

KELETKUTATÁS

A Kőrösi Csoma Társaság folyóirata

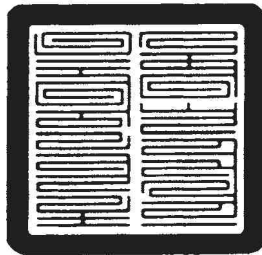
2019. tavasz

Szerkeszti

DÁVID GÉZA, FODOR PÁL ÉS PÉRI BENEDEK

BIRTALAN ÁGNES, CZENTNÁR ANDRÁS ÉS IVÁNYI TAMÁS

közreműködésével



BUDAPEST

A borítón:

16-17. századi oszmán írásgyűrűk a Budapesti Történeti Múzeum
gyűjteményéből. Tihanyi Bence felvétele.



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>Iványi Tamás</i> : Misztikus Korán-magyarázat, avagy a misztikusok Korán-magyarázata	5
<i>Kutasi Zsuzsanna</i> : A középkori arab állatorvoslás forrásai	33
<i>Fodor Pál</i> : A „hitharc oroszlánja”: Jahjapasa-oglu Báli bég (?–1527). Terjeszkedés és tartományi elit az Oszmán Birodalom európai határvidékén a 16. század elején	51

MISCELLANEA

<i>Sudár Balázs</i> : Avar kori íjászgýúrúk a Kárpát-medencében? Hergott Kristóf cikkének margójára	75
<i>Kápolnás Olivér</i> : Sámánszertartás Buddha születésnapja alkalmából	85
<i>Fodor Gábor</i> : A Konstantinápolyi Magyar Tudományos Intézet megalapítása: titkos tárgyalások, tervek és kultúrdiplomácia	97
<i>Kövecsi-Oláh Péter</i> : Adalékok a török vallásfelfogás alakulásához – a szekuláris állam határai a 20. század első felében	107

SZEMLE

KÖNYVEK

Materialü IV. mezsdunarodnogo magyarszkogo szimpoziuma. Kazany–Bolgar. 15–19. oktjabrja 2018. g. <i>Arheologija evrazijskih sztepej</i> 6 (2018) 1–265 (<i>Erdélyi István</i>)	117
Musa Gümüş: Osmanlı modernleşmesinde yabancılar: Leh ve Macar mültecileri (<i>Csorba György</i>)	121
Hamārī adhyāpikā. Tanulmányok Indiáról Négyesi Mária tiszteletére (<i>Törzsök Judit</i>)	124

KRÓNKA

Fekete Lajos halálának 50. évfordulójára (<i>Dávid Géza–Kovács Nándor Erik</i>)	135
--	-----

Contents

STUDIES

<i>Tamás Iványi</i> : Mystical Qur’ān interpretation or Qur’ān interpretation of the mystics	5
<i>Zsuzsanna Kutasi</i> : The sources of the medieval Arab veterinary medicine	33
<i>Pál Fodor</i> : “The Lion of Jihad”: Yahyapaşa-oğlu Bali bey (?–1527). Expansion and provincial elite in the European confines of the Ottoman Empire in the early sixteenth century	51

MISCELLANEA

<i>Balázs Sudár</i> : Archer’s thumbprints from the Avar period in the Carpathian Basin? Notes on Kristóf Hergott’s article	75
<i>Olivér Kápolnás</i> : Shaman ritual on the birthday of the Buddha	85
<i>Gábor Fodor</i> : The establishment of the Hungarian Research Institute in Istanbul: secret negotiations, plans and cultural diplomacy	97
<i>Péter Kövecsi-Oláh</i> : Notes on the changes of the Turkish perception of religion – limitations of the secular state in the first half of the 20th century	107

REVIEW

BOOKS

Materialü IV. mezsdunardnogo magyarszkogo szimpoziuma. Kazany–Bolgar. 15–19. oktjabrja 2018. g. <i>Arheologija evrazijskih sztepej</i> 6 (2018) 1–265 (<i>István Erdélyi</i>)	117
Musa Gümüş: Osmanlı modernleşmesinde yabancılar: Leh ve Macar mültecileri (<i>György Csorba</i>)	121
Hamārī adhyāpikā. Tanulmányok Indiáról Négyesi Mária tiszteletére (<i>Judit Törzsök</i>)	124

CHRONICLE

The 50th death anniversary of Lajos Fekete (<i>Géza Dávid–Nándor Erik Kovács</i>)	135
---	-----

Iványi Tamás

Misztikus Korán-magyarázat, avagy a misztikusok Korán-magyarázata

1. „A Korán a misztikus világszemlélet kulcsa”

Az iszlám misztikával foglalkozó nyugati szakirodalom és ezzel összefüggésben a misztikus rendek ellen egyre erősödő iszlám világbeli irodalom fő törekvése a 20. század utolsó harmadáig elsősorban arra irányult, hogy kimutassa az iszlám szúfizmusnak nevezett misztikus irányzata minden egyes tanításáról és misztikus gyakorlatának részleteiről, hogy idegen eredetűek, hellenisztikus vagy korai keresztény hatásra jöttek létre. Ez a szételemző módszer jellegzetesen a pozitivistá tudomány szemlélet hatására jött létre, és bár az így kimutatott idegen hatások jelentős része valószínűnek látszik, számtalan mozzanat kialakulhatott belső fejlődés eredményeként is. Az egész iszlám misztika több, mint lazán összefüggő atomisztikus jelenségek összessége. A koherenciát és egységet elsősorban az iszlám szent könyve, a Korán biztosítja, amely a szúfik minden gondolatát és cselekedetét áthatja, és akkor is belőle vezetik le eszméiket, ha azok egy része eredetileg idegen hatásra jött létre. A francia tudós, Louis Massignon, az iszlám misztika legjelentősebb 20. századi kutatója, ezt így fogalmazta meg: „A Korán a misztikus világszemlélet kulcsa, egyedülálló lexikon, az isteni tudományok alapvető szövege az iszlámban.”¹

2. Az iszlám misztikusainak fő törekvése

Az iszlám misztikus irányzatának a követőinek, a szúfiknak legfőbb törekvése az Egy Isten közelségébe jutni, vele intim kapcsolatba (*uns*) lépni. Ebben az Isten iránti szerelem a hajtóerő, minden gondolatnak és tevékenységnek Istenre kell irányulnia, minden mással való foglalkozás „hanyagságnak” számít (*gafla*), ami a legfőbb bűn a szemükben. A szerelmesnek arra kell törekednie, hogy megismerje szerelmét – akit az isteni szerelem tüze hajt, annak Istenre kell megismernie, mert a szerelem megvalósulása csak Isten világának a megismerésén keresztül lehetséges. Ezt a világot pedig csak Isten szavaival lehet megismerni.

<http://dx.doi.org/10.24391/KELETKUT.2019.1.5>

¹ Louis Massignon, *La passion d'al-Hossayn ibn Mansur Al-Hallaj, martyr mystique de l'Islam exécuté à Bagdad le 26 Mars 922*. Paris, 1922, 465.

Isten szava a Korán, ezért a Korán tanulmányozásába kell belemélyednie annak, aki Isten bizalmas szerelmese akar lenni. Ez a Korán magyarázata révén érhető el. ‘Ayn al-Quḍāt al-Hamadānī (megh. 1131) közölt egy, a Prófétának tulajdonított misztikus hagyományt a Koránról: „Olvassátok a Koránt, és keressétek benne, ami rejtélyes.”²

Isten megismerése (*ma‘rifa*) és a Korán titkainak a feltárása azonban nem csupán a szúfik akaratától függ. A misztikusnak, aki elindul az Isten közelségébe vezető úton (*sālik*), akarnia kell ezt a sok nehézséggel járó utazást – ő az „akaró” (*murīd*). Van aztán olyan, aki nem akar elindulni, Isten mégis magához vonzza (*mağdūb* ’vonzott’). A cél: bejutni Isten rejtett világába (*ğayb*), és megismerni azt. Ez a Korán XVI/77. versén alapul: „Istené az Egek és a Föld rejtett világa.” Isten a maga számára tartotta fenn a rejtett dolgok tudását, elrejtve a teremtmények elől. A dolgok kimenetele rejtve van előttünk, sorsunk homályos. Nem szemlélheti meg Isten láthatatlan világát más, csak kiválasztott barátai (*awliyā’ Allāh*),³ akik a misztikus értelmezés szerint az isteni közelségbe ért, céljukat megvalósított (*muhaqqaqūn*) szúfi sejkek.

3. Isten közelsége és távolléte

Az iszlám teológia egyik sarkalatos tétele, hogy Isten elérhetetlen messzeségben van fölöttünk, a világmindenség fölött van a trónusa (*‘arš*), amelynek a Próféta is csak a lábataához (*kursī*) tudott eljutni égi utazása (*mi‘rāğ*) során. A Korán II/255., az ún. *Trónvers*⁴ ezt így fogalmazza meg: „Isten [...] az Övé az, ami az egekben van, és az, ami a Földön van [...], tudja azt, ami előttük (az emberek előtt) van, és ami mögöttük van. Ők (az emberek) nem tudnak felfogni semmit az Ő tudásából, csak amit Ő akar. [...] Az Ő trónusának (a lábtartója) átfogja az eget és a Földet is, és nem jelent terhet számára azok megőrzése.”

Ez a vers, több más Korán-verssel egyetemben, reményt is kelthet a misztikusban, hiszen ahogy At-Tustarī (megh. 896) magyarázta: „Ő az Élő, az Örök Fenntartó (*qayyūm*), aki mindent felügyel, ami az ő teremtményeihez tartozik:

² ‘Ayn al-Quḍāt al-Hamadānī, *Les tentations métaphysiques (Tamhidat)*. Trad. par Christiane Tortel. Paris, 1992, 169.

³ A Korán X/62. versének értelmezésén alapul a szúfik azon állítása, hogy ők Isten barátai: „Nemde, Isten barátai nem félnek, és nem szomorkodnak” (*a-lā awliyā’ Allāh lā ḥawfa ‘alayhim wa-lā hum yaḥzunūna*) – mert Isten közelébe juthatnak.

⁴ Jóllehet az európai nyelvekre a könnyebb érthetőség érdekében „trónnak” fordítják a szót, az nem jelent soha trónust, csak a trón elé helyezett lábtartót. Ez a fordítás elsősorban a Korán II/255. verse alapján terjedt el, amelynek arab neve *āyat al-kursī*, és „Trón-versnek” (Throne Verse) szokás fordítani. Ebben van kifejtve Isten mindenhatósága, mindent tudása, az emberi tulajdonságoktól való különbözősége, és ami nagyon fontos, az, hogy az engedélyével közben lehet járnai nála. Ezért gyakorta használják talizmánokban, amulettekben szerte az iszlám világban.

az életük egész folyamatát, cselekedeteiket és ellátásukat. Ő az, aki a jóért (*ihsān*) jóval fizet, a helytelen cselekedetekért pedig bűnbocsánattal (*ġufrān*). Az álszentséget, hitetlenséget és eretnekséget (*bid'a* 'újítás') büntetéssel sújtja."⁵ Ez tehát azt jelentheti, mondják a misztikusok, hogy bár fölöttünk áll, mindent átfog és mindenkiről gondoskodik.

Más Korán-helyeket még biztatóbbnak találnak: Korán L/16: „Isten közelebb van az emberhez, mint az ő nyaki ütőere”, azaz szinte bennünk van. As-Sulamī (megh. 1021)⁶ idéz egy meg nem nevezett szúfit, aki szerint a „szolgához való közelség azt jelenti, hogy a szívében tanúja lehet Isten közelségének, és közeledhet felé, ha engedelmeskedik neki, és minden törekvése rá irányul, folyamatosan megemlékezik Istenről (*bi-dikrihi*), nyilvánosan és magányában a szíve mélyén.” Ugyanakkor a Korán II/115 azt mondja: „Bármerre fordultok, ott van Isten arca”, vagyis kívül áll rajtunk. A szúfik azonban ezt pozitívan tudták értékelni.⁷ Végül a Korán LI/21. verse: „Isten jeleket helyezett el a természetben és az emberi lélekben”, a rejtett dolgok tehát kívül is meg belül is vannak. „Abū Mansūr⁸ azt mondta: Ez a vers azt is jelenti, hogy a Valóság (Isten) kinyilvánítja magát a teremtményeknek, mint ahogy a félhold is látszik minden országrészben. [...] Azt mondta az egyik bagdadi [szúfi mester]: A vers célja az, hogy fordítsd az arcodat [Isten felé], a hozzá vezető út a te [hited] egyenessége, az értésed és tudásod révén.”

4. A Korán misztikus jellemzése

a. „A Koránban minden benne van, a Korán minden tudás óceánja”

Egyes misztikusok szerint minden Korán-versnek 7000 jelentése lehet. Al-Ḥusayn ibn Mansūr al-Ḥallāġ misztikus mártír (megh. 922) azt mondta: „A Koránban vannak az isteni Uraság (*rubūbiyya*) jelei, a feltámadásról szóló értesítések és a jövőről szóló értesülések, egészen az örökkévalóságig bezárólag. Aki a Koránt ismeri, az már részese lett a feltámadásnak.”⁹

‘Abd ar-Razzāq al-Kāšānī (megh. 1329) *Ta'wīlāt al-Qur'ān al-Karīm* (A Kegyes Korán értelmezései) című misztikus Korán-magyarázatának beve-

⁵ Sahl at-Tustarī, *Tafsīr*: Kiadta Ṭāhā ‘Abd ar-Ra’ūf Sa’d–Sa’d Muḥammad ‘Alī. Al-Qāhira, 2004, 106. A Korán-verseket magyarul saját fordításomban közlöm.

⁶ Abū ‘Abd ar-Raḥmān Muḥammad as-Sulamī, *Haqā’iq at-tafsīr*. I–II. Szerk. Sayyid ‘Imrān. Bayrūt, 2001, 267.

⁷ Ld. As-Sulamī, *i. m.*, I. 63.

⁸ Nem azonosítható bagdadi szúfi, akit As-Sulamī idéz, uo.

⁹ Idézi Rūzbihān Baqlī Shirazi, *Commentaire sur Les paradoxes des soufis (Sharh-e shathiyat)*. Éd. par Henri Corbin. Téhéran–Paris, 1966, 265.

zetőjében így ír erről:¹⁰ „Lelküket megtisztítja a Korán külsődleges (zāhir 'egzoterikus') értelme, mivel az bőségesen folyó víz, a szívük szomjúságát a belső értelme (bāṭin) oltja el, ami olyan, mint egy hullámozó tenger. Amikor le akarnak benne bukni, hogy titkai gyöngyeit felszínre hozzák, akkor a víz átcsap felettük, és ők elmerülnek az áramlatban. A belátás folyóágai kifolynak ebből az özönvízből képességeik szerint, míg a felfogás folyamai előtörnek a folyóiból. A folyóágak metsző gyémántokat és gyöngyöket vetnek ki a partra, és a folyamok kivirágoztatják a partokon a gyümölcsfákat és virágokat. A szívek annyit szereznek meg ebből az áradásból, amennyit csak tudnak, megtöltve a szív belsejét, míg a lélek nekilát, hogy leszüretelje a gyümölcsöket és a fényeket, hálás értük, és beteljesítik vágyait.”

b. A Korán tükör, üzenet, szerelmes vers

Šams-i Tabrīzī (megh. 1248) ezt így írta le *Maqālāt* (Rövid írások) című művében:¹¹ „Az utazó és az úton járó számára a Korán minden verse (āya) olyan, mint egy üzenet, egy szerelmes levél ('išq-nāma). Ismerik a Koránt. Isten [ezekben az üzenetekben] feltárja a Korán szépségét számukra.” „Istent minden keresztl tanulmányozhatod a világmindenségben, mert Isten nincs beszorítva a mecsetbe. De ha mégis tudni akarod, hogy pontosan hol van a lakhelye, akkor tudd meg, hogy csak egyetlen helyen lehet keresni, az igaz szerelmes szívében. Ehhez segít hozzá a Korán tanulmányozása.”

c. Istenhez a Koránon keresztül vezet az út

Az utazó számára szerelmes levél a Korán, a jogásznak a jog végső forrása, míg a filozófus, teológus érveket keres benne tanításai számára. Mindegyikük azt a tükröt mutatja, amelyikben ők látják a Koránt, és ezt kívánják a hívőkkel vagy a hozzájuk hasonlóan gondolkodókkal megosztani. A szúfik szerint nem csak a Korán, az egész teremtés a szerelem eredménye. Ezzel kapcsolatban gyakran hivatkoznak a teremtés okára utalva a következő állítólagos hagyományra. Ez ún. szent hadisz, amelyben Isten Mohamed prófétán keresztül első személyben szól a hívőkhöz, de a szöveg nem része a Koránnak: „Rejtett kincs voltam, de

¹⁰ 'Abd ar-Razzāq al-Kāšānī, *Ta'wīlāt al-Qur'ān al-Karīm*. I. Bayrūt, 1968, 3. A kiadó tévesen Ibn 'Arabīnak tulajdonította a művet.

¹¹ Idézi William Chittick, *In Search of the Lost Heart. Explorations in Islamic Thought*. Ed. by Muhammed Rustom–Atif Khalil–Kazuyo Murata. Albany, 2012, 58–59; ld. még Seyyed Amir Hossein Asghari, *Mystical Interpretation of the Qur'ān* [sic!]. *Burhan Journal of Qur'anic Studies* 1 (2016/1) 28.

szerettem volna ismertté válni. Ezért megteremtettem az embereket, hogy ismert legyek. Megismertettem magam velük, és ők megismertek engem.”¹² A szúfik számára lényeges a szerelem, de a teremtés megismerésének a szükségszerűsége is. Amikor a szúfi a Koránt olvassa, szerelmes levelet lát, amelyben Isten megmondja az embernek, hogyan találhatja meg az utat az örökkévalóság házába (*dār al-ḥuld*). Szúfi értelmezés szerint az, aki szerelemből teremtette a világot, az embernek szerelmes levelet is küldött. Miután ez szerelemmel íródott, ezért olvasni is szerelemmel kell.

5. A Korán misztikus értelmezése

a. Ğa‘far as-Šādiq a misztikus Korán-értelmezésről¹³

A hatodik šī‘ita imám, Ğa‘far as-Šādiq, akit a szunniták is nagy becsben tartanak, nem írt könyvet a Korán értelmezéséről, de az idők folyamán elmondott magyarázatait a 10. századi As-Sulamī összegyűjtötte és bevette nagy Korán-kommentárjába. Az imám azt mondta: „Isten könyvében négyféle dolog van: i. kifejezés (*‘ibāra*), ii. célzás (*išāra*), iii. szellemi finomságok (*laṭā‘if*) és iv. valóságtartalmak (*ḥaqā‘iq*). Az első a köznép számára, a második az elit számára, a harmadik Isten barátai számára, a negyedik a próféták számára lett kinyilatkoztatva.”

b. A Korán szövege és a kétértelműség (Korán III/7)

A szúfik alapvető gondolata az, hogy a Korán szövege többértékű, mert az ortodox vallástudósok is azt tanítják, hogy számos vers nem magyarázható egyértelműen. Ennek a kulcsa a Korán III/7: „Ő az, aki leküldte neked ezt a könyvet, amelyben vannak egyértelmű, világos értelmű versek (*āyāt muḥkamāt*), ezek alkotják a Könyv szilárd alapját (Őskönyv, *umm al-kitāb*), és vannak benne kétértelmű versek (amelyek jelentése nem válik rögtön világossá, értelmezésre szorulnak, több hasonló jelentést tartalmaznak, *āyāt mutašābiha*).” Ez utóbbiakon vitatkozni széthúzásra való törekvést jelent, az igazi értelmezést csak Isten tudja.

¹² Ld. Ismā‘īl bin Muḥammad al-‘Aḡlūnī, *Kašf al-ḥafā‘ va-muzīl al-ilbās*. II. Al-Qāhira, é. n., 132. Nr. 2016. (*Kuntu kanzan lā u‘raf, fa-ahbabtu an u‘raf, fa-ḥalaqtu al-ḥalqa fa-‘arrafiuhum bī, fa-‘araḡūnī*.) Nem rendelkezik hagyománylánccal, és a szúfikon kívül mások nem ismerik el hitelesnek.

¹³ *Spiritual Gems. The Mystical Qur‘ān Commentary Ascribed to Ğa‘far aš-Šādiq*. Translated and annotated by Farhana Mayer. Louisville, 2011, 274 (az arab szövegben).

c. *A Korán külső és belső értelme*

Rūzbihān Baqlī (megh. 1209) így ír *‘Arā’is al-bayān* (Az egyértelműség menyasszonyai) című Korán-kommentárjában: „Isten a Korán külső zabláit a külső jelentés tudósainak (*ulamā’*) a kezébe adta azért, hogy megismertessék az emberekkel a szabályait, korlátozásait, előírásait és törvényeit. Beszéde titkainak rejtélyét (*ğayba*) és jeleinek rejtett finomságait (*laṭā’if*) megőrizte népe legjobbjai számára (*ahl ṣafwatihī*). Feltárta magát a szavai által, a leleplezés (*kašf*), szemtanúskodás (*‘iyān*) és világos értés (*bayān*) tulajdonságai által a szívüknek (*qulūb*), szellemüknek (*arwāḥ*) és legbelső titkaiknak (*asrār*). Megtanította nekik valósága tényeinek (*ḥaqā’iq*) a tudományát és a bonyolult világának (*daqā’iq*) a jelenségeit. Megtisztította értelmük fokozatait Szépsége/Jósága (*ğamāl*) fényeinek a leleplezésével. Letétbe helyezte náluk beszéde rejtett szimbólumait (*rumūz*), Könyvében elhelyezett titkainak a homályos helyeit, célzásainak (*išārāt*) finomságait a kétértelmű versek (*mutašābihāt*) és más, nehezen érthető helyek magyarázatára. Ő maga tájékoztatta őket azokról a jelentésekről, amelyeket a Koránban elrejtett. Megmutatta nekik a belső jelentések megértésének a titkait. A célzásokat és a titkok feltárását a barátai (*awliyā’*) és közel hozott társai (*muqarrabūn*) számára tartotta fenn, mások elől elfátyolozta a titkokat és csodákat. Többek között a külső jelentések tudósai (*ulamā’*) elől is, akiknek feladatául szabta a Korán-versek törlésének a kérdéseit, a megengedett és megtiltott dolgok, a határok és szabályok megértését és tudását.”¹⁴

6. „A könyörületes és irgalmas Isten nevében” (*bismillāhi r-raḥmāni r-raḥīm, basmala*)

Ibn ‘Arabī (megh. 1240) a következőket mondta: „A teremtett világ szimbóluma a *bā’* ’*b*’ betű, ebből indultak ki a teremtett világ mozgásai. A *bā’* alatti pont lett az *alif* (az ábécé első betűje) tökéletes egysége után a differenciáló erő (amely szétosztályozta a teremtett világot), megkülönböztetve a szolgát az Urától.”¹⁵ Egy misztikus hadisz, a Prófétának tulajdonított hagyomány szerint: „Isten 104 prófétát küldött le könyvvel, ezeknek a tartalma mind megtalálható a Koránban. Ami a Koránban van, azt tartalmazza az első *šūra*,¹⁶ a *Fātiḥa* (Nyitó fejezet), annak a tartalma benne van az első versében (*basmala*), az pedig benne van a

¹⁴ Rūzbihān Baqlī, *‘Arā’is al-bayān*. I. Szerk. Aḥmad Farīd al-Mazīdī. Bayrūt, 2008, 11 (a szerző bevezetője).

¹⁵ Ḥaydar Āmulī, *Al-Muqaddimāt ilā Naṣṣ an-nuṣūṣ fī šarḥ Fuṣūṣ al-ḥikam li-Ibn ‘Arabī*. Tehran, 1975, 310. Ld. még Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*. Chapel Hill, 1975, 420.

¹⁶ A Korán fejezeteinek az arab neve *šūra*, míg amit mi versnek fordítunk, az *āya* ’jel’.

bā' betűben, minden, ami benne benne van a *bā'* betűben, az benne van a *bā'* alatti pontban.” Ezért mondta azt ‘Alī imám (megh. 661): „Én vagyok a *bā'* alatti pont (ب)”.¹⁷ Amikor Isten megteremtette a betűket, a *bā'* leborult az isteni Egység előtt (azért ilyen görbe az alakja).¹⁸

Hogyan alakulhatott ki ez az eszme, hogy kettéválík a betű két része, a vonal és az alatta lévő megkülönböztető pont? Erre a választ csak a Korán leírásának és az arab írásnak a története adhatja meg.

7. A Korán összegyűjtése, egységes példány kialakítása

Az arab történeti hagyományok szerint 654-ben, ‘Utmān kalifa alatt (644–656) kanonizálták a Koránt, egységes példányt hozva létre, míg a többi példányt elégették. Ennek ellenére tízezernyi változat, ún. „olvasat” (*qirā'a*) maradt fenn. A 7. században ugyanis még csak az írásvonal (*rasm*) volt biztos, általában nem voltak a betűk alatt pontok (*naqt*), és nem voltak rajtuk a magánhangzókat jelölő ún. mellékjelek (*šakl*) sem, ami többféle olvasatot tett lehetővé. Az arab írás a 7.-től a 9. századig tartó időszak során fejlődött ki végleges formájában, amely már tartalmazta az írás mindhárom elemét. Így sokáig a 'b' betűt (*bā'*) pont nélkül írták, és csak később lett általánossá az alul ponttal való írás – így válhatott e különös misztikus spekuláció alapjává a 'b' alatti pont.¹⁹

8. Az imám²⁰ tudásáról szóló šī'ita doktrína

Az imám tudásáról szóló šī'ita doktrína szerint az imám a beszélő Korán (*Qur'ān nāṭiq*), míg a Korán a csendes imám (*imām šāmī*). Ezért az imámot tekintik a Korán egyedül igaz magyarázójának. Ez a legnagyobb különbség a két ezoterikus „szentírás”-magyarázó iskola, a šī'ita és a szúfi között – utóbbiak nem korlátozzák kijelölt személyekre az interpretációt, hanem a megfelelő lelki felkészültséget tartják alapvető kívánalomnak.²¹

¹⁷ Haydar Āmulī, *i. m.*, 311.

¹⁸ Uo.

¹⁹ A pontok jelentőségét jól mutatja, hogy az arab ábécé 14 betűjét különbözteti meg pont a többitől.

²⁰ Az imám (*imām*) kifejezést különböző személyekre alkalmazzák az iszlámban. Alapjelentése 'előimádkozó, imavezető', de minden tudományterület legnevesebb személyiségeit is szokás így nevezni. Ezenkívül az egész közösség legfőbb vallási vezetőjét is imámnak hívják. Az imám elsősorban a šī'ita iszlámban számít alapvető fogalomnak, és a negyedik kalifa, 'Alī leszármazottait értik alatta.

²¹ *Spiritual Gems*, xiv.

A nem szúfi Korán-magyarázatok is tartalmaznak misztikus, természetfölötti elemeket, a szó szerinti ségen túlmenő értelmezéseket, célzásokat. Ezek azonban mindig az umma, a közösség egészére vonatkoznak. A szúfik mindig megkülönböztetik a „köznépet” (*‘awāmm*) a misztikus elittől (*ḥawāṣṣ*). Isten csak az utóbbiak számára tárja fel titkait a Koránban.

9. Mágikus-misztikus elemek a nem szúfi Korán-magyarázatokban

A sok lehetséges példa közül csak kettőt kívánok bemutatni:

i. A Korán CXII. fejezete, melynek címe: *Šūrat al-Iḥlās* (Az őszinteség fejezete), az, amelyik a *Nyitó fejezet* mellett a legtöbbet emlegetett, recitált része a Koránnak. „Az isteni egység” (*tawḥīd*) fejezetének is nevezik.

Al-Bayḏāwī (megh. 1286 körül) *Anwār at-tanzīl wa-asrār at-ta’wīl* (A kinyilatkoztatás fényei és az értelmezés titkai) című Korán-kommentárjában így ír a fent nevezett *šūra* kapcsán:²² „Egy, a Prófétára visszamenő hagyomány szerint a CXII. *šūra* (Az őszinteség fejezete) elrecitálása annyit ér, mint a Korán egy harmadának az elrecitálása. Aki recitálja, a Mennysországba jut a Próféta szerint. Rövidsége ellenére valamennyi isteni ismeretet tartalmazza.”

A talán legnevesebb ši‘ita Korán-magyarázó, Aṭ-Ṭabarsī (megh. 1153) szerint ez a *šūra* kigyógyítja a beteget a betegségéből. Ezt azonban átvittlen is értette, a betegség ebben az esetben a hitetlenség és a képmutatás lenne. A Próféta hagyománya szerint: „Aki egyszer elmondja: *qul huwa Allāh aḥad*,²³ áldás száll rá. Ha kétszer, áldás száll rá és családjára. Ha háromszor, rá, családjára és valamennyi szomszédjára. Ha 12-szer, akkor 12 kastély lesz építve neki a Mennysországban. Ha 100-szor, akkor 25 év bűneiért kapott bocsánatot, kivéve a gyilkosságot és a rablást. Ha 400-szor, akkor 400 év bűnei lettek neki megbocsátva. Ha 1000-szer, akkor nem hal meg, mielőtt nem látná meg a helyét a Mennysországban, vagy nem kapna róla látomást.”

Panaszkodott a Prófétának egy férfi, hogy szegény, kevés jut megélhetésre. A hagyomány szerint a Próféta erre így válaszolt: „Ha belépsz a házába, mondj *salām ‘alaykumot* („Béke reátok”), ha van valaki a házában, és akkor is ezt mondd, ha nincs bent senki. Aztán recitáld el: *qul huwa Allāh aḥad* egyszer. Meg is tette a férfi, mire Isten hatalmas megélhetést (*rizq*) biztosított neki és még a szomszédainak is. [...] Aki nem mondja el a Korán CXII. fejezetének első versét, az imádkozzék bár ötször naponta, mégis a pokolra jut. Aki nem mondja el, az nem gyógyul meg.”²⁴

²² Nāšir ad-Dīn Abū l-Ḥayr ‘Abdallāh bin ‘Umar al-Bayḏāwī, *Anwār at-tanzīl wa-asrār at-ta’wīl*. Szerk. Muḥammad ‘Abd ar-Raḥmān al-Marašlī. Bayrūt, é. n., 347.

²³ A CXII. *šūra* nyitó verse: „Mondd: Ő az Isten, az Egy.”

²⁴ Abū ‘Alī al-Faḏl bin al-Ḥasan aṭ-Ṭabarsī, *Mağma‘ al-bayān*. X. Bayrūt, 2005, 368–369.

10. A misztikus Korán-magyarázat fajtái

a. Két elfogadott magyarázattípus:²⁵

i. Megértésre törekvés, avagy teoretikus magyarázat (*ṭarīq al-fahm aw at-tafsīr an-nazarī*). Ez az irányzat előzetes tudással felvértezve az adott Korán-vers valamennyi jelentését igyekszik módszeresen kifejteni, értése korlátain belül.

ii. Célzások, rejtett utalások keresése – szimbolikus magyarázat (*ṭarīq al-išāra aw at-tafsīr al-išārī*). Ennek az irányzatnak a követői nem támaszkodnak előzetes tanulmányokra, nem akarják átfogó módon értelmezni a Korán verseit, hanem elsősorban lelki-szellemi erőfeszítéseket tesznek, amelyek segítségével feltárulhatnak előttük Isten rejtett világának a kifejezései, jelei. Teljes mértékben figyelmen kívül hagyják az elfogadott magyarázatokot, és valami rejtett, mögöttes jelentést keresnek.

b. Nem elfogadható magyarázatok

A szúfi Korán-magyarázók szerint is elfogadhatatlan a szövegrontás (*tahrīf*), nem létező olvasat gyártása, nem elismert olvasatra alapított magyarázat:

i. Például Korán XXI/83: Jób panasza: *massanī d-durr* vagy *massaniya d-durr* („Csapás sújtott engem”) helyett: *mā sā ‘anī d-durr* („Nem sújtott engem csapás”). A nem elismert olvasat arra épít, hogy a Koránban szó belsejében gyakran nincs az *alif* (hosszú á) jelölve az írásképpen, illetve a *hamza* (a torokzárhang jele) sincs kiírva (csak mellékjellel, ami nem eredeti, későbbi betoldás). Így lesz a *massa* („sújt”) szóból *mā sā ‘a* („nem okoz bajt”). A változtatás oka a szúfik mentalitásában keresendő, akik mindenben a pozitívumot, Isten jóságát akarják kimutatni.

ii. Másik példa a Korán XV/75 verse:²⁶ *inna fī dālīka la-āyātun lil-mutawassimīna* vagy *lil-mutafarrisīna* („Bizony ebben jelek vannak a gondos vizsgálók számára”). Az *al-mutawassimūna* szó jelentése („gondosan megvizsgálók”), de egy másik, nem elismert szúfi olvasat helyett az *al-mutafarrisīna* szót helyezte a szövegbe: („akik megismerik az emberi természetet”). Bár a második olvasat hamis, a két szó jelentése mégis közel azonos. Erre a *malāmatiknak*²⁷

²⁵ Muḥammad Ḥusayn al-Dahabī, *At-Tafsīr wal-mufasssīrūn*. II. Al-Qāhira, 1995, 381 skk.

²⁶ As-Sulamī, *i. m.*, 357.

²⁷ A 9–10. században Nīšāpūrban élt sajátos elveket valló misztikus csoportosulás elnevezése, akik nem vallják be vallásosságukat idegenek előtt, inkább vállalják a rágalmakat (*malāma*) is,

volt szükségük, akiknek a *firāsa* („lovagiasság”) a központi fogalma, melyet így akartak „megtalálni” a Koránban.

11. Kétféle kiindulás a misztikusok Korán-magyarázatára

A misztikusok különböző okokból és sokszor meghatározott célok elérésére fordultak a Korán magyarázatához. Ezek közül a legfontosabb a szakkifejezések keresése, illetve alátámasztása a koráni, isteni szókinccsel.

a. Az első fajtája a magyarázatnak az, amikor a Koránból nyertek kiindulást egy fontos eszme, fogalom számára, s azt kitégítva vagy megváltoztatva értelmezték. Erre néhány példa:

i. *Uđkurū Allāh* („Említsétek meg Isten [neveit]”) – mondja a Korán számtalan helyen, ebből lett a szúfik csoportos szertartása, a *đikr*. Korán IV/103: „Ha elvégeztétek az imát, akkor emlékezzetek meg Istenről állva, ülve és az oldalatokra fordulva.” Korán II/203: „Emlékezzetek meg Istenről meghatározott számú napon” (*uđkurū Allāh fī ayyāmin ma ‘dūdāt*). Általánosan elfogadott magyarázat szerint ez a zárandoklat három napjára vonatkozik. A misztikusok szerint azonban a hét bármely három napjára utal, amikor *đikret* tartanak (általában kedd, csütörtök, péntek). Mellesleg az általánosan elterjedt Korán-magyarázati szokás, hogy kivágnak egy részt a környezetéből és azt önállóan használják.

ii. *Walī Allāh* (“aki közel áll Istenhez, Isten barátja”): a szúfik szerint szent emberek, akik Istennel bizalmas viszonyban vannak, az Ő barátai. Ez a Korán X/62. versén alapul: *a-lā inna awliyā’ a Allāh lā ħawfa ‘alayhim wa-lā hum yaĥzanūna* („Bizony, Isten barátain nincs félelem, s nem lesznek szomorúak”). Ez a Korán-magyarázók szerint minden igazhívőre vonatkozik, a szúfik szerint azonban csak az elitre, a kiválasztottakra, ők azok, akik Isten egyedüli voltát hirdetik, kerülnek minden tilalmast, amit Ő tiltott meg.

iii. A Korán LV/26–27. versei azt mondják ki, hogy a földön minden elmúlik (*fānin*), csak Isten arca marad meg (*yabqā*) örökké. Ez a két vers szentesíti a szúfik számára az Isten felé vezető misztikus út két fontos állomását, a *fanā’-baqā’* ellentétpárt, amelynek a jelentése: megsemmisülés Istenben, majd örökké megmaradás benne az isteni tulajdonságok elnyerése révén.

hogy megőrizték a titkukat. As-Sulamī egyik értekezéséből ismerjük csupán tanításaikat, mivel az ő egyik nagybátyja is közéjük tartozott.

b. Máskor meglévő eszméikhez kerestek támpontot, elnevezést a Koránban:

i. Ilyen a Korán XVII/1: *subhāna llaḏī asrā bi-‘abdihi laylan min al-Masġid al-Harām ilā l-Masġid al-Aqṣā* („Dicsőség annak, aki elvitte a szolgáját éjszakai utazásra a Szent (Mekкаи) mecsetből a Legtávolabbi Mecsetbe”, az értelmezés szerint Jeruzsálembé).

Ebből a mondatból egyetlen szó, az *asrā* (főnévi igenév *isrā*) egész mitológiának lett a kiindulópontja az ortodox iszlámban, és sajátosan értelmezett változata, az *imitatio Christi* mintájára, a szúfiknál a szentek égi utazása. A különbség annyi, mondták, hogy míg a Próféta ébren és testileg utazott a Burāq nevű öszvéren, addig a szúfi sejkek azt tartották, hogy ők álmukban utaztak a szív belsejébe, hogy megtalálják Istent.²⁸

ii. Korán II/245: *wa-Allāh yaqbiḏu wa-yabsuṭu* (“Van úgy, hogy Isten szűken mér, és van úgy, hogy bőkezűen”). E mondat előzménye így szól: „Harcoljatok Istenért (Isten útján)! – Ki az, aki Istennek szép kölcsönt akar adni, hogy majd Isten sokszorosan adja vissza neki?”

A misztikában főnévi igenévet alkottak a két igéből (a Korán nyelve preferálja az igéket elvont főnevek helyett) – *qabḏ* és *basṭ*. Ezek a szúfi út (*tarīqa*) úgynevezett ellentétpárokra alapuló állomásai közül valók, bár az egyik pozitív, a *basṭ* ’enyhülés, öröm’, míg a másik látszólag negatív, a *qabḏ* ’szorongás’, de mindkettőre szükség van az Istenhez vezető úton, hasonlóan ahhoz, ahogy a reménytelen földi szerelemben is megvan ez a hullámozás. Azonban az Isten iránti eleve reménytelen szerelemben a szorongás is tőle van, és ezért azt is örömmel kell fogadni és várni az enyhülését. Ezek a gondolatok természetesen a Korántól függetlenül alakultak ki, de a Korán valamelyik versében kerestek hitelesítést eszméik isteni eredetének az alátámasztására.

12. Misztikus Korán-magyarázatok lelőhelyei és módjai

Misztikus Korán-értelmezéssel az egész hatalmas szúfi irodalom minden fajtájában találkozhatunk, a különböző területeket vázaltszerűen a következőkben lehet összefoglalni:

a. Kommentárirodalom

Olyan szúfi Korán-magyarázatok tartalmazó művek, amelyek a címükben is viselik valamilyen módon a „kommentár” szót.

²⁸ Részletesen ld. Iványi Tamás, *A szúfi nagymester; Ibn ‘Arabī*. Budapest, 2007, 208–237; valamint Iványi Tamás, *Az élet álom*. Budapest, 2002, 59–82.

i. Részleges kommentárok a 8–9. századból, mint például Ğa‘far aṣ-Šādiq, At-Tustarī, Ibn ‘Aṭā’ magyarázó mondásainak gyűjteményei. Ezek a korai művek azonban csak a későbbi évszázadokban összegyűjtött mondásokat tartalmaznak.

ii. A teljes Korán-kommentárok közül a legfontosabbak írói: As-Sulamī, Al-Qušayrī (megh. 1072), Rūzbihān Baqlī, Al-Maybudī (12. század), Naġm ad-Dīn al-Kubrā (megh. 1221), Niẓām ad-Dīn (megh. 1328), Ibn ‘Aġība (megh. 1809).

b. Szúfi könyvek

Ezenkívül minden szúfi könyv és írás nemcsak Korán-idézeteket, hanem értelmezéseket is tartalmaz.²⁹ Ennek különböző fajtái vannak:

i. Teljes idézés, utalással a Korán-helyre, magyarázattal. Erre a későbbiekben még számos példát fogok hozni.

ii. Korán-idézet belefoglalása a szövegbe, utalás nélkül, de a szövegkörnyezet által értelmezve.

Ennek legszebb példáit Ğalāl ad-Dīn Rūmī (megh. 1273), a nagy misztikus, perzsa nyelvű műveiben találjuk, mindenekelőtt a *Maṭnawī* párversekben megírt misztikus történeteiben, amelyekben nagymértékben támaszkodik a Korán szavaira, mondataira. Sajnálatos módon ezeket a fontos, a perzsa nyelvű szövegbe arabul beleszótt idézeteket az olvasmányosság kedvéért gyakran kihagyják a fordításokból. Rūmī módszere azért érdekes, mert nem bizonyítékként használja a Korán-idézeteket, hanem beépíti őket versei szövegébe. Ez ismert módszer a nem misztikus muszlim irodalmakban is, arab neve *iqtibās* („kiragadott idézet”). A kifejezés olyan idézetet jelöl, amelyekben nincs verbális utalás arra, hogy Korán-versről van szó. Most csak két példát szeretnék idézni:

1. „A beteg rabnő gyógyítása” című történetben a szerelem kapcsán Rūmī Mózeszt idézi meg a Koránból:³⁰

„A szerelem révén a földi forma ég felé száll,
A hegy madárként fürgén táncol,
A szerelemtől láthatóan megrészegült a Sinai hegy

²⁹ Ibn ‘Arabī *Fuṣūṣ al-ḥikam* (A bölcsességek ékkövei) című munkáját egy 15. századi egyiptomi történész szerint valaki el akarta égetni, ezért kivégezték, mert a mű tele van a szent Koránból vett idézetekkel és magyarázatokkal. Jóllehet a művet korábban már eretneknek bélyegezték meg ugyanott. Ld. Abū l-Barakāt Muḥammad Ibn Iyās, *Badā‘i‘ az-zuhūr fī waqā‘i‘ ad-duhūr*. II. Būlāq, 1893, 197.

³⁰ Rumi, *The Masnavi*. I. Transl. by Jawid Mojaddedi. Oxford, 2004, 5–6/5–28. vers.

*Erre Mózes földre esett, mintha villám sújtotta volna (ħarra Mūsā
šā 'iqan – Korán VII/143)*”

2. „A zsidó főminiszter, aki félrevezette a keresztényeket” című történetben³¹ pedig a hétalvók Koránban olvasható történetét használja fel, beleépítve a saját szövegébe, szimbolikus utalásként a misztikusokra:

„Az emberi test csapdájából, hogy táblaként szolgálj, amire az igazságokat írod,

Minden nap kiszabadítod szellemeinket a bezártság kalitkájából,
Nem rabszolgák többé, elérik a legmagasabb állomást. [...]

A misztikus ebben az állapotban van, miközben teljesen éber

Isten azt mondta: [Azt gondolnád róluk, hogy ébren vannak, ám] Ők alszanak, (*wa-hum ruqūd*, Korán XVIII/18, a hét szent alvó efezusi ifjú a keresztény történetben), ezért hát ne kövess el hibát!

Éjjel-nappal alszik a világi dolgokra nézve,

Pont, mint egy toll, Isten kezének kell engedelmeskednie,

Azok, akik nem látják, hogy az Ő keze a mozgató,

Azt hiszik, hogy a toll saját maga parancsára mozog. [...]

(A misztikusok) védve vannak, mint a *fiatal emberek a barlangban* (akik Istenhez imádkoztak segítségért).³²

iii. Lexikográfiai alapon történő magyarázatok

Ibn ‘Arabī (megh. 1240) így értelmezte az arab szótártudomány elvei alapján a Korán XVI/77. versét: „Az Óra (az Utolsó Ítélet) közel van” – közel van, mert siet felénk. Az ’óra’ szó *sā‘a*, míg a ’siet’ *sa‘ā*, de az arab szótárak egy helyen magyarázzák azokat a szavakat, amelyekben középen van ún. gyenge mássalhangzó, *wāw*, illetve *yā’*, és amelyekben a végén, ha a három mássalhangzón alapuló arab szógyök két további mássalhangzója azonos. Jelen esetben *sīn*, *wāw* és *‘ayn* (gégehang), illetve *yā’* (amelyek itt szabályosan átalakulnak *ā* magánhangzóvá) a három ún. gyökmássalhangzó. Bár a két szó jelentésének valójában semmi köze nincs egymáshoz, nem szokatlan Ibn ‘Arabī eljárása az arab szótártanban.

13. Négy misztikus téma a Koránból: Ábrahám, Jónás, Iblīs és az Istennel kötött szerződés

A legfontosabb misztikus témákra vonatkozó Korán-magyarázatokból három témát mutatok be röviden: Ábrahám próféta szerepét, Jónás és a hal motívumát,

³¹ Rumi, *i. m.*, 27–28, 390–405. vers.

³² A teljes történetet ld. Korán XVIII/9–26.

a főördög, Iblis tragédiáját és az Istennel kötött szerződés („Nem vagyok-e a ti Uratok?”) értelmezését.

a. Ábrahám (Ibrāhīm)

A misztikus Korán-magyarzatok egyik kedvenc témája Ábrahám (a Koránban Ibrāhīm) személye, akinek egyébként is kiemelkedő jelentősége van a Koránban és az iszlám tanításaiban. Ezekből idézek most három helyet.

i. Ábrahám könyörgése: Legyen Mekka biztonságos hely, a szív helye

A Korán XIV/35. verse így szól: „Uram, tedd ezt a földet (Mekkát) biztonságossá!” – így könyörgött Ábrahám, akinek Isten megparancsolta a mekkai Ka‘ba felépítését.

Ĝa‘far as-Šādiq ezt így magyarázta: „Ezek a szavak a megismerők szívére utalnak (*išāra*): Tegyed őket a Te titkaid szentélyeivé és adj nekik biztonságot, hogy ne szakadjanak el Tőled.”

A vers aztán így folytatódik: „És óvjál meg engem és fiaimat attól, hogy bálványimádókká legyünk.” Ĝa‘far as-Šādiq magyarázata: „És ne fordíts vissza a veled való barátságom (*hulla*) szemléléséhez, és ne fordítsd vissza a fiaimat és utódaimat a prófétaságuk (*nubuwwa*) tanúsításához.”³³ Úgy tűnik, hogy itt arra utalt a szerző, hogy az isteni barátság és prófétaság „bálványok” lesznek, amennyiben tanúi leszünk ezeknek a kiváltságoknak a szívünkben – nem Istenre összpontosítunk, hanem saját csodálatosságunkra.

További magyarázatok a fenti Korán-versre: Maybudī³⁴ szerint „Ábrahám a szív biztonságát kérte, Isten következő szavaival célozva erre: „És óvjál meg engem és fiaimat attól, hogy bálványimádókká legyünk.” Amikor valami visszatart a Valóságtól (Hakk), az (ti., ami visszatart) a te bálványoddá lesz. Amikor a szíved valami más felé hajlik, másra tekint, nem a Valóságra, az a te szeszélyeddé válik.” Vagyis minden, ami eltérít Istentől, az bálványimádás.

A szűfizmus nagy kézikönyvének írója, Al-Qušayrī is magyarázatában a szív szimbólumaként tekint Mekkára:³⁵ „Mint ahogy kérte, hogy tegye Mekkát biztonságos várossá, ugyanúgy azt is kérte, hogy tegye a szívét biztonságos helyé. Vagyis, hogy ne legyen benne más, csak Isten. Minden bálvány, aminek Rajta kívül szolgálunk. Minden bálvány, ami elvonja figyelmünket Istentől: vagyon, gyerek, rang, engedelmesség és szolgálat. Mondják, hogy miután felépítette

³³ *Spiritual Gems*, 204 (arab szöveg).

³⁴ Rashīd ad-Dīn Maybudī, *Kashfal-Asrār wa ‘Uddat al-Abrār. The Unveiling of the Mysteries and the Provision of the Pious*. Selections transl. by William C. Chittick. Louisville, 2015, 269.

³⁵ Al-Qušayrī, *Laṭā’if al-išārāt*. II. Al-Qāhira, 2000, 255.

(Ábrahám) a házat, Isten segítségét kérte, hogy fossza meg őt attól, hogy lássa magát és a cselekedetét.”

A legkorábbi teljes Korán-kommentárt As-Sulamī állította össze. Ő azonban nem írt magyarázatokot, hanem csak egybegyűjtötte másokéit, amelyek számára elérhetőek voltak. A Korán XIV/35. versére a következő értelmezéseket közli.³⁶ „Ibn ‘Aṭā’ (megh. 922) szerint ezzel azt akarta mondani, hogy tegye Isten a szívét biztonságossá az elválástól és az elfátyolozástól. As-Sayyārī azt mondta, az a jelentése a versnek, hogy óvjál meg attól, hogy a szenvedélyeket szolgáljam.”

Nağm ad-Dīn al-Kubrā így írt:³⁷ „Ábrahám a szellem, a város a szív – tedd biztonságossá az ördög csábításaival, a lélek töprengéseivel (*hawāğis*) és a szenvedélyek betegségeivel szemben. Óvjál meg engem és a fiaimat – vagyis a belső szívet (*fu’ād*), a szív legmélyét (*sirr*) és a rejtekét (*ḥafā’*).”

A Korán XXIX/67. versében a Ka‘ba a szúfik véleménye szerint az előzőekhez hasonlóan a szívre utal. „Biztonságos szent helyet (Ka‘ba) adtunk nekik. Körülöttük az emberek elüzetnek.” Ez Šams-i Tabrīzī szerint³⁸ azt jelenti, hogy a szív szentélyén kívül kétségek, félelmek, veszélyek leselkednek, belül nyugalom van. Ugyancsak a Ka‘ba és a biztonság, a Ka‘ba és a szív párhuzamára utal ‘Ayn al-Quzāt Hamadānī a zarándoklattal kapcsolatos Korán-vers esetében, Korán III/97: „Aki belép a Házba (Isten Háza, a Ka‘ba), az biztonságban van. Istennel szemben az emberek kötelessége a Házhoz való zarándoklat” – „Isten útja a szívben vezet”.³⁹ A Korán III/97. verse azt mondja a Kábáról: „Világos jelek vannak benne, mint Ábrahám imahelye – aki belép abba, biztonságban van.” Šams-i Tabrīzī szerint világos, hogy a szívről van szó.⁴⁰

ii. Ábrahám fohászja a kötöttségek felszámolása érdekében

Az Ábrahámra vonatkozó Korán-helyek szúfi értelmezéseinek másik nagy csoportja arra vonatkozik, hogy Ábrahám is, mint minden szúfi, a földi kötöttségek felszámolására törekedett, vagyis arra, hogy minden mástól elfordulva csak Istenre összpontosíthasson. A Korán VI/79. verse így szól: „Arcomat afelé fordítom, aki megteremtette az eget és a földet, *hanīfként*, és nem tartozom a társítók (azaz a politeisták) közé.” Ibn ‘Aṭā’ szerint ez azt jelenti, hogy felhagyott a bálványimádással, és elvágta a földi kötöttségeket, minden kapcsolatot elvágott (*qaṭ’ al-‘alā’iq*), ami nem Istenhez kötötte. Ábrahám így

³⁶ As-Sulamī, *i. m.*, 347.

³⁷ Nağm ad-Dīn al-Kubrā, *At-ta’wīlāt an-nağmiyya fī tafsīr al-Qur’ān al-išārī as-šūfī*. III. Bayrūt, 2001, 431.

³⁸ *Me and Rumi. The Autobiography of Shams-i Tabrizi*. Translated, introduced and annotated by William C. Chittick. Louisville, 2004, 128/2178 paragrafus.

³⁹ Al-Hamadānī, *i. m.*, 112–113.

⁴⁰ *Me and Rumi*, uo.

fohászkodott Istenhez: „Vágjál el engem mindentől, ami rajtad kívül van.”⁴¹ Al-Qušayrī Kubris hasonlóan értelmezte a verset: „Ábrahám azt mondta, hogy mindent letöröltem a szívemből Istenért. Jelentése: egyedül Isten felé törekszem, elvágtam a kötelékeimet (szó szerint: megtisztítottam, *tahhartu ‘aqdī*) mindentől, ami nem Isten, megőriztem a szerződésemet Istenben Istenért, megtisztítottam a szenvedélyes szerelmemet Isten által, így Istené lettem Isten által, sőt, mindent kitöröltem (a szívemből) Istenben és Istenért.”⁴²

A világi kötöttségek elszakítása a szúfizmus egyik központi gondolata, ezért nem véletlen, hogy más Korán-helyeket is igyekeztek ennek értelmében magyarázni. Ilyen például, ahogy At-Tustarī⁴³ magyarázza a Korán CXII. szúrájának a szokásos címét, *Al-Ihlās*, azt mondja, hogy „a jelentése: elvágni a kötelékeket”. Majd így folytatja: „Megkérdezték, mi az őszinteség (*ihlās*, a šūra neve, azt is jelenti, hogy szabaddá válni). Ez csőd (*iflās*, amikor az embert megfosztják minden tulajdonától). Aki tudja, hogy csődbe ment, annak sikerült megvalósítania az igazságot (*muhiqq*), és szabaddá válni a kötöttségektől.”

iii. Ábrahám az állandóságot keresi

A Korán VI/76. verse fontos helyet jelentett a szúfik számára, mindegyik magyarázó hosszan elidőzött ennél a versnél: „Midőn elborította őt (ti. Ábrahámot) az éjszaka, egy bolygót látott, azt mondta: Ez az én Uram. Midőn azonban lenyugodott, azt mondta: Én nem szeretem a lenyugvókat.”

Al-Maybudī⁴⁴ ezt így magyarázta: „Isten megmutatta Ábrahámnak az ég és föld birodalmát, hogy bizonyítékot szerezzen az Alkotó létezéséről következtetés, logikus gondolkodás révén. Ránézett a csillagokra, és azt mondta: Ez az én Uram. De amikor az lenyugodott, azt mondta: Nem szeretem a lenyugvókat, amelyek változnak és eltűnnek, mert az Úr nem változik. Végül megmutatta neki a Valóság szépsége az arcát, és mindentől elfordult. Először megismerő volt, aztán felismerő lett.” Azt is mondta a kommentátor: „Ha valaki azt mondja: Felismertem Istent a bizonyítékok által, akkor kérdezd meg tőle, hogyan ismerte fel a bizonyítékokat. Valaki azt mondta: Felismertem Istent Isten által, és felismertem, ami Isten alatt van Isten fénye által.”

Ábrahám a Korán XXXVII/99. versében így beszél: „Én az Uramhoz megyek, ő majd vezetni fog engem.” Ennek kapcsán Al-Maybudī tovább fűzi gondolatait a prófétáról, más verseket is felhasznál:⁴⁵ „Ábrahám gyorsjárású kereső volt, szándékának a szandálját felvette a törekvés lábára, és ment előre

⁴¹ As-Sulamī, *i. m.*, 206.

⁴² Al-Qušayrī, *i. m.*, I. 475.

⁴³ At-Tustarī, *i. m.*, 335–336.

⁴⁴ Maybudī, *i. m.*, 181–182.

⁴⁵ Maybudī, *i. m.*, 421–422.

az »én az Uramhoz megyek« utazásán. A révület tárházai felnyíltak előtte a Láthatatlan (*ġayb*) rejtekhelyéről, és a Láthatatlan világ gyöngyei és a tárházak csodái elé voltak szórva az »én az Uramhoz megyek« útján. Ekkor Ábrahám még mindig utazó volt, és erősen kapcsolódott a »megyekhez«. Még nem jutott el az »összetartozás« középpontjába. Visszanézett és zsákmányt látott, így a zsákmánnyal foglalta el magát. Az isteni Egység szépsége feltárult előtte: »Miért néztél vissza?« Végül megbocsátást kért a »Nem szeretem a lenyugvókat« mondattal. Még mindig látta a Láthatatlan világ gyöngyeit és hátrébb állt: »Ez az én Uram«, mivel a Láthatatlan világ gyöngyei becsapták a szívét, és elmerült bennük. Hangot hallott: »Ó Ábrahám, nem lett volna szabad megállnod így. Miért mentél előre a „megyek az Uramhoz” úton, ha aztán visszanéztél a zsákmányra és kincsekre? Miért nem fordítottad el a törekvés szemét ezektől? Miért nem használtad az előírást: Nem tért el a tekintet és nem lépett túl?«⁴⁶

»Ó Ábrahám, aki a kezdetnélküliség emlékeztetőjét és a Jótevő titokzatosságát keresi, annak mi haszna van a zsákmányból és kincsekből?« Ábrahám ekkor kihúzta a megszabadulás kezét a magány ruhaujjából,⁴⁷ és elfordult a másodlagos okoktól: »Afelé fordítottam az arcomat, aki megalkotta az egeket és a földet.« Vagyis: »Most már csak Istené vagyok, letisztítottam magam minden köteléktől, ami nem Istenhez tartozik, megőriztem a szerződésemet Istenben és Istenért, megtisztítottam a szenvedélyes szerelmemet Isten révén, Istenhez tartozom Istenben, el vagyok törölve Istenben, Isten az Isten.«⁴⁸

Ibn ‘Aġība, az egyik legkésőbbi jelentős szúfi Korán-magyarázó, így írt a Korán VI/76. verse kapcsán: „»Én nem szeretem a lenyugvókat (ti. a bolygókat).« Midőn feltárult Ábrahám előtt (Isten) királyságának a világa, mindenben Istent látta. A »nem szeretem a lenyugvókat« arra figyelmeztetett, hogy ne álljunk meg az érzékelhető világnál, elfordulva a belső jelentés meglátásától. Az összes prófétát megláthatod magadban (Mózeset, Jézust, Ábrahámot). Te egy végtelen világ vagy.»⁴⁹

b. Jónás (Yūnis) és a hal: megsemmisülés Istenben, betűmisztikus utalással („nūn”)

A *nūn* (arab ’n’ betű) és Jónás két szinten is kapcsolódnak egymáshoz: a *nūn* szó másik jelentése ugyanis az, hogy ’nagy hal, bálna’. Ugyanakkor a betű

⁴⁶ Korán LIII/17.

