelzett első öt – erkölcsi – gyakorlási út érvényes). Ez a nem kívánatos tettektől való tartózkodás tíz alapelve: (1.) az élőlények megölésétől (*pāṇātipāta*), (2.) a nem adott elvételétől (*adinnādāna*), (3.) a tisztátalan életviteltől (*abrahmacariya*), (4.) a hamis beszédétől (*musāvāda*), (5.) a szeszes ital miatti nemtörődomségtől (*pamāda*), (6.) a nem megfelelő időben való étkezés-től (*vikālabhojana*), (7.) a táncolás (*nacca*), éneklés (*gīta*), zenélés (*vādita*) és mutatóványok megtekintésétől, (8.) a nyaklánc hordásától, illatszerrel és kenőccsel való szépítkezéstől, ékszer viselésétől, (9.) a magas és széles fekvőhelyektől és (10.) az arany és ezüst elfogadásától (*jātarūparajatapaṭiggahana*) való tartózkodás.

XI–XII. A tizenegyedik zöldes golyó után már nem következnek kisebb szemek, hanem – az első golyóval együtt – közvetlenül a tizenkettedik, legnagyobb golyóhoz csatlakozik. Ez Boromisza szerint az átmeneti lét kötelékeitől való megszabadulást, vagyis magát a megvilágosodást, azaz a „felébredést” (*bodhi*) jelképezi. Vagyis a tizenegyedik golyó nem mást szimbolizál, mint a szenvedéstől (*dukkha*) és az újraszületések létforgatagától (*saṃsāra*) való teljes megszabadulást, a kialvást (*nibbāna*), amelyet a „felébredett” (*buddha*) valósít meg, míg a tizenkettedik golyó a cselekedetek (*kamma*) alapján a létforgatagban való újra létesülést (*bhava*) jelenti.

XII. A tizenkettedik fekete golyó hármasságot alkot az első és a tizenegyedik golyóval. Erről külön is nyilatkoznak Boromisza „jelszavai”, mivel a buddhista olvasókon az utolsó, hármasságú legnagyobb szem a „Három Drágaságnak” (*triratana*), azaz a Buddha (*Buddha*), a Tan (*dhamma*) és a Gyülekezet (*saṅgha*) hármasságának felel meg,²⁰ amelyekhez a gyakorló a hármasság menedékért (*tisarāṇa*) fordul, vagyis buddhistává válik.

A rajz felirata szerint az alsó szemem még az „Élet kereke” vagy az „örökké forgó kerék” is függeszkedik, amely valójában egy körben ábrázolt horogkereszt (*sovathika*), feltehetően a Napkereszt ábrázolása. Bár az olvasófűzettel kapcsolatban ilyen megoldásra semmilyen buddhista hagyományban nem találni példát, a horogkereszt egyike azoknak a szerencsejegyeknek (*maṅgalakkhaṇa*), amelyek a Buddha testén vagy lábnyomán (*Buddhapāda*) találhatóak. Ennek viszont semmi köze nincs az Életkerékhez (*bhava-cakka*), amely a lét-

²⁰ Ld. erről Kelényi, A tibeti olvasófűzér, 32–34.

forgatag (*samsāra*), vagyis a függő keletkezés (*paṭicca-samuppāda*) nyomán bekövetkező újabb és újabb létesülések (*bhava*) folytonos ismétlődését bemutató, legrégebbi buddhista ábrázolások egyike.²¹ Ugyanakkor az ősi Napkereszt is a forgásra utal, ezért Rohonczyék az „élet körforgását”, vagyis az Életkerék megjelenítését láthatták benne. Vagyis az olvasófűzér alsó Napköre a létforgatagot, a fűzér szemeiből összeálló köre pedig az abból való kijutáshoz vezető út állomásait jelképezheti.

A *Magyar buddhista olvasó* tehát a Buddha legfontosabb tanításait foglalta össze a magyar buddhisták számára. A szenvedést (*dukkha*) meghatározó, karmikusan készített valóság (*dhamma*) három ismertetőjegyén keresztül az első nemes igazságot, a tetteket, szavakat és gondolatokat alapvetően befolyásoló három káros (*akusala*) tudati tényezőn keresztül a szenvedés keletkezésének második nemes igazságát, az újrászületések létforgatagához (*samsāra*) láncoló tíz béklyótól (*samyojana*) való megszabaduláson keresztül a szenvedés megszüntetésének harmadik nemes igazságát, a szenvedés megszüntetésére irányuló nyolc helyes cselekedeten, a Nemes Nyolcérütű Ösvényen (*ariya aṭṭhaṅgika magga*) keresztül pedig a negyedik nemes igazságot jeleníti meg. A főbb erkölcsi szabályok már a Nemes Nyolcérütű Ösvény harmadik, negyedik és ötödik tagjában, vagyis a helyes szóban, tettben és megélhetésben is össze vannak foglalva, de az olvasó ezután a világi követők (*upāsaka/upāsikā*) számára követendő öt erkölcsi (*sīla*) előírást jeleníti meg, majd a személyiség téves képzetét alkotó, folytonosan változó, a keletkezésnek és az elmúlásnak kitett öt halmazt (*khandha*), illetve a készített világot létrehozó és alkotó tényezők feltételes viszonyainak folyamatát, a függő keletkezés (*paṭicca-samuppāda*) tizenkét tagját szemlélteti. Ezután az éberség fenntartott folyamatosságát kifejező készenlét gyakorlatát (*satipatthāna*), a megvilágosodás hét tényezőjének (*bojjhaṅga*) gyakorlatát és a szerzetesek és szerzetesnők számára kötelező tíz gyakorlási utat (*dasa-sikkhāpada*) jelképező egységek következnek. Az olvasófűzér egésze pedig talán azt fejezi ki, hogy addig kell a benne összegzett buddhista tanításokat gyakorolni, amíg a függő keletkezés első tagja, a nem-tudás (*avijjā*) megszüntetésével a láncolat végleg megszakad, és a törekvő eléri végső célját, a megvilágosodást, a kialvást (*nibbāna*).

Mindazonáltal Boromisza buddhizmusról szóló munkájának tanulmányozásakor Rohonczy idegenkedhetett az olvasóval kapcsolatos közvetlen ismertetés-től, amit a szövegről írt bírálatának végén meg is fogalmazott: „Végül még meg kell jegyezni, hogy én célszerűnek találnám, ha a magyar buddhista olvasóról szóló elmélkedés a munkából rövidítés céljából elmaradna. Elegendő volna, ha az olvasó alakja és a 79 gyöngyszemnek címei lennének felsorolva, ehhez azután

²¹ Ld. erről Kelényi Béla, A buddhista Életkerék legkorábbi ábrázolásai. *Keletkutatás* 2011. tavasz, 5–24.

mindenki hozzáfűzhetné a saját elmélkedését.”²² Az viszont bizonyos, hogy a *Magyar buddhista olvasó* a buddhista tantételek folyamatos és rendszerezett átgondolását szolgálta, melynek eredményeképpen a gyakorló a megfelelő belátásra juthatott. Ahogy Rohonczy írta könyvének szabatos megfogalmazásában: „Aki Buddha tanát megértette és a szerint él, követve a nyolcágú igaz ösvényt, az elérheti a végesség bilincseitől való megszabadulást, megvilágosodik értelme és az egyetemes ismeret fenségénél feltárul előtte a dolgok belső lényege és eltűnik előtte minden rejtély, melyek megfejtésével az egyéni életösztön által korlátolt értelme hasztalan fáradozik.”²³

FÜGGELÉK

1.

Boromisza Tibor

A MAGYAR BUDDHISTA OLVASÓ²⁴

Rövid elmélkedés a magyar buddhista olvasó szerint

Ismertetem az első magyar buddhista olvasót és annak alapján megírt elmélkedést, amelyet a magyar buddhisták nesztora, ROHONCZY JÁNOS állított össze. Ezzel segédeszközt vélek nyújtani mindazoknak, akik elég érettek arra nézve, hogy a Tan igazságaiba elmerülhessenek. Az olvasó s a hozzáfűzött elmélkedés irányt s módszert mutat arra, hogy a helyes utat, a nemes nyolckrétű utat eredményesen járhassuk.

Ezek a segédeszközök elkísérnek, elvezetnek bennünket a teljes igazság felismerésére. Ez az Út, amely a teljes megvilágosodásra vezet, nyitva van mindenkinek, szerzetesnek, világinak egyaránt, amint ezt a nagy kínai bölcselő FO SHO HING TSAN KING mondja: „Miként a sötét szobában a lámpa fénye minden körülötte lévő tárgyat megvilágít, bármily színűek is legyenek, úgy világítja meg a bölcsesség fénye minden ember gondolkodását, aki feléje fordul, bármily világi helyzetben legyenek is. A visszavonult remete talán elhibázhatja a célt és a világi emberek egyike a legbölcsőbb emberré válhat.”²⁵

²² Rohonczy János, *Tanulmány a Kelet hitéről, a buddhizmusról*. (Kézirat, BT-CsA.) Szentendre, 1925.

²³ Rohonczy, *i. m.*, 117.

²⁴ Boromisza Tibor *Buddhizmus* című, 1925-ben írott szövegének melléklete, VI. rész, gépírat, BT-CsA. Az itt idézett dokumentumok a Boromisza és Rohonczy által használt módon, alanyesetben írják át a páli szavakat. A szerző szövegét tiszteletben tartva a páli szavak átírását, valamint a mondatrészek elválasztását a helyesírás szabályait követve javítottam, illetve átírtam a gépelés általam feltételezett elütéseit is.

²⁵ Lénard, *i. m.*, II. 304. Az idézet eredeti forrása az Asvaghósa (c. 80–150) által írt Buddha élete, a *Buddhacsarita*, melyet Dharmaraksza 420-ban fordított le szanszkritből kínaira (*Fo Suo Xing Zan*); Samuel Beal fordításában Max Müller tette közzé: *The Fo-Sho-Hing-Tsan-King*. (The Sacred Books of the East, 19.) Oxford, 1883.

MAGYAR BUDDHISTA OLVASÓ

Jelszavak

Első rész: Közélet (*SZAMSZÁRÓ*)

NÉGY ALAPIGAZSÁG (*CSATTÁRI ARIJASZACCSÁNI*)

- I. Szenvedés igazsága (*dukkhó*) 1. Összetett átmeneti, változó lét (*aniccsá*) 2. Mulandóság, szenvedés (*dukkhó*) 3. Személytelenség (*anattá*).
- II. Szenvedés keletkezésének igazsága (*dukkhó szamudajó*) 1. Vágy vagy akarat (*lóbbhó*) 2. Gyűlölet vagy akadály (*dószó*) 3. Téveszme vagy csalódás (*móhó*).
- III. Szenvedés megszüntetésének útja (*dukkhó niródhó*) Bilincsek vagy kötelékek 1. Énség 2. Kétely 3. Ima 4. Vágy 5. Gyűlölet 6. Földi élet szeretete 7. Mennyei élet kívánása 8. Büszkeség 9. Értelmi fennhéjázás 10. Nem tudás.
- IV. Szenvedés megszüntetésének útja (*arijó atthangikó maggó*) 1. Igaz ismeret (*szammá dítthi*) 2. Igaz akarat (*szammá szankappó*) 3. Igaz beszéd (*szammá vácsá*) 4. Igaz cselekedet (*szammá kammantó*) 5. Igaz élethivatás (*szammá ádzsívó*) 6. Igaz törekvés a Tan megértésére (*szammá vájámó*) 7. Igaz megvilágosodás (*szammá szati*) 8. Igaz magába szállás (*szammá szamádh*).
- V. Kis fogadalom (*pánca sziláni*): 1. Nem ölök 2. Nem lopok 3. Nem paráználkodok 4. Nem csalog 5. Nem hazudok és nem rágalmazok 6. Nem részegeskedem.

Második rész: Közéleten túl (*SZANGHÓ*)

- VI. Léthalmaz (*khandhó*): 1. Testiség (*rúpam*) 2. Érzés (*védaná*) 3. Észrebevés (*szannyá*) 4. Megkülönböztetés (*szankháró*) 5. Öntudat (*vinnyánam*).
- VII. Létesülés okozati alapon (*paticca szamuppádó, nidánam*) Lét nyilvánulása: 1. Nem tudás (*avidzsá*) 2. Önalkotás (*szankharó*) 3. Öntudat (újjaszületési) (*vinnyánam*) 4. Önalakítás (*námarúpam*) 5. Érzékek (*szalájatanáni*) 6. Érintés (*phasszó*) 7. Érzés (*védaná*) 8. Élet szomjúhozása (*tanhá*) 9. Élet megragadása (*upádánam*) 10. Keletkezési folyamat (*bhavó*) 11. Születés (*dzsáti*) 12. Elaggás és halál (*dzsará, maranam*).
- VIII. Megvilágosodás pillérei (*szatipatthána-szuttám*): 1. Testiség vizsgálata (*kájánu-passzaná*) 2. Érzések vizsgálata (*védanu-passzaná*) 3. Gondolatok vizsgálata (*csittánu-passzaná*) 4. Jelenségek vizsgálata (*dhammánú-passzaná*).
- IX. Megismerés forrásai: 1. Megismerő képesség 2. Igazságérzet 3. Erő 4. Lelkesedés 5. Nyugalom és lelki egyensúly 6. Összefoglaló képesség 7. Egykedvűség.
- X. Nagyfogadalom (*dasza sziláni*): 1. Nem ölök 2. Nem lopok 3. Szüzességben élek 4. Nem csalog, nem hazudok, s nem rágalmazok 5. Kábítószerekkel nem élek 6. Déli étkezés után nem eszem 7. Világi szórakozástól tartózkodok 8. Minden hiúságról lemondok 9. Alacsony fekvőhelyen alszom 10. Teljes szegénységben élek.
- XI. Átmeneti lét megszüntetése (*nibbánam*)
- XII. Átmeneti létbe menetel (*kamma*)

Befejezés

Oltalom forma (*tiszaranam*)

XIII. Fordulok Buddhó világosságához: *Buddham szaranam gaccshámi.*

Fordulok tanításához: *Dhammam szaranam gaccshámi.*

Fordulok a kiválók testvériségéhez: *Szangham szaranam gaccshámi.*

Az érem az élet körforgását jelenti.

OM MANI PADME HUM!

Oh világ bölcsessége.

Egy rövid elmélkedés a buddhista olvasó szerint

Az ember társas lény, szokásait s erkölceit az éghajlati és földrajzi viszonyok állapítják meg és befolyásolják. A társadalomban való helyes életet az folytathat, aki megismerte az összes jelenségek törvényszerűségét és azokat helyesen alkalmazni tudja.

Azon törvények, melyeket az életből merítünk, négy alapigazságba foglalhatók.

I. Az első alapigazság, amelyet megismerünk, a szenvedés igazsága. Léteznek örömök és fájdalmak, de valamennyi végeredményben csalódásban és fájdalomban végződik. Három oldalról tekinthetjük a szenvedés igazságát. Az első, hogy minden testi és szellemi jelenség abban nyilvánul, hogy örökösen mássá változik át, nincsen semmi állandósága. A csecsemő gyermekké, majd ifjúvá, majd férfivá és aggá lesz, nem vagyunk azok reggel, akik este lefeküdtünk. A természet összes élőlényei is folytonos átalakulásban vannak és ez a lét, miután mássá levésből áll, nem állandó, hanem átmeneti. Az átmeneti lét jellege tehát a változás. Ezen tulajdonságánál fogva szükségszerűleg mulandó, mert hiszen ragaszkodunk hozzá, de megfogni és állandóvá tenni mégse tudjuk, azért mássá válik kezeink között és ez csalódással, kiábrándulással jár, alapjában szenvedést okoz. Az átmeneti lét tehát szenvedéssel jár.

A jelenségek ezen tulajdonsága kiterjed a személyiségre, az öntudatra éppúgy, mint a lélekre. Tehát a lélek épp oly mulandó, mint a test, amely szemünk előtt alakul át. A tévedések kikerülése végett szükséges megjegyeznünk, hogy az átmeneti létben a mássá lett mindig önmagát találja fel és így az állandóság a mulandósággal találkozik. A lényegi lét tehát személytelen. Az első alapigazság teljes megértése akkor következhetne be, ha meg tudnánk állapítani, hol végződik a valami, és hol kezdődik a semmi, mi a valami, és mi a semmi, és milyen viszonyban állnak ezek egymással? Miután pedig erre meg nem felelhetünk, az emberi megérthetőség korlátai között kell maradnunk, s a világot jelenségi és lényegi oldaláról kell osztályoznunk, és ekkor megállapíthatjuk, hogy van az énségnek, a személyi létezésnek jelenségi és a lényegi személytelen létnek világa, amit a buddhizmus a szamszáró és nibbanam szóval fejez ki.

II. A második alapigazság a szenvedés keletkezésének igazsága, mely gyökerét a vágyakban találja, amelynek központja az énség, és az vagy kifelé irányítja tevékenységét, vagy ha magánál marad, valaminek bekövetkezését kívülről maga felé óhajtja.

A vágyaknak természete, hogy ha azok létesülnek is, csalódással járnak, és újabb vágyak keletkezésének válnak forrásaivá, és kielégülés helyett szenvedést okoznak. A vágygal ellentétben a gyűlölet áll, mely minden ellen fordul, ami céljainknak útjában van. Kiterjed a gyűlölet minden külső jelenségre és tevékenységünk nagy részét a gyűlölet érzése uralja. Hozzájárul ezekhez, hogy teljes tájékozatlansággal állunk a világ törvényeivel szemben, téveszmékkel vagyunk áthatva cselekedeteink irányításánál, és így a tévedések láncolata jellemzi életfolyamatunkat. Azért legfontosabb az igaz megismerés, mely a tévedések elkerülésére vezet, csakhogy ez a megismerés mindig az emberi elme korlátai között marad.

III. Ha az ember felismerte a szenvedés igazságát és keletkezését, szükségképpen következik annak megszüntetése iránt való törekvése, vagyis a szenvedés megszüntetésének igazsága. Hogy a szenvedést megszüntethessük, szükséges megismernünk és megvizsgálnunk azon kötelékeket, amelyek bennünket a szenvedéshez, az átmeneti léthez kötnék. Ezen kötelékek elseje az énség téveszméje, amely az öntudatot, a lelket halhatatlan, állandó lényeknek tartja, pedig az egy mássá alakuló létesülési folyamat, amelyet az állandóság jellege nem illet meg. Nem halhatatlan a lélek, és az öntudatnak összes tévedései és téveszméi az énség kötelékeiből származnak, amennyiben ítéletünket mindig az énség álláspontján mondjuk ki. A világszemléletben ha megtaláltuk a mulandót és változót, kell, hogy annak ellentétét, az állandót és valódi lényeggel bírót is feltételezzük és megismerjük, és annak valóságában ne kételkedjünk. Ez az erkölcsi világrend, mely törvénye minden létezőnek és megnyugtató pontja minden erkölcsiségnek. Az emberek a szenvedés megszüntetését imákkal, könyörgésekkel, búcsúkkal és szertartásokkal vélik megszüntetni (*sic!*), ez magában véve, mint időtöltés hasznos lehet, és rossz cselekedetektől visszatarthat, de a szenvedést meg nem szüntetheti és a megvilágosodáshoz nem vezet.

A szenvedéshez való kötelékek egyik legnagyobbika a vágyak kielégítésére való törekvés, mely egyúttal kútforrása a gyűlöletnek és a szenvedések játékának. Ezek csatolnak bennünket a földi élet minden gyönyöreire, hullámzó küzdelmeihez, és nem engednek bennünket egy igazi magasabb álláspontra, ahol az átmeneti lét küzdelme megszüntethető. Sokan úgy vélekednek, és azt tanítják, hogy bár a földön boldogság el nem érhető, az megtalálható a mennyországban, ahol a földi élet gyarlóságai hiányoznak, és állandó örök boldogság létezik. Ámde az angyalok példájából látjuk, hogy még a mennyországban sem találták fel sokan a boldogságukat s az ember még a paradicsomban sem volt egy esztendeig sem boldog. Nem lehet tehát minékünk a boldogságot földi eszmék mintája alapján várunk, azokat teljesen el kell távolítani. A földi élet szeretete és a mennyei boldogság utáni vágy tehát a jelenségi lét kötelékeiben marad, e világnak, a szamszárónak tartozéka, és az énség kötelékeitől meg nem szabadult.

Az emberi hiúságok egyike a büszkeség, amely a világ téves szemléletének felfogásán alapszik, és magát alapjában mint különbet megkülönbözteti, pedig alapjában minden gyarlóságnak éppúgy alávetett, mint bárki más. Ezt mondhatjuk az értelmi fennhéjázásról, amely a maga szűk létkörében ítél olyan kérdések felett, amelynek határait

sem belátni, sem alapjában megvizsgálni nem tudja, és mint csalhatatlan, a tudatlanság téveszméi között botorkál. A testiség kötelékeiben fogva lévő nem láthatja tisztán az okok láncolatát, s nem ítélni meg következményeit. Mindent az énség téveszméjéből és látászögéből ítél meg, és a téveszmék és a testiség kötelékeiben marad, azoktól nem szabadulhat.

IV. Hogy ezen kötelékeket feloldjuk, rá kell térnünk azon útra, mely bennünket a szenvedés megszüntetésére vezet. Az igaz ismeret az énség téveszméjétől ment, elfogulatlan és nem befolyásolt szemlélete a világ jelenségeinek. Amelynek, ha birtokában vagyunk, akaratomkat a cél irányába fordíthatjuk, és erős elhatározással indulunk a cél felé.

Ezt megelőzi és megelőzheti a szóbeszéd, mely a másokkal való gondolatcicserélés alapja és megismerésünk egyik módja. Beszédünk mindig az igazságot szolgálja, ahol másoknak az igazság kimondásával fájdalmat vagy bajt okoznánk, ott inkább hallgassunk vagy kitérőleg válaszoljunk anélkül, hogy hazudnánk. Cselekedeteinket ezen alap vezesse mindenkor, szigorú bírálatával annak, hogy fő célunk a szenvedés megszüntetése és a megvilágosodás eléérések és a társadalom kötelékében mások sérelme nélkül, körülöttünk békét és megnyugvást munkáljon s létesítsen.

Ez csak akkor teljesíthető, ha olyan élethivatást választottunk, mely másoknak szenvedést és fájdalmat nem okoz és magasabb célnak elérésében bennünket nem gátol. Nem választhatok tehát olyan élethivatást, mely életet olt ki, vagy amely szenvedést eredményez. Ha ezeket megtartottuk és követtük, egész törekvésünket oda irányítjuk, hogy megismerjük a Tant a maga egészében és részleteiben, és annak vonatkozását az életre alkalmazzuk. Ezt csak úgy érhetjük el, ha gondolkozásunkba elmélyedve minden részletet megvizsgálunk, és igazságát megállapítjuk. Végül a gondolkodás önmagára tér, és ha felismerte saját énségének mivoltát és természetét, feloldani tudta azon kötelékeket, amelyek a testiség bilincseihez kötnek, eléretett a magába szállás, amely után a teljes megvilágosodás következik.

