

# KELETKUTATÁS

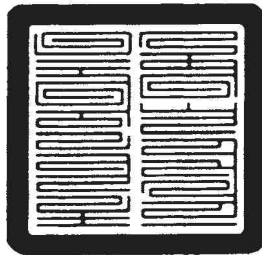
A Kőrösi Csoma Társaság folyóirata

2012. ősz

*Szerkeszti*

DÁVID GÉZA ÉS FODOR PÁL

BIRTALAN ÁGNES, IVÁNYI TAMÁS ÉS SUDÁR BALÁZS  
*közreműködésével*



BUDAPEST

A borítón:  
Csorba Géza, Kőrösi Csoma Sándor

E számunk kiadását  
az MTA Könyv- és Folyóiratkiadó Bizottsága támogatta

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

**ISSN 0133-4778**

# Tartalom

## TANULMÁNYOK

<i>Kelényi Béla</i> : A nyugati bódhiszattvától az örök vándorig: Csorba Géza Csoma-szobrai.....	5
<i>Lánczky István</i> : Az individuáció problémája a középkori arab lélektanban – Ibn al-Nafis Avicenna árnyékában.....	25
<i>Péri Benedek</i> : <i>Beng, esrâr</i> ; maszlag: a <i>cannabis</i> és a <i>cannabis</i> tartalmú drogok az anatóliai törökségnél. Terminológiai áttekintés .....	47
<i>Kovács Nándor Erik</i> : Miként érvényesült a muszlim jogi gondolkodás a magyarországi török hódítások kezdetén (1521–1541)? .....	67
<i>Boros Attila</i> : Kéttértelműség és objektivitás. A muszlim kinyilatkoztatás diskurzusai .....	77

## MISCELLANEA

<i>Somfai Kara Dávid</i> : A pokoljárás buddhista motívuma egy altaji török eposz alapján. Az altaji törökök és a burhánizmus.....	99
---	----

## KISEBB TÖRTÉNETI ADATOK

<i>Dávid Géza</i> : Hatalmi harc a kanizsai és a budai beglerbég között.....	119
<i>Sudár Balázs</i> : Török költő – pécsi múzsa.....	123

## SZEMLE

### KÖNYVEK

Sudár Balázs: Pécs 1663-ban. Evlia cselebi és az első részletes városleírás ( <i>Varga Szabolcs</i> ) .....	127
--	-----

### KONFERENCIÁK

Emlékülés Thúry József születésének 150. évfordulója alkalmából (2012. június 13.) ( <i>Dávid Géza–Péri Benedek–Vásáry István</i> ) .....	131
Emlékülés Ligeti Lajos (1902–1987) születésének 110. évfordulója alkalmából (2012. november 9.) ( <i>Birtalan Ágnes</i> ) .....	135

# Contents

## STUDIES

<i>Béla Kelényi</i> : From the Western Bodhisattva to the Eternal Wayfarer: Csoma de Kőrös statues by Géza Csorba .....	5
<i>István Lániczky</i> : The problem of individuation in the mediaeval Arabic philosophy – Ibn al-Nafis in the shadow of Avicenna .....	25
<i>Benedek Péri</i> : <i>Beng, esrâr, maslik</i> : cannabis, cannabis based drugs and the Turks in Anatolia. A terminological overview .....	47
<i>Nándor E. Kovács</i> : The relevance of Muslim legal concept in the early period of the Ottoman conquests in Hungary (1521–1541) .....	67
<i>Attila Boros</i> : Ambiguity and objectivity. Discourses on the Islamic conception of revelation.....	77

## MISCELLANEA

<i>Dávid Somfai Kara</i> : Journey into Hell, a Buddhist element in an Altay Turkic epic. The Altay Turks and Burkhanism. ....	99
---	----

## MINOR HISTORICAL DATA

<i>Géza Dávid</i> : Power struggle between the beglerbegis of Kanizsa and Buda .....	119
<i>Balázs Sudár</i> : A Turkish poet – a Muse from Pécs.....	123

## REVIEW

### BOOKS

Balázs Sudár: Pécs 1663-ban. Evlia cselebi és az első részletes városleírás ( <i>Szabolcs Varga</i> ) .....	127
--	-----

### CONGRESSES

In commemoration of the 150th anniversary of József Thúry's birth, 13 June 2012 ( <i>Géza Dávid–Benedek Péri–István Vásáry</i> ) .....	131
In commemoration of the 110th anniversary of Lajos Ligeti's birth, 9 November 2012 ( <i>Ágnes Birtalan</i> ) .....	135

## TANULMÁNYOK

*Kelényi Béla*

### A nyugati bódhiszattvától az örök vándorig: Csorba Géza Csoma-szobrai

*Marczell Péter emlékének*

Kőrösi Csoma Sándor egyike azon személyiségeknek a magyar kultúra történetében, akiknek tevékenységét – látszólag – mindenkor osztatlan elismerés övezte. A 19. század második felétől kialakult kultusza egyszerre jeleníti meg a függetlenségéért küzdő magyarság keleti eredetét kutató törekvéseket és a magányos, nemzetétől messzire szakadt, a tibetológia tudományát megalapító, nélkülözhető tudós heroikus alakját. Ez a kettősség a Csomának állított emlékművek jellegében is megmutatkozik: egyrészt az azokat megrendelő elvárások megformálásában, másrészt pedig a Csoma személyéhez kapcsolódó mítoszok, hitek és vágyak kifejezésében. A politikai pragmatizmus, a nagy tudósra szóló tiszteletadás és a nemzeti identitáskeresés sokrétűségét jól példázza a Csoma alakját többször is megformázó s mindmáig a legjelentősebbnek tekinthető Csoma-emlékműveket megalkotó Csorba Géza (1892–1974) szobrainak története.

Csorbát feltehetően már pályája kezdetétől foglalkoztatta a Csoma-szobor gondolata. Első – Kmetty Jánossal közös – gyűjteményes kiállításán, melyet 1922 januárjában rendezett meg a modern művészek, főként a magyar expreszszionisták és a müncheni Hollósy-kör tagjainak akkori kiállítóhelyén, a budapesti Belvedere Szalonban, egy tíz lapos rajzszorozatban kiállította Magyar Pantheonjának tervezett alakjait is. Bár a magyar irodalom és történelem nagyjainak ekkor kiállított ábrázolásai között nem jelent meg Csoma alakja,<sup>1</sup> 1962-ben írt folyamodványából kiderül, hogy már a húszas években tervezett egy szoborváltozatot a Pantheon számára.<sup>2</sup> Ugyanakkor Csorba a későbbi Csoma-kutató (nem utolsósorban majdani Csoma-szobrainak értő méltatója), az indiai kultúra iránt ekkor már nagyban érdeklődő Baktay Ervin mellszobrát is kiállította, 1922-ben neki dedikált fényképe szerint ugyanis a művész bensőséges barátságban volt Baktayval.<sup>3</sup> (1. kép) A Pantheon – lassan mintegy negyven darabra

---

<sup>1</sup> *Belvedere. Kmetty János festőművész és Csorba Géza szobrászművész gyűjteményes kiállítása, 1922. január 29. – február 12.* Budapest, 1922. 1924-ig Csorba még több alkalommal is szerepelt a Belvedere Szalonban, de sem rajzot, sem pedig szobortervet nem állított ki Csomával kapcsolatban.

<sup>2</sup> Magyar Nemzeti Galéria, Adattár (továbbiakban MNGA) 22999/1989:153, 1. lap.

<sup>3</sup> A fénykép felirata: „Baktay Ervin – legjobb barátomnak, Csorba Géza, 1922”. Baktay Ervin hagyatéka, Hopp Ferenc Kelet-Ázsiai Művészeti Múzeum, Adattár (a továbbiakban HMA).



1. Csorba Géza. Rónai Dénes felvétele, 1922. Baktay Ervin hagyatéka, Hopp Ferenc Kelet-Ázsiai Művészeti Múzeum Adattára

bővülő – szoborterveinek kivitelezése azonban nemcsak hogy nem valósult meg, hanem többségük meg is semmisült, amikor Csorba Százados úti műtermét 1944-ben bombatalálat érte.

Csorba elsőként elkészült Csoma-szobrának gondolata a harmincas évek legelején vetődött fel. Ebben az időszakban a Turáni Társaság, de még inkább a Magyar–Nippon Társaság tevékenysége révén felélénkültek a magyar–japán kapcsolatok.<sup>4</sup> Egyrészt az I. világháború után megcsönkített, identitásválságban vergődő ország fokozottan érdeklődött a keleti eredet iránt s keresett erős távol-

<sup>4</sup> Farkas Ildikó, Japán megjelenése Magyarországon a két világháború között. In: *Tanulmányok a magyar–japán kapcsolatok történetéből*. Szerk. Farkas Ildikó–Szerdahelyi István–Umamura Yuko–Wintermantel Péter. Budapest, 2009, 186–215; Farkas Ildikó, A Magyar–Nippon Társaság. In: *Tanulmányok a magyar–japán kapcsolatok történetéből*, 226–246.

keleti szövetségést magának, másrészt a Mandzsúriára irányuló expanziós törekvések következtében diplomáciailag elszigetelődött Japán próbált meg nyugati kapcsolatokat is kialakítani. Erre akkor is jó lehetőség adódott, amikor 1932-ben a keleti művészet és kultúra ismertetésének céljából megalakult a Magyar Keleti Társaság. A Társaság elnöke az 1930-ban Kínát és Japánt is megjárt Simonyi-Semadam Sándor (1864–1946), volt magyar miniszterelnök lett, aki a budapesti Nemzeti Szalonban 1931-ben megnyíló japán kortárs művészeti kiállítást is előkészítette.<sup>5</sup> Felvinczi Takács Zoltán, a Hopp Ferenc Keletázsiai Művészeti Múzeum igazgatója a kiállítás katalógusában összefoglalta a „közös törzsből származó, de egymástól távol élő két nép” közötti kulturális kapcsolatokat, s így fogalmazta meg a kiállítás szellemi hátterét: „A magyar nép keletről jött, de nyugaton helyezkedett el. Szerves tagja lett az emberiség nyugati részének. Egyéniségét azonban, mely tagadhatatlanul a Keletben gyökeredzik, köteles felismerni és ápolni, mert különben nem számíthat rá, hogy létjogosultságát elismerjék.”<sup>6</sup>

A fenti szemléletet nyilvánvalóan jól fejezte ki Kőrösi Csoma Sándor alakja. A kezdeményezésben, hogy a Keleti Társaság Japánnak egy Csoma-szobrot ajándékozzon, kétségkívül a rendkívül tevékeny Vályi Félix (1885–?), a nemzetközi publicisztikában is ismert filozófiai író, diplomáciai ügynök játszotta a kulcsszerepet, akinek érdeklődése még a húszas évek elején fordult a kelet felé. 1932-ben Simonyi-Semadam lakásán Vályi arra tett javaslatot, hogy a Magyar Keleti Társaság kezdje azzal kapcsolatait, hogy Kőrösi Csoma szobrai ajándékként ajánlja fel Kelet-Ázsia tudományos központjainak, első helyen a japánoknak.<sup>7</sup> Az ötlet Simonyi-Semadamtól sem lehetett idegen, hiszen amikor Erdősi Károly pápai prelátussal 1926-ban beutazta Jávát és Indiát, elzarándokoltak Dardzsilingbe, Kőrösi Csoma sírjához is.<sup>8</sup>

Az ajándékozás alkalmával a tokiói Taisho Egyetem dísztermében 1933 februárjában lezajlott díszünnepségről az ügymenet bonyolítója, Vályi Félix számolt be, mint azt a viszonzásképpen kapott, a régi japán császárok selyem- és brokát-gyűjteményének reprodukcióit tartalmazó két könyv is tanúsítja. Elülső lapjaikra, a szobor fényképe alá Vályi ugyanis a következő magyar és angol

<sup>5</sup> Ezt Felvinczi Takács Zoltánnak, a Hopp Ferenc Keletázsiai Múzeum igazgatójának írott Stein Auréltól származó levelek is tanúsítják, aki egy kiotói szállodában találkozott Simonyi-Semadammal, miután „félhivatalosan” eljár a képkiallítás ügyében a japán közoktatási minisztériumban (HMA 1994/2), illetve „gyors sikert” ért el Tokióban az ügyben (HMA 1995/1). Ekkor Simonyi egy régi japán kardot hozott Horthynak, melyet a Japán–Magyar Baráti Társaság elnöke, Szumioka Tomojosi tokiói ügyvéd, a japán Turáni Társaság vezetője és a *Daidó* című lap főszerkesztője küldött. Umemura Yuko, A magyarság képe Japánban a két háború között. In: *Tanulmányok a magyar–japán kapcsolatok történetéből*, 266.

<sup>6</sup> *Japán élő reprezentatív művészete*. Budapest, 1931, 1.

<sup>7</sup> Vályi Félix, Kőrösi Csoma Sándor szentté avatása Japánban. *Pesti Napló* 1933. április 2. 33.

<sup>8</sup> Az utazásról írott könyvében Erdősi egész fejezetet szentelt a „Siculo-Hungarian” sírjánál tett látogatásuknak, s ebben kifejti: „Kőrösi Csoma Sándornál minden egyért történt s csak egy volt a fontos: felkeresni a magyar őshazát.” Erdősi Károly, *Napsütéses Indiában*. Budapest, 1927, 231.

nyelvű szöveget jegyezte be: „A Japán Császári Ház Muzeumának elnöke, Dr. Szugi Eizaburo ajándékozta a japán dekoratív művészetnek ezt a gyönyörű emlékét, a Szosho-inben őrzött értékek reprodukcióit abból az alkalmából, hogy Vályi Félix a Magyar Keletázsiai társaság nevében a Japán Császári Muzeumnak ajándékozta Kőrösi Csoma Sándor (1784–1842) mellszobrát (*sic!*), Csorba Géza szobrász alkotását, melyet 1933 Március 7-én helyeztem el a Japán Császári Muzeumban, az egész tisztviselői kar jelenlétében. Megelőzőleg, 1933 Február 22-én, szerdán délután 3 és 5 óra között fényes vallásos ünnepség keretében avatták fel a Taisho Egyetem dísztermében Kőrösi Csoma Sándort a Buddhizmus magyar szentjévé, a nyugati világ Bódhiszattvájává (japánul: „Bozátczu”) Fukuda Rektor segédletével, Takakuzu Dsundsiro, Kawagucsi Yekai és Shiratori Kurakicsi egyetemi tanárok emlékbeszédei alapján. Magyarország nevében Vályi Félix beszélt.” Érdekes módon a bejegyzés angol változatában már nincsenek megemlítve a szertartáson részt vett személyek.<sup>9</sup> (2. kép)

A fentiek tükrében nem véletlen, hogy amikor Csorba felkérést kapott egy Japánnak ajándékozandó Csoma-emlékmű elkészítésére, akkor Csomát erősen idealizáltan, a szobor felirata szerint „a nyugati világ bódhiszattvájaként”, valójában Amitábha buddha pózában ábrázolta. Bár a szoboravatás körüli politikai háttér és a szoborral kapcsolatos ikonográfiai problémákat korábban már Marczell Péter összefoglalta,<sup>10</sup> a bódhiszattvává-avatás lehetőségét pedig utóbb Bethlenfalvy Géza is tételesen cáfolta,<sup>11</sup> mindmáig szilárdan tartja magát az elképzelés, hogy Csomát ekkor buddhista szentté avatták Japánban. Maga Vályi az eseményt úgy írta le, hogy beszéde után Fukuda főapát átvette a szobrot, és az oltáron levő Buddha szobor trónjánál elhelyezve „megkezdte a 10 percig tartó felszentelési aktust”, mellyel Csomát bódhiszattvává, a „buddhizmus szentjévé” avatta, s ezzel az összes európai és amerikai vendéget „óriási mértékben meglepte.” Végül Vályi még azt is megjegyezte, hogy az idegenből érkezett Buddha szobrok Japánban gyakran indítottak meg szellemi mozgalmakat.<sup>12</sup> Mint azt Marczell megállapította, az ünnepség leírása és interpretációja, valamint Vályi különleges, kalandor-jellegű személyisége joggal valószínűsíti,<sup>13</sup> hogy Csomának a nyugati világ bódhiszattvájává való felavatása valójában Vályi saját elgondolásának tekinthető.