⁴⁷ A kép jelentése: Ábrahám, azáltal, hogy csak Isten felé fordult, kiszabadult a földi lét egyedülletének rabságából, amely mint ahogy a ruha ujjja beborítja a kezét, a szorításában tartotta, és megtalálta Istenét.

⁴⁸ Maybudī, *i. m.*, 181–182.

⁴⁹ Aġmad Ibn Muġammad Ibn ‘Aġība, *Al-Baġr al-madīd fī tafsīr al-Qur’ān al-maġīd*. II. Al-Qāhira, 1999, 136–137.

végző formájának alakja miatt (ﺉ), a tintatartóra is emlékeztet, ezért a tintával írt könyv, a sors és a tudás szimbóluma is egyben. A Korán LXVIII/1. verse így szól: „*Nūn!* A tollra [esküszöm] és arra, amit írnak [a sors könyvébe].” Mindezek miatt írta azt Farīd ad-Dīn ‘Attār perzsa szúfi egy versében: „Olyan akarok lenni, mint a *nūn*, a fejem levágva, kezem-lábam elhajítva.”⁵⁰

Jónás történetére ugyan nincs utalás a Koránban, csak a neve van négyszer megemlítve, mindig arra szorítkozva, hogy próféta volt. Azonban a hadiszok⁵¹ és az ún. *isrā’iliyyāt*⁵² ismertetik a bibliai történet lényegét. Ennek kapcsán Ġalāl ad-Dīn Rūmī így fogalmazott barátjához, Šams-i Tabrizihoz írt szerelmes verseskötetében: „Láttam Jónást, amint a szerelem óceánjának a partján ült. Megkérdeztem: »Hogy vagy?« A saját módján válaszolt: »Az óceánban egy hal eledele voltam, majd meggöbültem, mint a *nūn* betű, mígnem maga Dū n-Nūn⁵³ lettem.« Bekapta a megsemmisülés hala, majd vissza lett dobva az elválás partjaira, miután a halban (*nūn*) olyan volt, mint egy *nūn*, fej és végtagok nélkül.”⁵⁴ Az utalás többértelmű, egy azonban világos, ezzel a történettel Rūmī a szenteket a próféták fölé kívánta emelni.

c. Isten akarata vagy parancsa

i. „Iblīs tragédiája” – a szúfi mártír, Al-Ĥallāġ tragédiájának előképe

A Korán II/34. verse így szól: „S midőn Isten azt mondta az angyaloknak: Boruljatok le Ádám előtt, azok leborultak, kivéve Iblīst, aki megtagadta a parancsot, és gögösen viselkedett, és hitetlen volt.” Általában kétféle magyarázata van ennek a versnek. Az egyik szerint Iblīs, a főördög, eredetileg az angyalok közül volt, de engedetlensége miatt kivetette Isten a Mennysországból, így azonos a bibliai Jelenések könyvében és a Bölcsességek könyvében szereplő bukott angyalok vezetőjével, mások szerint viszont nem volt angyal, jóllehet nyelvileg mindenképpen csak az első lehet igaz, hanem tűzből teremtett *ġinn*, szellem volt.⁵⁵

Ezzel szemben Al-Ĥallāġ, a 922-ben kivégzett misztikus mártír úgy értelmezte ezt a koráni helyet, hogy Iblīs tragédiája az volt, ő Isten akaratának

⁵⁰ Idézi Schimmel, *i. m.*, 416.

⁵¹ A Mohamed prófétának tulajdonított mondások, történetek.

⁵² Ún. „izraeli történetek”, részben ószövetségi részletek, részben posztbiblikus elbeszélések és legendák, amelyeket figyelembe vettek a nem misztikus Korán-magyarázók is, ha azok nem mondtak ellent a Korán szövegének.

⁵³ Dū n-nūn al-Miṣrī (megh. 859 körül) az egyik legnagyobb korai misztikus, az egyiptomi iskola képviselője, mind saját korában, mind a későbbi muszlim misztikus és nem misztikus gondolkodók körében nagy elismertségnek örvendett bölcsessége révén.

⁵⁴ Schimmel, *i. m.*, 416.

⁵⁵ Muḥammad Ibn Ġarīr at-Ṭabarī, *Tafsīr*: I. Al-Qāhira, é. n., 535–546.

(*mašā'a*) felelt meg, miszerint nem szabad mást imádni, csak Őt, és ezért megtagadta a parancsát (*amr*), hogy boruljon le egy teremtmény előtt. Az iszlám tanítása szerint Isten akarata az ősi, míg parancsa időhöz és helyhez kötött.

Egy 2016-ben elhunyt szíriai vallástudós, Šādiq Ğalāl így reflektált az Al-Ĥallāĝ által felvetett problémára: „Látszatra Iblīs története, ahogy az megjelenik ezekben a koráni versekben, igen egyszerű. Megparancsolta neki Isten, hogy boruljon le Ádám előtt, de ő megtagadta az engedelmességet, minek eredményeképpen az történt vele, ami megtörtént, vagyis Isten kiűzte a Mennyekből, és letaszította a pokolba. Azonban ha túl akarunk lépni Iblīs problémájának ezen a felszínes nézetén, akkor fontos gondolathoz érkezünk el, ti. különbséget kell tenni az isteni parancs és az isteni akarat között. A parancsnak, természetesen természetesen, vagy engedelmeskedik valaki és végrehajtja, vagy ellenszegül – ez annak a szabad választása, aki a parancsot kapta. Ami viszont az isteni akaratot illeti, arra nem alkalmazhatók ezek a megfontolások, mivel az természeténél fogva nem utasítható vissza. Minden, amivel összefügg az isteni akarat, az szükségszerűen megtörténik. Isten számos dolog létét akarta, jöllehet megparancsolta a hívőknek, hogy tartsák magukat távol tőlük. Ugyanakkor megparancsolt nekik bizonyos dolgokat, de azt akarta, hogy mást valósítsanak meg. Ezért elmondhatjuk, hogy Isten megparancsolta Iblīsnek, hogy boruljon le Ádám előtt, de azt akarta, hogy szegüljön ellen a parancsnak. Ha Isten azt akarta volna, hogy boruljon le, akkor azonnal leborult volna, mivel nincs hatalma és nincs ereje a hívőnek, hogy visszautasítsa az isteni akaratot. Ha ebből a nézőpontból tekintünk a dolgokra, akkor a parancsot és tiltást esetlegesnek és akcideneciának tekinthetjük, amennyiben összemérjük az Úr Isten akaratának az örökkévalóságával és az isteni Lényeg (*dāt*) időtlenségével (kezdet és végnélküliségével).”⁵⁶

Al-Ĥallāĝ gyérszámú hiteles írásának egyikében még továbbmegy Iblīs parancs-megtagadásának a pozitív értelmezésében:⁵⁷ „Az egek lakói között nem volt hozzá hasonló egyistenhívő. Lesütötte a szemét az isteni Valóság előtt is, bemenekült a tekintete a szíve mélyére, és aszketikus lecsupaszításban imádtá Istent. Meg lett átkozva, amikor eljutott a teljes elvonultságba, és kérdőre lett vonva, amikor még többet kért. Isten azt mondta neki: Borulj le! Ő így válaszolt: Másnak nem! Isten azt mondta: Még akkor sem, ha az átkom rád száll? Így kiáltott: Másnak nem!” Al-Ĥallāĝ egyértelműen saját, egyre rosszabb, végül kivégzésébe torkollott helyzetére akart utalni Iblīs sorsával.

Rūzbihān Baqlī erre vonatkozó kommentárja így szól: „Azaz a valóságban Iblīs – bár ő ezt mondja – nincs Ádám és Isten között, mert nincs »között« a kettő közt. Ha Iblīs igazi »egyistenhívő« (*muwahhid*) lett volna, akkor utasí-

⁵⁶ Šādiq Ğalāl, *Naqd al-fikr ad-dīnī*. Dimašq, 1969, 79 skk.

⁵⁷ Manšūr al-Ĥallāĝ, *Kitāb at-Taḡwīn*. Par Louis Massignon. Paris, 1913, 189–194 (főszöveg), 194–199 (Al-Baqlī jegyzetei). A könyv címe lefordíthatatlan utalás a Korán XXVII. szúrájának a kezdőbetűire.

totta volna vissza a leborulást, mert az isteni Jelenlét előtt az egyistenhívő nem lát senki mást (*ġayr*). Iblīs nem értette meg, hogy Ádám Isten műve volt, és hogy Isten minden műve Isten tükre. Ha belenézett volna ebbe a tükörbe, akkor megpillantotta volna benne Őt, a Lényegében, a híres mondásnak megfelelően: »Nem tudtam semmilyen irányba nézni anélkül, hogy ne láttam volna Istent.«⁵⁸

ii. Aṭ-Ṭabarī története a Földről és az angyalokról

Érdemes ezen a helyen ismertetni egy történetet az isteni akarat és parancs különbségével kapcsolatban. A misztikusnak semmiképpen sem nevezhető Aṭ-Ṭabarī (megh. 923) *Ġāmi‘ al-bayān ‘an ta’wīl āy al-Qur‘ān* (A világosság összegyűjtője a Korán verseinek magyarázatára), röviden *Tafsīr* (Korán-magyarázat) című monumentális műve közli a következő legendát,⁵⁹ amelynek nagy fontossága van a jelen témánk szempontjából: „Leküldetett Gábiel (*Ġibrīl*) a Földre azért, hogy hozzon belőle agyagot. A Föld azonban azt mondta: Isten-nél keresek menedéket tőled, nehogy elvegyél belőlem vagy eltorzítsál. Erre Gábiel visszatért (az Égbe) és nem vitt magával [agyagot]. Azt mondta: Uram, [a Föld] nálad keresett menedéket, Te pedig megadtad neki a menedéket. Erre Isten elküldte Mihályt (*Mihā‘il*), de a [Föld] tőle [is] menedéket keresett [Isten-nél], aki megadta azt neki. Azután visszatért, és ugyanazt mondta, amit Gábiel. Erre [Isten] elküldte a Halál Angyalát. Attól is menedéket keresett Istennél, de az azt mondta neki: Én meg menedéket keresek Istennél attól, hogy visszatérjek anélkül, hogy teljesíttem volna a parancsát. Ezután vett a Föld felszínéről [agyagot], és összekeverte. Nem egy helyről vett, hanem vett vörös földet, fehérret és feketét is. Ezért lettek Ádám fiai (az emberek) különbözők. Ez a történet az akarat és parancs közti különbséget példázza. Megparancsolta Isten Gábielnek és Mihálynak, hogy hozzanak a Földről agyagot, de azt akarta, hogy ne valósuljon meg az akarata, csak a Halál Angyala révén. Meg is lett számára, amit akart.”

d. „Nem vagyok-e a ti Uratok?!” (a-lastu bi-rabbikum) – Isten szerződése a misztikusokkal

Annemarie Schimmel így összegezte ennek a híres mondatnak a misztikusok gondolkodásában betöltött jelentőségét: „Minden misztikus célja lényegében ugyanaz. Vallási tudatuk egy történelmen és időn túli tény körül összpontosul, a

⁵⁸ Bár ezt a mondást Al-Ḥallāġnak tulajdonították, már korábban is említették szúfi mesterekkel kapcsolatban.

⁵⁹ Aṭ-Ṭabarī, *i. m.*, 459.

Korán szavaiból⁶⁰ értelmezett ősi szerződésen, amely szerint Isten megszólította a teremtés előtt az eljövendő emberiséget: »Nem vagyok-e a ti Uratok (*a-lastu bi-rabbikum*)?» Mire azok válaszoltak: »De igen, tanúsítjuk (*bal šahidnā*).« A misztikusok ennek a napnak (*yawm a-lastu bi-rabbikum*) a tapasztalatához szeretnének visszatérni, amikor csak Isten létezett, mielőtt kivezette volna a majdani teremtményeket a nem-létezés sötét mélységéből, és felruházta volna őket étellel, szerelemmel és értelemmel úgy, hogy elé állhassanak újból az idők végezetén.”⁶¹

Rūzbihān Baqlī a következőképpen magyarázza a szúfik Istennel kötött ősi szerződésének („Nem vagyok-e a ti Uratok?!”) a Korán VII/172. versében foglalt szavait: „Kezdetben el voltak rejtve (*gā’ibīn anhu*, azaz: „nem voltak a jelenlétében”), de eljuttatta hozzájuk szerelme fényét, majd (a világban való) megjelenésük előtt behelyezte őket Ádám külsejébe. Miután megismertette velük ennek az édességét, megemlékeztek arról, amit találtak, és így szavaltak: Eljött hozzám az Ő szenvedélyes szerelme, mielőtt a szerelmet megismertem volna. Üres érzelmet talált, és erőt adott neki. Isten szava, »*a-lastu bi-rabbikum*«, a finom megérezések birtokosai (*ahl al-lutf*) számára az együttérző szerelem beszéde, az alávetés népének a nagyság beszéde, a megismerők számára a megszemlélések (meditációk) megismertetését jelenti, [...] valamennyien elismerték az egyedülvalóságát engedelmisséggel (a megismerők) vagy nem tetszéssel (a tudatlanok és engedetlenek). Ezek a szavak megörvendeztetik szerelmeseit, akik röpülnek az Ő Egységének a szárnyain az egyedülvalóságának a levegőjében, örülve és boldogan az Ő jósága (szépsége) által. Megzavarodott a fátyol népe, hatalma völgyeiben tévelyegtek, majd a Magasságos megerősítette a szerződésüket e szavukkal: »Tanúsítjuk« – és tudósította őket arról, hogy eltávolította az örökkévalóság a fátylat a végtelen arcáról a megismerők számára, hogy ne felejsék el Őt egy pillanatra sem örökkön örökké. Még akkor sem, ha csapásokkal teszi őket próbára (Isten), mivel a szerelmes a szerelmét látja valamennyi csapás látványában. Hogyan is lehetne elfátyolozni a szerelme szerelmétől, hiszen szerelme körülfonja egész létét.”⁶²

Al-Maybudī ezt írja a Korán fent említett versével (VII/172) kapcsolatban: „Ez a vers a barátok állapotainak a kezdetére és Isten velük kötött barátsági szerződésére utal, a kezdetnélküliség korának első napjára, amikor csak a Valódi volt jelen, és minden Valóság volt. Milyen áldott volt Leylī [arabul Laylā] és azok az éjjelek, amikor találkoztunk Leylīvel! Milyen csodálatos nap volt, amikor megalapoztuk a barátságot. Milyen magasztos volt a nap, amikor megkötöttük a barátsági szerződést! Azok, akik az első napon vágyakoztak, sohasem felejtik el a vágyukat. Azok, akik sóvárogtak a Baráttal való egyesülés idején, azok

⁶⁰ Korán VII/172.

⁶¹ Schimmel, *i. m.*, 24.

⁶² Rūzbihān Baqlī, *i. m.*, I. 493–495.

ismerik az élet koronáját és azoknak a napoknak az imairányát (*qibla*). Azokat, akik elfelejtették a szerződést, és mással vannak elfoglalva, azoknak nyilatkozta ki Isten: »Emlékeztess őket Isten napjaira« – amikor a tiszta szellem szerződést kötött velünk, és mi bedörzsöltük sóvárgó szemeiket ezzel a gyógyító szemekkel: »Nem vagyok-e Én a te Urad?«⁶³

14. Betűmisztika

A Korán szövegén és betűin alapuló misztikus értelmezésekből szeretnék szemelvényt szerűen ismertetni néhányat.⁶⁴

a. A Korán önálló betűi (al-ḥurūf al-muqatta‘a)

A Korán 29 fejezete értelmetlen betűkompozíciókkal kezdődik, amelyet mindenki máshogy értelmezett az elmúlt közel másfél évezredben. Természetes, hogy ezek a betűk a misztikusok fantáziáját is megmozgatták.⁶⁵ A Korán II/1. verse az *alif-lām-mīm* betűkkel kezdődik, amelyek egybeolvasva az *alam* („fájdalom”) szót adják ki. Ezt sok misztikus felhasználta, mint közhelyszerű magyarázatot. Ugyanakkor számos más interpretáció is létezik. Például At-Tustarī így magyarázta:⁶⁶ *alif* = *Allāh*, *mīm* = *Muḥammad*, *lām* = *Ĝibrīl* („Gábriel”), aki az összekötő kapocs köztük, hiszen Isten vele küldte le a prófétának a Koránt. As-sulamī szerint:⁶⁷ *anā Allāh a‘lam*, vagyis „Én az Isten, tudom (igazán)”.

Rūmī⁶⁸ azt írta a *Maṭnawīb*-ban: *alif-l-m* és *ḥ-m*: olyanok, mint Mózes botja, titokzatos tulajdonságokkal vannak tele azok számra, akik meg tudják érteni titkaikat.

A Korán XXVII. szúrójának első verse tartalmazza a *ṭā’* és a *sīn* betűt. Ezeket használta fel, mint azt már említettem, Al-Ḥallāġ Iblīsről, Mohamedről és Istenről szóló könyve címéül (*Kitāb aṭ-ṭawāsīn*).⁶⁹ Ezt fejlesztette tovább a legnagyobb

⁶³ Al-Maybudī, *i. m.*, 212–213.

⁶⁴ A Korán betűihez misztikus tanítások fűződnek. Ugyanakkor, miután minden betűnek számszerűsége is van, ezért ezeket is felhasználták a misztikusok különböző elképzeléseik alátámasztására. Ezekről ld. Dévényi Kinga–Iványi Tamás, *Kiszáradt a toll. Az arab írás története*. Budapest, 1987, 176–214. Itt csak röviden érintem a témakört.

⁶⁵ A Korán önálló betűinek a misztikájáról ld. Schimmel, *i. m.*, 416 skk.

⁶⁶ At-Tustarī, *i. m.*, 25.

⁶⁷ As-Sulamī, *i. m.*, I. 46. Meg nem nevezett forrás alapján: „azt mondták, hogy”.

⁶⁸ Idézi Schimmel, *i. m.*, 416. Mindkét betűkapcsolatnak további misztikus érdekességet ad az a tény, hogy 6–6 *šūra* elején fordulnak elő, vagyis a leggyakoribb önálló betűk.

⁶⁹ A *ṭawāsīn* szó a jelentés nélkül összekötött betűkből alkotott *ṭāsīn* szó szabályosan képzett – bár nem létező – többszámú.

hatású indiai muszlim misztikus filozófus, a 20. századi Muḥammad Iqbāl, aki szerint a *ṭawāsīn* a próféták szellemeinek a lakhelye a Hold szférájában.⁷⁰

b. A basmala (b-s-m)⁷¹ „Isten nevében”

A kifejezés csak az első szúrában alkotja a Korán részét, de minden Korán-recitálást ezzel a formulával kell kezdeni. Ga‘far as-Šādiq magyarázata szerint a *bā’* = *baqā’uhu* („az Ő örökké megmaradása”), a *sīn* = *asmā’uhu* („az Ő nevei”), a *mīm* = *mulkuhu* („az Ő uralkodása”). Felvet egy másik lehetőséget is: *bā’* = *bahā’ Allāh* („Isten csodálatossága”), *sīn* = *sanā’ Allāh* („Isten fényessége”), *mīm* = *mulk Allāh* („Isten uralkodása”). Megint máshogy értelmezve: a *bā’* = *bāb an-nubuwwa* („a próféta kapuja”), a *sīn* = *sirr an-nubuwwa* („a próféta titka, amelyet elrejtett a Próféta a közösség elítje számára”), míg a *mīm* = *mamlakat ad-dīn* („a vallás királysága”).

Ibn ‘Abbās (megh. 687)⁷² szerint a Korán első fejezetének első verse, a *basmala* jelentése a következő: *bā’* = *bahā’ Allāh wa-bahğatuhu wa-barakatuhu, wa-ibtidā’ ismihi „al-bāri”* („Isten csodálatossága és áldása, valamint nevének első betűje: »a Teremtő«”), míg a *sīn* = *sanā’uhu* („fényessége”), *wa-sumuwuhu* („felemelkedése”), *ibtidā’ ismihi as-sa’īd as-samī’* („boldog, mindent halló nevének első betűje”). Majd más magyarázatot is ad: *mīm* = *mulkuhu* („uralkodása”), *wa-mağduhu* („dicsősége”), *wa-minnatuhu ‘alā ‘ibādihi* („áldása szolgálói számára”), *wa-ibtidā’ ismihi al-mağīd* („dicsőséges nevének első betűje”).

c. A Korán CXII. šūrájának értelmezéseiből

Ga‘far as-Šādiq szerint⁷³ a CXII. *šūra* (Az őszinteség vagy isteni Egység szúrája) 2. verse (*Allāhu s-šamad* = „Isten az örökkévaló”)⁷⁴ *as-šamad* szavában⁷⁵ az *alif* jelzi oszthatatlan egységét (*aḥad* ’egy’), a *lām* istenségét (*ulūhiyya* ’istenség’). Ez a két betű asszimiláció következtében nem hallható a kiejtésben, csak az írásban látható.⁷⁶ Ez azt mutatja, hogy oszthatatlan egysége és istensége el van

⁷⁰ Schimmel, *i. m.*, 416.

⁷¹ A *basmala* az ’Isten nevében’ (*bismillāh*) kifejezésből alkotott ige főnévi igenévi alakja.

⁷² Ibn ‘Abbās, *Tanwīr al-miqbās min tafsīr Ibn ‘Abbās*. H. és é. n., 2.

⁷³ *Spiritual Gems*, 230 (arab szöveg).

⁷⁴ A *šamad* szó értelmét soha senki nem tudta egyértelműen megfejteni, az egyik találgatás szerint jelenti az örökkévalót. Más jelentései is lehetnek, pl. ’az, aki felé minden teremtmény fordul’.

⁷⁵ A szó az arab írás szerint a következő betűkből áll: *alif+lām+šād+mīm+dāl*.

⁷⁶ Az íráskép ugyan örzi a névelőt (*alif+lām*), de a kiejtésben eltűnik: *Allāhu s-šamad* lesz *Allāhu al-šamad* helyett. Ez természetes jelensége az arab nyelvnek.

rejtve, nem ismerhető meg érzékelésünk által, és hogy Ő nem hasonlítható az emberekhez. Ennek a két betűnek az elrejtése a beszédben jelzi, hogy Ő nem ismerhető meg ésszel, és nem fogható fel tudással. Ugyanakkor az, hogy ez a két betű látható az írásban, azt jelzi, hogy Ő megnyilvánul a bölcsék szívében, és megjelenik a szerelmesek szeme számára a(z Örök) Béke házában (Mennyország).

Rūzbihān Baqlī a *šūra* első versének a következő, betűátvitelen alapuló misztikus értelmezését adja:⁷⁷ *qul* („mondd”).⁷⁸ Az első betű, a *qāf*, utalás Istennek a *qahr* („alávetés, legyőzés”) nevére, amivel minden eseményt és teremtményt irányít hatalmassága révén. A *lām* utalás a tagadószóra (*lā*), vagyis, hogy nem lehet elérni istensége igazi természetéhez, csak a célzások megismerése révén, tehát misztikus megismeréssel. A következő szó a *huwa* („Ő”). Amikor a misztikusok elérnek a *hā’al-huwiyyá*hoz („az isteni azonosság, Ő-ség *hā’ja*”), zavarodottság vesz rajtuk erőt, el van fátyolozva előlük a rejtett, láthatatlan világ, nem képesek leírni a tulajdonságai által leírt [Istent]. De amikor Isten látta képtelenségüket és zavarukat, akkor eléjük tárta a *wāw al-wasfot* („a tulajdonság, Isten leírásának a *wāw* betűjét”), és amikor elértek ide, akkor megjelentek számukra az istenség fényei.”

d. A világ teremtésének magyarázata betűmisztikai alapon

Ibn ‘Arabī így ír *Šağarat al-kawn* (A világmindenség fája) című értekezésében: „A világmindenséget néztem, és azt, hogyan hozta létre Isten a rejtett dolgokat, és azt, hogyan lettek rögzítve, s azt láttam, hogy a mindenség egésze egy fa, amely fényének a gyökere a »Legyél« magjából való. A mindenség (*kawn*) *kāf* betűje be lett oltva a »Mi teremtettünk meg titeket« magjával” (Korán LXVI/57). Ebből nőtt ki a gyümölcs: „Mi bizony minden dolgot mérték szerint teremtettünk” (Korán LIV/49). Ebből fejlődött ki két különböző ág, amelyeknek a gyökere azonos volt: az akarat és a képesség. A *kāf* betű ékszeréből két különböző jelentés jött elő: a tökéletesség (*kamāliyya*) *kāf* betűje: »Ma teljessé tettem számotokra a vallásokat« (Korán V/3) és a hitelenség (*kufriyya*) *kāf* betűje: »Közülük egyesek hisznek, mások megtagadják a hitet« (Korán II/253).”⁷⁹

⁷⁷ Rūzbihān Baqlī, *i. m.*, III. 533.

⁷⁸ A külső értelmezés azért nem egyértelmű, mert nem lehet tudni, hogy kik számára kell elmondania a Próféának a következő mondatokat, erre vonatkozóan több hagyomány is van.

⁷⁹ Muhyī d-Dīn Ibn ‘Arabī, *Rasā’il*. Szerk. Yūsuf Aybaš. Bayrūt, 1990, 7–8.

15. A Korán-magyarázatok zavaró sokfélesége: a két prédikátor története

A Korán-magyarázatok sokfélesége és a versek gyakori többértelműségének egymással való szembeállíthatósága, illetve ellentmondásai közismertek a nem szúfi magyarázatok esetében is. Šams-i Tabrīzītól egy olyan történetet idézek összefoglalva, amelynek az a tanulsága, hogy a szúfi lét és annak szabályokhoz való alkalmazkodása fontosabb, mint az egymásnak ellentmondó, ortodox prédikációk.⁸⁰

Hamadánban történt, hogy a városi prédikátor, hitszónok, akinek a Korán-értelmezéséhez már hozzászórtak a lakosok, az egyik héten szándékosan mindig olyan verseket recitált és magyarázott, amelyek Isten tulajdonságainak az emberiekhez való hasonlóságával (*tašbīh*) vannak kapcsolatban. Például: Korán XX/5: „Ül a trónusán”, LXVII/16: „Ő, aki az Égben van”, LXXXIX/22: „A Te Urad és az angyalok jönni fognak sorban, sorban”, XVI/50: „Félik az Urat, aki fölöttük van”. Emellett a Próféfára hivatkozó hagyományokat is ebben a szellemben válogatta ki: „Látni fogod az Uradat úgy, ahogy a teliholdat látod.” „Isten Ádámot a saját formájára teremtette.” „Láttam az Uramat vörös köpenyben.” Stb. Ez a prédikátor így fejezte be a szónoklatát: „Jaj annak, aki nem jelenti ki, hogy Isten hasonló ezekben a tulajdonságokban, aki nem ismeri el az Urat ezekben a formákban. A pokolra fog jutni, még akkor is, ha naponta ötször imádkozik, mert megtagadta az Úr formáit. Hogyan fogadhatná el az Úr az ilyen ember engedelmességét?!”

A következő héten egy idegen szunnita hitszónok jött péntek délben, és csupa olyan verset recitált, amelyek Isten semmihez sem való hasonlíthatóságát nyilvánították ki: Korán XLII/11: „Semmi sem hasonló hozzá”, CXII/3: „Nem született és nem szült”, XXXIX/67: „Az egek fel vannak csavarva a jobb kezében”. Így fejezte be az idegen hitszónok a péntek déli prédikációját: „Bárki, aki azt állítja, hogy Isten (tulajdonságai) hasonlóak (az emberekéhez), az hitetlen. Aki azt mondja, hogy formája van, az soha nem jöhet ki majd a pokolból. Aki azt mondja, hogy Istennek helye van, annak el van átkozva a vallása, és legyen átkozott még a sírban is.”

Az egyik férfi sírva és zavarodottan ment haza a mecsetből. Elmondta a feleségének a két ellentétes prédikációt, és azt, hogy bármelyiket választja, el lesz átkozva. A felesége így vigasztalta: „Ne légy megzavarodva. Ne gondolj a zavaros dolgokra. Akár a trónján van Isten, akár nincs neki trónja, akár egy bizonyos helyen van, akár nincs neki helye, akárhol is legyen, legyen hosszúéletű, tartson sokáig a jószerencséje! Te pedig azzal foglalkozz, hogy szúfi vagy, és csakis arra gondolj, hogy szúfi vagy.”

⁸⁰ *Me and Rumi*, 60–62.

16. „A Korán hét betű szerint lett kinyilatkoztatva” – a Próféta hagyománya

Visszatérve ahhoz a gondolathoz, hogy a Korán értelmezésének sokfélesége eleve azt az érzést váltotta ki a szúfikból, hogy jogosak az ő sajátos értelmezéseik is, most egy olyan ortodox tanításnak a szúfi magyarázatait nézzük meg, amelyik mindig is foglalkoztatta és zavarba hozta a vallástudósokat:

„Isten Küldötte azt mondta: A Korán lebecsáttatott hét betű szerint. Mind-egyik betűnek van egy külseje és egy belseje. Minden betűnek határa van, és minden határ rendelkezik egy megfigyelőállással (*muṭṭala*’).”⁸¹

At-Ṭabarī ezt így magyarázza:⁸² „Az arab dialektusok (*luḡāt*) és a Korán szövegének hét aspektusáról (*awḡuh*) van szó. Mind a hét aspektusnak határt szabott Isten, amin nem lehet átlépni. A *ẓahr* (a külső) a recitáláskor tűnik elő, amikor a Korán elhangzik, a *baṭn* (a belső) az, ami rejtve van, és csak a magyarázatkor (*ta’wīl*) válik nyilvánvalóvá. Minden határnak van egy megfigyelőállása (*muṭṭala*’), ahonnan a feltámadáskor látszik mindaz, amit megengedett és megtiltott a verseiben Isten.” Ennek a nem misztikus magyarázatnak a túlvilági életre vonatkozóan van misztikus tartalma, de köztudott, hogy a misztikusok az evilági életre vonatkozóan keresik a misztikus magyarázatokat.

A misztikus At-Tustarī erről azt mondja: „Minden Korán-versnek négy jelentése van: egy külső jelentés (*ẓāhir*), egy belső jelentés (*bāṭin*), egy határ (*ḥadd*), és egy megfigyelőállás (*muṭṭala*’). A külső jelentés a recitálás (*tilāwa*), a belső jelentés a megértés (*fahm*), a határ az, amit megenged és megtilt (*ḥalāl, ḥarām*), a megfigyelő állás a szív (helye), ahonnan megszemléli Isten akaratát, tőle nyert belátással. A külső tudás közösségi jellegű (*‘āmm*), a belsejének a megértése mindenkinek a saját tudása (*ḥāṣṣ*).”⁸³

Abū Ṭālib Muḥammad al-Makkī *Qūt al-qulūb* (A szívek tápláléka) című művében megerősíti azt a nézetet, hogy a megfigyelőállás (*muṭṭala*’) olyan előnyös helyre utal, amely még életünkben elérhető: „A megfigyelőállás a magas rangot elért megismerők (*‘ārifūn*) helye, akik szerelmesek és félnek, megfigyelték (*iṭṭala’ū*) az Egy (Isten) kedvességét, aki lenéz rájuk (*iṭṭala’a*), miután átélték a megfigyelőállás (*muṭṭala*’) rémületét.”⁸⁴

⁸¹ *Ḥadīṭ: unẓila l-Qur’ān ‘alā sab‘at aḥruf li-kulli ḥarf minhā ẓahr wa-baṭn wa-li-kulli ḥarf ḥadd wa-li-kulli ḥadd muṭṭala’*. Ld. pl. Al-Buḥārī, *Ṣaḥīḥ*. Dimašq–Bayrūt, 2002, Nr. 3219, 796.

⁸² At-Ṭabarī, *i. m.*, I. 22.

⁸³ At-Tustarī, *i. m.*, 76.

⁸⁴ Abū Ṭālib Muḥammad al-Makkī, *Qūt al-qulūb*. Al-Qāhira, 1991, 9–10.

17. A Korán „elég” mindenre (*bes*)

A misztikus Korán-felfogás tökéletes és egyszerű összefoglalását Sanā'ī (megh. 1131), az egyik legnagyobb perzsa misztikus költő adta: „A Korán mindent felölelő nagyságát bizonyítja, hogy *bā'*val kezdődik (*bism*), és *sīn*nel végződik (*nās*), ami együtt *bes* (perzsa, 'elég').”⁸⁵

Mystical Qur'ān interpretation or Qur'ān interpretation of the mystics

Tamás IVÁNYI

Sufi interpretation begins with several basic premises: that the Qur'ān contains many levels of meaning, that man has the potential to uncover these hidden meanings, and that the task of interpretation is endless. As Louis Massignon worded it: “The Qur'ān is the key to the world view of the mystics of Islam.” The title of the paper refers to the fact that Sufi interpretation of the Holy Book means not only the so called Sufi commentaries proper which aim at the systematic elucidation and mystical explanation of the verses but also, and in much greater quantity, the vast amount of the whole mystic literature. This short account tries to present an overview of the different possibilities given in the Sufi books for the utilization of Qur'ānic texts.

⁸⁵ Idézi. Schimmel, *i. m.*, 420. Vagyis az I. *šūra bismillāh* szavára és az utolsó, CXIV. *šūra* utolsó, *nās* szavára utal.

Kutasi Zsuzsanna

A középkori arab állatorvoslás forrásai

1. A középkori arab állatorvoslás (*bayṭara*) ókori forrásai

Az arab *bayṭara* szó főnévként egyszerre jelenti az állatorvoslást és a kovácsmesterséget. A szó gyöke (*bṭr*) Manfred Ullman szerint megtalálható egy másík sémi nyelvben, az ugaritiban is, ugyanezzel a jelentéssel.¹ Vagyis jóval korábban is létezett a szó és jelentésének tulajdonosa, az állatorvos, aki az ókorban és a középkorban alkimista is volt egyben. Az alkimista éppúgy a „tűz mestere”, mint a kovács. A világon minden kultúrában félve és tisztelettel néztek a tűzzel bánni tudó kovácsokra.² Az állatorvosokról is elmondható ugyanez. A kovácsnak (patkoló kovácsnak) nem csak a ló patkóinak elkészítése és felhelyezése a feladata, neki is ismernie kell a lovat teljes egészében. A ló járásából fel kell tudnia ismerni, mi okozhatja a ló furcsa járását vagy sántaságát. Alacsonyabb szinten, de ismernie kell a ló anatómiáját, gyakori betegségeit és azok okát. A sántaságot a kovács „gyógyítja meg” azáltal, hogy hozzáértően körmöli, tisztítja és kezeli a patákat és a ló minden lábára külön készít arra megfelelő patkókat. Szükség esetén sebeket kezel és tanácsokat ad. A kovácsmesterség is felelősségteljes, bizalmon alapuló munka, akárcsak az állatorvosé, melytől a ló élete függ. Mindezek alapján érthető, hogy a *bayṭār* szó mindkettőt egyszerre jelenti.

A görög eredetű „hippiater” szakmai elnevezés első említései egy Kr. e. 257-ben egy egyiptomi papiruszon és egy Kr. e. 130-ból származó Thesszáliában, pontosabban Larniában készült feliraton olvasható. Ez utóbbi egy hajdan ott tevékenykedő állatorvos sebészhez, bizonyos Metrodóroszhoz kapcsolódik, aki állítólag nem kért fizetséget munkájáért.³

A középkori arab állatorvoslás alapját a humánorvoslás adta, és a 9. századtól olyan ókori szerzők tudására, elméleti rendszerére épült, mint Hippokratész, Platón, Arisztotelész, Galénosz, valamint az ókor elismert orvosi receptjeit össze-

<http://dx.doi.org/10.24391/KELETKUT.2019.1.33>

¹ Martin Heide, *Das Buch der Hippatrie*. Wiesbaden, 2008, 8, 45. Az orvosi szakterminológia megjelenése már a Kr. e. 2. évezredben kimutatható az északnyugati sémi nyelvekben (föníciai, pun, héber, arámi és szír).

² Mircea Eliade, *Kovácsok és alkimisták*. Budapest, 2014, 95.

³ Heide, *i. m.*, 6; Klaus-Dietrich Fischer, Ancient Veterinary Medicine. A Survey of Greek and Latin Sources and Some Recent Scholarship. *Medizinhistorisches Journal* 23 (1988) 191.

gyűjtő *Hippiatrica* szerzői. A 14. századtól már a Távols-Kelet filozófiai szemléletmódja (indiai, kínai, tibeti, mongol) is érezhető az állatorvosi leírásokban.

Az állatorvoslást művelő orvos-filozófusok nagy tiszteletnek örvendtek az ókori Görögországban. Arisztotelész (Kr. e. 384–322) munkája (*Historia animalium*)⁴ bőséges forrása az anatómiának, fiziológiának és az állatok patológiájának. A szerző a 8. kötetben sorolja fel a már ismert betegségeket. Az állatorvoslásról szóló arab *baytara*-könyvek másik – legfontosabb és elsődleges – forrása a Pergamonból származó Klaudiosz Galénosz (Claudius Galenus: 129–161/200–216) terjedelmes munkája a humánorvoslásról, melyet Hunayn ibn Ishāq al-‘Ibādī (808–873) fordított le a 9. században arab nyelvre. Galénosz patológiai munkája összefoglalja az egész test különböző betegségeit (*a capite usque ad calcem*),

A harmadik orvosi munka, melyből az arab fordítók dolgoztak, a *Corpus Hippocraticum*,⁵ a Kr. e. 4. században készült, és a nedvtan fiziológiai alapvetését foglalja össze.

Hippokratész (Kr. e. 450–370) már bonyolult sebészeti beavatkozásokat hajtott végre állatokon, daganatokat és idegen tárgyakat távolított el belőlük. Bár nem állatorvos volt, nagy hatással volt az állatorvoslásra.⁶ Hippokratész volt az első orvos, aki megkísérelte bemutatni a négy minőség (hideg, meleg, nedves, száraz) teóriáját, és a gyakorlat fontosságára hívta fel a figyelmet szemben a pusztá elmélettel. Hippokratész követői és Arisztotelész még csak töredékében ismerték az állatok anatómiáját, a fiziológia legfontosabb empirikus alapjait. Galénoszig az anatómiai tudás jelentősen kibővült. Pergamoni Galénosz Arisztotelész rendszerét fejlesztette tovább, de nem mindenben értett egyet vele. Arisztotelész például a szívet tartotta a vérképzés központjának, Galénosz szerint viszont a vérképzés a májban történik a megemésztett ételből, és csak ezután kerül a szívbe, ahol keveredik a belégzésből származó hideg levegővel, amitől felmelegszik, és így jön létre az állati pneuma, a *spiritus vitalis*, az élet alapereje.⁷ Galénosz összes művét 1840-ben adták ki arab fordításban, nem tör-

⁴ Aristotle, *History of Animals*. Books VII–X. Ed. by David Mowbray Balme, Cambridge, Mass.–London, 1991, VIII/185–189.

⁵ A Kósz szigetén (Hippokratész szülőhelyén) lévő orvosi iskola könyvtárában gyűjtötték össze, és Aszklépiosz szentélyében őrizték. Az írásoknak a szerzői és keletkezésük ideje bizonytalan, 100–300 év is eltelhetett az első és az utolsó írás között. Ión dialektusban íródtak, és nem mindegyik tulajdonítható Hippokratésznek. A gyűjtemény orvosi és filozófiai munkákat egyaránt tartalmaz. Ld. Szabó Mária, *Filozófia és orvostudomány a Hippokratészi Gyűjteményben*. Bevezetés A levegőről című íráshoz. *Ókor* (2007/4) 68–71. Online elérhető: okorportal.hu/wp-content/uploads/2013/03/2007_4_szabo.pdf. (2019. október 31.)

⁶ Dénes Karasszon, *A Concise History of Veterinary Medicine*. Budapest, 1988, 70.

⁷ Az étel háromszor emésztődik meg, mielőtt tápanyaggá alakul a szervek számára. Az első emésztés a gyomorban történik, a második a májban, a harmadik a célszervekben. Ernest Alfred Wallis Budge, *Syrian Anatomy, Pathology and Therapeutics or The Book of Medicines*. Oxford, 1913, 379.

téneti fordításként, hanem orvosi szakirodalomként. Galénosz gladiátor-orvosként állatokat boncolt, és ebből vont le – egyébként téves – következtetéseket az ember szervezetére.⁸ Ő még leírta, hogy éppen milyen állatot boncolt, de később az arab orvosokra ez már nem lesz jellemző. Valószínű, hogy azért nem tartották fontosnak megjegyezni, hogy milyen állat fiziológiáját vagy anatómiáját írják le, mivel a szervek működése és általános leírásuk volt a fontos, nem pedig a specifikációk. A mai állatorvosi tankönyvekben is megfigyelhetjük ugyanezt a módszert, vagyis hogy a fajokra jellemző speciális eseteket az általános leírás után említik meg, és ezek között szerepel az ember is.

A *Hippiatrica* fejezeteinek szerzői főleg a Bizánci Birodalom területén praktizáló állatorvosok voltak. Az eredeti kéziratok nagyrészt elvesztek, de szerzőik nevei megőrződtek a megmaradt oldalakon. Ebben a kompilációban nemcsak görög, hanem egyiptomi és babiloni források is szerepelnek. A 17 szerző közül Hieroklész neve a legismertebb, de megtalálhatjuk közöttük Abszürtoszt is. Hieroklész 107 fejezetet írt a *Hippiatricába* a ló lábának és szemének betegségeiről, valamint a lovak ápolásáról, kiválasztásukról és belovaglásukról. Azt tanította, hogy tudni kell az állatok betegségeit felismerni bizonyos jellemző jegyekből, mivel az állatok nem tudják elmondani, hogy mit éreznek. Így a megfigyelés az állatok esetében sokkal fontosabb, mint az embernél.⁹

Abszürtosz 121 fejezetet írt a *Hippiatricába*. Abszürtosz Clazomenában született, vélhetően valamikor a Kr. u. 4. században. Szülővárosából Pruszába, majd Nicomédiába került. Később Nagy Konstantin seregeinek vezető állatorvosa lett. Ebben a tisztségben vett részt 332-ben és 333-ban a szarmaták és a gótok ellen vívott ütközetben a Duna völgyében. A harcok alatt a parancsnoknak és a tanítványainak írt levelében őrződtek meg lóorvoslási módszerei. Ezekből kiderül, hogy valójában nem volt képzett orvos, hanem gyakorlati gyógyítást végzett, vagyis tapasztalatból ismerte a lovak betegségeit, már amelyikkel találkozott, például a takonykórt (*malleus*), vagy felismerte a lázat, a tüdőgyulladást (*peripneumonia*) és a különböző testrészek betegségeit. Leveleinek legnagyobb érdeme, hogy eredetiben maradtak meg, és nagy hatással voltak a későbbi állatorvoslásra, tehát praktikái sikeresek voltak a gyógyításban.¹⁰

A *Hippiatricában* feltűnik Theomnesztosz neve is, aki mint állatorvos részt vett Nagy Teodor (454–526) pannóniai és itáliai hadjárataiban. Kiváló leírást készített a tetanuszról, és sikerrel kezelte a *dysuriát* ('nehézvizelés'), a nyereg-törést és a kutyák betegségeit.¹¹

⁸ Részletesebben ld. Farkaslaki Hints Elek, *Az őskori, ókori és középkori orvostudomány*. Budapest, 1939, 212–217. (A fejezet címe: Galénosz kórtana)

⁹ Susanne Saker, *Die Pferdeheilkunde des Theomnestos von Nikopolis*. Wiesbaden, 2008, 4.

¹⁰ Karasszon, *i. m.*, 114.

¹¹ Uo.

A *Hippiatrica* jelentősége abban áll, hogy az itt leírt lóbetegségek és kezelésük a leírások alapján a mai napig felismerhetők és ismertek. Bár a többségük hibás vagy hiányos kezelést tartalmaz, ez csak arra mutat, hogy szerzőik tapasztalati és nem tudományos úton gyógyítottak. A *Hippiatrica* már tartalmazza az ókori görög állatorvosi tudás esszenciáját, mely egészen a 18. századig hatással volt az állatorvoslásra. A *Hippiatrica* első latin nyelvű fordítását egy francia orvos, Jean Ruel készítette el és adta ki 1530-ban.¹² A *Hippiatricát* később többször kiadták franciául 1647, 1655 és 1667-ben, németül 1571-ben, spanyolul 1564-ben.¹³ 1924–1927 között teljes új kiadása jelent meg *Corpus hippiatricorum Graecorum* címen.¹⁴

A *Hippiatrica* ókeleti forrásai között ott vannak a hettita szövegek is. Ezek a látszólag egészen más témájú írárok (*A harci kocsi bevetésének gyakorlata*) tartalmaznak állatorvosi fejezeteket, valamint az ugariti agyagtáblákon is található akkád hippiatriai szövegek, amelyeket Ras Šamránál írtak kb. Kr. e. 1400–1200 között, jöllehet ezek között csak körülbelül 30 sor tartalmaz valamilyen receptet. Ugyanaz a szöveg többször van leírva több helyen, ami azt jelzi, hogy a benne megfogalmazott információ az akkori hippiatika számára nagy jelentőségű volt. Az ugariti hippiatriai szövegben gyakran ismételt eljárás a gyógyszer orrlyukakon keresztül való beadása. Megemlítik még a skorpiófüvet (később arabul *ذنب العقرب*) és ennek keserű mandulával való beadását gennyes vizelet esetén.¹⁵

Az ugariti szövegek megjelennek a *Kitāb al-bayṭarāban* is, mégpedig a szöveg stílusának egységesítése ellenére fennmaradó passzív igéjű megfogalmazásokban. Mint például a receptek bevezetőjének kezdetén lévő rövid megjegyzés: „amikor a lovat (ez a betegség) éri” vagy a recept leírása közbeni passzív alakú igék: „fel van darabolva”. Ezek a passzív igealakok a recept gyógynövényeinek (az összetevőknek) felsorolása zárásaként jelennek meg.¹⁶

A *Kitāb al-bayṭarāban* a mondatok passzív formában vannak megfogalmazva, így például a 'vesz' ige „véve van” alakban a mondat elejére kerül, míg az ugariti szövegben az összetevőkkel kezdődik a recept. Az orrlyukakon keresztüli gyógyszerbeadás gyakran megjelenik a *Kitāb al-bayṭarāban* is. Az ugariti szövegben a betegséget leíró rész csak a betegség főbb tüneteit ismerteti, majd ehhez közvetlenül csatlakozik egy részletes receptleírás.

¹² Jean Ruel, *Veterinariae medicinae libri duo Johanne Ruellio Suessionensi interprete*. Parisijs apud Simonaeum Colinaeum, 1530.

¹³ Karasszon, *i. m.*, 15.

¹⁴ Eugen Oder–Carolus Hoppe, *Corpus hippiatricorum Graecorum*. I–II. Leipzig, 1924.

¹⁵ Heide, *i. m.*, 43.

¹⁶ Heide, *i. m.*, 44.

1.1 A középkori arab állatorvoslás távol-keleti forrásai

A 9–13. századig az arab állatorvosi szövegek tartalma nem vagy alig változik. A szerzők egymástól kölcsönzik a betegségleírásokat, melyek szinte szóról-szóra megegyeznek például Ḥunayn ibn Ishāq, Ibn Aḥī Hizām és Šāhib Tağ al-Dīn esetében a takonykórrol.

A száraz takonykór tünetei Ḥunayn ibn Ishāqnál:¹⁷

„Ezt a betegséget a szív és a tüdő felé áramló megromlott épés nedvek okozzák. Nem a nyálkától keletkezik, hanem a két epétől, és ezért válik szárazzá. Az állat hirtelen lesoványodik, felhúzódik a hasa, a bőr rajta megnyúlik. Ha megütögeted az oldalát, belülről doboló hangot hallasz. Az állat elkerüli a takarmányt, köhögni szeretne, de nem tud, kinyitja a száját, készülődik a köhögéshez, de egyáltalán nem köhint, úgy néz ki, mint aki csontokat nyelt, és azok ingerlik köhögésre. Ha mindezeket teszi, és eluralkodik rajta, akkor nemsokára meghal, a kezelése ebben a stádiumban már nehéz.”

حدوث هذه العلة أن يكون عن أخلاط متعفنة تمكن في نواحي القلب والرئة لا عن البلغم بل عن المرتين ولذلك صارت يابسة ويستدل عليها بهذه الجهة وهي أن الحيوان يضمم دفعة ويتقلص المراق منه ويتمدد الجلد الذي عليه فإذا ضربت جنبه سمعت له صوتا كصوت الطبل. وليس يقرب العلف وتدعوه نفسه إلى السعال (ولا يمكن ذلك ويفتح فاه ويتحرك إلى السعال) فلا يسعل بنة ويصير كالذي ابتلع عظاما (فهو) تنخسه. فإذا فعل جميع هذه الأشياء وغلبت عليه فهو قريب من أن ينفق وعلاج ما كان على هذه الحال صعب

A száraz takonykór tünetei Ibn Aḥī Hizāmnál:¹⁸

„Az állat teste lesoványodik, kisebb lesz a hasa, megnyúlik a bőre, durva lesz, kemény és megvastagodik, ha megütögeted a kezdeddel az oldalait, a dobhoz hasonló hangot hallasz, köhögni akar, de nem tud, kinyitja a száját és köhögéshez készülődik, de egyáltalán nem köhint, és olyanná válik, mint aki csontot nyelt, és az ösztönzi őt a köhögésre. Amint ezek a tünetek jelentkeznek rajta, már közel van a halál, és nincs értelme a kezelésének, béke vele.”

يضمم بدن الدابة ويتقلص جوفه ويمتد جلده ويخشن ويجسو ويغلظ فإذا ضربت بيدك جنبه سمعت له شبيها بصوت الطبل وتدعو نفسه إلى السعال فلا يمكنه ذلك ويفتح فاه ويتحرك للسعال فلا يسعل بنة ويصير كالذي ابتلع عظاما فهو ينخسه. فإذا كانت جميع هذه الدلائل فيه قريب من النفوق فلا معنى لعلاجه والسلام

¹⁷ Saker, *i. m.*, 36.

¹⁸ Heide, *i. m.*, 29.

A száraz takonykór tünetei Šāhib Tāğ al-Dīnnél:¹⁹

„Ami a száraz takonykór tünetét (megkülönböztető jelét) illeti, az az, hogy az állat teste lesoványodik, kisebb lesz a hasa, megnyúlik a bőre, durva lesz és megvastagszik. Ha megütögeted az oldalait a kezeddal, a dobhoz hasonló hangot hallasz. Köhögni akar, de nem tud, kinyitja a száját és köhögéshez készülődik, de egyáltalán nem köhög, olyanná válik, mint aki csontot nyelt, és ez ösztönzi őt köhögésre. Ha mindezek a tünetek jelentkeznek rajta, közel van a halálhoz, és nincs értelme a kezelésének.”

فاما علامة الخنان اليابس فهي أن يضمر بدن الدابة ويتقلص جوفه ويمتد جلده ويجسو ويغلظ فاذا ضربت بيدك جنبه سمعت لها صوتا شبيه بصوت الطبل. وتدعوه نفسه إلى السعال فلا يمكنه ذلك ويفتح فاه ويتحرك للسعال فلا يسعل البانه ويصير كالذي ابتلع عظاما فهو ينخسه. فان كانت فيه جميع هذه الدلائل فهي قريب من النفوق ولا معنى لعلاجه.

A 14. században azonban jelentős változás történik, amely ennek a betegségnek a leírásában is jól tükröződik. Al-Nāširī új betegségneveket és új, eddig nem ismert tüneteket és minőségeket ír le. A *ḥunān* (takonykór-malleus) régi neve mellett megjelennek a *ḥuld* és a *siqāwa* betegségnevek is.²⁰ Az ezekkel jelölt betegségek, tüneteikben nagyon hasonlítanak a takonykórra, de al-Nāširī az újfajta osztályozási módszerrel sokkal finomabb megkülönböztetésekre képes közöttük. A *siqāwa* a modern arab szótárakban a takonykór egy másik elnevezése, talán a nedves takonykór új neve, a *ḥuld* pedig valamilyen daganatokat okozó betegség, mely a test bizonyos részein helyhez kötötten (fejen, mellkason vagy a lábon²¹) vagy test szerte jelenik meg. Ez utóbbi lehet a leírás alapján akár bőrtakonykór is. A *ḥuld* szó elsődleges jelentése 'vakond'. A betegséggel való hasonlóság alapja pedig az, hogy a vakond úgy túrja fel a földet, mint ahogy ez a betegség képez daganatokat a bőrfelületen.²² A *ḥuld* szó nemcsak a betegséget, hanem konkrétan magát a betegség által okozott daganatot is jelenti. Al-Nāširī az áll alatti daganat eltávolítása kapcsán ilyen értelemben is használja a szót.²³

Az új szemléletmód forrása a Távol-Keleten és Dél-Ázsiában, Kínában, Mongóliában, Tibetben és Indiában lelhető fel. A betegségek hideg vagy meleg természetük alapján való elkülönítése, valamint női és hím jellege az itt születő

¹⁹ Abū 'Abdallāh Muḥammad ibn Muḥammad ibn 'Alī al-Šāhib Tāğ al-Dīn, *Kitāb al-bayṭara*. Frankfurt, 1984, 1/76–89.

²⁰ Ld. Kutasi Zsuzsanna, Egy titokzatos lóbetegség nyomában a középkori arab állatorvosi forrásokon keresztül, *Kaleidoscope* 18 (2019) 14–37. Online elérhető: <http://www.kaleidoscopehistory.hu/index.php?subpage=cikk&cikkid=457>.

²¹ A lábon kialakuló daganatos betegség leírása a petecskorra jellemző, ami valamilyen fertőző betegség következtében jön létre. A felhalmozódott gylladásos anyag, genny és az elzáródások okozzák az elefántkórra hasonló tüneteket. Karsai Ferenc–Vörös Károly, *Állatorvosi belgyógyászat*. Budapest, 1993, 207.

²² Housni Alkhateeb Shehada, *Mamluks and Animals*. Leiden–Boston, 2013, 447.

²³ Al-Nāširī Abū Bakr ibn Badr al-Dīn al-Mundīr al-Bayṭār, *Kāšif hamm al-wayl fī ma 'rifat 'amrād al-ḥayl aw kāmīl al-sinā 'atayn al-bayṭara wa al-zarṭafa (al-zarṭaqa)*. Bayrūt, 1991, 207.

filozófiai elméletekből származik. Az ókori világban több egymástól távol eső civilizációban is születtek nedvelméletek, amelyek a betegségek diagnosztizálásának alapjai voltak. Az óind eredetű tridósa elmélet szerint 3 nedv (alapelem) egyensúlyának felborulása okozhatja a betegségeket, ezek a szél,²⁴ az epe és a nyálka. A vér – a Földközi-tengeri nedvelmélettel ellentétben – nem tartozik a testnedvek közé, hanem a testet felépítő alkotórészek egyike, az izomszövet, a zsírszövet, a csontvelő és a sperma/pete mellett.²⁵ A Nagy Sándor – Arisztotelész tanítványa – által megteremtett és a halála után (Kr. e. 323) a pártus állam által fenntartott indo-görög civilizáció az Indus völgyében (Kr. e. 221-ig) lehetőséget teremtett Hippokratész nedvelméletének továbbfejlesztésére. Míg az ókori Görögországban Hippokratész, addig az ókori Indiában Acharia Charaka volt az első, aki letette a nedvelmélet alapjait.²⁶

2. A *Hippiatrica* arab fordítása

Az arab fordítási mozgalmat az Abbászidák indították el a 8–11. században, amikor al-Ma'mūn kalifa 830-ban megalapította a Bölcsesség Háza (*Bayt al-Hikma*) intézetét. Vezetője az udvari orvos Yuḥannā ibn Māsawayh volt, aki Ḥunayn ibn Ishāqot is tanította. Fordítóik szír keresztények voltak, főleg orvosok, akik tudtak görögül. A görög klasszikusokat először szírre, majd arabra fordították. Ugyanazt a munkát többször is lefordították, például ha nem volt megfelelő a korábbi változat. Arisztotelész és Galénosz stílusa eltért az arab nyelvű művek stílusától, mivel a görögök rendkívül terjedős, hosszú körmondatokat használtak, ami az arabra korábban nem volt jellemző. Az arab fordítók a görög szövegeket leegyszerűsítették, tovább magyarázták. Céljuk a fordítással nem a pontos szövegfordítás volt, hanem inkább az általuk hordozott gondolat visszaadására törekedtek. Az arab fordítóknak a megfelelő szakterminológia hiánya is nehézséget okozott. A 9. század leghíresebb arab fordítója az iraki nesztóriánus keresztény Ḥunayn ibn Ishāq al-'Ibādī volt, akit később nyugaton úgy ismertek,

²⁴ A leírása alapján az arab „fekete epé”-vel lehet azonosítani.