V. Valamint a gyermek a járást félénken kezdve tanulja, úgy az ember is az öntökéletesedést bizonyos formákhoz köti, és életét aszerint irányítja. Ez a kis fogadalom, amelynek elseje, hogy nem oltom ki semmiféle élőlénynek életét azon határok között, amelyben ez foganatosítható. Tehát sem háborúban, se vadászati szenvedélyből. Nem lopom el mások fáradságos munkájának gyümölcsét, ha szükségem van rá, igyekszem magam munkával megszerezni. Tiszta nemi életet élek, mások károsítása és bajba döntése nélkül, különös figyelemmel arra is, hogy vele másokat meg ne botránkoztassak. Nem csalog, nem hazudok, és nem rágalmozok, szigorúan az igazsághoz alkalmazkodom, nehéz kétséges helyzetekben hallgatok, vagy kitérő választ adok. Nem részegeskedem, kábítószerekkel nem tompítom el magam mások megbotránkoztatására és a magam egészségének kárára. Ezzel elérkeztünk a fejlődés egy oly fokához, ahol megismerésünk magasabb eszmekörbe vezet, ez a közéleten túli életmód.

VI. Megvizsgáljuk azon léthalmazatot, amelynek összetételéből áll az egyéni élet, ennek elseje a testiség. A testiség fejezi ki elsősorban az énséget, ez választja el külsőleg

a többi létezőktől. A testiség tartozéka az érzés, mely befelé önmagunk iránt és kifelé, mások iránt nyilvánul, s kellemes, kellemetlen és közömbös érzeteket tartalmaz. Mindezek csak úgy létesülhetnek, ha általunk észrevétnek, s az életben alkalmaztatnak. Az észrevevés önmagában nem elégséges. Az egyéniség nélkülözhetetlen feltétele a megkülönböztetés, ez által válik lehetővé egyéniségünknek a külvilágtól való elválasztása, ami végül az öntudatban jut befejezésre.

VII. A léthalmazat után megvizsgálhatjuk a létesülés alapjait. Itt egyéni létesülésekről van szó, mert hiszen az egyetemes lét kezdettel nem bíró és részekre nem osztott. Az egyéni létesülés kiinduló pontja a nem tudás, mert amint láttuk, az egyéni elkülönítés járt mindig szenvedéssel, és ez tart bennünket kötelekekben, amelyektől szabadulnunk kell, ha a szenvedést megszüntetni akarjuk. A létesülés második alapja az Önalkotás. Minden lény önmagában bírja létesülésének feltételeit, maga képezi ki önmagát, egyénisége jellegzetessége szerint. Ezzel bekövetkezik az újjászületési öntudat, amely megkülönböztethető a születési öntudattól, mely már fokozatilag ennél magasabban áll. Ha tovább megyünk a létesülésnél, elérjük az önalakítást, ahol már a kisebb részletekig megállapítva a forma és egyéb tulajdonságai. Az alak s forma csak úgy érvényesülhet, ha magába foglalja az érzéketeket, amelyek befelé és kifelé hatva az egyént életfolyamata teljesítésére képessé teszi. Mindazon érzékek azonban használhatatlanok volnának, ha nincsen érintés az elkülönített létezők között; ez létesíti az érzést, az érzés létesíti az élet szomjúhozását, amely az élet alkalmait a létesülésre megragadja. Ezen megragadás után következik a keletkezési folyamat, mely fejlődésében születéshez jut, a megszületett pedig már ezen tény által elaggásnak és halálnak van kitéve.

VIII. Ezután következnek a megvilágosodás pillérei, amelyek négy irányban vizsgálандók. Az első a testiség vizsgálata. Megvizsgálása általában a testeknek, a magunk és mások testének megvizsgálása, és azok tulajdonainak. Továbbá megvizsgálása az érzéseknek, a magunk s mások kellemes, kellemetlen és közömbös érzéseinek. Megvizsgálása a gondolkodás törvényeinek, megvizsgálása a magunk és mások gondolatainak, megvizsgálása a világ összes jelenségeinek, összefoglaló, áttekinthető felfogása a világ szemléletének.

IX. Így azután eljutunk a megismerés forrásaihoz, amelyben magunkat tökéletesítve eljutunk egy magasabb színvonalú élethez.

Elsősorban is megvizsgáljuk, van-e magunknak és másoknak kellő megismerő képessége és mily mértékben? Azután megvizsgáljuk, van-e kellő igazságérzetünk, bírnak-e mások is azzal és mily mértékben? Van-e kellő erőnk a megismerés keresztülvitelére, van-e lelkesedésünk, hogy kitartsunk a megismerés eléréséig? Van-e nyugalomunk és lelki egyensúlyunk mindezek zavartalan alkalmazásánál? Azután van-e és mily mértékben összefoglaló képességünk az ismerethalmaz egybe állításánál, az ítéletek és következtetések kimondásánál? Végül tekintet nélkül az eredményre, hogy az kellemes vagy kellemetlen reánk nézve, megfelelő egykedvűséggel fogadjuk-e megismerésünk eredményét?

X. Ha valaki idáig eljutott a fejlődésben, akkor életét más szabályok szerint alkalmazza, és a közélettől eltérőleg él. Az ilyen eltérő azután a következő fogadalmak szerint rendezheti be életét, amely a szerzetesi fogadalomhoz hasonlatos. A fogadalmak itt is az ölés tilalmával kezdődnek, amelynek nyomába a lopás tilalma jár. Azután már a teljes szüzességi fogadalom következik, melyet követ a csalás, hazugság és rágalmazás teljes mellőzése. Azután nemcsak a részegeskedésre terjed ki a tilalom, hanem minden kábítószerre, így a dohányzásra, az ópium és hasis élvezetére is. A szokásos életörömök mellőzése megkívánja, hogy a reggeli és déli étkezés után aznap többet ne együnk. Világi szórakozásoktól, színházaktól, táncmulatságoktól távol maradjunk, mellőzzünk minden hiúságot, alacsony fekvőhelyen háljunk és végül a legszükségesebb ruházati és kézi eszközökön kívül semmi vagyonnal ne rendelkezünk, és így teljes szegénységben éljünk.

XI. Ezzel eljutottunk a fejlődés azon fokára, ahol a megvilágosodás, s az élet vágyai[tól] és kötelékeitől szabadulva, magába merülés által elérjük azt a fokot, ahol az átmeneti lét kötelékeitől megszabadulva nem vágyakozunk többé a földi lét korlátai közé. Felfogva a lét valódi lényegét, mely belátni tudja a jelenségeket, úgy miként megállapíthatjuk, hogy külön színek nem léteznek, azok csak viszonylagos nyilvánulásai a mindent magába egyesítő fehér színnek, úgy az énség kötelékei is csak átmenetei azon lényegi egységnek, mely iránt vonzatva vagyunk, és melyet minden élő elérni törekszik.

Ha ez a megvilágosodás be nem következett, szükségképpen folytatódni kell az átmeneti folyamatnak, amely csak teljes befejezésével érhet véget.

XII. Ha pedig ez még nem sikerült volna, a fennmaradó kötelékek és vágyak által hajtva ismét az élet forgatagába lépünk, és folytatjuk utunkat a végtelenbe. Mert a múlt tartalmazza azon hatásokat, amelyeken a jelen felépül, és a jelennek eseményei pedig alkotják a jövődőt, amelyek a múlt cselekedeteinkből származnak és szükségszerűleg bekövetkeznek.

Végül ezek után elmondhatjuk, hogy fordulok Buddha világossága felé, fordulok tanításához, és fordulok a kiváló testvériségéhez.

Om mani Padme hum!

Ó Te a világ bölcsessége

2.

Rohonczy János levele Boromisza Tiborhoz²⁶

Kedves Öcsém Uram!

Világosabb megértés céljából szükségesnek tartani a buddhista olvasónál a következő módosítást ajánlom:

Lét formái:

I. A szenvedés igazsága (*dukkhó*)

1/ Összetett, átmeneti, változó élet (*dukkhó*)

²⁶ A levél végén említett versek nem kerültek elő. Kézirat, 1925, BT-CsA.

2/ Szenvedés (*dukkhó*)

3/ Személytelenség (*anattá*)

II. Szenvedés keletkezésének igazsága (*dukkhó szamudajó*)

1/ Vágy vagy akarat (*lóbhó*)

2/ Gyűlölet vagy akadály (*dószó*)

3/ Téveszme vagy csalódás (*móhó*)

Egyúttal bátorkodom legutolsó verseim közül ezt a kettőt becses figyelmébe ajánlani.

Maradtam testvéri szeretettel.

Budapest 1925. aug. 10-én

Rohonczy János

Hungarian Buddhist Rosary

Béla KELÉNYI

In the bequest of the painter Tibor Boromisza (1880–1960), one of the founders of the first Hungarian Buddhist group in 1932, a drawing of a unique, special Buddhist rosary was preserved. The rosary's 79 beads are separated by 11 larger, beads painted in various colours; Between them there are 67 smaller beads arranged according to a very special order (3–3–10–8–5–5–12–4–7–10). Although the seemingly puzzling sequence is supposed to be the result of a consistent system, it does not resemble the symbolism of traditional Buddhist rosary.

Boromisza devoted an ambitious summary to the tenets of Buddhism, at the end of which he included a “contemplation” on the Buddhist rosary in 1925. This treatise provided the basis for the unusual structure of the rosary, whose logical system and construction is indeed closely related with Buddhist doctrines. The *Hungarian Buddhist Rosary* summed up the most important Buddhist teachings for Hungarian Buddhists.

A swastika hanging from the rosary symbolizes the cycle of life. The whole rosary most probably expresses that the Buddhist teachings summed in it shall be practiced until by the cease of ignorance (*avijjā*), the first condition of dependent origination the chain is finally broken, and the aspirant reaches the ultimate goal: enlightenment and extinction (*nibbāna*).

MISCELLANEA

Sudár Balázs

Szolnok Evlia cselebi leírásában*

Szolnok törökkora iránt az utóbbi időben fellendült az érdeklődés. Köszönhető ez elsősorban a Tisza 2003. évi alacsony vízállásának, amely láthatóvá tette a török híd maradványait, valamint Kertész Róbert régésznek, aki a híd kérdésétől megihletve jó néhány tanulmányt szentelt már a korszaknak.¹ Minthogy a város oszmán időszakának egyik legjobb, de mindenképpen legátfogóbb leírása a jeles török utazó, Evlia cselebi munkája, úgy vélem érdemes a szöveget újra lefordítani,² és török művelődéstörténeti szempontból, valamint Evlia útleírásának a tükrében értelmezni.

Evlia mindössze egyszer, 1665 tavaszán fordult meg a Tisza parti városban: Gürdzsi Mehmed budai pasa megbízásából szemlélte meg az Alföld várait. Hatvan felől érkezett és Csongrádon át Gyulára tartott, Szolnokon mindössze három napig tartózkodott. Leírása viszonylag rövidre és szegényesre sikeredett, mindemellett követi a szokásos modellt: először a város nevének etimológiájával foglalkozik, utána egy rövid történeti összefoglalót nyújt, majd Szolnok helyét határozza meg az oszmán közigazgatási rendszerben, illetve bemutatja a várat és a várost. Ezt bevett módon a „sétahelyek” ismertetése, majd a helyi jellegzetességek és a meglátogatásra érdemes zarándokhelyek említése zárja. (A leírás rövidegét mutatja, hogy e tételek nem önálló fejezetcímek alatt szerepelnek, mint a nagyobb városok esetében.) Az alábbiakban az egyes témák leírását és az azokkal kapcsolatos problémákat vesszük sorra.

<http://dx.doi.org/10.24391/KELETKUT.2017.1.111>

* A tanulmány a Bolyai János Kutatási Ösztöndíj támogatásával készült.

¹ Kertész Róbert–Morgós András–Nagy Dénes–Szántó Zsuzsanna, Tisza-hidak a török hódoltság korából radiokarbon és dendrokronológiai vizsgálatok tükrében. In: *Az erdő és a fa régészete és néprajza*. Szerk. Gömöri János. Sopron, 2007, 145–178; Kertész Róbert–Bana Zsolt, Régészeti kalandozások a város múltjában (11–18. század). In: *Szolnok könyve – fejezetek a város történelméből*. Szerk. M. Román Béla–Pókász Endre–Szutorisz-Szügyi Csongor–Tápasztó Ildikó–V. Szász József. Szolnok, 2010, 60–86; Kertész Róbert, Fejezetek a török kori Szolnok kutatástörténetéhez és egy újabb azonosított objektum: a vesztőhely. *Szolnoki Tudományos Közlemények* 16 (2012) 40–64; Kertész Róbert–Sudár Balázs–Bana Zsolt–Kómár Mihály, Egy elfeledett muszlim imahely: a solnoki Szulejmán szultán-dzsámi. *Műemlékvédelem* 56 (2012) 110–125.

² A korábbi fordítást Karácson Imre készítette meglehetősen mostoha körülmények között: alig volt ideje munkáját befejezni, javítgatásra, utólagos pontosításokra pedig végképpen nem volt módja. Vö. Fodor Pál, Evlia Cselebi útleírásai. *Keletkutatás* 1990. ősz, 37–56. Mindennek következtében az általa közzé tett szöveg némiképp elnagyolt, több helyen hiányos vagy rövidített.

Szolnok nevének etimológiája

Evliya széleskörű érdeklődése a nyelvekre és a nyelvi jelenségekre is kiterjedt. A bejárt területeken – főleg praktikus szempontokat követve – rendre lejegyzett néhány alapvetőnek tekintett szót, jellegzetes mondatot, és felsorolta a számokat.³ Kedvvel bíbelődött a földrajzi nevek etimológiáival is, hiszen – vélte helyesen – amikor adták, a név még jelentett valamit. Szolnok esetében magyar megfelelőt persze nem nyújthatott, minthogy azt már a 17. században sem értette senki. Ezért az ennek szánt helyet üresen hagyta, mint sok más esetben is. Hozzátehetjük: a név eredete máig nem tisztázott. Sokáig a szláv *szol* 'só' szót tekintették a kiindulási pontnak (így Szolnok nevének értelme 'sós, sóval foglalkozó' lenne), ezt azonban – történeti és nyelvészeti okokból – mára elvetette a kutatás. A későbbiekben a magyar *szó* szóból indultak ki, a név jelentése így 'szószóló, szónok' lenne. E nevet viselte volna a vár első ispánja, s róla kapta volna a település a nevét.⁴ Szolnok ispánról Evliya persze nem hallhatott, jobb híján kerekített hát egy népetimológiát. A törökök a város nevét hangátvétellel Szonlok/Szonlik (esetleg Szonluk) formában is használták, amelyben nyelvérzékük a *-luk* ellátottságképzőt vélte felismerni. Így a név „szonnal ellátott”-at jelentene. (A *szon* törökül 'vég'-et jelent.) Evliya szerint azonban ez torzulás, romlott kiejtés, mert kitűnő pékáruja miatt a város nevének Szomunluknak kellene lennie, azaz „cipós”-nak (*szomun* 'cipó'). Ezzel „csak” az a baj, hogy a Szomluk alak oszmán forrásokból nem adatolható, ezért gyaníthatjuk, hogy a konstrukciót utazónk maga alkotta, s nem egy széles körben elterjedt elgondolást jegyzett le. A folyamat ellentétes: a törökös Szonluk alakból képezte a Szomunlukot, köztes állomásként pedig megjelölte a – nem létező – Szomlukot. A helyi törökség nagy valószínűséggel tehát városa neve kapcsán sohasem gondolt a cipóra, legföljebb a végre.

A történelmi múlt

Evliya szokása szerint felvázolja a város történetét is. Megemlíti az alapítót, majd a török foglalás és a hódoltságkor rövid ismertetése következik. Mielőtt a részletekre rátérnénk, érdemes megjegyeznünk, hogy Evliya nem történetíró. Számára a települések bemutatása során a múlt felidézése egyfajta színes érde-

³ Halasi-Kun Tibor, Evliya Çelebi as Linguist. *Harvard Ukrainian Studies* 3–4 (1979–80) 376–382; Robert Dankoff, *An Evliya Çelebi Glossary: Unusual Dialectal and Foreign Words in the Seyahat-name*. Cambridge MA., 1991; Christiane Bulut, Evliya Çelebi as a Linguist and Dialectologist: Seventeenth Century East Anatolian and Azeri Turkic Dialects. In: *Evliya Çelebi ve Seyahatname*. Yayına haz. Nuran Tezcan–Kadir Atlansoy. Gazimagusa, 2002, 49–63.

⁴ Melich János, Szolnok. *Magyar Nyelv* 22 (1926) 326–336; Pais Dezső, A -nok, -nök és a -zat, -zet képzők. *Magyar Nyelv* 54 (1958) 479.

kesség, amely bizonyára felkelti az olvasók érdeklődését, csakúgy, mint a mai bedekkerrek többségében. Nem szabad tehát történelmi szempontból sokat várunk ezektől a szövegektől, amelyek nem tartoznak Evlia művének legértékesebb részei közé. Mégis érdemes megismerkednünk velük, mert sokat elárulnak arról, hogy miféle képzetek uralkodhattak az oszmánok fejében a meghódított területekről.

Az első mondat máris enigmatikus: „Építetöje, Öreg László király Közép-Magyarországgal szemben magyar földön emeltette ezt a várat.” Az *Utazások könyvében* több László királyról is olvashatunk. Egyikük egyértelműen a Mohácsnál elesett II. Lajos király apja, azaz II. Ulászló. Másfelől – valószínűleg tőle elkülönítendően – utazónk jelzőkkel illet egy másik Lászlót, aki hol „öreg”, hol „nagy”, hol pedig „Mihádi” melléknévvel szerepel. Rőla azt is megtudjuk, hogy „Menücese fia közül nagybán Ezsder fiának a fia”, ami annyit jelent, hogy az Evlia által emlegetett, perzsa származású „honfoglaló hercegek” egyikének a leszármazottja.⁵ Továbbá azt is olvashatjuk, hogy Tatán helyezték örök nyugalomra.⁶ Ő alapította (vagy építette ki) Szamosújvár és Esztergom várát, s esetleg az ő nevéhez fűződik az al-dunai Bökény (Evlíanál Vukin, szerbül Bukin, ma Mladenovo) is.⁷ (Jelzők nélkül említett László király alapította Várpalotát, Hainburgot és Pozsonyt.⁸) Más eseményeket nem említ Evlia Öreg Lászlóval kapcsolatban, akinek a személye így meghatározhatatlan, s nagy valószínűséggel afféle „joker” volt Evlia kezében, ha számára ismeretlen városalapítót akart megnevezni.

Nem kevésbé rejtélyes az Orta Madzsar 'Közép-Magyar[ország]' kifejezés sem, amelyet kényelmes volna Felső-Magyarországgal, azaz a Magyar Királyság keleti vármegyéivel azonosítani, a helyzet azonban nem ennyire egyszerű. Evlia e területen említi Husztot, Kassát, Szendrőt (Borsod megye), Drégelyt, Füleket, az Újvár környéki Zsebelt, Sárospatakot, Tokajt és Debrecent is, sőt szerinte mintha egy időben Szeged is hozzá tartozott volna.⁹ Megtudjuk továbbá, hogy ura a „sánta (*topal*) palatinus”, aki báni, hercegi vagy királyi ranggal bír.¹⁰ A bizonytalanság érthető, Evlia nem igazodott ki világosan a Habsburgok összetett államának jogrendszerében. Mindenesetre itt eléggé vilá-

⁵ Evliyâ Çelebi b. Derviş Mehemed Zillî, *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi. Topkapı Sarayı Kütüphanesi Revan 1457 Numaralı Yazmanın Transkripsiyonu – Dizini*. 6. Kitap. Haz. Seyit Ali Kahraman–Yücel Dağlı. İstanbul, 2002, 159. (A továbbiakban Evliyâ, VI.) Evlia magyar östörténetről alkotott nézeteiről ld. Sudár Balázs, *Evliya Cselebi és a magyar östörténet*. In: *Kőrösi Csoma Sándor és az Út*. Szerk. Gazda József–Szabó Etelka. Kovászna, 2010, 172–178.

⁶ Evliyâ Çelebi b. Derviş Mehemed Zillî, *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi. Topkapı Sarayı Kütüphanesi Bağdat 308 Numaralı Yazmanın Transkripsiyonu – Dizini*. 7. Kitap. Haz. Yüce Dağlı–Seyit Ali Kahraman–Robert Dankoff. İstanbul, 2003, 25. (A továbbiakban: Evliyâ, VII.)

⁷ Evliyâ, VI, 11, 159; VII, 58.

⁸ Evliyâ, VII, 27, 87, 130.

⁹ Evliyâ, VI, 21, 127, 215, 232, 235; VII, 62, 67, 71, 72, 141, 157, 159, 164.

¹⁰ Evliyâ, VI, 41; VII, 141.

gosan a magyar nádorról van szó, akiről egyébként az utazó is állítja, hogy a Habsburg császár alattvalója, s Közép-Magyarország is Habsburg uralom alatt áll.¹¹ Ebben a minőségében élesen elválasztandó a tőle elkülönülő és időnként ellenséges Erdélytől. A határ – legalábbis Namény tájékán – Evlia szerint a Tisza.¹² Mindebből az következik, hogy a nevezett „állam” a Magyar Királysággal lenne azonosítható, csakhogy a Dunántúl esetében sohasem találkozunk ezen elnevezéssel. Összességében tehát inkább a teljes Felvidék, a korabeli Felső- és Alsó-Magyarország értendő alatta. Az Orta Madzsar kifejezés régóta ismert volt már a török politikában, többször felmerült egy ilyen nevű, felsőmagyarországi állam létrehozásának ötlete, erre azonban majd csak az 1680-as években, Thököly Imre vezetésével került sor.¹³ Evlia utazásai idején a fogalom meglehetősen elmosódottan élhetett, de utazónk a későbbiekben valószínűleg hallott valamit a megvalósult királyságról is.

Úgy tűnik, hogy Evlia a terület lakosságának elnevezésére a kuruc (*kurusz*) kifejezést használja, urát egyszer kuruc palatinusznak nevezi¹⁴ – ugyanakkor a kuruc tartomány (*vilájet-i kurusz*) mégsem mindig azonos Közép-Magyarországgal. E névhasználat azért is érdekes, mert a kuruc szó csak az 1670-es évektől ismert, ami szintén arra utal, hogy Evlia a későbbiekben is figyelemmel kísérte a hódoltsági eseményeket.¹⁵

Az Orta Madzsar vezetője, a „sánta palatinusz” Evlia kortársának tűnik, s ennek megfelelően az ő nagyapjához kapcsolódóan utazónk egy 1586-ban megtörtént eseményt is megemlíti. A hódoltsági utazások idején Wesselényi Ferenc töltötte be a nádori tisztséget (1655–1667), aki idős korára valóban szenvedett a köszvénytól. Az ő nagyapját szintén Wesselényi Ferencnek hívták (1540–1594), Báthori István mellett töltött be fontos feladatokat, és éppen az Evlia által megjelölt időszakban élt, ám 1578-ban valószínűleg már Lengyelországban tartózkodott, így aligha vett részt a hódoltsági eseményekben.

Mindennek tetejébe az sem érthető, hogy „Öreg László király” miért is építette Szolnokot az Orta Madzsarral szemben, amely elvileg éppen az ő uralma alatt állt. A történet oszmán időkkel foglalkozó fejezetei sem sokkal világosabbak. A foglalás elbeszélése többé-kevésbé megfelel egyéb ismereteinknek.

¹¹ Evliyâ, VI, 15.

¹² Evliyâ, VI, 17.