<sup>9</sup> *Gomotsu jōdai senshokumon. Textile Fabrics of the Sixth, Seventh and Eight Centuries A. D. in the Imperial Household Collection.* Tokyo, 1929. A két kötet a Hopp Múzeum könyvtárának birtokában van.

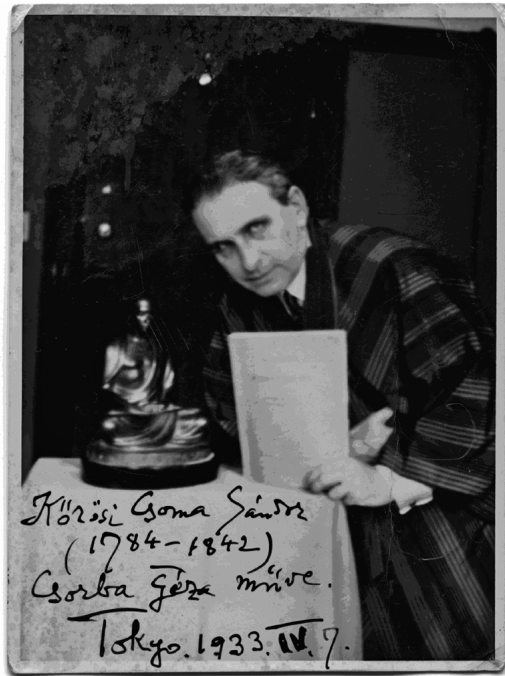
<sup>10</sup> Marczell Péter, *Bódhiszattva Csoma: ábránd vagy valóság?* In: Uő, *A valószínűbb Kőrösi Csoma-képhez.* Budapest, 2003, 354–364.

<sup>11</sup> Bethlenfalvy Géza, *Csoma bódhiszattva? Keréknyomok* 2009/nyár, 90–96.

<sup>12</sup> Vályi Félix, *i. m.*, 33.

<sup>13</sup> Ld. Fülep Lajossal való levelezését (*Fülep Lajos levelezése.* I–V. Szerk. F. Csanak Dóra et alii. Budapest, 1990–2001), valamint 1933-ban Szabó Géza pekingi műkereskedő, illetve Szumioka Tomojosi Felvinczi Takács Zoltánhoz intézett levelét Vályi kifizetetlen számláiról és viselt dolgairól, HMA 3135, HMA 3545.





2. Vályi Félix Csorba Csoma-szobrával Tokióban, 1933. Csorba Géza hagyatéka, Magyar Nemzeti Galéria Adattára

Mindemellett bennem néhány, eddig még nem tárgyalt kérdés is felmerült a szobor történetével kapcsolatban. Az egyik az, hogy Vályi Félix egyáltalán milyen alapon gondolhatta ki az avatás lehetőségét. S itt felidézném Vályi Japánban tartott emlékeszédének egyik kitételét: „Legendák képződtek a magányos magyar körül. A lámák látogatják síremlékét, melyről az indiai kormány gondoskodik, s felhívják a látogató figyelmét egy pillanatnyi csendes imádkozásra a sírnál. Úgy fogadják el Körösi Csomát, mint szent embert, mint a *sajat* bódhiszattváik egyikét, aki Magyarisztánból érkezett, s felnyitotta a nyugati világ szemét a buddhizmus tanulmányozására.”<sup>14</sup> Az ötlet indítéka eszerint a Csoma sírja körül kialakult állítólagos tibeti kultusz volt, amelyet Vályi később a szoborral megajándékozott japán fél gesztusává transzformált át. Annál is inkább, mivel 1932-ben a Japán felé tartó útján Indiát is megjárt Vályi nem járt Dardsilingben,<sup>15</sup> a legendaképződéssel kapcsolatban pedig az ekkora már elhunyt, eredetileg Ladakban szolgáló morva misszionárius, majd a berlini egyetemen tibeti nyelvet tanító August Hermann Franckéra (1870–1930) hivat-

<sup>14</sup> Vályi Félix, Commemoration Address Delivered on Körösi Csoma Sándor. *Journal of Taisho University* 15 (1933) 5.

<sup>15</sup> Vályi 1932-ben Fülep Lajosnak írt levelében számolt be egy hónapnyi indiai tartózkodásáról, ahol az ismert műemlékeket nézte végig, ám Dardsilingben nem volt. *Fülep Lajos levelezése*. III. 1931–1938. Szerk. F. Csanak Dóra. Budapest, 1995, 127.

kozott mint aki nemrég látogatta meg a sírt. Persze Vályinak mindenképpen ismernie kellett Baktay Ervin beszámolóját, aki első indiai utazása (1926–1929) alkalmával végigjárta Csoma nyugat-tibeti útját, 1928-ban pedig megfordult a dardzsilingi sírnál is, de 1930-ban megjelent könyvében semmilyen helyi kultusról nem tett említést.<sup>16</sup> Felvinczi Takács Zoltán, aki néhány évvel később, 1936-ban látogatott el a sírhoz, ugyan útikönyvében egy egész fejezetet szentelt Csoma sírjánál való időzésének, ám szintén nem ír semmiféle kultusról.<sup>17</sup>

A másik kérdés arra vonatkozik, hogy Csorba miért éppen Amitábha buddha képmásaként mintázta meg Csomát, s minek alapján gondolhatta el a szobor ikonográfiai felépítését, hiszen ebben az időszakban nem volt könnyű pontosan megismerni a buddhista művészet előírásait. A kérdés első felére a válasz egyszerű. Amitábha buddha japán megfelelője, Amida bucu Japánban a legnépszerűbb, legtöbbször ábrázolt buddhista istenségnek számít, nevének folyamatos ismétlése, a *nembucu* elősegíti, hogy a hívő a Nyugati Mennysorság Tiszta Földjén, a Szukhávátiban szülessen újjá. Amitábha ugyanis az öt iránynak is megfellettetett ötös Tathágata buddha rendszerben a Nyugati Mennysorság buddhája, épp ezért kézenfekvő volt a nyugatról érkezett Csomát Amitábhaként ábrázolni. S hogy ez a fajta összevetés korántsem volt előzmény nélküli, az jól megmutatkozik a Tibetről már 1895-ben alapvető összefoglalást író Laurence Austine Waddell (1854–1938) könyvének bevezetésében: „Érzékelvén, hogy mennyire érdeklődő vagyok, a lámák ezt hajlamosak voltak úgy értelmezni, mint egy nyugati buddhista megtestesüléséről való jóslatot, amely kézíratainkban található. Így hát meggyőzték magukat, hogy én a Nyugati Buddha, Amitábha megtestesülése vagyok, felülkerekedtek lelkiismereti aggályaikon, s tartózkodás nélkül tudomásomra hozták ismereteiket.”<sup>18</sup> Nem tudhatjuk persze, hogy Vályi vagy Csorba ismerte-e az előbbi megjegyzést, de nem is zárhatjuk ki, hiszen Waddell könyve sokáig a legrészletesebb összefoglaló volt Tibetről.

Másfelől Csorba szobrának közvetlen előzményeként értelmezhető a Budai Iparrajziskola tanárának, Ohmann Bélának (1890–1968) mészköből készült, Csoma szimbolikus síremlékét ábrázoló műve, amely a szegedi Dóm tér oldalfalába épített, 1930-ban felavatott Nemzeti Emlécsarnokban, a keleti árkádok emlékművei között látható. A kenotáfium felső részén Csoma alakja fekszik lótsztrónon, szerzetesi ruhában, kunkorodó orrú keleti saruban. Ez mindenképpen a haldokló, az ún. Parinirvána Buddha ikonográfiai típusára emlékeztet, még akkor is, ha az ábrázolt alak nem az oldalán fekszik, mint az a buddhista ábrázolásoknál szokásos. A sír feliratának két oldalán látható Buddha-fejeket pedig arra való utalásként is lehet értelmezni, hogy Csoma azonosult a buddhiz-

<sup>16</sup> Baktay Ervin, *A világ tetején. Kőrösi Csoma Sándor nyomdokain a nyugati Tibetbe*. Budapest, 1930, 302–304.

<sup>17</sup> Felvinczi Takács Zoltán, *Buddha útján a Távolság Keleten*. I. Budapest, 1938, 130–139.

<sup>18</sup> L. Austine Waddell, *Buddhism & Lamaism of Tibet*. Kathmandu, 1985, IX.



3. Amida bucu, 17–18. század. Hopp Ferenc Kelet-Ázsiai Művészeti Múzeum; fa, lakkozott, aranyozott, mag.: 47 cm; ltsz.: 6710; fotó: Balázs Ferenc

mus tanításaival. Mindenesetre ez a beállítás némileg már azt az elképzelést előlegezi meg, mely szerint Csoma buddhista szent volt.

A kérdés másik része, hogy milyen előkép alapján alakíthatta ki Csorba a szobor ikonográfiai jellemzőit, hiszen azok valóban megfelelnek a japán Amida bucu-ábrázolás követelményeinek. Kezei nemcsak hogy elméledő tartásban (sz.: *dhjānamudrá*) vannak, hanem bemutatják a kéztartás azon japán jellegzetességét is, hogy a két hüvelyk- és mutatóujj kört formálva érinti egymást.<sup>19</sup> Ha azt kutatjuk, hogy ebben az időszakban hol láthatott Csorba japán Amitábhá-ábrázolást Magyarországon, akkor először a magyar magángyűjtemények anyagából 1929-ben Budapesten megrendezett Keleti Művészeti Kiállítás japán szekciójában kiállított, Amitábhát ábrázoló 16–17. századi lakkozott faszoborra gondolhatunk, mely jelenleg a Hopp Múzeum gyűjteményében található. A katalógus tanúsága szerint azonban az eredetileg Dr. Laub László tulajdonában levő szobor kezei már ekkor is hiányoztak.<sup>20</sup> Egy másik lehetőség éppenséggel a Hopp Múzeum gyűjteményében adódhatott: itt akár láthatta is azt a 17–18. századi, aranyozott és lakkozott faszobrot, amelyet még maga Hopp Ferenc gyűjtött.<sup>21</sup> (3. kép) Sőt, a fentiek tükrében Baktay Ervintől vagy Felvinczi Takácstól is kérhetett útbaigazítást a művész.

<sup>19</sup> Ld. E. Dale Saunders, *Mudra: A Study of Symbolic Gestures in Japanese Buddhist Sculpture*. London, 1960, 87.

<sup>20</sup> *Keleti művészeti kiállítás*. Szerk. Csányi Károly–Felvinczi Takács Zoltán. Budapest, 1929, 88, no. 705, XXV. k.t.

<sup>21</sup> Cseh Éva, *Japán buddhista művészet*. Melléklet. Budapest, 1996, 8, no. 55.

A magyar–japán kapcsolatok végül az 1938-ban megkötött kulturális egyezmény aláírásával, valamint a Japán–Magyar Kultúrintézet megalakulásával tetőztek. Mindazonáltal e folyamatban a szobor átadásának – mely a többi gesztus-értékű lépés között a politikai kapcsolatok jellegzetes „áleményének” tekinthető<sup>22</sup> – semmilyen, a Csoma-kultusznak pedig már csak kevés szerepe volt.<sup>23</sup> Ugyanakkor a szoborral kapcsolatos korabeli és későbbi magyar tudósítások mindegyike lényegében Vályinak a *Magyar Napló*-ban leírt tudósítására és értelmezésére támaszkodott, vagyis tényként kezelték Csoma buddhista szentté avatását. A Magyar–Nippon Társaság ügyvezető igazgatója, dr. Mezey István, aki 1938–1939-ben a Micui-alapítvány ösztöndíjával járt Japánban és Mandzsukuóban,<sup>24</sup> 1939-ben megjelent könyvében ugyan egész fejezetet szentelt a „magyar bósatu” kultuszának,<sup>25</sup> ám lényegében ő is csak Vályi leírását ismételte meg. Bár tudósított a Taisho Egyetem „Buddha-kápolnájában” található Csorbaszoborról is, sőt, egy fényképet is közölt, ez azonban csak a Magyarországon maradt kópia (ld. 4. kép) lehet, mivel az alján nem látható felirat. Érdekes, hogy Felvinczi Takács Zoltán, aki nem sokkal korábban ugyancsak a Micui-alapítvány ösztöndíjával járt a Távol-Keleten, s 1936-ban Tokióba is eljutott, bár számos magyar vonatkozást is megemlített, nemcsak hogy nem kereste fel a képmást, hanem említést sem tett róla könyvében.<sup>26</sup> Ezzel szemben az 1942-ben általa rendezett kolozsvári Kőrösi Csoma Sándor Emlékkiállításán a szobor „szentté avatását” megörökítő fényképét is kiállították.<sup>27</sup> Ekkor Felvinczi Takács nyilatkozott az eseménnyel és a szoborral kapcsolatban: elismételte Vályi verzióját, csak éppen Vályit nem nevezte meg.<sup>28</sup> Egy ebben az évben kiadott jellegzetes turanista összefoglalás pedig már így interpretálta a nagy eseményt: „Csoma példaadó aszkéta életével még életében nagy tiszteletet váltott ki. Halála után ez a tisztelet a szenteket megillető tiszteletté fokozódott. Dardsilingi sírját ma is a tibeti és indiai zarándokok nagy tömege keresi fel. Nyugat Boddhisattvájaként, vagyis igen magasfokú szentjeként emlegették, amíg japán hivatalos körei fel nem figyeltek. Akkor megindult a szentté avatás előkészülete. Az 1933. év már-

<sup>22</sup> Ld. ezekről Wintermantel Péter–Sallay Gergely Pál, A magyar–japán diplomáciai kapcsolatok története, 1918–1945. In: *Tanulmányok a magyar–japán kapcsolatok történetéből*, 127.

<sup>23</sup> Ld. a Kultúrintézet lapjában, a *Nikkó Bunkóban* Isihama Dzsuntaró Csomának a japán buddhizmusra való hatásáról szóló cikkét. Umemura Yuko, Az 1938-as kulturális egyezmény megkötése és a Japán–Magyar Kultúrintézet működése. In: *Tanulmányok a magyar–japán kapcsolatok történetéből*, 257.

<sup>24</sup> Dr. Mezey István ügyvédet törökországi tanulmányútján érte az I. világháború, majd orosz hadifogságba került. Szibériából Japánon keresztül tért haza 1921-ben. Egyik alapítója és ügyvezető igazgatója a Magyar–Nippon Társaságnak. A Micui-alapítványról ld. Farkas *i. m.*, 237–239.

<sup>25</sup> Mezey István, *Az igazi Japán*. Budapest, 1939, 174–179.

<sup>26</sup> Felvinczi Takács *i. m.*, 210–245.

<sup>27</sup> *Kőrösi Csoma Emlékkiállítás az Egyetemi Könyvtárban*. Szerk. Felvinczi Takács Zoltán. Kolozsvár, 1942, no. 220.