²⁵ A szél és a nyálka hideg, affinitásuk van a vízhez. A vér és az epe pedig meleg, szoros kapcsolatuk van a tűzzel. A hidegre és a melegre minden betegség visszavezethető. A meleg betegségek a Nappal, a hideg betegségek pedig a Holddal állnak kapcsolatban. A meleg betegségeket hideg szerekkel gyógyítják és megfordítva. Az epe képviseli az apai princípiumot, a nyálka az anyaságot. Ld. Benedek István, *Tibeti orvoslás és varázslás*. Budapest, 1987, 170, 182, 199, 213.

²⁶ A Földközi-tengeri térségben megszületett nedvelmélet az élő szervezet működését négy őselemre, négy nedvre és négy minőségre vezeti vissza. Az óind eredetű tridósa-elmélet szerint, három nedv (három alapelem) egyensúlyának felborulása okozhatja a betegségeket, ezek: a szél, az epe és a nyálka. A testi funkcióknak három fő elve van: mozgás (*vata*), átalakulás (*pitta*) és stabilitás (*kapha*). Erre az elméletre alapozó tibeti, mongol és kínai orvoslás szerint a három életnedv a levegő (szél), az epe és a nyálka. Az öt őselem pedig, amelyek meghatározzák a nedvek minőségét: az éter, a levegő, a tűz, a víz és a föld. Ld. Benedek, *i.m.*, 182, 185, 199.

mint Johannitius vagy Hunainus. Hīraban született és kétnyelvűként (szír–arab) nőtt fel. A nesztorianus keresztény egyház nyelve a szír volt, ezért fordították a görög szövegeket először saját nyelvükre, és csak ezután arabra. Hūnayn ibn Ishāq egy kis fordítótársaságot hozott létre Bagdadban unokaöccsével Hūbayš-sal és fiaival, Ishāqkal és Dāwūddal. Apja gyógyszerész volt, görögül vagy Bizáncban, vagy Alexandriában tanult meg, majd később al-Mutawakkil kalifa (847–861) udvari orvosa lett. A szír fordítások az idők során elvesztek. Hūnayn ibn Ishāq írta a bevezető passzust (Isagoge) az orvosi tézisekből készült gyűjteményhez (*Ars Medicinae Articella*), mely később egyetemi tananyag lett Európában. Arabra fordította az Ótestamentumot és Galénosz összes művét, azokat is, amelyeket korábban még nem fordítottak le arabra (*Risāla ilā ‘Alī ibn Yahyā fī dīkr mā turğima min kutub Ğālīnūs bi-‘ilmih wa ba‘d mā lam yutarğam*).²⁷

Ami a *Hippiatrica* arab átültetését illeti, a fordítóként megjelölt Hūnayn ibn Ishāq stílusa és szóhasználata Susanne Saker szerint eltér a más műveiben megszokottól.²⁸ Hūnaynra általában a szavak játékos használata volt a jellemző. Igyekezett megtalálni a görög szavakhoz leginkább közelálló arab jelentést. Fordításai a pontosság ellenére nem váltak közkedvelté az orvostanhallgatók körében, mert túl hosszú, terjengősre sikerültek, ebben is követve a görög gondolatmenetet. Hūnaynnak például a szem betegségeiről írott tanulmánya (*‘Ašr maqālāt fī-l-‘ayn*. „Tíz tanulmány a szemről”) helyett ezért orvosi kézikönyvként a gyakorlati tudásra vágyók inkább ‘Alī ibn ‘Īsā al-Kaḥḥālī sokkal egyszerűbb és praktikusabb megfogalmazását keresték (*Tadkirat al-kaḥḥālīn*. „Emlékeztető szemészeknek”).

2.1 Az arab fordítások főbb korszakai

A 9. században az arab orvosok nem specialistái voltak egy-egy betegségnek, hanem mindenhez értettek valamennyit, vagyis általános, enciklopédikus tudással rendelkeztek. Indiától kezdve Egyiptomon át Spanyolországig minden terület gyógynövényeivel megismerkedtek. A fordítások által rendelkezésükre állt ezen területek évezredek tapasztalata a gyógyszerek hatásáról. A gyógynövényeket alapos vizsgálat tárgyává tették, és könyveikben természetűen ábrázolták.

A szakosodás a 10–11. században kezdődött el, ez az időszak volt az anatómiai kifejezések egységesítésének időszaka is.

Mivel a görögök és az arabok is állatokat boncoltak, és belőlük következtettek az ember szervezetére, a humán orvoslás és az állatgyógyászat nem állt távol egymástól. A humánorvoslás több növényi eredetű anyagot, főleg vadon termő

²⁷ Gotthard Strohmaier, Hūnayn b. Ishāq. In: *The Encyclopaedia of Islam*. III. Leiden, 1972, 579, 580.

²⁸ Saker, *i. m.*, 7–10.

gyógynövényeket használt gyógyításra. Az állatorvoslás főleg vegyszereket, kémiai anyagokat (timsó, rézgalic, formalin) alkalmazott és több természetett növényt. Az állatorvoslás összességében sokkal radikálisabb, mint a humánorvoslás. Néhány növény, mint például a kutyatej, hatásos az állatgyógyászatban, de nem használható az embernél, mert rá nézve mérgező.

Ahogy a humánorvoslásban is megvoltak azok a kiemelkedő tudású és jelentőségű személyek és művek, akikre a későbbi szerzők hivatkoznak (al-Mağūsī, Ibn Sīnā, Ibn al-Nafīs), ugyanúgy az állatorvoslás területén is minden korszaknak megvolt a maga mértékadó személyisége.

A legkorábbi arab állatorvosi kompiláció a 9. századi Ḥunayn ibn Ishāq theomnesztoszi fordítása és Muḥammad ibn Ya‘qūb ibn Aḥī Ḥizām al-Ḥuttalī műve *Kitāb al-bayṭara* (Az állatorvoslásról szóló könyv), amit al-Mutawakkil kalifa megrendelésére készített el. Ez a két állatorvosi munka lesz az alapja a későbbi századok hasonló témájú műveinek.

A 12. század két jeles személyisége Ibn al-‘Awwām (Abū Zakariyya Yaḥyā ibn Muḥammad ibn Aḥmad) és al-Malik al-Ašraf al-Ġassānī (‘Umar ibn Yūsuf ibn ‘Umar ibn ‘Alī ibn Rasūl). Ibn al-‘Awwām mezőgazdasági könyve, a *Kitāb al-filāḥa* (A földművelésről szóló könyv) egyebek mellett a lovakra is szán néhány fejezetet. Leírja a szülészeti ismereteket, a lovak 11 betegségét, melyeket testtájékok szerint csoportosít. Szól a takonykórról (*malleus*), a lépfenéről (*anthrax*) és a fertőző tenyészbénaságról. Információit Gudmund Björck véleménye szerint ő is Theomnesztosztól szerezte. Ibn al-Awwām sokszor megemlíti Ibn Aḥī Ḥizāmot ebben a művében. Al-Ġassānī 91 fejezetből álló munkájából (*al-muġnī fī-l-bayṭara* „Mindent kielégítő könyv az állatorvoslásról”) 70 fejezetet szentel a lovak betegségeinek.²⁹

A 13. század képviselője, al-Šāḥib Tāġ al-Dīn (Abū ‘Abdallāh Muḥammad ibn ‘Alī) állatorvosi könyve a *Kitāb al-bayṭara*, melynek első fele (57 fejezet) a lovak, öszvérek, szamarak leírásával foglalkozik, második, terjedelmesebb része pedig (115 fejezet) különböző betegségeikkel és azok gyógyításával, a fejtől kezdve és lefelé haladva. Így könnyen meg lehet találni, ha valaki konkrét betegséget vagy tünetet keres.

A 14. század legismertebb állatorvosi munkája, a több néven felbukkanó al-Nāširī Abū Bakr ibn Badr al-Dīn al-Mundīr al-Bayṭār (Ibn al-Mundīr): *Kāšif hamm al-wayl fī ma‘rifat ‘amrāḍ al-ḥayl. Kāmil al-sinā ‘tayn al-bayṭara wa az-zarṭafa (az-zarṭaqa)* (A baj feltárásának fontossága a ló betegségeinek ismeretében, avagy teljes körű összefoglaló két műben: az állatorvoslásban és a lóhoz értés (hippiátria) művészetében) című értekezése volt. Ez a mű összeállításában és tartalmában is eltér a korábbi szerzőkétől. Rendkívül alaposan

²⁹ Robert G. Hoyland, Theomnestus of Nicopolis, Ḥunayn ibn Ishāq, and the Beginnings of Islamic Veterinary Science. In: *Islamic Reflections, Arabic Musings. Studies in Honour of Professor Alan Jones*. Ed. by Robert G. Hoyland–Philip F. Kennedy. Oxford, 2004, 150.

jár el, mielőtt belekezdené a betegségek leírásába. Rövid lófajta-bemutató után, szinte anatómiai pontossággal leírja azt a 13 helyet, ahonnan szükség esetén vért lehet venni a lótól. Nāširī az erek szerveket összekapcsoló hálózatát jól látja, de mivel nem tudja, hogy az erekben merre folyik a vér, és Galénosz májközpontú vérrendszerét és nedvelméletét követi, ezért leírása nehezen értelmezhető. Ebben a szövegrészben (117–123. oldal) a vérvételi helyekként megjelölt vénák útvonala pont fordítva van leírva, mint ahogy azok valójában haladnak. A vénák nála elágaznak, és úgy haladnak a periféria felé, mint az artériák, tehát a szöveg értelmezésekor az útvonalat meg kell fordítani. A lovat az emberrel összehasonlítva írja le. Részletesen elmondja, milyen közös testrészeket figyelhetünk meg közöttük, milyen közös betegségeik vannak, és hogyan kell ezeket kezelni. Szerinte a ló betegségeit inkább több egyszerű gyógyszerrel kell kezelni, mint összetettel. Az ember betegségeit viszont több összetett gyógyszerrel tanácsolja gyógyítani.

Az arab állatorvosi könyvek szerkezete

Az állatorvosi szöveggyűjteményeket a kiadók különböző szempontok szerint állítják sorrendbe, így előfordulhat, hogy egyes részek ki is maradnak az összeállításból. Esetleg megváltoztathat a szerkesztő valamit a bennmaradó szövegeken, hozzátesz saját maga, újraértelmez stb. A különböző betegségeket például tetőtől-talpig (*a capite usque ad calcem*) haladva állítja sorba, kezdve a fej betegségeivel és zárva a lábakkal. Egy-egy betegség a rá jellemző tünetekkel, különböző szerzőknél máshogy jelenik meg, és másfajta kezelést ajánlanak rájuk. Az állatorvosi szövegek összeszerkesztői a különböző korokból származó szerzőktől származó szövegeket úgy állítják össze, hogy figyelmen kívül hagyják keletkezésük időbeli különbségeit.

Az arab *baytara* könyvek fejezetei sokféleképpen lettek összeszerkesztve. Vagy külön a betegségek és egy másik könyvben külön az ezekhez tartozó terápiák, vagy minden egyes betegségeírás után egyből következik az arra javasolt gyógymód. Jellemző a tetőtől-talpig (*a capite usque ad calcem*) való haladás a leírásban.

A legrégebb arab solymászkönyvnek (al-Ġitrīf ibn Qudāma al-Ġassānītól) a 9. századból és egy bizánci solymászkönyvnek (8. század) is ugyanilyen a szerkezeti felosztása. Al-Nāširī (14. század) lóorvoslásról szóló könyve is ezt a felosztási módot használja, sőt még alfejezeteket is elkülönít ugyanazon témán belül. Al-Nāširīra jellemző a kompiláció/szerkesztés közbeni egyes fejezetek eltörlése, például a hímvessző előesése, ellentétben Ḥunayn ibn Ishāq és Ibn Aḥī Ḥizām *Baytarájával*. Al-Nāširī sokszor megemlíti, illetve idézi a görög szerzőket és a korábbi arab szerzőket is – így Abū Yūsufot (12. század) és Ibn Aḥī

Hizām al-Ḥuttalīt (9. század).³⁰ Nāsirī a recepteket úgy adja meg, hogy több betegségre is megoldást jelenthetnek. Például egy takonykórra „címzett” recept felhasználása közben a gyógyító láthatja a lovon, hogy a recept első felében leírt terápia hatásos-e a kezelt lóva esetében. Ha nem, úgy a recept folytatásában megtalálja a következő lehetőséget, milyen más irányban kell elkezdenie kezelni „ugyanazt” a tünetet. Vagyis a recept felhasználása közben derül ki, hogy mi is az a betegség pontosan: például a takonykóros seb nem képez sarjszövetet, vagyis nem gyógyul, míg a mirigykóros seb, ami hasonlóan nézhet ki, sarjszövettel simán gyógyul. Tehát ha a hámszövet képződését serkentő terápia (fekete csucsor عنب الثعلب, koriander كزبرة, ziliz خطمية, aloe صبر, epe مر) nem használ, akkor valószínű, hogy a ló takonykórban szenved.

A *Kitāb al-bayṭara*ának a British Museumban 23416-os számon őrzött kézirat/szövegmaradványa tartalmaz egy bekezdést, amely azt mondja, hogy az összes *bayṭara* könyv szerkezete Galénosz módszerét követi.³¹ Az is lehet, hogy a *bayṭara* művek ősmintája, amelyből dolgoztak, egy bizonyos bizánci állatorvos munkája volt.

Az olyan gyógyszerek, amelyeknek nem volt még használatban lévő arab nevük, vagyis még nem ismerték őket azelőtt, rövid magyarázat kíséretében lettek felsorolva, mint például az *Opopanax* (pánácpaszternák vagy Herkulesgyökere) vagy a szerecsendió (*Moringa peregrina*). Ilyenkor a korai fordítók odaírták az eredeti nevet is görögül a félreértések elkerülése végett, az alábbi formulát használva: „Egy gyógyszer, amelynek neve görögül...”.

Al-Ḥuttalīnál a betegségleírások világosan, érthetően vannak felvázolva. Ezek és a terápiák általános kórképekhez vannak hozzárendelve. A cím és a szöveg között lényegbeli különbség van. A recepteket, amelyeket a késő ókorban vagy a kora középkorban írtak, láthatóan nem valami könyvtárszobában találtak ki, hanem valódi gyakorlati állatorvosi szakismeretet tükröznek. Ilyen például az Abszürtosztól származó recept a hímvesző-előesés kezelésére.³² Vannak, akik a hátasállatot a kezelés idejére a hátára fektetik, így a hátulsó lábai felfelé állnak, és jobban hozzáférnek a hímveszőjéhez. Viaszos kenőccsel, disznózsírral és őrölt nátronnal kenik meg. Majd sok hideg vizet locsolnak rá. A legjobb a tengervíz, de ha az nincs, akkor sót kell vízben feloldani. Majd (vékony) túvel megszűrják a hímveszőt, és erős ecettel (خلّ حامض / خلّ تقيف) meghintik.³³

Más állatorvosi receptek ezt az ajánlást veszik át némi módosítással vagy pontosítással. Az egyik ilyen összekeveri a viaszos kenőcsöt és a disznózsírt القضيبي بقروطي قد خلط معها شحم الخنزير يضلّك.

³⁰ Heide, *i. m.*, 12, 13.

³¹ Heide, *i. m.*, 15.

³² Saker, *i. m.*, 92.

³³ Heide, *i. m.*, 24, 25; Saker, *i. m.*, 92.

szó a kezelés után visszatér az eredeti helyére فإن القضيبي حينئذ يرجع إلى موضعه. Egy helyen a „beleszúrásnak csak felszíninek kell lennie” kitétel csak a görög szövegben szerepel. További példák: lassanként/apránként kell megszúrni بطرف ابرة قليلا قليلا نغرز قضيبي الدابة; nem szabad a hímvesszőt átszúrni úgy, hogy az vérezzen/vér törjön fel belőle – ez a passzus is csak a görög szövegben olvasható; csak a bőrt és a hímvessző környékét kell megszúrni – az arab verzióból ez is hiányzik; ha a hímvesszőt csalánal csapkodják meg, visszatér az eredeti helyére/visszahúzódik – وإن ضرب القضيبي بالانبرة رجع القضيبي إن شاء الله تعالى.

A végbélből történő vérzés kezelésénél Theomnesztosz és a *Hippiatrica Asphodelost* (liliomfélé) és fehérbort használ, Ibn Aḥī Hīzām *Kitāb al-bayṭar*ájában a fehérbornak jelzője is van: „édes fehérbor”, ami utólagos betoldás/kiegészítés más szerzőtől.

Máskor hibákra bukkanunk; így a görög szöveget néhol elnézik, és a hibás olvasatot fordítják le arabra, mint amikor a gránátalma görög nevét cserélik fel a dió/dióhéj görög nevével, mert a két szó fonetikailag hasonló. Máskor az arab szavakat írják el, így برش helyett يرش -t találunk.³⁴

Természetesen a görög szerzők is gyakran használták fel elődeik munkáit, így Abszürtosz Eumeloszt, Hieroklész és Theomnesztosz Abszürtoszt, s ennek során alakították ki saját szaknyelvüket.

A *Kitāb al-bayṭar*ában nincsenek szerzők megemlítve, pedig a kétszer vagy többször előforduló leírások, illetve receptek arra utalnak, hogy több különféle átdolgozás történt, azaz korábbi szerzők munkáiból származó recepteket dolgoztak össze. Erre vonatkozóan kétféle technika létezett már az ókortól kezdve: vagy a mintában lévő hosszabb szöveget rövidítették le kézikönyvszerű formává a gyakorlatias tudást igénylő tanulóknak, vagy a rövidebb szöveget bővítették ki, a bővebb tudást igénylő állatorvosok számára. Mindkét technika létezett már az ókorban: ennek példái Vegetius szövegének megrövidítése, illetve a *Hippiatrica* kibővítése.³⁵

Az átdolgozási folyamat során némely recept az eredeti rendeltetésétől lényegesen eltérő lett, és egészen más betegséghez rendelték hozzá. Például a Theomnesztosz idejében készült recept merevgörcs ellen még a hideget tartotta a betegség okának, ezért az egyensúly visszaállítása érdekében melegítő hatású gyógyszereket rendeltek hozzá. Később ugyanezt a receptet már a *Kitāb al-bayṭara* nem a merevgörcsre ajánlotta, hanem minden izom és idegfájdalomra. Vagyis a receptben található 35 összetevő általában fájdalom és görcsoldó hatású. A *Kitāb al-bayṭar*ában az ókori görög mondást, miszerint „minél régibb valami,

³⁴ Heide, *i. m.*, 26.

³⁵ Vegetius (Publius Flavius V. Rhenus; 5. század) könyvében (*Digesta artis mulomedicinalis*) egy katalógusszerű összefoglalást készített a betegségi tünetektől a kórképekig, és kezelésmódot is ajánlott hozzájuk.

annál jobb”, oly módon változtatták meg, hogy „minél régibb egy gyógyszer, annál hatásosabb a betegség ellen” وكلما عتق هذا الدواء كان أجود وأبلغ في العلة.

A *Kitāb al-baytara* segítségével rekonstruálható az az út, amelyet az ókortól a középkorig eljutott receptek bejártak. A nagyszámú, vérzésen keresztül ható, erős bőrízgató anyagokból összeállított gyógyszerek valószínűleg csak hasonlítanak azokhoz a receptekhez, amik infájdalmakra voltak ajánlottak. A *Hippiatricában* még nem fordítottak különösebb figyelmet konkrétan az infájdalmakra, ez csak a középkorban specializálódott. A bőrízgató anyagokat Theomnesztosz a felmelegítő hatásuk miatt különösen a merevgörcsre ajánlotta.

Az eredeti receptben az ajánlat a „megbetegedett helyre és ínra” szólt, később Theomnesztosz ekképpen változtatta meg az ajánlást: „a hideg által megmerevedett inakra”. A *Kitāb al-baytara*ban elhagyták a „hideg elleni” jelzőt. Később a különböző recenziók szerzői például a merevgörcsre ajánlott receptekben sok felmelegítő hatású gyógyszert gyűjtöttek össze, de néhány utalást, amely a gyógyszerek hidegelűző hatására hívja fel a figyelmet, töröltek. A gyógyszerek felhasználásának módja félreérthető vagy téves, ugyanis az erős bőrízgató szereket az orrlyukakon keresztül ajánlja beadni, hogy megtisztítsa a fejet.³⁶ A *Kitāb al-baytara*ban az ínbetegségekre ajánlott receptek a végtagok betegségeire ajánlott receptek közé kerültek. A merevgörcsre ajánlott recept pedig a felmelegítő hatású gyógyszerek közé.

Egy érdekes eset: „Recept *bāḍingān* kezelésére” A *bāḍingān* szó ’padlizsán’-t jelent, valamint azt a daganatot, amely olyan, mint ez a zöldség. Egy lila, nagy daganat, amely a pestisre jellemző, és legelőször tipikusan a lágyéki hajlatban és a hónaljokban jelenik meg. A görög források is és a *baytara* könyvek is hibiszkuszgyökeret ajánlanak összetörve és friss disznósírral elkeverve a daganatra kötni. Dioszkuridész a hibiszkuszt általánosan ajánlja, a *Kitāb al-baytara* meghatározott kórképre korlátozza a használatát. Dioszkuridész nemcsak nyersen használja fel a hibiszkusz gyökerét, hanem előbb megfőzi mézsörben vagy borban, vagy összezúzza, és így használja sebkezelésre. A sebet gyulladásoz duzzanatként vagy zúzódásként írja le, és felsorol néhány ilyen jellegű duzzanatot. Például a fültömirigy duzzanata, szkrofulózusszerű duzzanat, gennyes seb bárhol, gennyes seb a szügyön, kelés a végbélnél, zúzódás, duzzanat és szakadás az ínnon – ezeket a hibiszkusz eloszlatja, meglágyítja, keresztültöri, és beforrasztja a sebet.³⁷

A *Kitāb al-baytara*ban, akárhonnán is érkeztek a receptek, akármilyen céllal, a felhasználásuk széleskörben ajánlott lett. A receptek általános címet kapnak, mint például: „Lágy daganatokra”. Így a „padlizsán”-ra ajánlott recept is ide kerül, és nem csak az ilyen kinézetű daganatokra lesz felhasználva, hanem minden más lágy jellegű daganatra is. A receptben ajánlás is szerepel, külön megne-

³⁶ Heide, *i. m.*, 29.

³⁷ Heide, *i. m.*, 42, 189.

vezve azokat az eseteket, amikre kimondottan hasznosnak találja a gyógyszert: insérülések és szakadt, duzzadt sebek (القروح النافضة). Ḥunayn ibn Ishāq még kiegészíti ezt az ajánlást égési sebekre mindenhol, de főleg az inakon, bőr és húshiány esetén – nem csak állaton, de emberen is – különösen akkor, ha üreges seb keletkezik, vagy ha a fekély helyén üreg maradt. Még azt is hozzáteszi, hogy ha a hibiszkuszgyökeret megfőzik, elveszíti ragadósságát.³⁸

Az eredeti állatorvosi gyűjteményes munkák kezdetben nem tartalmaztak feliratokat, fejezetcímeket, csak a leírások és a receptek forrásait és szerzőit adták meg.

Eltérések vannak a *Hippiatrica*, Theomnesztosz és a *Kitāb al-bayṭara* között a betegségek elnevezésében is. Például a hasmenés Theomnesztosz arab fordításában *ḍarab*, a *Kitāb al-bayṭarāban* „a marha betegsége” (*dā‘ al-baqara*). Az eredeti görög szövegben lévő viperamarás kígyómarásra lett általánosítva, az izzadmány pedig sárga folyadékra/vízre. A *Kitāb al-bayṭara* későbbi összeállítója Ibn al-‘Awwām (12. század) ezeket a betegségeket változatlanul átveszi Ibn Aḥī Ḥizāmától (9. század). Az a tény, hogy a *Kitāb al-bayṭarāban* a betegségek nevei nem egyeznek, nem attól van, hogy az arab fordítók önkényesen megváltoztatták azokat, hanem csak ugyanazt a betegséget próbálták meg más szavakkal érthetőbbé tenni. Más és más görög szerzőktől fordították le az ugyanarra a betegségre vonatkozó szövegrészeket, vagy ugyanannak a görög szerzőnek a szövegét máshogy értelmezték. Ibn Aḥī Ḥizām, a Ḥunayn ibn Ishāq fordításán keresztül utal arra, hogy nem egyszerűen lemásolja elődei munkáját, hanem ellenőrzi, átgondolja azt, és csak azt írja le végül, amit ő jónak lát. Például a mértékegységeket is megváltoztatja aszerint, hogy az ő korában éppen mi a használatos: dirhem vagy *mitqāl*. Ḥunayn ibn Ishāq a *mitqāl*t használja.

Ibn Aḥī Ḥizām *Kitāb al-bayṭarāja* sokkal terjedelmesebb, mint az arab Theomnesztosz-fordítás (Ḥunayn ibn Ishāq), több mint 150 tünetleírást és több mint 400 receptet gyűjt össze. Különösen szembetűnő, hogy a könyvek első fejezetei mindig a testrészek külső megjelenésének lettek szentelve. A *Kitāb al-bayṭara* átvette a *Hippiatrica* néhány leírását és receptjét. A *Hippiatrica* különböző szerzőitől további 40 recept is található még itt, amelyek a theomnesztoszi fordításból hiányoznak. A *Kitāb al-bayṭarāban* a receptek szerzői nincsenek megemlítve/megnevezve.³⁹

A *Kitāb al-bayṭara* görög mintájának szerzője és a későbbi korok kompilátorai is olyan esetben, ha a recept szerzője bizonytalan volt, vagy a receptet másodkézből kapták, a recept szerzőjeként a kor valamelyik tekintélyes szakemberét, például Abū Yūsufot vagy Arisztotelészt említették.

Egy kézirat szerzőjének beazonosításához egy-egy részlet tüzetesebb átvizsgálása volt szükséges, keresve a szerzői jellegzetességeket a kézirat ismertető-

³⁸ Saker, *i. m.*, 138.

³⁹ Heide, *i. m.*, 37.

jeleit, és az is lehet, hogy a talált recept semmilyen korábbi ismert szerzőnek nem volt tulajdonítható, például semmiféle felismerhető párhuzamot nem mutat a *Hippiatricával*. Míg a *Hippiatrica* nem tartalmaz utalást arra, hogy az ajánlott gyógyszerek honnan származnak, addig a *Kitāb al-baytara* kétharmad része ad egyfajta forrásmegjelölést. Például: „A tevépúpszír mint gyógyszeralkotórész, a Termékeny Félhold környékéről.”

A Hippiatrikában nincs megemlítve, a *Kitāb al-baytara*ban viszont gyakran szerepel a juhok zsírfarka (ellentétben a juhzsírral), ami Elő-Ázsiából vagy Egyiptomból származik.

Az eredettel/származással megjelölt gyógyszer valószínűleg importáru. „Afrikai és nabateus retekmag, nabateus nád, palesztin olívaolaj, egyiptomi éretlen olívaolaj, szíriai görögszéna (kék szagos lóhere, kecskeszarv lóhere), szokotrai aloé, iraki méz, jemeni timsó. Mindezeket az anyagokat egy helyről, a piacról be lehetett szerezni, köszönhetően az állattenyésztőkkel folytatott kereskedelemnek, valamint annak, hogy egy bizonyos helyről érkező kereskedőnél célzottan kerestek bizonyos anyagokat. Például az egyiptomitól oregánót, jázminolajat, papiruszlevelet. Nemcsak gyógyhatású anyagokat, hanem a gyógyításhoz szükséges segédeszközöket is a kereskedőtől lehetett beszerezni. A papiruszlevelet például a gyógyszerek felerősítésére, felkötőzésére is használták. A nagy sivatagi skorpiót a líbiai sivataglakóktól vagy az egyiptomiaktól lehetett megvenni. Theomnesztosznál (Ḥunayn ibn Isḥāqnál) a nehéz vizezés (عسر البول) elleni receptben még nem szerepel a skarabeuszbogár (ganajtúróbogár, خنافس) mint ok – helyette a hideg, az erős vágta és az erős fáradtság van megemlítve – ez csak későbbi kiegészítésként jelenik meg a *Kitāb al-baytara*ban (Ibn Aḥī Ḥizāmnál).⁴⁰

Az állat- és humánorvoslás kapcsolata fellelhető már a *Hippiatricában*, amikor a koszos szőrzet vagy haj miatt keletkező fekélyek kezelésével foglalkozik. Megemlíti, hogy a lerakódott kosz által létrejött fekélyek és szőrhullás hasonlít a lepra/bélpoklosság által okozott tünetekre, és kezelésük mind az állat, mind az ember esetében ugyanaz.

Már a *Hippiatrica* receptjeinek végén megtalálható az a rövid kis megjegyzés, ami majd a *Kitāb al-baytara*ban (és később a 17. századtól a magyar receptekben is⁴¹) megjelenik, hogy a szerző meleg szívvel ajánlja azt valamilyen

⁴⁰ Heide, *i. m.*, 39.

⁴¹ Balassi Zsigmond, *Lovak orvossága*. Közreadja Eckhardt Sándor. (A Magyar Nyelvtudományi Társaság kiadványai, 94.) Budapest, 1957; Tolnay Sándor, *A lovak külső szép vagy rútt termetek 's hibái meg-esmeréséről és azoknak belső és külső betegségeik orvoslásáról*. Pozsony–Pest, 1804. (Reprint: Budapest, 2010.); Tseh Márton, *Lovak orvosságos meg-próbált új könyvetskéje*. Lötse, 1656. Az ezekben szereplő gyógymódok, gyógyhatású anyagok és a receptek formái nagyon sok hasonlóságot mutatnak a középkori arab receptekkel.

betegségre: „kipróbált, megpróbált recept”. Abszürtosznál szintén megtalálható ez a kis jegyzet.

A *Hippiatricában* megadott módszereket a *Kitāb al-bayṭara* átveszi, de egy kicsit hozzátesz vagy módosít rajta. Például a patkolásnál a pontégetést ajánlja, mint ahogy sok más esetben is.

Az állatorvosok etikai viselkedése iránt is nagyobb a követelmény, mint korábban. Alsó-Egyiptom és Líbia egyesülése után a gyógyítás feltételei jobbakká lettek, és jó hatással bírt a világváros Alexandria és Ciprus vagy a karavánutak közelsége is. A karavánutak mellett nagyszámú menedékhely, ellátó hely létesült, ahol az egzotikus gyógyszerek garantáltak voltak. Az iszlám megjelenésével Alexandria továbbra is megmaradt a kereskedelem egyik központjának, a mindenhonnan érkező gyógyszerek átrakodó helyének: Indiából, Afrikából, a Kaukázusból, Közép- és Kelet-Ázsiából. A görög receptek valószínűleg Bagdadban, az Abbászida Kalifátus kultúrközpontjában lettek átírva, átdolgozva.

A receptek *materia medicája* arra utal, hogy némelyik anyag az ókori Perzsiából származik. A görög orvosok közül volt, aki ott telepedett le, és a kereskedelemnek köszönhetően megismerkedett az indiai és kínai eredetű gyógyszerekkel is. Ettől kezdve az ilyen anyagok megjelennek a receptjeikben is: bórax Kirmánból, iszfaháni szagapenum, boroštyán (كهرباء), indiai só, indiai lóher, indiai bazsalikomfűmag, Qumhāból származó *Acorus calamus*, aromás fűszernád, kínai rebarbara, perzsa só, perzsa hagyma, perzsa gumigyanta, örmény feketegyökér, indiai csombormenta. Ezen gyógyszerek mindegyike rendelkezésre áll Egyiptomban is. Az arab fordítások ezt a megörökölt bázist egészítették ki vagy finomították a későbbiekben.

A *Kitāb al-bayṭarában* a több forrásból bekerült recepteket, amelyek különböző stílusban készültek, a kompilátorok egységesítették végül. Elképzelhető, hogy az első arab fordítások (Ḥunayn ibn Ishāq, Ibn Aḥī Hizām al-Ḥuttalī) szolgálták mintául, vagy voltak forrásai az összes többi állatorvosi munkának. Az andalúziai Ibn al-‘Awwām (12. század, Sevilla) *Kitāb al-filāḥa* című mezőgazdasági munkája tartalmaz egy fejezetet, amely kimondottan a hippiatrikának lett szentelve. Ezen alapul a későbbi *Kitāb al-furūsiyya wa-l-bayṭara*, amelyet összeállítója kibővített és átdolgozott. Ibn al-‘Awwām összeállítása görög, római, nabateus és arab forrásokból készült. Gudmund Björk több mint 30 helyen talált párhuzamot e munka és a görög *Hippiatrica* között. Ibn Aḥī Hizām (9. század) gyakran idézi Ibn al-‘Awwām (12. század), de ezek a részek nem a *Hippiatricára* nyúlnak vissza. Aḥmed ibn al-Ḥasan ibn al-Aḥnaf (12. század) néhány tünetleírása és körülbelül 50 receptje Ibn Aḥī Hizām-tól származik. A tünetek és a receptek mindig közvetlenül egymás után következnek, pontosan úgy, ahogy Ibn al-‘Awwām-nál.⁴²

⁴² Heide, *i. m.*, 42.

4. Összegzés

Összefoglalóan megállapíthatjuk, hogy a középkori arab *baytara*-irodalom az ókori görög természetfilozófus-orvosok munkáin alapul, akik elsősorban embereket kezeltek, de módszereiket az állatok gyógyászatában is alkalmazták. Az állatok és elsősorban a lovak betegségeinek kezelésére külön irodalom született, a *Hippiatrica*, amely már tartalmazza az ókori görög állatorvosi tudás esszenciáját, mely egészen a 18. századig hatással volt az állatorvoslásra. A gyógyszerek összetevői mások, de a nedvelméletből levont következtetések ugyanazok. A 9. századtól a 13. századig az arab állatorvosok nem, vagy csak alig térnek el görög elődeik módszereitől, majd a 14. századtól érezhetően megváltozik a betegségszemlélet. Ekkortól már az ázsiai, távol-keleti filozófiai elméletek is megjelennek az állatorvosi betegségleírásokban.

Ḥunayn ibn Ishāq még megnevezi a görög szerzőket, akiktől átveszi a leírásokat, Ibn Aḥī Hizāmnál és a későbbi szerzőknél ez már nincs meg.

The sources of the medieval Arab veterinary medicine

Zsuzsanna KUTASI

The basis of medieval Arab veterinary medicine was human medicine, and from the 9th century it was based on the knowledge and theoretical system of ancient authors such as Hippocrates, Plato, Aristotle, Galen, and the *Hippiatrica*, who and which collected the well-known medical recipes of ancient times. From the 14th century the philosophical approach of the Far East (Indian, Chinese, Tibetan, Mongolian) made itself felt in veterinary descriptions. Veterinarians-philosophers were highly respected in ancient Greece. The work of Aristotle (B. C. 384–322) (*Historia animalium*) is an abundant source of anatomy, physiology and animal pathology. Another, the most important and primary, source of the Arab *baytara* books on veterinary medicine is the extensive work on human medicine by Claudius Galenos (129–161/200–216) from Pergamon, translated by Ḥunayn ibn Ishāq al-'Ibādī (808–873) into Arabic language. The pathological work of Galenos summarizes the various diseases of the whole body, starting from the brain and downwards (*capite usque ad calcem*). The importance of the *Hippiatrica* lies in the fact that the diseases described and their treatment are still recognizable and well known in our days. Although most of them contain faulty or incomplete treatments, this only indicates that their authors cured by experience and not only by science. Between the 9th–13th centuries, the content of Arabic veterinary texts did not change or hardly changed. The authors borrowed from each other the descriptions of the diseases, which are almost word-for-word, for example, in Ḥunayn ibn Ishāq, Ibn Aḥī Hizām and Šāhib Tāğ al-Dīn.

However, in the 14th century there is a significant change that is well reflected in the description of the diseases. Al-Nāṣirī describes new disease names and new symptoms and qualities not known earlier. For example separation of diseases by their cold or warm nature, as well as the female and male nature, derive from the philosophical theories that arose in the Far East and Asia. In addition to the old name of *ḥunan* (*malleus*), the *ḥuld* and *siqāwa* disease names also appear, which in their symptoms are very similar to each other, but al-Nāṣirī is able to distinguish between them with this new classification method.

Fodor Pál

A „hitharc oroszlánja”: Jahjapasa-oglu Báli bég (?–1527). Terjeszkedés és tartományi elit az Oszmán Birodalom európai határvidékén a 16. század elején

Ismeretes, hogy az oszmánok európai terjeszkedésének motorjai hosszú időn át az ún. „határbégek” vagy „végvidéki bégek” és kiterjedt családjaik voltak, akik az akindzsi seregek és a határ menti területek (egy 1520-as évekbeli dokumentum szóhasználatával: *uc kenar yer*) élén álltak. Ezek a klánok (az Evrenosz-, a Mihál-, a Turahán- és a Malkocs-ogluk) egy-egy birodalomalapító őstől származtak, a hatalmat apáról fiúra örökítették, és különleges jogokkal rendelkeztek.¹ A központi kormányzat II. Murád szultántól (1421–1451) kezdve szisztematikusan nyirbálta meg hatáskörüket, és kényszerítette őket a fokozatosan kialakuló új hatalmi struktúra elfogadására.² Ez a struktúra a *kul-devşirme* rendszerre épült, vagyis arra, hogy a születési arisztokráciát fokozatosan rab-szolgákból kinevelt központi és tartományi elittel (devşirmékkel) váltották fel, és a birodalom kulcspozícióit mindinkább nekik juttatták. A 16. század első felében még többször találkozunk Mihál-oglukhoz vagy Evrenoszokhoz tartozó szandzsákbégekkel a nyugati végeken,³ de a fő frontvonalakba eső, stratégiai fontosságú szandzsákokat többnyire már olyan új „dinasztiák” tagjai kapták, amelyek alapítói devşirmék és gyakran a szultánok vői voltak, vagyis rokoni szálakkal is kötődtek az uralkodóházhoz.

Ilyen családból származott e tanulmány főhőse, Jahjapasa-oglu Báli bég is. Apja a valószínűleg albán eredetű, helyileg pedig Szkopjéhez (oszmán Üszküb) kötődő Jahja pasa volt, aki II. Mehmed (1451–1481) palotájában nevelkedett, és II. Bajezid (1481–1512) idején futott be fényes karriert.⁴ Mozgalmas élete során kétszer volt anatóliai, háromszor ruméliai beglerbég, kétszer-kétszer boszniai és

<http://dx.doi.org/10.24391/KELETKUT.2019.1.51>

¹ Róluk újabban ld. Mariya Kiprovska, *The Mihaloğlu Family. Gazi Warriors and Patrons of Dervish Hospices. Osmanlı Araştırmaları* 32 (2008) 193–222.

² Cemal Kafadar, *Between Two Worlds. The Construction of the Ottoman State*. Berkeley–Los Angeles–London, 1995, 141–150; Kiprovska, *i. m.*, 196, 213–222.

³ Kiprovska, *i. m.*, 214–215.

⁴ Hazim Šabanović, *Turski izvori za istoriju Beograda. I. Katarski popisi Beograda i okoline 1476–1566*. Beograd, 1964, 647; Hedda Reindl, *Männer um Bāyezīd. Eine prosopographische Studie über die Epoche Sultan Bāyezīds II. (1481–1512)*. (Islamkundliche Untersuchungen, 75.) Berlin, 1983, 336–345. 1525 elején Báli azt állította Tomori Pál magyar főkapitánynak írt levelében, hogy atyjától úgy hallotta: családjaik Boszniából származnak és rokonságban állnak. Tomori ezt nem tartotta lehetetlennek: Fraknói Vilmos, Tomori Pál élete. *Századok* 15 (1881) 290/1. jegyzet, 388.

nikápolyi szandzsákbég. Kemálpaszáde egyelőre nem igazolható állítása szerint 1505-ben rövid időre a nagyvezíri posztot is megkapta.⁵ Az viszont biztos, hogy ez év júliusában másodvezírré lépett elő, és így a szultáni tanács tagja lett.⁶ Nyugaton és keleten egyaránt fontos katonai akciókban vett részt: vitézül harcolt a mamelukok elleni 1488-as agacsajiri csatában, 1507-ben ő volt a főparancsnok az Iszmail sah ellen küldött nagy seregnek, és számos támadást vezetett az albánok, a horvátok és a magyarok ellen. A századforduló táján (de inkább utána) az uralkodó egyik lányát kapta feleségül. Ezt a hölgyet a délszláv szakirodalom jobbra Hatidzsével azonosítja,⁷ mások viszont ezt vitatják.⁸ Az imént már idézett, hosszú éveken át vezetett ajándékozási lista bejegyzéseiből azonban tisztán kirajzolódik,⁹ hogy Jahja pasa Ajnisáh hercegnőt, Bajezid szultán leányát vette feleségül. Erre azt követően került sor, hogy Ajnisáh első férje, (Göde) Ahmed Mirza 1497-ben Azerbajdzsánba ment visszaszerezni nagyapja, Uzun Haszán akkojunlu uralkodót trónját, és ugyanazon év december 14-én egy lázadás során életét vesztette.¹⁰ Ez az Ahmed Mirza Uzun Haszán Isztambulba menekült fia, Uğurlu Mehmed és II. Mehmed szultán leánya, Gevherhán házasságából született.¹¹ 1490-ben vette el Ajnisáhot, akitől több leánya is született. Az özvegygel való összeházasítás révén a szultáni családba is befogadott (vővé, azaz *damaddá* lett) Jahja pasa valamikor 1511. július közepe után hunyt el Edirnében.¹²

Jahja Szkopjében alakította ki családi központját, ahol udvarházat, dzsámit, vendégfogadót/szegénykonyhát és türbét építtetett. Ezeket annak a számtalan ingatlanak és bevételi forrásnak (bolt, fürdő, ház, vízimalom, sütőház,

⁵ Reindl, *i. m.*, 341–342.

⁶ İlhan Gök, *Atatürk Kitaplığı M.C. O.71 numaralı 909–933/1503–1527 tarihli in'âmât defteri (transkripsiyon–değerlendirme). Doktora tezi.* İstanbul, 1994, 383, 392 (az utóbbi helyen 907/1501-es dátum szerepel, ami elírás lesz). Ennek a defternek a 909. évre (1504–1505) évre vonatkozó bejegyzéseit már közzétette: Ömer Lütfü Barkan, İstanbul saraylarına ait muhasebe defterleri. *Belgeler* 9:13 (1979) 296–380.

⁷ Šabanović, uo.; Dušanka Bojanić, Požarevac u XVI veku i Bali-beg Jahjpašić. *Istorijski Časopis* 32 [1985] 55.

⁸ Reindl, *i. m.*, 341; M. Çağatay Uluçay, *Padişahların kadınları ve kızları.* (Türk Tarih Kurumu Yayınları, VII/63^a.) Ankara, 1985², 25; M. Tayyib Gökbilgin, *XV. ve XVI. asırlarda Edirne ve Paşa Livası. Vakıflar – mülkler – mukataalar.* (İşaret yayınları, 15.) İstanbul, 2007², 475.

⁹ Gök, *i. m.*, 1106, 1156, 1218, 1240, 1377.

¹⁰ *Şerefname.* (2. cilt). *Osmanlı–İran tarihi.* Farsçadan çeviren Osman Aslanoğlu. İstanbul, 2010, 117. A halál napja pontosan: Roger M. Savory, The Struggle for Supremacy in Persia after the Death of Timur”, *Der Islam*, 40 (1965) 61. Vö. Géza Dávid–Bálint Lakatos, Osman ve Orhan’dan II. Bayezid’e (Ávrupa’da hazírlanan ilk Osmanlı silsilenamesi ve Feliks Petancius). *Uluslararası Orhan Gazi ve Kocaeli Tarihi ve Kültürü Sempozyumu, V. Bildiriler.* Editör Haluk Selvi–İbrahim Şirin–M. Bilal Çelik–Ali Yeşildal. Kocaeli, 2019, 496.

¹¹ Uluçay, *i. m.*, 24–25.

¹² Gök, *i. m.*, 1300: a rá vonatkozó utolsó bejegyzés 1511. július 14-én kelt. Korábban a halálozás dátumát 1509-re vagy 1510-re tették: Reindl, *i. m.*, 344. Kemálpaszáde szerint 1511 elején történt: İbn Kemâl, *Tevârih-i Âl-i Osmân. VIII. defter (transkripsiyon).* (Türk Tarih Kurumu yayınları, XVIII/10.) Hazírlayan Ahmet Uğur. Ankara, 1997, 281.

szappanfőző műhely, karavánszeráj, fedett bazár, vágóhíd, raktár stb.), valamint falunak a jövedelméből tartotta el, amelyet Szkopjében, Lovecsben, Hirszovóban (Bulgária), Szófiában, Nikápolyban, Isztambulban, Tatárpazariban és másutt szerzett, és amelyekből vallási alapítványt hozott létre.¹³ Isztambulban tanárképzőt (*muallimhane*) és iskolát (*mektebhane*) alapított, fenntartásukra egy Gallipoli körüli falu és néhány galatai alapítvány jövedelmeit kötötte le. Ezenkívül Plovdiv mellett egy állattartó gazdasággal is rendelkezett.¹⁴ Mivel a későbbiek szempontjából is sokat mondó, idézem azt a jellemzést, amelyet a kortárs Kemálpasazáde adott róla: „E nagyra becsült államférfi a mennyekhez hasonló udvarnál szolgáló legnagyobb előkelők közül való volt. Az Oszmán-dinasztiának az uralkodás házául szolgáló küszöbénél működő szolgálk közül a rangidősek közé tartozott. Mehmed szultán kán idejében hosszú időn át, sokáig szolgált a tiszteletreméltó háremben. [Az uralkodó] kegyének árnyékában magas rangra emelkedett. ... Először az anatóliai beglerbégséget adta neki. De ebből a tisztségből hamarosan eltávolította, mert megvádolták, hogy zsarnokoskodik az alattvalókon. Miután letette, kivizsgálta, és véletlenek találva ismét megtisztelte azt a hadvezért: kegyesen a ruméliai beglerbégséget adta neki. Amikor az a bünbocsánatban részesült uralkodó meghalt, s a világ színterét zűrzavar, lázadás és lárma töltötte be, a ruméliai országrészben főparancsnok lett. ... A szerencsés világhódító, Bajezid szultán korában ismételten anatóliai és ruméliai beglerbég lett. Ama Nap-természetű [úr] kegyének fényével szerencséjének gyertyája fénnel telt meg, s a nagyság égi csúcsán Napként ragyogott fel. Kísérőinek és javainak sokaságával, szolgálóinak és háznépének bőségével felülmúlta a többi jeles előkelőt és kegyes vezírt. ... Kiváló gyermekei, akik a hitharc nádasának orozslánjai voltak, lándzsaként és kivont kardként haladtak mögötte és előtte.”¹⁵

Jahja pasának hét fia született, de mindegyik felnőtt férfi volt már, amikor ő maga beházasodott a szultáni családba, így gyerekeiben nem fejedelmi vér csörgedezett.¹⁶ A fivérek – Báli, Mahmud, Mehmed, Szinán, Ahmed, Iszkender és Musztafa – közül Báli volt a legidősebb, és apja halála után ő lett a klán elismert vezetője. Jóllehet a kor más fontos szereplőihez képest viszonylag sok forrással rendelkezünk róla, születési idejét nem ismerjük, és pályáját sem tudjuk hiány-

¹³ 1505–1506-os alapító okiratait szerb fordításban és (az első esetében) eredetiben kiadta Gliša Elezović, *Turski spomenici*. Beograd, 1940–1952, I/1. 384–411, 420–525; I/2. 120–123; vö. Vera Moutaftchieva, *Du role du vakif dans l'économie urbaine des pays balkaniques sous la domination ottomane (XV^e–XVII^e s.)*. In: Uő, *Le vakif – un aspect de la structure socio-économique de l'Empire ottoman (XI^e–XVII^e s.)* Sofia, 1981, 206–207.

¹⁴ Gökbilgin, *i. m.*, 456–458; Bojanić, *i. m.*, 56; vö. Reindl, *i. m.*, 344; Aleksandar Fotić, *Yahyapaşa-oğlu Mehmed Pasha's Evkaf in Belgrade. Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae* 54:4 (2001) 438–439.

¹⁵ İbn Kemâl, *i. m.*, 281–282.

¹⁶ Bojanić, *i. m.*, 55; Gökbilgin (*i. m.*, 458/729. jegyzet) és Reindl (*i. m.*, 345.) csak öt fiúról tud.

talánul megrajzolni. Egyes magyar források a (később félreértésekre okot adó) „Kücsük” (kicsi, kisebbik),¹⁷ oszmán-török források pedig olykor a „Kodzsa” (nagy, öreg) melléknévvel illetik.¹⁸ Az első talán a korszak híres, „nagy” Bálijától, Malkocs-oglu Báli béggtől való megkülönböztetést szolgálta, a másik viszont az udvar által adott, megtisztelő jelző a már befutott, tekintélyes hadvezérnek. Báli először 1485-ben tűnik fel egy boszniai nagyjavadalom (*ziamet*) birtokosaként,¹⁹ majd egy ruméliai félkatonai szervezet, a jürükök parancsnokaként (*subaşı*) találkozunk vele.²⁰ 1498-ban részt vett a Malkocs-oglu Báli szilisztrai bég vezette nagy lengyelországi betörésben, amelynek során kivételesen gazdag zsákmányt ejtett.²¹ Ekkor már a Kemálpaszáde szerint „frissen felnötte érett” (*taze yetişmiş*)²² Báli szandzsákbégi rangban állhatott (valószínűleg valamelyik Duna menti szandzsákot bírta), mivel a portyára a ruméliai bégeket rendelték ki, és az eseményről beszámoló másik, bár jóval későbbi krónikás, Szadeddin is bégnek mondja Bálit.²³ 1504-ben viszont már minden kétséget kizáróan tagja az előkelők és a tartományi kormányzók (*ümera*) elit klubjának: egy szeptember 8-i defter-bejegyzés szerint a „Küszkendili (ma Kjusztendil) liva bégje lett”.²⁴ 1506-ban az Albániában fekvő avlonjai (ma Vlorë) szandzsák élére helyezték.²⁵ Az 1507. évet ugyanitt töltötte,²⁶ s talán a következő év nagy részét is. 1509. június 18-án viszont már a szilisztrai szandzsák vezetőjének mondják.²⁷ Ezen a poszton maradt legalább 1511. augusztus 8-ig.²⁸ Valamikor a következő másfél hónapban azonban távoznia kellett, mert 1511. október 10-én már a nikápolyi

¹⁷ Istvánffy Miklós *magyarok dolgairól írt históriája Tállyai Pál XVII. századi fordításában. I/1. 1–12. könyv.* (Történelmi források, I.) Sajtó alá rendezte Benits Péter. Budapest, 2001, 154. Istvánffy úgy tudta, hogy a „felette jeles erős férfi” „testének kisded állapotja” miatt kapta ezt a nevet, de nyilván nem ez volt a fő ok.

¹⁸ Ld. az 1526. évi hadjárati napló 1526. július 30. és szeptember 20-iki bejegyzéseit: *Török történetirők*. I. Fordította és jegyzetekkel kísérte Thúry József. Budapest, 1893, 310, 319; Feridun Ahmed Beg, *Münşeatü's-selatin*. I. İstanbul, 1274/1858², 559, 563–564; Anton C. Schaendlinger, *Die Feldzugstagebücher des ersten und zweiten ungarischen Feldzugs Suleymans I.* (Beihefte zur Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, Band 8.) Wien, 1978, 73, 88.

¹⁹ Šabanović, *i. m.*, 646; Bojanić, *i. m.*, 56.

²⁰ Ömer Lütfi Barkan, *Osmanlı İmparatorluğunda bir iskân ve kolonizasyon metodu olarak istilâ devirlerinin kolonizatör Türk dervişleri ve zâviyeler.* *Vakıflar Dergisi* 2 (1942) 342: 183. sz.; Bojanić, *i. m.*, 56.

²¹ Hoca Sadeddin, *Tacü'l-tevarih*. II. İstanbul, 1280/1863, 81–84. A lengyel–török háborúhoz és annak nemzetközi összefüggéseéhez ld. Alexandru Simon, *Habsburg Politics at the Border of Christendom in the Early 1500s.* *Banatica* 21 (2011) 55–71.

²² İbn Kemâl, *i. m.*, 167.

²³ Hoca Sadeddin, *i. m.*, II. 84.

²⁴ Gök, *i. m.*, 261.

²⁵ Šabanović, *i. m.*, 646; Bojanić, *i. m.*, 56.

²⁶ Gök, *i. m.*, 619, 678, 705.

²⁷ Gök, *i. m.*, 956.

²⁸ Gök, *i. m.*, 1129, 1284, 1301, 1310–1311.

szandzsák bégjeként tűnik fel.²⁹ Az utóbbi helyen nem könnyű feladat várt rá: állást kellett foglalnia Bajezid szultán és Szelim herceg trónküzdelmében.³⁰ Miközben a ruméliai bégek többnyire Szelimet támogatták,³¹ Báli bég sokáig kettős játékot űzött. Néhány 1511–1512-ből fennmaradt jelentése szerint folyamatosan tájékoztatta Bajezidet Szelim mozdulatairól (például arról, hogy tatár segédsapataival Akkermanba [ma Bilhorod-Dnyisztrovszkij] érkezett), de aztán előbb titokban, majd nyíltan átállt Szelim oldalára.³²

A jól időzített lépésnek meglett a jutalma: 1513 végén az új padisah szendrői szandzsákbégnek nevezte ki.³³ Ez a kinevezés hallatlan elismerést jelentett: a határvidéki oszmán hadseregvezet talán legjelentősebb posztját nyerte el, amelynek birtokosaként a boszniai béggel együtt döntő befolyást gyakorolt a Magyarországgal kapcsolatos oszmán tervekre és lépésekre. Kisebb szünetekkel (így 1518–1520-ban, amikor Iszkenderijébe, 1521-ben, amikor Boszniába és 1523–1524-ben, amikor Vidinbe helyezték³⁴) jobbra e helyen ügködött lankadatlanul – a boszniai és a többi határ menti szandzsák (Ízvornik/Zvornik, Aladzshiszár/Krusevác, Vidin stb.) haderejét összefogva – a Magyar Királyság déli védelmi rendszerének lebontásán, a magyar és a horvát földek meghódításán. 1527 tavaszán bekövetkezett haláláig alig van olyan nagyobb, összehangolt támadás vagy beütés, amelyben közvetve vagy közvetlenül ne vett volna részt. Különösen nagy sikert ért el 1515. április végén–május elején, amikor a Zsarnó (oszmán Havale, szerb Avala) várát ostromló Szapolyai János erdélyi vajda seregét egy jól sikerült hadicsellel szétverte, és a Belgrádot szemmel és sakkban tartó oszmán végvárat felmentette.³⁵

²⁹ Gök, *i. m.*, 1343.

³⁰ Erről újabban: H. Erdem Çıpa, *The Making of Selim. Succession, Legitimacy, and Memory in the Early Modern Ottoman World*. Bloomington–Indianapolis, 2017, 29–107. A könyvet lesújtó szakmai kritika fogadta. Az egyik ismertetésnek már a hossza is sokat mondó: Fikret Yılmaz, *Selim'i Yazmak. Osmanlı Araştırmaları* 51 (2018) 297–390.

³¹ Çağatay Uluçay, *Yavuz Sultan Selim nasıl padişah oldu? Tarih Dergisi* 7/10 (1954) 124–125. és 15, 17. jegyzet.