¹³ Blaskovics József, Az „orta Madzsar” (Orta Macar) és Erdély történetére vonatkozó török okiratok I. Rákóczi György fejedelem korából. *Borsod-Abaúj-Zemplén Levéltári Évkönyve* 6 (1990) 259–301; Varga J. János, I. Rákóczi György és az „Orta Madzsar”. In: *Erdély és Patak fejedelemszonya. Lorántffy Zsuzsanna. Tanulmányok születésének 400. évfordulójára*. Szerk. Tamás Edit. Sárospatak, 2000, II, 247–258; Uő: Az „Orta Madzsar” szerepe Perényi Pétertől Thököly Imréig. A nyugati irányú török hódítás metodikájához. In: *Tanulmányok Szakály Ferenc emlékére*. Szerk. Fodor Pál–Pálffy Géza–Tóth István György. Budapest, 2002, 415–422.

¹⁴ Evliyâ, VI, 20.

¹⁵ Evliyâ, VII, 155. A kuruc névhez ld. Vass Előd: Az egri pasák levelei az első kuruc mozgalomról (1671–1683). *Az Egri Vár Híradója* 13–14 (1977) 5–19.

Szolnokot valóban Hádım Ali budai pasa és Kara Ahmed pasa másodvezír csapatai foglalták el 1552-ben: az ostrom augusztus 22-től szeptember 4-ig tartott. Először Ali érkezett meg a végvidéki hadakkal, de – Istvánffy szerint – a zárlat felállításán túl más eredményt nem ért el. Nyolc nappal később jött meg Ahmed pasa, serege nagyságának láttára a várórség valóban futni kezdett „ugyanazon étszaka, aki melyre lehetett, mind hajókon, amelyeket kaphatnak vala, s mind általúszván az folyóvizeken szaladni kezdének.”¹⁶ Másnap a törökök a lényegében üres várat birtokba vették. Nyáry Lőrinc várkapitányt a várban fogták el – szemben Evlia és a török krónikák állításaival. Utazónk leírása meglehetősen pontosan követi Ibrahim Pecsevı krónikáját, amelyet máskor is felhasznált. Pecsevı szövege viszont egyértelműen az eseményekkel egy időben alkotó Dzselszázáde Musztafa munkája nyomán készült.¹⁷

Ezzel szemben a folytatás egyértelműen tévedés: Szolnokot nem foglalták vissza a keresztények 1578-ban, s nem szerezték meg a törökök újra 1596-ban. Nem világos, hogy Evlia mit érthetett félre: ismereteink szerint 1578-ban a keresztények semmilyen várat nem vettek be, s bár 1596-ban a környékbeli Hatvant, Szentmiklóst, Szarvast és Békést a szultáni hadak valóban visszafoglalták, az el nem esett Szolnokot értelemszerűen nem ostromolták. Szolnoknak az előző évben 1595-ben kellett komoly ostromot kiállnia keresztény részről, de török kézen maradt.¹⁸ 1596-ban pedig a szultáni sereg felvonulásának egyik állomása és egyben tiszai átkelőhelye volt.¹⁹ Talán a település közjogi helyzetének változása zavarhatta meg utazónkat: Szolnok a hódoltság kezdeti időszakában a budai tartományhoz tartozott, Eger bevétele után azonban az újonnan felállított vilájethez sorolták.

A történeti múlt vázolója tehát súlyos tévedésektől hemzseg, bár helyes információkat is tartalmaz. Minden bizonnyal Evlia szokásos írói módszerének eredményeképpen jött létre: az összegyűjtött adatokat a szerző saját elgondolásaira, logikájára támaszkodva egészítette ki, kerekítette egységes történetté, gyakran nem túlságosan szerencsésen.²⁰

¹⁶ Istvánffy Miklós, *Istvánffy Miklós magyarok dolgairól írt históriája Tállyai Pál XVII. századi fordításában*. S. a. r. Benits Péter. II. Budapest, 2003, 204–206.

¹⁷ Peçevî, İbrahim, *Târih*. İstanbul, 1866, I, 295; Török történetírók. II. Budapest, 1896, 271.

¹⁸ Tóth Sándor László, *A mezőkeresztesi csata és a tizenöt éves háború*. Szeged, 2000, 177, 196.

¹⁹ Peçevî, *i. m.*, 192.

²⁰ Lásd e módszer elemzését a Szent Korona története esetében! Sudár Balázs, Egy török utazó a magyar Szent Koronáról. *Történelmi Szemle* 54/1 (2012) 17–36.

A közjogi helyzet

Evlia jól tudja, hogy Szolnok Eger alá tartozik, s ennek megfelelően ismerteti a bég jövedelmeit, a javadalombirtokok számát és a szandzsák hadseregének méretét is. Az adatokat sajnos nem tudjuk ellenőrizni, mivel a rendelkezésünkre álló információk jóval korábbiak, még a tizenöt éves háború előttről valók. A számok mindenesetre nem tűnnek irreálisnak – ahogy más esetekben sem –, s Evliának mint a tartományi katonaság felülvizsgálójának minden lehetősége adva volt a valós adatok megszerzésére. A leírás egyébként meglehetősen visszafogottnak tűnik, például *kethüdájeri* – azaz a portai lovasság vezetője – nincs a várban.²¹ Nem tűnik túlzásnak az 500 várvédő katona és az itt állomásozó janicsárság említése sem.²² A helyi értelmiséget, illetve az iszlám vallását a *sejhüliszlám*, a *nakibü'l-esráf* és a kádi hármasa képviselte. A bíró jelenlétén nincs csodálkoznivaló, 150 akcsés napi jövedelme kollégáihoz képest nem tűnik soknak, az egri tartomány két másik régi szandzsákjában, Hatvanban és Szegeden is ennyit kaptak a bírák. A *nakibü'l-esráf* Mohamed próféta leszármazottainak az ügyeit intézte: az ő jelenlétüket az iszlám világban nagyon komolyan vették, külön listák tartották őket számon, és leszármazásukról igazolással bírtak. Az ügyeikkel foglalkozó ügyintézők, a *nakibok* minden nagyobb településen jelen voltak, a hódoltságban is akadt belőlük vagy két tucat. (Az egri tartományban Egerben, Bácscon és Szegeden említi őket Evlia, Titelben pedig egy *nakib*-helyettes működött. Érdekes, hogy utazónk határozottan állítja, hogy Hatvanban nem volt ilyen tisztségviselő.) Az hogy Szolnokon is szükség volt a szolgálatukra, kijelöli a város helyét a térség jelentősebb települései között. Nem teljesen egyértelmű, hogy a *sejhüliszlám* mit is jelent ebben az esetben: így nevezték azokat a magasan képzett vallástudósokat, akik útmutatással szolgáltak a bíróknak bonyolultabb jogi kérdésekben. „Hivatalosan” teljesítettek szolgálatot, a hódoltságból azonban csak Budáról és Belgrádból van róluk tudomásunk. Elképzelhető, hogy Evlia csak általánosságban, jogtudós értelemben használja a kifejezést, mindenesetre szintén a város rangját mutatja, hogy ténykedett benne ilyen jogtudor is. (Az egri vilájetben Egerben, Bácscon és Szegeden igen, míg Hatvanban nem működött *sejhüliszlám*, legalábbis Evlia szerint.)

A többi méltóság – piacfelügyelő, vojvoda, vámfelügyelő – jelenléte nem különösebben meglepő, a szandzsák, illetve a város napi ügymenetének bonyolítóit voltak ők, éppúgy, mint a tartomány hét-nyolc másik településén is. Figyelemre talán az építész személye méltó: egyelőre nem tudjuk, hogy ők milyen

²¹ Evlia *kethüdájeri* tisztséget a másik két régi szandzsák-központban, Hatvanban és Szegeden sem jelez, volt viszont szerinte Bácscon, amely ekkoriban a szegedi szandzsák tényleges központjának számított. Evliyâ, VII, 61, 139, 142.

²² Egri és budai janicsárokat említi még utazónk Bácscon, Szegeden, Baján, Szabadkán, Csongrádon, Kobilán (magyar neve Kabol, ma Kobilj, Szerbiában), Titelben és Hatvanban is.

szervezettségi szinten, milyen rendszerességgel tevékenykedtek a hódoltságban, bár Evlia őket is említi egy sor településen.

A vár és a város leírása

Evlia nagy hangsúlyt fektetett arra, hogy egy-egy település természeti környezetét ismertesse, s láttatni kívánta azt is, hogy a vár vagy város hogyan illeszkedik a tágabb földrajzi környezetbe. E leírásoknál – térképek híján – a folyókra támaszkodott, számos helyen újra és újra elismételte, hogy hol erednek, merre futnak, majd pedig hová ömlenek az egyes vízfolyások. Így tett a Tisza esetében is, az „információs csomag” sem Szolnoknál került először lejegyzésre.²³ Jól tudta például, hogy a Kárpátokban – nála Szicsan Szamur hegyei – ered, s hogy a hegység a Tisza és a Dnyeszter – török nevén a Turla – vízgyűjtőjét választja el. (Ez utóbbit is jól ismerte, hiszen 1657-ben a II. Rákóczi György ellen vezetett hadjáratnak személyesen is résztvevője volt.) A leírásoknak fontos részét alkotják a mellékfolyók is,²⁴ jelen esetben a Zagyva, amelyről azonban csak annyit tudunk meg, hogy Hatvanból érkezik Szolnokra. (Hatvan leírásánál pedig arról olvashatunk, hogy a szécsényi hegyekből – azaz a Cserhátból – ered.)²⁵

A térségben való elhelyezés mellett a folyók és vizek teszik ki az egyes települések leírásának a gerincét is. Szolnoknál két folyó találkozik, ráadásul a település erődítése végett ezeket több árokkal összekötötték, nem csoda, hogy Evlia nem igazodott ki közöttük, ráadásul az égtájakkal is hadilábon állt: a Tisza sehogyan sem helyezhető K-re és É-ra a vártól, éppen ellenkezőleg: D-en folyt, és szerzőnk állításával ellentétben nem választotta el egymástól a várost és a várat: ezt a Zagyva egyik ága tette meg. A földrajzi helyzet tisztázására szolgáló vízrajzi leírás tehát minden igyekezet ellenére inkább csak fokozza a zavart.

Mindennek ellenére utazóink a város fő részeit jól ismerte: a vártól nyugatra feküdt a város, keletre pedig egy Zagyva-ágak közötti sziget, ahol a lakosság kertjei kaptak helyet. (E településrészek jól megfigyelhetőek a város közel egykorú látképein és térképein is.) Jól rögzítette a vár kapuit: egyik K-re, a sziget és a kertek felé, egy másik Ny-ra, a város irányába nyílt, a harmadik pedig (‘révkapu’) a Tiszához vezetett.

²³ Először: Evliyâ, VI, 17.

²⁴ Utazóink említi a Marost (Evliyâ Çelebi b. Derviş Mehemed Zillî, *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi. Topkapı Sarayı Kütüphanesi Bağdat 307 Yazmasınının Transkripsiyonu – Dizini. 5. Kitap.* Haz. Yüce Dağlı–Seyit Ali Kahraman–İbrahim Sezgin. İstanbul, 2001, 208, 209, 210; Evliyâ, 2003, 143. A továbbiakban: Evliyâ, V.), Fekete Köröst (Evliyâ, VII, 150.), Sebes Köröst (Evliyâ, VII, 152.) a Köröst (Evliyâ, V, 218; Evliyâ, VI, 11.), a Szamost (Evliyâ, VI, 12.), Batar néven talán a Bodrogot (Evliyâ, VI, 16.), a Tarnát (Evliyâ, VII, 62.), Makla néven az Eger patakot (Evliyâ, VII, 66.)

²⁵ Evliyâ, VII, 61.

Mindezen túl azonban a városleírás nagyon gyengére sikerült, az érdemi adatok sora hiányzik, az „Evlia féle úrlap” kitöltetlenül maradt. Ez általában akkor szokott előfordulni, ha nem volt ideje a megfelelő ismeretek begyűjtésére, mint például az 1664. évi hadjárat során Somogyban, amelyen lóhalálában vágtatott keresztül.²⁶ Szolnokon azonban három nap állt a rendelkezésére – ha hihetünk saját állításának –, ami pedig bőségesen elegendő lehetett volna egy efféle kisebb, kevésbé kiépített regionális centrum feltérképezésére, megismerésére. Ahogy ugyanennyi idő alatt Székesfehérvárt részletesen le tudta írni, úgy erre itt is sor kerülhetett volna. Érdekes, hogy az 1665. évi utazás során számos település esetében találkozunk hasonlóan gyenge minőségű jellemzésekkel, például a Szolnokhoz sok tekintetben hasonló Szeged vagy a jóval gazdagabb Bács esetében is. A jelenség magyarázatát pillanatnyilag nem ismerem, talán utazónknak nem volt kedve jegyzeteket készíteni.

Evlia egyetlen épületet említ meg, az uralkodói dzsámit (*Hünkár dzsámii*). Azonban még az erről szóló információ is hiányos: utazónk mindenhol igyekezett megadni, hogy melyik uralkodóról is van szó, s ez a dzsámik esetében valóban lényeges kérdés. Itt azonban egyrészt valószínűleg nem volt konkrét információja, és kitalálni sem tudta a megoldást, hiszen két foglalásról is megemlékezett: a Szülejmán és a III. Mehmed koriról. Azzal pedig tisztában volt, hogy ilyen esetekben két megoldás is lehetséges: a kiesett időszak ellenére az uralkodói dzsámi az első hódító nevét viseli, így tulajdonképpen „restaurálják” azt a második hódítás után, vagy éppen ellenkezőleg: a második foglalás idején regnáló szultán a saját nevére hoz létre egy teljesen új intézményt (ami persze fizikailag lehet az előzővel azonos épületben). Evlia tehát csak annyit rögzít, hogy volt uralkodói dzsámi a várban, ami önmagában nem nagy meglepetés: minden komolyabb helyen létezett ilyen.²⁷ Az a tény azonban, hogy éppen ez az egyetlen megnevezett vallási épület, ráadásul mint jelentős, kupolás, minaretes imahely lett jellemezve, sokatmondó: eddigi ismereteink szerint a szolnoki vár dzsámija a legnagyobb hódoltsági imahelyek közé tartozott. A minaret említését még csak tekinthetnénk egyszerű toposznak – jöllehet Evlia ezzel sem szokott visszaélni –, a kupola létének feljegyzése mindenképpen figyelmet érdemel: a hódoltság sok száz dzsámija között csak kb. minden tizedik büszkélkedhetett efféle fedéssel, ami így komoly presztízst jelentett. Az oszmán szemlélő a kupolás-minaretos dzsámikat érezte igazán műves, nagyformátumú épületeknek, ezeket tekintette az oszmán világ szimbólumainak. Evlia pedig egyáltalán nem

²⁶ Sudár Balázs, Evlia cselebi diáriuma és az 1664. évi török hadjárat. In: „*Hír a dicső tettek ragyogása.*” *Tanulmányok a Zrínyi család és Szigetvár történetéből.* Szerk. Varga Szabolcs. Szigetvár, 2012, 103–120.

²⁷ A kérdésről: Sudár Balázs, *Dzsámik és mecsetek a hódolt Magyarországon.* Budapest, 2014, 62–66, 81.

tódít ilyen tekintetben, valójában alig néhány tucat esetben említ kupolákat.²⁸ Rövid jellemzése tehát találó és egyben igen fontos is. A dzsámi ábrázolásai ismertek, alapozását pedig régészeti kutatások mutatták ki.²⁹

A városleírás tehát rendkívül szegényes, értékelhető részletei mégis egyértelműen mutatják, hogy Evlia látta a várost. Vajon a kevés lejegyzett konkrétum utazónk „lustaságának” róható-e fel? Mit tudhatunk még a hódoltságkori Szolnokról? Nagyon keveset. A meghatározó épületek közül mindössze Bektas pasa dzsámiját említhetjük, amelynek egykori létét több forrás is megerősíti. Ez az imahely azonban sok mindent elárul. Bektas a 16–17. század fordulójának feltörekvő helyi vezetője volt, aki a térség legmagasabb pozícióját, a budai pasaságot is elnyerte.³⁰ Még érdekesebb, hogy rokonságában is több jeles hódoltsági vezető volt: apja nagy valószínűséggel Aranid Mahmúd béggel azonosítható, és a klánhoz tartozott a híres-hírhedt Sehszüvár bég is.³¹ Ráadásul mindketten erősen kötődtek Szolnokhoz, ami érthetővé teszi Bektas dzsámialapítását. Lényegében egy helyi, hódoltsági klán helyezkedésének a képe rajzolódik ki előttünk: a befészkelődő Mahmúd fia már komoly alapítványt hoz létre. A dzsámi nem csupán egyszerű imahely, hanem egy család szellemi központja, az eltartására létrehozott alapítvány pedig a térség fontos gazdasági szereplője lehetett.

Sokat mondó az a tény is, hogy más magánalapítványról nem hallunk. Bizonyára voltak ilyenek, de nem kétséges, hogy a legjelentősebbnek Bektasét kell tartanunk. Ez pedig egy jellegzetes hódoltsági oszmán városfejlődési modellt idéz: kisebb városias településekre egy-egy család tette rá a kezét, s határozta meg annak életét hosszú távra. Ilyen volt Gyulán Ali bég, Csanádon Gázi Kücsük Báli bég alapítványa. Általában ezen családok a hódítás idején szoktak megjelenni, furcsa, hogy Szolnokon nem így történt. Mindenesetre az Aranidok megjelenése fellendülést hozott, ígéretes jövővel kecsegtetve Szolnokot. Mindez azonban torzóban maradt: a fényes karriert befutó Bektas váratlanul elhunyt, budai pasaként vágták le az esztergomi hajdúk 1605 májusában. Nem tudjuk, hogy voltak-e gyermekei, de a nagy pártfogó kiesése mindenképpen megpantotta a város fejlődését is.

Nagy kár, hogy Evlia leírása hiányos, így nem tudjuk, hogy Szolnok későbbi urai hagytak-e maradandó nyomokat maguk után, a leírás azt sejteti, hogy nem. A kérdés már csak azért is érdekes, mert volt még olyan szereplő, aki láthatólag ragaszkodott a településhez: például Muharrem bég, majd pasa, aki az 1620-as, 30-as években komoly szerepet játszott a térség történetében előbb Bethlen

²⁸ Sudár, *Dzsámik és mecsetek*, 106–109.

²⁹ A dzsámi történetéről: Bana–Kómár–Kertész–Sudár, *i. m.*

³⁰ Bektasról: Gévay Antal, *A budai pasák*. Bécs, 1841, 23. Tomkó; Viktor, Török közigazgatás Magyarországon: a szolnoki szandzsákbégek története. II. *Zounuk* 20 (2005) 9–60.

³¹ Az Aranidokról: Dávid Géza, *Pasák és bégek uralma alatt. Demográfiai és közigazgatás-történeti tanulmányok*. Budapest, 2005, 307–308.

Gáborhoz fűződő kapcsolatai, később pedig erdélyi tapasztalatai, ismeretségei révén. Ő vajon nem gondolt alapítványok létrehozására? Egyelőre nem tudjuk.

Mindent egybevetve Evlia leírásából egy még a hódoltsági viszonyok közepe is szerény szandzsák-székhely képe bontakozik ki, ahol nem tolongtak a jelentős alapítók, s ennek megfelelően nem voltak feljegyzésre alkalmas épületek sem. (Legnevezetesebb építményének kétségtelenül a Tisza-híd számított.) Mindez persze korántsem olyan negatív, mint első pillantásra tűnik: Szolnok így is a hódoltság körülbelül félszáz, muszlim lakossággal bíró városias települése közé tartozott,³² s a rangsor első felében foglalt helyet. Az egri tartományon belül Eger, Bács és Zombor után Szegeddel és Hatvannal együtt a második vonalat alkotta. A muszlim városhálózatnak fontos eleme volt tehát, még ha ez kulturálisan és építészetiileg nem is nyilvánult meg túlságosan látványosan.

FÜGGELÉK

Evlia cselebi leírása Szolnokról³³

Reggel azután pedig 150 jól felfegyverzett, szekeres puskás kísérett magam mellé véve, innen [Hatvanból] délkelet felé haladva a végtelen pusztán át (---)³⁴ óra alatt virágzó és tetszetős falvakon haladtam át.

A biztonság házának, azaz Szolnok várának a leírása

Magyar nyelven azt jelenti, hogy (---), de a végvidéki hitharcosok száján Szomlulknak hangzik, azaz Szomunluktól eltorzítva Szomlukot vagy Szonlokot mondanak. Való igaz, hogy a [föld] lakott negyedén³⁵ cipó³⁶ nevezetű fehér cipókenyeréhez [hasonló] nincsen.³⁷

Építtetője, Öreg László király Közép-Magyarországgal szemben, magyar földön emeltette ezt a várat. Azután az erdélyi magyarok kezére került. Azután a kurusz³⁸ magyarok birtokába jutott.

³² A kérdésre: Sudár, *Dzsámik és mecsetek*, 72–76.

³³ Evliyâ, VII, 135–136.

³⁴ A jelzés az Evlia cselebi által üresen hagyott részeket jelöli.

³⁵ A muszlim kozmológia szerint a Föld háromnegyedét víz borítja, s így csak egynegyede szárazföld. A „föld lakott negyede” kifejezés tehát a szárazföldekre értendő, s átvitt értelemben az egész világot jelenti.

³⁶ A szövegben a magyar cipó szó szerepel *szipo* alakban. Vö. Evliyâ, VII, 71.

³⁷ Evlia etimológiája a török *szomun* 'cipó' szóra megy vissza. A *szomunluk* annyit tesz mint 'cipós, cipós hely'.

³⁸ A török szó minden bizonnyal a kurucokat rejti.

Azután a 959. évben³⁹ Ahmed pasa másodvezír Szülejmán szultán parancsából Temesvár várát elfoglalta, majd Eger várának meghódítására ment. [Közben] valamivel korábban a budai vezír, Hádím Ali pasa Szolnok eme várát körülfogta és az ostromsáncokba vonult.⁴⁰ A várban lévő pokolraláló ostromlott hitetlenek már éppen azon voltak, hogy kegyelmet kérjenek, amikor meglátták, hogy Ahmed pasa főszerdár (*szerdár-i azam*)⁴¹ megszámlálhatatlan seregével [Ali pasa] segítségére jön.⁴² Egy éjjel az összes hitetlen otthagya a várat, s ki a Tisza vizén, ki a szárazföldön menekült valamerre. Amikor a győzelemszerző sereg megtudta ezt, a hitetlenek nyomába eredt; sok ezer hitlent a kardok fogával morzsoltak össze, a vár kapitányát pedig hadizenekarával egyetemben elfogták.⁴³ Szolnok várát ily módon elfoglalták, s a jó hírt megküldték Szülejmán szultánnak.

Azután a 986. évben⁴⁴ Közép-Magyarország uralkodója (*hákim*), a sánta Palatínusz király nagyapja szerezte meg, még jobban kiépítette, [majd] az 1005. évben⁴⁵ III. Mehmed szultán kán foglalta el, (---) pasa keze által.⁴⁶

Amikor a porba sújtott hitetlenek meghallották, hogy a Dzsemsídhez hasonlatos⁴⁷ padisah tenger sokaságú sereggel személyesen indul az egri hitharcra, tudván, hogy nem képesek a muszlim hadaknak ellenállni, a várat hitlevéllel feladták, s a biztonság földjén biztonságot találva elvonultak. A várba a muszlim sereg épségben bevonult, a padisahnak a hódítás jó hírével együtt a vár kulcsait is elküldték. Később, Eger elfoglalása után uralkodói parancssal az egri vilájetben szandzsákbégi székhelyként írták össze.⁴⁸ Jelenleg a szolnoki bégnek a padisah részéről 400.000 akces birodalmi hász-birtoka van. Összesen 9 ziámet-birtoka, 300 tímár-birtokosa, alajbégje, cseribasija és jüzbasija van.⁴⁹

³⁹ 1551. december 29.–1552. december 17.