<sup>28</sup> Zágóniné Pajor Anna, Így avatták szentté Kőrösi Csoma Sándort Japánban. *Esti Magyarország* 1942/271 (november 28.) 8.

ciusában Vályi Félix ismert publicista, a Magyar Keletázsiai Társaság megbízásából, Körösi Csoma Sándor bronzból készült szobrát a Japán Császári Múzeumnak felajánlotta. A szobor felirata ez: »Körösi Csoma Sándor – The Boddhisattva of the Western World«, vagyis a »Nyugati világ Boddhisattvája«. A szobrot ősi buddhista rítus szerint Fukuda, a sendai kolostor főapátja avatta fel. Ezzel bevo-  
nult a buddhista szent Boddhisattvák sorába, hogy majdan új testöltései, újr-  
születései alkalmával az emberiség benne egy új nagy megváltóját, Buddháját  
tisztelhesse és imádhassa.”<sup>29</sup>

A II. világháború után Rómában időző Vályi Félix Fülep Lajoshoz intézett egyik levelében még 1948-ban is szükségét érezte, hogy bizonygassa Csoma szentté avatását és sírjának kultuszát Indiában, s arról is tudósít, hogy legszíve-  
sebben Csoma közelében szeretne eltemetve lenni... Nemkülönben arról, hogy  
maga is „Zen tanítvány”, s hogy az emberi szellem legnagyobb teljesítmé-  
nye az állatóság fölé emelkedő Bódhisattva személye, mely a „spirituális opti-  
mizmus legmegdöbbentőbb formája”.<sup>30</sup> Nem sokkal később, 1951-ben Vályi  
Bombayben telepedett le, ahol újságíróként többek között szerepet játszott a  
már régóta Indiában élő Sass Brunner Erzsébet és Brunner Erzsébet művészeté-  
nek megismertetésében.<sup>31</sup>

Az ötvenes évektől fogva megszűnt Magyarországon a Japánba került szo-  
bor sorsa utáni érdeklődés. Csupán 1981-ben a Csoma-monográfus Szilágyi  
Ferenc tollából jelent meg a szobor sorsáról a *Magyar Nemzet*ben egy cikk.  
Eszerint 1969-ben Japánban járva nem sikerült a szobor nyomára bukkannia, s  
csak annyit tudott meg, hogy a világháború alatt a Nemzeti Múzeum pincéjé-  
ben helyezték el a bombázások miatt.<sup>32</sup> Néhány nap múlva egy rövid cikkben  
az 1972. évi tanulmányútján Japánba is eljutott földrajztudóstól, Balázs Dénes-  
től érkezett válasz, aki viszont megtalálta a szobrot. A Császári Ház Múzeumá-  
nak anyaga időközben ugyanis a Nemzeti Múzeumba került, s így a szobor a  
Múzeum raktárában volt fellelhető, amit Balázsnak sikerült is megtekintenie.  
Arról is tudósított, hogy a világháború után csak egyszer, egy orientalista kon-  
ferencia alkalmával állították ki a szobrot.<sup>33</sup>

Az ezt követő folyamatos érdeklődés következménye lehetett, hogy a Taisho  
Egyetem dékánja, Masao Ichishima 1981-ben megjelent, Csomáról szóló cikke  
beszámol a szoborról is, mivel korábban több magyar látogatónak is megmu-  
tatta. Az 1933-as eseményeket is taglaló tanulmányában – melynek alcíme: „Az  
első nyugati bódhisattva születési dátumát illető további adatok és bronz kép-

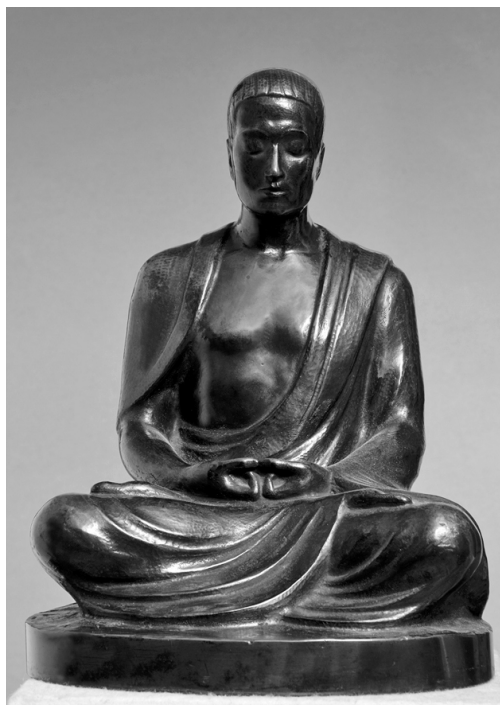
<sup>29</sup> Blaskovich Lajos, *Őshaza és Körösi Csoma Sándor célja*. Budapest, 1924, 24.

<sup>30</sup> *Fülep Lajos levelezése V. 1945–1950*. Szerk. Timár Árpád. Budapest, 2001, 343.

<sup>31</sup> *Hungarian Explorers and Travellers in India*. Szerk. Lázár Imre. New Delhi, 2007, 80–81.

<sup>32</sup> Szilágyi Ferenc, Körösi Csoma Sándor japáni szobráról. *Magyar Nemzet* 1981/37 (február 13.) 9.

<sup>33</sup> Balázs Dénes, Megvan Körösi Csoma Sándor japáni szobra. *Magyar Nemzet* 1981/47 (február 25.) 9.



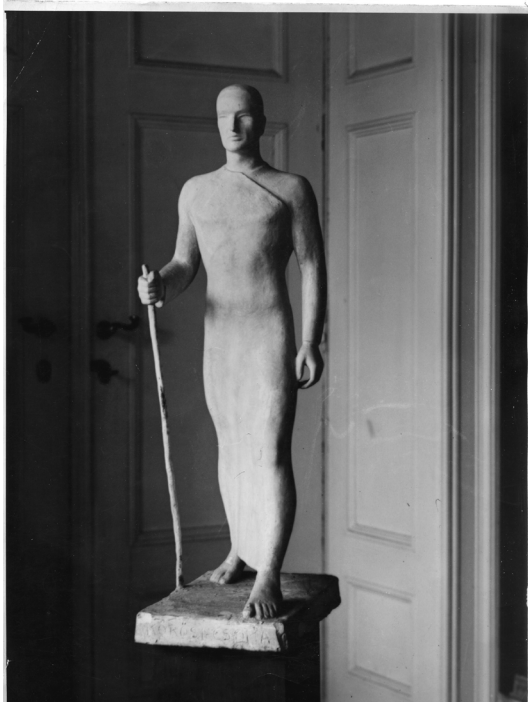
4. Csorba Géza: Kőrösi Csoma Sándor, 1932. Fővárosi Képtár; bronz, mag.: 29 cm; ltsz.: 2567; fotó: Tihanyi-Bakos Fotostúdió

mása” – leírja, hogy a szobrot 1933 márciusában az Egyetem kínai szoborgyűjteményében helyezték el, a következő szöveggel: „Csoma képmás, bronz, 29,1 cm, Csoma, magyar, a tibeti buddhizmus tudósa”. A nyilvántartási könyvben pedig így szerepel: „Dr. Vályi Félix adománya, Csoma képmás, bronz, ülő szobor, 9,57 inch, Kőrösi Csoma Sándor képmása (1784–1842), úttörő buddhista tudós Európában.”<sup>34</sup> Vagyis az időközben Japánban is a „nyugati bódhiszattva” ábrázolásaként számon tartott szobrot 1933-ban még egy magyar tudós képmásaként iktatták be az egyetem kínai gyűjteményébe. Nyilván a növekvő érdeklődés következtében, 1982-ben egy magyar turistacsoport már a Nemzeti Múzeum könyvtárszobájában találta meg Csorba művét, s Csoma születésének közelgő 200 éves évfordulója előtt tisztelegve koszorút és szülőföldjéről származó földet helyeztek el a szobor előtt.<sup>35</sup>

A szobor eredetileg két példányban készült. (4. kép) Mint az Vályi *Pesti Napló*-ban közölt cikkéből kiténik, ez feltehetően annak tulajdonítható, hogy több példányt akartak adományozni keleti tudományos intézeteknek. Ami a Magyar-

<sup>34</sup> Masao Ichishima, Kőrösi Csoma Sándor. *Annual of the Institute for Comprehensive Studies of Buddhism, Taisho University* 3 (1981) 177–179.

<sup>35</sup> Kőrösi Csoma ünnepe Tokióban. *Honismeret* 10/2 (1982) 60–61.



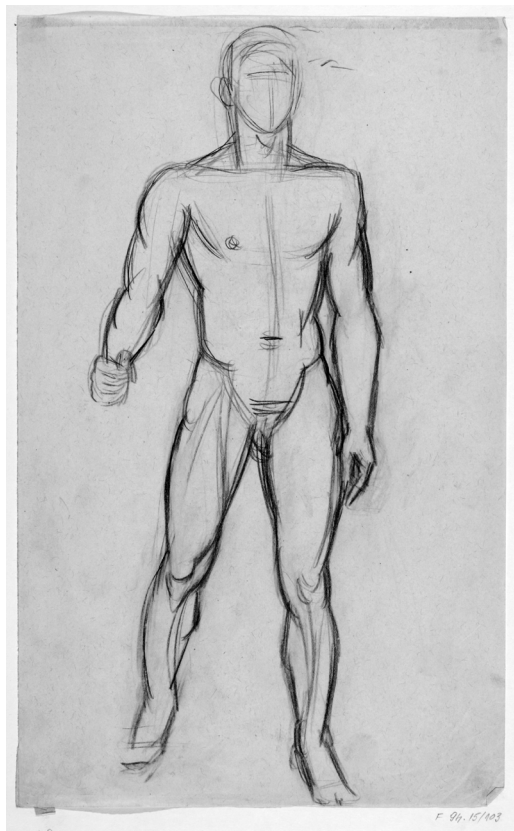
5. Csorba Géza: Az örök vándor, 1934. Fénykép, Baktay Ervin hagyatéka, Hopp Ferenc Kelet-Ázsiai Művészeti Múzeum Adattára

országon maradt változat utóéletét illeti, 1936-ban még kiállították a Magyar–Nippon Társaság által rendezett Magyar–Japáni Emlékkiállításon az Iparművészeti Múzeumban,<sup>36</sup> majd a világháború után sokáig a Fővárosi Tanács, illetve a Fővárosi Önkormányzat tulajdona volt, 2011-ben pedig a Fővárosi Képtár szoborgyűjteményébe került.<sup>37</sup>

A szobornak és a hozzá kapcsolódó ideológiai háttérnek késői, de egyes következménye Domonkos Béla 1974-ben, Csoma születésének 190., bódhiszattvává nyilvánításának 41. évfordulójára elkészült szobra, mely immár egyenesen „Kőrösi Csoma Sándor, a magyar bódhiszattva” címet viseli, s amely sokáig a kultuszt ápoló Buddhista Misszió Múzeum utcai hivatali helységében volt felállítva, majd ismét a művész tulajdonába került. A buddha- és bódhiszattva-ábrázolások között fennálló különbségek miatt a szobor alkotója – Hetényi Ernőnek, a Buddhista Misszió ügyvivőjének terve alapján – Csomát a buddhista ikonográfia előírásainak megfelelően, laza ülészmódban (*lalitászana*), jobb lábát egy óriási kettős lótusztrónon nyugtatva ábrázolta, felemelt jobb keze

<sup>36</sup> *A Magyar–Nippon Társaság Magyar–Japáni Emlékkiállítása*. Budapest, 1936, 14.

<sup>37</sup> Ltsz.: KM.2567, M.: 30x20x21,5 cm. Köszönöm Fitz Péternek a fenti adatok közlését.



6. Csorba Géza: Vázlat a Kőrösi Csoma emlékműhöz, 1942 körül. Magyar Nemzeti Galéria, Grafikai Osztály; papír, kréta, m.: 34x21 cm, jelzés nélkül; ltsz.: F.94.15/103;  
fotó: Berényi Zsuzsa

pedig érvelő kéztartásban (*vitarkamudrá*) van.<sup>38</sup> A szobor felső részének kompozíciója viszont egyértelműen azt a márvány mellszobrot követi, melyet Holló Barnabás 1910-ben készített az Akadémia ülésterme számára,<sup>39</sup> arcvonásaiban pedig a Schoefft Ágoston által 1840-ben készített, egyetlen élethű ábrázoláshoz igazodik.<sup>40</sup>

A Japánban lezajlott ünnepségek után Csorba Géza 1934-ben már egy újabb Csoma-szobor tervén dolgozott. Csoma születésének 150. évfordulója alkalmával ugyanis újból megmintázta a székely tudóst, most már azonban az „örök

<sup>38</sup> Ld. erről Hetényi leírását, HMI 95/1974.

<sup>39</sup> Ld. erről Marczell Péter, Két úttörő Csoma ábrázolás 1909–1912-ből. In: *Kőrösi Csoma Sándor. Test és lélek a keleti kultúrákban*. Szerk. Gazda József–Szabó Etelka. Sepsiszentgyörgy, 2006, 28–30.

<sup>40</sup> Ld. erről Gaboda Péter, Kőrösi Csoma Sándor egyetlen hiteles portréjának története. (A Schöff-féle rajz: vázlattól a litográfiáig). *Keletkutatás* 1995. tavasz, 5–21.





7. Csorba Géza: Tanulmány a Kőrösi Csoma emlékműhöz (hátoldalán vázlatrajz), 1942 körül.  
Magyar Nemzeti Galéria, Grafikai Osztály; papír, kréta, 34x21 cm, jelzés nélkül;  
ltsz.: F.94.15/104; fotó: Berényi Zsuzsa

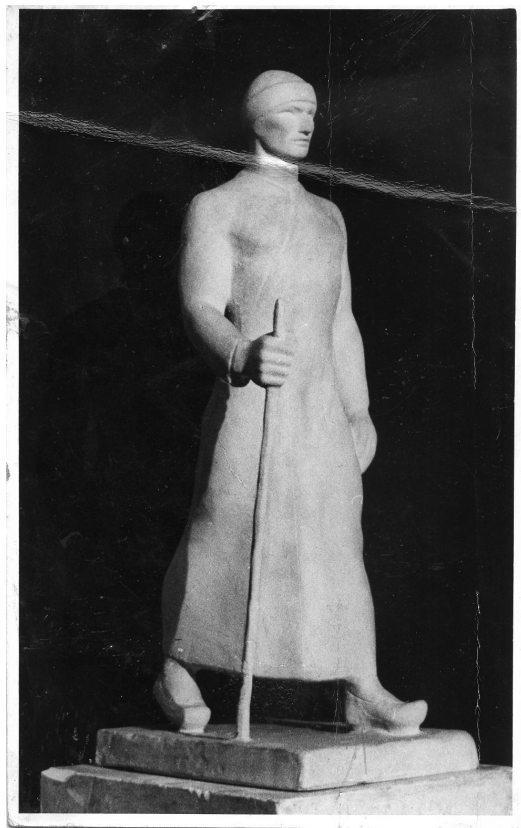
vándor” meztlábás, fedetlen karú alakjában.<sup>41</sup> (5. kép) Ez a mű lett az előképe annak a szobornak, amely ma a Ráth Múzeum kertjében látható. Csorba itt a lendület ábrázolására fektette a hangsúlyt, a figura ruhája leginkább arra szolgál, hogy – mint más korai szobránál is – a tömbösített emberi test körvonalainak mozgását még jobban hangsúlyozza.<sup>42</sup>

Ennek a modellnek – pontosabban a feltehetően jóval később megrajzolt vázlatoknak (ld. 6. és 7. kép.) – az alapján készítette Csorba a szobor újabb gipsz változatát, amelynek fényképét 1942 végén, karácsonyi üdvözlétként küldte el Baktaynak azzal, hogy elkészült az új Kőrösi Csomát ábrázoló szobor.<sup>43</sup> (8. kép) A szoborterv időzítése összefügghetett Csoma halálának mind

<sup>41</sup> Ecsery Elemér, *Csorba Géza*. Budapest, 1978, 19.

<sup>42</sup> Magyar Nemzeti Galéria, Szobor Osztály, gipsz, mag.: 70 cm, ltsz.: 56.169-N.