³² İstanbul, Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi (a továbbiakban: TSMA), E 6306, 6329 (?) (vö. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı tarihi*. II. [Türk Tarih Kurumu yayımları, XIII/16^{pl}.] Ankara, 1975³, 238/2. jegyzet: ezt a jelentést szerinte Malkocs-oglu Báli bég írta, de ebben szinte biztosan téved). Selahattin Tansel, *Sultan İkinci Bâyezid'in siyasi hayatı*. İstanbul, 1966, 274–276. Egyik jelentésében (TSMA E 5082) Báli egyebek között így fejezte ki hódolatát: „E szegény szolgálónak a szerencsés padisah boldogságot adó küszöbén kívül nincs öröme és támasza... Bármikor parancsolnak és kérnek tőlünk szolgálatot, a magas szolgálatra alázatosan megyünk, és testünkkelkünk kockára tesszük. Reméljük, hogy a szerencsés padisah kegyes pillantása és magas kegye e szolgáljától nem kerül távol...”

³³ Šabanović, *i. m.*, 646; Bojanić, *i. m.*, 56.

³⁴ Az eddigieken kívül ld. még: Olga Zirojević, *Tursko vojno uređenje u Srbiji (1459–1683)*. Beograd, 1974, 261–264.

³⁵ Ludovicus Tubero, *Kortörténeti feljegyzések (Magyarország)*. (Szegedi középkortörténeti könyvtár, 4.) Közreadja Blazovich László–Sz. Galántai Erzsébet. Szeged, 1994, 280–283;

Báli bég alaposan kivette részét az oszmán „nagy stratégia” 1520–1521. évi fordulatából is, amikor az új szultán, Szülejmán, szakítva apja keleti irányultságú politikájával, megindította Közép- és Nyugat-Európa elleni offenzíváját.³⁶ A hadjárat előkészítése során kikérte az 1521 elején Boszniába áthelyezett Báli véleményét is, aki a ruméliai hadsereg óhaját kifejezve amellet érvelt, hogy támadják meg Magyarországot és foglalják el Budát, mert a magyarok már nem képesek érdemleges ellenállást kifejteni.³⁷ A hadjárat első sikere, Szabács bevétele (július 7.) után abban a hallatlan megtiszteltetésben részesült, hogy a további teendőkről személyes találkozáson mondhatta el véleményét az uralkodónak.³⁸ Azt tanácsolta neki – korábbi álláspontja ismeretében némileg váratlanul –, hogy az eredetileg kitűzött Buda helyett inkább Nándorfehérvárt foglalják el. Nyilván felmérte, hogy a legfontosabb magyar végvárral a hátukban veszélyes volna az ország belsejébe hatolni, amit Szülejmán is belátott, és elfogadott, jóllehet égett a tüztől, hogy már első hadjáratán a magyar főváros utcáin táncoltathassa a lovát.³⁹

Istvánffy Miklós magyarokról írt históriája, 154–156. Az eseményről egyidejű oszmán beszámolóval is rendelkezünk: Szülejmán herceg levelével, amelyet a dívánülő pasáknak írt Báli jelentései alapján (TSMA E 5438); ezt teljes egészében közlöm a Függelékben (1. sz.). Az 1510-es évek második felének oszmán–magyar kapcsolataira és a határ menti harcokra ld. Tamás Pálosfalvi, *From Nicopolis to Mohács. A History of Ottoman–Hungarian Warfare, 1389–1526*. Leiden–Boston, 2018, 348–371.

³⁶ Erről ld. Pál Fodor, *The Unbearable Weight of Empire: The Ottomans in Central Europe – A Failed Attempt at Universal Monarchy (1390–1566)*. Budapest, 2016², 56 skk.

³⁷ „A magas trónus előtt ne legyen titok, hogy az átkozott Magyarországnak nincs olyan helyzete és ereje, amit bármilyen módon figyelembe és tekintetbe kellene venni”. Fodor Pál, *Magyarország és a török hódítás*. Budapest, 1991, 163 (annak idején ezt a datálatlan jelentést 1524–25 tájára kelteztem, de ma már – Báli jobban ismert hivatalviselési alapján – biztos, hogy az akkor szintén mérlegelt 1521 tavaszán keletkezett).

³⁸ TSMA E 6060: Báli jelentése a szultánnak, amelyet a Szabács megvétele napján, július 7-én kézhez vett szultáni parancsra írt válaszul. Ebből az derül ki, hogy Bálit az uralkodó a Szabáccsal szemközti szerémségi oldalra rendelte, vagy ha oda nem tudna átkelni, akkor a nagyúri táborba. Báli tudatja, hogy három nap múlva ér a szerémi átkelőhöz. A hadjárat napló szerint végül július 15-én érkezett a ruméliai beglerbég táborába, akit a szultán Szabács alól elsőként küldött át a szerémségi oldalra.

³⁹ A hadjárat napló július 17-i bejegyzése: „Jahja pasa oğlu Báli bég a padisah elé járulván, tanácskoztak a hadjáratról, és elhatározták, hogy Belgrád ellen mennek”. *Török történetírók*, I. 289; Feridun, *i. m.*, 510; Schaendlinger, *i. m.*, 36. Bosztán (a korábbi magyar szakirodalomban Ferdi) még határozottabban tulajdonítja Bálinak a koncepcióváltást: „Mikor a szultán színe előtt tanácskoztak, Báli bég szavai helyben hagyatván, Belgrád várának elfoglalása határozottatott el.” *Török történetírók*. II. (1521–1566). Fordította és jegyzetekkel kísérte Thüry József. Budapest, 1896, 50. Dzselszáde Musztafa ezzel szemben azt írja, hogy Musztafa pasa másodvezír győzte meg a szultánt. *Török történetírók*, II. 135–136; *Geschichte Sultan Süleyman Kānūnīs von 1520 bis 1557 oder Ṭabakāt ül-Memālik ve Derecāt ül-Mesālik von Celālzāde Muṣṭafā genannt Ḳoca Niṣānci*. (Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland, Supplementband, 21.) Hrsg. und eingeleitet von Petra Kappert. Wiesbaden, 1981, 56b–57a. A hadjárat napló nem tud arról, hogy Musztafa pasa, aki néhány napos szerémségi portyájáról Báli megérkezése napján tért

Báli bég a tábor felé jövet derekas pusztítást végzett magyar földön, amiről a hadjárati napló ekképpen számol be: „Hat-hétezernyi emberrel Magyarországból térvén vissza, útközben elfoglalt három várat; kettőt ostrommal ejtett hatalmába és lakóit kardra hányta, egy pedig önként adta meg magát. A Deli Markó nevű hitetlen is – amint a vitézségével kérkedve nyelvet fogni indult – útjába bukkant; keményen harcoltak, de végre is élve elfogta az átkozottat, hatvan gyaurnak pedig fejét vette, s magát az átkozottat vértestől, páncélostul együtt a magas udvarhoz hozta.”⁴⁰ Július 24-én a Szerémség északi részébe vonult, s miután július 24–27. között elfoglalta a védői által elhagyott Szalánkemént, a szultán parancsára onnan tartotta szemmel a dunai átkelőket, és ügyelt arra, hogy a magyarok se vízen, se szárazon ne lephessék meg az ostromló és a Szerémségben szerteszt portyázó oszmán seregtesteket.⁴¹ Fennmaradt jelentéseiből és a hadjárati naplóból tudjuk, hogy folyamatosan küldte a szultánhoz az elfogott „nyelveket”: hol csak néhányat, hol meg több tízet egyszerre.⁴² Próbált közel férközni Péterváradhoz, és egy alkalommal 15 lószállító hajót és 15 sajkát kért a szultántól, hogy Titelhez átkelve a túloldalról szerezzen foglyokat, mert „a Duna innenső oldalán fogott nyelvek hírei semmit sem érnek; az ismeretekkel rendelkező, jó lovas hitetlen katonák mind átkeltek a túlsó oldalra”.⁴³ Jóllehet magyar források szerint Báthori nádor csapatai a Dunán átjőve egyszer megverték Bálit,⁴⁴ ő maga arról számolt be, hogy Pétervárad közelében sikerült szétszórnia egy 300 fős, a nádor és a bánok elit lovasaiból álló magyar egységet (közülük 47-et elfogott és a szultánhoz küldött egy másik Báli béggel, akit jutalmazásra ajánlott).⁴⁵ Nándorfehérvár elfoglalása után azt a feladatot kapta, hogy az életben maradt és kegyelemben részesült magyarokat, akiket hajón Szalánkeménbe küldtek, juttassa haza.⁴⁶ Egyes magyar források szerint azonban

vissza a táborba, találkozott volna a szultánnal. Magyar oldalon tényként kezelték, hogy a törökök Báli tanácsára vették be Nándorfehérvárt: Pálosfalvi, *i. m.*, 407.

⁴⁰ *Török történetírók*, I. 288; Feridun, *i. m.*, 509; Schaendlinger, *i. m.*, 35.

⁴¹ *Török történetírók*, I. 290; Feridun, *i. m.*, 510; Schaendlinger, *i. m.*, 37–38.

⁴² *Török történetírók*, I. 293, 295; Feridun, *i. m.*, 512; Schaendlinger, *i. m.*, 42, 45–46; TSMA E 5717, 6613.

⁴³ TSMA E 6328.

⁴⁴ Kiss Lajos, Nándorfehérvár bukása (1521.) *Hadtörténelmi Közlemények* 2 (1889) 569.

⁴⁵ TSMA E 7184. Nem lehetetlen, hogy ez Kücsük Báli bég volt, a később még szóba kerülő rokon. Báli egy másik jelentésében érdekes és a kor viszonyaira éles fényt vető esetet mesél el: „Korábban a szerémi hitetlenek közül való, Jován nevű hitetlen e szolga fogságában volt, amikor meghódolt, és elment, hogy hitlevéllel a családját is áthozza. Valahogy kitudódott, és sehogyan sem tudta kihozni őket. Sőt az átkozott magyarok részéről súlyos zaklatásokat kellett elszenvednie. Most végre alkalmat talált, és e szolgálóhoz jött. Mivel a király és az erdélyi bán meg a többi bán helyzetéről, mozdulatairól és seregeiről aprólékos és megbízható hírekkel rendelkezik, a boldogságos küszöböz küldtük.” TSMA E 5296.

⁴⁶ *Török történetírók*, I. 297; Feridun, *i. m.*, 514; Schaendlinger, *i. m.*, 49.

Oláh Balázs vicebánt és társait Báli emberei – egy előző napi összeszólalkozás vagy talán valami régi sérelem miatt – lemészárolták.⁴⁷

Szülejmán a győztes hadjárat⁴⁸ végén, szeptember 1-jén díszköpennyel és 30 000 akcséval jutalmazta meg Bálit,⁴⁹ majd szeptember 15-én kiugróan magas javadalommal: évi 900 000 akcséval kinevezte szendrői-belgrádi bégnek.⁵⁰ Báli és Hüszrev boszniai bég csapatai a következő években összehangoltan törtek előre az Al-Dunánál, Boszniában, Horvátországban és Dalmáciában.⁵¹ 1522-ben elfoglalták és lerombolták Orsova, Pét és Miháld (Mehádia) várát, bevették Knint és Szardonát, 1523-ban Osztrovicát, 1524-ben pedig Szörényt (hogy aztán ezt is lerombolják, és helyette felépítsék Feth-i Iszlámot/Kladovót), és többször próbálkoztak Jajca bevételével.⁵² Igaz, közben néhány kudarc is becsúszott: 1522–1523-ban Báli nem tudta megakadályozni a magyar fennhatóság részleges visszaállítását Havasalföldön,⁵³ 1523 augusztusában pedig a magyar csapatok hatalmas vereséget mértek Ferhád pasa és Báli seregére a szerémségi Szávaszentdemeter és Nagyolaszi térségében.⁵⁴ (A kortárs Szerémi György szerint a szultáni vőre féltékeny és az annak gögje miatt feldühödött Báli bég valójában törbe csalta Ferhádöt, s nagyban hozzájárult annak bukásához és egy évvel későbbi kivégzéséhez.)⁵⁵ Mindezek ellenére a határvidéki bégek 1526-

⁴⁷ Szakály Ferenc, Nándorfehérvár, 1521: a vég kezdete. In: Zay Ferenc, *Az Lándorfejérvár elveszésének oka e vót, és Így esött*. Sajtó alá rendezte Kovács István. Budapest, 1980, 147–148.

⁴⁸ Ennek lefolyásáról ld. Szakály Ferenc kiváló tanulmányát az előző jegyzetben (83–163).

⁴⁹ *Török történetírók*, I. 297; Feridun, *i. m.*, 514; Schaendlinger, *i. m.*, 49.

⁵⁰ *Török történetírók*, I. 298; Feridun, *i. m.*, 514; Schaendlinger, *i. m.*, 51. Bosztán szerint (*Török történetírók*, II. 55.) 3000 főnyi őrséget helyeztek a várba. Egy, az év vége felé vagy a következő év elején készült kimutatás szerint (Ömer Lûtfi Barkan, H. 933–934 [M. 1527–1528] malî yılina ait bir bütçe örneği. *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası* 15 [1953–1954] 303.) Báli szendrői szandzsákbég éves jövedelme 622 000 akcsét tett ki. Ezek szerint a szultán rövid időn belül megbánta bőkezűségűt, talán mert nem akarta, hogy egy szandzsákbég csaknem ugyanakkora javadalmat élvezzen, mint egy beglerbég.

⁵¹ Hüszrev bégről és tevékenységéről ld. Behija Zlatar, *Gazi Husrev-beg*. (Orientalni Institut u Sarajevu. Posebna izdanja, 32.) Sarajevo, 2010, 11–65. A hódítás menetéről és természetéről ld. még Dino Mujadžević, The Other Ottoman *Serhat* in Europe: Ottoman Territorial Expansion in Bosnia and Croatia in [the] First Half of the 16th Century. *GAMER* 1 (2012) 99–111; Nenad Moaçanin, The Ottoman Conquest and Establishment in Croatia and Slavonia. In: *The Battle for Central Europe. The Siege of Szigetvár and the Death of Süleyman the Magnificent and Nicholas Zrínyi (1566)*. Ed. by Pál Fodor. Leiden–Boston–Budapest, 2019, 287–296.

⁵² Szakály, *i. m.*, 152–153; Zlatar, *i. m.*, 30–34; Pálosfalvi, *i. m.*, 395–415.

⁵³ C. Tóth Norbert, Szapolyai János erdélyi vajda 1522. évi havasalföldi hadjáratai. Havasalföld korlátozott függetlenségének biztosítása. *Hadtörténelmi Közlemények* 125 (2012) 987–1014.

⁵⁴ Kubinyi András, A Szávaszentdemeter–Nagyolaszi győzelem 1523-ban. Adatok Mohács előzményéhez. In: *Üő, Nándorfehérvártól Mohácsig. A Mátyás- és a Jagelló-kor hadtörténete*. Budapest, 2007, 136–150.

⁵⁵ Ld. Csorba Dávid, Orális török néphagyomány egy magyar krónikában. In: *Identitás és kultúra a török hódoltság korában*. Szerk. Ács Pál–Székely Júlia. Budapest, 2012, 327–337 (meg kell jegyezni, hogy e tanulmány szerzője többször igen szabadosan kezeli forrásait, hogy kon-

ra néhány kivételtől (mint például Jajca, Klissza) eltekintve megfosztották a Magyar Királyságot déli előretolt hadállásaitól, s előkészítették a terepet az 1521-ben még elhalasztott döntő támadáshoz. Báli katonai szakértelme, tapasztalatai, tanácsai és hadmozdulatai kulcsszerepet játszottak a mohácsi csatában is, amelyben az oszmán-törökök megtörték a több mint 130 éve makacsul ellenálló Magyar Királyság erejét.⁵⁶ Ezért elmondható: amikor 1527 tavaszán meghalt, Magyarország egyik legelszántabb ellensége és sírásója szállt sírba vele.⁵⁷ A kortárs Kemálpaszáde írta róla: „Félelmetes híre betölti az átkozott Magyarországot.”⁵⁸ Másutt pedig így jellemzi a páratlan „hőst”: „Jahjapasa-oglu Báli bég, ... akinek kardja az ellenségre kivetett háló; akinek háza egy kolostor, melynek lámpásában a rossz úton járó ellenség zsírja ég; akinek asztalára tett kenyér a gonosz hitetlenek vérével van dagasztva; akinek a reggeli és esteli étele a harc tűzénél fő; akinek foglalkozása télen és nyáron a rabló portyázás az ellenség földjén; s aki a végvidékek bégjei között harcosainak számánál és hadi szereinek sokaságánál fogva a legtekintélyesebb és legfélelmesebb. A nevezett ugyanis Szemendre és Belgrád bégje volt s a végvidéki hitetlenek annyira félték tőle, hogy még a kertjeikbe és szőlőhegyeikre sem mertek kimenni; a szerémi szigetben lakó lázadók, ha csak nevét hallották is, rémületükben kezeikkel nem birtak fogni, s lábaikon nem tudtak megállni.”⁵⁹

Báli és testvérei valóban odaadón, vérük hullatásával szolgálták az Oszmán-házat. Az egyik fivér, Mahmud, az 1514-es csaldiráni csatában esett el,⁶⁰

cepcióját alátámaszthassa, ld. különösen 331.).

⁵⁶ B. Szabó János, *Mohács. Régi kérdések – új válaszok. A Magyar Királyság hadserege az 1526. évi mohácsi csatában*. Budapest, 2015, 103–108, 113–114.

⁵⁷ Egy korabeli levél szerint 1527. április 16-án már halott: Anton von Gévy, *Urkunden und Actenstücke zur Geschichte der Verhältnisse zwischen Österreich, Ungern and der Pforte im XVI. und XVII. Jahrhundert...* Erster Band. *Gesandtschaften König Ferdinands I. an Sultan Suleiman I. 1527–1532*. Wien, 1840, 65: No. 43. Nemrégiben, amikor magyar fordításban közreadtam Ibrahim Pecsevi mohácsi csatáról szóló leírását, a Báli béghez fűzött jegyzetemben tévesen azt írtam, hogy a szultán kivégeztette. Sajnos összetévesztettem egy másik Bálival, akit 1528-ban valóban kivégeztek, és akiről alább lesz még szó (azt hiszem, a vágyvezérelt gondolkodás tipikus esetéről van szó, mert, mint látni fogjuk, minden ok meglett volna rá, hogy hősünk is így végezze). Ld. Fodor Pál, Ibrahim Pecsevi leírása a mohácsi csatáról és II. Lajos király haláláról. In: *„Nekünk mégis Mohács kell...” II. Lajos király rejtélyes halála és különböző temetései. Az Országos Széchényi Könyvtárban 2015. augusztus 29-én megrendezett tudományos szimpóziumon elhangzott előadások szerkesztett és bővített kiadása*. Szerk. Farkas Gábor Farkas–Szebelédi Zsolt–Varga Bernadett. Budapest, 2016, 240/341. jegyzet.

⁵⁸ İbn Kemâl, *i. m.*, 282.

⁵⁹ Az idézet Thúry József fordítása: *Török történetirók*, I. 210–211. Az eredeti oszmán-török szöveg: Kemal Paşa-zâde, *Tevarih-i Âl-i Osman. X. Defter*. (Türk Tarih Kurumu yayınları, XVIII/13.) Hazırlayan Şefaattin Severcan. Ankara, 1996, 239–240.

⁶⁰ Selahattin Tansel, *Yavuz Sultan Selim*, Ankara, 1969, 61, s őt követve Bojanić, *i. m.*, 55, 57. Mahmud sorsa mindazonáltal homályos. Tansel elbeszélő forrásaival szemben a mohácsi hadjárat naplója nagyon is élőnek, a vidini szandzsák bégjének mondja. *Török történetirók*, I. 319; Feridun, *i. m.*, 564; Schaendlinger, *i. m.*, 88. Ugyanakkor a mohácsi csata résztvevőit felsoroló listán egy

a mohácsiban Báli és Mehmed szandzsákbégeként, három fivérük: Musztafa, Ahmed és Szinán pedig tisztség nélküli bégeként vett részt kíséretével.⁶¹ Közeli rokonuk, Kücsük Báli bég Mehmeddel együtt az 1529-es bécsi hadjáratban játszott különlegesen fontos szerepet.⁶² Utóbbi, mármint Mehmed bég, az 1530-as években Szapolyai János uralmának fenntartásában szerzett elévülhetetlen érdemeket.⁶³ Közben teljes erővel építették a maguk dinasztiáját is – politikailag, anyagilag és társadalmilag egyaránt. Ezt szolgálta Báli házassága Bajezid egyik unokájával. Ez minden valószínűség szerint 1508-ban (s nem, mint eddig hitték, 1510-ben) történt, s azt is sikerült kideríteni, hogy a hölgy nem volt más, mint Ajnisáh és (Göde) Ahmed Mirza leánya. Vagyis Báli a mostohaanyja lányát (vagy más nézőpontból: az apja mostohalányát) vette feleségül, ami nemcsak a pikantériája miatt érdekes, hanem azért is, mert jól mutatja a Jahja család érdekérvényesítő képességét.⁶⁴ Ám az elsöre igen hasznosnak tűnő lépés végül balul ütött ki. Az asszony láthatólag távol élt férjétől, és az 1510-es évek közepén fűvel-fával megcsalta, amit egy idő után jelentettek az uralkodónak. Dušanka Bojanić feltételezi, hogy végül elváltatták tőle, de ez valóban nem több feltételezésnél.⁶⁵ Minden jel szerint Báli utód nélkül halt meg, bár rendelkezünk egy irattal, amelyben egy javadalmat kérelmező fiatalember Báli bég fiaként mutatkozik be. Ám ez a Báli bég a megadott információk (pl. hogy Ali bég atyai nagybátyja) alapján nem azonosítható egyértelműen a mi Báli bégünkkel.⁶⁶

Báli az apjától örökölt vagyont igyekezett egyben tartani és gyarapítani. Több helyen – így Pozsarevácon és környékén, Belgrád mellett és a nikápolyi

bizonyos Mehmed szerepel vidini bégeként: Feridun M. Emecen, Mohaç (1526). *Osmanlılara Orta Avrupa'nın kapılarını açan savaş*. In: Uő, *Osmanlı klasik çağında savaş*. İstanbul, 2010, 211.

⁶¹ Emecen, *i. m.*, 210–211.

⁶² Ld. a hadjárat napló bejegyzéseit: *Török történetírók*, I. 324–346; Feridun, *i. m.*, 566–577. Kücsük Báli kapta azt a bizalmi feladatot, hogy az elfogott Perényi Pétert a szultáni táborba hozza (*Török történetírók*, I. 332; Feridun, *i. m.*, 570.). Takáts Sándor hivatkozás nélküli története szerint olyan jól bánt vele, hogy Perényi „apjává fogadta [Kücsük] Báli béget”. Takáts Sándor, *Barátságajánló török–magyar levelek*. In: Uő, *A török hódoltság korából*. (Rajzok a török világból, IV.) [Budapest], 1927, 44.

⁶³ *Török történetírók*, II. 102, 189; Szerémi György, *Magyarország romlásáról*. Erdélyi László fordítását átdolgozta Juhász László. A bevezetést és a szövegmagyarázatokat írta Székely György. Budapest, 1979, 222–223. Mehmed nevéhez fűződik Jajca 1527. évi elfoglalása (Hüszrev béggel közösen) és a Hans Katzianer elleni 1537-es garai győzelem is; vö. még Fotić, *i. m.*, 440–441.

⁶⁴ Báli feleségét 1508. október 31-én említik először: Gök, *i. m.*, 851; a többi adatot ld. Gök, *i. m.*, 1106, 1156, 1218, 1240, 1377.

⁶⁵ Bojanić, *i. m.*, 61–62. Az asszony kicsapongásait összefoglaló levelet közreadta: M. Çağatay Uluçay, *Harem den mektuplar. I*. İstanbul, 1956, 64–65. A nem mindennapi forrás magyar fordítását ld. a Függelékben (2. sz.).

⁶⁶ TSMA E 8757. A fiatalember azt kérelmezi, hogy a megítélt udvari illetmény helyett inkább timár-birtokot kaphasson, és így szolgálhassa az uralkodót. Érezhető öntudattal hangsúlyozza, hogy felmenői közül soha senki nem szolgált és húzott zsoldot az udvarban (ez is amellettt szól, hogy nem a Jahjától származott).

szandzsákban – kapott elhagyott földet a szultántól, amelyet aztán lakosok oda-telepítésével és vallási-közjóléti intézmények létesítésével igyekezett fellendíteni.⁶⁷ Ezekből a birtokokból – mint például a nikápolyi szandzsákhoz tartozó Csernova és a Filibe (ma Plovdiv) körüli Jakubci faluból⁶⁸ – idővel vallási alapítványt hozott létre, amelyek részben a helyi, részben a szkopjei és az élete utolsó szakaszában létrehozott szendrői, pozsareváci és szarajevói épületek és intézmények (két mecset, szegénykonyha, kolostor, dzsámi, két fürdő, híd, közkút) fenntartását szolgálták.⁶⁹ Végakarata szerint halála után öccse, Mehmed bég, majd az ő utódai lettek az alapítványok kezelői. Fennmaradt egy iratsorozat a Plovdiv, Edirne és Csirmen (Ormenion, Görögország) körüli állattartó telepek és istállók ügyeiről, amelyekből arra következtethetünk, hogy az 1530-as években ezeket Kücsük Báli bég irányította, aki adószedői megbízásokat is szerzett a családnak ezen a vidéken (pl. a filibei bírósági kerület fejadójának behajtását). Úgy tűnik, a klán itt tartotta és tenyészette tevéit és talán lovait, és emellett gabonarakárakkal és a Marica folyón malmokkal is rendelkezett.⁷⁰

„Öreg” Báli bég a helyreállítási munkát sokszor olyan helyeken végezte, amelyeket korábban ő és bégársai pusztítottak el kegyetlen beütéseikkel. E hadviselési móddal – kiegészítve a hagyományos oszmán áttelepítési politikával – gyökeresen megváltoztatták Dél-Magyarország és Horvátország etnikai és települési képét.⁷¹ A kipusztított, elűzött vagy áttelepített őslakosság helyére tömegesen áramlottak be a balkáni vlahok, más félnomád és hadviselésből élő népcsoportok, vagy éppen helyüket kereső magyarországi menekültek,⁷² akiket Báli a szultánnal egyetértésben szisztematikusan telepített le az elnéptelenedett Szerémségben és a szendrői szandzsákban, és akiket aztán kölcsönösen előnyös feltételekkel integrált az oszmán hadszervezetbe.⁷³ Nem véletlenül írta

⁶⁷ Šabanović, *i. m.*, 60; Bojanić, *i. m.*, 50–53; *MAD 506 numaralı Semendire Livâsi icmâl defteri (937/1530). Dizin ve tıpkıbasım.* (T.C. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı, 104; Defter-i hâkânî dizisi, 14.) Ankara, 2009, 33.

⁶⁸ Barkan, *İstila devirlerinin*, 342, 183. sz. Gökbilgin, *i. m.*, 457, 728. jegyzet.

⁶⁹ Fotić, *i. m.*, 439.

⁷⁰ TSMA E 7687, 8176, 9196, 10542, 10543, 12282.

⁷¹ Nándorfehérvár elfoglalása előtt és után Kölpényből, Baricsból, Zimonyból, Szalánkeménből és Belgrádból több ezer meghódolt lakost szállítottak Isztambulba, egy ahhoz közeli és kilenc Gallipoli-félszigeti faluba. Feridun M. Emecen, *The History of an Early Sixteenth Century Migration – Sirem Exiles in Gallipoli*. In: *Hungarian–Ottoman Military and Diplomatic Relations in the Age of Süleyman the Magnificent*. Ed. by Géza Dávid–Pál Fodor. Budapest, 1994, 77–91.

⁷² Szakály Ferenc, *Honkeresők (Megjegyzések Cserni Jován hadáról)*. *Történelmi Szemle* 22:2 (1979) 227–261.

⁷³ A vlahokkal való együttműködés jelentősége túlbecsülhetetlen az oszmán-török hódításokban és konszolidációs politikában. Erre már a 17. századi Pecsevi is felhívta a figyelmet, több példával illusztrálva a szultán és a vlah előljárók jó viszonyát: *Tarih-i Peçevi*. I. İstanbul, 1281/1864, 16. Ezt tükrözi a rájuk vonatkozó számtalan felmérés és szabályozás, főként az ún. vlah törvénykönyvek (*Eflak kanunu*). A vlah jogállásra ld. Nicoară Beldiceanu, *Les valaques de*

Tubero raguzai történetíró Báli 1515. évi seregéről, hogy annak „nagy része fegyvertelen volt, hiszen törökökkel vegyes illír pásztorokból állt, és amennyire felülmúlta létszámban a magyar csapatokat, annyira alatta maradt a katonák minőségét és erejét tekintve...”⁷⁴ Erre az új társadalmi és hatalmi struktúrára támaszkodva szinte (kis)királyi hatalmat épített ki magának, amellyel aztán alaposan vissza is élt. (Egyébiránt már apját is durva, faragatlan alaknak írják le olasz források.)⁷⁵ Hatalmaskodásai miatt 1515–1516-ban vizsgálat indult ellene, amit azzal védett ki, hogy 50 000 akcséval megvesztegette a helyszínre kiszálló isztambuli kádit, aki hamis tanúkat állítva a Báli ellen panasszal élőket ítélte el és végeztette ki.⁷⁶ A kádi egyúttal egy szultáni parancs formájában kiadott törvénykönyvben rendezte a szandzsákbeli vlahok adózási, hadakozási és a szandzsákbéggel és embereivel szembeni kötelezettségeit.⁷⁷ Az 1520-as évek elejéről fennmaradt egy szabályos feljelentés Báli ellen (valamelyik udvari agának címezve), amelyben három súlyos vádat fogalmaznak meg vele szemben: 1. a többi bégtől pénzzel magához édesgeti a határvidéki harcosokat, amit azért tud megtenni, mert a kádit is megvesztegeti; 2. katonának gyáva, de öntelt és mindenre képes; 3. összejátszik a hitetlenekkel, folyton tájékoztatja őket a készülő portyákról.⁷⁸ Az Ahmed nevű levélíró (aki a tartalom alapján valamelyik Szendrővel határos vagy ahhoz közeli szandzsák bégje lehetett) összefoglalóan így jellemzi Bálit: „Olyan ember, aki nem tartja be a szerencsés uralkodó öfelségének parancsait. Allahtól egyáltalán nem fél. Mindent megtesz, amit csak

Bosnie à la fin du XVe siècle et leurs institutions. *Turcica* 7 (1975) 122–134. A vlahok az oszmánokkal együtt a Balkánon felfelé húzódva előzőnlötték Szendrő és Vidin (a Timok–Morava völgye), a régi Horvátország, Bosznia és Hercegovina területét, majd a Szerémséget és Szlavóniát, végül a szűkebben vett dél-magyarországi területeket is. Ld. Nenad Moaçanin, *Town and Country on the Middle Danube 1526–1690*. (The Ottoman Empire and Its Heritage. Politics, Society and Economy, 35.) Leiden–Boston, 2006, 15–35; Vjeran Kursar, *Being an Ottoman Vlach. On Vlach Identity(ies), Role and Status in Western Parts of the Ottoman Balkans (15th–18th Centuries)*. *OTAM* 34 (Güz 2013) 115–161. Egy tanulságos térképsorozat a hercegovinai vlahok településeiről a 16. század első harmadában: *174 numaralı Hersek Livâsı icmâl Eflakân ve Voynugân tahrir defteri (939/1533)*. *Dizin ve tıpkıbasım*. (T.C. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı, 103; Defter-i hâkânî dizisi, 15.) Ankara, 2009, 70–72.

⁷⁴ Tubero, *i. m.*, 281.

⁷⁵ Reindl, *i. m.*, 342.

⁷⁶ TSMA 6304. Közli és tartalmát röviden összefoglalja: Tansel, *Yavuz Sultan Selim*, 21–22. és 12. sz. fotó.

⁷⁷ Ahmed Akgündüz, *Osmanlı kanunnâmeleri ve hukukî tahlilleri*. 3. *Yavuz Sultan Selim devri kanunnâmeleri*. İstanbul, 1991, 457–464.

⁷⁸ TSMA E 6544. Érdekes, hogy a kortárs Szerémi György is azt állítja: 1523-ban Báli hírt küldött Tomori Pálnak a Szerémségben készülő török támadásról (Csorba, *i. m.*, 333.). Báli a színlelés (*müdüra*) mestereként sokszor juttatott el kétes híreket a magyar parancsnokokhoz. Nyilván Tomori Pál félrevezetését, jóindulatra hangolását szolgálta az a fent említett levele is, amelyben állítólagos rokonságukról írt neki. Ugyanakkor a határ mentén bevett szokás volt a kölcsönös ajándékozás; Báli 1525-ben egy török lovat küldött Tomorinak: Simon Zsolt, A baricsi és kölpényi harmincadok a 16. század elején. *Századok* 140 (2006) 861, 193. jegyzet.

tud. Röviden, önteltsége és irigysége olyan fokú, hogy nem lehet elviselni. ... Ha a szerencsés padisah csak egyet ismerne az általa elkövetett tettek közül, valószínűleg egyetlen napra sem bízna rá szandzsákat.” Az imént említett másik (a vizsgálóbíró megvesztegetéséről beszámoló) iratban ehhez nagyon hasonló vádakkal illetik: „Ez az ország nagyon fél Bálitól. A boldogságos padisahhal itt nem gondolnak, de Báli béggel igen. Az uralkodótól nem félnek annyira, mint Báli bégtől. Okkal, ok nélkül felakaszt vagy eltapos bárkit, akit akar. Számonkérés, vizsgálat soha nem történik. Allahtól nem fél, a próféta előtt nem szégyelli magát. Padisahunk nemes parancsait nem teljesíti. ... Mint Ön is tudja, a Jahják mindig is tolvajkodásukról és gonosztevéseikről voltak híresek. ... Ebben az országban a boldogságos padisahtól érkező nemes parancsoknak nem engedelmeskednek. Báli bég parancsát és szavát fogadják meg.”⁷⁹

Mi lehet az oka, hogy Báli béggel ennyire elszaladhatott a ló, és mégis minden vizsgálatot és intrikát megúszott, sőt Szendrő közeli sírhelye kedvelt zárandokhelyé válhatott?⁸⁰ Nyilván az, hogy a szultán gondosan összevetette az adokkapok rovatokat, s úgy találta, hogy a mérleg egészében kedvező a központi hatalom számára. A bég kétségtelen túlkapásait messzemenően ellensúlyozta az a szolgálat, amelyet a klán az ősellenség, a Magyar Királyság megtörése érdekében végzett. Míg az apa és Báli bég az utat nyitotta meg Magyarország felé, az utóbbit túlélő testvérek és azok gyermekei a Délvidéken és Szlavóniában, végül pedig a királyság szívében építették ki az Oszmán-ház uralmát. Kücsük Báli, Mehmed és a fia, Arslán pasa, egyaránt Buda oszmán-török kormányzója lett, Kücsük Báli fiai: Dervis, Ahmed és Mahmud pedig fontos magyarországi szandzsákok élére kerültek, s még a klán egyes neveltjei (mint Kászim vojvoda, később bég és pasa, az első Duna–Dráva fölötti szandzsák megszervezője, majd budai és temesvári beglerbég, vagy Mehmed aradi bég) is kulcsszerepet kaptak a magyarországi oszmán uralom megteremtésében.⁸¹ A szultán, jöllehet

⁷⁹ A Jahjákról szóló mondatot kihagyva és enyhén eltérő fordításban idézte Bojanić is (*i. m.*, 64.).

⁸⁰ Erről Evliya Cselebi a következőket írja: „A szendrői vár zárandokhelyének dicsérete. Először is a város nyugati oldalán egy széles, magasra nyúló domb van. Ott [van] a vértanúk zárandokhelye. Azonkívül a várostól nyugatra, fél óra távolságra, Belgrád felé a Duna partján, egy magas dombon [található] Gázi Báli bég zárandokhelye ... A 933. évben (1526–1527) lett vértanú, s e kolostorban van eltemetve. Jelenleg is a tiszteletre méltó dervisek olyan kolostora, ahová az érző szívűek zárandokolnak.” Evliyâ Çelebi b. Derviş Mehmed Zillî, *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi. 5. Topkapı Sarayı Bağdat 307 yazmasının transkripsiyonu-dizini*. Hazırlayanlar Yücel Dağlı–Seyit Ali Kahraman–İbrahim Sezgin. İstanbul, 2001, 318.

⁸¹ Dávid Géza, Az első szegedi bég, Dervis életpályája. In: Uő, *Pasák és bégek uralma alatt. Demográfiai és közigazgatás-történeti tanulmányok*. Budapest, 2005, 347–360; Uő, Kászim vojvoda, bég és pasa. In: *i. m.*, 321–346; Géza Dávid, Macaristan’da Yönetici Osmanlı Aileleri/Leading Families in Ottoman Hungary. *OTAM* 38 (Güz 2015) 17–21. Vö. Markus Köhbach gazdag adatgyűjtésével: *Die Eroberung von Fülele durch die Osmanen 1554. Eine historisch-quellenkritische Studie zur osmanischen Expansion im östlichen Mitteleuropa*. (Zur Kunde Südosteuropa-

egyszer valószínűleg komolyan megfenyegette Bálit,⁸² azért is elnéző volt vele és sorstársainak döntő többségével, mert az általuk irányított klánok, politikai családok (Jahják, Aranidok, Memik stb.)⁸³ lényegében ugyanazt tették kicsiben, amit az Oszmán-ház nagyban. Ők is „zsákmányszerző szövetséget” (*predatory/plundering confederacy*) alkottak, mint Oszmán, amikor megalapította a birodalmat.⁸⁴ Ők is maguk közé fogadtak bárkit, aki hajlandó volt szolgálni a birodalom és a klán érdekeit, mint ahogy vállalkozása kezdetén Oszmán katalánokkal és görögökkel szövetkezett. Ők is elsősorban a foglyaikból kinevelt kíséretükre támaszkodtak, mint ahogy az Oszmán-ház. Ők is tüzzel-vassal pusztították az ellenséget, majd teremtettek új kultúrát a birtokba vett területeken, mint ahogy Oszmán és utódai tették. Ők is lakosságcserekkkel és rabok letelepítésével hozták helyre pusztításait és konszolidálták hódításait, mint az uralkodóház tette bő kétszáz éven keresztül.⁸⁵ Teljes erővel kapartak maguknak, de az Oszmán-ház iránti lojalitásuk megkérdőjelezhetetlen volt. Szülejmán tehát magát és elődeit, a birodalmi és a magánérdek sikeres ötvözőjét, az Oszmán-ház kicsinyített mását látta Báliban és a többi határvidéki bégben, ezért csak akkor lépett közbe, ha a dinasztia tekintélye forgott kockán. (Ezért döntött úgy 1528 tavaszán, hogy egy másik Bálit, aki az iszkenderijei (ma Shkodër) szandzsák bégeként kegyetlenül sanyargatta alattvalóit, helyettesével és nyolc vajdájával együtt a nép örömére nyilvánosan kivégeztet.⁸⁶) Ezért hagyta, hogy a klánok egymással is vívják

pas, II/18.) Wien–Köln–Weimar, 1994, passim.

⁸² Az erre utaló, kétes hitelű parancsot/levelet és a vele kapcsolatos problémákat ld. a Függelékben (3. sz.). A vonatkozó hely: „Ha pedig az ítéletnapon felróják nekünk azokat a viszszaéléseket, amelyek a te főparancsnoki és bégi tevékenységed révén az általunk uralt területeken történtek, nyakon fogunk ragadni, és nem tudod majd a nyakadat a kezemből egykönnyen kiszabadítani.” Yusuf Kılıç, Kanûni Sultan Süleyman’ın Semendire beyi Bâlî paşa’ya gönderdiği emri şerif. Takdim. In: *CIÉPO Osmanlı Öncesi ve Osmanlı Araştırmaları Uluslararası Komitesi VII. sempozyumu bildirileri. Peç: 7–11 Eylül 1986.* (Türk Tarih Kurumu yayınları, XXVI/2.) Ed. by Jean-Louis Bacqué-Grammont–İlber Ortaylı–Emeri van Donzel. Ankara, 1994, 171.

⁸³ Az utóbbiakhoz ld. Dávid, Macaristan’da, 21–23. Sudár Balázs, Ki volt Jakováli Haszan pasa? *Pécsi Szemle* 9 (2006) 27–34. A Jahják politikai családjának isztambuli szálaihoz a 16. század közepén: Fodor Pál, Kéi legyen Pankota? Érdekesoportok és érdekérvényesítés az oszmán hatalmi elitben a 16. század közepén. *Századok* 132 (1998) 825–836.

⁸⁴ A fogalom Heath Lowrytól származik: *The Nature of the Early Ottoman State.* Albany, 2003, 46, 54.

⁸⁵ Dávid Géza (Az első szegedi bég, 354–355) kutatásaiból tudjuk, hogy az említett Dervis, Szeged első bége, a szendrői szandzsákhoz tartozó és családi fészekké tett Jagodinába magyar rabokat telepített, s még papot is „rabolt” nekik. A kényszertelepítésekre (*sürgün*) általában: Ömer Lütfi Barkan, Osmanlı İmparatorluğunda bir iskân ve kolonizasyon metodu olarak sürgünler. *İktisat Fakültesi Mecmuası* 11 (1949–1950) 524–561, 13 (1951–1952) 56–78, 15 (1953–1954) 209–237.

⁸⁶ A legsúlyosabb vád az volt ellene, hogy rabságba vetette és eladta vagy elajándékozta a parasztok gyermekeit. A kivégzés azt a célt szolgálta, hogy „a többi bégek elrettentő például szolgáljon, és a népességnek nyugodt életet biztosítson”. *Geschichte Sultan Süleymân Kânünis*, 176b–177a.

harcaikat a befolyásért és a hatalomért, mert tudta, hogy ezzel erő kifejtésre sarkallják és egyben korlátozzák is egymást. S aztán, ha úgy látta, hogy valamelyik politikai család felett eljárt az idő, és többet ígérő másik tör a helyére, akkor olykor maga is besegített a sorsnak. 1566. augusztus 3-án, tizenharmadik és egyben utolsó hadjáratán, útban Szigetvárra, ahol bő egy hónappal később életét veszti, kivégeztette Arslán budai pasát, s ezzel a Jahják magyarországi sikertörténete véget ért.⁸⁷ Helyüket a Szokolluk vették át, hogy aztán néhány évtized múltán őket is letaszítsák a csúcsról. Így forgatta a szerencse kerekét a dinasztikus akarat és az elitek küzdelme az Oszmán Birodalom európai határvidékein.

FÜGGELÉK

1.

Szülejmán herceg jelentése a dívánülő pasáknak a zsarnói ütközetről
Edirne, 1515. május 15–24. között⁸⁸

Magasságos pasák ónagyságai – Allah, a magasztos növelje hírnevüket a feltámadás napjáig! Miután a tiszta, szünet nélküli és zefírhez hasonlatos üdvözlés ajándékait és a bőséges, barátságos és a könnyű keleti szellő illatát hozó köszöntés lapjait – amelyek a szerencse rózsakertjéből és a tiszteletadás kertjéből hozzák illatukat – a hódítás és a hatalom zefír-karavánjával és a győzelem és a diadal eszes tevéjével együtt ajándékul és adományként átnyújtottuk, az alábbiakat terjesztjük a boldogság előkelőinek és a szultánátus oszlopainak nemes színe elé.

Ennek előtte a kegyes emírek példaképe, nagyságtok szolgája, Báli szendrői bég több alkalommal levelet küldött, és arról számolt be, hogy az alávaló hitetlenek rebülevvel hó 7-én⁸⁹ a Duna partján kikötőhidat építettek, és átkeltek erre az oldalra. Ezért a nevezett Báli bég levelét egyik emberünkkel, nagyságtok szolgájával, Mehmed csaussal a boldogságos kapuhoz küldtük. Ugyanakkor a boldogsá-

⁸⁷ [Feridun Ahmed Bey,] *Nüzhət-i esrârü'l-ahyâr der ahbâr-i sefer-i Sigetvar. Sultan Süleyman'ın son seferi*. Hazırlayanlar/Edited by H. Ahmet Arslantürk–Günhan Börekçi. Redaksiyon/Proof-reading Abdülkadir Özcan. İstanbul, 2012, 19b–20a. A politikai bukás azonban nem jelentett egyben anyagít is: a család a 20. század elejéig jól megélt a hatalmas, szinte egész Ruméliát behálózó alapítványi birtokok jövedelméből (1913-ban veszítették el ezeket). Ld. Moutaftchieva, *i. m.*, 206; vö. Sudár Balázs, *Dzsámik és mecsetek a hódolt Magyarországon*. (Magyar történelmi emlékek. Adattárak) Budapest, 2014, 50.

⁸⁸ TSMA, E 5438. Tartalmát összefoglalta: Papp Sándor, A török béke kérdése a Dózsa-féle parasztháború idején. In: *Előadások a Magyar Tudomány Napján az Erdélyi Múzeum-Egyesület I. Szakosztályában*. (Certamen, III.) Szerk. Egyed Emese–Pakó László. Kolozsvár, 2016, 239–240.

⁸⁹ 1515. április 21.

gos küszöbünknel szolgáló Beni és Haszán csaut, nagyságtok szolgálait, elküldtük Szendrő környékére, Báli béghez, hogy a hitetlenek helyzetét és mozdulatait megnézzék, pontosan megismerjék és hírül adják. A fenséges udvarból a szandzsákbégeknek írt parancsokat futárpostával továbbítottuk, s mellékeljük hozzájuk saját megerősítő utasításainkat. A szandzsákbégek éppen azon voltak, hogy tartományaik szpáhi és akindzi csapataival Szendrőbe vonuljanak, amikor a romlott hitetlenek a Havále nevű vár⁹⁰ ellen vonultak, és körülzárták. Több helyről ágyúkkal lőtték, és réseket nyitottak [a falakon]. Mielőtt a többi szandzsákbég csatlakozott volna Báli béghez, nagyságtok szolgálai, Meszih vidini, Ahmed aladzsahiszári, Kászim prizreni és Hadzsi izvorniki szandzsákbégek odaérkeztek, és tanácsot tartottak. Azt tervezték, hogy bevárják a többi béget, és együtt veszik fel a harcot a hitetlenekkel. Ám ekkor Havále védői segélykérőt bocsátottak le a nevezett várból, és azt üzenték a bégeknek, hogy ha másnap nem érnek oda, akkor – mivel nem maradt több emberük és nincs erejük harcolni – roham indul a vár ellen. A szandzsákbégek, nagyságtok szolgálai, ekkor nem törődve az iszlám népének csekélységével és a hitetlenek sokaságával, és szüntelenül kérve az isteni – dicsértessek az ő neve! – kegyelem és a próféta őszentsége szent lelkének segítségét, s tudva, hogy velük van a padisah, a világ menedéke magasztos támogatása és kivételes hatalma, a nevezett Báli bég közeli rokonai, nagyságtok szolgálai, a ziámetet birtokló Báli⁹¹ és Rüsztém mellé adták a szendrői azabok és beslik agáit, továbbá a szendrői vár legvitézebb és legbátrabb katonáit, akik gyalogosokként megtámadták a hitetlenek vár alatt felállított ágyú mellett tartózkodó gyalogosokat, és szétszórták őket. Nyomukban megérkeztek a szandzsákbégek, és a hitetlenek táborára rontottak. Amint harcolni kezdtek, a hitetlenek táborából húszezrenyi vértés lovas rontott elő, s reggeltől délutánig hatalmas küzdelem zajlott. A hitetlen lovasok nem tudtak kitartani, ismét a táborba húzódtak vissza, s egy ideig onnan harcoltak. Végül az isteni segítség jelét viselő zászlók sokasága és a szentek csodás támogatását bőségesen élvező hősök elrettentő látványa a hitetlenek lovasait és gyalogosait rémületbe és félelembe ejtette, s a hitarcosok igyekezetének ellenállni nem tudván, táborukat feladták. Ekkor az isteni kegy és támogatás révén az uralkodó őfelségének boldogságos idejében a hitetlenek serege szétszóródott, nagy része az acélos, fénylő kard tápláléka lett, a szablyától megmenekült hitetleneket pedig rabláncra fűzték és a várba zárták. A hitetlenek odahagyták 600–700 tábori szekerüket, összes pajszukat és ágyújukat, zászlójukat, sátrukat, egyéb hadiszereiket és eszközeiket, és megverve és reményvesztetten a

⁹⁰ Másik török neve Güzeldzsehiszár. 1442-ben emelték a középkori Zsarnó romjain. Innen indultak a Belgrád és környéke elleni oszmán akciók.

⁹¹ A későbbi Kücsük Báli bég és pasa, Buda második beglerbégje (1542–1543); tudtommal ebben az iratban bukkán fel először mint a Jahják közeli rokona. A szendrői szandzsák következő (1516.) évi tímár defterében valóban ott találjuk a ziámet-birtokosok között, éves jövedelme 45 712 akset tett ki; vö. Ema Miljković, *The Timar System in the Serbian Lands from 1450 to 1550 with a Special Survey on the Timar System in the Sanjak of Smederevo. Osmanlı Mirası Araştırmaları Dergisi / Journal of Ottoman Legacy Studies* 1 (2014) 45.

futás mezejére léptek. A mi hitharcosaink felvonták a győzedelmes iszlám zászlait, és a hitetleneket egészen Belgrádig összetörték, Paksi Mihály belgrádi bánnak és a szabácsi bánnak⁹² pedig fejét vették. Az erdélyi bánnak nevezett átkozott⁹³ néhány ezer hitlennel egérutat nyert, minden erejét összeszedve elmenekült, és Belgrád várába ment. A padisah – Allah árnyéka a földön – öfelségének szerencsés idejében a hitetlenek akkora vereséget szenvedtek, hogy azt leírni nem lehet. Az e hitharcban aratott győzelem jó hírének tudatása végett nagyságtok őszinte híve, Báli bég, levélben tett jelentést, amelyet rokonával, Rüsztém béggel és a Szendrőbe küldött Beni és Haszán csausainkkal, nagyságtok szolgáltaival küldött ide két élve elfogott vértés hitlennel együtt. Ez okból nagyságtok szolgáltaikat, a Szendrőbe küldött és a csatában részt vett, említett Beni és Haszán csausokat barátságos levéllel nemes személyetekhez küldtük, hogy örvendező színetek előtt az említett kalandról számoljanak be úgy, ahogyan történt, és ahogyan ők látták. Mi egyebet kellene mondani még? Sokasodjanak és szaporodjanak örökkéig az új hódítások és a végtelen győzelmek az emberiség urával.

Íratott a hónapok közül rebiüláhir havának első dekádjában, a 921. évben, Edirne székhelyen.

Szülejmán⁹⁴

2.

Egy magas rangú tisztségviselő jelentése Szelim szultánnak Báli bég feleségének kicsapongásairól 1516 körül⁹⁵

Szultánom öfelségének szolgáljon tudomására, hogy szolgálja, Báli szendrői bég asszonyával szegyetlenjes dolog történt: Üszkübben rajta kapták egy férfival. Az elfogott fiút behozattam, több kádi jelenlétében kivizsgáltuk, és vallomást tett. Én pedig nem tudván elviselni, megöltem. Ezen kívül a kapuőrök és a kerítőnők közül hat személyt kivégeztünk. És miután ez a dolog történt, az asszony engedélyem nélkül Isztambulba ment. Ott számos vétke került nyilvánosságra. A Dellák-oglu néven ismert fiúval, a Korán-olvasóval szeretkezett. Viselős lett tőle, és egy lányt hozott a világra. A lányt a Mehmed szultán-dzsámi Korán-olvasója, Haszán házában helyezte el, s egy dajkára bízta. Úgy öt-hat hónap múlva a lány meghalt. A dajkát Haszánnak ajándékozta, és még sok mindent adott neki. Az isztambuli kádi

⁹² Paksi Gáspár.

⁹³ Szapolyai János.

⁹⁴ Az ún. pendzse-formájú aláírás a jobb margón, derékszögben áll.

⁹⁵ Uluçay, *Haremâden mektuplar*, I. 64–65. A „magas rangú tisztségviselő” minden valószínűség szerint Szülejmán herceg lehetett, aki, mint az előző iratból is látható, ezekben az években Edimében tartotta udvarát. Rajta kívül kevesen engedhették volna meg maguknak, hogy úgy írjanak a szultánnak, mint e levél szerzője.

tudomást szerzett a dologról, behozatta és megverte a fiút. Miután megverték, a fiúnak szégyenében nem volt maradása, és Edirnébe jött. Amint ideért, súlyos malária tört ki rajta. Meghallva, hogy megbetegedett, [az asszony] egyik emberét küldte utána. Már úton voltak Isztambulba, amikor [a szerető] Babaeszkiben⁹⁶ meghalt, ott temették el. Mikor az asszony értesült a haláláról, azzal az ürüggyel, hogy Isztambulban pestisjárvány van, kiment a Jenihiszárba.⁹⁷ Azután áruhát öltve a fiú sírjához ment. Kiásta, megnézte, és újra eltemette. Körülbelül tizenegy nap múlva ismét Isztambulba jött. Most annak a meghalt fiúnak az öccsével, a Dellák-oglu Bak nevű Korán-olvasóval van. Amikor Mahmud szultán⁹⁸ lánya látta, hogy terhes, szembe köpte, és ezt mondta neki: „Tönkre akarod tenni az Oszmán-ház lányait? Miket csinálsz? Azt hiszed, hogy ez a padisah olyan, mint a többi? Ha csak egyet megtud abból, amit elkövetél, mindenkit összetör; hát még téged!” Van neki egy Kamerves nevű rabnője és egy Ferájet nevű cserkesz rabja. Ezek a kerítők. Ha tudni óhajtja ennek az ügynek a történetét, akkor hozassa el ezt a rabnőt, kérdezze ki, és megtudja. Ahmed szultán⁹⁹ különböző udvartartásokból beküldött eunuchjai között is van egy, aki az összes titkát ismeri. Van egy Szarudzserük (?) Iszhák nevű rabja, az is tettestárs volt ebben az ügyben. A kurucsesmei vízvezeték alatt lakó, már meghalt csausnak van egy felesége, ő is ismeri minden titkát. Mindezeket a vagyona segítségével műveli. Vagyona határtalan és páratlan. Gázi Bajezid szultán és Gázi Mehmed szultán lelke üdvéért vizsgálja ki és tegye helyre! E dolgokat a köznép is helyteleníti, hogy tűrhetné hát el a padisah! Mit kellene mondani még? Egyébként a parancs szultánomat illeti meg.

3.

Szülejmán szultán állítólagos parancsa vagy levele Báli szendrői bégnek

Ez a különös irat már évtizedek óta ismert a turkológiai szakirodalomban, több alkalommal kiadták.¹⁰⁰ K. E. Kürkçüoğlu, aki elsőként publikálta, csak cikkének megjelenése után vette észre, hogy az általa közölt szöveg sok ponton eltérő verziója megtalálható Feridun bég 1574-ben befejezett és III. Murád szultánnak ajánlott iratgyűjteményében, csakhogy abban a levél kibocsátója I. Murád szultán (1362–1389), címzettje pedig a Ruméliát hódító Evrenosz bég.¹⁰¹ A későbbi közreadók és az iratra hivatkozók erről a zavaró tényről általában elfeled-

⁹⁶ Babaeszk: az Edirnéből Isztambulba vezető főút második állomása.

⁹⁷ Mai nevén Rumelihiszári, erőd Isztambul felett a Boszporusz európai partján.

⁹⁸ II. Bajezid fia, 1507-ben hunyt el.

⁹⁹ II. Bajezid fia, akit fivére és fő ellenlábasa, Szelim öletett meg 1513-ban.

¹⁰⁰ Kemâl Edib Kürkçüoğlu, Kanuni'nin Bali beğ'e gönderdiği hañt-i humâyün. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 8 (1950) 225–231; Kılıç, i. m., 168–172 (a korábbi kiadást nem ismerte); *Kânüni Sultan Süleyman han'ın Semendire sancakbeyi Gâzi Bâli bey'e mektubu*. İstanbul, 2007.