⁴⁰ Hádím Ali a rendszeres ostromot augusztus 24–25-én kezdte meg.

⁴¹ A hadjáratot török részről hárman vezették: Kara Ahmed pasa másodvezír, Szokollu Mehmed ruméliai beglerbég és Hádím Ali budai beglerbég. A seregtestek részben külön működtek, ezért vezetőik éppen tekinthetők szerdároknak ('hadjárat vezető, főhadparancsnok'). Az egész hadjárat vezetője – főszerdárja – tényleg Ahmed pasa volt.

⁴² Ahmed szeptember 2-án ért a vár alá.

⁴³ Szolnok szeptember 4-én került török kézre, miután a védők jelentős része valóban megszökött. A menekülők egy része tényleg a Tiszán át menekült.

⁴⁴ 1578. március 10.–1579. február 27.

⁴⁵ 1596. augusztus 25.–1597. augusztus 13.

⁴⁶ A történet egyértelműen fikció.

⁴⁷ Dzsemsíd: mitikus perzsa uralkodó.

⁴⁸ Eger elfoglalása után Szolnokot valóban az egri vilájethez csatolták, addig Budához tartozott.

⁴⁹ Ziámet: általában 20.000–100.000, de esetenként több százezer akce jövedelmet hozó szolgálati birtok. Tímár: 3000–20.000 akce jövedelmet hozó szolgálati birtok. Alajbég, másképpen míralaj: a szandzsák javadalombirtokosainak vezetője, katonai szempontból a szandzsákbég helyettese. Cseribasi, másképpen szeraszker: a javadalombirtokos sereg tisztje. Jüzbasi, avagy szermije: „százados”, a martalócok agájának helyettese.

Ennek a livának⁵⁰ az uralkodói törvénynek megfelelően hadjárat idején a vértesekkel⁵¹ és a pasa⁵² katonáival együtt összesen 3000 katonája van. Kethüdájერი⁵³ nincs, van viszont kapukulu szerdárja,⁵⁴ a budai és az egri janicsároknak szerdárja,⁵⁵ a várnak van kapitánya és 500 várvédő katonája. Van itt sejhülszlám,⁵⁶ nakibü'l-esráf,⁵⁷ 150 akce [napi] jövedelemmel bíró kádi,⁵⁸ szandzsákbég, vojvoda, piaci illetékbeszedő, vám-szedő, építész, vámfelügyelő, fejadó-biztos és más előkelő és jeles agák.

A szolnoki vár alakjának leírása

A Tisza partján egy lapos, füves mezőn négyszögletes, tömésfalakkal kerített, példaszzerűen erős vár. Rakparti tömésfal éppen 15 lépés⁵⁹ széles. Alakja délkeletről⁶⁰ keletre hosszúkás, keleti oldalát a Tisza mossa, nyugati oldalán pedig a Hatvanból jövő Zagyva folyik. A szárazföld felőli árokban és a város várának árkában a Zagyva folyik, s a Tiszába ömlik.

A vár négy oldalán négy nagy bástya és három erős kapu van. Az egyik nyugatra, a város felé nyíló nagy kapu. A másik a keleti oldalon a kertekre (*bosztán*) tárul, a harmadik pedig a révkapu. A város és a vár árka között folyó Tisza fölött egy fahíd van, a Váradról és Gyula felől jövő emberek e hídon kelnek át.

És a várban az uralkodói dzsámi (*Hünkár dzsámii*) egy kőből épült minarettel ellátott, míves kupolájú dzsámi. (---) (---) (---)

⁵⁰ Livá vagy szandzsák ('zászló'): a vilájetnek alárendelt katonai-közigazgatási egység.

⁵¹ Vértés (dzsebelü): a ziámet- és tímáirtokosok által – a birtok jövedelmének nagysága szerint – kötelezően kiállított lovas katona.

⁵² Bár Szolnok szandzsákbégi székhely volt, a 17. században gyakran pasák kormányozták. (Esetleg csak arpalikként élvezték jövedelmeit.)

⁵³ Kethüdájერი: a tartományi szolgálatra rendelt udvari lovasok helyi rangidős tisztje.

⁵⁴ Kapukulu szerdár: a tartományi szolgálatra vezényelt janicsárok helyi parancsnoka.

⁵⁵ A *kapukulu* ('a Porta szolgálja') a portáról kivezényelt csapatok jelzője. A budai és az egri janicsárok kifejezés szintén ezeket a csapatokat jelenti: a központi alakulatokat a tartományi székhelyekbe vezényelték, ahonnan esetleg tovább osztották őket. Levéltári forrásaink a 17. századból nem szólnak portai alakulatokról Szolnokon. (Hegyi Klára, *A török hódoltság várjai és várkatonasága*. Budapest, 2007, III, 1526–1529.)

⁵⁶ Sejhülszlám: a muszlim vallási értelmiség legtekintélyesebb tagja, aki a fővárosban székel, s bár ítéleteket nem hozhat, vallási kérdésekben véleményt formálhat. Evlia feltehetőleg valamegyik helyi előkelőt illeti e címmel – nem csak Szolnokon –, de hogy pontosan kit, azt nem tudjuk.

⁵⁷ *Nakibü'l-esráf*: a muszlim világban nagy tiszteletnek örvendtek és különféle előjoggal bírtak Mohamed próféta vér szerinti leszármazottai, akiket serífeeknek vagy szejjideknek neveztek. Az ő nyilvántartásukra és ügyeik intézésére külön hivatalt állítottak fel, melynek élén a nakibü'l-esráf állt. Helyettesei a birodalom számos pontján tevékenykedtek, a hódoltságban is több helyen.

⁵⁸ Kádi: bíró, aki azonban nemcsak jogi feladatokat látott el, hanem lényegében a terület polgári igazgatásáért felelt.

⁵⁹ Török hossz mérték (*adim*). Ez esetben feltehetőleg valóban lépést kell értenünk alatta, mivel Evlia, ha ideje engedte, valóban végigjárta a falakat, és megszámolta a lépéseket.

⁶⁰ A kible a mekkai Kába szentély felé eső irányt jelöli, amely Magyarországról megközelítőleg délkeletre található, de gyakorta a déli irányt is így nevezik.

(---) darab deszkaszindellyel fedett, [jól] megépített, pompás és tökéletes, régi stílusú,⁶¹ emeletes, kőből emelt palota van. Mivel a vár belseje szűkös, a házak körül nincsenek szőlők és kertek.

Szolnok városa formájának dicsérete

A vár nyugati oldalán, a hídon túl a város elnyújtott négyszög formájú szépséges város. Északi részén és keleti oldalán mély árok van, amelyben a Zagyva folyik. Ám a tiszai oldalon és a várhoz vezető részen nincs városfal. A városnak összesen öt darab bástyája van.⁶² Van egy a hatvani vár felé [néző] nagy kapuja és egy gyalogkapuja. Van benne összesen (---) darab bolt, összesen (---) darab medresze [főiskola], összesen (---) darab derviskolostor és összesen (---) darab dzsámi az igazhívőknek. Először is a (---) dzsámi (---), majd a (---) (---) [dzsámi], és összesen (---) darab iskola a gyerekeknek. És összesen (---) darab szívmengető gőzfürdő. És összesen (---) darab karavánszeráj a kereskedőknek. Csorgókútjai azonban nincsenek, mindenki a Tisza és a Zagyva folyóból iszik.

A Tisza folyó a város keleti és északi részén [folyik]. Közép-Magyarország és Lengyelország között, a Szicsan Szamur hegyeiben⁶³ két folyó ered. [Az egyik] a Turla,⁶⁴ amely kelet felé folyik a lengyel és a morva⁶⁵ tartományokban, érinti Hotin és Bender várát, majd Akkerman vára alatt a Fekete-tengerbe ömlik. És az említett Szicsan Szamur hegy nyugati oldalánál eredő Tisza, amely a lengyel tartományokat, Erdélyországot és Közép-Magyarországban Huszt várát, valamint 200 várát érintve az Oszmán Birodalom végvidékén, az egri vilájetben Solnok várát, Szeged várát és még számos várát érintve, Titel várának a tövében a Dunába ömlik. Olyan nagy folyó, hogy rajta sószállító hajók és dunai hajók [is] járnak.

És ez a vár egy lapos pusztaságon, két nagy folyó partján helyezkedik el, a városon kívül, az akasztófa tájékán⁶⁶ jól termő kertek, szőlők és bekerített veteményeskertek díszítik a világot. A vár mellett van egy Szigeti szőlőskert nevű, sétálásra és pihenésre való hely, melynek négy oldalát a Zagyva és a Tisza folyó öleli körül. Irem kertjét⁶⁷ megjelenítő, Ridván⁶⁸ mezejének ligetes mennyországát [idéző] sétahely. Itt vannak a vértanúk temetői is.

⁶¹ *Tarz-i kadim* (régi stílusú): Evlia e kifejezéssel jelöli azokat az épületeket, amelyek nem oszmán stílusban épültek.

⁶² A 16. század végén keletkezett metszeteken (Dillich, Hoefnagel) valóban öt bástya szerepel. A 17. század végi ábrázolások azonban nem tüntetik fel ezeket.

⁶³ A Kárpátok egyik török neve.

⁶⁴ A Dnyeszter török neve.

⁶⁵ Az eredetiben Morava, s minden bizonnyal Moldvát vagy Moldáviát jelenti.

⁶⁶ Hoefnagel metszetén az akasztófa a várostól északnyugatra, a Zagyva közelében látható. Körülötte valóban kertek terültek el. Vö. Kertész *i. m.*

⁶⁷ A muszlim mitológiában a Paradicsom földi mása.

⁶⁸ A muszlim mitológiában a Mennyország kapuőre.

Innen egy hídon átmenve a Zagyva tulsó felén számtalan szőlő, kert és veteményes van. Itt is van vértanú-temető, amely a szív birtokosainak [azaz a misztikusoknak] a zarándokhelye.

E város vizének és levegőjének kellemes volta miatt ifjait és leányait az egész világ dícséri. Egész népe bosnyák hitharcos. Főleg kereskedelemmel foglalkozó, a [próféta] népéből való jólelkű, kedves, hibátlan, ájtatos és istenfélő társaság. Sokan közülük hitharcosok Allah útján. Szerbül, bolgárul, poturul,⁶⁹ latinul és magyarul beszélnek, mert tartományuk magyar föld.

Itt három napig beszélgetésbe merülve a vár védőit megszemléltem. Nekem, szegénynek, „lábpenzként” 200 gurust,⁷⁰ egy lovat, egy magyar szolgát és 200 állig felfegyverzett kísérőt adtak, azután minden baráttól búcsút véve déli irányba egy puszta mezőségen keresztül [...] [Csongrádra mentünk].

⁶⁹ Potur: általában a bosnyákok elnevezése. A nyelv a szlávval kevert török.

⁷⁰ „Lábpenz” (*üdsret-i kadem*): megbízási, közvetítői díj. Gurus: a német Groschenből származó elnevezés a nagyméretű ezüst- vagy aranypenzerekre.

SZEMLE KÖNYVEK

ISTVÁN ZIMONYI, MUSLIM SOURCES ON THE MAGYARS IN THE SECOND HALF OF THE 9TH CENTURY. THE MAGYAR CHAPTER OF THE JAYHĀNĪ TRADITION

(East Central and Eastern Europe in the Middle Ages, 450–1450, 35.) Leiden–
Boston, Brill 2016, 440 oldal

Ez a kiadvány Zimonyi István korábbi, 11 évvel ezelőtt megjelent magyar nyelvű monográfiájának angol fordítása.¹ Az előzményről annak idején több alkalommal is írtam, s Róna-Tas András, majd Zimonyi István reagált megállapításaimra.² Az összesen 148 nyomtatott oldalra rúgó vitát Zimonyi nem említi jelen művében, noha több megjegyzésemet, kritikámat hallgatólagosan figyelembe vette. Korábbi kritikai megjegyzéseimet túlnyomórészt fenntartom, de most nem ismétlem meg, minthogy az érdeklődő olvasó könnyen hozzájuk férhet. A jelen ismertetőben csupán néhány lényeges kérdés érintésére szorítkozom, valamint a mostani kiadvány speciális vonatkozásait vizsgálom.³ Egy részletes értékelés egyébiránt is kötetekre rúgna. Az időközben eltelt évtized alkalmat adott arra, hogy egyes kérdéseket ismételten átgondolva újra megfontoljak.

A kiadvány továbbra is legizgalmasabb részét a Ğayhānī hagyományhoz tartozó arab, perzsa és török szövegek alkotják. A szövegekkel kapcsolatos leg-

<http://dx.doi.org/10.24391/KELETKUT.2017.1.125>

¹ Zimonyi István, *Muszlim források a honfoglalás előtti magyarokról. A Ğayhānī-hagyomány magyar fejezete.* (Magyar őstörténeti könyvtár, 22.). Budapest, 2005.

² Ormos István, A magyar őstörténet arab forrásainak újabb irodalma. Kmoskó Mihály, Hansgerd Göckenjan és Zimonyi István művei. *Hadtörténelmi Közlemények* 118 (2005) 733–781. Róna-Tas András, Észrevételek Ormos István „A magyar őstörténet arab forrásainak újabb irodalma” című írásához. *Hadtörténelmi Közlemények* 119 (2006) 120. Ormos István, Kiegészítések „A magyar őstörténet arab forrásainak újabb irodalma. Kmoskó Mihály, Hansgerd Göckenjan és Zimonyi István művei” című írásomhoz. *Hadtörténelmi Közlemények* 122 (2009) 1129–1157. Zimonyi István, Hamzától a magyar kultúra káros befolyásolásáig. Válasz Ormos István recenziójára. *Hadtörténelmi Közlemények* 123 (2010) 329–337. Ormos István, Rövid viszontválasz Zimonyi Istvánnak. *Hadtörténelmi Közlemények* 123 (2010) 699–700. Uő, *Adalékok a magyar őstörténet arab forrásainak kutatásához. Tüzetes viszontválasz Zimonyi Istvánnak.* Budapest, 2010. Uő, Remarks on the Islamic Sources on the Hungarians in the Ninth and Tenth Centuries. *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften* 19 (2010–2011 [2012]) 377–395. Ormos, *Adalékok*, uő, Remarks és a *Hadtörténelmi Közlemények* elérhető az interneten (<https://elte.academia.edu/IstvanOrmos>; <http://militaria.hu/hadtorteneti-intezet-es-muzeum/hadtortenelmi-kozlemenyek-letoltes>).

³ A műről rövidebb angol recenziót jelentetek meg az *Arabist: Budapest Studies in Arabic* hátsólapjain. Részletesebb, számos példával adatolt elemzést magánkiadásban tettem közzé *The Early Magyars in the Jayhānī Tradition: Reflections on István Zimonyi's Book on "Muslim Sources on the Magyars"* címmel (<https://elte.academia.edu/IstvanOrmos>).

érdekesebb kérdés a magyarok neve ebben a tradícióban. Mint ismeretes, a rendelkezésünkre álló kéziratokban – az arab kézirati hagyományozás bizonytalanságaiból következően – számos különböző alakban szerepel ez a népnév.⁴ 1849 óta a tudományos közmegegyezés úgy tartja, hogy a helyes olvasat *Maġġariyya*, és ezt az alakot használta elveszett művében maga Ğayhānī is, míg a kéziratokban előforduló további alakok tudatlan másolók által elkövetett hibák, amelyek nagy számban találhatók arab írással készült kéziratokban.⁵ Ezt a közmegegyezést olyan nevek fémjelzik, mint Charles Defrémery, Daniel Hvolson, Michael Jan de Goeje, Goldziher Ignác, Wilhelm Barthold, Ariszt Kunik, Rozen báró, Charles-Adrien-Casimir Barbier de Meynard, Joseph Marquart, Johannes H. Kramers, Gaston Wiet, Kmoskó Mihály, Németh Gyula, Vladimir Minorsky, Czeglédy Károly, Tadeusz Lewicki, Borisz N. Zahoder, Arsenio P. Martinez, ‘Abd al-Ĥayy Ḥabībī, Clifford Edmund Bosworth vagy Peter B. Golden, hogy csak a kiemelkedőbb kutatókat említsük. Zimonyi ezt az álláspontot nem fogadja el. Ám arra nem ad egyértelmű választ, hogy szerinte mi volt a magyarok neve ebben a hagyományban. Kmoskó Mihály egy korábbi ötletét felmelegítve és továbbfejlesztve kijelenti, hogy a magyarok nevéként Ğayhānī egy népetimológián alapuló *Muĥaffariyya* „a leásott föld népe” alakot talált ki.⁶ Ebből az következik, hogy Ğayhānī feltehetően ezt az alakot használta elveszett alapművében, minthogy az emberek azért találnak ki népetimológiás alakokat, hogy számukra érthetetlen idegen szavakat helyettesítsenek olyanokkal, amelyek saját nyelvükben értelmezhetők. S az ő művét kivonatolók, a belőle másolók is ezt az alakot

⁴ Az arab kézirati hagyományozás nehézségeiről ld. Ormos István, A korai magyar történelem arab forrásai. In: *Az Avicenna KKKI konferenciája a magyar őstörténetről. Az Avicenna Közel-Kelet Kutatások Intézete Évkönyve 2013–2014*. Szerk. Kiss Anna Flóra. (Annales, I.) Piliscsaba, 2015, 95–109.

⁵ A magyarokról szóló egyik részlet kiadása során Defrémery alkalmazta ezt az Abū l-Fidā’ (megh. 1331) *Taqwīm al-buldān* című művében előforduló olvasatot, amely az arab irodalomban megtalálható *egyetlen* olyan szöveghely, amely teljes egyértelműséggel adja meg a népnév mássalhangzóinak olvasatát. A középkori arab szerző szorgos kompilátor volt, akinek számos, azóta elveszett mű is a rendelkezésére állt. Vö. Charles Defrémery, *Fragments de géographes et d’historiens arabes et persans inédits, relatifs aux anciens peuples du Caucase et de la Russie méridionale. Journal asiatique*, 4. sorozat, 13 (1849) 473. Ennek az 1849-ben megjelent cikknek külön bájja, hogy a székelyek kapcsán (vö. *askal* Ibn Rustánál) Defrémery utal az „elmúlt” év eseményeire, amikor is – amint írja – sokat szerepeltek az újságokban hősies küzdelmeik okán. Az általános közmegegyezésen belül arra a részletkérdésre vonatkozóan már eltérnek a nézetek, hogy a szó elején, illetve a közepén milyen magánhangzó állhatott; a többség mindenesetre a *Maġġariyya* alakot fogadja el. Szövegünkben egy-egy népnév arab alakja gyakran áll az *-iyya* végződéssel; ez az alapszóból képzett melléknévből továbbképzett „gyűjtő főnév” (*nomen collectivum*). Ez a végződés el is maradhat: mindkét változat egyaránt használatos (*Maġġar/Maġġariyya*). Ezek a népnevek Gardīzī perzsa szövegében perzsa többesszámú végződéssel állnak (*Maġġariyyān*).

⁶ Zimonyi, *Muslim Sources*, 62–66, különösen 66. Ez az elképzelés az arab paleográfia követelményeivel összhangban van, ám ezen túlmenően más szempontokat is figyelembe kell vennünk, midőn azt vizsgáljuk, összességében elfogadható-e ez az ötlet.

kellett, hogy használják, minthogy ezt látták maguk előtt. Ezért aztán a meglepetés erejével hat, midőn Zimonyi egyszer csak kijelenti, hogy a magyarok neve a Ğayhānī hagyományban „*m.jf.r*”, azaz kiolvasva mintegy *Mağfar(iyya)*.⁷ Majd újabb meglepetés éri az olvasót, amikor hamarosan felfedezi az eddigi konszenzus által elfogadott, ám Zimonyi által elutasított *Mağğariyya* alakot is, amelynek Zimonyi itt még a hangtani elemzésével is megpróbálkozik.⁸ Majd az alakok tovább szaporodnak: a Zimonyi által közölt szövegekben nem kevesebb, mint hét különböző variációt számoltam össze. A különféle verziók szerepeltetésének az oka nem világos. Talán közelebb visz a megoldáshoz, ha alaposan megvizsgáljuk, miképpen jelentkezik ez a név magukban a kérdéses szövegekben. Nos, meglepő dolgokra bukkanunk. Nézzünk egy példát! Zimonyi arról akarja meggyőzni olvasóit, hogy Gardīzī a magyarokat ismertető perzsa nyelvű szövegében egészen szokatlan módon járt el. Szövege elején a *Muħaffariyān* alakkal jelöli a magyarokat, majd meggondolja magát, és még ugyanebben a sorban néhány szóval arrébb már *Maħğariyānt* ír. Ám a 3. sorban megint új formát használ: *Mağğariyān*. A 9. sorban visszatér a *Maħğariyān* alakhoz, ám a 10. sorban megint új variánst választ: *Mağfariyān*. A következő oldal 5. sorában újra *Mağğariyānt* ír, ezt megismétli a 6. sorban, ám a 8. sorban visszatér a *Mağfariyān* alakhoz. Ezt megismétli a 9. és 11. sorban, ám újra meggondolja magát, s a következő oldal 4. sorában megint a *Mağğariyān* verziót használja, majd ezt ismétli meg az 5. sorban is.⁹ Ez azonban józan ésszel aligha hihető! Miért kellene azt feltételeznünk, hogy Gardīzī minden rendszer nélkül, összevissza használt négy különböző névalakot a magyarok elnevezésére viszonylag rövid beszámolójában? Ráadásul ezek az alakok az arab írásban csak a diakritikus pontokban különböznek, írásvonaluk (arab *rasm*) azonos. Valóban azt vélelmezzük-e, hogy Gardīzī vaktában, összevissza rakosgatta ki a pontokat ebben a szövegrészben? Ráadásul úgy tette volna ezt, hogy Ğayhānīnak az előtte kinyitva fekvő művében mindenütt a *Muħaffariyya* alak állott, ahogyan ezt Zimonyi sugallja? A kézenfekvő megoldás természetesen az, hogy Gardīzīnak nem ment el a józan esze, hanem minden egyes helyen ugyanoda tette ki a pontokat, minthogy egyetlenegy névalakot használt.

Itt újfent oda lyukadunk ki, mint korábbi ismertetéseinkben, nevezetesen hogy Zimonyi nem dolgozott sohasem komolyan arab kéziratokon, ezért nem képes megítélni a nagy mennyiségben előforduló másolói hibák jelentőségét,

⁷ Zimonyi, *Muslim Sources*, 84. Angol nyelvű művében Zimonyi a miénktől eltérő átírást alkalmaz (*j=ğ*).

⁸ Zimonyi, *Muslim Sources*, 60–61.