<sup>43</sup> „Kedves Ervin! Boldog Karácsonyt és új évet kívánok Neked sok szeretettel és barátsággal! Géza Túl oldalon az új Kőrösi Csoma szobor!” HMA, Baktay Ervin hagyatéka. A szobor-



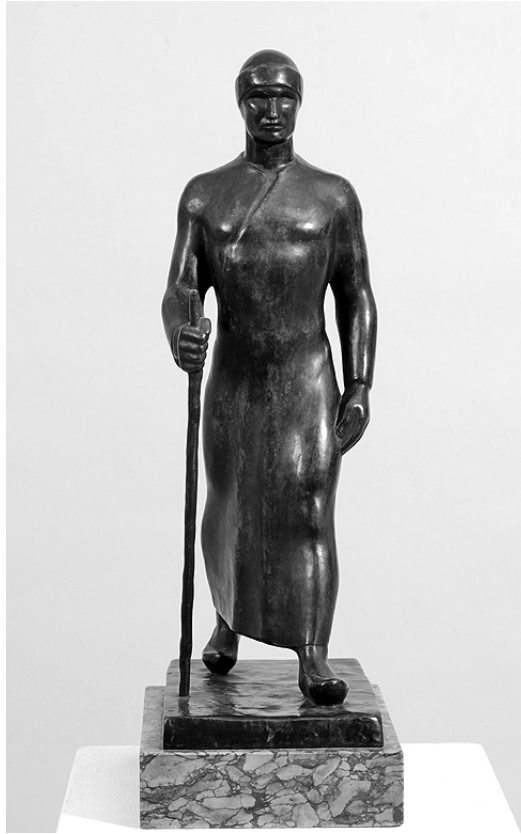
8. Csorba Géza: Az örök vándor, 1942. Képeslap, Baktay Ervin hagyatéka, Hopp Ferenc Kelet-Ázsiai Művészeti Múzeum Adattára

Budapesten, mind pedig Erdélyben 1942-ben megtartott centenáriumi ünnepségeivel, amelyeknek díszvendége a hírneves tibetológus, Giuseppe Tucci volt. Nyilván ebben az időszakban készítette Csorba a gipszmodell bronzból öntött változatait is, amelyeknek egyik példánya a Magyar Nemzeti Galéria,<sup>44</sup> a másik pedig a Galéria *umenia Ernesta Zmetáka v Nových Zámkoch* (Ernest Zmeták Művészeti Galéria, Érsekújvár) gyűjteményében található. (9. kép) Az érsekújvári kisplasztika 1980-ban, Ernest Zmeták festő-műgyűjtő és felesége Danica Zmetáková művészettörténész adományaként került a gyűjteménybe. (Nyilvánartása szerint keletkezésének éve ugyan 1923, de mind a Zmeták által összeállított katalógusban,<sup>45</sup> mind pedig a Nemzeti Galéria nyilvánartásában 1940-re datálták.) Bár 1943-ban a Csoma-szobor gipszmodelljének képe megjelent az

terv a Magyar Nemzeti Galéria Szobor Osztályán található, gipsz, mag.: 48 cm, lt. sz.: 75.61-N.

<sup>44</sup> Magyar Nemzeti Galéria, Szobor Osztály, bronz, mag.: 48 cm, ltsz.: 75.110-N.

<sup>45</sup> *Galéria umenia Nove Zámky*. Bratislava, 1986, No. 33. Köszönöm Helena Markuskovának, az érsekújvári gyűjtemény kurátorának a fenti adatok közlését.



9. Csorba Géza: Az örök vándor, 1942 körül. Galéria umenia Ernesta Zmetáka v Nových Zámkoch (Ernest Zmeták Művészeti Galéria, Érsekújvár), Danica Zmetáková és Ernest Zmeták adománya, bronz, mag.: 48 cm; ltsz.: P – 22; fotó: Pavol Breier

*Uj Idők* című lap egyik oldalán,<sup>46</sup> az 1942-es ünnepségek után csak Dabóczy Mihály szobrát avatták fel Marosvásárhelyen 1943-ban, amely így Csoma első köztéri ábrázolása lett,<sup>47</sup> illetve ekkor készült el Antal Károly hányatott sorsú, jelenleg az érdi Magyar Földrajzi Múzeumban található Csoma-szobra is.<sup>48</sup>

Annyi bizonyos, hogy Csorba Csoma-szobrának gipszmodellje sokáig a műterem mélyén maradt, és az ezt követő időszakban egyáltalán nem vetődhetett fel egy újabb Csoma-emlékmű állításának gondolata.<sup>49</sup> Jóval később, 1962-

<sup>46</sup> *Uj Idők* 49/1 (1943) 15.

<sup>47</sup> Prohászka László, *Dabóczy Mihály 1905–1980*. Budapest, [2006], 18.

<sup>48</sup> A szobor történetéről ld. Kubassek János, *Az érdi Csoma-szobor kálváriájának története*. In: *Uő, A Himalája magyar remetéje*. Budapest, 1999, 225–234.

<sup>49</sup> Kubassek idézi Révai József 1951-ben Ligeti Lajosnak mondott véleményét, mely szerint Csoma erdélyi mivolta okot adhat a nemkívánatos nacionalizmusra, ezen kívül pedig angol imperialista ügynöknek is tekinthető. Kubassek, *i. m.*, 231.

ben megjelent Csoma-könyvében Baktay közölte a gipszmodell 1942-ben neki megküldött fényképét, és hozzátette: „Jól, igazi mivoltában fogta meg a fáradhatatlan Vándor emlékezetes alakját: egyszerű, póz nélküli, szikár, de erős férfit ábrázol a mű, aki megy, halad egyenesen előre, törhetetlenül.”<sup>50</sup>

Még ebben az évben, májusban – feltehetően éppen a Baktay Csoma-könyvében megjelent kép hatására<sup>51</sup> – Horváth Tibor, a Hopp Múzeum igazgatója megkereste a Művelődési Minisztérium Múzeumi Főosztályát azzal a kívánsággal, hogy Csorba Körösi Csomát ábrázoló szobrát a Kína Múzeum (1987 óta ismét Ráth Múzeum) kertjében szeretnék felállíttatni.<sup>52</sup> Ennek következtében a Magyar Népköztársaság Képzőművészeti Alapjának munkaelosztó bizottsága kiszállást foganatosított a tervezett szobor méretének megállapításával kapcsolatban,<sup>53</sup> majd a szobrász helyszíni szemlebizottság is többször kiszállt az ügyben. Végül, szeptember 27-én a Képzőművészeti Alap szobrász bírálóbizottsága tartott szemlét a Hopp Múzeumban, hogy megvitassa a Csoma-szobor elhelyezését. Csorba ekkor előadta, hogy a szobrot nyilvánosabb, „propagatívabb” helyen szeretné megvalósítani, mint a Kína Múzeum kertje, s legmegfelelőbbnek a Clark Ádám teret, a 0 km kőszobor helyét tartotta. A bizottságban résztvevő Baktay Ervin ellenben a Gellért teret, a Gellért szállóval szemközti helyszínt javasolta, míg Horváth Tibor Csorba eredeti javaslatához, azaz a Keletázsiai Múzeum egyik kertjéhez ragaszkodott. A tárgyalás folyamán azonban kiderült, hogy a kb. 160 cm magas, gipszből készült szobor-modell a tavasz folyamán, tatarozáskor megsemmisült,<sup>54</sup> s a művész csak egy kb. 50 cm méretű vázlatfigurával rendelkezik (ld. 8. kép). A bizottság ezért nem foglalt állást az ügyben, melyet azzal, hogy az Alap nem viselheti egyedül a szobor felállításának költségeit, azonmód a Fővárosi Tanács hatáskörébe utalt.<sup>55</sup>

A Fővárosi Tanács Népművelési Osztályának igénye alapján 1963 májusában azután Képzőművészeti Alap munkaelosztó bizottsága a Hopp Múzeum kertjében tartott ülésen kijelölte Csorba Gézát egy 160–180 cm-es szobor elkészítésére, és állást foglalt, hogy a művész 50 cm-es vázlata kerüljön megvalósításra. A tiszteletdíj meghatározása (15–25.000 Ft) mellett a szobrásznak a mű 1:1-es agyagmodelljét az év november 5-ig, gipszmodelljét pedig november 28-ig kellett bemutatnia.<sup>56</sup> A Képző és Iparművészeti Lektorátusnál működő szobrász-zsűri bizottságnak végül 1964 augusztusában mutatta be Csorba a szo-

<sup>50</sup> Baktay Ervin, *Körösi Csoma Sándor*. Budapest, 1962, 253.

<sup>51</sup> Ld. HMI 81/1962. Baktay még az év márciusában levelet írt Csorbának, melyben kiemeli, hogy egyedül a Csorba által elgondolt szobrok fejezik ki Csoma jelentőségét, s kifejezi óhaját, hogy a szoborterv megvalósuljon, és méltó helyre kerüljön Budapesten. MNGA 22999/1989:141.

<sup>52</sup> MNGA 22999/1989:142a.

<sup>53</sup> HMI 82/1962.

<sup>54</sup> Feltehetően ennek maradványa a Magyar Nemzeti Galéria, Szobor Osztályán található, de rékban elvágott gipszmodell. Mag.: 112 cm, ltsz.: 2011.26-N.

<sup>55</sup> HMI 166/1962.

<sup>56</sup> HMI 123/1963.

bor 180 cm-es agyagmodelljét, s most azzal a kívánsággal állt elő, hogy bronzba öntve, kétszeresen felnagyítva a Városligetbe kerüljön, Bartha Miklós közíró és politikus 1949-ben lebontott szobrának helyére. A zsűri jegyzőkönyvbe vette a művész kívánságát, aki a jegyzőkönyvön kívül felajánlotta, hogy az eredeti modell kerüljön a Hopp Múzeum indiai kiállítási termébe, a következő szöveggel: „dr. Baktay Ervin emlékének a Keletázsiai Múzeum és Csorba Géza”. Az ajánlatról Horváth Tibor, a Hopp Múzeum igazgatója így nyilatkozott: „Csorba ezt úgy gondolta, hogy a múzeum vegye meg a kisméretű gipszfigurát és öntesse bronzba.”<sup>57</sup> Nem sokkal ezután, szeptember elején Csorba a Művelődésügyi Minisztérium felé szabályos fellebbezéssel élt, mely szerint a Kína Múzeum kertjét „előzetes észrevételei és hozzájárulása ellenére” jelölték ki a szobor helyszínéül. Megemlíti továbbá az Akadémia Ilku Pál művelődésügyi „miniszter elvtársnak” küldött átiratát, mely szerint a szobrot köztéren állítsák fel, valamint korábbi javaslatát, hogy ez a hely a Lánchíd budai hídfőjénél, a 0 km-t jelző szobor helyén legyen. Idézi Baktay véleményét is, aki szerinte méltatlannak tartotta Csoma szobrának a Kína Múzeum kertjében való elhelyezését, mivel „Körösi Csomának Kínához semmi köze sem volt.” Végül arról is beszámol, hogy Horváth Tibor a zsűri előtt is lemondott a Hopp Múzeum kertjében való elhelyezési igényéről, ezért megvételre felajánlotta neki a szobor mintáját a Múzeum indiai termében való elhelyezésre.<sup>58</sup>

Csorbának küldött válaszában a Minisztérium egyértelműen fogalmazott: „Körösi Csoma Sándor érdemeinek, a tudomány fejlesztése terén kifejtett nagyszerű eredményeinek méltánylása mellett, jelenleg közterületi emlékmű felállítását nem tartjuk megoldhatónak.”<sup>59</sup> Ezután a Budapesti Fővárosi Tanács Végrehajtóbizottsága Népművelési Osztályának csoportvezetője, Polgár Károly egy leiratban összefoglalta a „szoborügy” előzményeit. Eszerint az Akadémiáról 1960-ban kiinduló kezdeményezés először a Városligetben felállítandó Csoma-mellszoborra vonatkozott, mely a későbbi távlati tervben egy 1967-re, Csoma halálának 125. évfordulójára felállítandó szoborra módosult. Ekkor még az Akadémia központi épületének előterét javasolták Csorba művének elhelyezésére. A már említett helyszínek felsorolása után az is kiderül, hogy a művész eredeti kérése a Keletázsiai Múzeum kertjében való elhelyezés volt, amit végül az illetékes szervek támogattak is.<sup>60</sup>

November elején azután a zsűri elfogadta az 1:1-ben elkészített gipszmodellt, és újól a Kína Múzeum kertjében való felállítását javasolta,<sup>61</sup> a november végén lezajlott helyszíni szemle alkalmával pedig meghatározták a szobor helyét a kertben: a bejárattól nézve a jobb oldali sarkot, az Írószövetség épü-

<sup>57</sup> HMI 237/1964.

<sup>58</sup> MNGA 22999/1989:153.

<sup>59</sup> MNGA 22999/1989:155.

<sup>60</sup> MNGA 22999/1989:156.

<sup>61</sup> HMI 291/1964.



10. Csorba Géza: Az örök vándor, 1968. A Ráth Múzeum kertje, Budapest, bronz, mag.: 180 cm, fotó: Kelényi Béla.

lete előtt.<sup>62</sup> (10. kép) Csorba mint Kossuth-díjas és érdemes művész ugyan még 1965 júniusában is folyamodványt intézett a Magyar Képzőművészek Szövetsége elnökségéhez szobrának a Kina Múzeum kertjében való elhelyezése ellen,<sup>63</sup> de a Szövetség azzal, hogy a kérdés rendezése meghaladja hatáskörét, a Képző- és Iparművészeti Lektorátushoz fordult az ügyben,<sup>64</sup> s levelük másolatát a Mesterhez is eljuttatva, kimentették magukat az ügyből.<sup>65</sup>

A legutolsó híradás a szobor felavatása előtti időszakból a Képzőművészeti Kivitelező és Iparvállalat levele, melyben közlik, hogy a szobor 1967 júliusának végére tervezett felállítási határidejét egy „magasabb helyről való intézkedés” miatt módosítani kellett, ezért azt csak 1967. november végére tudják elvállal-

<sup>62</sup> HMI 305/1964, 326/1964.

<sup>63</sup> MNGA 22999/1989:160.

<sup>64</sup> MNGA 22999/1989:161.

<sup>65</sup> MNGA 22999/1989:162.

ni.<sup>66</sup> A szobor felállítására így minden valószínűség szerint 1968-ban kerülhetett sor, mégpedig a legteljesebb csendben, mert az eseményről semmilyen dokumentum nem maradt fenn a Hopp Múzeum Irat- és Adattárában. Nagy valószínűséggel ennek leginkább Csorba sértettsége lehetett az oka. A szobor felállítására egyébként leginkább 1969-ben adódott volna jó alkalom: egyrészt az 50 éves Hopp Múzeum jubileumi kiállításai kapcsán, melyeket a Hopp és a Kína Múzeumban rendeztek meg, másrészt pedig Csoma születésének 185. évfordulója alkalmából.

## **From the Western Bodhisattva to the Eternal Wayfarer: Csoma de Kőrös statues by Géza Csorba**

*Béla KELÉNYI*

Alexander Csoma de Kőrös (1784–1842) was one of the personalities in the history of Hungarian culture, whose activity – apparently – was always surrounded by unanimous recognition. His cult began in the second half of the 19th century showing the efforts to research the eastern origin of the Hungarians, who were always fighting for their independence, and the heroic character of the lonely scholar, the founder of Tibetology, who is torn away from his nation. This duality appears in the nature of the monuments dedicated to Csoma. The complexity of political pragmatism, honour of the great scholar and search for the national identity can be shown in the history of the statues created by Géza Csorba (1892–1974), which are perhaps the most significant Csoma-monuments.

The idea of his first statue came up at the beginning of the thirties, when after the World War I, the truncated Hungary suffered an identity crisis. The country was increasingly interested in its eastern origin, and was looking for a strong ally in the Far East. On the other hand the diplomatically isolated Japan was also trying to establish western relationships. In 1932, Felix Vályi (1885–?), an international journalist and a known philosophical writer and diplomatic agent proposed that the Hungarian Oriental Society should gift a Csoma-statue to Japan.

The sculptor, Géza Csorba who already was touched by Csoma's personality, portrayed him on a highly idealized manner, as Buddha Amitabha who is extremely popular in Japan; he helps the believer's rebirth in the Western Pure Land, the Sukhavati Paradise. The unveiling ceremony of the statue was held in the ceremonial hall of Taisho University, Tokyo in February 1933. Vályi reported that the Japanese inaugurated Csoma as the "Bodhisattva of the Western World", as the inscription states on the statue. This idea is still firmly maintained, even though the ceremony, along with several other contemporary diplomatic gestures, could be considered as a "spurious event" in Japanese and

<sup>66</sup> 3/1967 HMI.

Hungarian political relations. This also proves that in March 1933 the statue was placed in the Chinese Collection of the Taisho University with the following text: Chinese Sculpture Section, Csoma image, Bronze, 29.1 cm high, Csoma, Hungarian, Tibetan Buddhist Scholar.