¹⁰¹ Kemâl Edib Kürkçüoğlu, Münşe'ātu's-salâtin'e dâir kısa bir not. *Ankara Üniversitesi Dil*

keztek, és nem kételkedtek a hitelességében: Báli bégnek szóló parancsnak és Szülejmán szultán hatalommal kapcsolatos, fontos megnyilvánulásának tartották. De hogy a helyzet még bonyolultabb legyen, ezt a Bálit az egyik (névtelen) közreadó¹⁰² nem Jajhapasa-oglu Bálival, hanem Malkocs-oglu Bálival azonosította, ami már csak azért is furcsa, mert ő 1510 körül meghalt, így szendrői szandzsákbég sem lehetett Szülejmán idejében. Kürkçüoğlu a Feridun bég által elkövetett és több kutató által kimutatott hamisításokra hivatkozva kitarított amellet, hogy az irat Szülejmántól származik és Bálinak szól. Szerinte már csak a stílusa miatt sem keletkezhetett I. Murád korában, hiszen az akkori diplomatikai nyelvezet még sokkal egyszerűbb volt. Az ő szemében az is sokat nyomott a latban, hogy az irat egyik példánya a Jahjapasa család tulajdonában volt a 20. század közepén. Az irat későbbi kiadói és használói a nyilvánvaló műfaji és kronológiai problémák sem zavarták. Míg Feridun bég kinevezési diplomának (*berat*) minősítette az iratot (mivel ebben I. Murád szandzsákot adományoz Evrenosz-nak), a modern kori közreadók közül az egyik a szultán saját kezűleg írt parancsának (*hatt-i hümayun*), a másik nemes parancsnak (*emr-i şerif*), a harmadik meg levélnek (*mektub*) nevezte, holott magában a szövegben a *tevki* szó szerepel, ami a díván által a szultán nevében kiadott rendeletek megnevezése. Azonban első pillantásra nyilvánvaló, hogy nem szokványos parancsról van szó, hanem „műalkotásról”, amely leginkább a *naszihatnámék*hoz, vagyis a „tanácsadó irodalomhoz”, európai nevén a királytűkrökhöz hasonlít. A szöveg a *naszihatnámék* paternalista hangvételét idézi, amelyben az uralkodó a jó kormányzás alapelveit magyarázza el a jól vitézkedő, de túl sokat akaró Evrenosz vagy Báli bégnek. A benne szereplő számok irreálisak, meszeszerűek, és úgy tűnik, annál túlzóbbak, minél későbbiek. Feridun bég szövegkompilációja 1386. október 26.–november 4. közöttre van keltezve, a Báli béghez kötött legkorábbi változat állítólagos dátuma 1532. március 9.–április 7. (Kürkçüoğlu), a másodiké 1629. március 26.–április 23. (de lehet, hogy ez csak elírás; *Kânûni Sultan Süleyman*), a harmadik pedig dátálatlan, és egy 18–19. század fordulóján készült iratokat tartalmazó kolligátumba másolták be (Kılıç). E dátumok közül egyik sem illik Báli bég életpályájába, hiszen, mint láttuk, 1527 tavaszán hunyt el. Nyilvánvaló, hogy népszerű, nemzedékeken át olvasott és másolt szöveg volt, amely az idők folyamán tartalmilag keveset, megformálásában viszont valamelyest változott. Feridun bég kompilációjának nyelve a 16. századi kancelláriai stílushoz áll közel, a Báléhoz kapcsolt első két változat nyelvileg egyszerűbb, olykor szinte sutának mondható, de a későbbiekben értő kezek láthatólag elegánsabbá és világosabbá tették. Az általam ismert adatok alapján nehéz állást foglalni abban a kérdésben, hogy az „eredeti/első” verzió valójában mikor keletkezett és kinek szólt. Az mindenesetre elgondolkodtató, hogy a címzett egyik legfontosabb titulusa (a Bálinak szóló verziókban is!) megegyezik az Isza fia Evrenosz bég Jenidze-i Vardar-i (ma Giannitsa) szarkofágján olvasható, 1417-es felirat titulusával: „A hitarcosok és az egyistenhívők királya, a hitetlenek és a pogányok megölője” (*melikü 'l-guzzat ve 'l-mücahidin, katilü 'l-kefere ve 'l-müşrikin*).¹⁰³ Ám mielőtt ebből messzemenő következtetéseket vonnánk

ve *Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 8 (1950) 328; vö. Feridun, *i. m.*, I. 87–89.

¹⁰² *Kânûni Sultan Süleyman han 'ın*.

¹⁰³ Heath W. Lowry–İsmail E. Erünsal, *The Evrenos Dynasty of Yenice-i Vardar. Notes and*

le, érdemes emlékeztetni, hogy Báli bég 1545. március 15-én Ebusszuúd efendi által megerősített alapító okiratában is hasonló jelzőkkel találkozunk („a hitharcosok és az egyistenhívők példaképe, a hitetlenek és a pogányok megsemmisítője” [*kıdvetü 'l-guzzat ve 'l-mücahidin, kamüü 'l-keferet ve 'l-müşrikin*]; ld. Elezović, *Turski spomenici*, I/1. 479.). Az iratban hangsúlyosan szereplő „hívők fejedelme” (*emirü 'l-müminin*) cím viszont sokkal inkább illik a vele kapcsolatos feliratokon mártírnak (*şehid*) és zárandoknak (*hacı*) is mondott Evrenoszra, aki katalán származású apjával együtt az oszmán állam társalapítója volt, s aki – akárcsak a kortárs Mihál-oglu klán vezére – valóban a szultánokéihoz hasonló címekeket viselt. Ebből kiindulva nem elképzelhetetlen, hogy egy I. Murád és Evrenosz közötti levélváltás szolgált alapul a későbbi átdolgozásokhoz, amelyek során a nyilván nagyon egyszerű alapszövegekből egy moralizáló, „állambölcseleti” írás alakult ki, amit később (már Báli halála után) a Szülejmán és Báli (még tágabban: a szultán és a végvidéki bégek) közötti kapcsolatok általános jellemzésére is alkalmasnak tartottak. (Mindenesetre a forrásvidékek feltérképezéséhez a szöveget mindenképpen össze kellene vetni a korai, 15. századi királytűkrökkel, amelyek java része „klasszikus” művek fordítása.) Akárki állította is össze elsőként a Bálihoz kapcsolt változatot, az biztos, hogy nemcsak a szultáni hatalom érdekeit fejezte ki, hanem Báli példájával a határvidéki bégek teljesítményének is elismeréssel adózott, tudatosan domborítva ki a két hatalmi pólus egymásrautaltságát. A szöveg ugyanakkor rendre olyan problémákat érint, amelyek folyamatos fejfájást okoztak a központnak: a határvidéki előkelők vagyongyűjtése, a vagyonok alapítványokba mentése, a zsákmány körüli visszaélések, a jogrend figyelmen kívül hagyása, a túlkapasok stb. Ahogy fentebb jeleztem, nem kizárt, hogy az alapszöveg átdolgozásához egy Szülejmán és Báli közötti (talán uralkodói fenyegetést is tartalmazó) levélváltás is ösztönzést adhatott (erre utal, hogy az ezt sejtető, fentebb idézett részlet [82. jegyzet] az Evrenoszhoz szóló variánsból hiányzik). A magyar fordításhoz a legkésőbbi szövegváltozatot vettem alapul, mivel fogalmazása világosabb a korábbiakénál, tartalma pedig nem különbözik lényegesen azokétól.¹⁰⁴

Az elhunyt és megboldogult Szülejmán szultán kán – Isten legyen
könyörületes hozzá! – öfelsége Báli szendrői béghez küldött nemes
parancsának a budai kincstárban őrzött másolata

A kegyes emírek büszkesége, a nagyra becsült előkelők támasza, a hitharcosok és az egyistenhívők királya, a hitetlenek és a pogányok megölője, meghitt barátom, kiváló veteránom, Gázi Báli bég! Amint a felséges nagyúri rendelet megérkezik,

Documents. İstanbul, 2010, 89. A *melik* (király) cím használatának és tartalmának megítéléséhez támpontot adhat, hogy 1511-ben egy udvari ember az anatóliai beglerbéget és a ruméliai szandzsákbégeket is *melik*nek nevezte Szelimnek írt levelében. Ld. Uluçay, Yavuz Sultan Selim, 122/11. jegyzet.

¹⁰⁴ Kılıç, *i. m.*, 170–172 (átírás), fotó 1–3. Érdekes, és ha igaz, sokatmondó az a megjegyzés, hogy ennek a variánsnak az eredetijét egykor a budai kincstárban őrizték.

szolgáljon tudomásul, hogy az általad küldött levelet itt felolvasták, és tartalmát megismertük. A magaszer Allah segítségével tizennyolc várat foglaltál el, és harmincezer sólyagerendát küldtél nagyúri hajóépítő műhelyembe. Küldtél még hatvanezer hitetlen fejet. Áldjon meg az Isten, ezen a világon és a túlvilágon arcod fehér legyen, és kenyerem váljék egészségedre!

Azonban még egy lófarkas zászlót (*tuğ*) kértél.¹⁰⁵ Gázi Báli bég, ez most nem a tůg[kérés] ideje. Jóllehet ezzel a szolgálattal és jótettel lekőtelezel minket, korábban mi is három jót cselekedtünk veled. Az egyik ez: a „hívők fejedelme” címmel szólítottunk meg; a másik: értékes díszköpenyt küldtünk neked; a harmadik: a legkegyesebb apostol – Allah áldja meg és üdvőzítse őt! – őszentségének győzelmes tůgját adtuk neked.¹⁰⁶ Ezzel a három dologgal tiszteltünk meg és fejeztük ki nagyrabecsülésünket. Ezeknél nagyobb adomány nincs. Most pedig adj hálát e jőtetekért, és mutasd ki háládat.

Jól tudd, hogy a hatalom egy kétszerpenyős mérleghez hasonlatos. Egyik serpenyője a menny, a másik a pokol. E romlandó világban egy órányi igazságosság többet ér, mint hetvenévnvi imádkozás. Az isteni felség – szenteltessek és magasztaltassék! – az ítéletnapon az igazak társaságába helyezzen valamennyiűnket! Erről az utolsó napról soha ne feledkezz meg! Azon a napon, amikor a tűz, mint a száraz fát, elemészi cselekedeteink könyvét, aggodalom töltsön el, és légy résen!

Ha pedig az ítéletnapon felrőják nekűnk azokat a visszaéléseket, amelyek a te főparancsnoki és bégi tevékenységed révén az általunk uralt területeken történtek, nyakon fogunk ragadni, és nem tudod majd a nyakadat a kezemből egykönnyen kiszabadítani. Nagyon óvakodj attól, hogy őnhittség töltsen el szívedet, és ne mondd, hogy a magad erejéből és a kardoddal országokat hódítottál meg. Az ország első renden a teremtőé, aztán a fölfelszín kalifájáé. Tudd, hogy minden dolog a magaságos teremtőtől van!

Nagyúri tudomásomra jutott, hogy az általad elfoglalt várakban lévő javakat és élelmet a kincstár számára foglaltad le. E cselekedethez nem adom nagyúri hozzájárulásom. A fogoly-őtődöt a kincstár számára foglald le, a többit viszont a muszlim seregnek oszd szét és add ki! Mert az a zsákmány a muszlim harcosokat illeti.

A veterán harcosokat úgy tekintsd, mintha az atyád, a középkorúakat úgy, mintha a testvéreid, a kicsiket pedig úgy, mintha a fiaid volnának. Atyád iránt tisztelettel és nagyrabecsüléssel, testvéreid iránt tisztelettel és megbecsüléssel, fiaid iránt pedig könyőrülettel és irgalommal légy! Gondoskodj róla, hogy az iszlám serege semmiben se szenvedjen hiányt, a birtokodban lévő vagyont és jőteteményt ne sajnáld

¹⁰⁵ A lófarkas zászló a hatalom régi török jelvénye. Az Oszmán Birodalomban az uralkodónak 6, a vezíreknek 3, a beglerbégeknek 2, a szandzsákbégeknek 1 tůg járt.

¹⁰⁶ Nyilvánvaló képtelenség. Mohamed szent zászlaja (*liva-i šerif*) nem tůg, hanem egy fekete zászló volt, amelyet az oszmánok valószínűleg Egyiptom és a szent városok meghódításakor szereztek meg, s a tizenöt éves háborútól kezdve vittek el a hadjáratokra. A Feridun-féle változatban *tabl ve alem*, azaz hadizenekar szerepel: Feridun, *i. m.*, I. 87.

tőlük, hanem bőven mérd nekik! Ha a hadsereg kincstárában nem volna elegendő pénz, és hiányt szenvednél, tudasd velem, nem vagyok olyan szegény, hogy a magasztos Allah segítségével ne küldhetnék egy-kétezer zacskó [pénz]t.¹⁰⁷

A rája-népet ne zaklasd elviselhetetlen adókvetésekkel! Erre a dologra fölöttébb ügyelj, mert ha a mi rájaink nyugalomban élnek, akkor a hitetlen ráják felénk hajlanak és átjönnek a mi oldalunkra. Az ottani kis- és nagyvárosokban lakó muzulmán közösség szegényeit figyeld és vizsgál meg, és ha akadna köztük, aki alamizsnára szorul, annak a kincstárból adj ételmet. Mert a szegények Isten – szenteltessék és magasztaltassék – kedves szolgálói. A muszlim közkincstár az istenszolgákért van.

Ha azon a vidéken apostoli ivadékok telepedtek volna le, az adóbérlletekből és a kincstárakból valamennyinek egy arany napidíjat rendelj,¹⁰⁸ és ügyelj, nehogy az apostoli ivadékok bármiben szükségét szenvedjenek! A kádik és a bírák mintaképét, az erény és a tudomány kincsesbányáját, Musztafa mollát – szaporodjanak erényei! – nagyúri táborom kádijává neveztem ki.¹⁰⁹ Mikor megérkezik, a szent törvénynek mindenben engedelmessédj és hódolj, és az iránta való tiszteletet el ne hanyagold. „A jogtudósok a próféták öröksei” szent hadísza¹¹⁰ szerint járj el, a tiszteletadásban hibát ne véts!

Ha valakit valamilyen szolgálatra akarsz használni, semmiképpen se ítélj a korábbi helyzete szerint. Sok ember van, aki az aszkétizmus követőjének tűnik, amíg nem talál alkalmat; de amint eljön neki az alkalom, Nimród¹¹¹ és fáraó válik belőle. Ilyeneket ne alkalmazz a szolgálatodban addig, amíg időről időre és ismételten ki nem próbáltad őket ügyek intézésében! Ha a későbbi az előbbi állapotával egyezést mutat, akkor alkalmazz! Vannak olyanok is, akik nappal böjtölnek, éjjel meg imádkoznak.¹¹² Az ilyenek azok, akik a világi dolgokhoz vonzódnak, azokat szeretik. Az efféléktől nagyon óvakodj! Te se add át magad tűnő dolgoknak!

Néhány falut és helyet vallási alapítvánnyá akartál tenni. A magasságos Istenre, az összes általad meghódított tartományból alapítványt hozhatsz létre, nagyúri áldásom rá.

¹⁰⁷ A két korábbi változat közül az elsőben 300–400 zacskó költségtérítés (*harlık*), a másodikban 500 zacskó akcse.

¹⁰⁸ A korábbi változatokban összeg nem szerepel. Az egy arany napidíj nyilvánvaló, szándékos túlzás.

¹⁰⁹ A „tábori kádi”-t (*ordu kadısı*) egy-egy hadjárat idejére nevezték ki a hadseregben adódó jogviták rendezésére.

¹¹⁰ Hagyomány: a próféta szokásai vagy mondásai; a muszlim vallásjog egyik forrása.

¹¹¹ A muszlim legenda szerint kegyetlen, istentelen uralkodó, aki tűzbe vetette Ábrahámot, ám ő Allah segítségével megmenekült.

¹¹² A folytatásból itt hiányzik az a mondat, amelyik a két másik változatban (Kürkcüoğlu, *i. m.*, 229; *Kânûnî Sultan Süleyman han'ın*, 13; hasonlóképp Feridun, *i. m.*, I. 88. is) megvan: „De valójában bálványimádók.” Ezzel válik értelmezhetővé az előző mondat, hiszen önmagában nyilván nem volna baj, ha valaki jámbor és imádkozós életmódot folytat, csak akkor, ha ez valaminek a leplezésére szolgál.

Ha az utánam következő padisahok a gyermekeid és családjaik iránt nem mutatnának tiszteletet, és megsértenék őket, Allah, az angyalok és az összes ember átka szálljon rájuk, és az ítéletnapon magam leszek a vádlójuk és az ellenfelük.¹¹³

Most tehát, Gázi Báli bég, sarkalld sebes futásra a lovadat, legyen éles a kardod, és tartsd számon jó vitézeidet és hasznos embereidet! Bárhová mész, lovad sebes léptű, kardod éles legyen, és a jó szerencse kísérjen! Az iszlám vallása számára leghasznosabb ügyeidben a magasságos és nagy Isten segítsen, álljon melletted és nyújtson segítő kezet. Ámen a próféták ura kedvéért.

Vége.

“The Lion of Jihad” Yahyapaşa-oğlu Bali bey (?–1527). Expansion and provincial elite in the European confines of the Ottoman Empire in the early sixteenth century

Pál FODOR

It is well-known that for a long time the engine behind the Ottoman expansion in Europe were the so-called „marcher lords”. These clans (the Evrenos, Mihal, Turahan and Malkoç-oğulları) were descendants of state founding ancestors; their power was inherited from father to son, and they enjoyed special rights. As of Sultan Murad II (1421–1451) the central administration systematically curtailed their power and forced them to accept the gradually emerging new power structure. This structure was based on the *kul-devşirme* system which means that the hereditary aristocracy was gradually replaced by administrators of slave origin who were raised to become the central and provincial ruling elite. From the end of the fifteenth century, the strategically important border districts were mainly assigned to members of such “dynasties” whose founders were *devşirme* offspring and frequently relatives of the sultans.

The hero of this paper, Yahyapaşa-oğlu Bali Bey, came from such a family as well. His father made a brilliant career under Bajezid II (1481–1512) and was promoted to the rank of second vizier. Bali Bey was the eldest of Yahya Pasha’s seven sons, and after his father’s death he became the recognised leader of the clan. As the governor of the sancaks neighbouring Hungary he played a decisive role in breaking down the resistance of the Kingdom of Hungary in the 1520s. The paper follows the administrative career of Bali as well as his efforts to establish

¹¹³ Az egyik változatban (*Kânûnî Sultan Süleyman Han’ın*, 11–12) ennek a résznek az elején van egy mondat, amely szerint Báli arra kérte az uralkodót, hogy szultáni parancsban adjon garanciát a család és birtokainak jövőbeli sérthetlenségére (ugyanaz a Feridun-féle változatban is: *i. m.*, I. 88.).

the political, social, and financial background of the clan. The political family of Bali was able to maintain its privileged position in the provincial ruling elite for three generations, but after that they were supplanted by the Sokollus. The paper tries to find answers to the question why the central government tolerated the outrageous abuses of Bali who had in the meantime emerged as a true local oligarch. In conclusion: because Sultan Süleyman regarded Bali's and the other frontier beys' courts as the miniature of the House of Osman and efficient agents of the interests of the Empire, he only took measures against them when the prestige of the dynasty was at stake. These clans formed a "plundering/predatory confederation", just as Osman had done upon the foundation of the empire. They too accepted into their midst anyone who was willing to serve the interest of the empire and of the clan, just as Osman had allied himself with Catalans and Greeks when he started to build his power basis. They too relied upon their retinues recruited primarily from prisoners-of-war and slaves, just as the House of Osman had done. And they too destroyed their enemies with fire and sword before establishing a new culture on the occupied territories, just as Osman and his successors had done. They eagerly worked on increasing their own power but their loyalty toward the House of Osman was unquestionable.

MISCELLANEA

Sudár Balázs

Avar kori íjászgűrűk a Kárpát-medencében? Hergott Kristóf cikkének margójára

A nomád népek fegyverei és harci technikái számos kutatót ösztönöztek munkára, s ha az elmúlt száz év hazai eredményeit vesszük szemügyre, azt mondhatjuk, hogy a fejlődés hatalmas és töretlen ívű. Éppen ezért üdvözlendő, ha újabb és újabb kutatók csatlakoznak a megismerési folyamathoz, és teszik hozzá saját szempontjaikat, meglátásaikat, kutatási tapasztalataikat az eddig elértékhez.

A honfoglalás kori íjászat Magyarországon kiemelt területnek számít, hiszen az íj – újra – nemzeti szimbólummá lett.¹ De míg a fegyverek kutatása viszonylag előrehaladott állapotba jutott,² az íjászat technikájáról jóval kevesebb szó esett. 10–15 évvel ezelőtt, hagyományörző körökben merült fel hangsúlyosan a kérdés, hogy vajon a nyugati típusú – lényegében a sportíjászatból ismert – technikákkal kell-e lőni a honfoglalók legendás, és egyre többek által rekonstruált fegyverével, vagy esetleg egészen másképpen. Ekkor kerültek előtérbe a keleti, sztyeppe-i lövészi módok, elsősorban a hüvelykujjas húzás és ennek speciális eszköze, az íjászgűrű. Komoly viták dúltak a tekintetben, hogy vajon a honfoglalók így lőttek-e vagy sem: maga az íjászfelszerelés erre vall, ugyanakkor tényleges lelet nem áll a kutatók vagy az érdeklődők rendelkezésére.³ Bár a régészek előtt az íjászgűrű – elsősorban a török kori – régóta nem ismeretlen,⁴ Kárpát-medencei használatáról összefoglaló tanulmány eddig nem született. Mindennek fényében különösen érdekes Hergott Kristóf munkája, aki az avar kori íjászgűrűknek szentelte figyelmét.⁵ S bár nem a honfoglalók harci

<http://dx.doi.org/10.24391/KELETKUT.2019.1.75>

¹ Sudár Balázs, Hogyan lettünk újra íjásznemzet? In: *In lingua nostra Hringe nominat. Tanulmányok Szentpéteri József 60. születésnapjára*. Szerk. Balogh Csilla–Petkes Zsolt–Sudár Balázs–Zsidai Zsuzsanna. Budapest–Kecskemét, 2015, 313–328.

² Cs. Sebestyén Károly alapvető munkái után Fábíán Gyula rekonstrukcióira, majd Szöllősy Gábor, újabban pedig Bíró Ádám kutatásaira érdemes odafigyelnünk.

³ Igaz Levente, Néhány kísérlet X. századi magyar íj- és nyílvesző-rekonstrukciókkal. Eredmények, kérdések és kételyek a rekonstrukciók hadi- és vadászati alkalmazhatóságának témakörében. *Hadtörténelmi Közlemények* 123 (2010) 279. Jómagam éppen a gűrűhasználat megismerése céljából – gyakorló íjások biztatására – fordítottam le egy mameluk íjászkönyvet: Sudár Balázs, *Az íjászat tudományának könyve*. Egy XIV. századi mameluk kézikönyv az íjászatról. *Hadtörténelmi Közlemények* 123 (2010) 338–352.

⁴ Ennek szerepére már Cs. Sebestyén Károly felhívta a figyelmet. Cs. Sebestyén Károly, *A magyarok íjja és nyila*. Szeged, 1933.

⁵ Hergott Kristóf, Íjászgűrűk a Kárpát-medencei avar kori anyagban. In: *Acta Iuvenum*

kultúrájáról értekeznek, de írása magyar szempontból sem érdektelen: ha bebizonyosodna, hogy már az avarok is így lőttek, akkor a magyarok eddig dokumentálatlan gyűrűhasználatára is valószínűbbé válna. A tanulmány tehát cseppet sem súlytalan, nem légius térbe érkezett, s ennek megfelelően hatalmas érdeklődés övezte, mind tudományos, mind hagyományörző körökben. Éppen ez a felfokozott érdeklődés az, ami írásra késztetett.

Hergott Kristóf nagyon optimistán kezdi tanulmányát: „A nomád népek fegyverzete és harcmodora jól kutatott területnek számít, a téma egyes aspektusairól több átfogó szakirodalmi mű keletkezett.” (55. old.) Nézőpont kérdése, hogy mit tekintünk jól kutatottnak, az azonban bizonyos, hogy bár az íjászat egyes témaköreiről ugyan kiváló tanulmányok készültek, másokról azonban ez egyáltalán nem mondható el. Mindez fokozottan igaz az íjászyűrűkre: sem fejlődéstörténetükről, sem tipológiájukról, sem az egyes változatok térbeli és időbeli elterjedéséről nem áll rendelkezésünkre összefoglaló munka.⁶ A tanácsalanság jól látható az egyes múzeumi katalógusok leírásain vagy az aukciós házak hirdetésein.⁷ A forrás- és információhiány éppen a Hergott számára rendkívül fontos időre és térre, a népvándorlás kori sztyeppére különösen igaz.⁸ Tanulmánya éppen ebbe az „ismeretlenségbe” kíván bevilágítani és szilárd információkkal szolgálni a további kutatásokhoz.

Elöljáróban hasznos néhány szót szólni a terminológiáról, amellyel Hergott Kristóf is megküzdeni kényszerült. A korai angolszász szakirodalomban terjedt el, és azóta is használatos a „mongol húzás” (*Mongolian draw, Mongolian release*) kifejezés, azonban a leírt technika nem a mongolokhoz kötődik, hiszen számos nép használta évszázadokon keresztül, és a megjelölés nem tapint rá a lövésmód lényegére sem.⁹ (Ráadásul a mongolok ma már nem is egészen így lőnek...) Magyarul egy ideje a hüvelykujjas húzás vagy feszítés kifejezést részesítjük előnyben, amely az eljárás központi elemét hangsúlyozza. A gyűrűk elnevezésének sincs bevett magyar gyakorlata, magam egyszerűen az íjászyűrű kifejezést használom, amely egyszerűen és elégségesen fejezi ki a lényegét. Amennyiben a másik, az íjat tartó kézen használt gyűrűről esik szó, akkor ezt

Sectio Archaeologica. IV. Szerk. Kiss-Bíró Gyöngyvér–Pintér-Nagy Katalin–Takács Melinda. Szeged, 2019, 55–76.

⁶ Bár a keleti íjászahagyományokról szóló munkákban időről-időre, hosszabban-rövidebben szó esik a gyűrűkről, a téma legjobb összefoglalása sem tekinthető a kérdés átfogó, tudományos elemzésének. Kay Koppedraier, *Kay's Thumbring Book*. Ontario, 2002.

⁷ Egy elemzés a műkincs-kereskedelem szempontjából: Fake Rings and Intaglios. IV. <http://www.collector-antiquities.com/real-or-fake/fake-rings/fake-rings-page-2/fake-rings-and-intaglios-page-3/fake-rings-and-intaglios-page-4.html>.

⁸ Ld. Medvegyev gyűjtését: F. A. Medvegyev, *Rucsnoe metatel'noe oruzsie (luki i sztrelii, szamosztrelü)*. Moszkva, 1966, 26–28.

⁹ A mongol és a mediterrán húzás kifejezéspárt Edward S. Morse (pl. *Ancient and Modern Methods of Arrow-Release*. Salem, 1885, 16–20.; Uő, *Additional Notes on Arrow Release*. Salem, 1922, 5–6, 31–42.) nagy hatású munkái terjesztették el.

érdemes jelzővel illetni a megkülönböztetés végett, már csak azért is, mert a két tárgy a hüvelykujjas húzás történetében messze nem azonos súllyal jelenik meg: előbbi alapeszköz (ez „az” íjászgyűrű), utóbbi pedig nagyon ritkán, s a jelek szerint akkor is csak lehetőségként bukkan fel.

A tanulmány első része a hűrfogással, s azon belül a gyűrű szerepével foglalkozik. Nagyon helyesen: a kérdésről bőven van mit írni hazánkban. A megfogalmazások sajnos nem minden esetben sikerültek kellően pontosra, időnként tartalmuk is erősen vitatható. Az alábbiakban néhány, számomra problematikus helyre hívom fel a figyelmet. „A hűrfogással foglalkozó kutatások csupán magára a technikára összpontosítottak, de azt nem vizsgálták egy adott nomád népre fókuszálva” – írja Hergott Kristóf (55. old.). Kétségtelen tény, hogy a hűrfogás finomságai nem kellőképpen világosak számunkra, nem vizsgálták őket a nomád népek körében sem korok, sem régiók s még kevésbé íjászati iskolák szerint. Már csak azért sem, mert a források nagyon ritkán engednek meg efféle kutatásokat: mit tudunk az avarok, a besenyők vagy akár a türkök, mongolok, oszmánok hűrkezeléséről, ami túlmutatna az általánosságokon?

A továbbiakban meglehetősen félresikerült a hüvelykujjas húzás előnyeinek ecsetelése is: „A mongol hűrfogás előnye abban rejlett, hogy sokkal kisebb az esélye annak, hogy oldáskor, vagyis mikor kilövik a vesszőt, a visszacsapódó ideg útjába bármilyen más ujj is beleérjen, ezáltal pedig a kilőtt nyíl célt téveszsen.” (56. old.) Azonban sem a kortárs, sem a modern szakirodalom, sem pedig a gyakorlat nem igazolja a fenti okfejtést. A hüvelykujjas húzás nem azért előnyös, mert csökkenti a rossz lövés lehetőségét. Egy képzett íjász jól lő, és nem nyúl bele az idegbe oldáskor, sem hüvelykujjas, sem más technikánál. Ráadásul a hüvelykujjas húzás e tekintetben még csak nem is könnyebb a nyugati, két- vagy háromujjas húzási módoknál. Mert igaz ugyan, hogy mindössze egyetlen ujj – a hüvelyk – feszíti az ideget, de arra többnyire rázár a mutatóujj (vagy a középső, vagy esetleg mindkettő), és az bizony számos lövésmódnál az ideg elé kerül. A középkori mesterek éppen arra intenek, hogy oldáskor a két ujj – hüvelyk és mutató – ellazításának tökéletes szinkronban kell végbemennie, hogy az ideg tisztán induljon útjára.¹⁰ Ez pedig rengeteg gyakorlást igényel.

Itt érdemes kitérni röviden a csatlakozó lábjegyzetre is: „Tulajdonképpen a hűrfogásnál a hüvelykujj mellett a mutatóujjat is használják, csak azzal a vesszőt fogják az ideghez” – állítja Hergott. A mutatóujj ugyan néhol valóban a nyilat támasztja (ilyenkor a középső ujj zár rá a hüvelykre), de annak stabilizálását elsősorban az ujj töve végzi, miközben maga az ujj szabadon mozoghat. És ha

¹⁰ Egy ismeretlen török szerző így ír erről: „A jobb kéz mutatóujjának végén lévő kékülésnek egyetlen oka van: amikor az íjász az íjat végig kihúzza és lő, mutatóujját meggömböíti, és az ideg nekicsapódik. Így az a hely megkékül. Ezt elkerülendő az íjásznak lövéskor a mutatóujját nem szabad begömböítenie, hanem gyorsan kell kinyitnia, hogy az ideg meg ne csapja. Így az a hely nem kékül meg.” Sudár, *Az íjászat tudományának könyve*, 351.

már a mutatóujj szerepe szóba került: az ideget valóban egyetlen ujj, a hüvelyk húzza, de magában a feszítésben a többi ujjnak is megvan a maga, jól körülhatárolható szerepe – nem csak a mutatónak –, tehát a húzásban ugyan nem vesznek részt, de a helyes kéztartásban és a lövésfolyamatban komoly jelentőségük van.¹¹

A hüvelykujjas húzás fajtái közötti különbség éppen az ujjak eltérő – a külső szemlélő számára szinte észrevehetetlen – szerepében érhető tetten. Itt kell kitérnünk a következő állításra: „A kutatás jelenlegi állása szerint a mongol húr fogáson belül megkülönböztetjük a török, a mandzsu, valamint a perzsa technikát.” (56. old.) Nem világos, hogy miért éppen ezeket különböztetnénk meg? És miben különböznek egymástól? És vajon csak ez a három lehetőség van? Arról nem is beszélve, hogy vajon mikori török és mikori perzsa technikákat hasonlítunk össze. A probléma az, hogy az egyes technikák nem elsősorban népekhez, hanem sokkal inkább iskolákhoz, szokásokhoz köthetők, és elterjedésüket nem a „népi” keretek határozzák meg. Egy nép tagjai egy időben többféle megoldást is használhatnak, és különböző népek is lőhetnek azonos módon.¹² Továbbá ahogy maga az íjászfelszerelés is fejlődött az évszázadok során, nagy valószínűséggel a lövéstechnika sem maradt változatlan. Szerencsésebb lett volna, ha a szerző röviden leírja a főbb megoldásokat, és azokhoz rendel történelmi példákat, kiemelve, hogy e tekintetben éppen a népvándorlás koráról lényegében semmit sem tudunk. E „nagyívű”, a fent idézethez hasonló megállapítások sajnos éppen a tisztánlátást nehezítik.

Feljebb említettem, hogy a hüvelykujjas húzás jelentősége aligha az oldási hibák kiküszöbölésében rejlik. A technika kifejlesztésének magyarázatát talán a lovasíjászatban kell keresnünk: e húzásmódot ugyanis alapvetően lovasnépek használják, illetve használták. Lóhátról azonban csak kis méretű íjjal lehet lőni (ezért fejlődött ki az összetett reflexíj), amelynek teljes kihúzásakor nagyon nagy az ideg törésének a szöge, s ehhez a több ujjat használó technikák nem szerencsések.¹³ Másfelől – bár nem tudjuk, hogy ez ok vagy következmény – a húzás összefüggni látszik a nyíl kivezetésének helyével is, azzal, hogy az íjász az íj jobb vagy bal oldalára helyezi-e a vesszőt. A sportíjászat esetében ez a bal oldalra kerül, az íjász pedig jobb oldalról fogja meg az ideget. A hagyományos lovasíjász-technikáknál éppen fordítva, mintegy tükörképként: a nyíl a jobb oldalra kerül, az ideget pedig bal oldalról fogjuk meg.

A hüvelykujjas húzás szinte elengedhetetlen kelléke az íjászyűrű. Használatának több oka is van: egyfelől az ideg által okozott nyomást osztja el a hüvelykujj begyén, így jóval kényelmesebbé teszi a lövést, valamint megvédi a hüvelykujjat az ideg súrlódása által okozott sérülésektől. Másrészt viszont

¹¹ Erről a török íjászkönyvek meglehetősen sokat és pontosan írnak.

¹² A perzsa húzásról idővel kiderül, hogy valójában a százszánida ezüsttálakon látható lövés-módot jelenti (56. old.), amely azonban máig nem kellőképpen tisztázott.

¹³ Murat Özveri, *Türk yayı ve av. Dünü, bugünü ve uygulamaları*. İstanbul, 2018.

a gyűrű a lövés sebessége – és így végső fokon hatékonysága – szempontjából sem jelentéktelen: az ideg jóval kisebb és kemény felületről pattan le, így a lövést nem zavarja az ujjbegy esetleges felgyűrődése. (E tekintetben a bőrgyűrűk sokkal kevésbé hasznosak, a kezét ugyan megvédik, de a lövés gyorsaságát tekintve nem előnyösek.)¹⁴

A szerző – aki egyébként a gyűrűtípusokkal kapcsolatban is fedezet nélküli állításokat tesz¹⁵ – az avar kori régészeti anyagból egyetlen leletet ismertet, amelyet a mandzsú tárgyakkal hoz összefüggésbe (61. old.). Módszertanilag talán érdemes lett volna elgondolkodni a mandzsú gyűrűhasználat kései – leginkább 18–20. századi anyag ismert – voltán. Vajon hogyan lehetne az időbeli szakadékokat áthidalni köztük és az avarok között? Erre nem születik válasz, pedig szükséges lenne a bizonyításhoz. Másrészt nem elemzi a szentes-derekegyházi leletet sem, amely egyfelől belméretét tekintve viszonylag kicsinek tűnik,¹⁶ másrészt érdemes lett volna kitérni arra, hogy a lyuk egyik pereme éppen úgy ferde kiképzésű-e, mint ahogy maga a szerző is bemutatja egyik magyarázó ábráján a mandzsú gyűrűk kapcsán. Ez a ferde kialakítás ugyanis lényegi eleme a hengeres gyűrűknek. Mindezen kérdések azonban lényegüket veszítik Gulyás Bence és Lőrinczy Gábor – a tanulmányban nem idézett – kutatásainak a fényében, akik összegyűjtötték és feldolgozták a tárgytípust, s annak szerepét is meghatározták a kengyel felfüggesztésében.¹⁷ Röviden: húzó kézen használt avar íjászgyűrűről továbbra sem állnak rendelkezésünkre információk.

Ez azonban csak „mellékhadszintér”: Hergott egy másik, „göbös” gyűrűtípussal foglalkozik sokat, amelyet az íjat tartó kézen viselt íjászgyűrűként határoz meg. (61–65. old.) Az azonosítást két érvre építi: egyfelől szerinte ez a tárgy szükséges a hüvelykujjas húzáshoz, másrészt pedig – éppen az előbbi ok miatt – elterjedt a hüvelykujjal húzó népek körében.

A szerző szerint e gyűrűnek az volna a funkciója, hogy az íjra helyezett nyílveendő ne essék le: „Ez [a hüvelykujjas húzás] a feszítés során valamelyest

¹⁴ Téves Hergott azon meglátása, hogy a bőrgyűrű jól idomul az ujjhoz: valójában felszívja az izzadságot, és meglehetősen könnyen távolítható el az ujjról. A keményre kikészített bőrgyűrűk pedig értelem szerűen sehogyan sem idomulnak az íjász kezének állapotához. A gyűrű az íjászfelszerelés talán leginkább személyre szabott darabja, amelyet időről-időre, az íjász kezének változásait követve cserélni kell.

¹⁵ Pl. Hergott azt állítja, hogy a törökök köröm alakú gyűrűvel lőttek. Vajon kikre, miféle törökökre gondolhatott? A magyarországi oszmán leletanyag például többnyire nem köröm alakú gyűrűkből áll.

¹⁶ Hergott közlése szerint (61. old.) a belső átmérő 1,8 cm – a teljes szélesség és a falvastagság megadott adataiból visszaszámolva 1,6 cm –, ami az íjászgyűrűknél a legalacsonyabb értékek közé tartozik.

¹⁷ Gulyás Bence–Lőrinczy Gábor, Szabolcs-Szatmár-Bereg megye avar sírleletei. V. Kora avar kori padmalyos temetkezés Tiszavasvári-Eszényi-telekről. In: *Két világ határán*. Szerk. Varga Máté–Szentpéteri József. Kaposvár, 2018, 97–102. Türk Attilának köszönöm, hogy a tanulmányra felhívta a figyelmemet.

instabil helyzetbe hozta a vesszőt, ugyanis nem volt semmi, ami stabilizálja a fekvését kilövéskor, ugyanakkor sokkal gyorsabb lövések leadását is eredményezte, ami a nomád harcmodor egyik kardinális eleme volt.” (58. old.) Az okfejtés nehezen érthető. Az, hogy a vessző stabilan fekszik-e az íjon vagy sem, független a kivezetés helyétől – jobb vagy bal oldal –, egyedül azon múlik, hogy az íjász helyes vagy helytelen technikát használ-e. Valójában a nyíl leesése a kezdők problémája, és néhány hét gyakorlás egyszer s mindenkorra megoldja a kérdést. Nincsen tehát szükség semmiféle alkalmatosságra, hogy helyén tartsa a vesszőt, sem gyalog, sem lovon, még akkor sem, ha a vessző a balra döntött íj alsó felére fekszik fel: stabilitását a feszítési technika biztosítja. A tartó kézen esetlegesen viselt gyűrűnek a lövésgyorsasághoz sincs köze, inkább talán lassítaná azt, hiszen egyfajta akadályt képezne a vessző felfektetésekor. (A muszlim íjászkönyvek részletesen leírják annak a technikáját, hogy hogyan kell a tegez-ből kihúzni, az íjra fektetni, majd az idegre tenni a vesszőt.)

Hergott kicsit később ezt írja: „Fontos megjegyezni, hogy a nomád harcmodor legtöbbször nem is követelte meg a pontos lövések leadását, mivel a steppei népek harcmodorára inkább a nyílzápor volt jellemző.” (58. old.) A hangzatos mondat több mint meglepő. Ne kellett volna pontosan löni? Dehogynem. Az íjászképességek egyik legfontosabbika a pontosság, minden elemzés ezt tekinti minden más alapjának (a gyorsaság és az erő számít még). S mintha elfelejtődött volna, hogy egyébként az íjat vadászatra is használták, a híres-neves hátrafelé lövés pedig nem nyílzáporoszerű volt. Nem mellesleg a nyílzáporotechnikát sem érdemes túldimenzionálni: egy tegezben 10–15 nyíl fért el, amit bizony be kellett osztania a harcosoknak. A hüvelykujjas feszítéssel való íjászatnak tehát nem szükségszerű, elmaradhatatlan eleme a tartókézi gyűrű, ez az érv nem áll meg.¹⁸

¹⁸ Magam semmiféle szükségét nem érzem efféle gyűrű használatának, de álljon itt két, évtizedes tapasztalattal bíró, hüvelykujjas húzással, természetes anyagú íjakkal lövő íjász véleménye: „Húsz éve (1999 óta) lövök hüvelykujjas idegfeszítéssel, oly módon, hogy a nyíl az íjat tartó kéz hüvelykujján (annak egy pontján) támaszkodik fel és fut ki. Ez idő alatt először a japán *kyudoval*, majd később a Tajbuga leírásából is ismert „mameluk” íjásztílussal ismerkedtem meg behatóbban. Mindkét stílusban hüvelykujjas idegfeszítést használnak, miközben egyik stílus sem használ semmilyen segédeszközt az íjat tartó kézen, hogy azzal stabilizálja a nyíl helyzetét a lövés folyamata során. Az utóbbi néhány évben ugyanezzel a hüvelykujjas feszítési móddal használom a rekonstruált 9–11. századi magyar íjászfelszerelésemet is – gyalogosan és lóháton egyaránt. Ezzel az íjászfelszereléssel kapcsolatban sem merült fel az, hogy szükség lenne bármilyen segédeszközre az íjat tartó kézen. Véleményem szerint, megfelelő hüvelykujjas lövéstechnikát használva a nyilak kellően stabilan állnak az íjat tartó kézen (annak kifuttatási pontján) – legalábbis, az évek alatt leadott több tízezer lövésem alapján ezt tapasztaltam.” (Marx Tibor) „Egyesületünkben a hüvelykujjas íjlesztési módot alkalmazzuk, a nyíl az íj markolatának jobb oldalán fut ki, az íjat tartó kéz hüvelykujjának tövén. Ezt a lövési módot használja felnőtt lovasíjász csapatunk, a gyerek lovasíjások és a gyalogos íjások egyaránt. Tapasztalataink szerint az íjat tartó kézen semmiféle kiegészítő eszköz nem szükséges a jó lövés kivitelezéséhez.” (Kiss Attila, Zengő Nyíl Hagyományörző Lovas- és Íjászegyesület).

A tartókézi gyűrűk használatára Hergott Kristóf alig tud történeti vagy recens gyakorlati adatokat felsorakoztatni.¹⁹ Egy kínai íjászt ábrázoló, 1793-ból származó európai grafikán például valóban mindkét hüvelykujjon gyűrű látható (említése: 58. old.). Szerepük ugyan nem derül ki az ábrázolásból, a csatlakozó leírás viszont valóban íjászgyűrűre utal.²⁰ Csakhogy a többi, kortárs és valamivel későbbi kínai – valójában mandzsu – íjászt ábrázoló rajzról hiányzik a bal kézen hordott gyűrű, olyan ábrázolásokról is, amelyek nagyon alaposnak és pontosnak tűnnek, és a húzó kézi gyűrűket is részletesen ábrázolják.²¹ Innen nézve Van-Ta Zhin portréja sokkal inkább egyedinek tekinthető, mint tipikusnak, és inkább magyarázatra szorul, semmint általános érvként lehetne felhasználni.

A Roman Girshmann által összegyűjtött és hellenisztikus korúnak gondolt gyűrűcsoport megint csak számos problémát vet fel (58–59. old.). Könnyen belátható ugyan, hogy az orosz kutató által meghatározott funkció – az íj felajzása – kevésbé életszerű, már csak a tárgy méreteinél fogva is, de íjászgyűrűként ugyanez mondható el róla: még azt is nehéz elképzelni, hogy némelyik példányt hogyan lehetne az ujra húzni (kis belső mérete és formai kialakítása miatt). Ugyanoda jutottunk tehát, mint az előző tételnél: lehet ugyan, hogy a tárgynak van köze az íjászathoz, de ezt bizonyítani kellene, minthogy eredeti funkcióját valójában nem ismerjük. Ezzel tehát aligha lehet alátámasztani a fenti elgondolást.

Felemlíthető egy relief, amely Asszurbanipalt (Kr. e. 668–Kr. e. 631/629?) ábrázolja lövés közben,²² valóban tartó kézen viselt gyűrűvel. Itt megint csak az időbeli különbség – és az eközben lezajlott íjhasználati fejlődés – okoz problémát, de az elv mindenképpen megjelenik. Hergott hivatkozik a mai koreai íjászatra is, ahol azonban szó sincs általános gyakorlatról, inkább partikuláris jellegzetességről.²³ (Éppúgy, ahogy az U. Köhalmi Katalin által közölt mongol fotó esetében is.²⁴)

¹⁹ Ezt ő maga is érzi: „Az íjtartó kézen viselt gyűrűkre vonatkozóan kevés adatunk van, e tárgyak pontos funkciója a mai napig bizonytalan, azonban így is találhatunk rájuk vonatkozó adatokat.” (58. old.)

²⁰ William Alexander alkotása (Portrait of Van-Ta Zhin) a *The Costume of China, Illustrated in Forty-Eight Coloured Engravings*. London, 1805. című könyvben jelent meg.

²¹ Ilyen pl. az 1759-ben lezajlott kurmáni csata kínai vezetőinek portrészorozata. A húzó kéz gyűrűje mindig szerepel, a tartó kézen viszont nem látható ilyesmi. Ld. pl. Yisamu, Cebdenjab, Looge, Samutan, Tamanai, Wu-fu portréit: <http://www.battle-of-qurman.com.cn/e/list.htm>.

²² Mike Loades, *The Composite Bow*. New York, 2016, 31.

²³ A koreai íjások kétféle gyűrűt használnak – a férfi és a nő gyűrűt –, de mindkét típust a húzó kéz hüvelykujján viselik, és nem egyszerre használják őket, hanem választanak közülük. Tartókézi gyűrűről általában nem esik szó. Vö. Thomas Duvernay–Lee Moon-ok, *Comparison of Archery Traditions in Korea*. https://congress.aks.ac.kr:52525/korean/files/2_1357543573.pdf.

²⁴ U. Köhalmi Katalin, *A steppék nomádja lóháton, fegyverben*. Budapest, 1972, 57 és 32. kép. A mongol lövési technika erősen átalakulóban van (a nyíl újabban átkerült a bal oldalra), hagyományosan a hüvelykujjas húzással és jobb oldalon kivezetett vesszővel lőttek. Ehhez a hen-

A felsorolható csekély mennyiségű adattal szemben íjászabrázolások sokaságáról hiányzik e tárgy, a mai gyakorlatban alig jelenik meg, és az írott forrásokban sem szerepel. Mindezek fényében a szerző azon állítása, hogy „a mongol húrfozás alkalmazása során az íjtartó kézen is viseltek egy gyűrűt” (58. old.), nem csekély túlzásnak tűnik: valójában egy jószerivel ismeretlen eszközről van szó. A tartókézen használt gyűrű nem állandó eleme a hüvelykujjas húzásnak, és hiába állítja a szerző, hogy „a két tárgytípus az eurázsiai steppe egész területén megtalálható”, ez egyszerűen nem igaz, és akkor még – a nagyvonalúan elhagyott – időbeli paramétereket nem is vettük figyelembe. Ez az indokolatlan általánosítás módszertanilag sem helyes, ráadásul a tanulmány ezen részének alapjait érinti, hiszen a felgyűjtött tárgytípus azonosítása részben éppen a fenti általánosításon alapul. A másik érv – a szükségesség –, mint feljebb láttuk, szintén nem állja meg a helyét, így a tárgy funkciójának meghatározása igen gyenge lábakon áll. Ami persze ettől még nem biztos, hogy helytelen: elméletileg lehetséges, hogy az avarok – ha mások nem is – használtak ilyen gyűrűt.

Lássuk, mi a helyzet a kárpát-medencei avar gyűrűkkel! A szerző a tárgytípus 21 példányát ismeri, és elemezte azok lelőköörülményeit: a gyűrűk döntően férfisírokból kerültek elő, amelyekben számos esetben találtak nyomokat az íjászfelszerelésre is. A meghatározható helyzetű gyűrűk 5:7 arányban kerültek elő az elhunyt jobb és bal oldaláról, itt tehát határozott tendencia nem figyelhető meg, ugyanakkor gyakran a derék, a kéz környékén feküdtek. Lényeges, hogy e lelettípus ismert példányai a teljes avar szállásterületen előfordultak. De vajon elegendő-e ez a szóban forgó tárgyak íjászgyűrűként való meghatározásához?

A kérdés tanulmányon belüli súlyához képest a tárgyak elemzése viszonylag kevés teret kapott. Kár, mert az olvasó óhatatlanul is kíváncsi lenne a gyűrűk méreteire: a jelzett publikációkban visszakeresve többször meglehetősen kicsi belméret – pl. 13 mm (!) – figyelhető meg.²⁵ Vajon elég-e ez ahhoz, hogy egy íjász használja ezeket? Azután hogyan is működik ez a gyűrű: a „göb” nem akadályozza-e a tollazat, illetve általában a nyíl kifutását, illetve a kifutó nyíl nem fordítja-e ki a göböt? (Hiszen a kerek gyűrűket semmi nem tartja „írányban”.) Ha a gyűrű feladata a vessző leesésének meggátlása (ez az érvelés egyik alapja), akkor hogyan kerülnek a gyűjtésbe olyan példányok, amelyeken lényegében nincsen kiemelkedés (II.1–3 típus: „Ívelten ellaposodó corpusú gyűrűk”, „Rövid ellaposodású gyűrűk”, „Hosszú ellaposodású gyűrűk”, összesen hat darab (75. old.). Talán ezekben az esetekben a tartó kéz hüvelykujjának védelme

geres csoportba tartozó gyűrűket használtak, a leírásokban íjtartó kézen viselt gyűrű nem szerepel. Vö: Varga Ferenc, *Ijászat a mongol népek körében. Doktori disszertáció*. Budapest, 2013, 146–149. Továbbá: <http://www.manchuarchery.org/content/footage-mongolian-archers>.

²⁵ Nem szerencsés, hogy a szerző a tényleges adatbázis esetében saját kéziratára, és nem a publikációkra vagy a leltári számokra hivatkozik. Az általam visszakeresett példány: Szeged–Fehértó A, 36. sír. Madaras László, *The Szeged-Fehértó „A” and „B” cemeteries*. Debrecen–Budapest, 1995, 18.

lenne a cél? Ebben az esetben viszont funkcionálisan két gyűrűtípusról kellene beszélnünk: egy „göbösről”, amely a nyíl helyben tartását szolgálta, és egy lapítottról, amely talán a hüvelykujj védelmét célozta. (Ez esetben persze fel kellene tennünk a kérdést: ezeknél nem volt instabil a vessző fekvése az íjon?) Röviden: a tipológia ugyan érthető, viszont nem áll kellőképpen kapcsolatban a tanulmánnyal, sőt az abban olvasható érvelésnek ellentmondani is látszik. Látva, hogy számos göb nélküli gyűrű is bekerült a gyűjtésbe, felmerül a kérdés, hogy mi is volt az elkülönítés szempontja. Röviden: rendelkezésünkre áll egy viszonylagos formagazdagságot felmutató, ismeretlen rendeltetésű tárgytypus (ha valóban egy típusba sorolhatók mindezek), és egy ehhez hozzárendelt, a történeti és a jelenkori forrásokból kevésbé dokumentálható funkció. Magam úgy érzem, mindez nagyon kevés ahhoz, hogy bizonyítottan tekintsük a tartó kézen viselt avar íjászgyűrűk egykori létét.

Összefoglalva a fentieket: a szerző hitelt érdemlően nem tudott a régészeti leletek között sem húzó-, sem tartókézi gyűrűket kimutatni. Felvetései pedig nem elégségesek ahhoz, hogy az avarok íjászatáról határozott kijelentéseket fogalmazzunk meg. Bár kétségtelenül értékelendő a tény, hogy egy jószérivel alig vizsgált tárgytypus került így „reflektorfénybe”, bizonyító erő tekintetében a tanulmány sajnálatos módon nem áll szilárd alapokon, s így végső fokon nem jutunk közelebb általa az avar íjászat megismeréséhez.

Kápolnás Olivér

Sámánszertartás Buddha születésnapja alkalmából*

Buddha fűrdetésének ünnepe széles körben elterjedt, régóta meglévő szertartás. Kínai területeken a Jin (晉) dinasztia (265–420) korától már adatolható. A rituálé konkrét időpontja változó, Buddha születésnapjára, a negyedik holdhónap nyolcadik napjára esik. A szertartással kapcsolatban fellelhetők többek között mongol, tibeti, kínai és mandzsu nyelvű szövegek is. A neves német orientalista, Ferdinand Lessing (1882–1961) több változat kiadását is tervezte, azonban halála megakadályozta ebben a munkában, csupán egy rövidebb tanulmánya jelent meg e téren. Ebben ismerteti a szertartás leírásának nyugati forrásait, melyek közül a legkorábbi a német Simon Peter Pallasé (1741–1811), majd következik az orosz Alekszej Matvejevics Pozdnyejevé (1851–1920).¹

A legkorábbi mongol nyelvű szöveg összeállítója Mergen Gegen Lubszandambidszaman (Mergen Gegen Lubsangdambijamzan, 1717–1766)² volt. 1783-ban, az összegyűjtött írásait tartalmazó kötetben jelent meg a *Sitügen-dür ugiyal ergücin unsily-a* (Hitbéli támasz mosdatásának szertartása) című munkája.³ A rövid mű valójában összefoglalása a szertartásnak. A mosdatás szertartása lényegében egy tisztító rituálé, melyből néhány dolgot emelnék csupán ki. A helynek, ahol ezt végrehajtják, egyrészt fizikai síkon kell tisztának lennie, erre példa: „a mosdató csarnokban tiszta, üde illat van, a padló is makulátlan”,⁴ másrészt az emberi érzékszervek által fel nem tárható világot is meg kell tisztítani, ezt pedig Vadzsrasattva tisztító dháranijával⁵ lehet elérni.⁶ A szertartás

<http://dx.doi.org/10.24391/KELETKUT.2019.1.85>

* A tanulmány megírását az OTKA K116568 pályázata tette lehetővé.

¹ Ferdinand Diedrich Lessing, Structure and Meaning of the Ritual Called the Bath of the Buddha. In: *Ritual and Symbol. Collected Essays on Lamaism and Chinese Symbolism by Ferdinand D. Lessing*. Taipei, 1976, 45–58.

² Részletes életrajza: B. Möngke, Mongyol-un yeke erdemten – Mergen Gegen Lubsangdambijamzan. In: *Mergen Gegen sudulul-un ciyulyan*. Nayir. Lhamu–Möngke. H. n., 2007, 95–114.

³ *Wcir Dhara Mergen Diyanci Blam-a-yin Gegen-ü k'bum jarliy*. H. n., [1783], 1. kötet, 53. szöveg.

⁴ *Ugiyal-un ordon masi ünür sayiqan . sil-ün yajar kiged ceber ariyun*. Ld. Mergen Gegen, *i. m.*, 3a.

⁵ Thubten Yeshe–Nicholas Ribush, *Becoming Vajrasattva: the Tantric Path of Purification*. Boston, 2014, 52.

⁶ *Om sarva tathagata abhishekata samaya shriye hum*. Ld. Mergen Gegen, *i. m.*, 3a.

célja valójában a végrehajtó megtisztulása a testét, nyelvét és lelkét szennyező, gúzsba kötő ártalmaktól.⁷

A Mergen Gegen által leírt szertartás nagy vonalakban emlékeztet a korábban említett Lessing tanulmányában szerepelőre, azzal a különbséggel azonban, hogy az utóbbiból kimaradnak a hosszú életet kérő kívánságok. Az idézett művek alapján annyit mindenképpen megállapíthatunk, hogy a Buddha-mosdatás szertartásának volt spirituális oldala is: az áldozatbemutató megtisztulása.