⁹ Az oldalak és sorok Zimonyi művére vonatkoznak. Zimonyi, *Muslim Sources*, 40–44.

illetőleg a kéziratokban olvasható különböző alakok valós értékét.¹⁰ Azt sem tisztázza a maga számára, még a műve magyar változatának megjelenése óta eltelt több mint 10 év alatt sem, hogy az általa nyújtott arab, perzsa és török szövegekben azoknak az alakoknak kellene állniuk, amelyeket mai legjobb tudásunk szerint a szerzők maguk használhattak. Márpedig abban biztosak lehetünk, hogy az esetek túlnyomó többségében nem azokat használták, amelyeket Zimonyinál látunk.¹¹ Bennünket viszont kizárólag az érdekel, hogy a szerzők saját maguk milyen alakokat írtak, írhattak, esetünkben pedig mi volt az a(z) egyetlen) névalak, amellyel a magyarokat jelölték. Ami a „leásott földdel” kapcsolatos népetimológiát illeti, alapvető probléma, hogy Zimonyi ugyan számos ponton sokat és sokfélet ír erről a kérdéstről, ám kijelentéseiben jócskán akad ellentmondás, és adós marad a világos bemutatással: sehol sem fejt ki egyértelműen, hogy szerinte Ğayhānī pontosan *mit* és *hogyan* talált ki, s hogy ez a népetimológia hogyan is működik valójában. Ez az egész ugyanis felettébb összetett kérdés, amely számos elágazással és az egyes kérdéskörökön belüli kapcsolatokkal bír. Zimonyi ezeket nem bontja ki, ily módon az olvasó tanács-talan, nem tudja, mik is valójában a szerző elgondolásai. További nehézséget jelent Zimonyi elmélete szempontjából, hogy ez a feltételezett népetimológia egyébként is csak az arab nyelvben működne, a perzsában és a törökben már nem. Így a Ğayhānī-hagyományhoz tartozó, perzsául és törökül író szerzőknek – hét ilyen szerzőnk van! – mindenképp meg kellett volna valamilyen módon magyarázniuk olvasóiknak ezt a fontos körülményt. Márpedig ezt egyikőjük sem tartotta szükségesnek. Meg kell azonban jegyeznünk, hogy már az arabban sem valószínű ennek a népetimológiás *Muḥaffariyya* alaknak az előfordulása ebben az esetben, noha teljességgel nem zárható ki, amiképp feljebb már említettem. Ha ugyanis Ğayhānī egy népet valóban az *arḍ al-maḥfūr*áról akart volna elnevezni – ezt a lehetőséget nem zárhatjuk ki –, akkor az lett volna a kézenfekvő, hogy a *Maḥfuriyya* névvel illesse őket. A *maḥfūra* általánosan használt arab szó: ha valakinek eszébe jut belőle úgynevezett „vonatkozó” melléknevet (*nisba*) képezni, akkor a kézenfekvő megoldás *maḥfuriyya*. Miért használt volna ehelyett Ğayhānī egy olyan alakot, amely gyakorlatilag az arabban sem fordul elő? (Bár elvileg lehetséges.) Miért lett volna rá szüksége? Hogy cifrázza? Hogy minél érthetlenebbé tegye a szövegét, nehogy valaki véletlenül is megértse? Az én válaszom: ez az egész egyáltalán nem így történt.

¹⁰ Azt nem állítom, hogy Zimonyi sohasem látott arab, illetőleg arab írású kéziratot, mert a jelek szerint itteni szövegeinek egy részét valóban megnézte az eredeti kéziratokban is. Ámde nyomtatásban már kiadott és értelmezett arab, illetőleg arab írású szövegeket összehasonlítani kéziratban lévő forrásukkal egészen más dolog, mint korábban ismeretlen, pontok nélküli szöveget értelmezni pusztán kézirat alapján.

¹¹ Persze merő véletlenségből még ez is előfordulhat.

Ami Ibn Rusta arab szövegét illeti, a magyar kiadás kapcsán szóvá tettem egy hajmeresztő hibát, s jó látni, hogy ezt Zimonyi kijavította, mert itt már nem szerepel.¹² Ámde benne maradt még egy másik súlyos tévedés. Az Ibn Rusta-féle szövegben áll a *المسمى* alak a szóvégi betű alatt két ponttal, ahol a szöveggörnyezet alapján mindenképpen szenvedő melléknévi igenévnek *المسمى* (*al-musammā*) kell állania pontok nélkül. Márpedig a Zimonyi-féle alak cselekvő melléknévi igenév (*al-musammī*), amelynek itt nincs értelme.¹³ Aki ilyesmit eltéveszt, az vagy az arab alaktan alapjaival, vagy az írás fő jellegzetességeivel nincs tisztában. Az adott esetben viszont az sem lehetetlen, hogy mindkettő hibádzik a szerzőnél. Meg kell tehát állapítanunk, hogy mintegy 10 éven belül Zimonyinak már harmadik próbálkozásra sem sikerült egy egyoldalnyi arab szöveget hibátlanul lemásolnia.¹⁴ Ezt aligha tekinthetjük jelentős tudományos teljesítménynek, már csak azért sem, mert gróf Kuun Géza ezt első nekifutásra megtette, midőn 1895-ben Kolozsvárott kiadott művéhez – latin fordítás kíséretében – mellékelte Ibn Rusta beszámolójának hibátlan arab szövegét.¹⁵ Amint magából a műből, illetőleg Kuun gróf Goldziher Ignáchoz intézett leveleiből kiderül, a szöveget egy 1891 májusában tett leideni látogatás során de Goeje bocsájtotta a rendelkezésére, még mielőtt saját vonatkozó szövegkiadása megjelent volna. Kuun művének függelékét, amely keleti írásokkal készült szövegeket tartalmaz, Goldziher közvetítésével Németországban nyomtatták ki.¹⁶

A magyarokról szóló beszámoló egyes mondataihoz kapcsolódóan Zimonyi részletes elemzéseket, magyarázatokat ad, nemritkán esszéformában. Ezekben általában összefoglalja a kutatás történetét, illetőleg vázolja a mai álláspontot. Ezek az eszmefuttatások eltérő értékkel bírnak. Így például a híradásban előforduló tengerek kapcsán hosszasan (28 oldalon át) értekezik azok fontosságáról

¹² Ormos, A magyar őstörténet, 739–740.

¹³ Az Ibn Rusta-féle szöveg 3. sorában (a címet nem számítva). Zimonyi, *Muslim Sources*, 38.

¹⁴ A „második próbálkozás”-sal műve német fordítására utalunk.

¹⁵ Comes Géza Kuun, *Relationum Hungarorum cum Oriente gentibusque orientalis originis historia antiquissima*. Claudiopolis, Közművelődés Irodalmi és Műnyomdai Részvénytársaság, 1892–1895, II, 176–177. Nem tudom, ismeri-e Zimonyi ezt a művet. Sohasem láttam, hogy említette volna, még az Ibn Rusta-fordítások között sem, pedig ott mindenképpen helye lett volna Kuun latin fordításának. Ld. *uo.*, I, 165–166.

¹⁶ Gróf Kuun Géza Goldziherhez írott leveleihez az interneten fértem hozzá az MTA Könyvtárának honlapján keresztül. Az igazság kedvéért hozzá kell tennünk, hogy gróf Kuun Géza 1900-ban újra kiadta Ibn Rusta szövegét *A magyar honfoglalás külföldi* című millenniumi kiadványban, s abba már becsúszott egy hiba. Ezt a levelezés szerint némileg zűrös korrektúraolvasás magyarázhatta, amire 1897-ben, nagyrészt nyáron került sor. A korrektúraíveket nem egyszerre, hanem részletekben kapta meg Kuun, miután azokat Thúry József már ellenőrizte. Kuun az év elején Meránban üdült, egyébként többnyire otthon, a hunyad-vármegyei Marosnémetiben tartózkodott, míg az íveket szintén átnéző Goldziher a nyarat feleségével a stájerországi Afenzben töltötte. Ez azt jelentette, hogy az íveket ide-oda küldözgették egymás között, miközben nem lehetett pontosan tudni, ki hol időzik éppen. Kuun panaszkodik az arab szöveg nyomtatásával kapcsolatos problémákra, valamint szemgyengeségére is.

az arab-islám földrajzirodalomban.¹⁷ Az adott esetben ez aránytévesztés: mindazt, amit a bennünket érdeklő szövegek értelmezéséhez a tengerekről tudni kell, össze lehetett volna foglalni fél, legföljebb egy oldalon. Persze, átfogó monográfiát is lehetett volna írni erről a kérdéstről, de ezúttal nem ez volt a célkitűzés. Ehelyütt Zimonyi gyakorta idéz arab földrajzi művekből. Ezek kapcsán nem árt tudni, hogy ezek a szövegek sokszor felettébb nehezek, minthogy az araboknak nemritkán igencsak homályos elképzeléseik voltak erről a kérdéskörrel, különös tekintettel a tőlük távolabb elhelyezkedő tengerekre. Ezért aztán a leírások problematikusak, gyakorta több variánssal is bír egy-egy alak, s rengeteg magyarázatra volna szükség ahhoz, hogy valamennyire is érthetővé váljanak és valamit is lehessen kezdeni velük. A vonatkozó témát illető forráshelyek fordításában különösen sok a pontatlanság, hiba. Tovább nehezíti a dolgunkat, hogy ennek az egész résznek kifejezetten rossz az angolsága. A szöveg így roppant nehezen követhető; alig hiszem, hogy rajtam kívül bárki is valaha elolvassa majd az elejétől a végéig!

A sátrakról szóló kimerítő értekezés, amelyben Zimonyi több arab, illetőleg perzsa kifejezést elemez, szintén zavarba hozza az olvasót. Szerzőnk sok idézetet alkalmaz, mindig megtartván az általa citált angol fordítások szóhasználatát. Ám ez az egyes szerzőknél eltér egymástól. Ez azzal a következménnyel jár, hogy ugyanannak az arab vagy perzsa szónak eltérő angol szavak felelnek meg, illetőleg ugyanaz az angol szó eltérő arab vagy perzsa szó ekvivalenseként fordul elő. Az eredmény tökéletes zűrzavar, s az olvasó nem tudja, végül ki, mit mondott pontosan, s ki mire gondol valójában.¹⁸ A Sarkel építésére vonatkozó szöveghellyel kapcsolatban még mindig előkerül Mohamed próféta medinai árok-csatája, jöllehet itt nincs semmi keresnivalója, viszont szerzőnk a kérdés korrekt bemutatásával adós marad, pedig ezt könnyen megtehetette volna.¹⁹ A többnyire Kercsként azonosított bizánci kikötő kérdésének tárgyalása teljességgel inadekvát. Arról nem is beszélve, hogy Zimonyi tévesen adásvételként fordítja a magyarok és a bizánciak között lezajló cserekereskedelmet: az arab szövegben nincs szó sem adásvételről, sem pénzről.²⁰ A „szláv várak a magyarok ellen” témakörben változatlanul előadja „a Prágát is meglátogató” Ibrāhīm ibn Ya‘qūb beszámolóját a szlávok várépítési módszeréről. Mint már korábban utaltam rá, Prága említése azt a benyomást kelti az olvasóban, hogy itt a szláv Prága építéséről van szó, ámde ez egyáltalán nincs így. A kutatás egyértelműen bebizonyította, hogy a neves andalúziai utazó a mai Észak-Németország területén, Wismar közelében fekvő egykori Michelenburg-Mecklenburg szláv várának,

¹⁷ Zimonyi, *Muslim Sources*, 202–230.

¹⁸ Zimonyi, *Muslim Sources*, 139–160.

¹⁹ Zimonyi, *Muslim Sources*, 343; Ormos, *A magyar őstörténet, 772–774; Uő, Kiegészítések, 1151–1154.*

²⁰ Zimonyi, *Muslim Sources*, 39, 338; Ormos, *A magyar őstörténet, 761–763.*

illetve a mai Schwerin szláv elődjének építését írta le meglepő pontossággal. Ennek azonban vajmi kevés köze van ahhoz, hogy egy évszázaddal korábban milyen várakat építhettek a szlávok a magyaroktól való védekezésül mintegy 1500 kilométerrel keletebbre. A kutatás ugyanis egyértelműen tisztázta, hogy a szlávok nem rendelkeztek közös építési technikával, amit őshazájukból szétszéledve magukkal vittek volna, hanem az egyes törzsek külön-külön alakították saját módszereiket új szomszédaikkal való kölcsönhatásban.²¹

Zimonyi azt állítja, hogy Magyarországon Vámbéry Ármin, a „magyar turkológia megalapítója” idézte leelőször a Ğayhānī-hagyományt, egyben utal *A magyarok eredete* című művére, amely 1882-ben jelent meg magyarul és németül.²² Ez azonban nem így van. Alapvetően Hvolson könyvére támaszkodva már 1871-ben ismertette Gyoroki Edelspacher Antal (1846–1894) Ibn Rusta – ekkoriban használatos nevén Ibn Dasta – beszámolóját a magyarokról a Magyar Történelmi Társulat lapjában, a *Századokban*, majd ismertetőjét átdolgozott és kibővített változatban önállóan is kiadta 1877-ben.²³ Megemlíthetjük még, hogy az Osztrák-Magyar Monarchián belül maradván Ibn Rusta megfelelő fejezeteit német fordításban Robert Rösler osztrák történész is közölte 1871-ben.²⁴

A rendelkezésünkre álló szövegek közül az egyik legfontosabb, ám felettebb romlott állapotban reánk maradt mű Gardīzī beszámolója a magyarokról. Csúpan két, késői és meglehetősen hibás szöveget tartalmazó kéziratunk van. Ezért is elengedhetetlenül fontos lett volna, hogy Zimonyi fölhasználja a jelen könyve megjelenése előtt 11 évvel (2005-ben) napvilágot látott új kiadását e műnek.²⁵

²¹ Zimonyi, *Muslim Sources*, 364–365; Ormos, Kiegészítések, 1145–1151; Uő, Remarks, 392–393.

²² Zimonyi, *Muslim Sources*, 1; Vámbéry Ármin, *A magyarok eredete*. Budapest, 1882, 99–100, 133–134.

²³ [Edelspacher] Gyoroki Antal, Ibn-Dasztá tudósítása a magyarokról a X-ik század elejéről. *Századok* 5 (1871) 465–478. Edelspacher (Gyoroki) Antal, *Ibn Dustah. A magyar történelemre vonatkozó legrégebbi följegyzés szerzője*. Budapest, 1877, 22 oldal. Az vitatható, hogy ezek a kiadványok milyen tudományos színvonalat képviselnek, ám céljukat betöltötték, és úttörő jelentőségükhöz nem férhet kétség. A szerzőről ld. Szinnyei József, *Magyar írók élete és munkái*. II. Budapest, 1893, 1186–1188. *Új magyar életrajzi lexikon*. II. Budapest, 2001, 299.

²⁴ Robert Roesler, *Römänische Studien. Untersuchungen zur älteren Geschichte Romäniens*. Leipzig, 1871, 359–363. Vö. uo., 336–337.

²⁵ Abū Sa‘īd ‘Abd al-Ĥayy ibn Ḍahhāk ibn Maḥmūd Gardīzī, *Zayn al-aḥbār*. Ba ihtimām-i Raḥīm Riḏāzāda Malik. Tih-rān, 1384 [=2005]. Köszönettel tartozom Jeremiás Évának, hogy fölívta a figyelmemet erre a műre, s rendelkezésemre is bocsájtotta. A kiadás nem tűnik problémamentesnek. Alig tartalmaz kritikai apparátust, ám találhatók benne az eddig elfogadottaktól eltérő, új olvasatok is, amelyeket nagy szakismeretere támaszkodva javasol a kiadó, és amelyek mindenképp megfontolásra érdemesek. A magyarokról szóló híradásban is bukkantam ilyenre. Vö. Abū Sa‘īd ‘Abd al-Ĥayy Gardīzī, *The Ornament of Histories. A History of the Eastern Islamic Lands AD 650–1041. The Original Text of Abū Sa‘īd ‘Abd al-Ĥayy Gardīzī*. Transl. C[lifford] Edmund Bosworth. (I. B. Tauris and BIPS [=British Institute of Persian Studies] Persian Studies

Alapvetően azt az álláspontot képviselem, hogy recenzensnek nem illendő olyan mű nyelvezetét méltatnia, amely nem a saját anyanyelvén íródott. Ám a jelen esetben kivételt kell tennem, éspedig két okból is. Egyrészt a nyelvi megformálás e mű lényegi, alapvető sajátossága, másrészt pedig esetünkben a nyelvi prezentáció lényegesen befolyásolja a mű tartalmát is tudományos szempontból. Ami a könyv angol szövegét illeti, több réteg különböztethető meg benne. Egy kisebb részét amerikai angol anyanyelvű lektor gondozta, és ezt alapvetően jó angolság jellemzi. Ám itt azzal a nehézséggel találkozunk szemben magunkat, hogy a nyelvi lektor nem ismerte az általa átnézett, keleti nyelvekből készített fordítások eredeti szövegét, így az ilyen módon megszületett szövegek végül inkább parafrázisok lettek, semmint precíz fordítások. Lássunk egy példát! Ibn Rusta egyik mondata így szól a magyarok kapcsán: *lahum qibāb*.²⁶ Ez tökéletesen lefordítható szó szerint angolra is, magyarra is: „They have dome-shaped tents.” „Kupola alakú sátraik vannak.” Ehelyett Zimonyinál ez áll: „They are tent-dwelling people.” Az alapgondolat többé-kevésbé helyes, ámde ez azért mégsem precíz fordítás, hanem inkább parafrázis. (Ugyanakkor a sátor alakjára való egyértelmű utalás sem mellékes.)

A nyelvi lektor szemmel láthatóan nem járatos a könyv témakörében, s a magyar történelem részletkérdéseiben sem. Csak ez magyarázhatja azt a meghökkenítő mondatot az Etelközben táborozó magyarok kapcsán, amelyben Zimonyi Ibn Rusta művének a *magyar fővárosról* szóló fejezetét említi: „The relevant section on *the Magyar capital*.”²⁷ Amikor ezt olvastam, azzal kellett szembesülnöm, hogy ez az alapvető fontosságú fejezet mindeddig elkerülte a figyelmemet, noha több évtizede foglalkozom Ibn Rusta szövegével. Ám miután fölidéztam magamban a szóban forgó művet, rájöttem, hogy abban nincs ilyen fejezet, sőt valójában nem is lehet, mivelhogy ez idő tájt eleinknek mai tudásunk szerint nem volt még fővárosnak nevezhető központjuk Etelközben. Arra kell gondolnunk, hogy Zimonyi vagy valaki más, aki az első fordítást készítette, összetéveszthette a német *Kapitel* „fejezet” szót az azonos eredetű angol *capital* „főváros” szóval, és valójában a „magyar fejezetre” gondolt, ám ily módon minden bizonnyal az „Ibn Rusta magyar fővárosa” (*Ibn Rusta's Magyar capital*) szerkezet állhatott az angol szövegben „Ibn Rusta magyar fejezete” (*Ibn Rusta's Magyar chapter*) helyett. Ez került azután a nyelvi lektor kezébe, aki úgy érezhette – joggal –, hogy a szöveg így nincs rendben, és megpróbált értelmet lehelni

Series, 4.). London–New York, 2011, 8, 116/27. jegyzet, 117/6. jegyzet. Ezt a fordítást Zimonyi említi Gardīzī szövegéről szóló rövid ismertetésében, ám a jelek szerint elkerülte figyelmét az a hely, ahol Bosworth szól az említett új szövegkiadásról. Zimonyi közlése egyébként félrevezető. Azt sugallja ugyanis, mintha ez a kiadvány tartalmazná Gardīzī munkájának teljes szövegét angol fordításban. Ámde ez nem így van: épp a bennünket érintő, a törököket és más népeket (köztük a magyarokat) tárgyaló részek hiányoznak belőle. Zimonyi, *Muslim Sources*, 20.

²⁶ Zimonyi, *Muslim Sources*, 38–39.

²⁷ Zimonyi, *Muslim Sources*, 227.

belé. S noha angolul kiválóan tudott, ámde a korai magyar történelem részleteiben már nem volt járatos, így megalkotta azt a téves kifejezést, amely végül a könyvben áll.²⁸ A magyar irodalom kedvelői előtt nem ismeretlenek azok a távlatok, amelyeket ennek a módszernek az alkalmazása feltár előttünk. Már Karinthy Frigyes bemutatta, hogyan lehet könnyedén eljutni az itt alkalmazott fordítási módszer rekurzív alkalmazásával a déli verőn a Gangesz partján való álmódosztól a Herz-féle szalámi sótartalmának állagához.²⁹

A mű túlnyomó részét azután olyasvalaki fordította le, akinek az angol tudása jó esetben gyöngye középiskolás fokon áll. Az így lefordított szöveget anyanyelvi lektor nem látta, ám szemmel láthatóan belenyúlt számos helyen maga a szerző, változtatott rajta, betoldott részeket. Az ő angol tudásának színvonalát a következő mondaton mutathatjuk be, amelyben köszönetet mond a sorozatszerkesztőnek és a nyelvi lektornak a mű előszavában: „I thank to him and Mikael Thompson to read my text and polishing my English version.”³⁰ A mű olvasása nem jelent könnyű, sem élvezetes feladatot. A stílusbeli problémákon túlmenően a szöveg számos helyen nehezen vagy alig érthető. Gyakran fordult elő velem, hogy egy-egy részt csakis úgy tudtam nagy fáradsággal megérteni, hogy először megpróbáltam visszafordítani magyarra: vajon mire gondolhatott a szerző? Milyen magyar szöveg állhatott a fordító előtt?

További gond, hogy a szerző gyakran még az eredeti angol nyelvű idézeteket is megváltoztatja, oly módon, hogy azok hibássá, adott esetben teljesen értelmetlenné válnak. (Mindezt ráadásul mindig anélkül teszi, hogy utalna saját beavatkozására: a szövegek idézőjelek között állnak, mintha a forrásából származnának.) Mély benyomást tesz az olvasóra az a merészen innovatív szemlélet, amellyel az angol mondattanhoz, különösen az egyeztetés különböző változataihoz közelít a szerző. Így például előszeretettel illeszt be – eredeti, angol anyanyelvű szerzőktől származó idézetekbe is! – egyes számú határozatlan névelőt többes számban álló névszó elé, pl. „The bride-price [they pay] for a women is

²⁸ Ezt a föltételezést teljes mértékben igazolja egy hely a bibliográfiában, ahol egy címben a magyar „fejezet” szó megfelelőjeként a *capital* szó áll a cím angol fordításában. Zimonyi, *Muslim Sources*, 391 (1. sor). – Angolul és franciául a *false friends*, illetőleg *faux amis* kifejezéssel illetik azt a jelenséget, amikor két közös gyökerű szó eltérő nyelvekben (vagy akár egy nyelven belüli dialektusokban) eltérő jelentéssel bír; a jelen esetben mindkét szó a latin (*caput* >) *capit[is]* „fej” szóból ered. A vázolt jelenség egészen váratlan félreértésekhez vezethet, amit jól példáz egy barátom esete. Ő berlini látogatása során egy alkalommal közölte házigazdájával, hogy vásárol negyed kiló *parizert*. Mire házigazdája hangos nevetésben törtek ki, s némi időbe telt, míg annyira össze tudták szedni magukat, hogy felvilágosítsák: Észak-Németországban ez a szó „óvszer” jelentésben használatos. Míg a bécsi németben, ahonnan a magyarba is átkerült, egyfajta felvágottat (*Pariserwurst*; mintegy „párizsi kolbász”) jelent, addig Berlinben elterjedt jelentése valószínűleg egy korábbi *Pariser Brief* (vö. angol *French letter*) alakra megy vissza. Ld. *A magyar nyelv történeti-etimológiai szótára*. Szerk. Benkő Loránd. III. Budapest, 1976, 108.