After the celebrations in Japan, in 1934 Csorba was already working on the design of a new Csoma statue. To commemorate the occasion of the 150th anniversary of Csoma's birth, he again modelled the "Siculo-Hungarian" scientist, but now in the form of a barefoot, bare-armed "eternal wayfarer". This work became the prefiguration of the newer statue, which was to be part of the centenary celebrations of Csoma's death held both in Budapest and Transylvania in 1942. However, this plan was not realised.

Much later, in 1962, Tibor Horváth, Director of the Ferenc Hopp Museum of Eastern Asiatic Arts visited the Museum Department of the Ministry of Culture wishing to set up Csorba's Csoma statue in the garden of the China Museum (since 1987 it is once again Ráth Museum). After much debate, the completed statue was set up in 1968, without any ceremony. In all likelihood Csorba's resentment was the reason for this situation. He had wanted to set up his statue in a "central" location, especially at the site of the 0 kilometre monument in Budapest.



Lánczky István

## Az individuáció problémája a középkori arab lélektanban – Ibn al-Nafīs Avicenna árnyékában

A tudományos gondolkodás számára mind a mai napig aktuális kérdés, hogy miként lehet meghatározni az ember fogalmát. Újabban e problémával szembesül a genetika, illetve az informatika is, például a mesterséges intelligenciák vagy éppen az emberi mozgások modellezése során. A természettudományok ezen a ponton találkoznak a humán tudományokkal.

Nem történt ez másként a középkori iszlámban sem, azonban mindez más kultúrában, más korszakban és más keretben zajlott le. Különbözött a kérdésekkel foglalkozó tudomány is; nevezetesen a filozófia, amely magában foglalta és összefogta a mára már szekularizált tudományokat; része volt ugyanis a fizika, ezen belül a lélektan, valamint a metafizika is.

Az alábbi tanulmányban az arab filozófiai hagyományból egyetlen lélektani kérdést emelünk ki: az individuáció problémáját vizsgáljuk meg Avicennának, az arab filozófia talán legfontosabb alakjának, valamint követőjének, Ibn al-Nafīsnek (megh. 1288) a tanításában.

Maga Avicenna az individuáció rejtettségéről tanúskodik, tehát egy olyan kérdéssel állunk szemben, amelyet maga a szerző sem látott teljesen tisztán. Célunk, hogy idevágó szövegei, valamint Ibn al-Nafīs elemzésével felvázoljuk és megértsük magát a problémát, majd megvizsgáljuk e szerzők válaszait, így járulván hozzá Ibn Sīnā lélektani elméletének pontosabb, alaposabb megértéséhez.

Elsősorban tehát Avicennának az individuációról szóló tanítását járjuk körül. Azután Ibn al-Nafīs<sup>1</sup> egy művét vesszük górcső alá, amely egyértelműen Avicenna hatásáról tanúskodik.<sup>2</sup> Számos lélektani kérdésben hűen követi elődjét, azonban az individuációra tartozó rész tárgyalásában eltér tőle.

A lélektan több filozófiai tudományág metszéspontját érinti, ebből adódóan Ibn Sīnā pszichológiája különböző aspektusokból vizsgálható. Thérèse-Anne Druart<sup>3</sup> Avicenna kauzalitásról szóló tanításának a fényében az individuáció problémájára hívta fel a figyelmet, míg Michael E. Marmura ugyanezt fizikai-

---

<sup>1</sup> Damaszkuszi, majd kairói orvos, aki nem filozófiai, hanem inkább anatómiai kutatásairól lett ismert: elsőként írta le ugyanis a kisvérkört. Számos orvostudományi értekezése mellett szerzője egy filozófiai-teológiai novellának is, amely *Theologus Autodidactus* néven lett nyugaton híres.

<sup>2</sup> Muhsin Mahdi, Review on the Theologus Autodidactus of Ibn al-Nafīs. *Journal of the American Oriental Society* 94 (1974) 273.

<sup>3</sup> Thérèse-Anne Druart, The Human Soul's Individuation and its Survival after the Body's Death: Avicenna on the Causal Relation Between Body and Soul. *Arabic Sciences and Philosophy* 10 (2000) 259–273.

pszichológiai alapokon<sup>4</sup> tanulmányozta. Jelen dolgozatban ezt az összetett kérdést lélektani szempontból vizsgáljuk meg.

## 1. Avicenna lélektana<sup>5</sup>

Avicenna talán leghíresebb lélekhez kötődő passzusa egy gondolati tapasztalat: a híres „repülő ember” hasonlata. Ez így szól:

„El kell képzelnie közülünk [valakinek], mintha hirtelen és a maga teljességében lenne megteremtve, azonban látása el van fátyolozva a külső dolgok szemlélésétől, lebegve a levegőben vagy az űrben, oly módon, hogy nem érinti őt a levegő összetétele, melyet érezhetne; és a tagjai úgy vannak szétválasztva, hogy nem találkoznak, és egyik sem érintkezik a másikkal. Majd megfigyeli, vajon igazolja-e önmaga létezését? Nem kételkedik igazolni, hogy ő létezik.”<sup>6</sup>

E gondolat szerint a lélek öntudata testtől és testiségtől független tudás. Az érzékek és minden testhez kötődő lelki folyamat nélkül is tudjuk, hogy létezőnk, és ez, amelynek bizonyítjuk a létét, nem a test, se nem testi létező; így a lélek sem test, se nem testi létező.<sup>7</sup>

Avicenna definíciója értelmében a lélek elsődleges *perfectio*ja egy eszközzel rendelkező természeti testnek, amelynek feladata, hogy ellássa ez életfunkciókat.<sup>8</sup>

Valóban, szemben Arisztotelész<sup>9</sup> úgynevezett hülémorfikus definíciójával, Ibn Sīnā pozíciója spiritualista.<sup>10</sup> Philoponoshoz<sup>11</sup> hasonlóan vallja az emberi lélek elválóságát: vagyis, hogy a léleknek a testtől elválva is van egzisztenciája.<sup>12</sup>

<sup>4</sup> Michael Marmura, Some Questions Regarding Avicenna’s Theory of the Temporal Origination of the Human Rational Soul. *Arabic Sciences and Philosophy* 18 (2008) 121–136.

<sup>5</sup> Avicenna lélektanát elsősorban a *Kitāb al-Šifā’* (Ibn Sīnā, *Kitāb al-Šifā’, al-Ṭabī’iyyāt’, Kitāb al-nafs*. al-Qāhira, 1975) című összefoglaló mű fizikájának hatodik könyve és annak latin fordítása, valamint a *Kitāb al-Ta’līqāt* című műve alapján (Ibn Sīnā, *Kitāb al-Ta’līqāt*. Dimašq, 2008.) vázoljuk fel. Az utóbbi traktátus az előző munka kiegészítésének, függelékének tekinthető. Felhasználjuk továbbá metafizikai tárgyú művei közül az *al-Mabda’ wa-l-Ma’ād* (Ibn Sīnā, *al-Mabda’ wa-l-Ma’ād*. Tehran, 1984), valamint az *al-Risālat al-’Aḏhawīya fī ’amr il-ma’ād* (Ibn Sīnā, *al-Risāla al-’Aḏhawīya fī ’Amr al-Ma’ād*. Padova, 1969) és a *Kitāb al-Šifā’* metafizikájának megfelelő passzusait is (Ibn Sīnā, *Kitāb al-Šifā’, al-Ilāhīyāt*. al-Qāhira, 1960).

<sup>6</sup> *Kitāb al-nafs*, 13, 9–14.

<sup>7</sup> Gotthard Strohmayer, *Avicenna*. München, 2006, 69.

<sup>8</sup> *Kitāb al-nafs*, 10, 18–19.

<sup>9</sup> Maróth Miklós, *A görög filozófia története*. Piliscsaba, 2002, 355–356.

<sup>10</sup> Avicenna Latinus, *Liber de Anima seu Sextus de Naturalibus IV–V*. II. Leiden, 1968, \*24.

<sup>11</sup> Dimitri Gutas, Philoponos and Avicenna on the Separability of the Intellect: A Case of Orthodox Christian–Muslim Agreement. *The Greek Orthodox Theological Review* 31 (1986) 121–129.

<sup>12</sup> Moussa Amid, *Essai sur la psychologie d’Avicenne*. (Islamic Philosophy, 31.) Frankfurt am Main, 1999, 103/253.

A lélek definíciójának hosszas fejtegetése után Ibn Sīnā a három arisztotelészi lelki képesség taglalásába kezd. Elsőként a legáltalánosabb részt, a növényt, majd az állati képességet dolgozza ki, végül eljut a racionális képességhez.

Avicenna többek között azt vizsgálja, hogy ha a lélek testben lenne, osztható vagy oszthatatlan testben lenne-e. Minthogy intelligibilék foglalnak helyet benne, ha az intelligibilék oszthatatlanok, oszthatatlan testben, ha oszthatók, osztható testben kell lenniük. Márpedig vannak egyszerű intelligibilék, amelyeknek nincsenek „genus”-aik és „differentiá”-ik, tehát sem mennyiségük, sem fogalmuk tekintetében nem oszthatók.<sup>13</sup> Mivel az intelligibilis forma oszthatatlan, ezért az intelligibilék helyének is egy olyan szubsztanciának kell lennie, amely ugyan csak oszthatatlan. A lélek tehát nem test, se nem testben lévő képesség.

Ibn Sīnā szerint a léleknek nincs létezése a test létezése előtt. Bemutatja, hogy ha lenne, akkor a lélek nem lehetne sem egy, sem több. Márpedig a szám, állítmányi értelemben, esszenciális járulék, amelyet minden létezőről állítunk, abból a szempontból, hogy létező.<sup>14</sup>

A dolgok ezek szerint vagy univerzális szinten, azaz a fogalmi lényegük (*māhiyya*) és formájuk szempontjából, vagy individuális szinten, vagyis az elemekhez és a már – ezekből összetett anyaghoz való viszonyuk szempontjából, azaz a helyüket és keletkezésük idejét tekintve különböznek. Abból adódóan, hogy formájuk egy (abban az értelemben, hogy az ember-fogalom minden emberben ugyanaz), világos, hogy nem különböznek egymástól; más szavakkal: nincs több ember-fogalom. A test léte előtt tehát a lélekről nem lehet állítani, hogy több lenne. Se nem egy, mert akkor két testben lenne egy lélek, és akkor e kettő annak az egy léleknek a két része lenne, márpedig az nem osztható, mivel nincs sem kiterjedése, sem mérete.<sup>15</sup>

A lélek anyagtalanságából következik a lélek halhatatlansága. A racionális lélek nem függ az anyagtól, önálló esszenciája van, mivel elváló szubsztancia. A lélek csak akkor pusztul el az anyag pusztulásával, ha valamilyen esszenciális függési viszony van közöttük. Ez a függési viszony háromféle lehet: egzisztenciájukat tekintve egyidejű és előzetes, valamint utólagos függés.<sup>16</sup> Ibn Sīnā bizonyítja, hogy ezek közül egyik sem lehetséges, amiből pedig az következik, hogy a lélek testtől való függése nem esszenciális.<sup>17</sup>

Az utólagos függés esetén, ha a test megelőzi a lelket, akkor a lélek számára *causa efficiens*, *causa formalis*, *causa materialis* vagy *causa finalis* lehetne.

<sup>13</sup> *Kitāb al-naḥs*, 189, 8-190, 12.

<sup>14</sup> Ibn Sīnā, *‘Uyūn al-Hikma*. al-Kuwayt–Bayrūt, 1980, 47. Az *‘Uyūn al-Hikma*ban ezt olvasuk: „Tehát az egység vagy a többség a létező esszenciális járulékai közé tartozik, amely abból a szempontból járul hozzá, hogy létező.”

<sup>15</sup> *Kitāb al-naḥs*, 198, 10-199, 7; *Avicenna Latinus* II, 105, 40-107, 69.

<sup>16</sup> Az egzisztenciáját tekintve előzetes függés nem időben, hanem esszenciális értelemben értendő.

<sup>17</sup> *Kitāb al-naḥs*, 203, 5; *Avicenna Latinus* II, 115, 77.

Azonban nem lehet, még *causa materialis* sem, mert a racionális lélek nincs „belenyomódva” az anyagba, mert elváló forma.

Avicenna szerint mindez nem zárja ki, hogy akcidienciális kapcsolat legyen létezésük között. Amikor ugyanis létrejött egy test, amelynek az anyaga alkalmas arra, hogy a lélek eszköze és „birodalma” legyen, a különálló okok létrehozák a partikuláris lelket. Lehetetlen ugyanis, hogy minden sajátságos (ugyanakkor akcidienciális) ok nélkül jöjjön létre, mert, mint láttuk, az önmagában nem sokszoros. Ha létrejöhetne a lélek a számára megfelelő és alkalmas anyag keletkezése nélkül, akkor a test haszontalan lenne, de a természetben semmi sem haszontalan.<sup>18</sup> A testbe ágyazott lelki képességek ugyanis szükségesek ahhoz, hogy közülük a legnemesebb, a racionális képesség eljusson *perfectio*jáig, az univerzálék elgondolásáig. Az ember a testi képességek adta lehetséges felfogások útján haladva készül fel a valódi, racionális megismerésre. Ezután a test a lélek számára leküzdendő akadályt jelent majd, hogy elérje másodlagos *perfectio*it.

Az emberi lélek potenciálisan intelligens, majd aktuálisan is azzá válik. A folyamat beteljesedésében szüksége van egy lelken kívül álló okra, amely az aktualitását okozza. Ez az ok adja a tisztán racionális formákat, így csak aktív lehet: vagyis az aktív intellektus. Olyan ez, mint a Nap a látásnak.<sup>19</sup>

A racionális képesség tehát, a tekintetben, hogy aktuálisan felfogja az intelligibiléket, intellektussá válik. Ennek a folyamatnak különböző fokozatai vannak. Az első az anyagi: ez a potenciális intellektus, amelyből az aktív intellektus közreműködésével létrejön a habituális intellektus (*‘aql bil-malaka*). Ez azt jelenti, hogy az intelligibilék egy része nem tapasztalattal, indukcióval vagy szillogizmussal, hanem az aktív intellektus közreműködésével alakul ki. Ilyen folyamat például annak a felismerése, hogy az egész nagyobb, mint a rész. Az intelligibilék egy másik része pedig tapasztalattal és szillogizmussal jön létre, erre az hozható fel példaként, hogy minden föld nehéz. Amikor a lélek elérte ez utóbbi szintet, akkor felkészültté válik arra, hogy aktuális, avagy megszerzett intellektussá (*‘aql bil-fi‘l*, vagy *al-‘aql al-mustafād*) váljon. E kettő esszenciáját tekintve egy és ugyanaz, csak a kifejezésben különbözik egymástól, vagyis a habituális intellektus által a lélek képessé válik a szillogizmusok és a definíciók használatára, egyúttal pedig megszerzi a tudományos ismereteket és tökéletesedik azok követésével.<sup>20</sup>

Amint a fentebbi áttekintésből is kiderül, Avicenna hosszan és gondosan foglalkozott annak a cáfolatával, hogy a racionális, más szóval az emberi lélek, nincs a testben. Felmerül a kérdés, hogy akkor milyen a viszonya a testhez? Hat-e a test e lélekre és viszont?

<sup>18</sup> *Kitāb al-nafs*, 203, 5-12; *Avicenna Latinus II*, 115, 80-117, 92.

<sup>19</sup> *Kitāb al-nafs*, 208; *Avicenna Latinus II*, 126-127.

<sup>20</sup> *al-Mabda’*, 99.

Összességében elmondhatjuk, hogy Ibn Sīnā szerint a lélek egy természetes, tagokkal rendelkező test első perfectiója. A lélek ugyanakkor formája is a testnek, méghozzá forma specificája: vagyis a lélekkel rendelkező létező ezáltal válik azzá, ami. A lélek tehát speciesében egy. Általános fogalmát tekintve, abban az értelemben, hogy „ember”, minden ember azonos. A testi formákkal szemben,<sup>21</sup> a lélek elváló forma, hiszen képes önmagában is létezni a test pusztulása után, egyrészt mert egyszerű forma, másrészt, mert nincs „belenyomódva” az anyagba. Léte nem függ esszenciálisan az anyagtól, csak járulékosan. Mindettől függetlenül az egy lélek-fogalom az anyagi világban válik egyedi emberi lelkekké.