A rövid bevezető után térjünk rá a rituálé mandzsu változatára, mely *A mandzsuk szertartásos könyvében* (*Hesei toktobuha manjusai fe wecere metere kooli bithe*) jelent meg nyomtatásban 1779-ben, *Fucihi oboro dorolon i ejehe* címen. Néhány gondolat magáról a műről: a 18. századra a Kínát uraló mandzsu elitet nagy mértékben fenyegette a sinizálódás, ez ellen a megoldást saját gyökereik keresésében, hagyományaik felélesztésében vélték megtalálni. Erre jó példa, hogy megpróbálták revitalizálni a korábban évi rendszerességgel megtartott hajtóvadászkat,⁸ ezzel és a többi hasonló programmal azonban csak a formát tudták felidézni, a belső tartalmat nem. Képtelenek voltak újra életre kelteni a régi dicsőség szellemét, mivel a múló idővel együtt járó állandó változást nem lehet megállítani, a múltat visszahozni pedig még ennél is reménytelenebb vállalkozás. Mikor elkezdték összeállítani *A mandzsuk szertartásos könyvét*, akkor valószínűleg azzal szembesültek, hogy szinte semmi sem maradt meg a korábban feltehetően aktívan meglévő sámánizmusból. Ezt egy példával kívánám bemutatni: szinte biztos, hogy volt valamiféle medvekultusz, mivel ez a mandzsu-tunguz népek körében még a 20. században is fellelhető volt,⁹ de erre még csak utalás sincs a szertartásos könyvben. Az is feltűnő, hogy temetéssel, túlvilággal kapcsolatban egyetlen egy fejezetet sem találunk.¹⁰ A rítusok elvesztésére utal az is, hogy a most bemutatásra kerülő Buddha-mosdatás szertartását is beemelték az idézőjeles kánonba. A kísérlet mérsékelten hozott csak sikert: korabeli, mandzsu sámánizmussal kapcsolatos más, belső forrásokban¹¹ ugyanis

⁷ *Amitan-u bey-e kele dura-yin tüidker arilyaqu-yin tulada . ilaywysad-un bey-e jarliḡ sedkil-dür bi ugıyal-i ergümi.* Ld. Mergen Gegen, *i. m.*, 3b.

⁸ Evelyn S. Rawski, *The Last Emperors. A Social History of Qing Imperial Institutions.* Berkeley, 1998, 21.

⁹ A magyar kutatók közül Baráthosi-Balogh Benedek le is írta a szertartást, ld. *Bolyongások a mandsur népek között.* Közreadja Baráthosi-Balogh Benedek. Budapest, 1927, 69 skk.

¹⁰ A temetkezéssel kapcsolatban találunk elszórt utalásokat a korai mandzsu forrásokban, példának okáért említhetjük a túlvilágra kísérés/kísértetés hagyományát: Nurhaci (1559–1626) egyik felesége elhunytakor annak négy szolgáját is utánaküldte (Chieh-hsien Chen, *Manchu Archival Materials.* Taipei, 1988, 60.), illetve Nurhaci fia, Hong Tajdzsi halálakor (1643) két bizalmasa is feláldozta életét, hogy a túlvilágon is szolgálják urukat (*Dayicing Ulus-un mayad qaoli.* H. n., 1991, 5. kötet, 567.), igaz, őket már külön sírba temették, és sztlét is állítottak ön-feláldozásuk emlékére.

¹¹ A szertartásos könyvhöz hasonló műből két jelentősebbet publikáltak eddig: egy Tokióban őrzött 18. századi fanyomatot, melyben sokféle sámánima és rítus leírása található, ezek kö-

meg sem jelenik. Talán azért nem, mert idegen volt a korábbi hagyományoktól. A vízzel való tisztítás gondolata például, valószínűleg nem volt ismert korábban a mandzsu-tunguz népek körében.¹²

A Buddha-mosdatás szertartásának szövege fordításban csupán francia nyelven jelent meg.¹³ A múlt század közepén Alekszander Grebensikov ugyan elkészítette az orosz fordítást, ez azonban egyelőre publikálatlan.¹⁴ A szertartásos könyv alapján Stephen Potter Udry adott egy áttekintést a rituáléről,¹⁵ de a forrásszöveg közlésétől eltekintett.

Amint azt majd látni lehet, a szertartás kellő részletességgel került ugyan leírásra, ami azonban ahhoz néhol mégis kevés, hogy csupán a szöveg alapján végrehajtható legyen. Ha elolvassuk különféle leírásokat különböző sámánszertartásokról, akkor azt tapasztaljuk, hogy viszonylag egyszerűek. *A mandzsuk szertartásos könyve* erősen emlékeztet a hagyományos kínai szertartásosságra, melyről Konfuciusz többek között így szól: „A fejedelem alattvalóit a szertartásokkal foglalkoztassa.”¹⁶ Úgy tűnik, hogy a 18. századi, Pekingben élő man-

zött olyan is akad, ami hiányzik a szertartásos könyvből, pl. a mongol-áldozat, melyben mongol népvallási szövegek elemei is megtalálhatók (Alessandra Pozzi, *Manchu-Shamanica Illustrata*. Wiesbaden, 1992, 40 skk.). A mandzsu Guvalgiya (*Güwalgiya*) klán sámánszertartásairól is fennmaradt egy illusztrált mű, ebben utalást sem találunk a Buddha-mosdatásra (Giovanni Stary, *Ein illustriertes Schamanenbuch des Güwalgiya-Clans*. In: *Studia et Documenta Manchu-Shamanica*. Ed. by Giovanni Stary. Wiesbaden, 1998, 47–100.). Ezek mellett van egy sibe sámánimákat tartalmazó könyv is, melyben szerepel Buddhához szóló ima (*burkan baksi de jalbariha* – ld. Tatiana A. Pang, *Die sibemandschurische Handschrift „Der Schamanenhof“*. Wiesbaden, 1992, 50.), de a Buddha-mosdatás szertartása itt sincs megemlítve.

¹² A korai források szinte teljes hiánya miatt nehéz erre a kérdésre megnyugtatóan válaszolni. Azonban az tény, hogy a mandzsu-tunguz népek szomszédságában élő mongolok nem vízzel, hanem tűzzel tisztítottak, gondoljunk csak Carpini sokat idézett jelentésére, ahol többször is szóba kerül a két tűz közötti átvitel mint tisztítás (Carpini úti jelentésének III. fejezete, ld. *Julianus barát és napkelet felfedezése*. Válogatta, a bevezető tanulmányt és a jegyzeteket írta Györfly György. Budapest, 1986, 98 skk.). Ma, a 21. században, mikor minden otthon alapfelszerelésének számít a fürdőszoba, melyben a meleg víz varázsütésre (csapnyitásra) folyik, a tisztálkodás, tisztítás fogalma teljesen összefonódik a vízzel, holott ez nem magától értetődő. Csak egy példa: Hérodotosz említi, hogy a szkíta férfiak kendermag füstjében tisztultak meg, míg a nők cédrus- és tömjénfából készült péppel tisztálkodtak (Hérodotosz, *A görög-perzsa háború*. Ford. Muraközi Gyula. Budapest, 2000, 291.). Másrészt az ázsiai emberi populáció jórészt mentes az európaiakat gyötrő erős testszagtól (David Michael Stoddart, *The Scented Ape. The Biology and Culture of Human Odour*. Cambridge, 1990, 60–61.), így a tisztálkodásnak is más dimenziói vannak.

¹³ Charlez de Harlez, *La religion nationale des Tartares orientaux*. Bruxelles, 1887, 112–115.

¹⁴ Aleksandr Vasilievich Grebenschikov, *The Code of Manchu Shamanic Rites*. Preface and publication by T. A. Pang. In: *Transactions of the Archives of Orientalists of the Institute of Oriental Manuscripts, RAS. Studies of Orientalists at the Time of the Leningrad Blockade (1941–1944)*. Ed. by Irina Popova. Moscow, 2011.

¹⁵ Stephen Potter Udry, *Muttering Mystics. A Preliminary Examination of Manchu Shamanism in the Qing Dynasty*. (PhD thesis) Washington, 2000, 92–97.

¹⁶ *Kínai filozófia. Ókor*. I. Válogatta, fordította, a bevezetést és a jegyzeteket írta Tőkei Ferenc. Budapest, 1986, 64 (Konfuciusz: Beszélgetések és mondások III/19.).

dzsuk, akik a sinizálódással szemben próbáltak a saját hagyományaikra támaszkodni, a hagyományos hitviláguk foszlányaiból építették fel a saját, udvari szertartásaikat, melyhez a formát a kínai tradíciókból merítették. A Buddha-mosdatás szertartását a buddhizmusból lesték el, azonban csak külsőleg, mert a belső tartalom hiányzik. Ahogy korábban említettük, ez elsősorban tisztító szertartás volt, ennek ellenére az imákban nem tisztaságot, hanem teljesen általános dolgot, hosszú életet kívánnak. A Buddha-mosdatás szertartásának mandzsu változata nem vezet közelebb a mandzsu sámánizmus lényegéhez.

A szertartás, de inkább a szertartásos könyv értékelésével kapcsolatban még egy kérdést érdemes röviden körüljárni: A múltba vagy a jövőbe mutatott-e?¹⁷ Ehhez szükséges némi magyarázatot fűzni. Múltba nézni a hanyatló, bukás előtt álló, de mindenképpen krízisben lévő civilizációk szoktak. A jövőbe tekintés pedig az épülők, fejlődők sajátja. A szertartásos könyvet hiába nyomtatták ki sok példányban, nem lehetett rá építkezni, ennek oka többek között az is volt, hogy az ebben szereplő szertartások helyhez kötöttek voltak, így halovány esélye sem volt annak, hogy széles körben elterjedjenek, és alapot szolgáltatassanak egy jövőbeli kibontakozáshoz.

FÜGGELÉK

Leírás a Buddha-mosdatás szertartásáról¹⁸ (fordítás)

A negyedik hónap nyolcadik napján történik Buddha születésnapjának hagyomány szerinti megünneplése.

¹⁷ Arnold Toynbee elmélete szerint ahol egy társadalom a múlt felé fordul, az statikus marad, azonban ha előre tekint, akkor dinamikus mozgásba lendül, a növekedés pályájára áll. Ld. Arnold Toynbee, *Válogatott tanulmányok*. Budapest, 1971, 18–19. A múltba tekintésre több példa is van a világtörténelemben, az egyik igen szemléletes egy asszír uralkodóé, aki a birodalma bukása előtt alapított egy templomot, ami mindenben a legősibbnek tartott mintákat követte, minden pontos volt, de egy dolog hiányzott: a tartalom. Ld. Komoróczy Géza, *Arany fej, agyaglabú szobron*. Az asszír világbirodalom széthullása. In: *Uő, Bezárkozás a nemzeti hagyományba*. Budapest, 1995, 102 skk. A most említett szerzők 20. századi gondolatait áthatja a fejlődésbe vetett hit. Napjainkban (2019-ben járunk) a fejlődés már csak a fenntartható szókapcsolatban használandó, azonban néhány év(tized) múlva a fenntartható fenntarthatatlanná válik, és valószínűleg a Toynbee által primitívnek, múltba révedőnek leírt civilizációk lesznek a figyelem központjában, mert azok fenntartható statikusságban töltötték ki az idejükét a történelemben az erőforrásaik kimerítése nélkül.

¹⁸ A fordítás a *Hesei toktobuha manjusai fe wecere metere kooli bithe* 1779-es kiadása alapján készült. A kötetből a Magyar Tudományos Akadémia Keleti Könyvtárában is őriznek egy példányt (Man. 26.), mely Bálint Gábor hagyatékából származik.

Ezen a napon először az Áldozóhely¹⁹ áldozati csarnokának középső halljába díszes drapériát akasztanak. Később nyolc, aranysárga selyemruhát viselő eunuch a szellemek sárga selymes baldachinos gyaloghintóját a Neizu,²⁰ [36a/b] Gingho²¹ és a Ginguvangzu²² kapukon át a Kunning csarnok²³ elé viszik. Két, sárga selyemruhát öltött mandzsu áldozó a Buddha tabernákulumot, a sárga fadobozt, melyben a boddhiszátvának a tankáját őrzik, és a vörös fadobozt, melyben a Hadisten²⁴ szelle-

¹⁹ Mandzsu neve: *tangse*. A pekingi áldozóhelyet nyomban a város birtokba vétele után kezdtek építeni (1644. október 14-én). Előképe a korábbi központban, Mukdenben (mai Shenyang 沈阳) épült komplexum. Fallal körbevett, több épületből álló hely volt. A mukdeni *tangse* pedig visszavezethető az azt megelőző központokban (Hetu Ala és Fe Ala) lévőkhöz. A *tangse* mindenhol áldozati helyként funkcionált, ahol a korai időkben személyesen az uralkodó mutatott be áldozatokat és imádkozott (Giovanni Stary, *The Manchu Imperial Shamanic Complex Tangse. Shaman* 17 (2009/1–2) 171–180.). Egyes vélemények szerint minden (proto)mandzsu törzsnek volt ilyen áldozati helye, ahol az adott törzs védőszellemeinek mutattak be áldozatokat. Mikor Nurhacsi hatalma alá hajtott egy-egy törzset, akkor az adott törzs *tangséjét* is leromboltatta (Evelyn S. Rawski, *The Last Emperors. A Social History of Qing Imperial Institutions*. Berkeley, 1998, 236.).

²⁰ A mandzsu név (*nei zu men*) a kínai (*Neizuo men* 内左門) átvétele.

²¹ A mandzsu név (*ging ho men*) a kínai (*Jinghe men* 景和門) átvétele.

²² A mandzsu név (*gin guwang zu*) a kínai (*Jingguangzuo men* 近光左門) átvétele.

²³ Mandzsu neve: *kun ning gung*, mely a kínai név (*Kunning gong* 坤宁宫) fonetikus átvétele. Az előbb említett áldozóhellyel (*tangse*) ellentétben, melyet kizárólag csak az uralkodóház tagjai használhattak, ez nyitott volt az előkelő emberek előtt is. Ebben a csarnokban gyakran tartottak szertartásokat, az áldozati állat disznó volt. A csarnok ma is látogatható, bár az eredeti felszerelésnek csak a töredéke maradt fenn. Ld. Tatiana Pang, *The Kun-ning-gung Palace in Peking. Shaman* 1 (1993/2007²/1–2) 71–80. A Kunning palotát nem a mandzsuk építették, már korábban is állt, a Ming-korban a császárnő lakhelye volt. Egy 20. század első feléből származó leírás közli az itt tartott szertartásokat, ezek közül hiányzik Buddha születésnapjának megünneplése, azonban helyet kap több olyan, mely a szertartásos könyvből hiányzik. Példának okáért a *mi-hu-ma-hu* rítus, ami valójában egy pantomim volt, jelmezbe öltözve játszották el, hogy a gyermek Nurhacsi megöl, illetve megfutamít medvéket és tigriseket (Lewis Charles Arlington–William Lewisohn, *In Search of Old Peking*. Hong Kong, 1987, 48.).

²⁴ Mandzsu alakja: Guwan mafa, mely a kínai Guandival (关帝) egyeztethető. Guandi valójában egy hadvezér volt, akinek hűségéről és becsületességéről legendákat zengtek. A Három királyság korában (Kr. u. 3. század) fogadott egymásnak hűségkötést három vitéz, akik közül az egyik, Liu Pej (Liu Bei 劉備) később uralkodó is lett. *A három királyság története* című mű örökölte meg tetteiket. Az esküjükéről az alábbiakat lehet olvasni: „Másnap az Őszibarackkertben fekete marhát, fehér lovat és más efféle áldozati kellékeket készítettek elő, füstölőt égettek, s kétszer meghajtva magukat így esküdtek: Mi hárman, Liu Pej, Kuan Jü és Csang Fej, más-más család szülöttei, testvéri szövetséget kötünk [...]. Menny császára, Földanyánk, legyetek tükrei szíveinknek, s ha valaha is hátat fordítunk az igazságnak, megfélemlítve kötelelességünkről, sújtson bennünket az ég, pusztítsanak el minket az emberek! [...] Bemutatták áldozatukat az Égnek s a Földnek, aztán a leölt marhából lakomát csaptak, s meghívták rá a falu férfinépét. Háromszáznál is több ember iddoggált vidáman az Őszibarackkertben, míg csak le nem részegedtek mindahányan.” (*A három királyság története*. Ford. Ecsedy Ildikó. Budapest, 1997, 18–19.). A regény széles körben terjesztette és hirdette tetteit, növelte hírnevét, végső állomásként 1594-ben elnyerte a *di* (帝) címet, és hadisteni rangot kapott (Leonyid Szergejevics Vasziljev, *Kultuszok, vallások és hagyományok Kínában*. Budapest, 1977, 314–315.). Buddhához hasonlóan a Hadisten is importált istenség a mandzsu mitológiában, hiányzik is a hagyományos mandzsu-tunguz népek panteonjából

mének tankája található, kihozzák és elhelyezik a gyaloghintóban. A nyolc, arany-szín ruhát öltött eunuch felemeli a hintót, [36/37] és a csarnok középső főkapuján keresztül kiviszi. Az elől haladó két pár eunuch botot tart a kezében, a másik két pár pedig birkaszarvlámpást. Ők mindannyian aranyszín selyemruhába vannak öltözve.

Két áldozómester, két áldozó, két mandzsu áldozó szintén kijön a palotából és délre tart. A Kijancsing²⁵ kaputól fogva öt pár ör is velük tart. Követi őket az áldozatokat felügyelő tisztviselő, áldozatokért felelős fő- és nyolc [37a/b] másik eunuch. Ők többek között az alábbi, áldozathoz szükséges tárgyakat hozzák magukkal: hársfalevélből²⁶ készült süteményt, korszónyi édes bort, vörös mézet, gyapotpamacсот.²⁷ A tisztviselő egyedül megy elől, a többiek követik őt, végül visszavonulnak.

A sárga selyemruhát viselő mandzsu áldozók az áldozóhelyhez mennek. Ott kiveszik a kegytárgyakat a gyaloghintóból, majd a nyugati oldalon felállított állványkára helyezik a Buddhának helyet adó tabernákulumot, majd a korábban fel-

(Uray-Kőhalmi Käthe, *Die Mythologie der Mandschu-Tungususchen Völker*. Würzburg, 1997.). A Hadisten annyira adoptálódott a mandzsu birodalom kultikus szférájába, hogy egy buddhista főláma is, II. Lcan-skya qutuytu (1717–1786) – aki Qianlong császárnak jó barátja és tanácsadója volt – írt áldozati szöveget hozzá, ennek mandzsu címe: *Guwan louya i jukten be bolgomire nomun toktoho* (a műből található egy példány az MTA könyvtárának Keleti Gyűjteményében is: Mong. 144.). Az áldozat többek között azt kéri a Hadistentől, hogy óvja a buddhista vallást(!), és támogassa az uralkodó hatalmát (*fucih i šajin be badarambume han i doro be wehiyeme*, ld. i. m. 4b), amiből jól látszik, hogy nem csak mandzsu udvari sámánok adoptálták az alakját.

Az előbb nem véletlenül idéztem a fehér ló feláldozását. Valamiért a hazai tudományos és nem egészen tudományos rétegeket is mélyen megérinti a fehér ló feláldozása, gondoljunk csak Feszty Árpád képre. Jankó János is ennek hatására indult a hantikhoz (Jankó János, *Utazás Osztyákföldre*. Budapest, 2000, 27.). Lóáldozattal szinte mindenhol találkozunk: „Ott pogány szokás szerint leöltek egy kövér lovat és nagy áldomást tartottak.” Ld. Anonymus, *A magyarok cselekedetei*. Ford. Veszprémy László. Budapest, 2004, 21.). „Az öt törzs népei az Alai nevű forrásnál összegyűltek, s fehér lovat ölje szövetséget esküdtek, hogy Temudsint és Wang Khant haddal támadják meg.” Szentkatolnai Bálint Gábor, *A mongol császárság története* (II-ik közlemény). *Erdélyi Múzeum* 12 (1895/4) 218. „Fehér lovat és fekete marhát vágta, bort, az állatok csontjait, vérét és földet keverték össze egy edényben. Füstölőt gyűjtöttek, és így tettek esküt.” Ld. *Daicing gurun i fukjin doro neihe bodogon i bihe* (A mandzsu birodalom megalapításának stratégiája). H. n., 1786, VIII. 14–16). Végeredményben szinte bármely irányba indulunk el (térben és időben), fogunk találni áldozati lovat. Ennek fényében erősen megkérdőjelezhető az a kutatói attitűd, hogy például a fehér ló patája nyomán próbálunk visszamenni és megtalálni a magyarok eredetét.

²⁵ A mandzsu alak (*kiyancing*) a kínai (乾清宫) fonetikus átvétele.

²⁶ Mandzsu nyelven a hársfa *nunggele moo*. Hársfalevélből készült süteményt nem találunk sehol másutt, azonban a levél ehető, a mai szakácskönyvek elsősorban salátának ajánlják a zsengejét (Caroline Holmes, *Herbs for the Gourmet Gardener*. London, 2014, 195; Łukasz Łuczaj, *Dzika kuchnia*. Warszawa, 2018, 167.). A szertartásos könyv szerint más rituálékhoz is felhasználták, ezekben csupán annyi a közös, hogy mindegyiket tavasszal, illetve nyár elején tartották, így gyaníthatóan zsenge leveleket használtak fel (a hársfa virágzása később következik be, így biztos, hogy a levelét és nem más részét hasznosították). Mandzsúria vidékén a hársfa egy külön faja is megtalálható (*Tilia amurensis*), mely igen gyakori, erdőt alkotó faj (*Forest Vegetation of Northeast Asia*. Ed. Jiří Kolbék–Miroslav Šrútek–Elgene Owen Box. London, 2011, 191, 223.).

²⁷ A gyapot valójában nem áldozati tárgy, ahogy később látni fogjuk, a megfürdetett Buddha szobrot szárítják vele.

helyezett drapériára felakasztják [37/38] Buddha és a Hadisten tankáit. Majd összegyűjtik az összes áldozati süteményt, bort, mézet és gyapotpamacsokat, melyeket az előkelők küldtek. A császári hajlékból érkezett vörös-, és az előkelők házaiból származó mézek mindegyikéből vesznek egy keveset, ezt egy sárga porcelántálba öntik, és tiszta vízzel összevegyítik. Ekkor a szolgák vezetője kinyitja a tabernákulum ajtaját, és a sámán [38a/b] a Buddhát a sárga porcelántálba helyezi, megfürdeti, majd tiszta gyapjúra teszi, végül visszarakja a helyére. Az előkelők otthonaiból küldött, hársfalevélből készült süteményeket két nagy felületű, de alacsony, sárgára festett asztalra helyezik, majd áldozat gyanánt legfelülre rakják a császári házból küldött kilenc tálca süteményt. Édes borból három csészényit, tömjénből három tálkányit szintén odahelyeznek áldozatnak. A segédek vezetője a tömjént meggyújtja. Az áldozópolc alatt, egy kis asztalkán helyet kap két [38/39] nagy sárga porcelántál, melybe a császári lakból kapott és az előkelő házból küldött bort töltik. A pavilonba ezüsttálcaikon helyezik el áldozat gyanánt a hársfalevélből készült és az előkelők által küldött süteményeket. A bort a két, alacsony asztalra helyezett virágmintás porcelántálba öntik. Egy magas asztalra állított fenyőfa oszlopra huszonhét papírpénzt függesztenek, majd az előkelők otthonaiból menesztett emberek is papírpénzeket [39a/b] akasztgatnak erre. A császári lakhoz tartozó két eunuch az áldozati pavilonon kívül, a kövezett udvar nyugati oldalán citerán és bípán²⁸ kezd játszani, az előkelők házaikhoz tartozó segédek és intézők pedig a kövezett udvar két oldalán egymással szemben leülnek és tapsolórudakat ütnek össze, miközben énekelnek. Két, hosszú kabátot viselő sámán²⁹ ekkor előremegy és meghajol. A segédek két vezetője egy-egy csészét nyújt át nekik, melyeket a sámánok elvesznek, [39/40] és a [csészéket] kilencszer felemelve borral áldoznak. Egy szertartásmester az áldozócsarnok lépcsőjének keleti részéhez áll, és jelt ad a zenészeknek. Felzendül a citera és a bipa, egymáshoz ütik a tapsolórudakat, közben ének száll. A két sámán az áldozat bemutatása után a bort két, oldalt álló, vörös, virágmintás porcelánedénybe önti, majd az áldozati bort tartalmazó edényből a szertartásmester jelére újra töltenek a csészékbe, és [40a/b] áldoznak vele. Miután kilencszer mutatnak be áldozatot borral, a két sámán visszaadja a csészéket és a tálakat a segédek vezetőinek. Majd mindannyian egyszer térdet hajtanak és imára kulcsolják kezüket. Ekkor a szertartásmester jelt ad a zene beszüntetésére. Elhallgat a citera és a bipa, megszűnik a taps és az ének is. A két sámán a szentély belsejébe megy, és ott térdre ereszkedik. A segédek vezetőitől csészéket vesznek át, majd a két sámán együtt kilenc alkalommal áldoz bort, ekkor újra megszólal a citera és [40/41] a bipa, össze-

²⁸ Tradicionális kínai pengetős hangszer. Négy húrja van, formáját tekintve a mandolinra hasonlít.

²⁹ A sámán szó mandzsu nyelven *saman*. A szó tövében szereplő *sa-* ige egyaránt jelent 'tudni'-t és 'látni'-t is, így magyarra akár lehetne tudósnak, illetve látónak, esetleg nézőnek is fordítani, bár ez utóbbi szavak annak ellenére, hogy beszédesebbek, egy kicsit mást jelentenek, mint a sámán. A tudós inkább orvost, míg a néző, illetve látó pedig inkább jóst jelent (Pais Dezső, *A magyar ősvallás nyelvi emlékeiből*. Budapest, 1975, 250–255.).

verik a tapsolórudakat, olyan ütemben, ahogyan az áldozat ritmusa kívánja. Miután abbahagyták a sámánok az áldozást, a csészéket visszaadják a segédek vezetőinek, meghajolnak egyszer, kezeiket imára kulcsolják.

Az egyikük hátramarad, hogy a pavilonban megtegye az előkészületeket, míg a másik az áldozócsarnokba megy, és a közepén megáll. A segédek vezetője átnyújtja neki az áldozókardot, amit átvesz a sámán, majd előremegy. A szertartásmester jelt ad, [41a/b] hogy a tapsolórudakat csapják össze. Megszólal a citera és a bipa is, taps hallatszik. A sámán egyszer térdre ereszkedik, majd feláll, ekkor a szertartásmester jelt ad, hogy kezdjék el hívni a szellemeket,³⁰ amit el is kezdenek. A sámán háromszor fohászt mond a kardra, majd egyszer ráolvasásokat kántálva imádkozik. Miközben imát mond a kardra, folytatják a szellemek hívását. Ekképpen háromszor mondja el a ráolvasásokat és a fohászokat a sámán, és kilencszer imádkozik. Miután ezt befejezi, a citera és a bipa még folyamatosan szól, a tapsolórudakkal és a tenyérrel is megállás nélkül tapsolnak. Eközben a sámán [41/42] a pavilonba megy, meghajol egyszer, majd feláll, ezt követően fohász is, ráolvasás is következik. Mikor a kardhoz szóló ima és a szellemek hívása hangzik fel, akkor az áldozópavilonban az áldozati rítus szerint befejezi az imát, és visszatér. Térdre borul egyszer, majd feláll és háromszor is elmondja az imáját. Ekkor az áldozómester újra jelt ad a szellemek hívására, amely nyomán még egyszer hívják őket. Az ima végeztével a segédek vezetőjének visszaadja a sámán a kardot. A szertartásmester jelt ad a tapsolórudak összeütésének beszüntetésére, csend támad, a citera, a bipa és a tapsolórúd is megpihen, [42a/b] visszavonulnak a zenészek. A sámán újra térdre ereszkedik, megfordul, homlokát a földhöz érinti, majd feláll, kezét imára kulcsolva távozik.

A másik sámán is, aki a pavilonban marad segédkezni, térdre borul, megfordulva meghajol, majd imára kulcsolt kézzel kimegy. A segédek vezetője a buddhatabernákulum ajtaját kinyitja, majd a boddhiszátva és a Hadisten tankáit összetekeri, és mindegyiket beleteszi a maga tokjába. Ezeket a sárga selyemruhát viselő mandzsui áldozók a gyaloghintóba helyezik, [42/43] és elindulnak velük. A botot és lámpást tartók elfoglalják a helyüket, majd a Kunning palotába mennek. A feláldozott bort, süteményeket a szertartáson részt vett segédeknek és az áldozóknak visszaadják. [43/44]

A negyedik hónap nyolcadik napján a Buddha mosdatásakor az áldozatbemutató helyen az alábbi imát mondják el:

Ég fia, Buddha, uralkodó, hadvezér, Hadisten!

Az alábbi években született, közönséges személyek (itt el kell mondani az áldozatbemutatók neveit és születési évüket) úgy gondolták, hogy Buddha szü-

³⁰ A mandzsui szövegben az *orolo* szó áll, ami egyrészt olyasmit jelent, hogy 'valamit helyettesíteni, elfoglalni a helyét'. Más értelmezés szerint azonban egy ima, ami úgy hangzik, hogy *o-lou-lou* (Udry, *i. m.*, 94.), viszont ilyen imának nem találni a nyomát. Egy harmadik magyarázat szerint itt nem imáról, hanem csak egy kiáltásról van szó, amit áldozatbemutatók közben hallatnak a résztvevők (葉高樹 譯著, 滿文《欽定滿洲祭神祭天典禮》譯註, 秀威資訊科技, 2018, 95.).

letésnapja szerencsés nap, ezért összegyűltek otthonaikból, hogy áldozatot mutassanak be.

Az áldozat bemutatójának legyen haszna, [44a/b] kísérjétek szerény személyét, telepedjétek le vállaira, őrizzétek előlről, oltalmazzatok hátulról, ragyogó boldogságot adjatok neki! Deresedjen a haja, sárguljanak a fogai, éveinek száma sok legyen, élete hosszú legyen, biztos háttere, szolgálják a szellemek, ősei szellemei támogassák, magas kort érjen el!

A tangséban lévő oltárnál az alábbiakat kell elmondani:

Ég fia, Buddha, uralkodó, hadvezér, Hadisten!

Az alábbi években született, közönséges személyek (itt el kell mondani az áldozat bemutatóinak neveit és születési évüket) úgy gondolták, [44/45] hogy Buddha születésnapja szerencsés nap, ezért összegyűltek otthonaikból, hogy áldozatot mutassanak be.

Az áldozat bemutatójának legyen haszna, kísérjétek szerény személyét, telepedjétek le vállaira, őrizzétek előlről, oltalmazzatok hátulról, ragyogó boldogságot adjatok neki! Deresedjen a haja, sárguljanak a fogai, éveinek száma sok legyen, élete hosszú legyen, biztos háttere, szolgálják a szellemek, ősei szellemei támogassák, magas kort érjen el!³¹

*Fucihi oboro dorolon i ejehe*³²
(szövegközlés)

Duin biyai ice jakūn de . fucihi banjiha inenggi doroi wecere de tere inenggi neneme tangse i dorgi wecere deyen i dulimbai giyalan de mengse lakiyafi erin oho manggi . haksan sujei etuku jakūn taigiyān weceku i suwayan sujei oyo hašahan i kiyoo be tukiyeme . nei zu men [36a/b] gin guwang zo men . ging ho men be yabume . kun ning gung ni ucei tule belhembī . amsun manju juwe niyalma suwayan sujei etuku etufi . fucihi i ordo . fusa i nirugan tebuhe suwayan bocoi simenggilehe mooi sihan . guwan mafa enduri i nirugan tebuhe cinuhūn simenggilehe mooi sihan be solime tucibufi . kiyoo de dobofi . haksan sujei etuku etuhe jakūn taigiyān tukiyefi . [36/37] gurung . deyen i cin i duka be yabume . juleri yarure mukšan juwe juru . honin weihei ayan toktokū juwe juru . inu gemu haksan sujei etuku etuhe taigiyasa jafambi . amsun i janggin juwe . amsun i niyalma juwe . amsun i manju juwe . gurung ni dorgici juleri yarume . kiyān cing men dukai tulergi ci hiya sunja juru juleri yarumbi . dorolon be kadalara sy i hafan emke . amsun i da taigiyān emke . taigiyān jakūn [37a/b] dahalame genembi . doboro nunggele mooi abdaha efen . jancuhūn nurei malu . fulgiyān hibsu . kubun be meni meni tehe . jeringge hoseri

³¹ Az itt közölt ima a legáltalánosabb imaforma, ami csak előfordul a Szertartásos könyvben (Pang, *Die sibemandschurische Handschrift*, 81.).

³² *Hesei toktobuha manjusai fe wecere metere kooli bithe*. H. n., 1779, 2. kötet.

de gingguleme tebufi . bošokū sula tukiyeŋi . amala dahalame benembi . tangse de isinafi . suwayan sujei etuku etuhe amsun i manjusa . weceku be solime tucibufi . fucihi i ordo be wargi ergide sindaha teku de dobombi . sirame mengse de [37/38] fusa i nirugan . jai sirame guwan mafa enduri i nirugan be lakiyame doboho manggi . geren wang ni booci benjihe doboro efen . nure . hibsu . kubun be bargiyafi . dergi booci belheme gamaha fulgiyan hibsu . jai geren wang sai booci benjihe hibsu be sasa gemu majige gaifi . suwayan yeherei cara de sindafi bolgo muke kūthūmbi . hiyan i da ordo i uce be neimbi . saman [38a/b] fucihi be suwayan yeherei cara de solifi oboho manggi . dasame ice kubun tebufi . an i da soorin de dobombi . geren wang sai booci benjihe nunggele mooŋi abdaha efen be gemu juwe suwayan bocoi simengglehe amba fangkala dere de dobofi . dergi booi uyun alikū efen be oilo dobombi . jancuhūn nure ilan hūntahan . hiyan i fila ilan be an i bade dobombi . hiyan i da hiyan dabumbi . kuken i fejile ajige dere de juwe amba suwayan yeherei [38/39] moro de . dergi booci gajihā nure . jai geren wang sai booci benjihe nure be tebufi sindambi . ordo i dolo nunggele mooŋi abdaha efen . geren wang ni booi efen be menggun i alikū de šufame tebufi dobombi . šufaha nure be fangkala dere de sindaha juwe amba lamun ilhangga yeherei moro de tebumbi . neneme den derei fejile ilibuha wantaha mooŋi ture de orin nadan afaha hoošan jiha [39a/b] lakiyafi . geren wang sai booci takūraha niyalma gemu hoošan jiha lakiyambi . dergi booi tenggerei . fifan fithere juwe taigiyan wecere deyen i tule celehen i wargi i ergide . geren wang sai booi hiyasa . hafasa celehen i juwe ergide bakcilame tecefi . carki tūme . falanggū forimbi . cuba sijigiyan etuhe juwe saman ibefi niyakūrambi . juwe hiyan i da juwe ubu hūntahan taili be tukiyeŋi . juwe saman de alibumbi . juwe saman hūntahan taili be [39/40] alime gaifi . sasa uyute mudan nure gingnembi . emu amsun i janggin wecere deyen i terkin i fejile dergi ergide ilimbi . carki tū seme hūlara be tuwame . tenggeri . fifan fitheme . carki tūme . falanggū forimbi . juwe saman gingnere dari . gingnere nure be juwe dalbai fulgiyan ilhangga yeherei anggara de doolafi . dasame nure tebuhe moro ci ice nure faidafi . juwete hontahan de tebufi gingnembi . gingnere dari . amsun i janggin orolo [40a/b] seme hūlara be tuwame orolombi . uyun mudan gingnehe manggi . juwe saman hontahan taili be hiyan i da sade amasi bufi . sasa emgeri hengkilēfi ilifi giogin arambi . amsun i janggin carki ili seme hūlara be tuwame . tenggeri fifan carki taka ilimbi . sirame juwe saman ordo i dolo ibefi niyakūrafi . hiyan i dasa hūntahan taili be alibufi . juwe saman sasari uyute mudan nure gingnere . tenggeri . fifan fithere . carki [40/41] tūre . falanggū forire . oroloro . ilirengge . gemu wecere deyen de gingnehe songko . gingneme wajifi . hūntahan taili be hiyan i da sade amasi bufi . emgeri hengkilēfi ilifi giogin araha manggi . emu saman tutafi ordo de belheme bimbi . emu saman wecere deyen de dosifi . dulimbade ibefi . hiyan i da halmari be alibumbi . saman halmari be alime gaifi ibeme . amsun i janggin carki tū seme [41a/b] hūlara be

tuwame . tenggeri fifan fitheme . carki tūme falanggū forimbi . saman emgeri hengkilēfi ilime . amsun i janggin orolo seme hūlara be tuwame orolombi . saman

halmari be ilanggeri tanjurafi . emu jergi jarime jalbarifi . halmari be tanjurara de orolombi . erei songkoi ilan mudan jarime jalbariha . uyun mudan tanjuraha manggi . tenggeri fifan an i fitheme . carki an i tūme . falanggū an i forime . saman [41/42] ordo de ibefi . emgeri hengkilefi ilifi jarime jalbarire . halmari ba tanjurara . orolorongge . gemu wecere deyen de wecehe songko . tanjurame wajifi . dasame wecere deyen de dosifi . emgeri hengkilefi ilifi . geli ilan mudan tanjurara de . amsun i janggin orolo seme hūlara be tuwame emu mudan orolombi . tanjurara wajifi halmari be hiyan i da de bumbi . amsun i janggin carki ili seme hūlara be tuwame . tenggeri . fifan fithere . carki tūre be [42a/b] nakafi ilifi bederembi . saman dasame niyakūrafi forobume hengkilefi ilifi giogin arafi bederembi . sirame ordo de belheme iliha emu saman niyakūrafi . forobume hengkilefi ilifi giogin arafi bederembi . hiyan i da fucihi i ordo i uce be dasifi . fuse i nirugan . guwan mafa enduri i nirugan be hetefi . meni meni sihan de tebufi . an i suwayan sujei etuku etuhe amsun i manjusa solifi kiyoo de dobofi . [42/43] juleri yarure mukšan . ayan toktokū faidame . gurung de solime dosimbi . wecehe nure . efen be . genehe hiyasa . hafasa . amsun i urse de acame bumbi .. [43/44]

hesei toktobuha manjusai wecere metere kooli bithe

duin biyai ice jakūn de . fucihi oboro de tangse i wecere deyen i dolo forobure gisun .

abkai juse . fucihi fuse . ejen sefu . coohai janggin . guwan i beise .

tere aniyangga osokon beyesei <wei jalin wececi . wei banjiha de aniya be hūlambi > gingnere julefun fucihi i banjiha sain inenggi seme geren booci acafi enduri weceku de gingnembi .

gingnehe be tusa de obufi [44a/b] osokon beyesei uju de ukufi .

meiren de fehufi . juleri dalime . amala alime . urgun sain i acabu .

uju i funiyehe šarambu . angga i weihe sorombu .

aniya ambula . se labdu . jalgan golmin . fulehe šumin . enduri eršeme . weceku wehiyeme . aniya se be ambula bahabuki .

tangse i ordo de forobure gisun .

abkai juse . niohon taiji . utuhun beise . tere aniyangga osokon beyesei <wei jalin wececi . wei banjiha de aniya be hūlambi > gingnere julefun [44/45] fucihi i banjiha sain inenggi seme geren booci acafi enduri weceku de gingnembi . gingnehe be tusa de obufi . osokon beyesei uju de ukufi . meiren de fehufi . juleri dalime . amala alime . urgun sain i acabu . uju i funiyehe šarambu . angga i weihe sorombo . aniya ambula . se labdu . jalgan golmin . fulehe šumin . enduri eršeme . weceku wehiyeme . aniya se be ambula bahabuki .

Fodor Gábor

A Konstantinápolyi Magyar Tudományos Intézet megalapítása: titkos tárgyalások, tervek és kultúrdiplomácia

A Konstantinápolyi Magyar Tudományos Intézet igazgatótanácsa 1916. november 21-én tartotta alakuló ülését, így hivatalosan is létrejött az intézményesített magyar kultúrdiplomácia első külföldi intézete. Bár az 1895-ben a Vatikáni Levéltár magyar anyagainak széleskörű vizsgálatát lehetővé tevő Római Magyar Akadémia tekinthető az első hasonló jellegű próbálkozásnak, az isztambuli intézet szimbolikus jelentőséggel bírt. A megalakulásban nagy szerepet játszott a korszak meghatározó eszmei áramlata, a magyar külpolitikai célokat is támogató turanizmus, illetve az, hogy az ügy mögé olyan jelentős személyek álltak, mint József Ferenc főherceg, illetve Klebersberg Kuno miniszterelnökségi államtitkár.¹ Első igazgatójává Dr. Hekler Antalt, a Szépművészeti Múzeum őret, művészettörténészt választották, aki nem mellesleg Klebersberg rokona is volt. Heklernek korábbi tanulmányai folytán kiterjedt szakmai kapcsolatai voltak Németországban. Az intézet 1917 januárjában, Isztambul Pera városrészében a Rue de Bayram 23. szám alatti bérleményben nyitotta meg kapuit, és egészen az 1918-as fegyverszüneti egyezményekig működött. Bár a tudományos intézet tevékenységével kapcsolatban napjainkig számos török és magyar nyelvű tudományos cikk született,² az alapítás körüli periódus, az ösztöndíjasok személyes hagyatéka, illetve az oszmán és a magyar hatóságok közötti tárgyalások ez ideig elkerülték a kutatók figyelmét. Ezt szem előtt tartva próbálok a következőkben rávilágítani a témára vonatkozó, eddig ismeretlen forrásokra és szempontokra.

A magyarok és a törökök közti kapcsolatok javulása az ún. hosszú 19. század során, de különösen az 1848–1849-es forradalom és szabadságharcot követően vált érzékelhetővé. A magyar menekültek törökországi befogadása nemcsak

<http://dx.doi.org/10.24391/KELETKUT.2019.1.97>

¹ A turanizmussal kapcsolatban ld: Tarik Demirkan, *Macar Turançıları*. İstanbul, 2000; Ablonczy Balázs, *Keletre Magyar! A magyar turanizmus története*. Budapest, 2016.

² Magyarul: Tóth Gábor, Az első külföldi tudományos intézet. *Századok* 129 (1995) 1380–1395; Nagy Norbert, *A Konstantinápolyi Magyar Tudományos Intézet története (1916–1918)*. (Balkán füzetek, 7.) Pécs, 2010. Angolul: Gábor Ágoston, Politics and Historiography. The Development of Turkish and Balkan Studies in Hungary and the Hungarian Research Institute in Istanbul. *The Turks*. IV. Ed. by Hasan Celal Güzel–C. Cem Oğuz–Osman Karatay. Ankara, 2002, 708–713; Yavuz Sezer, Hungarian Orientalism, Turanism and Károly Kós's *Sztambul* (1918). *Centropa* 7 (2007/2) 136–152. Törökül: Melek Çolak, İstanbul Macar Bilim Enstitüsü (1916–1918). *Karadeniz* 3 (2009) 91–105.

az egyszerű emberek körében, de a magyar politikusok és tudósok közt is nagy visszhangra lelt, ennek is köszönhető, hogy az első, magyar történelemmel kapcsolatos törökországi tudományos kutatásokra a 19. század 60-as éveiben került sor.³ A Buda elfoglalását követően zsákmányként a Fényes Portára vitt corvinák és magyar kódexek, a hódoltság török anyaga, illetve a Rodostóban a 18. század elején élt Rákóczi-emigráció forrásaira vonatkozó kutatások megindulásával a két ország fővárosa közötti forgalom igencsak megélénkült. Ugyanakkor a kutatások esetlegessége, illetve az oszmán levéltárak általános állapota jelentősen megnehezítette a munkát. Éppen ezért egy állandó magyar kutató Isztambulba küldése, sőt egy magyar intézet alapítása első ízben már 1904-ben felvetődött. A Rákóczi és kísérete hamvainak hazaszállítása ügyében a török fővárosban tárgyalásokat folytató Thallóczy Lajos a Szent Benoît Líceumban tett látogatását követően az alábbi sorokat vetette papírra: „Önkéntelenül is eszembe jutott, hogy mi, kiknek jelszavunk, hogy keletre magyar, miért nem alapítunk internacionális alapon egy intézetet itt a Boszporus partján. Kinek állana inkább érdekében, mint nekünk elsajátítani a külföldi nyelveket és bizonyos nagy látókörből nézni a dolgokat.”⁴ Ugyanakkor az intézmény tanítási nyelvét és annak várható politikai hatásait is felmérő történész-politikus rövid úton lebeszélte magát a nemes gondolatról.

Mint ismeretes, a magyar menekültek hamvainak 1906. évi hazaszállítását és a két ország további politikai közeledését követően nyílt lehetőség egy állandó levéltári kiküldötti pozíció létrehozására is, aminek betöltésére a korábban már oszmán iratok magyar fordításaival feltűnést keltő pap, Karácson Imre tűnt a legalkalmasabbnak.⁵ Az 1907–1911 között kiküldetésben lévő Karácson 1909-ben Thallóczynak írt levelében szintén felhívta a figyelmet arra, hogy a török–magyar történeti kapcsolatok alaposabb kutatására tudományos intézet felállítása van szükség. A későbbi nagyhatású oktatási miniszter, Klebersberg is támogatta a javaslat megvalósítását, s Thallóczynak küldött válaszában öt fontos részletre hívta fel kollégája figyelmét: 1. szükség lenne egy tágas telekre, amely lehetővé teszi a későbbi esetleges fejlesztéseket, 2. a helyi klimatikus viszonyoknak megfelelő, de külsőségekben felismerhetően magyar épület megépítésére, 3. egy könyvtár létesítésére, 4. egy intézeti kiadvány elindítására, 5. végül egy jó és szakavatott igazgató kinevezésére. A terveket azonban az

³ Csorba György, Az 1848–49-es törökországi magyar emigráció története. *Hadtörténeti Közlemények* 2 (1999) 352–398; Bayram Nazır, *Osmanlıya sığınanlar. Macar ve Polonyalı mülteciler*. İstanbul, 2006.

⁴ Arbanász Ildikó–Csorba György, Magyar kutatók az isztambuli levél- és könyvtárakban a második világháború előtt. In: *A kísérlet folytatódik. II. Nemzetközi Vámbéry Konferencia*. Szerk. Dobrovits Mihály. Dunaszerdahely, 2005, 23.

⁵ Karácsonnal kapcsolatosan ld. Bene István, *Karácson Imre élete és művei (1863–1911)*. Győr, 1936; Fodor Pál, Karácson Imre (születésének 125. évfordulóján). *Keletkutatás* 1989. tavasz, 109–114.

igazgatói posztra kinézett Karácson váratlan halála ideiglenesen megakadályozta.⁶ Az első világháború kitörése előtti zavaros viszonyok miatt Karácson helyét csak 1914-ben foglalta el Mosony (Dangelmayer) Lipót, akinek pontos feladatával és az államközi érintkezésekben betöltött szerepével kapcsolatos új kutatási eredményeket Csorba Györggyel publikáltuk az elmúlt év során.⁷

Egyik oldalról Bosznia 1908-as elcsatolása, illetve a Balkánra vonatkozó magyar gazdasági behatolás igénye, másrésztől a Turáni Társaság 1910-es megalapítása és a „*Keletre, Magyar!*” jelszóval jellemezhető magyar politika egymást támogató elemei nagy hatással bírtak az első világháborús szövetségek kiválasztására. A Monarchia és az Oszmán Birodalom azonos oldalon történő hadba lépése mind a magyar politikusokat, mind a tudósokat, mind pedig az egyházi személyeket arra sarkallta, hogy akcióba lendüljenek. Éppen ezért Mosony missziója nemcsak a történeti források kutatására korlátozódott, de részt vett az isztambuli tárgyalásokat folytató magyar politikusok megbeszélésein, illetve a tudományos intézet megalapításában is. A megvalósítani tervezett nagy ívű elképzelések között egy isztambuli magyar iskola, egy török–magyar történelmi és nyelvészeti társulat,⁸ illetve az Isztambuli Egyetem keretein belül egy magyar nyelv és irodalom, valamint egy összehasonlító ural-altaji nyelvi tanszék megalapítása is szerepelt.⁹ Emellett az ún. kapitulációk eltörlését követően az oszmán területről kiutasítandó olasz, francia és egyéb antant országokból származó egyházi személyek helyét, illetve a katolikus missziók és szent helyek irányítását a német, osztrák és magyar katolikus kar közösen kívánta átvenni. Ennek keretében Jeruzsálemben és Isztambulban egy-egy zarándokház és tudományos intézet felállítása is napirendre került.¹⁰ A tervek megvalósítására Szíriába Kmoskó Mihályt,¹¹ míg Isztambulba Schrotty Pál világi papot küldték ki. Schrotty emellett felelt az oszmán fronton harcoló magyar katonák tábori lelkesíti hivatáláért is, ezért Szíriától az Izmiri-öböl szomszédos helyen tartott szentmisét és gyóntatta meg az idegenben harcoló katonáinkat. Mindkét egyházi személyt Mosony segítette feladatuk ellátásában, továbbutazásuk és isztambuli tartózkodásuk megszervezésében. Emellett Mosony többször is részletes ajánlásokat fogalmazott meg Klebersbergnek és Jankovics Béla kultuszminiszternek,

⁶ Arbanász–Csorba, *i. m.*, 45.

⁷ Csorba György–Fodor Gábor, Mosony Lipót: történeti kutatás és magyar kultúrpolitika Konstantinápolyban 1914–1916. *Századok* 152 (2018) 317–350.

⁸ Mosony Lipót törökországi jegyzetei, 76–81. Országos Széchényi Könyvtár Kézirattára (OSZK Kt.) Fol. Hung. 3313.

⁹ Magyar tanszék a konstantinápolyi tudományegyetemen. *Budapesti Hírlap*, 1915. augusztus 14., 11.

¹⁰ Csernoch János levele Jankovich Béla Vallás és Közoktatási Miniszternek, Esztergom, 1916. január 19. Österreichisches Staatsarchiv/Haus-, Hof- und Staatsarchiv (ÖStA. HHStA), Ministerium des Äußern. Politisches Archiv PA I 762. Generalia X/41.

¹¹ Ormos István, *Egy életút állomásai. Kmoskó Mihály (1876–1931)*. Budapest, 2017.

hogy az isztambuli magyar iskola drága és bonyolult terve helyett fele pénzen inkább Budapesten kellene egy diákotthont létesíteni az országban tanuló kb. 150–200 török fiatal számára, míg a maradék költségből Isztambulban a ferencesek kezében lévő rendi és egyházi iskola nyitása lenne indokolt. Az osztrák St. Georgs-Kolleg mintájára felállítani tervezett iskolához a Grand Rue de Pera/Dzsadde-i Kebír (ma İstiklâl Caddesi) mentén elterülő Santa Maria de Draperis templom olaszoktól történő átvételét javasolta.¹²

A magyarok ilyen irányú aktivitása természetesen nem kerülhette el az oszmán hatóságok figyelmét sem. A török levéltári anyagok szerint a Csernoch János esztergomi érsek által a Szent István Társulat 1916 márciusában megrendezett gyűlésen előadott, a fenti célokat bemutató beszédéről a budapesti török követ, Ahmet Hikmet [Müftüoğlu] néhány nap múlva már részletes jelentést küldött a Török Külügyminisztériumnak.¹³ Másrészről viszont folytatódott a török–magyar politikai kapcsolatok erősödése. 1916 januárjában Bánffy Miklós a magyar kormány képviselőjeként küldöttség élén Isztambulban járt, ahol közel két hónapon keresztül folytatott szociális, tudományos és gazdasági témákban tárgyalásokat. A *Neuigkeits-Welt-Blatt* című újság korabeli beszámolója szerint a kétoldali megbeszélések eredményeképpen a török gazdasági miniszter, Ahmed Neszimi bej vezetésével és 16 további előkelő török tudós és művész tagságával Isztambulban megalakult a Török–Magyar Baráti Társaság, amely azonnal elindította első magyar nyelvkurzusát.¹⁴ Ennek viszonzásaként a Keleti Kultúrközpont–Turáni Társaság vezetésével 1917-ben szintén 16 magyar előkelő részvételével megalakították a Magyar–Török Baráti Társaságot. Szintén a *Neuigkeits-Welt-Blatt* beszámolója szerint „A magyar kormány részéről Isztambulban megalapított tudományos intézet a baráti társaságot hathatós módon fogja támogatni. Az isztambuli intézet lehetőséget fog nyújtani a magyar tudósoknak, hogy e keleti metropoliszban tanulmányozzák a török irodalmat, a török művészettörténetet és más török tudományágakat. Ezzel egy időben a török egyetemen magyar nyelv és irodalom tanszék, illetve török–magyar sztenográfiai tanszék megnyitására is döntés született.”¹⁵ Bár a kettőből egy tanszék Mészáros Gyula turkológus vezetésével valóban megnyílt, oda a háború miatt egyetlen diákot sem vettek fel.¹⁶ Ugyanakkor a baráti társaság számára egy „magyar ház” megvételéről és megnyitásáról a *Turán* folyóirat egyik elrejtett híréből értesülünk. Mosony Thallóczynek 1916. december 30-án küldött leveléből további érdekességekre is fény derül. Megtudjuk, hogy a küldöttség látogatásakor az

¹² Mosony Lipót Klebelsberg Kunonak. Esztergom, 1915. december 6. OSZK Kt. Fol. Hung. 3313. 76–81.

¹³ Başkanlık Osmanlı Arşivi (BOA) HR SYS 2419/13.

¹⁴ *Neuigkeits-Welt-Blatt* 43 (1916/83) 6.

¹⁵ Uo. Köszönöm Tosun Saralnak, hogy segítette a forrás megtalálásában és fordításában.

¹⁶ *Turán* 2 (1917) 120.

intézet számára kibéreltek egy házat, sőt igazgatónak először Mosonyt kérték fel, de ő bizánci témákkal nem akarván foglalkozni, a lehetőséget visszautasította.¹⁷ A bérlemény Isztambul Fátih kerületében, a központhoz közeli helyen állt, annak az útnak a mentén, amit ma Macar Kardeşler Caddesinek, vagyis Magyar Testvérek sugárútjának hívnak. Természetesen ez sem véletlen: az egyik elegáns budapesti főút, a Múzeum körút 1915-ös Mehmed szultán útra történő átnevezése után a gesztus ellentételezéseként két év múlva került sor az egykori Szaracsháne sugárút meghosszabbításának átnevezésére. Miután ezen a szakaszon állt a „magyar ház”, logikusnak tűnt, hogy a török hatóságok ezt az útszakaszt választják ki erre a célra.¹⁸ A sors fintora, hogy a bérelt ingatlan egészen 1917 januárjáig üresen állt, felügyeletét a diák nélkül maradt Mészáros látta el. Ugyanakkor az 1917 januárjában ténylegesen megnyílt intézet mégsem itt, hanem a Mészáros és a nemzetközi hálókocsi társaság, a Wagon-Lits helyi irodavezetője és az elegáns Pera Palace Hotel igazgatója, Martin József közös fáradozásainak köszönhetően a már említett Rue de Bayram 23. szám alatt fogadta az érkező ösztöndíjasokat.¹⁹ Ugyanakkor a háborús viszonyok közepette a kezdeti nagy ívű tervek egy része nem valósult meg; az intézeten kívül csupán a Schrotty által Isztambulban megalapított katonaothon, a gróf Semsey László által megálmodott Magyar Vöröskereszt kórház, illetve a Magyarországra küldendő török diákoknak magyar nyelvleckéket adó Avar József által vezetett török–magyar iskola²⁰ megalakítása járt sikerrel.

Mielőtt rátérnék az intézet kutatási tevékenységére, egy érdekes részletre még szeretnék kitérni. A török–magyar politikai kapcsolatokat közelről nyomon követő *Turán* folyóirat 1922-es számában megjelent Bahaeddin Sákir török politikusnak, a turanista mozgalom kiemelkedő személyiségének a nekrológja. Az írásban kitértek arra, hogy az 1916-os Bánffy-féle küldöttség Sákirral folytatott tárgyalásokat, így személyének kiemelkedő szerepe volt a baráti társaság és

¹⁷ Mosony Lipót beszámolója Konstantinápolyban végzett kutatásairól. 1916. december 30. OSZK Kt. Analekta 10.144.

¹⁸ *Arşiv belgelerine göre Osmanlı'dan günümüze Türk–Macar ilişkileri*. İstanbul, 2016, 446–451.

¹⁹ Magyar Nemzeti Levéltár Országos Levéltára (MNL OL) K828, 1. doboz. A Wagon-Lits cég üzemeltette az Orient Express járatot, valamint a Pera Palace Hotelt is, így nem meglepő, hogy Martin mindkét céget képviselte.