²⁹ Műfordítás. In: Karinthy Frigyes, *Így irtok ti*. II. Budapest, 1979, 274–276 .

³⁰ Zimonyi: *Muslim Sources*, XII.

wild animals, or else valleys...”;³¹ „It was connected with a *historical phenomena* which is well-known...”;³² „...with a *needles* and brocade...”³³ További két példa a problematikus egyeztetésre: „The Slavic–Magyar *relations* is discussed...”;³⁴ „*Khazars merchants* were active...”.³⁵ Ezek a szerkezetek többnyire csupán stílusbeli kellemetlenséget okoznak, és az olvasó könnyen rájön a helyes alakokra. Ez a helyzet például a következő mondat esetében: „Paragraphs 2 and 3 can be connected with *one* another context, as the first border of the Magyars east of the Volga is the consequence of their Turkic origin.” Ez a magyar „egy másik szövegkörnyezettel” hibás fordítása, ahol a fordító összekeverte a magyarban az „egy” határozatlan névelőt az „egy” számnévvvel.³⁶ Ámde nem mindig tudjuk kikövetkeztetni, mi állhatott az eredetiben. Bíborbanszületett Konstantintól olvassuk az alábbi idézetet angol fordításban: „The place in which the Turks used formerly to be is called after the *names* of the *river* that *run* through it, Etel and Kuzu, and in it the Pechenegs live now.” Itt felettébb lényeges kérdés: egy vagy két folyót említ-e a császár. Zimonyi idézetéből ezt nem lehet megállapítani. Forrását föllapozva azonban kiderül, hogy hibásan másolta át ezt az angol mondatot, ott ugyanis ez áll: „after the *names* of the *river* that *runs* through it...”.³⁷ Egy másik példa: „the death of the three brothers (the legendary *founder of cities* Kiy, Shchek and Khoriv)...”.³⁸ Pusztán Zimonyi itteni megfogalmazásából nem lehet rájönni, hogy a történet szerint *három* fivér *egy* várost alapított, Kijevet. Egy helyütt pedig a következő elemi fordítási hibába botlunk: „They *used to* travel with the luggages [!], tents...”.³⁹ A fordítás alapjául szolgáló egész leírás jelen idejű, s a magyar mondat állítmánya is jelen időben áll: „[Bárhová utazzanak,] csomagokkal, sátrakkal ... *szoktak* utazni.”⁴⁰

³¹ Zimonyi, *Muslim Sources*, 362.

³² Zimonyi, *Muslim Sources*, 67. Esetleg egyes számú alaknak véli a phenomena szót?

³³ Zimonyi, *Muslim Sources*, 360.

³⁴ Zimonyi, *Muslim Sources*, 309.

³⁵ Zimonyi, *Muslim Sources*, 314.

³⁶ Zimonyi, *Muslim Sources*, 367.

³⁷ Zimonyi, *Muslim Sources*, 282. Constantine Porphyrogenitus, *De Administrando Imperio*. Ed. Gyula Moravcsik. Transl. R[omilly] J[ames] H[eald] Jenkins. New, rev. ed. (Corpus Fontium Historiae Byzantinae, I). Washington, D. C., Dumbarton Oaks Center for Byzantine Studies, (1967; second impression:) 1985, 176–177. Erről a problematikus helyről ld. Moravcsik Gyula, *Az Árpád-kori magyar történet bizánci forrásai*. Budapest, 1984, 47–48. oldal/37. jegyzet. Ld. még Gyóni Mátyás, *A magyar nyelv görög feljegyzéses szórványemlékei*. (Magyar–görög tanulmányok, 24.) Budapest, 1943, 21–23.

³⁸ Zimonyi, *Muslim Sources*, 315.

³⁹ Zimonyi, *Muslim Sources*, 160–161/513. jegyzet.

⁴⁰ Nyitrai István, A magyar őstörténet perzsa nyelvű forrásai. In: *A honfoglaláskor írott forrásai*. Szerk. Kovács László, Veszprémi László. (A honfoglalásról sok szemmel, II.) Budapest, 1996, 75. Mint ismeretes, az angol *used to* kizárólag múltbéli ismétlődő cselekvések leírására használatos, míg a magyar „szoktak” a jelenben lezajló események jelölésére szolgál.

A nyelvi pongyolaságok mellett a sajtóhibák nagy száma is irritáló; nem emlékszem, hogy lett volna a kezemben olyan könyv, amelyik annyi elütést és más slamposágot tartalmazott volna, mint ez. Sajnálattal kell megállapítanunk, hogy manapság az egykoron olyan jó nevű kiadó is, mint a Brill, amely valaha a minőség garanciáját jelentette, anélkül enged kinyomtatni kéziratokat, hogy azokat előtte bárki elolvassá.

A mű értékelését Kmoskó Mihálynak engedjük át, aki egykoron – noha más kontextusban – az alábbi kijelentést tette a Magyar Tudományos Akadémián: „Őstörténeti kutatóink tekintélyes része ... az ú.n. keleti forrásokat, vagyis az arab s a perzsa íróknak a magyarságra vonatkozó helyeit [a jelen mű alapján fogja használni], abban a boldog hitben ringatva magát, hogy a keleti forrásokra vonatkozó tudományos munkálatok heurisztikai része végleges elintézést nyert s ezen a téren többé semmiféle tennivaló nincsen. A valóságban pedig a dolog úgy áll, hogy mindent elülről kell kezdenünk.”⁴¹

Ormos István

⁴¹ Kmoskó Mihály, Gardizî a törökökről. *Századok* 61 (1927–1928) 149. A szögletes zárójel között álló részt módosítottam. Kmoskó itt *A magyar honfoglalás kútfői* című millenniumi kiadvány „Keleti kútfők” című fejezetére utal, amelyet gróf Kuun Géza gondozott (1900).

RÉGMÚLT IDŐK ELBESZÉLÉSE. A KIJEVI RUSZ ELSŐ KRÓNIKÁJA

Ford. Ferincz István. A fordításhoz a jegyzeteket írta Balogh László–Ferincz István–Font Márta–Kovács Szilvia–Polgár Szabolcs–Zimonyi István. A tanulmányokat írta Balogh László–Ferincz István–Font Márta–Kovács Szilvia. Szerk. Balogh László–Kovács Szilvia. (Magyar őstörténeti könyvtár, 30. Sorozatszerk. Zimonyi István). Balassi Kiadó, Budapest, 2015, 400 oldal

A *Magyar őstörténeti könyvtár* sorozat első kötete 1991-ben jelent meg Szegeden az akkori József Attila Tudományegyetemen (ma Szegedi Tudományegyetem) működő Magyar Őstörténeti Kutatócsoport kiadványaként. A sorozat következő nyolc kötete 1991 és 1995 között szintén Szegeden a Magyar Őstörténeti Kutatócsoport kiadásában látott napvilágot. 1997-től, a 10. kötettől Budapesten a Balassi Kiadó adja ki a sorozatot, amelynek szerkesztője a kezdetektől Zimonyi István. Az eddig megjelent harminc kötetből nyolc forráskiadás, így a sorozat 30. kötete is, amely a *Régmúlt idők elbeszélése* címet viseli. Az ó-keletiszláv nyelvű forrás – amelyet hosszú ideig egyik szerkesztőjéről *Nyesztor (Nestor)-krónikának* neveztek – kutatása és tanulmányozása a 18. században kezdődött. Azóta a számos nyelvre lefordított műnek magyarul mindeddig csak részletei jelentek meg.¹ Ferincz István fordítása az első, amely egészében közli azt.

A kezdő sorairól elnevezett (*Ce povesti vremjannyh let...*) *Poveszty vremennih let* munka (elterjedt rövidítéssel: PVL), azaz a *Régmúlt idők elbeszélése* az egyik első fennmaradt keleti szláv nyelvű írásmű. A ma önálló egységként kezelt szövege tulajdonképpen rekonstrukció, amelyet a különböző szövegváltozatok alapján Alekszej Alekszandrovics Sahmatov rekonstruált. Dmitrij Szergejevics Lihacsov 1950-ben Sahmatov munkájára és a legkorábbi, a Lavrentij-évkönyvben (1377) olvasható szövegváltozatra támaszkodva jelentette meg a PVL-nek a magyar fordítás alapjául is szolgáló bilingvis (ó-keletiszláv és mai orosz) kiadását. Akárcsak Lihacsov kétkötetes kiadása (egyikben a szöveg és a fordítás, a másikban a kommentárok olvashatók), a magyar nyelvű fordítás is közli Vlagyimir Monomah *Intelmét*, amelyet a Lavrentij-kódexben levő szövegváltozatba illesztettek, valamint közli a PVL-hez köthető részeket az Ipatij-évkönyvből (1425).

Ferincz István, a fordító, hagyománytiszteletből megtartotta a *Nyesztor-krónika* címet, de hangsúlyozza, hogy az pontatlan, hiszen *Nyesztor* csak egyike

¹ Részletek jelentek meg például Hodinka Antal (*Az orosz évkönyvek magyar vonatkozásai*. Budapest, 1916, 30–76.), Iglói Endre (*Az orosz irodalom kistükré. Ilariontól Ragyiscsevig XI–XVIII. sz.* Válogatta, a bevezetést, az ismertető szövegeket és a jegyzeteket írta Iglói Endre. Budapest, 1981, 59–90.), illetve Ferincz István (*A honfoglalás korának írott forrásai*. Olajos Teréz, H. Tóth Imre és Zimonyi István közreműködésével szerkesztette Kristó Gyula. (Szegedi középkortörténeti könyvtár, 7.) Szeged, 1995, 170–176.) fordításában.

a krónika íróinak. Kiemeli, hogy a három létező szövegváltozat (redakció) alapján készült rekonstruált forrást helyesebb a kezdő szavairól *Régmúlt idők elbeszéléseként* megnevezni.²

Bár a mű bevezető sorai „Régmúlt idők elbeszélése: honnan ered Rusz föld, ki volt Kijev első fejedelme, és hogyan alakult ki Rusz föld” arra utalnak, hogy a Kijevi Rusz kialakulásának történetét tartja kezében az olvasó, ennél jóval többről olvashatunk a forrásban. Amellett, hogy az a szláv nyelvű népek legrégebbi történetét, a Kijevi Rusz létrejöttét és korai történetét, pogány fejedelmének örökségét, majd a keresztény Rusz nagyságát bemutató és a széttagolódás veszélyeire figyelmeztető, az uralkodó réteg önértetét is kifejező kordokumentum – ahogy a forrás fordítója, Ferincz István fogalmaz – a Russzal szomszédos hatalmak és népek (köztük a magyarság) történetének is fontos kútfője.

A forrás kiindulási pontja a vízözön utáni időszak: részletesen beszámol Noé fiainak letelepedéséről, ezen belül pedig Jáfet örökösének, a szlávoknak az elhelyezkedéséről, majd áttér a szláv törzsek történetére, szokásaira. Ez az első bevezető rész nem tartalmaz éveket, az első évszám a forrásban a világ teremtésétől számított 6360. (852.) év. Ez után azonban már évek alá rendezve számolnak be a forrás szerkesztői az eseményekről egészen a 6625. (1117.) évig. Bár az események, a történések – születés, halál, házasság, város- és templomalapítás, háborúk mellett égi és természeti jelenségek (hold- és napfogyatkozások, földrengések, sáskajárások) – leírása az elsődleges, a forrásban fontos helyet kapnak az epikus, illetve népmesei stílusban írt mondák és legendák is. Ezek az elbeszélésjellegű részek nemcsak a korabeli szláv irodalom gyöngyszemei, de a mai olvasó számára is szórakoztató történetek. Ilyen többek között a 6494. (986.) év alatt olvasható történet is, amelyben a krónikás arról számol be, hogyan mutatták be a különböző vallások képviselői hitük alaptanításait Vlagyimir Szvjatoszlavics fejedelemnek, akit mindannyian igyekeztek megnyerni. A muszlim hittérítők jelentek meg először a fejedelem előtt. A fejedelemnek tetszett is a hetven szép nő ígérete a túlvilágon, de a körülmetélés, a disznóhús evésére és az ivászatra vonatkozó tilalmak már nem, így azzal utasította el az iszlámot, hogy „a ruszoknak öröm az ivás, nem tudunk nélküle meglenni.” Vagy egy másik ilyen történet, amikor egy égi jelenséget (meteoritzáport?) ördögök megjelenésével kötött össze valamelyik szerkesztő-krónikás. Ezeket az ördögöket, akik sebeket ejtettek az embereken és Polock vidékén, ugyan nem lehetett látni, csak lovaik patáit.

Ahogy a *régmúlt* eseményeiről egyre inkább koruk történéseire térnek a forrás szerkesztői írói, egyre tényszerűbbek és hivatalosabbak lesznek az egyes évek alatt olvasható bejegyzések, amelyek a történelmi historizmus elveit követik, azaz a hivatalos, a hatalom szempontjából fontos fejleményeket jegyzik

² A nemzetközi szakirodalomban is elterjedt, hogy az eredeti cím kezdőszavairól PVL-ként utalnak a forrásra.

fel. A *Régmúlt idők elbeszélése* ebből következően stilisztikailag is sokszínű: egyaránt jelen van a népköltészethez kapcsolódó epikus elbeszélő stílus, a történelmi események pontos, hiteles, szikár leírásának stílusa és a szentek életrajzára jellemző hagiografikus stílus is. A forrás nyelvezete ennek következtében gazdag, pontos és lakonikus, és az egyes történelmi események előadásában is szemléletes, valamint irodalmi igényű.

Mint már utaltam rá, a *Régmúlt idők elbeszélése* (PVL) nem egyszerűen a Rusz történetére vonatkozó legrégebbi ránk maradt évkönyvszerkesztmény, de a korabeli történetírás fontos emléke is, amelyből képet alkothatunk arról, hogyan látták a 11–12. századi Rusz írástudói a Rusz lakóinak helyét és szerepét a többi szláv nép között, és hogy milyen elképzeléseik voltak a Rusznak mint államnak a kialakulásáról és az uralkodó dinasztia eredetéről is. A 9–11. századi Rusz nyelvéről, írásbeliségének, vallásának eredetéről, világszemléletéről, nemzetközi kapcsolatairól tudósítanak a művelt évkönyvírók, akik az epikus szóbeli hagyományok mellett ismerik és felhasználják a bizánci, a bolgár és a nyugati szláv forrásokat is. A forrásban a Rusz erős, önálló politikával rendelkező hatalomként jelenik meg, amely ha úgy adódik, szembe száll még a kor egyik legnagyobb birodalmával, a bizáncival is; politikai érdekei és dinasztikus kapcsolatai révén szorosan kötődik nemcsak a szomszédos hatalmakhoz (a Magyar, a Lengyel és a Cseh Királysághoz), de a Német-római Császársághoz, a franciákhoz, sőt a dánokhoz, svéddekhez is. Ugyanakkor fontos forrása a délorosz steppe népeinek (kazárok, besenyők, úzok, kunok, berendik) története iránt érdeklődőknek is.

A sorozatszerkesztői és fordítói előszót követő 223 oldalon hömpölygő forrás könnyebb megértését 1152 lábjegyzet és 5 térkép segíti. A fordítást öt tanulmány követi. Az első, *A Régmúlt idők elbeszélése (Poveszty vremennih let)* mint irodalmi emlék című tanulmányt a fordító, Ferincz István írta. A tanulmány a PVL különböző stílusait és történeteit bemutatva, illetve elemezve csinál kedvet a forrás olvasásához és tanulmányozásához.

A következő tanulmány (*A Poveszty vremennih let* mint történelmi forrás) szerzője Font Márta. Részletes munkájában bemutatja a PVL szöveghagyományát, forrásait, kronológiáját, keletkezéstörténetét, illetve kitér a forrásban megjelenő olyan fogalmakra (Rusz, ruszkaja zemlja) és kérdésekre (normann kérdés), amelyek részletes kifejtésére a lábjegyzetekben olvasható kommentárok nem adtak lehetőséget.

Balogh László *A magyarság a kelet-európai nomád népek sorában* című tanulmánya a PVL 9–10. századi magyarokra vonatkozó adatait tekinti át és elemzi. Így mások mellett kitér a magyarság korai történetének egyik sokakat foglalkoztató témájára: a fehér és fekete ugorok kérdésére. Meggyőzően bizonyítja, hogy a fehér és fekete ugorokat említő passzus egy szerkesztői-másolói félreértésen alapul, és mindkét elnevezés a honfoglaló magyarokat takarja.

A negyedik tanulmányt, A Kijevi Rusz és a Magyar Királyság a 11. században és a 12. század elején (Szent Istvántól Kálmánig) ismét Font Márta írta. A címében ígérteknek megfelelően a Magyar Királyság és a Rusz közötti (hadi, diplomáciai, így házassági) kapcsolatokat tekinti át.

Végül az utolsó tanulmány – amelynek szerzője Kovács Szilvia –, A kunok a *Poveszty vremennih let*ben címet viseli, s a Rusz és annak déli szomszédságában élő kunok kapcsolatát mutatja be és elemzi. Az évkönyvben az 1054/1055 (a kunok megjelenéséről ez év alatt számol be a forrás) és 1117 (ez a forrásban tárgyalt utolsó év) közötti hatvanhárom év csaknem mindegyikében megjelennek a kunok, kezdetben a Rusz támadóiként, majd fejedelmeinek szövetségeseiként. Bár legtöbbször harcokról olvashatunk, a két fél kapcsolatai ennél szorosabbak voltak: a rusz fejedelmek gyakran maguk vagy fiaik számára a kun vezérek lányait vették feleségül egy-egy szövetség megpecsételéseként.

A kötet, amelyet 34 oldalnyi felhasznált irodalom és alapos névmutató zár, nemcsak a Kelet- és Kelet-Közép-Európa középkori történetét kutatók nélkülözhetetlen forrása, hanem a fülszövegben olvasható ígérteknek megfelelően azok számára is érdekes lehet, akik kíváncsiak a 11–12. században élt emberek látásmódjára.

Vér Márton

THE BIOGRAPHY OF THE FIRST KHALKHA JETSUNDAMPA ZANABAZAR BY ZAYA PANDITA LUVSANPRINLEI

Studies, annotated translation, transliteration and facsimile by Agata Bareja-Starzyńska. Warsaw, Elipsa, 2015, 300 oldal, 2 facsimile és fényképek

2015-ben volt a híres mongol láma, Öndör Gegen Dzanabadzar (1635–1723) születésének 380. évfordulója. A most bemutatni kívánt kötet is ez alkalomból látott napvilágot. Dzanabadzar 1635-ben született előkelő családban (apai ágon Dzsingisz kánig visszavezethető származással), az egyik legjelentősebb és legnagyobb befolyással bíró mongol láma volt. Ezen felül iskolát teremtő kiváló művész is; a Hopp Ferenc Múzeum több olyan szobrot is őriz, amelyik az ő köréhez köthető.¹ Halála után újjászületett, 8. megtestesülése a 20. század elején Mongólia vezetőjévé vált. Dzanabadzarnak több életrajza is ismert, a legkorábbi 1698–1702 között készült el tibeti nyelven, tanítványa, a halha Dzaja Pandita Luvszanprinlei (1642–1715) tollából, akinek kolostoráról a közelmúltban magyar szerzőpáros kötete is napvilágot látott.² Dzaja Pandita művét később mongolra is lefordítottak, amiből mindezidáig csak egyetlenegy került elő, melyet 1967-ben azonosították Burjátiában. Ez azért meglepő, mert a később keletkezett Dzanabadzar életrajzok viszonylag gyakoriak a mongol gyűjteményekben. Agata Bareja-Starzyńska e legkorábbi életrajzot dolgozza fel művében. A lengyel mongolista eddigi publikációi között többet is találunk, amelyik Dzanabadzar különböző életrajzaival foglalkozik; a most megjelentett mű ez irányú kutatásaira tette fel a koronát.

A kötet bevezetést, tanulmányokat, fordítást, a forrásszöveg átírását, illetve facsimiléket tartalmaz. A tanulmányokat tartalmazó fejezet három fő részből áll: az első a szerzővel és a művel foglalkozik, a második a történeti háttérrel taglalja, a harmadik pedig Dzanabadzar politikai szerepét mutatja be a tibeti-mongol kapcsolatokkal együtt. A fordítást sok lábjegyzet teszi könnyen befogadhatóvá; ahol szükséges, ott az eredeti mongol, illetve tibeti nyelvű szöveget is idézi. A fordítás után a tibeti és a mongol nyelvű életrajz tudományos átírása következik. A melléklet két facsimilét tartalmaz. Az egyik egy tibeti-mongol kétnyelvű változat, amely 1982-ben és 2004-ben már napvilágot látott. A másik életrajz egy tibeti fanyomatos változaté, mely már szintén megjelent 1981-ben és 2012-ben. Ezek a kiadások a kortárs kutatók számára nehezen hozzáférhetőek, mivel

¹ Vinkovics Judit, A Hopp Ferenc Kelet-Ázsiai Művészeti Múzeum két mongol szobráról. *Ars Decorativa* 10 (1991) 101–110; Uő., Dzanabadzar műhelyének, követőinek újabb három mongol szobra a Hopp Ferenc Kelet-Ázsiai Művészeti Múzeum gyűjteményeiben. *Ars Decorativa* 14 (1994) 169–187.

² Majer Zsuzsa–Teleki Krisztina, *History of Zaya Gegeenii khüree, the Monastery of the Khalkha Zaya Pandita*. Ulanbator, 2013.

Indiában, illetve Mongóliában jelentek meg, emiatt (is) indokolt volt újra kiadni az életrajzokat. Nyugati nyelvre történt fordítása pedig úttörő vállalkozás.

Az alapvetően kiváló fordítással kapcsolatban tennék néhány apró észrevételt. A 104. oldalon található egy mondat Dzsingisz kánról: „thanks to the destiny of deities, from the river Ganges in the holy land of India up to China, Tibet and the 'White headed [ones]', [although] their language was not one (i. e. the same), owing to power of many [people] king *cakravartin* (i. e. the one who turned the wheel [of Dharma]), Brahma, who took the form of a human became universally famed as Chinggis Khan.” A mongol és tibeti eredetű a 196. oldalon találjuk, közülük csak a mongolt idézem, mert ezzel kapcsolatban merül fel probléma: *erte tngri nereče* (JC *nereün*, for: *ner-ün*) *jayay-a-tai qutuy-tan-u oron enedkeg-ün yangya mören-ece inayši nanggiyad töbed qotun* (JC *qotung*) *terigüiten kelen-ü jüil nige busu olan arad-u* (for: *-un*) *küčün-iyer aluyutan* (JC *jiluyutan*) *urbuyuluysan* (JC *urbayuluysan*) *asarun* (for: *esru-a*) *kümü-ü düri bariysan qayan kemen oyuyada aldarsiysan*. A szerző még a fordításnál felhívja a figyelmet arra, hogy a mongol változatban hiányzik Dzsingisz kán neve; az csak a tibetiben található meg. Az átültetésben több kifejezést és szót is kommentál lábjegyzetben, és ahogy a mellékelt mondat mutatja, többször is beszúr magyarázó szavakat. Az átírásnál idézi Jin Chengxiu 2002-es³ olvasatát (JC jelöléssel), illetve több elírást is javít, nem mindig elfogadhatóan. Így a facsimilében az *olan arad-u* (for: *-un*) *küčün-iyer aluyutan* (JC *jiluyutan*) résznél az *arad-u* szó helyett *arad-i* áll (a birtokos eset helyett tárgyas esetben szerepel az *arad* szó), így az *arad-un*-ra történő javítás indokolatlan, másrészt itt nem arról van szó, hogy „sok nép erejével irányított,” hanem „sok népet erővel irányított.”