A lélek a test pusztulása után azonban már nem tartozik az anyagi világhoz, mégis egyes lélekként él tovább. A lélek testtel való kapcsolatán túl tehát felmerül egy újabb kérdés: hogyan tarthatja meg a lélek az individualitását? E ponton azonban már újabb tudományterületek határait feszegetjük, mert valahol itt kapcsolódik a pszichológia az eszkatológiához. A lélekkel ezért a metafizikában találkozunk újra, a feltámadás kérdésének vizsgálatakor.

## 2. Bevezetés az individuációba

Az anyagi világban az anyag a sokszorosság princípiuma. Ez a sokszorosság a külön nem váló, azaz testbe „belenyomódó” formák esetében nem jelent problémát, mert azok csak az anyagban, az anyag által léteznek egyes létezőként. Az emberi lélek ezzel szemben másként viselkedik, mert az anyag pusztulása után is van léte, és individuumként él tovább. Ibn Sīnā vallja az egyén mint lélek feltámadását: a lélek egyszerű szubsztancia, nincs belenyomódva az anyagba, így nincsenek anyagi járulécai. E gondolatot szem előtt tartva felmerül a kérdés, hogy mi által alakul ki az individuum.

Thérèse-Anne Druart mutatta ki, hogy az Avicenna által feltételezett test és a lélek közötti oksági kapcsolat megegyezik a metafizikájában tárgyalt oksági viszonyal, miszerint a bármely dolog keletkezéséhez szükséges és elégséges feltétel egy akcidentiális ok, amely a lélek folyamatos egzisztenciája szempontjából nem esszenciális. Tehát az ember esetében az anyag nem esszenciális ok, mert egzisztenciájának az okai az anyagtalan létezők. Minden esszenciális ok szimultán az okozatával. Ha a lélek a testben lévő állapotában az anyag által válik individuummá, akkor kérdés, hogy a testtől elvált állapotában milyen más princípium által válhat azzá? Kérdés továbbá, hogy a fenti gondolatrendszer alapján lehet-e folyamatos individuációról beszélni? Vajon egy és ugyanazon lélek individuációja két egymást követő okból származna?<sup>22</sup>

---

<sup>21</sup> Amélie-Marie Goichon, *La Distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sīnā*. (Islamic Philosophy, 38.) Frankfurt am Main, 1999, 455.

<sup>22</sup> Druart, *i. m.*, 272–273.

A probléma jobb megértése céljából meg kell tehát kérdeznünk, hogy az anyag-talan lélek hogyan viszonyul az anyaghoz, és mint egyszerű, elváló szubsztancia mi által individualizálódik.

Kérdés az is, hogy az anyagi világban individuummá vált lélek hogyan maradhat individuum a test pusztulása után.

A test létrejötte akcidenális oka az emberi lélek egzisztenciájának, esszen-ciális oka pedig az aktív intellektus. Goichon dolgozta ki az individuáció kettős princípiumának elméletét. Hangsúlyozta, hogy e kettősségből az anyag tekinthető meghatározó princípiumnak, méghozzá akkor, ha egy bizonyos állapotban testi formával rendelkezik és a mennyiség tekintetében meghatározható. A testben létrejövő felkészültség (*isti 'dād* vagy *tahayyu'*) szükségszerűvé teszi a lélek létrejöttét az aktív intellektusból. A „felkészültség” bizonyos külső meghatározó „tényezők” (*mu 'ayyināt*) és „diszpozíciók” (*'ahwāl muttafiqa*) által alakul ki az anyagban akkor, ha az anyagi forma (amely a három dimenzióval látja el, meghatározatlan mértékben) megtalálható az előbbiben. Ez a felkészülés viszont titokzatos.<sup>23</sup>

Az individuáció princípiuma összetett: egyszer a forma befogadására felkészült anyag (*tahayyu' min al-'abdān*),<sup>24</sup> amely indirekt oka a forma létrejöttének, s amely többek között a különálló intellektusok és égi lelkek segítségével alakul ki. Másodszor pedig a forma, amely egyben direkt oka az individuum meghatározásának onnantól kezdve, hogy az a formával és egyben a forma által, individuumként létrejön. Reciprok okozati viszony van e kettő között. Amélie-Marie Goichon szerint az anyag a döntő princípium, hiszen független. Ezen állapot létrejötte, amely megköveteli a forma kiáradását, azonban titokzatos.<sup>25</sup>

A fentebbi értelmezésben már rámutattunk arra, hogy a test felkészültsége, „diszponáltsága” teszi szükségszerűvé a megfelelő lélek kiáradását. A következőkben e fogalom (diszpozíció) előfordulásait tekintjük át. Az idevágó szöveg értelmezése nem problémamentes, ezért fontosnak tartjuk annak szabatos lefordítását és értelmezését, hogy jobban megértsük az individuáció problémáját Avicenna tanításában.<sup>26</sup>

<sup>23</sup> Goichon, *i. m.*, 476.

<sup>24</sup> Marmura, *i. m.*, 137–138. Ezen probléma kapcsán hívta fel a figyelmet Marmura a *Metafizika* egy részére (*al-Ilāhīyāt*, IX. 4), ahol Avicenna az égi testek földi testekre való hatásáról értekezett: szerinte az égi testek közötti viszonyok és mozgások egyszerre segítségével és okai a földi elemek között fennálló viszonyoknak. Továbbá leírja azt is, hogy az égi lelkek is befolyásolhatják a földi, így az emberi lelkeket. Mint a *De animában* olvasható (*Kitāb al-naḥs*, IV. 2), az égi lelkek, melyek ismerik a partikulárákat, hatással lehetnek mind a prófétákra, mind az átlagemberekre álmukban.

<sup>25</sup> Goichon, *i. m.*, 476–482.

<sup>26</sup> *Avicenna Latinus II*, 111\*. A keleti könyvtárakban található harminc leltározott kéziratból e két utóbbi munka közül csak Rahman kiadása dolgozott fel néhányat, egészen pontosan hármat, míg Bakoš csak az Európában található föliókra támaszkodott. Elsősorban a legújabb, kairói arab szövegkiadásból merítettünk, de felhasználtuk Jan Bakoš (*Psychologie d'Ibn Sīnā (Avicenne) d'après son oeuvre aš-šifā'*. I. Prague, 1958), valamint Fazlur Rahman (*Avicenna's De Anima, being the Psychological Part of the Kitāb al-Šifā'*. London, 1959) munkáját is. Ez utóbbi két kiadás egymástól független, de az apparatus criticus tekintetében Rahman kiadása bővebb.

A szöveg értelmezésében segített e szóban forgó mű latin fordítása, amely elérhető új, kritikai kiadásban. A latin fordítást 1150 után Toledóban készítette Dominicus Gundissalinus és Ibn Dawud. Hatása elért egészen a tizenötödik századig; az első Arisztotelész szellemében írt lélektan volt, amelyet megismert a Nyugat.<sup>27</sup> Jelen dolgozatban e latin fordítás pusztán támpontot nyújt a szövegrészek értelmezéséhez, hangsúlyozzuk, hogy fordításként tekintünk rá: mint ilyen ugyanis, hoz egy bizonyos értelmezést, amely e mű középkorban ismert változatát tükrözi. Nem tűztük ki célul, hogy kitérjünk arra, milyen hatása volt e latin fordításnak a nyugati gondolkodásra az általunk vizsgált kérdéskörben, sem azt, hogy ez az interpretáció miben tér el a jelenlegi arab szövegkiadásoktól, mennyire képvisel más, esetleg eredetibb szöveg hagyományt. Mint fordítást, következésképpen mint egyfajta értelmezést használjuk fel, amely ugyanakkor a középkori Európa számára is ismert volt.<sup>28</sup>

### 2.1. Az individuáció a *Kitāb al-Šifāʾ*-ban és a *Kitāb al-Taʿlīqāt*-ban

A *Kitāb al-Šifāʾ*-ban ezt olvassuk: „Bizonyos tehát, hogy a lelkek [akkor] keletkeznek, amint létrejön egy testi anyag, mely alkalmas a használatára, ezért a keletkező test [a lélek] birodalma és eszköze lesz. Van a lélek szubsztanciájában, amely egy bizonyos testtel együtt keletkezik, méghozzá olyan testtel, amely egy diszpozíció által érdemes arra, hogy lélek keletkezzen [számára] az első princípiumokból, egy természetes hajlam, a testtel való foglalkozásra, annak használatára, az állapotaival való gondoskodásra és a hozzá való vonzódásra. Ez [a hajlam]<sup>29</sup> a lélek sajátja, mely elfordítja azt az összes más testtől. Szükségszerűen, ha individuummá válik a lélek, akkor individuációjának a princípiuma hozzárendel egy diszpozíciót a diszpozíciók közül, amely által individuummá különül el. Azok a diszpozíciók megkövetelik a [lélek] testtel való sajátos kapcsolatát, és viszonyt [alkotnak] az egyiknek a másikhoz való megfelelésére, még ha ez az állapot és viszony rejtett is előttünk. A lélek elsődleges perfectióinak princípiumai e test által válnak lehetővé.”<sup>30</sup>

Az első és legfontosabb probléma a *hayʾa* szó fordítása: a latin következetesen *affection*-nak fordítja a szokásos *dispositio* helyett. Ez érthető, amennyiben abból indulunk ki, hogy egy anyagtalán létező anyaghoz való viszonya nem lehet olyan, ami a térre, helyzetre utal, mint a *dispositio*; viszont az *affectio*

<sup>27</sup> *Avicenna Latinus* II, 2\*, 116\*. Az általunk használt, legújabb latin kiadás ötven kéziratot dolgozott fel. Ezek egységesek, azonban bizonyos pontokon két irányba válnak szét, de hamar újra egyesülnek. Ezek a rövid variánsok nem a különböző arab olvasatok eredményeképpen jöttek létre, hanem feltehetőleg először egy vulgáris fordítást készítettek, melyet aztán latinul pontosítottak.

<sup>28</sup> Az 1508-as, velencei kiadás nyomán, amelyre F. Rahman hivatkozik publikációjában. Ezzel szemben az általunk használt kiadás már egy modern szövegkritikai munka.

<sup>29</sup> *Kitāb al-naḥs*, 199, 16. app. crit.: *yaḥṣṣuhu / wa yaṣrifuhu*.

<sup>30</sup> *Kitāb al-naḥs*, 199, 9-200,1; *Avicenna Latinus* II, 107, 70-109, 89.

inkább pszichológiai, mint szubsztanciális unióra utal.<sup>31</sup> Másrészt az arab szó jelentését inkább a diszpozíció adja vissza. Éppen ezért, amíg nem tudjuk egyértelműen eldönteni a fogalom jelentését, következetesen az arabhoz közelebbi fordítást fogjuk használni.

Számos nehézséggel találkozunk a „van a lélek szubsztanciájában [...]” kezdetű mondat fordítása kapcsán is. A kairói, illetve a Rahman-féle kiadás ez esetben megegyezik. Állítmánya ugyanis (*wa yakūnu*) hímnemű, eszerint alanya a hímnemű „természetes hajlam” (*nazā‘ tabī‘ī*), és az előtte található nőnemű *hay’a* szót tárgyesetben kell olvasnunk, úgy, hogy az azt megelőző tagmondat-hoz tartozik állapothatározói értelemben. E mondatrészt követően ismét két állítmány következik, de már nőnemben (*tahūṣṣuhā wa taṣrifuhā*), vagyis azok csak a nőnemű *hay’ara* vonatkozhatnak, ugyanis nem tartozhatnak sem a lélekhez (*nafs*), sem a testekhez (*‘abdān*). Az apparatus criticus viszont hozza hímnemben, míg az első állítmányt (*wa yakūnu*) nem hozza nőnemben. Bakoš kiadása, ezzel összhangban, mindkét említett esetben hímnemet használ.<sup>32</sup> Magunk ezért a fentebbi fordítást javasoljuk. Az azonban kérdés, vajon egy természetes hajlam diszpozíciója van-e a lélek szubsztanciájában<sup>33</sup> vagy „csupán” a természetes hajlam, úgy, hogy a diszpozíció a testre vonatkozik. A fordítás, mint értelmezés, vagyis hogy e szöveghelyen a diszpozíció a testre vagy a lélekre vonatkozik-e, nem változtat azon a tényen, hogy a közöttük lévő kapcsolatot írja le.

Az individuáció szempontjából viszont nagyon fontosnak tűnik a következő fordításbeli eltérés: „Szükségszerűen, ha individuummá válik [a lélek], akkor individuációjának a princípiuma hozzárendel egy diszpozíciót, mely által individuummá különül el.”<sup>34</sup> Ebben a mondatban az állítmány a latin fordítás szerint *yalhaqu bihā* olvasatban értendő, úgy, hogy a *bihā* a testekre vonatkozik; amint a *wuġīdat mutaṣaḥḥaṣatan* állítmányt is, hibásan, a testekre vonatkoztatja. Ha elfogadjuk ezt az értelmezést, azzal a megjegyzéssel, hogy az első alany a lelkekre vonatkozik, akkor a mondatot a következőképpen fordíthatjuk: „Ha individuummá válik [a lélek], akkor individuációjának a princípiuma, amely hozzá kapcsolódik, a diszpozíciók közül származik, amely által individuummá különül el.”<sup>35</sup>

A mondat ebben az esetben azt jelentené, hogy Avicenna megjelölte volna a lélek principium individuationisát. Viszont ennek értelmében, ez egy még definiálatlan fogalom lenne. Fontos azonban kiemelni, hogy az olvasat sem egyértelmű, ezért nem beszélhetünk arról, hogy a principium individuationis valami más lenne, mint az anyag felkészültsége (*tahayyu’ min al-‘abdān*). Erről az állí-

<sup>31</sup> Goichon, *i. m.*, 457.

<sup>32</sup> Bakoš, *i. m.*, 221. Az apparatus criticusban két központozás nélküli verziót hoz, amely így mindkét lehetőséget magában foglalja.

<sup>33</sup> Druart, *i. m.*, 263. A szerző így olvassa.

<sup>34</sup> *Avicenna Latinus II*, 108.

<sup>35</sup> Az első állítmányt leszámítva ebben az értelemben ld. Bakoš, *i. m.*, 159.



tásról akkor beszélhetnénk, ha több, egyértelmű bizonyíték tanúskodna mellette. Innentől nyitva kell hagynunk ezt a kérdést, ugyanis megválaszolására a lélektan túlmutató vizsgálódásra van szükség. Az viszont biztosnak látszik bármely mondatértelmezés esetén, hogy valami diszpozíció az, amely által individuum lesz a lélek. Éppen ezért tovább kell vizsgálni a *hay'a* fogalmát Avicenna tanításában.

E rövid szakasz végén maga Avicenna is utal arra, hogy ez a dolog rejtett. Definíciót e rejtettség okán nem várhatunk erre a kapcsolatra, hogy mi is az, illetve milyen is az, csak annyi bizonyos, hogy lennie kell.

Avicenna tudatában volt az elváló forma individuációja által felvetett problémának. Önreflexív opponense szintén felvetette a kérdést: a lélek, a test elhagyása után, ha nem pusztul el, és nem is egyesül, sokszoros marad, de hogyan maradhat sokszoros, ha egyszer az anyag által és az anyagi világban sokszorozódott? Avicenna válasza a következő.