²⁰ Kalocsai Főegyházmegyei Levéltár (KFL) I. 1.a 132.ND Missio 1901–1918. Schrotty ebben a jelentésében Mészárossal és Avarral kapcsolatban is rövid megjegyzéseket tesz. Mészárosról azt írja, hogy az általa vezetett tanszékre egyetlen diákot sem vettek fel, míg Avarral kapcsolatban kiemelte, hogy a tanár nem tud törökül, és a körülményekkel egyáltalán nincs kibékülve. Avar 1917 júliusában küldött jelentésében azt írta, hogy 6 állandó és 6 ingadozó tanulója van. Ugyanakkor abból, hogy az 1917 augusztusában a nevére küldött fizetési csekket Isztambulban senki nem vette át, arra következtethetünk, hogy ekkorra már elhagyta a török fővárost. Ld. MNL OL, P 1384 Turáni Társaság, 2. d. Avar küldetéséről röviden Ablonczy is megemlékezik: Ablonczy, *i. m.*, 80.

az egyetemi szak megalakulásában, a török–magyar diákcsera-program felgyorsításában, illetve a Magyar Testvérek sugárútjának átnevezésében, sőt a tudományos intézet megalapításában is.²¹ Ugyanakkor azt is el kell mondani, hogy bármennyire is úgy tűnik, hogy az intézet megalapítása mind a török, mind a magyar kormány teljes támogatását élvezte, az intézet jogi státusa egészen 1918-as bezárásáig vitára adott okot a két fél között. Zsinka Ferenc, az intézet későbbi ösztöndíjasának, az OSZK egykori megbízott főigazgatójának személyes levelezése szerint a tudományos intézetet hivatalosan sohasem ismerték el a törökök, s azt a „Bécsi Múzeum” egyik irodájaként tartották számon.²² Az oszmán levéltári források szerint pedig a két kormány közötti tárgyalások 1917–1918 között folyamatosak voltak az ügyben. A legfrissebb kutatási eredményeim szerint a török kormány a török társasági törvényt vette hivatkozási alapul, s az intézet jogi státuszát a Rómában és Athénban található Német Archeológiai Intézet példájából kiindulva akarta rendezni, ugyanakkor egyéni igényekkel is előálltak.²³ Ezek egyike a századelőn elhunyt egykori budapesti konzul, Feridun bej hagyatékának kérdése volt.²⁴ Feridun bej halála előtt a vagyonából 500 000 frankot a Magyar Tudományos Akadémia kezelésére bízott, amelyből minden évben négy török diák magyarországi tanulmányát kellett volna finanszírozni. Ugyanakkor a hagyatékból 240 000 frankot Feridun családja magának követelt, így a maradék 260 000 frank kezelésére ugyan megalakult a Feridun Alapítvány,²⁵ de a kérésből arra következtethetünk, hogy a török ösztöndíjasok fogadása akadályokba ütközött. Emellett követelték a Szigetváron, a budai várban és a mai Kodály köröndön álló, a török elleni harcok emblematikus alakjainak (Mátyás király és Zrínyi Miklós) emléket állító szobrokról a törökségre utaló szimbólumok (zászló, címer stb.) eltávolítását. Miután a fent felsorolt helyeken álló szobrokon a mai napig láthatók ezek a jelképek, kijelenthetjük, hogy ennek a kérésnek nem tett eleget a magyar kormány.

Ezek alapján tehát az intézet bár hivatalos elismerést nem kapott, a Perában lévő épület öt ösztöndíjast fogadott: Oroszlán Zoltán klasszika-archeológust, Dr. Ralbovszky Péter premontrei tanárt, bizantinológust, újjörög nyelvészt, Luttor Ferenc keresztény archeológust, Dr. Fehér Géza középiskolai tanárt, bizantinológust (katonai szolgálata miatt csak 1918 tavaszán csatlakozott), illetve Kosch (Kós) Károly építészt. A kutatók mellett két hölgy felvételére is sor került, egyiküket házvezetőnő, míg a másikat takarítónőként alkalmazták. Az ösztöndíjasokkal kapcsolatban kiemelném, hogy Hekler 1915-ben megjelentetett *Emlékirat a Kisásziában tervezett magyar tudományos ásatások szervezése tár-*

²¹ *Turán* 5 (1922) 124–125.

²² Zsinka Ferenc ismeretlen személynek küldött levele, 1918. március 11. OSZK Kt, F 713.

²³ BOA, BEO 4486/336411.

²⁴ BOA, MF MKT 1215/62.

²⁵ Nyíri Mária, A Feridun Alapítványról. *Ősi Gyökér* 3 (2005) 33–39.

gyában című füzetében Kilikiában (ma Çukorova), ezen belül is leginkább Olba antik városában magyar ásatások megszervezésének szükségességére hívta fel a döntéshozók figyelmét. A pamfletben az ásatásokhoz szükséges szakemberek között szerinte egy klasszikus és bizánci régésznek, latin és görög nyelvésznek, művészettörténésznek és egy építésznek kellett volna részt vennie, amit ha összevetünk a végleges ösztöndíjasokkal, akkor kijelenthetjük, hogy Hekler egy lehetséges ásatási szakértőgárdát állított össze.

Miután mindenki a maga szakterületén munkához látott, heti rendszerességgel tartottak beszámolót kutatásaikkal kapcsolatosan; a beszámolók írásos anyaga, így az intézet egyfajta jegyzőkönyveként is nevezhető füzet Oroszlán Zoltán titkár személyes hagyatékában megtalálható.²⁶ Az intézet az előadások kibővített változatát könyvformátumban is igyekezett megjelentetni. Összesen öt füzet látott napvilágot, míg további háromnak már készen állt a terve. Ezek közül a legjelentősebb a Kós Károly jegyezte *Sztambul* című mű, amelyben a kiváló magyar építész elsőként vázolta fel Isztambul modern újrarendezésének szükséges lépéseit.²⁷ A tudományos munka támogatására könyvtár alakult, a könyvek egy részét magyar intézményi felajánlások révén, míg a másikat a lipcsei illetőségű H. W. Hiersemann kereskedésétől szerezték be. A kutatások mellett sor került terepmunkára is: közösen keresték fel a Jerebatan ciszternát, a Topkapi Palotát, az ejübi és az üszküdari temetőt, a szigetek közül pedig Burgazadát és Büjükadát. A tervek között szerepelt egy burszai kirándulás, illetve további régészeti ásatások megkezdése is, amelyhez már rendelkezésre álltak az oszmán hatóságok engedélyei, de a háborús helyzet, illetve a járványok miatt ezek nem valósulhattak meg.²⁸

Hekler igazgató 1917. április 9-i személyes leveléből arról értesülünk, hogy az intézet számára egy fényképezőgépet vásárolt, amelyet leginkább Kós kérésére szerzett be.²⁹ Emellett megtudjuk azt is, hogy az igazgató elégedett volt a megkezdett munkával és fényes jövőt jósolt az intézet számára. A legnagyobb problémát ugyanakkor a háború miatt folytonosan emelkedő élelmiszerárak jelentették, ezért Hekler többször Magyarországról kért sót, zsírt, cukrot és egyéb alapvető élelmiszert. Ezzel kapcsolatban különösen Kós panaszkodott a feleségéhez írt leveleiben, hiszen a kapott ösztöndíj folyamatosan vesztett

²⁶ ELTE Egyetemi Könyvtár és Levéltára, Fond No: 401. Az intézet tudományos tevékenységével és előadásaiival kapcsolatos részletes információkat illetően ld. a 2. jegyzetben megjelölt írásokat.

²⁷ Kós Károly, *Sztambul. Várostartó és architektúra*. Konstantinápoly–Budapest, 1917.

²⁸ BOA, MF MKT 1231/81.; DH EUM 5.5b 50/32; Hekler Antal, *Emlékirat a Kisásziában tervezett magyar tudományos ásatások szervezése tárgyában*. Budapest, 1915.

²⁹ Magyar Tudományos Akadémia Bölcsészettudományi Kutatóintézet Művészettörténeti Intézet Levéltára (MTA BTK MI), MKCS C. I. 76/22.1, Hekler Antal ismeretlen személynek küldött levele, 1917. április 9.

az értékéből, így az ösztöndíjasok gyakorlatilag éheztek.³⁰ Ugyanakkor kijelenthetjük, hogy a fentebb idézett fényképezőgép hasznára vált Kósnak és a többi kutatónak, hiszen a Magyar Nemzeti Levéltár intézeti anyagában egy több mint 100 darabból álló fotónegatív gyűjtemény található. Azt, hogy ezeket a képeket személyesen Kós készítette, az 1917-ben korábbi tanítványát Isztambulban meglátogató építész, Maróti Géza emlékirataiból tudjuk.³¹

A biztató kezdet dacára az intézet egy évnyi működés után költözni kényszerült. Az új helyszín a közelben lévő Rue de Agha Hamam 2-es szám alatt volt (ma Turnacıbaşı Caddesi), szintén Pera kerületben. Ugyanakkor a költözést megelőzően más tervek létezéséről is tudunk. A németek által 1917-ben megvalósítani akart Német–Török Barátság Háza projekt ötletét megirigyelve, a magyar politikusok a Hagia Sophia közelében egy 800 négyszögöles telken kívánták felépíteni az egyemeletes Török–Magyar Barátság Házát, s ennek mintájára egy barátság házat Budapesten is a török cserediákok elszállásolására. Ezért újfent Bánffy vezetésével, illetve Teleki részvételével küldöttség érkezett a török fővárosba, ahol először előadást tartottak az intézetben, majd a két ország fővárosában megalapítani tervezett barátság háza terv részleteit vitatták meg a török partnerekkel.³² A végül kútba eső, de a magyar építészeti hagyományokat megidézni igyekvő isztambuli Török–Magyar Barátság Házának egyes tervrajzai Szirontai Lhotka István neve alatt jelentek meg a *Magyar Iparművészet* című magazin 1917-es 4. számában.³³

A költözés során ugyanakkor az ösztöndíjasok száma megfogyatkozott. Ralbovszky Endre szívinfarktusban elhunyt, Kóst megbízták József Ágost főherceg görgényi vadászkastélyának tervezésével, ezért hazautazott, míg Luttor Ferenc saját akaratából távozott. Az újonnan érkezők között a már említett Zsinka Ferenc történész-levéltárost és Fehér Géza bizantinológust találjuk. Az intézetben olyan neves német tudósok tartottak előadást, mint Prof. Friedrich Lehmann-Haupt Urartu szakértő, Prof. Heinrich Glück művészettörténész, de említhetjük Bánffy Miklós vagy éppen az örmény származású török művé-

³⁰ *Édes Idám. Kós Károly levelei feleségéhez.* Szerk. Benkó Samu. Kolozsvár, 2011, 54–55. Şevket Pamuk török gazdaságtörténetész számításai szerint 1917-ben 600%-os volt az infláció az Oszmán Birodalomban. Şevket Pamuk, *The Ottoman Economy in 1918.* 2018. október 10-i előadás az Orient Institut által Calamity and Aspiration in the Ottoman Empire címmel szervezett előadássorozat részeként.

³¹ *Lapis Angularis IV. Források a Magyar Építészeti Múzeum gyűjteményéből. Maróti Géza emlékiratai.* Budapest, 2002, 95. Továbbá ezt írja: „Nem szabad elfelejtenem a néhány tagból álló Kostantinápolyi Magyar Tudományos Társaságot (sic) – Rue Bejrami kis házukban, ahol épen... egy volt tanítványom is dolgozott.” In: „*Mi vagyunk Atlantisz*”: *Vederemo! Maróti Géza, 1875–1941.* Szerk. Ács Piroska. Budapest, 2003, 76.

³² *Pesti Hírlap,* 1917. május 1. 10.

³³ *Magyar Iparművészet* 20 (1917/4) 91–92. Szirontai Lhotka István tervein a magyar építészeti hagyományoknak megfelelő egyemeletes, szalonnal, könyvtárral és kiállítótérrel bíró ház képe rajzolódik ki.

szettörténész, Armenag Sarkisyan nevét is. Az intézeti programokra leginkább Isztambul német és osztrák-magyar követségének dolgozói, helyi magyarok, mint Széchenyi Ödön pasa és Mészáros Gyula, török részről pedig a Régészeti Múzeum igazgatója, Halil Edhem bej tűnt fel rendszeresen, de egyszerűen a vendégek között foglalt helyet Wilhelm Souchon admirális, Hans Humann, a Goeben nevű hajó kapitánya és a Monarchia katonai attaséja, Josef Pomiankowski is.³⁴

1918 nyarára azonban nemcsak a Monarchia hadserege fölött, hanem az intézet háza táján is sötét fellegek gyülekeztek. Heklert ekkorra már leginkább az egyetemi kinevezése kötötte le, helyére Szekfű Gyula volt kinézve, s Oroszlán is a távozás gondolatával kacérokodott; Heklerrel folytatott személyes levelezéséből arra is fény derül, hogy mentor és tanítványa között elmérgesedett a viszony. Oroszlán fülébe jutott ugyanis, hogy segédőri állásokat terveznek meghirdetni a Szépművészeti Múzeumban, amiről azonban Hekler nem tájékoztatta őt.³⁵ Az év koraőszére azonban a vitát eldöntötte a háború: a fegyverszüneti egyezmények teljesen ellehetetlenítették a munkát, és az ösztöndíjasoknak el kellett hagyniuk Isztambult. Egyedül Oroszlán maradt hátra, akinek feladata az intézeti könyvtár biztonságba helyezése volt. A köteteket először a vatikáni nunciatura Pangaltiban található katedrálisának, a Saint-Esprit székesegyház pincéjében rejtette el, ahol Joseph Pompilj generális vikárius (általános helynök) vette át azokat a Györffy István vezette néprajzi gyűjtőút egyéb tárgyaival együtt. Oroszlán végül csak óriási nehézségek árán tudott hazajutni 1918-ban. Isztambulban a megszálló angol csapatok kérésére először az ázsiai partokra volt kénytelen átköltözni az osztrák–magyar kolónia többi tagjával együtt, majd az olaszok először Franciaországba küldték volna hadifogolyként, de végül a törökök felajánlották a Resid pasa nevű, igen rozoga állapotú hajót. A roncsot rövid javítgatás után 1919. január 5–7. között sikeresen behajózták, a taton közel 1400 ember zsúfolódott össze, mégis épségben sikerült elérni Trieszt partjait. Innen végül vonattal ért haza az Oroszlánt, a Györffy-féle expedíció tagjait, illetve Mosony Lipótot is magában foglaló magyar különítmény.³⁶

A Monarchia felbomlása utáni vagyonmegosztás során az intézeti vagyont többször is magának követelte a magyar fél,³⁷ így nem csoda, hogy az intézet feltámasztására többször történtek kísérletek; a magyar állami költségvetés fejezetei között egészen az 1920-as évek közepéig megtaláljuk a Konstantinápolyi Magyar Tudományos Intézet kiadásait, s Oroszlán is visszatért 1926-ban az egy-

³⁴ MTA BTK MI, MKCS C. I. 76/22.1, Hekler Antal ismeretlen személynek írt levele, 1917. május 7.

³⁵ ELTE Egyetemi Könyvtár és Levéltára, Fond No: 401. Hekler Antal levele Oroszlán Zoltánnak, 1918. július 22.

³⁶ MNL MOL, K73 19. cs., ill. *Pesti Hírlap*, 1919. január 22. 4.

³⁷ *Világ*, 1921. június 28. 5.

kori fővárosba. A június 1–20. között megvalósított út során többek közt átvette az egykori bérleményben letétként hátrahagyott bútorokat, és az egykori könyvtárat is szinte sértetlenül sikerült visszaszereznie. Tahy László nagykövet segítségével a könyveket végül a Német Régészeti Intézet könyvtárában helyezték letétbe.³⁸ Az útról készített beszámolója szerint a képek diapozitívjait is átadta a németeknek, míg a negatívokat hazahozta, amelyek a mai napig megtalálhatók az intézet levéltári fondjában. Emellett megbeszéléseket folytatott az intézet esetleges újrainvitására is török tisztségviselővel, valamint javaslatot tett arra, hogy az Aga Hamam utcában lévő épületet a magyar állam vásárolja meg, így ott mind a követség, mind az intézet kényelmesen otthonra lelt volna.³⁹ Bár Oroszlán javaslatai nem találtak meghallgatásra, végül a Hungarológiai Intézet megnyitására 1935-ben már az új fővárosban, Ankarában került sor. Ezt később azonban beolvasztották az Ankara Egyetembe, így napjainkban a Nyelv, Történelem és Földrajz Kar Hungarológiai Tanszékeként él tovább. A német intézetbe jutott könyvtár a második világháború során az Isztambuli Egyetemre került letétbe, ahonnan Halasi-Kun Tibor intézetvezető közbenjárására 1947–1948 környékén került át Ankarába,⁴⁰ ahol részben a mai napig megtalálható. 2013 decemberében pedig egy török–magyar kétoldalú megállapodásnak köszönhetően a magyar miniszterelnök jelenlétében nyílt meg (újra) Isztambulban az Isztambuli Magyar Intézet.

³⁸ MNL MOL K 653, 17/8. A második világháború alatt az Isztambuli Egyetemre, majd 1947 környékén Ankarába került a könyvvállomány egy része. Az intézet pecsétjével ellátott könyvek a mai napig megtalálhatók az Ankarai Egyetem Nyelv, Történelem és Földrajz Kar központi könyvtárában.

³⁹ ELTE Egyetemi Könyvtár és Levéltára, Fond No: 401. Oroszlán Zoltán beszámolója Isztambulban tett utazásáról. 1926. június 24.

⁴⁰ A Vallásügyi- és Közoktatási Minisztériumnak az intézet 1944–1945 közötti tevékenységéről küldött jelentésben ez áll: „A Konstantinápolyi Magyar Tudományos Intézet könyvtárát (kb. 1000 kötet) az Intézetnek sikerült az elkobzástól megmenteni. Halasi Kun kéri, hogy a kérdéses könyveket a Magyar Közoktatásügyi Minisztérium ajándékozza oda a Hungarológiai Intézetnek.” Egy 1947-ben a török követnek, Agah Akselnek átadott memorandumban pedig ez szerepel: „Az első világháború befejezése óta az isztambuli német Archeológiai Intézetben őriztetett a volt isztambuli Magyar Tudományos Intézet archeológiai könyvtára. A magyar közoktatásügyi miniszter már megtette a szükséges lépéseket, hogy ez a könyvtár, amely nagy számban tartalmaz értékes régebbi magyar történeti és nyelvészeti műveket, az ankarai Magyar Intézet könyvtárához csatoltassék.” *Dokumentumok Magyarország nemzetközi kulturális kapcsolatainak történetéből (1945–1948)*. Szerk. Gönyei Antal. Budapest, 1988, 463, 472. Az Isztambuli Magyar Intézet a Külkereskedelmi és Külügyminisztérium Publishing Hungary programjának támogatásával elvégezte a még fellelhető könyvek digitalizálását. Eddig 58 db, az intézet pecsétjével ellátott kötetet sikerült azonosítani.

Kövecsi-Oláh Péter

Adalékok a török vallásfelfogás alakulásához – a szekuláris állam határai a 20. század első felében

A Törökországról – és általában a Közel-Keletről – szóló eszmefuttatásokban gyakran felvetődik a szekularizmus kérdése. A Török Köztársaság történeténél maradván, időről időre szó esik a nyugatias–szekuláris kontra konzervatív–muszlim felfogás szembenállásáról. Ez a dichotómia főleg a nyugati olvasatban gyakran jelenik meg úgy, mintha a modernizmus állna szemben a maradiság gondolatával. Ez annyiban érthetőnek is tűnik, hogy az 1923 utáni török állam valóban látványos módon szabott határt a vallási megnyilvánulások (öltözékek, szimbólumok) közeletben való megjelenésének.¹ Ezzel együtt a Musztafa Kemál által kezdeményezett folyamat sok kérdést vet föl. Hol voltak a szekularizmus határai, és volt-e valós társadalmi igény rá? A társadalom képzeletbeli szövetébe milyen mélyen hatoltak a szekuláris gondolat érvei? Ezeket a kérdéseket kívánom két, térben és időben különböző eset szemléltetésén keresztül árnyalni. Először az 1930-as évek elején megélénkülő balkáni és törökországi magyar pasztoráció kapcsán hozok példákat, majd a török jobboldal első pártjának számító Demokrata Párt (DP) – és a mögötte felsorakozó bizonyos csoportok – valláshoz való viszonyát veszem górcső alá.

A törökországi magyar hitélet a harmincas években alakult ki. Először isztambuli, majd később ankarai központtal 1930-tól celebráltak szentmisét, tartottak istentiszteletet. A magyar közösség lélekszáma ekkor – illetve már az 1920-as évek végén – elérte azt a kritikus határt, amikor már vallási szükségletei is megjelentek.

A jezsuiták lyoni rendtartománya 1844 óta jelen volt oszmán területeken, azon belül is Szíriában és Libanonban. A rend oktatási tevékenysége közismert. A Közel-Keleten a legmagasabb szintet az 1875-ben Bejrútban alapított Szent József Egyetem jelentette. A francia jezsuiták tehát – a protestánsokhoz hasonlóan – már bőven az új, szekuláris Törökország megszületése előtt aktívak voltak a térségben. Olyannyira, hogy 1923 után a muszlim vallás hagyományos képviselői ellen indított politikai harcot látván, néhányan úgy gondolták, hogy ez a folyamat egy óvatos krisztianizációs tevékenység malmára hajthatja a vizet.

<http://dx.doi.org/10.24391/KELETKUT.2019.1.107>

¹ 1925-ben megszületett az ún. kalaptörvény, illetve 1934-ben az a rendelet, amely szerint az imahelyen kívül csak a legmagasabb rangú egyházi vezetők vehetnek fel vallási ruházatot.

„Ismeretes, hogy Atatürk az iszlámtól meg akarta szabadítani népét”² – idézte például föl az akkori reményeket egy későbbi visszaemlékezésében Vendel János atya. Az 1909 óta önálló magyar jezsuita provincia az ő személye révén játszott átmeneti, de jelentős szerepet a törökországi térítési folyamatban.³

A páter 1928-tól tanult latin–történelem szakon az akkori Pázmány Péter Tudományegyetemen, majd mivel a tanult tárgyakat „könnyűnek” találta, úgy döntött, hogy turkológiai tanulmányait is elkezdí. Németh Gyula (1890–1976) professzor helyeselte törekvéseit, és 1929-ben egy esetleges törökországi ösztöndíj lehetőségét is támogatta. A törökországi utazásra – tanulmányi és kutatói céllal – végül a Turáni Társaság adott neki lehetőséget, így Vendel 1930. január 8-án érkezett meg Isztambulba. Munkáját a korábban Magyarországon tanult, majd később török külügyminiszterként is dolgozó, Mehmed Fuad Köprülü (1890–1966),⁴ illetve Mészáros Gyula (1883–1957) segítette. A magyar jezsuiták a francia modellt alapul véve abban gondolkodtak, hogy a Konstantinápolyi Magyar Tudományos Intézet ismételt felállításával és pápai jóváhagyással, idővel egy katolikus kézben lévő – mintegy 200 fős előadóval és 15 szobával rendelkező – oktatási központot hoznak létre.⁵

A római jezsuita rendház – különösen IX. Piusz pápa tanácsadója, a török származású Paul Mehmed Ali Mulla-Zade – kezdeti bátorítása a magyar rendházat is meglepte. Az előkészítő munka megkezdődött, és 1931 húsvétján a korszak legnagyobb hatású magyar jezsuitája, Bangha Béla (1880–1940)⁶ Törökországba utazott. Bangha szerint az evangélikus Tahy László (1881–1940), ankarai

² Vendel János, Törökországi munkáink. A török kezdeményezés. Hogyan jutottunk erre a gondolatra? *Anima Una* 37 (1967) 19.

³ Molnár Antal, A Szentszék, a magyar jezsuiták és egy törökországi tudományos intézet alapításának terve (1930–1934). In: *Magyarország és a Szentszék diplomáciai kapcsolatai 1920–2015*. Szerk. Fejérdy András. Budapest–Róma, 2015, 173–209.

⁴ Történész, irodalomtörténész, író. Az első világháború alatt együtt dolgozott Ziya Gökalppal (1876–1924), korán kapcsolatba került Karácson Imrével (1863–1911), hamar értesülvén ezáltal a magyar keletkutatás akkori állapotáról és munkáiról. Az 1924-ben létrehozott Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü igazgatója lett, és tanítani kezdett az Isztambuli Egyetemen. Fontos szerepet játszott a Türk Tarih Kurumu létrejöttében. 1939-ben a Sorbonne tiszteletbeli doktorává avatta. Ugyanabban az évben a Magyar Tudományos Akadémia is levelező tagjává választotta. Aktív közéleti tevékenységet folytatott, de magas politikai tisztséget – attól eltekintve, hogy 1935-től Kars képviselője lett a parlamentben – 1945-ig nem viselt. A Demokrata Párt színeiben 1950 és 1956 között török külügyminiszter, illetve rövid ideig miniszterelnök-helyettes volt. 1958-ban visszatért a tudományos világba, és Amerikában kezdett dolgozni. Bővebben ld. Ömer Faruk Akün, Mehmed Fuad Köprülü. In: *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 28. Ankara, 2003, 471–486 (<https://islamansiklopedisi.org.tr/mehmed-fuad-koprulu>).

⁵ Molnár, *i. m.*, 186.

⁶ Többek között a katolikus sajtó megújításán dolgozott, így szerkesztette a *Magyar Kultúra* és a *Mária Kongregáció* folyóiratot. Ő volt a katolikus Központi Sajtóvállalat alapítója, az 1938-as eucharisztikus világkongresszus főszervezője. Vö. Hajdók János, Bangha Béla. *Magyar katolikus lexikon* I. Budapest, 1993, 589–590.

nagykövet és a református Bethlen István miniszterelnök is egy tudományos intézet felállításán gondolkodott.⁷ Vendel naplófeljegyzéseiben van némi gyanú Tahyval szemben. Ugyanakkor „bár nem volt katolikus”, azt a páter is elismeri, hogy sok segítséget kapott a magyar követtől: „Különben Tahy követ tiszteletére legyen mondva, hogy lutheránus létére, mindenütt segítségemre volt” – írt például egy helyütt.⁸

A Vendel Jánosról szóló egyik nekrológban arról olvashatunk, hogy az 1930-as évek végén a jezsuita pap nyaranta isztambuli magyar és egyéb nemzetiségű fiatalok számára táborokat, misézéssel egybekötött kirándulásokat szervezett Mudanya és a Bursa melletti Uludağ környékére. Ezen alkalmakkor a csoport és a páter is közvetlen kapcsolatba tudott kerülni a helyi muszlim törökökkel. A később Vendel munkáját megismerő – az isztambuli magyarság számát 700-ra tevő – Serei Károly így jellemezte rendtársát: „Nem lehet eléggé felértékelni mindazt a jót, amit Vendel atya tett, így, őszinte baráti kapcsolatok révén. Ez a módszer: jót tenni beszélgetés útján, jellemezte Vendel atya apostoli munkáját nemcsak a vakációkon, hanem év közben is.”⁹ Az atya elszántságát és nyelvi, kulturális felkészültségét mutatja az is, hogy az ‘50-es évek végén törökre fordította az Újszövetséget, később pedig az ankarai egyetem professzorával, Vedat Örs-szel közösen Márk evangéliumának fordítását készítették el.¹⁰

Róma kezdeti álláspontja 1931 nyarára megváltozott. Jóllehet a tudományos intézet felállítására a Szentszék nem akart pénzügyi forrást biztosítani, Bangha nem adta fel a tervet, és lépésről lépésre kívánt előre jutni. Éppen ezért Vendel páter mellé 1931-ben Ankarába küldték a Zalaszentgrótról származó Pezenhoffer „Kardas” Józsefet (1895–1983) is. Feladata az ankarai magyarok lelki gondozása, valamint a sajtó érdeklődésének felkeltésére alkalmas miszsió előkészítése volt.¹¹ Ezzel immár Isztambulban és Ankarában is volt magyar katolikus jelenlét. „Kardas” testvér elmondása szerint ekkoriban Ankarában nagyjából 500–600 magyar, főként iparos élt. Az atya a miséket a francia követség kápolnájában tartotta. Hazaküldött leveleiben nemcsak a korabeli török társadalomnak a valláshoz fűződő viszonyát, de a magyar közösség asszimilációjának feltartóztatathatlan folyamatát is jól érzékelteti. A „mohamedán ten-

⁷ Molnár, *i. m.*, 186.

⁸ Vendel, *i. m.*, 19. A sorok mögött jól kitapintható a hagyományos, a korszakban is érzékelhető világnézeti szembenállás a protestáns és a katolikus világ között. Ezt a fajta ellenségeskedést Szekfű szerint is enyhíteni kellett. „Nem szabad a felekezetiség hibájába esni, hisz mindkettő – a katolikus és a protestáns is – kitéphetetlen része a magyarságnak” – írta a *Három nemzedék*ben. Szekfű Gyula, *Három nemzedék és ami utána következik*. Budapest, 1935, 434.

⁹ P. Vendel János S. J. 1894–1971. *Anima Una* 42 (1972) 17–18.

¹⁰ Bruce G. Privratsky, *A History of Turkish Bible Translations*. Annotated Chronology with Historical Notes and Suggestions for Further Research. Ld. <https://historyofturkishbible.files.wordpress.com/2014/03/turkish-bible-history-version-s-in-preparation.pdf>.

¹¹ Molnár, *i. m.*, 187.

gerbe” csöppent magyar pap szerint az értelmiségi török körökben elindult az iszlám eróziója, de a társadalom többsége szemében a vallását elhagyó egyben hazaáruló is.¹²

Vendel és Pezenhoffer munkájáról a konstantinápolyi apostoli delegátus vezetője, Carlo Margotti (1891–1951) is elismerőleg nyilatkozott egy Barcza György (1888–1961) vatikáni magyar követtel való beszélgetése alkalmával. A delegátus szerint a magyarok jelenléte azért fontos, mert bár a törökök tudják, hogy az orvosi, mérnöki hivatás mögött sokszor papi működést fejtenek ki (sic!), mégis „megkülönböztetett szimpátiával” viseltetnek a magyarok iránt, „s bizonyos büszkeséggel emlegetik a fajrokonságot.”¹³

Később Pezenhoffer így foglalta össze vidéki útja során szerzett benyomásait: „Alkalmam volt a népet falujában, munkája közben is megismerni. A falusi nép általában igen szegény (sárkunyhóban laknak), de nagyon rokonszenves. Egész kedvesen fogadják mindenfelé az embert s a fanatizmus csökkenése szinte bámulatos gyors.”¹⁴ „Kardas” másutt is kitér a vidéki és a városi törökség közti különbségre. Míg előbbit menthetetlennek, utóbbit megfelelőnek tartja arra, hogy főleg türelme, szegénysége és becsületessége miatt „jó keresztény” legyen.¹⁵

A magyar intézetalapítási kísérlet végül nem valósult meg, mégis, az 1970-es évekig összesen hét magyar jezsuita tartózkodott hosszabb-rövidebb ideig Törökországban.¹⁶ Vendel János egészen haláláig, 1971-ig tevékenykedett a kisázsiai országban. Pezenhoffer Józsefet 1934-ben Derecskei János váltotta fel, aki egészen 1954-ig dolgozott ott. Serei Károly és Szabó László atyák missziója végül meghiúsult ugyan, de a bejrúti rendházból figyelhették a török földön végbemenő evangelizációs kísérleteket. Azét a kísérletét, amely idestova kilencven év elmúltával is csak igen szerény eredményeket tudott és tud felmutatni. Igazán szembeütő csak a török társadalom nyugatiasodása lett, de ez nem jelentette azt, hogy a kereszténység iránti fogékonyság megnőtt volna. Sőt, az ország keresztény lakosainak száma is jelentősen csökkent az elmúlt évtizedekben.

Nem érinti ugyan közvetlenül Törökországot, a témánk szempontjából mégis fontos adaléku szolgálhat, hogy a jezsuiták tevékenységével nagyjából párhuzamosan a magyar reformátusok is tájékozódni kezdtek a Balkán irányába. Ahogy a jezsuitáknál, úgy a református misszió esetében is kézenfekvő gondolat volt, hogy a törökök közti munkát magyarok vállalják. A missziós gondolatnak vol-

¹² Jezsuita Levéltár és Rendtörténeti Könyvtár, Pezenhoffer József levele. Ankara, 1932. szeptember 19.

¹³ Magyar Nemzeti Levéltár Országos Levéltára, K 105 44. csomó. 66/pol. számú jelentés. Barcza György, Róma, 1932. október 21.

¹⁴ Jezsuita Levéltár és Rendtörténeti Könyvtár, Pezenhoffer József levele. Ankara, 1933. május 29.

¹⁵ Jezsuita Levéltár és Rendtörténeti Könyvtár, Pezenhoffer József levele. Ankara, 1933. október 18.

¹⁶ Molnár, *i. m.*, 188.

tak középkori, magyar előképei. A 16. században, a magyarországi hódoltság korában Gyalui Torda Zsigmond, Fejérthóy János vagy Dézsi András is arról értekezett, hogy a törökök elleni győzelem szoros összefüggésben van az iszlám feletti diadallal.¹⁷

A 19. század már teljesen más, alapvetően az egyházat is érintő szekuláris közeget teremtett. Ezzel együtt, vagy pont ezért, a református missziós munka is ebben az évszázadban kezdett láthatóvá válni. Az 1800-as évek első felében megalakult Skót Misszió elsősorban a zsidóság térítését tűzte ki céljául, de a későbbiek során ők végezték a térítő munkát világszerte, így Magyarországon is. Elmondhatjuk tehát, hogy a katolicizmus elleni harc, majd a materializmus térnyerése miatt a magyarországi nagy protestáns felekezetek – vagyis a reformátusok és az evangélikusok – világviszonylatban csekély hittérítő munkát tudtak csupán végezni.¹⁸

Döbrössy Lajos (1906–1992) és felesége, Englóner Ida 1930. november 27-én indult útnak Bulgáriába, hogy a legalább 700 000-es lélekszámú bulgáriai muszlimok között hirdessék az Igét. Döbrössy ekkor még nem, csak 1931-ben vált hivatalosan is lelkésszé. A helyi muszlim közösség tagjai között végzett munkájuk megszakításokkal 1937-ig tartott. Először Vojvodovóban, majd később a Kossuth kapcsán már jól ismert, a bulgáriai muszlimok központjának számító Sumenben telepedtek le.¹⁹ Vallási és etnikai szempontból mindkét város színes képet mutatott. A kezdeti időszakban munkáját a már ott lévő frankfurti misszió, valamint az 1918-ban a Konstantinápolyi Magyar Tudományos Intézetben, majd 1922-től két évtizeden át Bulgáriában kutató régész, Fehér Géza (1890–1955) segítette.

A fiatal lelkész rövid, mintegy négyhónapos bulgáriai tartózkodása után, 1931. március 29-én kelt levelében a jezsuiták helyenkénti optimizmusával ellentétben a következő megállapításra jutott: „Általában az a benyomásom, hogy tévednek azok, akik azt hiszik, hogy az iszlám vallása haldoklik, s nekünk könnyű harc után szinte csak a kegyelemdőfést kell megadnunk. Ismerek egy Musztafa Resid efendi nevű tanítót, európai műveltségű embert, akinek az az életcélja, hogy Berlinben mohamedán misszionárius legyen keresztyének

¹⁷ Pap Balázs, Reformáció és apokalipszis. Ld. <http://arkadiafolyoirat.hu/index.php/5-apokalipszis-abrazolas-az-irodalomban/139-reformacio-es-apokalipszis>.

¹⁸ A 19–20. század eleji református egyház állapotára nézve értékes forrás: Ravasz László, *Emlékezéseim*. Budapest, 1992.

¹⁹ A Kossuth-emigráció sumeni időszaka sok szempontból ösztönzőleg hatott a helyi bolgár társadalomra. A magyarok és lengyelek öltözet, magatartása és szemlélete nemcsak az ottani közösségi életet, öltözködési normákat, de bizonyos szempontból a gazdaságot is átalakította. Mindemellett természetesen az oszmánokkal szembeni bolgár szemléletet is megváltoztatta. „A megkérdézett öregek közül sokan vallják, hogy olyan új világ lakóinak kezdték érezni magukat, amelyet a szabadság szelleme s a dolgok más rendje vezérel.” Ld. Sztilyán Csilingirov, *A Kossuth-emigráció Sumenban. Adalékok a bolgár polgárosulás történetéhez*. Budapest, 2007, 47.

között. Kemál pasa újításaival nincsenek megelégedve. Mind szultánpárti. Kemény harcra kell felkészülnünk, még Törökországban is, ahol egyesek szerint a mecseteket eladják, mert üresen állnak. Súlyos tévedés. Kemál erőszakos reformjai a vallás tekintetében annál fanatikusabbá tették a mozlim-körök vezetőit, s fogcsikorgatva várják a szabadulást. Hogy merre fog elfordulni a helyzet Törökországban, azt ma még senki sem tudja megmondani.”²⁰

A fenti sorok aktualitását mi sem bizonyítja jobban, mint napjaink franciaországi vagy németországi hírei. Előbbi esetében ismeretes, hogy a franciaországi muszlimok vezetője egy másodgenerációs török, bizonyos Ahmet Oğraş. Utóbbi országban pedig éppen azért került a politikai viták kereszttüzebe a több milliós török (és kurd) népesség, mert politikai és vallási kérdésekben, sok esetben még mindig az „anyaországra” figyelnek.

Döbrössyre visszatérve, 1933 augusztusában már arról olvashatunk, hogy a missziókat érintő törökországi sajtótámadások a keresztény missziók ottani sikerére utalnak: „...tanult, vezető állásban levő emberek érdeklődnek a kereszténység iránt. Innen van az ellentábor [vagyis a sajtó] kétségbeesett mozgolódása.”²¹ Vagyis a jezsuiták optimizmusa az ő esetében is tetten érhető.

A korabeli magyar egyházi emberek által papírra vetett példákból kiviláglik tehát, hogy a szekularizmus papíron való térnyerése minden bizakodás és önfeláldozó munka ellenére sem szült tömeges érdeklődést a kereszténység iránt. Az is biztos továbbá, hogy a központi kormányzat számára fontos és kiemelt területeken kívül élökhöz lassabban és kevésbé hatékonyan ért el az állam üzenete. Sőt bizonyos politikai célok elérése érdekében – és itt térünk át a másik esetre – a „militáns szekularizmus” (*militan laiklik*) hirdetését Törökországban az 1940-es évek közepétől felváltotta a „vallással való visszaélés” (*dinî istismar*) időszaka. Ez azt jelenti, hogy az egypártrendszer megszűnésével – nem függetlenül a szovjetek által jelentett fenyegetettség érzésétől – a valláshoz való viszony kérdése is új megvilágításba került.

A második világháború után kialakuló új világrendben Törökországnak is meg kellett találnia a helyét. Tekintve pedig, hogy a Szovjetunió több ízben jelezte területi igényét a kis-ázsiai országgal szemben, Ankara 1945 után úgy érezte, amerikai védelemre szorul annak érdekében, hogy elkerülje a kommunista befolyás megerősödését. Ennek következményeként pedig elkerülhetetlen volt a többpártrendszer bevezetése és a baloldali, kommunista szellemiség elleni harc fokozása. 1949-ig a Demokrata Párt mellett megnövekedett a konzervatív, az iszlám jelentőségét erőteljesen hangsúlyozó pártok (1946: İslam Koruma Partisi = az Iszlámot Védő Párt, 1947: Türk Muhafazakar Partisi = Török Kon-

²⁰ Döbrössy Lajos, „Krisztusért járván követségben”. *Hét év a minárek tövében*. Pécel, 2006, 49.

²¹ Döbrössy, *i. m.*, 130.

zervatív Párt, 1949: Serbest Demokrat Partisi = Szabad Demokrata Párt) száma is.²²

1950-ig a DP-re szokás volt úgy hivatkozni, mint a Köztársasági Néppárt (CHP) által létrehozott csoportosulásra. Vagyis az egypártrendszerrel a többpártrendszerre való átállás korántsem azért zajlott le, mert a török politikai elitben megérett a demokratikus átalakulás szükségességének gondolata. Sokkal inkább arról volt szó, hogy az ataturki struktúra óvatos átalakítására tettek kísérletet, aminek a keretén belül a kommunizmus elleni harc jegyében fontos szerep jutott a vallás közéletben való megjelenésének. Hogy az 1950-es évek közepéig mennyire észrevehetetlen volt az ideológiai különbség a két párt között, azt jól tükrözi, hogy a Demokrata Párt *Zafer* nevű lapja 1950 elején még arról cikkezett, hogy választási sikere esetén éppen a Köztársasági Néppárt jelenthet majd veszélyt a laikus államra.²³ A politikai csatározások során a szekularizmus felszámolásával való riogatótást tehát mindkét fél használta a másik ellen.

A vallás politikai eszközzé silányítása önmagában természetesen nem számít kurióznak. Az 1950-es évek azonban azt mutatják, hogy egy külpolitikai változás után meglehetősen könnyen lehetett a belpolitikában is olyan társadalmi csoportokhoz nyúlni, amelyek képesek megválasztani és fenntartani a korábbihoz képest vallási kérdésekben más irányvonalat követő pártot.

Az iszlamizmus feléledésében fontos szerepet játszott az 1925 után először 1948-ban újraindult *Sebilü'r-reşad* nevű folyóirat is, amelynek tulajdonosa az 1923 óta zajló politikát – annak vallásellenes és nyugatos éle miatt – hangosan ellenző Eşref Edip Fergan (1882–1971)²⁴ volt. Az 1908 óta, időnként más néven és megszakításokkal működő kiadvány 1950-ig, vagyis a Demokrata Párt hatalomra jutásáig mégis a Köztársasági Néppártot támogatta. Edip és a hozzá tar-

²² Bayram Koca, Ellili yıllarda merkez sağ: Demokrat Parti'nin özgürlük ile istismar arasin-daki dinî politikaları. In: *Türkiye'nin 1950'li yılları*. Haz. Mete Kaan Kaynar. İstanbul, 2016², 295–296.

²³ Koca, *i. m.*, 297.

²⁴ Turkesztáni bevándorlók gyermekeként született a mai Görögország területén. Isztambulban jogi tanulmányai mellett medreszékben is tanult. Már II. Abdülhamid uralkodásának idején is a reformista törekvésekkel szemben foglalt állást. 1912-ben a *Sebilü'r-resád* nevű kiadvány létrehozásával maga köré gyűjtötte az európai trendek átvételét ellenzőket. Jóllehet helyet adott török nacionalista írásoknak is, az İttihat ve Terakki (korábban egyesület–bizottság, ekkor már párt) politikáját is ellenezte. A függetlenségi háború során lapját több ízben Ankarában, Kastamonuban és Konyában adta ki, majd 1923 után visszatért Isztambulba. 1925-ben sok hasonló szellemiségű lappal és a Szaíd sejk (1865–1925) által vezetett felkeléssel összefüggésben a *Sebilü'r-resádot* is betiltották. Másokkal szemben ő maga ugyan elkerülte a börtönbüntetést, és 1925 után is szívós munkával szervezte az iszlamizmus gondolatával szimpatizálók táborát. 1948-ban a lap újraéledt, de 1953-ban Eşref Edip Fergan a liberális író-újságíró Ahmet Emin Yalman (1888–1972) elleni merénylet kapcsán letartóztatták. Felmentése után tovább folytatta a munkát. Sokat dolgozott egyiptomi és indiai szerzők fordításán és kiadásán, valamint a „muszlim egység” létrehozásán. Bővebben ld. Sadık Albayrak, Eşref Edip Fergan. In: *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 11. İstanbul, 1995, 473–474 (<https://islamansiklopedisi.org.tr/esref-edip-fergan>).

tozó kör alkotta a konzervatív értelmiség egy részét. Edip mellett ki kell emelni az 1944-ben indult, megszakításokkal működő *Büyük Doğu* nevű kiadványt is. A lap köré Necip Fazıl Kısakürek (1905–1983)²⁵ vezetésével szellemi holdudvar is gyűlt, hogy a „szabadság ürességével szemben az egyedüli igazságot” hirdesse.²⁶

A szóban forgó eszmeáramlatok egyik legnagyobb hatású képviselője Said Nursi (1878–1960) volt.²⁷ Nursi, aki 1925 után visszavonult a közéleti tevékenységtől, az 1940-es évek végén ismét nagy lendülettel vetette bele magát a közösségépítésbe, és kiadta a *Risale-i Nurt*, azaz a gondolatait tartalmazó írásainak gyűjteményét. A *Risale* hamar viszonylag nagy népszerűsége tett szert, és a Nursi által kifejtett gondolatokból kialakult a „*nurcu*-mozgalom”, amely az 1950-es évek elejére fontos politikai kapcsolatokat épített ki a Demokrata Párt képviselőin keresztül.²⁸

A Demokrata Párt, az 1950-es választás megnyerése után rögtön szimbolikus lépésre szánta el magát. Az 1932 óta érvényben lévő rendeletet, amelynek értelmében a muszlimokat imára hívó *ezánnak* török nyelvűnek kell lennie, eltörölte. A döntés következményeként pedig beállt a máig érvényes állapot, vagyis az, hogy a müezzin arab nyelven végzi feladatát. Egy korabeli forrás²⁹ arról számol

²⁵ Isztambulban született, különböző iskolákban végezte tanulmányait. Filozófiát hallgatott Isztambulban és Párizsban. Hazatérte után szintén változatos helyeken dolgozott és tanított. Volt banki hivatalnok és tanító az ankarai konzervatóriumban. A sajtó és az újságírás 1942 után vált igazán az élete részévé. Ekkor alapította meg a *Büyük Doğu* lapot és társaságot, amelynek egészen 1983-ban bekövetkezett haláláig tulajdonosa volt. Vö. M. Orhan Okay, Kısakürek, Necip Fazıl. In: *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 25. Ankara, 2002, 485–488 (<https://islamansiklopedisi.org.tr/kisakurek-necip-fazil>).

²⁶ Törökül: *Başboş hürriyetçiliğe karşı hakikatın teklifini*. Vö. Tanıl Bora–Kerem Ünüvar, Ellili yıllarda Türkiye’de siyasi düşünce hayatı. In: *Türkiye’nin 1950’li yılları*, 162.

²⁷ A Bitlis megyében található Nursban született. Tehetségére hamar felfigyeltek, különböző medreszékben tanult a mai Törökország keleti megyéiben. Kapcsolatba került az İttihat ve Terakıval, azon belül is főleg Enver pasával ápolt jó viszonyt. 1908 után személyesen találkozott V. Murád szultánnal is, akinek segítségével Van városában megvetette egy későbbi egyetem alapjait. Az első világháború keresztülhúzta számításait. 1915-ben csatlakozott a hadsereghez, ahol szülőföldjét védte az orosz és örmény csapatokkal szemben. Orosz fogságba esett, hadifogoly lett. A háború után részt vett az anatóliai ellenállásban. 1923-ban visszavonult a közélettől, és vallási tanulmányoknak szentelte magát. Szaíd sejk felkelése után elvitték Van térségéből, és Burdurba száműzték, ahol elkezdte megírni életművét, a *Risale-i Nurt*, amelyet terjeszteni kezdett tanítványai között. 1945-ig többször kitelepítették, és sok esetben követőivel együtt letartóztatták. 1950-ben visszatért a közéletbe. Előadásokat tartott, és az egyetemi ifjúság között hirdette az iszlámról vallott nézeteit. Şanlıurfában halt meg. Bővebben ld. Alparslan Açıkgöç, Said Nursi. In: *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 35. İstanbul, 2008, 565–572 (<https://islamansiklopedisi.org.tr/said-nursi>).

²⁸ Bora–Ünüvar, *i. m.*, 164.

²⁹ *Erzurum halkı ikindi vaktinden itibaren ezanın aslıyla okunacağını haber aldı. Bütün halk sokaklara döküldü. Bir bayram havası yaşanıyordu. Herkes kurban keseceği ne varsa alıp, Tebriz Kapı mevkiinden Lala Paşa Camii’ne kadar dizildi. Minarelerden Ezan-ı Muhammedi okunmaya başladığı an, herkes sonsuz bir sevince gark oldu. Müftü Solakzade Sadık Efendi, ‘Ya Rabbi! Öl-*

be, hogy a török ezán eltörlése után Erzurum utcáin valóságos ünnepi hangulat uralkodott, a helyi mufti pedig hálát adott Istennek azért, amiért ezt a napot megélhették. Ez a mozzanat talán még akkor is beszédes, ha Erzurum jelentőségét nem becsüljük túl. Hiszen ebből azért kiolvasható, hogy 27 évvel a köztársaság kikiáltása és az erős szekularizációs nyomás után a török társadalom nem elhanyagolható része érezhette úgy, hogy az addig otthon megélt hitét ezentúl hagyományos formában, nyilvános tereken is gyakorolni kívánja. A Demokrata Párt ankarai és konyai kongresszusára delegáltak egy része 1953-ban már a fez visszahozását, a fejkendő viselésére vonatkozó szabályok revideálását követelte. Ugyanők indítványozták továbbá, hogy a nők munkavállalásának korlátozására vonatkozóan is dolgozzon ki egy tervet a kormánypárt.³⁰

Összességében véve úgy tűnik, hogy az a politikai program, amely részben taktikai okokból a korábbi évtizedekben tapasztalható „militáns szekularizmus”-t némileg oldani kívánta, rosszul mérte fel a reakció társadalmon belüli befolyását. A két világháború között a közéletből kivonuló sejkék, vagy betiltott kiadványok mögötti körök, 1950 után erős hátszéllel ugyan, de nagyon hamar számottevő szereplőivé váltak a politikának. Talán ebben, illetve szociológiai összefüggésben érdemes vizsgálni a „keleti vilájetek” pacifikálásának 1925-től 1937-ig tartó folyamatát is. Az ún. „kurd felkelések” ugyanis többnyire vallási-etnikai köntösben jelentek meg, ám valójában mindenhol fontos szerepet játszott az államhatalom és a helyi vezetők közötti konfliktus.³¹ Minél inkább növekedett az állami hatékonyság, és minél messzebb ért el Ankara keze, annál több helyen érezték veszélyben hatalmukat a Szaíd sejkhez hasonló helyi hatalmasságok.³² A központi állammal szembeni ellenálláshoz pedig minden bizonynyal a legkisebb közös nevező megtalálása, vagyis az iszlám felhasználása is hasznosnak bizonyult. Mindemellett pedig az is kijelenthető, hogy a köztársaság kikiáltása után az *ulema* (hittudósok) visszaszorítása sok tekintetben sikeres vállalkozásnak bizonyult, a vallás közéletből való teljes kiszorítása már kevésbé. Sőt a második világháború végóráiban már a politika oldaláról merült fel igény a vallásos tömegek felé való nyitásra.

meden önce bize bu günleri gösterdin’ diye hıçırıklar halinde ağlamaya başladı. Koca, i. m., 302.

³⁰ Koca, i. m., 307.

³¹ „...A keleti vilájetekben a törökök az örmények és a kurdoknak helyét lesznek hivatva elfoglalni. Előbbieket tudvalevőleg a háború folyamán nagyrészt a kurdok felhasználásával lemészárolták, úgy, hogy számuk ott ma már minimálisra tehető, míg a kurdokat az utóbbi években vallási okokra visszavezethető lázongásaik miatt a törökök irtották és fokozatosan szétszórták Anatólia török lakossága közé.” MNL (OL) K 63 1935-32/1. II. 105/biz. számú jelentés. Sztambul, 1935. május 30.

³² Hasonló történt az iráni kurdok – és más Iránon belüli nyelvi, etnikai vagy vallási közösségek – esetében is. A központi hatalom gyengeségét a Kádzsár uralkodók azzal igyekeztek ellensúlyozni, hogy kijátszották egymás ellen a különböző helyi hatalmasságokat. Ervand Abrahamian, *A History of Modern Iran. Revised and Updated*. New York, 2018, 32–34.

SZEMLE
KÖNYVEK

**MATERIALŪ IV. MEZSDUNARODNOGO
MAGYARSZKOGO SZIMPOZIUMA. KAZANY–BOLGAR.
15–19. OKTJABRJA 2018. G. ARHEOLOGIJA EVRAZIJSZKIH
SZTEPEJ 6 (2018) 1–265. OLDAL**

1955 ősze óta foglalkozom a magyar őstörténet kérdéseivel. Nyomatásban ugyan nem jelent meg kandidátusi értekezésem orosz szövege, amelyet a Lenin-grádi Egyetemen írtam volt, csupán annak orosz nyelvű kivonata.¹

Ezért is most különösen nagy érdeklődéssel olvastam el a Kazányban, illetve Bolgarban 2018 őszén megtartott, majd ott ki is nyomtatott konferencia-előadások anyagát. Róluk készítettem az alábbi rövid kritikai szemlét.

A folyóirat ezen számát Tatársztán Köztársaság Régészeti Intézete, a Kazányi Szövetségi Egyetem, a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Régészeti Intézete, valamint a MTA Magyar Őstörténeti Témacsoportja adta ki. Magyar részről a szerkesztőbizottságban ott találjuk Türk Attilát, a Magyar Őstörténeti Témacsoport egyik vezető tagját.

Az előadásokat oroszul, igen rövid angol kivonatokkal közölték. Címeiket, illetve témáikat a jobb megértés céljából most magyarul tesszük közzé.

A. M. Belavin, N. B. Krilaszoza és A. B. Danyics az Urál hegységen inneni emlékekkel foglalkoztak behatóbban, illusztrációkkal gazdagítva cikküket. Szerintük a Bajanovo falu mellett feltárt temetőrészt arra utal, hogy a vándorló magyarság egy része az Urálon innen maradt, még a Permi Vidéken is, nemcsak Baskíriában vagy Tatárföldön.

Sz. G. Botalov az általa már évek óta kutatott, a Dél-Urálon túli Uelgi (és nem Ujelgi, ami kazakul ’lefolyástalan tó’ jelentésű) elnevezést viselő temetőt mutatja be (egy-egy lelettel, pénzérméssel stb. bőségesen illusztrálva szövegét), amelyről korábban már Budapesten is tartott előadást. (Magán az ásatáson rövidebb ideig magyar kutatók, így Türk Attila, Csáji László Koppány és mások is részt vettek.) A néhány lovassírt is magában foglaló anyagot a 10–11. századra keltezte. Jóllehet a feltárás még nem ért véget, az eddigiek emlékeztetnek ősmagyar leletekre, de az egész magyar volta egyelőre nincs bizonyítva.

Sz. I. Valliulina, N. V. Jenyioszoza és O. V. Orfinszkaja a már korábban is ismert bolse-tyigan-i temető 7. sírjáról szól. A temető maga a 9. század végéről, illetve a 10. század elejéről származik, és közel fél évszázada találták meg. Az

<http://dx.doi.org/10.24391/KELETKUT.2019.1.117>

¹ *Vengri v Lebedii*. Leningrad, 1960. Újabbann erről az egész kérdéskörrel könyvem is jelent meg *Őseink nyomában* (Budapest, 2004) címmel. Sajnos csupán 700 példányban, de gazdagon illusztrálva.

általuk feltárt és taglalt sírban egy lókoponya és egy lólábcsont is volt. Ebben a cikkben is számos kép illusztrálja a mondanivalót.

A következő dolgozat az ősmagyarok embertanát tanulmányozza. Szerzője I. R. Gazimzjanov antropológus. Hangsúlyozza, hogy az ősmagyarság ember-tanát a magyar honfoglalás, azaz a 10. századból származó koponyákkal vetette egybe, de az általa feldolgozott embertani leletanyag – 29 férfi és 11 női koponya – részben korábbi, kusunarenkovói-karajakupovói, uráli és volgamenti illetőségű. Ez az összehasonlítás arra utal, hogy a vándorló ősmagyarság nem a hanti és a manysi hasonló embertani leletekkel rokonítható, hanem az általa taglalt kusunarenkovói-karajakupovóiakkal.

V. V. Gobunov és A. A. Tyiskin (mindketten az Altaji Egyetem professzorai) ezzel szemben az altaji Szrosztki I. elnevezésű, az Ob folyó bal partján elterjedt kultúra hatalmas, halomsíros temetőjét vette vizsgálat alá, konkrétan a 30 m átmérőjű sírt. Ezt a temetőt már 1925-ben és 1930-ban ásatták. Keltezése általában a 9. század második, illetve a 10. század első fele. (Szrosztki mint lelőhely egy egész kultúra elnevezése lett.) Ennek a híres-nevezetes régészeti kultúrának szentelték az előadók mondanivalójukat, méghozzá a leggazdagabbnak ítélt sírnak, amely a 10. század második fele, illetve a 11. század első negyede közé datálható. Alaprajzát a feltárás nyomán mellékelték. (Kettejük még egy rövidebb cikket is jegyeznek a kötetben. A szerk.)

I. V. Grudocsko, Sz. R. Gazizova és A. V. Parunyin is a Dél-Urálon némileg túl elhelyezkedő Uelgi temetőt tárgyalják. A 48 sírből 2016-ig bezárólag csupán 20 került feltárássra. Köztük volt egy lósír is, nem lovas! A sírok általában kisméretű, lapos halomsírok. A temetkezések keltezése a 8–9. század fordulója, illetve a 9. század eleje. Megjegyezzük, hogy jóval korábban, a közeli Szinyeglazovo, azaz 'Kékszemu' tó'-nál is volt kisebb feltárás. Ezt az előadók nem említették meg. Mindkét temető a Cseljabinszki Területen helyezkedik el.