A 154. oldalon található a fordításban egy rész, ahol a mandzsu uralkodó megajándékozta Dzanabadzart: többek között egy felszerszámozott paripát is adott neki, ami a mongol változatban többes számba került (*emegel qajayar-tai kölgen-ü mori-nuyud*). A fordító megjegyzi, hogy a tibeti verzióban egyes számban áll a paripa (ekként is fordítja), de egy kortárs mongol értelmezés szerint több lóról volt szó. Ha megvizsgáljuk az itt felbukkanó többes szám (*-nuyud*) előfordulását más helyeken az adott forrásban, akkor az alábbiakat tapasztaljuk: a 241. oldalon az átírásban olvashatjuk, hogy „*qatud keüked-nuyud* (for *nügüd*),” itt a *qatud* és a *keüked* szó is többes számban áll (előkelő asszonyok és gyermekek), és ez még egyszer többes számba van téve, ami teljesen idegen a mongol nyelvtől. Egy másik helyen pedig ezt olvashatjuk (235. oldal): *qoyar sayin mori-yi* (két jó lovat): itt nincs többes szám. Idézhetnék több példát is, ami alapján úgy tűnik, hogy ebben a műben a fordító akkor használta ezt a *-nuyud/-nügüd* jelet, amikor azt akarta kifejezni, hogy többféle dologról van szó.

³ Chengxiu, Jin, *Shiliu, shiqi, shiji Menggu zhengzhi gaige lun yu Zang-chuan fojiao-yi Tumote, Kaerka zuoyi wei zhonxin*. The dissertation supervised by Prof. Feng Erkang. Nankai, 2002.

Így megállapíthatjuk, hogy az első esetben azért tette a *-nuyud* többes számot a paripa után, mert nem csak hátast, hanem mást is kapott a megajándékozott.

A műben több mandzsu tisztségnév is előfordul, ezek a fordításban nem címként, hanem személynévként szerepelnek: a 139. oldalon „Arani Aliqan amban.” Itt az *Aliqan* a mandzsu *aliha* szó, az *aliha amban* pedig egy cím. A 153. oldalon az „amban Beihatar” kifejezésnél lábjegyzetben a tibeti és a mongol szöveget is idézi a fordító, mely szerint a tibetiben *be'a kha ta lar am pang*, míg a mongolban *qadalará amban* szerepel. Ez nem személynév, hanem a mandzsu *kadalará amban* szóösszetétel, ami nem cím (titkárnak lehetne fordítani). A 163. oldalon szerepel „Dondub Ephu”: itt az *Ephu* nem név, hanem a mandzsu *efu* szó, mely eredetileg sógort jelentett, de címként császári házba beházasodott férfit érthetünk alatta.

A fentebb vázolt apróságokat nem szabad túlértékelni; a fordítás kiváló munka. A feldolgozott forrás nagyon jó választás volt, ugyanis több életrajz is ismert Dzanabadzarról, de a többi mind kései. Ahogy távolodunk Dzanabadzar korától, úgy hódítják meg az életrajzokat mesés elemek és az egyszerűsítés. Ezt két példával illusztrálnám. Dzanabadzart egy korábbi mesternek, Táránátha (1575–1634) reinkarnációjának ismerték fel, amivel kapcsolatban egy apró történet tűnik fel az egyik meglehetősen kései (19. századi) életrajzban: egyszer Gombodordzs (Dzanabadzar apja) találkozott egy ismeretlen lámával, aki egyedül volt egy tó partján és fennhangon olvasott. Gombodordzs odament hozzá, és megkérdezte, hogy ki ő. Erre így válaszolt a láma: – A tibeti Táránátha vagyok, s azért jöttem ide, hogy áldozatot mutassak be ennek a vidéknek. Később a te fiadként fogok újjászületni, hogy felvirágoztassam a Tant és boldogságot hozzak az élőlényeknek! Majd eltűnt a láma. Ez a történet teljesen hiányzik Dzanabadzar első életrajzából, s csak annyi szerepel, hogy Táránátha reinkarnációjaként azonosította őt a Pancsen láma (118. oldal). A mandzsuval való viszonyban kapcsolatban az előbb idézett életrajzban csupán annyi szerepel, hogy Dzanabadzar szájába adnak egy mondatot, miszerint a mandzsu uralkodó érdemekben teljes, kiváló ember, és szükséges lenne követet, ajándékokat (más oldalról nézve adót) küldeni hozzá, és az alattvalójává kellene válni, aminek következményeként örök boldogság és béke köszöntene a mongolokra.⁴ Ezzel szemben a legkorábbi életrajzban nyomát sem találjuk ennek a gondolatnak, viszont évről évre nyomon tudjuk követni belőle Dzanabadzar és a mandzsu uralkodó kapcsolatát: jó viszonyban voltak, szinte minden évben találkoztak (több esetben akkor látogatta meg őt a mongol láma, amikor az uralkodó vadászni volt). Dzanabadzar életében kerültek mandzsu fennhatóság alá a Góbi-sivatagtól északra lakó mongolok (a déliek egy hosszabb folyamat eredményeképpen már a század első felében behódoltak). Dzanabadzar és a többi magas

⁴ *Qalq-a dörben ayimay-tu bügüdeger takiydayşan boyda Jibzundamba-yin namtar.* Borjigin Mönggöndalai kinaju tayilburlaba. [h. n.], 2006, 3–4.

rangú láma a korban nem pusztán imákat mormolt, hanem az akkori politikai életben is tevékenyen részt vett.

A fentieket összefoglalva Agata Bareja-Starzyńska kiváló monográfiát adott kezünkbe. Elérhetővé tett egy fontos szöveget olyan formában, ami a forráskiadás legmagasabb szintje: bevezető tanulmány, fordítás kommentárokkal, forrásszöveg átírása és facsimile. A megjelent mű nemcsak a mongolistáknak szolgál alapvető forrásként, hanem más területek kutatói is találnak benne számukra hasznos és érdekes adatokat.

Kápolnás Olivér

VÁMBÉRY (TANULMÁNYKÖTET)

Szerk. Sárközy Miklós. Lilium Aurum Kiadó, Dunaszerdahely, 2015, 527 oldal

A Sárközy Miklós által szerkesztett kötet a legújabb darabja azon munkák sorának, amelyek az elmúlt években megnövekedett Vámbéry Ármin iránti nemzetközi¹ és hazai² érdeklődés nyomán születtek. Az érdeklődés hátterében egyrészt Vámbéry halálának 2013-as centenáriuma, másrészt egy mára csaknem másfél évtizedes múltú visszatekintő konferenciasorozat áll. A Vámbéry Polgári Társulás égisze alatt 2002 óta minden október elején, Dunaszerdahelyen (Dunajská Streda, Szlovákia) megrendezett Nemzetközi Vámbéry Konferencia nemcsak a magyar, de mára már az egész Kárpát-medence keletkutatóinak éves fóruma, amelynek anyagaiból rendszeresen konferenciakötet is megjelenik. A konferenciák és így a kötetek tematikája – Vámbéry munkásságához hasonlóan

¹ Ezek közül ki kell emelni: Ruth Bartholomä, *Von Zentralasien nach Windsor Castle. Leben und Werk des Orientalisten Arminius Vámbéry (1832–1913)*. Würzburg, 2006. Ennek a munkának az egyik legfontosabb része az a végén található tematikus bibliográfia, amelyben a szerző nemcsak Vámbéry munkáit gyűjtötte össze, hanem a vele kapcsolatos írásoknak is mindaddig legteljesebb listáját adta. Ugyanakkor a mű nem volt hibák és hiányosságok nélkül való, így született meg Michael Knüppel cikksorozata, amelynek első darabja egy, a Bartholomä könyvéről készült recenzió volt: Michael Knüppel, Eine-Bio-Bibliographie zu Armin(ius) Vámbéry (1832–1913). *Zeitschrift für Balkanologie* 44/2 (2008) 152–158; Uő, Weitere Bemerkungen zur Bio-Bibliographie von Armin(ius) Vámbéry. *Zeitschrift für Balkanologie* 45/2 (2009) 206–209; Uő, Nachträge zur Bio-Bibliographie von Armin(ius) Vámbéry [III]. *Zeitschrift für Balkanologie* 49/1 (2013) 93–102; Uő, Nachträge zur Bio-Bibliographie von Armin(ius) Vámbéry [IV]. *Zeitschrift für Balkanologie* 50/2 (2014) 195–203; Uő, Nachträge zur Bio-Bibliographie von Armin(ius) Vámbéry [V]. *Zeitschrift für Balkanologie* 51/2 (2015) 215–224. A cikkek nyomán megjelent anyag pedig lassan kötetévé érett, így tavaly megjelent: Michael Knüppel, *Ármin(ius) Vámbéry (1832–1913) – Versuch einer Personalbibliographie*. Nordhausen, 2015. Két éve magyarul is megjelent egy kötet: Mandler Dávid, *Kelet és nyugat mezsgyéjén. Vámbéry Ármin és a Brit Birodalom*. Budapest, 2014. Mindezek mellett az *Archivum Ottomanicum* folyóirat 2014-es számának első részében (*Archivum Ottomanicum* 31 (2014) 7–78.) több kutató (Hazai György, Fodor Pál, Vásáry István, Jacob M. Landau, Barbara Kellner-Heinkele, Ruth Bartholomä, Mustafa Sinan Kaçalin, Csirkés Ferenc, Fodor Gábor, Sárközy Miklós) publikálta legújabb kutatási eredményeit Vámbéry életével és működésével kapcsolatban.

² Itt külön figyelmet érdemel a *Magyar Tudomány* egyik 2013-as száma, amelynek első része (*Magyar Tudomány* 8 (2013) 898–951.) szintén Vámbéry halálának 100. évfordulója kapcsán közöl a tudósról cikkeket Hazai Györgytől és Fodor Páltól, Dobrovits Mihálytól, Vásáry Istvántól, Kovács Nándor Eriktől, Kubassek Jánostól, Sárközy Miklóstól és Csirkés Ferentől. Ezenkívül az elmúlt években éppen a *Keletkutatás* hasábjain jelentek meg Csorba György („Köszöntse Vámbéryt, ha ott van”. Vámbéry Ármin, az 1848–1849-es események és a negyvennyolcas emigráció. *Keletkutatás* 2013. ősz, 119–130.), Dévényi Kinga (Levelek, napló, emlékezés: adalékok Goldziher Ignác és Vámbéry Ármin kapcsolatához. *Keletkutatás* 2014. ősz, 101–113.) és Fodor Gábor (Az örménykérdés Vámbéry titkos leveleinek tükrében (1889–1908). *Keletkutatás* 2015. tavasz, 49–62.) Vámbéryvel kapcsolatos írásai. Mindezek mellett pedig ki kell még emelni a Magyar Tudományos Akadémia Keleti Gyűjteményének 2013 ősze óta elérhető adatgazdag honlapját (<http://vambergy.mtak.hu/>).

– a keletkutatás számos területét lefedi, ugyanakkor a Vámbéry életútjára és munkásságára vonatkozó kutatások eredményeinek publikálása állandó eleme a tudományos műhely tevékenységének. A most tárgyalt kötet ezeknek a tanulmányoknak a gyűjteménye.

Sárközy Miklós bevezető tanulmányában (5–17. oldal) röviden vázolja a Vámbéry-kutatások legújabb eredményeit, elhelyezi az új kötetet ebben a koordináta-rendszerben, és röviden ismerteti az egyes írásokat. A szerkesztő külön kiemeli a kiadvány kettős célját, miszerint egyrészt a szélesebb laikus olvasóközönség számára a hagyományosnál árnyaltabb és gazdagabb Vámbéry-képet kíván nyújtani, másrészt pedig a tudományos közvélemény számára kívánja a Vámbéry-kutatás legújabb eredményeit összegyűjteni. A kötet tartalma öt nagyobb egységre tagolódik, amelyek jelen ismertetés vázát is adják.

Az első rész, amely *Vámbéry élete és a Vámbéry család* címet viseli, két-két tanulmányt tartalmaz Kiss László és Sárközy Miklós tollából. Kiss László első munkája (21–28. oldal) a Vámbéry „védjegyévé” vált sántaságát („a sánta dervis”) járja körül orvostörténeti szemmel, s annak okát az úgynevezett Perthes-kórban állapítja meg. Kiss másik tanulmányában Vámbéry apósát, a kor elismert magyar orvosát és a magyar patológia úttörőjét, Arányi Lajost mutatja be, valamint Vámbéryvel való kapcsolatát is részletesen ismerteti. Sárközy Miklós ebben a fejezetben található első cikke (37–52. oldal) olyan témával foglalkozik, amelyik mindeddig a Vámbéryvel kapcsolatos kutatások fő csapásirányán kívül esett: Vámbéry családjával és leszármazottaival. Az írás Vámbéry Rechnitz-Arányi Kornéliával kötött házasságával és a házaspár viszonyának a lehetőségekhez mérten alapos feltárásával kezdi a téma feldolgozását, majd egyetlen fiuk, Ruzstem életének rövid tárgyalása után az unokákat, Györgyöt és Róbertet mutatja be, végül pedig röviden kitér a család ma is élő leszármazottira. Sárközy második, *A Vámbéry családi archívum újrafelfedezése az Egyesült Államokban (Előzetes jelentés)* című tanulmánya (53–78. oldal) a Vámbéry-hagyaték azon részének egy csoportjával foglalkozik, amelyik nem került sem a magyarországi, sem az angliai közgyűjtemények egyikébe sem. Sárközynek sikerült az amerikai Bertold Brecht-kutató dr. John Fuegivel felvenni a kapcsolatot, aki az unoka, Vámbéry Róbert örököseként ma birtokolja ezeket az anyagokat. Tanulmányának függelékeként néhány megszerzett, Vámbéry Árminhoz, illetve Ruzstemhez köthető levelet és táviratot is közöl a dokumentumok fotójával együtt.

A második nagyobb egység a *Vámbéry és kortársai kapcsolatai, levelezése* címet viseli, és hét tanulmányt tartalmaz. Ezekből háromnak Seres István a szerzője, kettőt Felföldi Szabolcs jegyez, egyet-egyet pedig Németh Pál és Vér Márton. Seres első cikke (81–108. oldal) Vámbéry és Budenz József levelezését dolgozza fel, s ez alapján utal arra, hogy a később az úgynevezett „ugor-török háború” idején éles szakmai vitát folytató két tudós Vámbéry második keleti

útja során még igen szoros és jó baráti viszonyban állt egymással. Seres másik két tanulmánya (109–135. oldal és 164–193. oldal) Vámbéry magyarországi és törökországi emigráns értelmiségiekhez kötődő viszonyait dolgozza fel. Az első elemzés fókuszában Vámbéry Thaly Kálmánhoz és a Rodostót megcélzó úgynevezett „Kubinyi-expedíció”-hoz fűződő viszonya áll, míg a második a negyvennyolcas forradalmár, Oroszhegyi Józsa Oszmán Birodalomról szóló leírását tárgyalja, külön kiemelve belőle azokat az információkat, amelyek adalékként szolgálhatnak Vámbéry önéletírásához. Felföldi Szabolcs írása (151–163. oldal) Vámbéry és Stein Aurél kapcsolatát mutatja be, s bár Stein nem sorolható a Vámbéry-tanítványok sorába, Felföldi tanulmányából jól játszik, milyen fontos szerepet játszott a fiatal keletkutató életében Vámbéry mint példakép, s hogy később is hogyan segítette Stein itthoni fogadtatását az öregedő tudós. Felföldi másik cikkének (206–216. oldal) szintén Vámbéry és Stein a két főszereplője, s a szerző egy olyan motívumot vizsgál meg életükben, amely mindkettőjük számára különös jelentőséggel bír: a Brit Birodalomhoz fűződő kapcsolatukat. Németh Pál tanulmánya (136–150. oldal) a Vámbéry és első (talán legismertebb) tanítványa, Goldziher Ignác közti viszonyt tárgyalja, elsősorban Simon Róbert 2000-ben megjelent írására reflektálva,³ és sorba veszi a két tudós személyiségében és tudományos attitűdjében megfigyelhető különbségeket. Vér Márton írása (194–205. oldal) Vámbéry önéletírását, a *Küzdelmeimet* veszi górcső alá, és elemzi Edward Said jól ismert orientalizmus-elméletének tükrében.

A tanulmánykötet harmadik nagyobb egysége a *Vámbéry és a magyar őstörténet* címet viseli, és Dobrovits Mihály Vámbéry tudósi pályájáról szóló írásával kezdődik (219–229. oldal). A szerző a tudós életművével kapcsolatos két paradigmát tárgyal, amelyek meghatározzák Vámbéry hazai és nemzetközi recepcióját, ezt követően pedig kísérletet tesz a tudósi munkásság egyes rétegeinek elkülönítésére, elhelyezve azt a korabeli tudományosságban. Hazai György írása (230–247. oldal) a Vámbéry által megszerzett és a Magyar Tudományos Akadémiának adományozott *Tárik-i Ungurusz* kéziratának részletes filológiai elemzését adva bemutatja a szerző személyét, a keletkezés körülményeit és a mű forrásait. Madaras László értekezése (248–263. oldal) egyrészt László Gyula kettős honfoglalás elméletének cáfolatát adja, másrészt rávilágít arra, hogy Vámbérynek és az ő nyomán Nagy Gézának – a századfordulós Magyarország egyik legnagyobb hatású régészének – a munkássága miként szolgált előképként László Gyula elméletéhez. Sinkovics Balázs Vámbéry nyelvrokonságról vallott nézeteit vizsgálja és helyezi új kontextusba (264–278. oldal). Elemzéséhez Thomas Samuel Kuhnnak a rivális paradigmák közti vitákkal kapcsolatos elméletét használja, s ez alapján megállapítja, hogy míg Vámbéry nép- és nyelvrokonsítása egy régebbi paradigmához tartozott, addig az „ugor–török háborúban”

³ Simon Róbert, Goldziher és Vámbéry – Két választás Magyarországon. In: Simon Róbert, *Goldziher Ignác. Vázlatok az emberről és a tudósról*. Budapest, 2000.

vele szembenállók egy újabb paradigmát képviseltek, s így a köztük való párbeszéd nem vezethetett eredményre. Zimonyi István Vámbérynek *A magyarság keletkezése és gyarapodása* című munkája alapján a magyarság őstörténetével kapcsolatos nézeteit tekinti át és elemzi az újabb kutatások tükrében (279–289. oldal). Zimonyi tanulmánya Vámbéry népfogalom meghatározásából indul ki, s az abban szereplő három kulcsfontosságú elem (1. nyelvi rokonság, 2. antropológiai jegyek, 3. népszellem vagy néppszichológia) adják a cikk alapvető szerkezetét.

A kötet negyedik nagyobb egysége a *Vámbéry és a törökség kapcsolatai* összefoglaló címet viseli, s tematikája valamivel szélesebb körű, mint a többi fejezeté. Keller László Vámbérynek a közép-ázsiai török irodalmi nyelvvel (csagatáj) kapcsolatos kutatásait megalapozó *Abuska* szótárat mutatja be (293–299. oldal), amelynek 1862-es első magyar kiadásához még Budenz József írta az előszót és a jegyzeteket. Csirkés Ferenc tanulmányának (300–316. oldal) középpontjában a politikai elemző Vámbéry áll. Közép-Ázsia 19. századi történetének vázlatos ismertetése, a térség korabeli világpolitikai jelentőségének és az úgynevezett „Great Game”-nek a felvázolása után Vámbérynek a térséggel kapcsolatos elemzői tevékenységét értékeli a szerző. Rámutat, hogy Vámbéry közismert angolbarátsága és oroszellenessége nemcsak a tudós személyes vonzalmainak eredménye, hanem annak a szemléletnek is, amelyen Vámbéry osztozott a korabeli magyar politikai elit jelentős részével, s amelynek értelmében Közép-Európa biztonsága a világpolitikai erőviszonyok (s így egy gyenge, expanzióra képtelen Oroszország) függvénye is. Vásáry István írása (317–328. oldal) Vörösmarty *Szózatának* két fordítását elemzi, amelyek közül az elsőt maga Vámbéry készítette 1861-ben, a másodikat pedig 1906-ban Rákóczi Ferenc hamvainak hazaszállítása tiszteletére Ömer Feridun, a pesti Keleti Akadémia nyelvtanára. A fejezetet Kovács Nándor Erik *Küzdők öröksége* című tanulmánya zárja (329–342. oldal). A munka a Magyar Tudományos Akadémia Keleti Gyűjteményében őrzött török gyűjtemény vázlatos ismertetésén túl azt a három személyt is röviden bemutatja életpályáik párhuzamaira is felhívva a figyelmet, akiknek talán a legnagyobb szerepük volt a gyűjtemény létrejöttében: Ibrahim Müteferrikát, Szilágyi Dánielt és Vámbéry Ármint.

A kötetet záró utolsó egység egy olyan területre kalauzolja az olvasót, amely a korábbi Vámbéry-kutatásokban kevésbé meghatározó szerepet játszott: Vámbéry iráni kapcsolataival foglalkozik. Csirkés Ferencnek a kötetben szereplő második írása (345–368. oldal) a Kádzsár-kori Perzsia vázlatos politikai történetének tárgyalásával indul, s ezt követően rátér Vámbéry angol szolgálatban tett Perzsiával kapcsolatos elemzői tevékenységére. Csirkés közöl egy sor brit levéltári forrást is, amelyek Vámbéry ama jelentéseit tartalmazzák, amelyeket a brit külügynek küldött. Sárközy Miklós három tanulmányt jegyez ebben a fejezetben, amelyek közül az első (369–388. oldal) Vámbéry és magyar kor-

társainak az egykori Akhaimenida palotavárosban, Perszeopoliszban tett látogatásait dolgozza fel. Sárközy másik két írásában (389–436., illetve 449–477. oldal) nemcsak két perzsa uralkodó (Nászer al-Dín és Mozaffar al-Dín iráni sahok) magyarországi látogatásáról és Vámbéryhez fűződő viszonyukról ír, de útinaplójuk vonatkozó részeinek magyar nyelvű fordítását is közli. Apor Éva cikke (437–448. oldal) a Vámbérytől az MTA-hoz került egyik perzsa kéziratot ismerteti, pontosabban Mahmud Mirza gyűjteményes munkáját a *Majma 'ye Mahmudot*. A kötetet Dobrovits Mihály *Vámbéry munkáiról* című írása (478–524. oldal) zárja, amelyben három Vámbéry-művet (*A magyarság keletkezése és gyarapodása; A török faj; A nyugot kultúrája Keleten*) mutat be és helyez el a kutatástörténetben.

Műfajából fakadóan a kötet nem ad egységes ábrázolást Vámbéryről és munkásságáról, ugyanakkor sok részlettel egészíti ki eddigi tudásunkat, árnyalja Vámbéry-képünket. Néhány olyan témát is a vizsgálatok tárgyává tesz, amelyek korábban nem álltak a kutatások fókuszában, így a tudós családi viszonyait vagy iráni kapcsolatait. A kötet másik erőssége, hogy több ponton Vámbéry hazai és nemzetközi recepciójának újragondolására serkenti az olvasót, illetve felhívja a figyelmet arra, hogyan hatott és hat ma is Vámbéry munkássága a tudományos diskurzusok alakulására. Összességében elmondható, hogy a kötet a Sárközy Miklós bevezetőjében kijelölt kettős céljának eleget tesz: egy sokszínűbb Vámbéry-képet tár a laikus olvasó elé, míg a tudományos közösség számára sok, korábban (magyarul) publikálatlan forrást tesz elérhetővé, és új adatokkal gazdagítja tudásunkat, mintegy pillanatfelvételt adva a Vámbéry-kutatások aktuális állásáról.