„Ami pedig azt illeti, hogy a lelkek elhagyták a testüket, kétség kívül, minden egyes lélek már létezett önálló esszenciaként anyagai különbsége által, amelyek voltak, valamint létrejöttük időpontja és diszpozícióik különbsége által, amelyek [a lelkeknek] kétség kívül a különböző testeik szerint vannak. Bizonyossággal tudjuk, hogy az, amely az univerzális értelmet rámutatható individuumként létrehozza, nem hozza létre individuumként, csak úgy, hogy speciességéhez hozzátesz még egy egyfajta értelmet, amely által individuummá válik, azon értelmek közül, amelyek létrejöttükor csatlakoznak hozzá és szükségszerűen járulnak hozzá, akár tudjuk, akár nem. De tudjuk, hogy a lélek nem egy minden testben. Ha egy lenne, és [csak] relációi<sup>36</sup> tekintetében lenne sokszoros, akkor minden egyes tudó vagy tudatlan lenne, és nem lenne rejtett Zajd előtt, ami ‘Amr lelkében van. Az egy ugyanis, amely relációban van sokakkal, különbözhet a reláció szerint. Ami az esszenciájában lévő dolgokat illeti, azok által nem különbözik. Úgy, hogy ha valaki sok gyermeknek az apja, és ő maga fiatal, nem fiatal, csak az egész tekintetében, mert a fiatalság benne van, ezért benne van minden egyes relációjában is. Ekképpen a tudás, vagy a nemtudás, vagy a vélemény, és ami hozzá hasonlít, a lélek esszenciájában van, és a lélekkel együtt benne van minden relációjában.”<sup>37</sup>

E részben az arab szöveg ismét eltér a latin fordítástól, azonban itt a latin fordítás értelmezését preferáltuk: az arab szöveg ugyanis a kiadás hetedik sorában, teljesen más értelmet hordoz: „[...] Nem teheti individuummá, vagy (*'aw*) nem tehet hozzá speciességéhez még egy bizonyos értelmet, amely által individuummá válik [...]”.

Ebben az értelemben azonban nem lenne érthető az akcideniális relációról szóló példa. Ugyanis így azt jelentené, hogy az individuumok csak akcideni-

---

<sup>36</sup> Amélie-Marie Goichon, *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sīnā*. Paris, 1938, 197.

<sup>37</sup> *Kitāb al-naḥs*, 200, 4-15; *Avicenna Latinus II*, 109, 96-111, 18.

áik által különböznenek egymástól, és esszenciájukat tekintve mindegyik egy lenne. E következtetés azonban lehetetlen, mint már több helyen bizonyította. Azonban, ha a szövegben szereplő 'awt 'illā 'anra<sup>38</sup> cseréljük, a szöveghely megkapja azt az értelmet, amelyet a latin fordítás is adott neki.

Ebben a példában azt látjuk, hogy a fiatalság nem pusztán akcideniális relációja az apának, hanem valamilyen módon az esszenciájában van. Ekképpen az univerzális fogalomhoz hozzátett értelmek sem akcideniális relációk, hanem a lélek esszenciájához tartoznak úgy, hogy meghatározzák az individuációját.

Végül pedig Avicenna már világosan megjelöli azt a faktort, amely által különböznek a lelkek: „Kétség nem férhet ahhoz, hogy a lélek individualizálódott egy bizonyos dolog által, és az a dolog az emberi lélekben nem az anyagba való belenyomódás [...], hanem az a dolog egy bizonyos diszpozíció, egy bizonyos képesség, egy bizonyos spirituális akcidencia, vagy ezek összessége, amelyek egyesülése a [lélek] individuációja, még ha nem is ismerjük. Azután, hogy a lélek egyenként individuummá vált, nem lehet a másik lélekkel számban egy esszencia, mert ez lehetetlen, mint már számos helyen bemutattuk. Abban azonban bizonyosak vagyunk,<sup>39</sup> hogy lehetséges az, ha a lélek egy bizonyos keverék keletkezésével létrejött, utána keletkezzen számára egy diszpozíció a racionális aktusokban és passzivitásokban, amely összességében különbözik egy másik lélek hasonló diszpozíciójától, amint két keverék is különbözik két testben. Az is lehetséges továbbá, hogy a megszerzett diszpozíció által, melyet aktuális intellektusnak is nevezünk, egy bizonyos definíció szerint különbözzön a másik lélektől. Valamint az [is lehetséges], hogy [a léleknek] érzése legyen a partikuláris esszenciájáról, és az az érzés is egy sajátos diszpozíció benne, amely nincs a másinak. Lehetséges, hogy keletkezzen benne a testi képességei irányából is egy sajátos diszpozíció, az pedig a jellembeli diszpozícióktól függ, mely vagy ugyanazon, vagy megint más sajátosságok, amelyek rejtettek előttünk, és szükségszerűen csatlakoznak hozzá a lelkekhez keletkezésükkor és azután. Amint szükségszerűen hozzácsatlakoznak a hozzá hasonlók a testi specicsenek individuumaihoz, melyek által különböznek, amíg fennmaradnak. Ekképpen a lelkek a bennük lévő sajátosságok által különböznek [...].”<sup>40</sup>

Ezek a diszpozíciók tehát egyszer kapcsolódhatnak racionális aktusokhoz, azaz az intellektushoz, melynek fokozatait már ismertettük fentebb, vagy a testi képességek aktusaihoz. A szövegben szó van a jellembeli diszpozíciókról, ame-

<sup>38</sup> Bakoš, *i. m.*, 222; Rahman, *i. m.*, 225/19. jegyzet.

<sup>39</sup> Az „Azonban bizonyosak vagyunk afelől” kezdetű mondatban egy újabb fordítási nehézségre bukkanunk: 'an al-hay'a an-nāzira lahā fī 'uḥrā összetételben a nāzira kifejezést a kutatók közül csak Bakoš fordította szó szerint (teoretikus). Mind a latin fordítás, mind Meryem Sebti (*Avicenne. L'Ame humaine*. Paris, 2000, 33), mind Marmura (*i. m.*, 127) e szót a munāzira kifejezés értelmében (hasonló) olvassa, Rahman kiadásának megfelelően (Rahman, *i. m.*, 226). Magunk elfogadtuk a szakirodalomban általános utóbbi véleményt, eszerint fordítottuk a szöveget.

<sup>40</sup> *Kitāb al-naḥs*, 200, 16-201, 10; *Avicenna Latinus II*, 111, 19-113, 43.

lyekre majd később fogunk visszatérni. Diszpozíció kialakulhat abból az érzésből, hogy „van”, ez Avicenna híres „repülő ember” hasonlatára vonatkozik, azaz a racionális én-tudatra.

Marmura felhívta a figyelmet arra, hogy az individuációnak két fázisa van. Az egyik egy kezdeti fázis, amely nem más, mint a testi temperamentum és keletkezésének ideje, míg a második fázist az azután létrejövő diszpozíciók alkotják. Felteszi a kérdést: lehet-e egyáltalán nem spirituális, külső akciden-  
ciája az anyagtalán léleknek? A spirituális jelentését keresve, hozza a *De Anima* V. 8. fejezetében leírt *spiritus* terminust, mely a testi képességek és a test, valamint a racionális lélek között közvetít. Azonban ez, még ha a test és lélek kapcsolá-  
tára vonatkozik is a *spiritus* meghatározott temperamentumai kapcsán, nem az individuációról szól. Hangsúlyozta, hogy a kezdeti individuáció és a kései, disz-  
pozíciók közötti különbség el van mosva.<sup>41</sup>

Összefoglalva azt mondhatjuk, hogy maga Avicenna is bizonytalan volt e kérdésben. Tudjuk, hogy szerinte az individuáció diszpozíciók, képességek és spirituális akciden-  
ciák által valósul meg, de ezek közül kiemelkedik a *hay'a* (diszpozíció), amely a szövegben a legkövetkezetesebben használt fogalom. A második idézetből kitűnik, hogy a tulajdonságok a létező (a lélek) esszenci-  
ájában vannak; de egy hasonlatnál többet e kérdésben nem olvashatunk. Végül bizonyos diszpozíciók felsorolása következik; de nem tudjuk, mi közöttük a különbség; és az sem derül ki, milyen a viszonyuk a lélekhez.

A *Kitāb al-Ta'liqāt* azonban, amely a *Kitāb al-Šifā'* „függelékének” tekin-  
hető, több információval szolgál: „Ha létrejött az esszencia, létrejött vele az érzése is. Ez pedig [a léleknek] konstitutív összetevője, melyet esszenciájá-  
val érez, nem eszközzel. Esszenciájának érzése abszolút, azaz egyáltalán nincs benne feltétel. Tehát folyamatosan érzi azt, nem pedig csak néhányszor.”<sup>42</sup>

Ez a gondolatmenet tízszer<sup>43</sup> fordul elő a műben, azonban kisebb variánsok-  
ban: a 72. függelékben Avicenna *garīzīn*nak nevezi az esszencia érzését, másszor, a 67.-ben a lélek számára esszenciálisnak (*dāt lil-nafs*), míg a 75.-ben termé-  
szetszerűleg neki járónak (*biṭ-ṭab'ī lahā*).

Az Amélie-Marie Goichon által összegyűjtött definíció szerint „konstitu-  
tív az a dolog, amely belép a (vizsgált dolog) fogalmi lényegébe, így fogalmi lényege a konstitutívból és más elemekből áll fel”.<sup>44</sup> Másfelől „az esszenciális és az akciden-  
ciális közötti különbség az, hogy az esszenciális konstitutív, míg az akciden-  
ciális nem konstitutív”.<sup>45</sup>

Ezek szerint, még akkor is, ha csupán érzések alapján mutatható ki, a racio-  
nális én-tudat, a lélek fogalmi lényegét tekintve konstitutív tényező.

<sup>41</sup> Marmura, *i. m.*, 126–130.

<sup>42</sup> *al-Ta'liqāt*, 111.

<sup>43</sup> Ld. a 34., 36., 60., 67., 68., 69., 71., 72., 75. és 76. mellékletben.

<sup>44</sup> Goichon, *La Distinction*, 328.

<sup>45</sup> Goichon, *Lexique*, 137–138.

A *Kitāb al-Ta'liqāt* tehát pontosította a lélek „önmaga esszenciájának” érzését, amely a *Kitāb al-Šifā'* fenti passzusa szerint egy *hay'a*.<sup>46</sup>

Erre támaszkodva megállapíthatjuk, hogy a lélek esszenciájának érzése konstitutív és az egyén lényege szempontjából esszenciális. Nem tudjuk meg azonban, hogy pontosan milyen a diszpozíciók viszonya a lélekhez, akcidenális-e, avagy esszenciális, esetleg néhány belőlük ilyen, néhány meg olyan.

A kérdés jobb megértéséhez fontos megvizsgálni, hogy az a dolog – azaz a *hay'a* –, amely által egy lélek individualizálódik, megjelenik-e a lélekben a testtől való elválás után.

## 2.2. Az individuáció problémája a testtől való elválás után

Ibn Sīnā vallja az individuális feltámadást, ezért az egyes lelkeknek a test halála után is meg kell maradnia. Világos, hogy a racionális léleknek, amely nincs belenyomódva az anyagba, sem a test halála előtt, sem azután nincsenek anyagi járuléklai.

A fentiekkel tehát az individuáció agensei diszpozíciók, amelyek valamilyen módon a lélekben maradnak a test pusztulása után.<sup>47</sup>

A lélek a túlvilágon különböző szintekre kerülhet aszerint, hogy a racionális lélek elérte-e a *perfectio*ját, illetve hogy megtisztult-e a testi diszpozícióktól.<sup>48</sup>

A szintek tehát a következők:

a. A tökéletes (*kāmila*) és megtisztult (*munazzaha*) lélek, mely a tökéletes boldogságot élvezi. (Legmagasabb szint.)

b. A tökéletesek, de nem megtisztultak; ezek a *Barzah*ban<sup>49</sup> vannak, és bizonyos diszpozíciók, melyek bizonyos jó és rossz felé törekvésből származnak, megakadályozzák őket a tökéletes boldogság szemlélésében. Viszont ezek a diszpozíciók nem szubsztanciálisak, ezért idővel eltörölődnek, és akkor a valódi boldogságot fogják élvezni.<sup>50</sup>

<sup>46</sup> Meg kell azonban jegyeznünk, hogy Avicenna e kései művében nem kapcsolta össze e két gondolatmenetet, tehát nem mondta ki azt, hogy a lélek racionális öntudata egy konstitutív vagy másként fogalmazva esszenciális diszpozíció lenne. Úgy látszik, hogy a *Kitāb al-Ta'liqāt*ban egy másik gondolatmenet, a lélek öntudata folytonosságának a bemutatása során jutott el arra az eredményre, amely a *Kitāb al-Šifā'*ban, más kontextusban, az individuáció problémájának taglalása során kapott helyet.

<sup>47</sup> *al-Risāla*, 205–207. „Mert a lélek a testben nem olyan, mint a forma az anyagban: tehát nem a test szubsztanciája az akadály közte és azon boldogság között, hanem a testből származó nyomok és diszpozíciók, melyek [a lélekbe] bele vannak mélyedve [...]. Ha a lélek elhagyja a testet, és ezek [a diszpozíciók] megmaradnak benne, távol tartják a valódi perfectiótól és a túlvilági boldogságtól, és olyan lesz, mintha még mindig a testben lenne.”

<sup>48</sup> *al-Risāla*, 210, n2.

<sup>49</sup> Az emberek világa és az Isten és tiszta lelkek világa közötti határ. Ld. Bernard Carra de Vaux, Barzakh. In: *The Encyclopaedia of Islam* I. Leiden, 1986, 1071–1072.

<sup>50</sup> *al-Risāla*, 209.

c. A tökéletlen (*nāqiṣa*), de megtisztult lélek az, amely tudta, hogy van egy hozzá illő *perfectio*, de nem kereste, vagy éppen letagadta és üldözte azt; helytelen volt a meggyőződése. Ez a lélek örökké szenved majd tökéletlensége miatt.

d. Az a tökéletlen és megtisztult lélek tartozik erre a szintre, amelynek nincs tudása a hozzá illő tökéletességről, ugyanis nem jutott el hozzá semmi a próféta híradásain kívül. Ide kerülnek továbbá a gyerekek és az együgyűek lelkei is: ezek nem részesülnek sem a tökéletes boldogságból, sem a tökéletes szenvedésből, mert nincs érzésük a *perfectio*jukról. Ha megtisztultak, csupán e *perfectio* hiánya okozza szenvedésüket, amely olyan, mint az éhség érzése az éhesnek. Az előbbieket, amennyiben részesültek a princípiumok érzéséből, részleges boldogságot élveznek majd.

e. A tökéletlenek és meg nem tisztultak, akiknek volt elképzelése a tökéletességről, de mégsem tisztultak meg, osztályrészük a vég nélküli szenvedés; illetve, ha nem volt ismeretük a hozzájuk illő tökéletességről, a gyalázatos diszpozícióik arányában fognak szenvedni.<sup>51</sup>

A feltámadottak második csoportja kapcsán tehát egy olyan példára történik utalás, ahol a megszerzett diszpozíció nem szubsztanciális, következésképp elmúlik.

Ezt megerősíti az *al-Mabda' wa-l-Ma'ād* egyik szakasza is. Minthogy a racionális lélekről két képességet állíthatunk: a teoretikus és a praktikus képességet,<sup>52</sup> mindkettőnek van saját *perfectio*ja: a teoretikus képességnek az, hogy anyagtól és anyagi járulékoktól különálló intellektus legyen. A teoretikus képesség első szintje egy felkészültségi állapot:<sup>53</sup> amikor a racionális lélek anyagi, avagy potenciális intellektussá válik.<sup>54</sup> Ami a praktikus képesség *perfectio*ját illeti, a racionális léleknek a test felé irányuló aktusai tekintetében is feladata van, így tartozik hozzá boldogság. Ez a boldogság pedig a mértékletesség (*al-'adāla*: a lélek szert tesz a középserre az egymással ellentétes jellemek – *al-'ahlāq* – között).<sup>55</sup>

Abban az esetben, ha a lélek vesz erőt a testen, uralkodó diszpozíció (*hay'a isti'lā'īya, ḡāliba*), amikor pedig a test kerül a lélek fölé, akkor engedelmességi diszpozíció (*hay'a id'ānīya*) alakul ki közöttük. A lélek boldogsága a testtel való kapcsolata szempontjából az, hogy közöttük uralkodó diszpozíció jöjjön létre, mert ez nem idegen a lélek szubsztanciájától.<sup>56</sup>

A középser habitusa Avicenna szerint azt jelenti, hogy a racionális lélek megtisztul a testi kötődések diszpozícióitól, és az uralkodó diszpozícióval, valamint a megtisztulással megmarad a természeténél. Amennyiben ez nem így van,

---

<sup>51</sup> *al-Risāla*, 208–213.