V. A. Ivanov, a Baskír Állami Pedagógiai Intézet professzora, az ún. Magna Hungaria kérdéséről értekezik. Területéről, azaz Uráloninnenről, Dentumogerből, illetve Hetumogerből szerinte végül a besenyők üzték el az ősmagyarokat, a 9. század végén.

A. A. Kazakov témája a hunok jelenléte az Altajban. Megállapítja, hogy az ún. ogyincovói kultúrában a déli-nyugati hun kultúra volt az uralkodó. (A szerző a Barnauli Jogi Intézet kandidátusa.)

E. P. Kazakov az uráli-volgamenti középkori kultúrák problematikájáról értekezik. Kiemeli, hogy a manysi lakosság muzulmánna lett, és a baskírok részévé vált. (Az előadó a Kazanyi Régészeti Intézet doktora.)

A. K. Kuskumbajev, aki az asztanai, azaz Kazaksztáni Nemzeti Egyetem történész doktora, a Dzsulucsi Ulusz madjarjairól szól a keleti írásos források alapján. Tájékozottságát jelzi, hogy hivatkozik Róna-Tas András 1986-ban megjelent egyik cikkére is.

Kicsit elrontva a betűrendet kerül sorra az első magyar résztvevő, Klima László angol nyelvű dolgozatára, *Eastern Religious Motifs on the Belt Mounts of Subotsi Group, Kushnarenkovo Culture* címen. Ő ekkor az ELTE Finnugor Tanszékének vezetője volt. Eszmefuttatását nálunk már jobbra jól ismert motívumokkal ellátott ukrainai veretek képével kísérte, részben Türk Attila munkáira utalva.

Ny. P. Matvejeva a nyugat szibériai, koravaskori kultúrák népvándorlás kori mozgásaira összpontosítja figyelmét. A szerző a Tyumenyi Állami Egyetem régésze, professzor. A jelzett kultúrák hordozóinak mozgásában a természetes steppei kiszáradás játszhatott szerepet.

T. B. Nyikityina, a joskar-olai Mari Kutatóintézet doktora, alapvetően a 9–11. századi övveretekkel foglalkozik, a Vetluga–Vjatka folyók közéből, kevés képpel.

Polgár József Szabolcs (a Szegedi Egyetemről) a nyelvészeti és az írásos források legújabb eredményeit ismerteti röviden – azokat, amelyek a magyar etnogenezist érintik (illusztrációk nélkül). Ibn Hordadbih és más jeles szerzők adatai alapján – hivatkozva néhány magyar szerző tanulmányára is – arra a következtetésre jut, hogy a kazár alattvaló bolgárok a 9. század első harmadában a magyarok szomszédaivá, illetve szövetségeseivé váltak.

Nagy érdeklődésre számíthat I. A. Prohnyenko cikke, amely kárpátaljai sírleletekről szól. (A szerző kandidátus az Ungvári Egyetemen.) Az egyik veretes tarsolyt is tartalmaz, valamint arab dirhem keltezi őket. Véleménye szerint a magyarok nem keltek át a Kárpátok északi hágóin, és a leletek a besenyőkhöz is köthetők.

Szintén figyelemre méltó R. A. Rabinovics munkája, aki a 9–10. századi magyarok szerepének lehetőségéről szól. A magyar szakirodalmat nem idézi, valószínűleg nem ismeri. Szerinte a jövevény magyarok mindössze etnikai többséget élveztek. (Rabinovics a kisinyovi, azaz Moldovai Egyetem embertani osztályának tagja, a történettudományok kandidátusa.)

K. A. Rugyenko, a Kazányi Művészeti Kutatóintézet munkatársa a lovasok művészi ábrázolásait vizsgálja. A magyar szerzők közül csupán László Gyula 1988. évi és Fodor István 1996. évi egy-egy munkájára utalt. Az általa bemutatott kis számú ábrázolást is igen későinek jelezte, azaz 11–14. századnak.

Sz. Sz. Rjabceva és A. A. Peszkova a magyarországi, balatapusztai leletről (Kiskunhalas) értekeznek. A tárgyakat helyi készítésűnek vélik. (A két előadónő moldovai, illetve szentpétervári kandidátus.)

A következő írást Szeifert Bea, Csákyová Veronika, Stégmár Balázs, Gerber Dániel, Egye Balázs, Sz. G. Botalov, Türk Attila, G. Mende Balázs és Szécsényi-Nagy Anna jegyzi. Mondanivalójuk az Uráloninnen, az Urálon túl, és a Volga-Káma vidékéhez köthető. Szakirodalmi hivatkozásjegyzékük rendkívül gazdag, és tükrözi az előadók nemzetiségeit is. Alapossággal érintik a szláv–magyar érintkezés kérdését, az alán kapcsolatokét, a balkáni-dunai érintkezést.

Végkövetkeztetésük az, hogy a magyar tényező igen lényeges hatással volt a 9. században. Hasonló eredményre jut Ty. Ny. Petrovics moldovai régész, kandidátus. (A kötetben ezt Tyeljnov tanulmánya követi. A szerk.)

A. A. Tyiskin és Ny. Ny. Szeregin (ő az Altaji Egyetem kandidátusa) az altaji és környékbeli korai türk emlékeket tekinti át. A kínai szincjani kutatások figyelemmel kísérése és egyeztetése igen fontos feladat. Irodalomjegyzékükben mongol munkákat is találunk.

A. A. Tyiskin és V. V. Gobunov, valamint J. V. Frolov (a két utóbbi kutató a Barnauli Egyetem tanára,) egy 6–7. századi szamojéd övveretgarnitúra elemzését kísérli meg, amely a Sztrasnij-jar 1. nevű lelőhelyen került elő, a barnauli Ob-melléken. Keltezése a 6. század második, illetve a 7. század második fele. A leleteket röntgenvizsgálatoknak is alávetették.

Türk Attila, a Pázmány Péter Katolikus Egyetem tanára a magyarok 10. századi emlékeit tárgyalja. Utal arra, hogy a honfoglaló magyarok őseinek kapcsolatai a Dél-Urálontúlra, illetve a volga-uráli vidékre utalnak.

T. V. Csicsko (Sztjerlitamaki, azaz baskíriai egyetemi kutató) is a Magna Hungaria-kérdésköréről szól. Konkrétabban a karajakubovói kultúráról és a kusnarenkovóiról értekezik bővebben. Magyar kutatók munkáira nem utal.

Sudár Balázs, a Történettudományi Intézet kutatója a perzsa *Hudúd al-álam* jól ismert írásos forrást elemzi. Végkövetkeztetése az, hogy a mű nem a honfoglaló magyarokról szól, hanem a magyarok egy másik, kevésbé elemzett csoportjáról.²

Bár a nagyszabású konferencia a vitatott kérdésekben egyik fél számára sem hozott átütő sikert, egyáltalán nem volt hasztalan. Számomra rámutatott például arra, hogy hasznos lenne létrehozni idehaza magyar őstörténeti tudományos kutatóintézetet, valamint embertani intézetet. A meglévő akadémiai Magyar Őstörténeti Tudományos Témacsoport önmagában nem elégséges, bár nem haszontalan, hiszen magyar részről ezt a most bemutatott nemzetközi konferenciát is ez az akadémiai szervezet rendezte.

Vége (ismét!) alapítani kellene valamelyik magyar egyetemen egy komplex magyar őstörténeti tanszéket is. Négy szemeszteren át volt ilyen a budapesti Károli Gáspár Református Egyetemen, de az a Magyar Akkreditációs Bizottság határozata alapján megszűnt. Egyedül Hidán Csaba maradhatott tovább tanárként ott, akiből kiváló, a honfoglalás kori fegyverzetet vizsgáló szakember vált.

Erdélyi István

² Meglepő, hogy nem kapott meghívást a konferenciára a moszkvai vezető régészek egyike, V. Sz. Fljorov. Az ő felesége, V. J. Fljorova kitűnő monográfiát írt, amely 2001-ben jelent meg: *Obrazü i szjuzsetü mifologii Hazarii* címmel. (A hölgy leánykori neve Nahapetjan, jelenleg már örmény kolostorban él.) Egykori oroszországi kollégáim közül már csupán V. F. Gening van életben, aki a 92. életévét tapossa. – Magyarországról meghívták a Moszkvai Egyetemen végzett Fodor Istvánt, ám ő elfoglaltsága miatt nem mehetett el. Nem invitálták meg viszont Gyóni Gábor régészt, pedig a Jekatyerinburgi Egyetemen szerzett kandidátusi fokozatot. Nem kérték fel a Károli Gáspár Református Egyetem fegyverszakértő régészét, Hidán Csabát sem.

MUSA GÜMÜŞ: OSMANLI MODERNLEŞMESİNDE YABANCILAR: LEH VE MACAR MÜLTECİLERİ

Libra Kitapçılık ve Yayıncılık, İstanbul, 2019, 280 oldal

A téma kutatójaként mindig nagy érdeklődéssel veszek kezembe olyan tanulmányokat, köteteket, amelyek a törökországi 1848–1849-es magyar (és lengyel) emigráció történetével foglalkoznak. Hosszú idő után jelent meg egy kötet a témáról Musa Gümüş török történész tollából, aki a cím szerint a lengyel és magyar menekülteknek az Oszmán Birodalom modernizációjában játszott szerepének a bemutatását vállalta.

Gümüş a rövid előszóban az 1848–1849-es menekültkérdés vázlatos historiográfiáját adja. A hosszabb bevezetőben a külföldiek szerepét elsőként a csak rendkívül szűk területre kiterjedő katonai reformokban mutatja be a 18. századtól kezdve. A vonatkozó rész lényegében Mustafa Şahin 1999-ben megjelent tanulmányának¹ parafrázisa, sőt nem egy esetben szó szerinti átvétele – a nyomdahibákkal együtt –, ahol már Şahin is tévesen jegyezte meg, hogy Ibrahim Müteferrika devsirme (gyermekadó) révén került a birodalomba. Sajnos az itt olvasható magyar forradalom rövid története is több tárgyi tévedést tartalmaz. Az 1848-as menekültek beözönlésének és helyzetük rendezésének bemutatása során a Bayram Nazır munkájából idézett emigráns névsorokban átvette és tovább fokozta a téves olvasatokat. A magyar és a lengyel emigráció esetében azonban helyesen emeli ki, hogy a nagyszámú, európai képzettségű és változatos szakmákkal rendelkező menekültek komoly nyereséget jelentettek a birodalom számára.

A kötet első fejezetében az emigránsok katonai és az orvosi területeken nyújtott teljesítményére koncentrál, kiemelve a legismertebb személyeket és rövidebb-hosszabb formában bemutatva pályafutásukat. Gümüş egész könyvében szinte kizárólagosan a több hullámban érkező és nem utolsósorban rendkívül gazdag szakirodalommal rendelkező lengyel emigránsokkal foglalkozik. Konceptiójának üdvözlendő része, hogy a klasszikus, a 19. század harmincas-egyvenes éveiben érkezett emigránsokon kívül ugyanolyan súllyal mutatja be a később jövő menekültek, illetve leszármazottaik karrierjét és jelentőségét is.

A kötetben – ha egy kicsit a magunkénak is érzett Bem személyét is bele vesszük – csak hét magyar életpályájával foglalkozik részletesebben. Steincről, Kmetyről és Guyonról így is csupán egy-egy sovány oldalon olvashatunk, pedig az utóbbi kettőről bőséges idegen nyelvű forrás áll rendelkezésre, de nem ismeri a Magyar–Török Baráti Társaság gondozásában törökül megjelent köteteket

<http://dx.doi.org/10.24391/KELETKUT.2019.1.121>

¹ Mustafa Şahin, Osmanlı devletinde yabancı uzmanlar aracılığıyla Batılılaşma çabaları. *Millî Eğitim* 143 (1999 Temmuz–Ağustos–Eylül) 87–90.

sem.² Nem tud Kmety libanoni és szíriai tevékenységéről, Steinről pedig fel-tételezi, hogy a krími háború után hazatért. A Schneider Antalról (Hüszejn bej) szóló alfejezetben két mondat után váratlanul egy bizonyos „Barnak bej”-ről kezd adatokat közölni, akiről nem tudjuk, ki lehet. A források – és a ma is élő leszármazottak hagyományai – szerint is a magyar származású Ömer Naili pasa személyét sajnos a szerzőnek sem sikerült azonosítania. A rendkívüli életpá-lyát befutó és a tudománytörténetben előkelő helyen számon tartott Madzsarli Abdullah bejről – eredeti nevén Karl Eduard Hammerschmidt – nagyon rész-letesen ír Gümüş, de nem árulja el az olvasóknak, hogy Hammerschmidt, bár valóban részt vett a magyar szabadságharcban, ám osztrák származásúként ennél több köze nem volt a nevéhez tapadt jelzőhöz. Hiányoljuk viszont Farkas Adolf (Madzsar Oszmán pasa), illetve Josef Kohlmann (Fejzi pasa) bemutatását.

A második fejezetben a szerző azokat a személyeket veszi sorra, akik az esz-metörténetben játszottak meghatározó szerepet, és akiknek közös jellemzőjük, hogy mindannyian lengyel származásúak voltak. A híres Musztafa Dzselaeddin pasa (Konstanty Borzęcki) nemcsak kiváló katonaként, kartográfusként vagy festőként írta be magát a török történelembe, hanem 1869-ben megjelent műve, a *Les Turcs anciens et modernes* a török nemzettudat eszmei alapvetésévé vált, amelyből Gümüş több részletet is kiemel. Egyébként Dzselaeddin pasa Nazım Hikmet és Oktay Rıfat író-költők úkapja.

A másik nagyhatású író, Karol Karski, vagy ismertebb nevén Lehli Hajreddin olyan híres korabeli török lapokba írt rendszeresen, mint a *Baszıret* vagy a *Terakkı*, annak ellenére, hogy nem tudott törököül. Hajreddin cikkeiben rendszeresen foglalkozott a német–oszmán együttműködés kérdésével, és fon-tos ideológiai szerepe volt a szövetség szorosabbra fűzésében. Számos alkalom-mal érvelt az alkotmányos kormányzás mellett. Egyéb érdemei mellett az elsők között szorgalmazta a latin ábécé bevezetését is.

Utoljára a Párizsban – Gümüş téves adata szerint Varsóban – született Leon Walerian Ostoróg munkásságáról olvashatunk részletesebben, aki szintén egy lengyel emigráns unokája volt. Ostoróg a Sorbonne-on végzett jogot, majd az oszmán államadósságot kezelő Dújún-i Umúmijje jogi osztályán kapott állást. Később magánügyvédi praxist nyitott Galatában. Az ifjútörök forradalmat követően az oszmán igazságügyi minisztérium tanácsadójaként kezdett dol-gozni. Számtalan kötetet és tanulmányt publikált, és előadást tartott az iszlám és a török jogról. Munkássága hatott a köztársasági jogrendszer kialakítására is.

² Arbanász Ildikó–Dursun Ayan–Csorba György–Hermann Róbert–Hóvári János, *Magyar honvédtábornokok oszmán szolgálatban. Guyon Richárd és Kmety György, Hursid pasa és Iszmail pasa / Macar generalleri Osmanlı hizmetinde. Richard Guyon ve György Kmety, Hurşid paşa ve İsmail paşa*. Red. Tibor F. Tóth. Budapest, 2013; Róbert Hermann–András Joó–Kál-mán Mészáros–István Seres, *Türkiye’de kendilerine sığınma hakkı tanınan Macar mültecilerinin özyaşamlarından özetler / Török menedékjogot kapott magyar emigránsok rövid életrajzi össze-foglalója*. Red. Tibor F. Tóth. Budapest, 2010.

A szerző szintén számos idézetet közöl Ostroróg 1927-ben elhangzott és *The Angora Reform* címmel kiadott előadássorozatából, ahol a törökországi változások kapcsán jogfilozófiai és török lélektani kérdéseket boncolgatott, valamint az addigi reformokat értékelte.

A könyv függelékében a szerző 11, a fentebb felsorolt személyekkel kapcsolatos oszmán levéltári irat átiratát közli, valamint pár portrét is publikál.

Gümüş láthatóan nem szeretne volna évszámokkal telezsúfolni a kötetet, így amikor például Stein karrierútjáról oszmán levéltári adatokra hivatkozva közöl fontos állomásokat, még a lábjegyzetekből sem derül ki, hogy legalább melyik évben járunk.

A megengedhetőnél jóval több elütés, hiba, tárgyi tévedés és furcsaság került a kötetbe. A szakmai hibák közé tartozik például, hogy bár az előszóban Bayram Nazırnak a török szakirodalomban már alapműnek számító és több kiadást is megért könyvét³ is felsorolja, ám mégis inkább a nevezett doktori dolgozatára hivatkozik a könyvben. Hasonlóan Uğur Ünal 2006-os doktori dolgozatát használja (kiadatlanként említve), holott a rendkívül adatgazdag mű 2016-ban a Török Történelmi Társaság kiadásában már megjelent.⁴ Sajnos, lassan megszokott módon, a magyar kutatók nevére történő hivatkozás néha már mókássá válik: Deák István nevéből így lett Dede István, Lukács Lajosból Lukacs Lagos vagy Fodor Pálból Fador Pál, de van, ahol megfejthetlenné torzult a név.

Összegezve, a kötet címe kissé félrevezető, hiszen a magyar emigránsokkal alig foglalkozik, csupán pár oldallal lett volna szegényebb Gümüş írása, ha teljesen kihagyja őket: sajnos egy-két, eddig fel nem tárt levéltári adaton kívül lényegében alig tesz hozzá a törökországi magyar emigráció történetének megismeréséhez. Félő, hogy az általunk kevésbé ismert lengyel emigrációval foglalkozó oldalak is hasonló hibákat tartalmaznak, így valójában csak a hivatkozott források ellenőrzésével lehetünk biztosak az adott rész korrektségében. Másik aggodalmunk, hogy a könyvben található hibák és tévedések tovább burjánzanak majd a török szakirodalomban, mint ahogy nem egy esetben ebben a kötetben is láthattunk erre példákat.

Csorba György

³ Bayram Nazır, *Macar ve Polonyalı mülteciler. Osmanlı'ya sığınanlar*. İstanbul, 2006.

⁴ Uğur Ünal, *Sultan Abdülaziz devri Osmanlı kara ordusu (1861–1876)*. Ankara, 2016.

HAMĀRĪ ADHYĀPIKĀ. TANULMÁNYOK INDIÁRÓL NÉGYESI MÁRIA TISZTELETÉRE

Szerk. Ittész Máté. ELTE Eötvös Kiadó–ELTE BTK Indológia Tanszék,
Budapest, 2018, 335 oldal

Négyesi Mária hatvanötödik születésnapjára készült ez a huszonöt tanulmányból álló kötet *Hamārī adhyāpikā*, azaz *A mi tanárnőnk* címmel, amely híven tükrözi nemcsak a tanárnő pedagógiai és tudományszervező munkáját – mivel a szerzők nagy része tényleges tanítványaiból áll –, hanem a magyar India-kutatás sokrétűségét is, amelyhez Négyesi tanárnő mint az Indológia Tanszék vezetője és a hindi nyelv és irodalom tanára aktívan hozzájárult. A tanulmányokat a szerkesztő, Ittész Máté a *Köszöntő*, a *Tabula gratulatoria* és a *Szerkesztői megjegyzések* után a szerzők neve szerinti ábécésorrendben közölte, amivel részben az egyes írások egyenrangúságát biztosította, részben pedig a szerteágazó témáknak köszönhetően egyfajta tarka virágfüzért (*puṣpamālā*) kínált fel az ünnepeltnek. Az alábbiakban ezt a sokszínű ajándékot tematikai-időrendi felbontásban mutatom be, bár ennek a csoportosításnak a létjogosultsága helyenként nyilván megkérdőjelezhető.

1. Szanszkrit szépirodalom

A magyar indológiai hagyományokhoz híven több tanulmány foglalkozik szépirodalmi kérdésekkel, főként a szanszkrit irodalomra vonatkozóan. Balogh Dániel (*A szanszkrit időmértékes verselés*; 31–48. old.) hasznos leírással és táblázatokkal foglalja össze a szanszkrit verselés alapformáit, ami nagyon jó kiegészítésként szolgál Michael Hahn és Andrew Ollett hasonló szintetikus munkáihoz. Mint a szerző írja, a cikk elsősorban ismeretterjesztő jellegű, és hasznos mankóként szolgálhat a következő indológusgenerációknak. Ehhez azt lehetne hozzátenni, hogy nemcsak diákoknak, de kutatóknak is hasznos lesz ez a pontos és nagyon jól áttekinthető összefoglalás. Érdeklődőknek, diákoknak és kutatóknak emellett szintén ajánlható az alábbi online versazonosító program annak ellenére, hogy még nem tökéletes: <https://sanskritmetres.appspot.com>.

A tanulmány hasznossága mellett egyes lábjegyzetei kifejezetten szórakoztatóak, mint például: „a metrumhűség oltárán elvérzett *ásokafából* „ásoka” lett” (41. old./31. jegyz.); „[...] de ettől még a *śloka* határozottan *nem* magyaros felező nyolcas. Aki a *ślokát* „PAMPapampa-PAMPapampa-PAMPapampa-PAMPapampa” ritmusra recitálja, az egyéb galádságokra is képes” (38. old./21. jegyz.). A cikk vége Ashwini S. Deo 2007-ben megjelent cikkére építve érdekes

evolúciós hipotézist említ,¹ mely szerint a szanszkrit verselés a szótagszámláló verstől a kötött kadencia fokozatos terjeszkedésével a szótagszinten kötött időmértékes versig juthatott el.

A költészetnél maradvány, Déri Balázs Bhartṛhari-fordítása és „ellendala” (Óda a régi idők lányairól; 65–66. old.) nem csak stílusgyakorlat, bár annak is felfogható. A műfordítást, mely különösen hű az eredeti szanszkrit vershez, a szanszkrit költői képeket felhasználó *Palinódia a hajdani dámákról (kissé régies modorban, daktilusokkal)* nagyon jól ellenpontozza: a keleti erotikus verssel szemben egy magyar, illetve klasszicizáló vershagyományra építő, eklektikus-archaizáló (klasszikus verselés, századelőt idéző szecessziós képek), kicsit nosztalgikus, kicsit gúnyolódó költeményt kapunk. Egyfajta párbeszéd ez két nagyon különböző költői hagyomány között, melyek közt mégis lehet valamilyen hidat találni.

Másfajta dialógus kérdését veti fel Válóczy Róbert írása (A közönség szerepe a klasszikus indiai színházban; 315–324. old.). Valójában nemcsak dialógusról van itt szó, hiszen három elem, a költő-szerző, az előadó társulat és a befogadó közönség hozza létre együtt a színdarabot. Ezt a három pillért és a három elem dinamikáját ismerteti az írás a klasszikus indiai színházesztétika és annak története szempontjából. A tanulmány elsődleges célja ismertető jellegű, de néhány ponton az olvasóban felmerülhetnek kérdések. Bár a klasszikus indiai színház nyilvánvalóan nem csak a legfelsőbb társadalmi rétegeket célozta meg, mondhatjuk-e azt, hogy a „tömegek szórakozása volt” (319. old.)? Vajon állítható-e, hogy „a *Nāṭyaśāstra* utáni évszázadokban a színházi gyakorlat alapjaiban nem változott,” hogyha szinte semmiféle valós támpontunk nincs arra, pontosan hogyan adták elő a darabokat ezekben a korszakokban? Továbbá mi volt a három pillér mellett a patrónusok, mecénások szerepe, hiszen végeredményben ők tartották életben ezt a színházi hagyományt. Egy általános ismertető írásnak természetesen nem feladata minden kérdést felvetni. Az írás utolsó mondata („nincs színház közönség nélkül”) nyilvánvalóan érvényes lehet a klasszikus indiai színházra is, de a legtöbb hagyományos indiai színház szakrális eredetét figyelembe véve elgondolkodtató, hogy a közönség istenekből is állhat, vagyis a közönség koncepciója is sokszor gyökeresen más, mint az alapvetően „világi” színházi hagyományokban.

Visszatérve a költészethez, Ittész Máté tanulmánya (Hervadhatatlan hírnév; 127–132. old.) a „hervadhatatlan hírnév” (*ākṣitam śrāvah*) kifejezésről a *Rgvedá*ban a szöveg mint költészeti mű elemzésére épül. A szöveggörnyezet részletes tanulmányozása révén arra a következtetésre jut, hogy bár a kifejezés nem formulajellegű, konkrét versbeli elhelyezése jelentőséggel bír. A témában

¹ Ashwini S. Deo, The Metrical Organization of Classical Sanskrit Verse. *Journal of Linguistics* 43 (2007) 63–114.

érdekes adalékokkal szolgálhatnak még Louis Renou tanulmányai a védikus költészetről és Georges-Jean Pinault cikke.²

A kötet egy másik tanulmánya (A *purohita* alakja a *Raghuvamśában*; 67–86. old.) is idéz védikus szövegeket, bár csak közvetve, a *purohita* avagy házipap szerepének kapcsán Kālidāsa *Raghuvamśa* című művében. Dezső Csaba részletesen bemutatja, hogy a Raghu-dinasztia főpapja, Vasiṣṭha jelen van és házipapként szolgálja a dinasztia több generáción keresztül. Legendás-mitikus szereplő lévén, ez nem okoz gondot a történetben, s ezáltal Vasiṣṭha személye tartja egyben nemcsak a dinasztia, de az arról szóló költői alkotást is. A tanulmány első része a *purohita* általános és a *Raghuvamśában* betöltött szerepét elemzi, míg az utolsó harmada inkább Aja uralkodó gyászára koncentrál, érdekes párhuzamot vonva Kālidāsa *Śakuntalājával* és Aśvaghōṣa *Buddha élete* című költeményével. A közös elem a Buddha és Aja történetében az, hogy egyik esetben sem sikerül a *purohitának* az uralkodót meggyőzni és eltéríteni eredeti elhatározásától. Így bár a tanulmány eleje – a normatív szövegekkel egybehangzóan – azt sugallja, hogy a *purohita* nagy hatalommal bír, a legnagyobb kérdésekben, végül is úgy tűnik, nem tudja befolyását érvényesíteni.

2. Filológia, mitológia, történelem

Egészen más szemszögből vizsgálja a *Raghuvamśát* Száler Péter, akinek tanulmányát (Egy különös barátság, Śiva ajándéka és a kígyóváros. A Pāṇḍya király Kālidāsa *Raghuvamśa* című eposzában; 263–272. old.) a filológiai-történelmi kategóriába lehetne sorolni. Ez nem azt jelenti, hogy Dezső Csaba tanulmánya nem járul hozzá sok filológiai adalékkal a *Raghuvamśa* szövegtörténetéhez, hiszen például a kevésbé ismert és épp kiadás alatt álló Vallabhadeva-féle változatot idézi. De míg Dezső Csaba a *Raghuvamśát* elsősorban szépirodalmi műként kezeli, addig Száler Péter a költemény egyes részleteit mitológiai forrásként tárgyalja.

A tanulmány először is azt vizsgálja, hogyan jelenik meg Kālidāsa művében Dél-India és az ott uralkodó Pāṇḍya király, aki egyedi módon magától Śivától kap fegyvert, Rāvaṇával szövetkezik, és városát Kígyóvárosnak hívják. Érdekes módon ezek az elemek a Maturai helyi mitológiáival foglalkozó *Hālāsyamāhātmya* című műben is fellelhetők, mint ahogy Maturai legendáihoz tartozik az is, hogy kígyó mérte ki a város kerületét (bár a Maturai név nem jelent Kígyóvárost). Maturai a Pāṇḍya-dinasztia fővárosa volt, és a fenti megfelelések arra engednek következtetni, hogy Kālidāsa bizonyos mértékben kapcsolatba kerülhetett a Pāṇḍya-mondavilággal. Ennek a ténynek a kimutatása

² Georges-Jean Pinault, Compétition poétique et poétique de la compétition. In: *La langue poétique indo-européenne*. Éd. Georges-Jean Pinault–Daniel Petit. Leuven, 2006, 367–412.

nemcsak azért fontos, mert rámutat arra, hogy Kālidāsa nem kizárólag költői hagyományokra támaszkodott, mikor a korabeli India régióit bemutatta, hanem azért is, mert felhívja a figyelmet arra, hogy Észak- és Dél-India között az átjárás nem volt annyira ritka, mint ezt sokszor feltételezzük, különös tekintettel a dél-észak irányra.

A kötetben két másik írás is Dél-Indiával kapcsolatos kérdéseket vizsgál. Ruzsa Ferenc (Hol nem volt az ősi tamil főváros? Különféle legendák; 239–250. old.) kimutatja, hogy az ősi tamil főváros mai napig elfogadottnak tartott tudományos azonosítása Kor̄kaival tévedésen alapul. Bár a legendás főváros nem azonosítható, a tanulmány végén említett feltételezés valószínűnek tűnik, miszerint – csakúgy, mint Maturai esetében – Kor̄kai városát utólag azonosították a legendás ősi fővárossal. Így a cikk nemcsak arról szól, hol *nem* volt az ősi tamil főváros, hanem rámutat egy fontos hagyományújító folyamatra is: ha a régi mitikus helyek valamilyen oknál fogva feledésbe merülnek, a legendák, mintegy természetes módon, átrendezik a képzeletbeli térképet.

Ókori tamil témáról szól Ferenczi Roland írása is (A Cēra király bőkezű ajándékai a *Patirruppattuban*, avagy miről ismerszik meg egy igazi hős?; 87–100. old.), mely egyrészt szembeállítja a dél-indiai ajándékozás intézményét az észak-indiaival, másrészt sorra veszi a Cēra királyok ajándékait a róluk szóló tamil *panegyricus*-sorozatban. Végül az ajándékozást mint a csereforgalom részét és a rómaiakkal való kereskedelem egyes elemeit tárgyalja, és arra a következtetésre jut, hogy az ajándékozás, mely mindig kötelezően egyoldalú volt, nyilván nem lehetett a rómaiakkal való kereskedelem fő formája, mint ahogy ezt a költői túlzás állítja, de valószínűleg annak fontos kiegészítője volt az úgynevezett „presztízsjajándékok” révén.

Ókori *kṣatriyákról* szól Körtvélyesi Tibor cikke is (Íjkerítés, nyílág; 181–196. old.), de a helyszín ezúttal Észak-India, és a források a buddhista *Mahāparinibbāna-sutta* és a szanszkrit eposzok. A cikk kellő óvatossággal és figyelemre méltó pontossággal párhuzamot von a Buddha hamvasztásának részletei és az epikus királyok hamvasztása között. Mindkét esetben a testet olajteknőbe teszik; az égetés után dárda-, illetve íjkerítést állítanak az égetőhely köré a Buddhánál, az epikus hős, Bhīṣma pedig egy nyílággravaton fekszik. A számos hasonlóság, illetve megegyezés azt mutathatja, hogy a buddhista történet közvetetten vagy közvetlenül az epikus elbeszélésből táplálkozott. Érdekes és meggyőző feltételezés továbbá az is, hogy „a *sutta* összeállító azzal, hogy a Buddha halálát tudattalanul vagy hallgatólagosan valamiképp Bhīṣma halálával kapcsolták össze, talán azt tudatták szomorúan az utókorral, hogy a Buddha éppúgy elbukott a saňghán belüli béke megteremtésében, mint ahogyan Bhīṣma a háború megakadályozásában” (194. old.).

Még északabbra jutunk Wojtilla Gyula tanulmánya révén (*Brāhmaṇa*életrajz-töredékek a középkori Kashmírból. Történetek a *Kathāsaritsāgarából*;

325–335. old.), mely *brāhmaṇa*életrajz-töredékeket vizsgál történeti-filológiai szempontból a 12. századi híres kasmíri mesegyűjteményben, a *Mesefolyamok óceánjában*. Nagyító alá kerül egy Varṣa nevű *brāhmaṇa* és tanítványainak története, akik közt olyan híres nyelvészek akadnak, mint Vararuci és Pāṇini. Bár a történet nyilvánvalóan sok fiktív és tipizáló elemet tartalmaz, több részlet is van, mely valószínűleg hiteles információval szolgál a 12. századi Kasmír társadalmi és kulturális viszonyairól, például a színészek társadalmi helyzetéről vagy a tanítás-tanulás hagyományos módjáról.

3. Történelmi források vizsgálata

Míg a fenti tanulmányok nagyrészt szépirodalmi szövegeket vizsgálnak, több cikk is foglalkozik nem szépirodalmi forrásokkal történelmi vagy társadalomtörténeti szempontból.

Hidas Gergely és Kiss Csaba közös írása a kevert kasztokról a középkori Indiában (Középkori kevert kasztok; 111–126. old.) fontos forrást tesz elérhetővé, mivel a szanszkrit *Kasztok elemzése* című mű, amelynek a cikk egy jelentős részét összefoglalja, nemcsak hogy fordításban nem ismert, de az eredeti és egyetlen kiadása is megbízhatatlan. A szerzők így két kézirat és a megfelelő szövegpárhuzamok segítségével rekonstruálták a szanszkrit forrást, amely alapján az összefoglaló készült. A felsorolt és leírt 90 kasztból érdekességképpen megemlíthető például a királyi ernyőhordozó, a dobozkészítő, a kígyóbűvölő, a guberáló vagy a patkányirtó.

A történettudomány viszonylag új ágával, a tengeri történelemmel avagy thalasszológiával foglalkozik Aklan Anna írása az indiai történettudomány szemszögéből (Tengeri történelem: thalasszológia és az Indiai-óceán-tanulmányok; 15–30. old.). A thalasszológia kialakulásának rövid ismertetője után az Indiai-óceánnal kapcsolatos tengerkutatókról esik szó. A cikk felhívja a figyelmet arra, hogy az indiai és délkelet-ázsiai kapcsolatok szempontjából a tengeri történelem meghatározó fontosságú, és hogy célszerű lenne – az óceánok között is – nagyobb földrajzi-történelmi-kulturális egységekben gondolkodni. Az alapos bibliográfiához az Indiai-óceánnal kapcsolatos tengerkutatók kapcsán hozzá lehetne még adni Bérénice Bellina írásait és szerkesztett köteteit,³ illetve Andrea Acri munkáit és szerkesztett köteteit.⁴

³ Például: *Khao Sam Kaeo. An Early Port-City between the Indian Ocean and the South China Sea*. Éd. Bérénice Bellina. Paris, 2017.

⁴ *Esoteric Buddhism in Mediaeval Maritime Asia. Networks of Masters, Texts, Icons*. Ed. by Andrea Acri. Singapore, 2016; *Spirits and Ships. Cultural Transfers in Early Monsoon Asia*. Ed. by Andrea Acri–Roger Blench–Alexandra Landmann. Singapore, 2017.

Jeney Rita írása (Magyar régészeti kutatások Dél-Ázsiában a 19–20. században; 133–146. old.) ezzel ellentétben inkább visszatekintő jellegű, mivel a dél-ázsiai magyar régészeti kutatásokat tárgyalja az elmúlt kétszáz évben. A cikk vége optimista kicsengésű, és előrevetít egy lehetséges jövőbeli indiai–magyar régészeti együttműködést. Sajnos nagyon kevés esély van arra, hogy India megváltoztassa ezzel kapcsolatos megszorító politikáját (tudniillik külföldi régészek nem dolgozhatnak Indiában), ami bizonyos módon érthető, hiszen rengeteg műemlék és régészeti anyag kerül ki illegálisan az országból. De talán egy-egy konkrét projekt erejéig megvalósítható lehet egy ilyen együttműködés, mint ahogy azt a bangladesi Mahāsthān-projekt kivételes esete mutatja francia–bangladesi együttműködés keretében.

Ókori görög és ind források, főként feliratok elemzése alapján próbálja meghatározni Gaál Balázs és Tóth Ibolya tanulmánya (Zöldségevő vagy hús-evő Aśoka?; 101–110. old.), Aśoka király vajon tényleg vegetáriánus volt-e, és pontosan milyen értelemben. Az állatvédelem szándéka egyértelműen nyilvánul az ediktumokban, ugyanakkor a király néppel szembeni elvárásai, ahogy a szerzők kimutatják, valószínűleg ennél reálisabbak voltak. Az egyik feliratnak a cikk végén található értelmezése – miszerint az élőlényekkel való részvét gyakorlása különösen vontakozik az elefánthajcsárokra, a büntetésvégrehajtókra, a lóidomárookra és a *brāhmaṇákra* – érdekes és meggyőző.

4. Buddhizmus

Szintén epigráfiai tárgyú Szántó Péter-Dániel írása (Śrīmitra, egy tantrikus buddhista mester a Gāhaḍavāla-udvarban; 273–280. old.). A szerző egy különleges 12. századi, Bodh-Gayā környékén talált felíratra hívja fel a figyelmet, mely egy Śrīmitra nevű buddhista mester barlangkapolna kialakításának céljára szánt adományát örökíti meg. A felirat részletesen jellemzi és dicsőíti Śrīmitrát, ezért egyedülálló adatokat tartalmaz egy történelmileg létező tantrikus buddhista mesterről, annak ellenére hogy a leírásba nyilvánvalóan fiktív elemek is vegyülnek. A felirat egyik érdekessége, hogy – amint ezt Szántó Péter-Dániel kimutatja – saiva terminológiát is használ az amúgy egyértelműen buddhista hangvételű szövegben.

A buddhizmus tematikájához tartozik két másik írás is: Kakas Beáta cikke Kamalaśīla *Bhāvanākramáiról* (Az együttérzés gyakorlata és a *bodhisattvai* attitűd Kamalaśīla *Bhāvanākramáiban*; 147–164. old.) és Szanyi Szilvia esszéje az álmok szerepéről a *yogācāra* filozófiában. Kakas Beáta rövid történeti-filozófiai bevezető után a nagy együttérzés és a *bodhisattva*-attitűd kultiválásának gyakorlatát írja le Kamalaśīla műve szerint, majd az első *Bhāvanākrama* (A medi-

táció fokozatai) elejének jegyzetekkel ellátott fordítását közli a szanszkrit és a tibeti változat alapján.

Szanyi Szilvia írása (Az álmok szerepe a *yogācāra* filozófiában; 281–290. old.) szintén ismertető jellegű, amennyiben egy népszerű kérdést vet fel: az álomhasonlat, illetve álomargumentum episztemológiai és ontológiai szerepét és jelentőségét Asaṅga, Vasubandhu és Dharmakīrti filozófiájában. A cikk hasznos összefoglalót ad az álompéldával kapcsolatos három problémáról: az álom és valóság különbségének kérdéséről, az álmokban elkövetett tettek etikai státuszáról és a más elmék létezésének problémájáról.

Megjegyzendő, hogy ezen a hármon felül a kötet számos más tanulmánya is a buddhizmussal foglalkozik, így a fentebb említettek közül Körtvélyesi Tibornak a Buddha hamvasztásával foglalkozó cikke, valamint Gaál Balázsnak és Tóth Ibolyának a buddhista Aśokáról közölt tanulmánya részben ide is tartozik.

5. Képzőművészet

A kötet két képzőművészeti tanulmányából az első, Meccsi Beatrix esszéje (Buddhista szentek Indiából a kelet-ázsiai művészetben; 197–206. old.) szintén buddhista témájú. A szerző főként a kínai – és részben a koreai – *arhat*-ábrázolások történetét elemzi, nemcsak a fennmaradt műalkotások, hanem írásos források alapján is. A buddhista ikonográfia mellett az „idegenábrázolásról” is képet kapunk, mivel az *arhat*okat hangsúlyozottan idegenszerűen, indiai vonásokkal kísérelték meg reprezentálni.

A másik tanulmány szorosabban véve indiai tárgyú. Ebben Renner Zsuzsanna Viṣṇu Vadkan-*avatār*ájának ikonográfiáját vizsgálja (Az *Aparājitapṛcchā* és az állat alakú Vadkan-ábrázolások; 221–238. old.), ezen belül a kevésbé elterjedt állat alakú megjelenítést és annak leírását az *Aparājitapṛcchā* (Aparājita kérdései) című műben. Az ikonográfiai megfelelések a konklúzió értelmében arra mutatnak, hogy a mű Rajasthanban íródhatott a 13. század körül. Emellett a cikk érdekes és eredeti elemzését kínálja a vadkan hátán található enigmatikus kis szentélynek, amely eredetileg talán Brahmā istenséghez kapcsolódott, aki jómaga változott vadkanná a mítosz régebbi, védikus változatában, és amely idővel, körülbelül a 9. századtól *liṅgá*vá alakulhatott át. A cikk az értékes ikonográfiai-művészeti elemzés mellett számos eredeti fotót kínál az olvasónak a vadkan alakú ábrázolásokról.

6. Hindi, perzsa, dakhini irodalom

Egy Négyesi Máriának dedikált kötetből természetesen nem maradhatnak el a klasszikus hindi és perzsa irodalmi tanulmányok. Bangha Imre írása (A hindi irodalom kezdetei; 49–64. old.) a hindi irodalom kezdeteit, első kategóriáit-műfajait és társadalmi háttérét vizsgálja. Kimutatja, hogy a hindi irodalom kezdetei egészen a 12. századra nyúlnak vissza, annak ellenére, hogy valójában inkább a 14. századtól beszélhetünk igazán hindi irodalomról. A cikk megkérdőjelez sok hagyományosan elfogadott elméletet, és felveti a kéziratos másolás szövegre gyakorolt befolyását, az eredeti szöveg modernizálódásának problémáját is. A tanulmány vége nagyon érdekes adalékkal szolgál a hindi irodalom kialakulásának társadalmi háttéréről: szemben Sheldon Pollock érvelésével, miszerint a beszélt nyelvek első irodalmi alkotásai királyi udvarokban jöttek volna létre, az első beszélt nyelvi királyi feliratokat követően, a szerző rámutat, hogy a korai hindi alkotások valójában katonai, kereskedelmi és vallási hálózatok csomópontjain születtek, és elterjedésük fontos feltétele volt a kéziratos hagyományozás. Bangha Imre ezáltal újabb fontos érvet szolgáltat a Pollock-féle sematikus elmélettel szemben. Megjegyzendő, hogy Pollock elméletével szemben a tamil irodalom kialakulása kapcsán szintén merülnek fel ellenérvek: Emmanuel Francis ugyanis kimutatta, hogy a tamil esetében a szanszkrit költészet nem volt igazán modellértékű sem a feliratok nyelvében, sem az irodalmi nyelv kialakulásában, mert a középkori politikai és irodalmi nyelvezet elsősorban a régi tamil *caṅkam*-irodalomból táplálkozott.

Kovács Hajnalka cikke (A bételtekercs összetevőinek versengése Bēdil *Muḥīṭ-i A‘zam* című *maṣnavī*-jában; 165–180. old.) is szépirodalmi tárgyú: az indiai perzsa költő, Bēdil egyik misztikus-filozofikus versrészletét elemzi, mely – névleg – a bételtekercs összetevőinek versengéséről szól. A perzsa borköltészet hagyományához híven a vers szimbolikus, így a bételtekercs a költői nyelv jelképévé válik. A rendkívül művelt és részletes verselemzés során azt is megtudjuk, hogy a tipikusan indiai téma, a bételtekercs tárgyalása a műfajban Bēdil tematikus újítása, melyet ráadásul a hagyományos versengési párbeszéd-del kombinált. A több összetevőből álló tekercs a tekervényes nyelvezet mellett a jelenségek sokasága közti egységet is leképezi, s új jelentésekkel gazdagítja a versciklus többi részét is.

Szintén perzsa témájú Péri Benedek tudományos cikke (Az MTA Könyvtára Keleti Gyűjteményében őrzött Indiában másolt perzsa kéziratok brit tulajdonosai; 207–220. old.). A bevezető röviden összefoglalja a perzsa jelentőségét egyrészt India kultúrájában a muszlim hódítás után, másrészt a britek számára a hatalmi kommunikáció nyelveként. Mint a cikk említi, a brit tisztségviselők közül sokan nyilvánvalóan nemcsak praktikus szempontok miatt érdeklődtek a perzsa nyelv és irodalom iránt, s erről tanúskodik az MTA gyűjteményében

az Indiából származó perzsa kéziratok nagy része is. A tanulmány végigköveti és bemutatja e kéziratok brit tulajdonosait Archibald Swintontól (1731–1804) James O’Kinealyig (1839–1903). Érdekes, hogy a kötetek egy kivétellel Kégl Sándor hagyatékából kerültek az MTA könyvtárába, aki valószínűleg árveréseken vette meg őket a századforduló táján.

Muhammad Qulī Quṭb Šāh (1565–1612), Golkonda uralkodója, akinek dakhini nyelvű költeményeiről Szitár Kristóf értekezik (Presztiziskérdés? Kozmopolita és lokális aspektusok Muhammad Qulī Quṭb *šāh* költészetében; 291–302. old.), szintén írt perzsául is. A kötetben közölt tanulmány alapos történelmi és nyelvészeti bevezető után Muhammad Qulī irodalmi jelentőségét tárgyalja. Figyelemre méltó, hogy a perzsa modellekhez közel álló költő fontosnak tartotta, hogy a helyi, Dekkán környéki, beszélt dakhini nyelvjárásban szerezzék műveinek egy részét, illetve erre fordítsa le a perzsa műveket. Mint Muhammad Qulī példája mutatja, a költők a Dekkánon is „egy életteli, irodalmi potenciállal bíró nyelvet kezdtek mind tudatosabban ápolni” (300. old.) a transzregionális perzsával szemben, miközben a multilingvizmus természetesen szerves része maradt a költői hagyománynak.

7. Modern hindi

A perzsán és az óhindin keresztül így elérkeztünk ahhoz a két cikkhez és témához, melyek legközelebről érintik az ünnepelt tudományos érdeklődési körét: a modern hindi irodalmat és kultúrát.

Sági Péter esszéje (Vallási kötődésű társadalmi kérdések Mamtā Kāliyā prózájában; 251–262. old.) a vallással kapcsolatos társadalmi kérdések megjelenését vizsgálja Mamtā Kāliyā író nő életművében, ezen belül a vallás és a lelkeség kapcsolatát, a babonáság motívumát, a népi vallásosság megjelenítését és a felső kasztribeliek felsőbbrendűség-tudatának témáját. Mint ezt a szerző említi a bevezetőben, a cikk a doktori disszertációjának egy töredékét foglalja össze, ennek következtében talán túlságosan is adatgazdag a beavatatlan olvasó számára. Mindenestre nyilvánvaló, hogy a disszertáció hatalmas mennyiségű anyag feldolgozásán alapul, és valószínűleg egyedülálló tanulmány az író nő munkásságáról.

Hindi, de nem irodalmi témához kapcsolódik Szivák Júlia írása (A szív akkor is indiai marad. Adalékok az indiai diaszpóra és a könnyűzene kapcsolatának megértéséhez; 303–314. old.), mely a brit *bhāṅgrā* könnyűzenei műfaját és az azt létrehozó és formáló brit dél-ázsiai diaszpóra identitáskérdéseit vizsgálja. A bevezető a britázsiai diaszpóra kialakulását követi végig a 2000-es évek elejéig, majd a *bhāṅgrā* kialakulását vázolja, ahogyan a hagyományos pandzsábi énekműfajból urbánus hangzásvilágú, hibrid zenei műfaj jött létre. Az utolsó

rész, a *bhāṅgrāt* és az identitáskérdéseket vizsgáló fejezet megemlíti, hogy a *bhāṅgrā* is egyfajta „kitalált hagyomány”, melyet mint a hibrid identitás kifejezését lehet legmegfelelőbben értelmezni. Mindez nem akadályozza annak, hogy más etnikumúak is fogyasszák a *bhāṅgrāt*, miközben az is megjegyzendő, hogy az ázsiai diaszpórán belül ez a műfaj inkább a munkásosztályt képviseli.

A cikk címe találónan utal a híres dalra a Raj Kapoor főszereplésével 1955-ben készült *Śrī 420* című klasszikus hindi nyelvű filmből: „a szív akkor is indiai [marad]”. Ezzel együtt talán utal a *bhāṅgrā* olyan filmbeli megjelenéseire is, mint a *Bend it like Beckham*-ben, melyben a *bhāṅgrā* és az azt hallgató, arra táncoló pandzsábi diaszpóra ugyanúgy főszereplő, mint a női foci. Mindenesetre ez az a cím, illetve mondat, amely Négyesi tanárnőhöz leginkább illik, aki lehet, hogy magyar születésű, de *phir bhī dil hai hindustānī*, azaz a szíve akkor is indiai marad...

Törzsök Judit

KRÓNIKA

FEKETE LAJOS HALÁLÁNAK 50. ÉVFORDULÓJÁRA

Egy-egy kisebb tudományterületnek szinte törvényszerűen kell legyen egy alapító, meghatározó mesterének, különben az adott szakma létre sem jön, esetleg sokáig csupán vegetál, avagy csak nagy nehézségek árán jut megfelelő színvonalra.

A magyarországi oszmanisztika hatalmas szerencséje, hogy közel 100 évvel ezelőtt – bizonyos korábbi kezdemények után – Fekete Lajos személyében olyan kiváló elméjű, remek rendszerező készséggel megáldott, fáradhatatlan kutató indította útjára, akinek munkássága nemzetközi mércével is kiemelkedő, s művein ez idáig nem fogott az idő. Hírét-nevét mutatja, hogy a török állam őt hívta meg tanácsadóként az irdatlan mennyiségű archív anyag korszerű elveken nyugvó rendszerezésének kidolgozására (más kérdés, hogy tevékenységét a személyzet egy része igyekezett akadályozni).

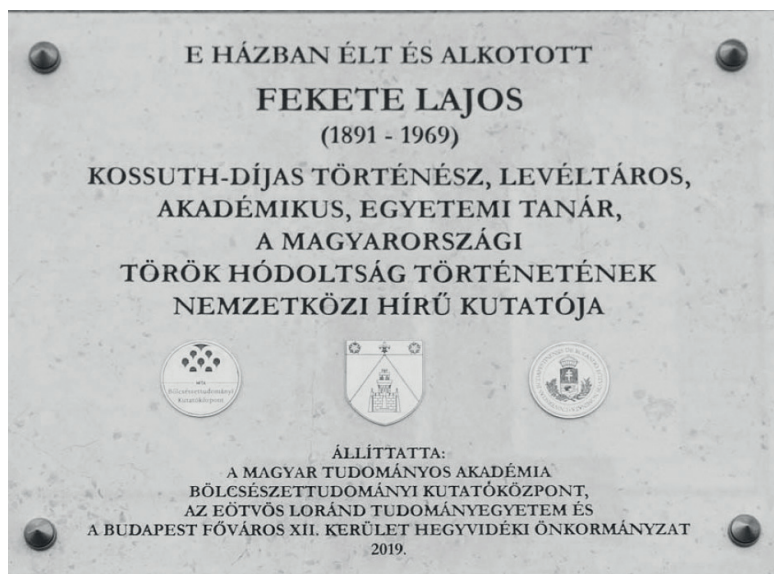
Az ELTE Török Filológiai Tanszékén mindmáig az ő két meghatározó diplomatikai kötete teszi ki a vonatkozó tananyag javát. A *Bevezetés a hódoltság török diplomatikájába* (Budapest, 1926) a kitűnő oklevéltani alapvetés után jól válogat össze 21-et a különböző irattípusokból, van köztük szultáni parancs, nagyvezíri levél, beglerbégi utasítás, bégek egymáshoz intézett üzenete, kártevéseket felsoroló lista, kádi-végzés és az uralkodó által adott kinevezési okmány. Óriási segítség a kezdők számára, hogy Fekete arab betűs átírást és fordítást is nyújt, no meg gondos magyarázatokat. (A kissé nagyméretű könyvet sokáig cipelniük kellett a hallgatóknak az órákra; immár digitálisan is hozzáférhető, így elég az éppen soron lévő oldalakat kinyomtatni.¹) Közel 30 évvel később, 1955-ben jelent meg az előzőnél is nagyobb lélegzetű, korszakalkotó *Die Siyāqat-Schrift in der türkischen Finanzverwaltung* című kétkötetes opus. Ez az oszmán pénzügyigazgatás rejtelseibe vezet be, hihetetlenül magas színvonalon. Ebben 54, a 15. század közepétől 1791-ig terjedő időmetszetből származó, többnyire magyar vonatkozású, hosszabb-rövidebb dokumentum precíz transliterálása és német fordítása szerepel, sok fontos tudnivalóval fűszerezve a lábjegyzetekben. Egyszer elvittem belőle egy példányt Amerikába (DG). Egy antikvárius annyira „beleszeretett”, hogy – bár sejtette, hogy nem lesz iránta túl nagy az érdeklődés – jólélekkel adott érte tisztes árat.

Turkológus-oszmanisták tehát nem felejtik, nem is felejtetik Fekete Lajost. Örömteli, hogy a szűkebben vett tudós közösségen kívül mások is szívükön

<http://dx.doi.org/10.24391/KELETKUT.2019.1.135>

¹ https://library.hungaricana.hu/hu/view/MolDigiLib_VSK_Bevezetes_a_hodoltság_torok_diplomatikajaba_I_fuzet/?pg=0&layout=s

viselik emlékének ápolását. Elhunytának 20. évfordulóján szülőfalujában, Tardoson (az egykori Tardosbányán) a Körösi Csoma Társasággal és Tata Barátainak Körével karöltve, a család egykori házában kisebb múzeumot rendeztek be, s az épület falára emléktáblát helyeztek, amelyet többek között Czeglédy Károly professzor avatott fel.²



Most pedig, közeledve a kerek, 50. évfordulóhoz, Buza Kristóf konzul kezdeményezte, hogy Fekete egyik budapesti lakóhelyének, a XII. Táltos utca 12.-nek a falára emléktábla kerüljön.³ Ennek szövege többek együttműködése révén vált véglegessé, ünnepélyes leleplezésére a Magyar Tudományos Akadémia Bölcsészettudományi Kutatóközpontja, az Eötvös Loránd Tudományegyetem és a XII. kerületi önkormányzat égisze alatt 2019. június 14-én került sor, egy hónappal a május 16-i elhalálozási dátum után. Beszédet mondott Fodor Pál, főigazgató, Hegyi Klára tudományos tanácsadó, Buza Kristóf, Hamar Imre rektorhelyettes és Csabán Béla tardosi polgármester. A tudósi életmű bemutatása, a melegszívű,

² A Fekete Lajos Emlékház elérhetősége: http://www.museum.hu/muzeum/2739/Fekete_Lajos_Emlekhaz; fényképe: <https://www.google.com/maps/uv?hl=hu&pb=!1s0x476a4375e2649797%3A0x95bcc95c4ff4d4b613m1!7e115!4s>; az emléktábla közléről: <https://indafoto.hu/magocilla/image/19750335-6f6f99fc>.

³ Nem tudni pontosan, hogy mettől-meddig lakott itt. Buza Kristóf Róna-Tas Andrásnak küldött üzenetéből tudható, hogy 1928-ban bizonyíthatóan a szülei által 1922-ben vett házban tartózkodott. A II. világháború idején viszont már a Mátray utcában volt az otthona. Azt az épületet bombatámadás érte, s ott halt meg első felesége és két lányuk. Újraházasodva a Szentkirályi utca 49. alá költözött, itt vehettem át (DG) az özvegytől az eredeti Redhouse-szótárat, benne saját, jól felismerhető betűvel írt szignójával és „Konstantinápoly 1924” dátummal.

jóságos tanár személyiségének felidézése mellett újdonságként hatottak a pap-testvérről, Mihályról elhangzottak.

Az ELTE Bölcsészettudományi Karának Török Filológiai Tanszéke jövőre ünnepli megalapításának 150. évfordulóját. Terveink szerint ennek során külön ülészakon fogunk megemlékezni szellemi „nagyapánk” és „dédapánk” nagyszabású tevékenységéről.

Dávid Géza–Kovács Nándor Erik

E számunk szerzői

Csorba György	Országgyűlés Hivatala
Dávid Géza	ELTE BTK Török Filológiai Tanszék
Erdélyi István	régész
Fodor Gábor	Isztambuli Magyar Intézet
Fodor Pál	Eötvös Loránd Kutatási Hálózat, Bölcsészettudományi Kutatóközpont
Iványi Tamás	ELTE BTK Sémi Filológiai és Arab Tanszék
Kápolnás Olivér	ELTE BTK Kínai Tanszék
Kovács Nándor Erik	ELTE BTK Török Filológiai Tanszék
Kövecsi-Oláh Péter	ELTE Modern Török Világ Kutatóközpont
Kutasi Zsuzsanna	ELTE BTK Sémi Filológiai és Arab Tanszék
Sudár Balázs	Eötvös Loránd Kutatási Hálózat, Bölcsészettudományi Kutatóközpont Történettudományi Intézete; Budapesti Történeti Múzeum
Törzsök Judit	École Pratique des Hautes Études, Paris Sciences & Lettres, Section des Sciences religieuses