Kovács Szilvia

ABLONCZY BALÁZS: KELETRE, MAGYAR! – A MAGYAR TURANIZMUS TÖRTÉNETE

Jaffa Kiadó, Debrecen, 2016, 295 oldal

A recenzió elején szeretnénk rögtön leszögezni: Ablonczy Balázs nem orientalista. Az ELTE Művelődéstörténeti Tanszékén elsősorban a magyar eszmetörténet és a két világháború közötti magyar történelem témáiban órákat adó történészt nem kell bemutatni a 20. századi történelem iránt érdeklődők számára. Teleki Pálról szóló monográfiája után a korszak egyéb eseményeit taglaló számos írása – *Trianon-legendák* (2010), *A visszatért Erdély, 1940–1944* (2011) – látott már napvilágot. Legutóbb megjelent könyve azonban a kelet iránt érdeklődők figyelmét is felkeltheti. *Keletre, magyar!* című munkája – mely a szerző megfogalmazásában a magyar „közéleti érzékenység története” – egy olyan eszmei áramlat magyarországi lenyomatait igyekszik görcső alá venni, mely az orientalisták számára nem ismeretlen.

A *Turán* az iráni és török kultúrkörben Firdauszi óta jól ismert kifejezés. Az, hogy a turanizmus mint politikai fogalom magyar találmány-e, Vámbéry óta vita tárgya. A szakirodalom mindenestre szívesen hivatkozik a magyar turkológusra, aki a brit és a magyar érdekeknek megfelelően sokat tett a türk népek egymáshoz való viszonyának javításáért. Egy biztos: a nacionalista köntösbe öltöztetett turanizmus európai hatásra született meg az érintett népek értelmiségi köreiből. Erre hajaz Ablonczy érvelése is a kötet elején, miszerint „egyetlen ’turáninak’ mondott országban sem volt olyan befolyásos a turanista gondolkodás, mint éppen Magyarországon.” A mondat európai szemmel, Budapestről nézve igaz. Azt el tudom képzelni, hogy finn, észt vagy bolgár olvasatban is megállja a helyét a megállapítás. Török viszonylatban viszont kissé érdemes árnyalni a képet. Törökországban ugyanis a turanizmus a nemzeti történetírás és közgondolkodás szerves részét jelentette és jelenti sok tekintetben ma is. Az újonnan született köztársaságnak ugyanis olyan történeti legitimitációra volt szüksége, amelyik eltér a muszlim narratívától. Kézenfekvő volt tehát, hogy a törökség számára történelemformáló szerepet szánjanak az oktatásban. Ilyen értelemben a turanizmus és a *türkcsülük* fogalma között erős átfedés figyelhető meg, vagyis előbbiből sok elem szivárgott át a modern török történelemfelfogásba.

A könyv bevezetőt követő első, *Ilosvay György levelet ír* című fejezete a magyar turkológia és iranisztika újkori eredményeit, sikereit és kísérleteit mutatja be. Reviczky Károlytól Kőrösi Csomán, Vámbéry Árminon át egészen

Zichy Jenő (1837–1906) és Almásy György munkásságáig (1867–1933) bezárólag képet kapunk a magyar – és a vele párhuzamos európai – keletkutatás eredményeiről. Ami az itt követett átírásokat illeti, Ablonczy több esetben inkább az iranisták számára ismerős verziót alkalmazta. A törökös *Sedzsere-i*

Türk helyett például *Sadszara-i Turkot* találunk. Turkológiai vonatkozású témában helyenként kevésbé pontos megfogalmazásokba botlunk. „A pánturkizmus jobbára török nyelvi területeken kívül született, első ideológusai krími, illetve oroszországi tatárok vagy azeriek voltak.” – olvashatjuk például ezt a hibás megállapítást egy helyütt. Az átírások sem következetesek, hiszen néhol fonetikus, néhol tudományos, máshol – főleg a török és a finn nevek esetében – az aktuális helyesírási szabályok szerinti írásmóddal találkozunk.

A második fejezet (*A pillanat*) már a Turáni Társaság alapításának körülményeire koncentrál. Ablonczy pontosan mutat rá arra a körülményre, hogy a magyarországi turanizmus azért lehetett annyira sokszínű és azért jelenhetett meg a legkülönbözőbb közéleti terekben, mert a pángermán és a pánszláv gondolattól való félelem a hazai értelmiség egy részének figyelmét „az óriási ébredező hatalomnak (a turánságnak)” irányába terelte. A szerző sikeresen fonta össze azokat a szerteágazó szálakat, melyek Bánffy Miklóst összekötötték Kós Károllyal, a Turáni Társaságot a *Keleti Szemlével*, a *Világgal* vagy a *Magyar Figyelővel*.

Hogy a Keletről való gondolkodás mennyire szoros kapcsolatban állt a nemzeti múlttól és kultúránkról alkotott képpel, Ablonczy a 75. oldalon Győrffy István (1884–1939) néprajztudóst idézi: „Pedig Európa nem arra kíváncsi, hogy átvettünk-e mindent, amit az európai művelődés nyújthat, hanem arra, hogy a magunkéból mivel gyarapítottuk az európai művelődést.” Ez a citátum feltehetőleg egyfajta ars poeticának is tekinthető, hisz kiválóan összefoglalja a frusztráltságból származó östörténeti és társadalmi vitáink lényegét. Az idézetválasztás mást is sugall. Nevezetesen azt, hogy magyar identitásunk nem kell, hogy szükségszerűen ok, okozati összefüggésben álljon az östörténeti kutatások aktuális politikai értelmezésével. Talán nem rugaszkodunk el túlságosan a témától, ha a Győrffy-idézet kapcsán fellapozzuk Ady, *Én nem vagyok magyar?* című versét.

Az *Ezüstkor* című fejezetben – a „reakciós” turanizmusról szóló toposzt erősen kikezdve – azokról a támogatásokról olvashatunk, melyeket a Turáni Társaság a Károlyi-kormány és a Tanácsköztársaság időszaka alatt kapott. Ebben a fejezetben érkezőnk el a történészek (Szekfű Gyula) és az orientalisták (Goldziher Ignác, Németh Gyula) által már az adott korszakban is veszélyesnek tartott ábrándos elméletek kritikájához. Ablonczy mint ízig-vérig a nyugati műveltség képviselője, nem rejti véka alá a turanista illúziókkal kapcsolatos véleményét. Ugyanakkor a Magyarországi Turán Szövetségről és a Turáni Vadászokról írva – például Békássy Gyöngyi életútja taglalásakor – igyekszik tapintatosan fogalmazni. Épp ezért volt feltűnő, hogy a mondjuk Baráthosi Balogh Benedekhez vagy Zajti Ferenchez képest visszafogott, fáradhatatlan szervezőt, az 1937-ig a Társaság élén tevékenykedő Pekár Gyulát a „magyar egyesületi élet sorscsapásaként” aposztrofálja.

A *turán* mint fogalom negatív jelentéstartalommal való bővülése az 1920 utáni, de különösen az 1930-as évekre tehető. Ablonczy jól látja a nemzetközi viszonylatban működő turanista mozgalmak korlátait. Már ebben a fejezetben pedzegeti a különböző érintett, turáninak nevezett népek egymáshoz való viszonyát. Részletesebben azonban csak később, a *Dévénytől Tokióig* című részben kapunk ízelítőt a finn, észt, bolgár, japán vagy török turanista mozgalmakról. A könyv azonban – alcíméhez hűen – elsősorban a hazai turanisták bemutatására koncentrál. Ebből kifolyólag, például a turanista propaganda különböző szolgálatok általi felhasználásáról – legyen szó német, szovjet vagy éppen magyar szárlól – alig kapunk információt.

A *turáni építésztriász* vagyis Lechner Jenő, Toroczkai Vigand Ede és főleg Medgyaszay István életútját szemlélve a magyar népi formakincshez és a magyar kultúra keleti gyökereihez való viszonyukba nyerünk bepillantást. Ebben a fejezetben válik hangsúlyossá az a kézzelfogható, szemmel látható építészeti hagyatéék, ami a keleties elemek megjelenítésével bizonyos szempontból a Makovecz Imre nevéhez köthető organikus építészet előszelének is tekinthető. Mindemellett sajátos, 20. századi magyar életutak is kirajzolódnak előttünk. Boromisza Tibor (1880–1960) életpályája például a turáni átok – ha van ilyen – megtestesítője. A tehetséges és önfejű emberé, aki személyiségéből fakadóan semmilyen közegben nem találja meg a számítását, így kénytelen a Hortobágyra menekülni „szabad ázsiai levegőt szívni”.

A kötet utolsó két fejezete átvezet minket a jelenbe. Az 1945 utáni, Szent-Iványi Domokos és Németh Gyula vezetete kísérlet után a Turáni Társaság eltűnt a közéletből, az őstörténet és történeti témájú társadalmi vitáknak a hatalom semmiféle lehetőséget nem adott. Mivel pedig a finnugor nyelvészet „túlélte 1945-öt, és sikerült betagozódnia a diktatúra tudományosságába, elég könnyű volt felállítani a finnugor rokonság-> Szovjetunió-> kommunista diktatúra képletet – így bármi, ami ezzel ellentétes volt, politikai tiltakozássá is lett egyúttal” – írja Ablonczy a 222. oldalon, majd az emigrációban tovább élő magyar-sumér és egyéb rokonításokat részletezi. A szerző szerint a kontinuitást a *hidemberek* vagyis Bendefy László geodéta, történész, Lükő Gábor néprajztudós és Mándoky Kongur István turkológus jelentették. 1990-ig az ő nevükhöz, köthető a *keleti gondolkodás* hagyományának továbbvitele Magyarországon. Ablonczy megértően, alázattal fordul a tudományosság által sokszor csak a dilettáns kategóriába sorolt elméletek kiötlői felé. „Akármilyen elnyomó diktatúra körülményei között is létezik tere a gondolat szabadságának – csak éppen az eltorzult körülmények között a szabadsággal élni kívánók gondolkodása is eltorzul.” – írja a 242. oldalon.

A kötet az egészen aktuális témák – keleti nyitás politikája, a Kurultáj jellege és politikai vezetőink turanizmusa – kissé talán elnagyoltan megírt értelmezésével zárul. Furcsán hat például, hogy egy nagy ugrást követően a könyv, nap-

jainkról szóló fejezetében a turanizmusnak nem az addig taglalt tudományos és társadalmi, hanem kimondottan a politikai összefüggéseiről olvashatunk. Török vonatkozásban itt is találunk vitatható kitételeket. A Szürke Farkasok egy terror-szervezet (248. oldal) lenne? A forrás nincs megjelölve, de abban biztos vagyok, hogy a *bozkurtok* tevékenységét a Türk Odzsaklari és úgy általában a türk népek Edirnetől Ürümcsiiig másként látják. A farkast formázó egyezményes jel felmutatása sem szokott a török népek lakta területeken megbotránkozást kelteni. Az 1990-től napjaink tartó eseményeket átfogó részben érdemes lett volna a turanizmus mint fogalom tartalmi változásaira felhívni a figyelmet. Szívesen láttuk volna továbbá a turáni gondolat bel- és külpolitikai téren való használata közötti különbségek kidomborítását is.

Mindent egybevetve informatív, hiánypótló munka született, amely igyekszik a magyar szellemi életben bűvópatakként időről időre felbukkanó turanizmus helyét és jelentőségét körülírni. A könyv olvasásakor számomra kimondottan üdítőleg hatott, hogy minden mondatáról, egész stílusáról süt a nyugati műveltség és a meggyőződés, hogy hazánk és a magyarság világban betöltött helye már nem előttünk álló, eldöntendő kérdés. Pozitívuma továbbá, hogy a kötet nem próbál megfelelni a különféle igényeknek. Nem igyekszik sem sárba döngölni az alternatív elméletek képviselőit, sem pedig tévedhetetlennek feltüntetni a tudományos élet tagjait. Támadhat azonban némi hiányérzetünk, hiszen a Keletről való gondolkodás kereteinek kijelölésére a szerző csupán a kronológia révén szabott határt. Nem derül ki, csak utalásokból következtethetünk rá, hogy a mindenkori magyar kormányok számára miért és mikor voltak fontosak a keleti kapcsolatok. Vitathatatlan ugyanakkor, hogy a *Keletre, magyar!* olyan téma szisztematikus feldolgozása, melynek hullámai rendre eléri a magyar közvélemény ingerküszöbét.

Kövecsi-Oláh Péter

KRÓNIKA

IN MEMORIAM BAYERLE GUSZTÁV (1931–2016)

A második világháború idején és azt követően, majd 1956 után számos magyar tudós keresett új hazát magának a világ szabadabb országaiban, szerencsés esetben a nagy európai vagy egyesült államokbeli egyetemeken. Hazai arányukhoz mérten elég sok turkológus volt közöttük. Filológus, nyelvész, történeti témákkal foglalkozó egyaránt. Az idők során e nemzedék tagjai sorra elhaltak, így Eckmann János (1905–1971), Halasi-Kun Tibor (1914–1991), Matuz József (1925–1992) és Sinor Dénes (1916–2011). Utoljára a közülük legfiatalabb, Bayerle Gusztáv ment el. A gyászírre annyiban lehetett számítani, hogy védőangyala, azaz felesége, Telle, akinek egyik könyvét is ajánlotta, már 2013 márciusában azt javallotta, hogy ne találkozzam vele, minthogy egészségi állapota nem engedi meg. Aztán mégis az asszony hunyt el hamarabb, s mint hírlik, férje a nyugati partra, Kaliforniába került egy otthonba, így megszokott környezetétől igencsak távol érte a halál, 2016. október 12-én.

Még megérte 85. életévét, mivelhogy 1931. május 19-én született Budapesten. Az itthon töltött esztendőkről kevés részlet ismert. Kétségtelen, hogy magyar és történelem szakon elkezdte felsőfokú tanulmányait. A forradalom kitörése után közreműködött az egyetemi ifjúságnak a felkelést támogató nyomtatványai kiadásában. Később nemzetőrnek állt, s részt vett a főváros reménytelen védelmében. Mint sokan mások, ő is úgy érezte – és nem alaptalanul –, hogy menekülnie kell. Ausztrián keresztül, a Lutheránus Világszövetség Világszolgálatára (Lutheran World Federation World Service) és a World University Service segítségével jutott ki Amerikába; előbbi szervezet talán azért is karolta fel, mert maga is evangélikus vallású volt.

A nyelvi kompetencia megszerzése után a New York Államban, az Ontario-tó partján fekvő Rochester városának egyetemén szerzett művészettörténész alapszakos diplomát. Útja innen az állam fővárosába, annak is a szívébe vitt, a Manhattan szigeten épült patinás intézménybe, a Columbia Universityre, ahol a fentebb már említett Halasi-Kun Tibor vezette be a turkológiai stúdiumokat. A filológia nagymesterének két fő érdeklődési köre, azaz a nyelvi témák és a hódoltságra vonatkozó források közül Bayerle figyelmét az utóbbiak kötötték le jobban, s váltak meghatározóvá további pályája során. Ismeretei mellett talán egy kis szerencse is kellett ahhoz, hogy biztos álláshoz jusson. A Bloomingtonban működő, nevét az államról vevő Indiana Universityn 1965-ben vált hivatalosan is tanszékké az ural-altáji szak. Itt alkalmazták Bayerlét 1966-tól egészen 33 esztendővel későbbi nyugalomba vonulásáig, úgy, hogy közben tíz éven át – 1981-től 1991-ig – ő irányította az intézményt. A 16–17. századi oszmán történelem mellett szövegolvasási gyakorlatokat is tartott, de ugyancsak az ő

feladata volt a magyar história és irodalom oktatása. (A szóban forgó egyetemről nem árt tudni, hogy sokáig számos nyelv és kultúra szerepelt képzési palettáján, s részben innen kapta utánpótlását az amerikai külügyminisztérium és a titkosszolgálatok egy-egy kultúrát és nyelvet jobban ismerő szakembergárdája.)

Bayerle Gusztáv két, szinte egyszerre megjelent forráspublikációval lépett be a nemzetközileg számon tartott oszmanisták közé. 1972-ben került ki a sokszorosítógép alól az a kötet (*Ottoman Diplomacy in Hungary. Letters from the Pashas of Buda, 1590–1593*. Bloomington, 1972), amelyet egy jó fél évszázaddal korábbi munka (*A budai basák magyar nyelvű levelezése. I. 1553–1589*. Szerk. Takáts Sándor–Eckhart Ferenc–Szekfü Gyula. Budapest, 1915) folytatásának tekinthetünk. Ebben 107 Bécsben őrzött dokumentum szövegét tette közkinccsé, rövid angol regesztával megfejelve. A másik mű a Nógrádi szandzsák két összeírásának, az 1570-ben készült részletes defternek és az 1579-ből való birtoklistának az anyagát tartalmazza a Fekete Lajos által indított, Halasi-Kun Tibor és Káldy-Nagy Gyula által is alkalmazott módszer szerint (*Ottoman Tributes in Hungary. According to Sixteenth Century Tapu Registers of Novigrad*. The Hague–Paris, 1973). A hazai olvasó számára némi nehézséget okoz, hogy a hely- és személynevek, illetve az adófajták ezúttal nem magyar átírásban, illetve fordításban szerepelnek, hanem törökös transzkripciót követve. Ám egy külföldi, a neves Mouton cég kiadványában ez nem lehetett másként. Kiemelendő a települések megfelelőinek gondos rekonstruálása, valamint az ennek nyomán összeállított térkép. Ez a könyv Halasi-Kun Tibor azon elgondolásának részeként látta meg a napvilágot, amelynek keretében egy metszetben, 1570 tájékán tervezte bemutatni a hódoltság teljes területét. Fájdalom, ez a terv torzóban maradt, minthogy az amerikai támogatás megszűnt. De legalább Bayerle Gusztáv még jókor le tudta tenni a maga hozzájárulását az asztalra. (Halasi-Kun több mintaszerű cikkben mutatta be a Temesvári szandzsák kevésbé ismert régióit, de a teljes anyaggal nem tudott végezni.)

Bayerle közel húsz évvel később visszatért első témájához. Ezúttal egyetlen személy, a Budán háromszor is regnáló Kádizáde Ali pasa magyar nyelvű leveleit gyűjtötte össze (*The Hungarian Letters of Ali Pasha of Buda, 1604–1616*. Budapest, 1991). Ezek java Bécsben maradt fenn, de néhány közülük itthoni intézményben található. A 209 iratnak ezúttal csak a címük került a fejlécebe, ami nem könnyíti meg más országok esetleges érdeklődőinek a helyzetét.

Miként ennél a tárgykörnél, a defter-kiadásnál is újrázott, amikor a Hatvani szandzsák 1570-ből való részletes felmérését tette közzé (*A Hatvani szandzsák adóösszeírása 1570-ből. Defter-i mufaşşal-i livā[-i] Hatvān. Başbakanlık Arşivi, TD 550*. Hatvan, 1998) a korábbihoz hasonló elvek szerint (sajnos térképmelléklet nélkül).

E negyedik maradandó mű mellett Bayerle Gusztáv egy általa „történeti szótárnak” nevezett összeállítást is útjára bocsátott (*Pashas, Begs, and Efendis*.

A Historical Dictionary of Titles and Terms in the Ottoman Empire. Istanbul, 1997). E 164 oldalas compendium nem ritkán valóban csupán egy-két szavas vagy mondatos megfeleltetését hozza a török terminusoknak, máskor ennél tovább megy, s némi magyarázatot is kanyarít a fogalmak köré. Bár így nem beszélhetünk következetes megközelítésről, az egyetemi hallgatókból álló célközönség haszonnal forgathatja. Számomra az a 14 oldal (!) a legértékesebb, ahol a különféle tisztségviselők megszólításait sorolja fel különböző források alapján.

Bayerle Gusztáv nem különösebben nagyszámú dolgozatai közül kiemelhető a zsitvatoroki béke megkötését taglaló, számos dokumentummal gazdagított tanulmánya: *The Compromise at Zsitvatorok*. *Archivum Ottomanicum* VI (1980) 5–53.

1979 és 1984 között ő szerkesztette a *The Turkish Studies Association Bulletin* című periodikát; az érintett szervezetnek 1984–1986 között ő volt az elnöke. Ez a folyóirat soha nem lett terjedelmes, de a kezdeti 50 oldalról lassanként a jó kétszeresére duzzadt, kivitelében is mind színvonalasabbá válva. Rövid cikkek mellett aktuális híreket, ismertetéseket közölt, főként az oszmán történelem területéről.

Bayerle Gusztáv viszonylag hamar hazalátogatott, s igyekezett szakmai kapcsolatokat kiépíteni. Ezekből aztán konkrét együttműködés is kialakult: létrejött egy amerikai és magyar kutatókból álló munkacsoport, amely a 16–17. század fő forrásait lett volna hivatva vizsgálni. Az IREX (International Research and Exchanges Board) és az MTA támogatásával két találkozó valósult meg Amerikában (1988: Bloomington és 1990: Cambridge–Boston), egy pedig Magyarországon (1989: Balatonalmádi–Vörösberény). A delegációkat Bayerle Gusztáv, illetve Hazai György vezette. Sajnos a tervek csak részben valósultak meg, az Egyesült Államokból kapott összeg pedig – valószínűleg nem kimondottan emiatt – elapadt. A vállalt nagyobb lélegzetű értekezésekből több megjelent ugyan, de nem közös kötetben, illetve jóval később.

Bayerle Gusztáv tartott órákat a Central European Universityn is, egyik alkalommal e sorok írójával osztva meg a félét. Ekkor jött el hozzánk, s ismerhetük meg addig rejtve maradt oldaláról. Valószínűleg négy kis lányunk ihletésére, teljesen felszabadultan viccelődött, sőt énekelt. Együttal nagy büszkeséggel emlegette, hogy mennyire csodálatos érzés nagyapának lenni.

Dávid Géza

E számunk szerzői

Dávid Géza	ELTE BTK Török Filológiai Tanszék
Dévényi Kinga	BCE Nemzetközi Tanulmányok Intézet, MTA KIK Keleti Gyűjtemény
Gerelyes Ibolya	Magyar Nemzeti Múzeum, a Régészeti Tár nyugalmazott igazgatója
Iványi Tamás	ELTE, BTK, Sémi Filológiai és Arab Tanszék
Kápolnás Olivér	ELTE, BTK, Kínai Tanszék
Kelényi Béla	Hopp Ferenc Ázsiai Művészeti Múzeum, főmuzeológus
Kolçak, Özgür	İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü
Kovács Szilvia	MTA–ELTE–SZTE Selyemút Kutatócsoport
Kövecsi-Oláh Péter	ELTE, BTK, Török Filológiai Tanszék, doktorandusz
Ormos István	ELTE, BTK, Sémi Filológiai és Arab Tanszék
Róna-Tas András	professor emeritus, Szegedi Tudományegyetem
Sudár Balázs	MTA, Bölcsészettudományi Központ, Történettudományi Intézet
Vér Márton	Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften, AV Turfanforschung