<sup>52</sup> *al-Mabda'*, 96.

<sup>53</sup> *al-Mabda'*, 96–97.

<sup>54</sup> *al-Mabda'*, 97.

<sup>55</sup> *al-Mabda'*, 109.

<sup>56</sup> *al-Mabda'*, 109–110.

a test feledteti vele sajátágos vágyát és *perfectio*ját, és kialakul egy olyan habitus, amely megmarad a test elhagyása után és nagy szenvedést okoz majd neki, mert vágyának tárgya, a test, már nincs.

Erről a szenvedésről Avicenna ezt írja: „Viszont ez a szenvedés és ez a fájdalom nem szükségszerű dolog miatt van, hanem egy idegen, járulékos dolog miatt, amely nem marad meg, hanem elmúlik, és tönkremegy azon aktusok elhagyásával, amelyek ismétlésével kialakult ez a diszpozíció. Szükségszerűen következik ebből, hogy a büntetés, amely e [diszpozíció szerint van], nem örök, hanem elmúlik és lassanként eltörlődik, amíg a lélek meg nem tisztul, és el nem éri azt a boldogságot, amely a sajátja.”<sup>57</sup>

Láttuk, hogy a diszpozíció lehet „idegen”, illetve olyan, ami „nem idegen” a lélektől, és az előbbi elmúlik, mivel járulékos.<sup>58</sup>

Avicenna megerősíti ezt a megállapítást *Kitāb al-Ta'liqāt* című művében is: az *idegen* abban az értelemben értendő, hogy az anyagtól származik, ugyanis a lélektől idegen.<sup>59</sup> A testtől való elválás után a lélek aszerint kapja osztályrésztül a szenvedést vagy éppen a boldogságot, hogy a racionális lélek aktusai milyen diszpozíciót, jellemet, továbbá habitust hoztak létre benne; ezek lehetnek *idegenek* vagy *nem idegenek* a lélek természetétől; az *idegenek* között pedig van olyan, amelyik elmúlik. Úgy tűnik tehát, hogy nincs világos magyarázat a diszpozíciók lélekhez való viszonyára; a *Kitāb al-Ta'liqāt*ban Avicenna explicit módon ki is mondja, hogy nincs bizonyíték arra, vajon az elváló léleknek, mely nem érte el a tökéletesség megfelelő fokát, van-e tökéletesítő tényezője, amint arra sincs bizonyíték, hogy nincs.<sup>60</sup>

E problémával kapcsolatban hívta fel a figyelmet Louis Gardet egy másik szöveghelyre: a *Šarḥ Kitāb al-'Uṭulūgiyā* című műben Avicenna, nem teljes meggyőződéssel ugyan, de ajánl egy magyarázatot ezen diszpozíciók mibenlétére. Felteszi a kérdést: lehet-e az igazság az, hogy ezek a diszpozíciók bele vannak gyökerezve a lelkekbe és egyáltalán nem múlnak el?<sup>61</sup>

Az adott fejezetben Avicenna azt vizsgálja, hogy a testtől elvált lélek hogyan tisztul meg a testi szennyektől: kétségtávol, ha tönkremennek ezek a diszpozíciók, vagy a testtel együtt mennek tönkre, vagy egy bizonyos ok miatt, vagy nem mennek tönkre egyáltalán.<sup>62</sup>

A mű végén aztán pontosítja véleményét, amikor megjegyzi, hogy ezek a lelkek olyan mértékben tudnak megtisztulni, amilyen mértékben a földön kap-

<sup>57</sup> *al-Ilāhijāt*, 439, 3-5.

<sup>58</sup> *al-Mabda'*, 110. Megjegyzi a szerző, hogy az uralkodó diszpozíció nem idegen a lélek szubsztanciájától, hanem az anyagtól és az anyagi járulékoktól való elválás és elkülönülés természetéből jön létre; míg az engedelmességi diszpozíció idegen és az anyagtól származik. Ez utóbbi pedig ellentétes a lélek szubsztanciájának feladatával.

<sup>59</sup> *al-Ta'liqāt*, 111.

<sup>60</sup> *al-Ta'liqāt*, 136.

<sup>61</sup> 'Abd ul-Rahmān Badawī, *'Aristū 'inda al-'arab*. Kuwajt, 1978, 43.

<sup>62</sup> Badawī, *i. m.*, 42–43.

csolatba tudtak kerülni az égi létezőkkel. Az égi lelkekkel való kapcsolat révén megszerezhetik azt a partikuláris ismeretet, amely az álmokban alakul ki. Így a lélek a túlvilágon a felső világ ilyen segítségével folytán új állapot felé indul és megtisztul a testi diszpozícióktól.<sup>63</sup>

Tehát ezek alapján elmondhatjuk, hogy maga Avicenna is habozni látszik e kérdésben, sőt, a *Kitāb al-Ta'liqāt* következő helyén így írt: „A [testtől] elvált lélek nem a helyzet, se nem a test által individualizálódik, de mindenképpen minden egyesnek közülük van egy meghatározottsága egy állapot által, amelyet az individuumból szerzett, amely az övé volt az elválás előtt. Azonban nem ismerjük azt a meghatározottságot.”<sup>64</sup>

A fennálló nehézségek ellenére, amint láttuk, Avicenna kidolgozza a tanítását a test halála utáni életről. Ekképpen nem várhatjuk, hogy megjelölhetjük az individuáció agenseit, ugyanis ezt ő maga sem tette meg, pedig tisztában volt a kérdés problematikus voltaival. E nehézségekre más és más nézőpontból Druart és Marmura is rámutatott már, amint arra fentebb hivatkoztunk. Az azonban furcsa lenne, ha az individuációnak két, egymástól független okot feltételeznénk e gondolatrendszerben.<sup>65</sup>

Tudjuk, hogy az individuáció a diszpozíciók, valamiféle spirituális akcideneciák, állapotok által valósulhat meg, amik többfélék lehetnek: ilyenek a jellemek, aszerint, hogy a testtel való foglalkozásra csábítják-e a lelket vagy a lélekekhez illő aktusokból származnak. Ezek így lélektől *idegen* illetve *nem idegen* természetű diszpozíciók lehetnek. Kialakulhat egyfajta diszpozíció a racionális aktusokban is vagy a megszerzett intellektusban, továbbá létrejöhet a lélek testhez való viszonyában is.<sup>66</sup>

Mindezek alapján az ember arra gondolhat, hogy a *hay'a* jelenti a lélek individuális jegyeit a testben, és a testtől való elválás után is. A *hay'a* tehát olyan fogalomnak látszik, amely állítható egy elváló formáról, mintha egy, a lélekkal együtt létező akcendencia lenne, mely fennmaradhat a testtől való elválás után is. Azonban ebből a megállapításból nem következtethetünk az individuáció okaira. Láttuk ugyanis azt, hogy a diszpozíciók különböző forrásokból származnak, tehát nem egységesek. Az azonban bizonyos, hogy a test és a lélek kapcsolatát a *hay'a* biztosítja, és ezzel a lelket a testtől való elválás után is leírhatjuk. A probléma tehát homályos maradt, viszont Avicenna gondoskodik egy olyan fogalomról, amely kapcsolatot teremt az anyag és az anyagtalan lélek között. A *hay'a*, egyfajta spirituális akcendencia, egy bizonyos anyaghoz való viszony; az anyag szempontjából *dispositio*, a lélek szempontjából pedig *affectio*.

---

<sup>63</sup> Louis Gardet, *La Pensée religieuse d'Avicenne*. Paris, 1951, 102.

<sup>64</sup> *al-Ta'liqāt*, 138.

<sup>65</sup> Druart feltevésére válaszolva vö. Badawi, *i. m.*, 42–43, a lélek állapotainak megújulásáról.

<sup>66</sup> *Kitāb al-nafs*, 196, 19–22.

A lélek önnön esszenciájának az érzése is egy diszpozíció, azaz az én-tudat közvetlen gondolati tapasztalata. E megállapítás pedig, amint azt a *Kitāb al-Ta'liqāt*-ből tudjuk, konstitutív a lélek fogalmi lényege szempontjából.

Avicenna azonban nem ebben a kontextusban tette ezt a kijelentést, így nem illesztette bele abba a keretbe, amelyet a *Kitāb al-Šifā'*-ban fektetett le. Úgy lát-szik, hogy e szöveghelyen más úton, másik oldalról közelítette meg a problémát. A *Kitāb al-Ta'liqāt* Avicenna kései művei közé tartozik,<sup>67</sup> amint az *'Išārāt wa tanbīhāt* is, amelyben ugyancsak központi helyet foglal el a lélek közvetlen, egyfajta intuitív öntudata.<sup>68</sup> Elképzelhető-e, hogy Avicenna e későn írt művében pontosította tanítását?

A *hay'a* terminusának fordítása sem egyértelmű:<sup>69</sup> mint láttuk az *Avicenna Latinus* többnyire *affection*-nak fordítja, a szakirodalom sokkal inkább diszpozí-ciónak. Sok helyen nem ebben, hanem forma, alak értelemben szerepel. Egy másik kontextusban Avicenna megint más értelemben használta: egy vágy akkor lángol fel, ha elégedetlenség tör elő egy *hay'*-ból, amely egy másik *hay'*-ara akar változni.

Végezetül térjünk vissza a *Kitāb al-Ta'liqāt* fenti meghatározására, illetve a repülő ember hasonlatára, azaz önnön esszenciájának az érzésére, tehát az egyetlen definiált individuális jegyre! Jóllehet csak egy közvetlen érzéki-gon-dolati tapasztalatról van szó, mégis Avicenna híres példája arra, hogy az, amire az én szóval utalunk, tehát a lelkünk, számban egy, anyagtalan, elváló, egyszerű szubsztancia: hogyan is tudná bárki azt, amit *én*-nel jelöl, szubsztanciális alkotó elemeire felbontani?

### 3. Ibn al-Nafīs és a *Theologus Autodidactus*

Ibn al-Nafīs olvasta és ismerte Avicenna műveit. Al-Sadīd al-Dumyāfī mondta: „Így szóltam hozzá: Uram, ha Ibn Sīnā *al-Šifā'* című művét kommentálnád, jobb lenne, mint az *al-Qānūn* kommentálása, mert az embereknek szüksége van rá. Így felelt: még vannak helyek a *Šifā'*-ban, melyeket javítani kellene és befe-jezte. Ezzel azt akarta mondani, hogy nem értette azokat a részeket, mert a stí-lusa nehéz.”<sup>70</sup>

<sup>67</sup> Dimitri Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition, Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works*. Leiden–New York–København–Köln, 1988, 69.

<sup>68</sup> Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*. New York, 1983, 161.

<sup>69</sup> Roger Arnaldez, *Hay'a*. In: *The Encyclopaedia of Islam* III. Leiden–London, 1986, 301. A *hay'a* terminus Arisztotelész *Metafizikájának* arab fordításában a habitusnak ('*éξῆς*) felel meg. Averroes kommentárja szerint ez *egy olyan agens aktusa egy tárgyon, mely elszenvedi az aktust*. Másik értelemben ugyanitt, a *hay'a* az állapot, amely egy összetétel következményként jön létre. Ez az, amely által a dolog összetétele jó vagy rossz.

<sup>70</sup> Max Meyerhof–Joseph Schacht, *The Theologus Autodidactus of Ibn al-Nafīs*. Oxford, 1968, 144 (arab szöveg); 15 (angol fordítás).



Jóllehet ez a passzus nem éppen a legjobb fényt veti Ibn al-Nafisra, bizonyítja, hogy nemcsak a *Qānūnt* olvasta, amely a kisvörkőr felfedezéséhez vezetett, hanem a *Kitāb al-Šifā'* is.<sup>71</sup>

Ibn al-Nafis, az életrajzíró al-Šafadī szerint „[...] szembeszáll Ibn Sīnā *Ḥayy Ibn Yaqzān*jával [...] megvédi az iszlám és a muszlim doktrínák rendszerét a próféták misszióiról, a vallási törvényekről, a testi feltámadásról és a világ múlandóságáról.”<sup>72</sup>

Avicenna ugyanis vallja az individuális feltámadást, de elveti a test feltámadását. A lélekre vonatkozó túlvilági örömök és szenvedések mellett a kinyilatkoztatásban foglalt képi leírások csak képzeletbeli örömökre és szenvedésekre vonatkoznak, melyek messze elmaradnak a valódi boldogságtól. Ha a testi élvezetek keresése, mint láttuk, felülkerekedik az emberhez méltó intellektuális élvezetek keresésén, akkor hátráltatják az embert a valódi boldogság elérésében.

### 3.1. *A Theologus Autodidactus*

Ibn al-Nafis *Theologus Autodidactusa* hasonlóan kezdődik, mint Ibn Ṭufayl *Philosophus Autodidactusa*: egy lakatlan szigeten megszületik a főhős, Kāmil, és elkezd felfedezni mindazt, ami körülötte van. Így eljut a szükségképpen létező ismeretéig, a törvény, valamint a prófétaág szükségességéig.

Kāmil felnőttkora küszöbén teológiai kérdésekkel foglalkozik. Először teoretikus problémákról, azaz a Teremtő állapotairól és a feltámadásról gondolkodik. Ez az a fejezet, melyet közelebről is szemügyre fogunk venni. Majd áttér a praktikus kérdésekre, mint a vallási előírásokra, a társadalmi tevékenységekre, végül a házvezetésre, illetve a büntetésekre. A befejező részben Kāmil az utolsó próféta halála utáni történéseket veszi sorra. Végül a jövőben bekövetkezendő eseményekre vált át. Miután megfigyeli, hogyan mozognak az égitestek, hogyan változik a mozgásuk, eljut az utolsó napig és a feltámadásig.

### 3.2. *A Theologus Autodidactus a feltámadásról*<sup>73</sup>

Miután Kāmil belátta, hogy az utolsó prófétának beszélnie kell a túlvilágról, rátér arra, vajon aszerint kell-e beszélnie róla, hogy az testi-e, lelki-e, vagy testi és lelki egyszerre. Avicenna *al-Risāla al-'Aḏḥawīya* című munkájában már megjelent ez a felosztás: al-Ġazzālīhoz hasonlóan Ibn al-Nafis is így vezeti be a feltámadásról szóló értekezését: arra a következtetésre jut, hogy a prófétának aszerint kell beszélnie róla, hogy az testi és lelki egyszerre.

---

<sup>71</sup> Mahdi, *i. m.*, 274.

<sup>72</sup> *Theologus*, 144 (arab); 15 (angol).

<sup>73</sup> *Theologus*, 109–112.

Kāmil, a főhős, a túlvilág valóságáról gondolkodva a lélektan felé fordul, hogy megállapítsa, milyen is az. E rész tekintetében is az *al-Risāla al- 'Adḥawīya* tűnik mérvadónak: Avicenna a feltámadás fogalmán gondolkodva először azt állapította meg, hogy mi az ember; miután bizonyította, hogy az ember a lelke, megerősíti az ember feltámadását, vagyis az egyes lélek feltámadását. Ibn al-Nafīs hasonlóképpen járt el, azonban más eredményre jutott: a prófétának aszerint kell beszélnie a túlvilágról, hogy az testi és lelki egyszerre, és ezzel összhangban az ember is test és lélek egyszerre. Így fogalmazza ezt meg:

„Majd Kāmil ezen feltámadás valóságán gondolkodott, és azon, hogy milyen is az. Ezt mondta magában: az ember kétségkívül testből és lélekből áll. A test ez az érzékelhető dolog, a lélek pedig az, amelyre az ember az én szóval hivatkozik. Ez, amelyre [az én szóval hivatkozik] nem lehet a test vagy annak a részéből valamelyik.”<sup>74</sup>

A lélek tehát az, amelyre az ember az én szóval utal. Ez egyértelműen Ibn Sīnā koncepciója, mely a már ismertetett „repülő ember” hasonlatra emlékeztet.<sup>75</sup>

A továbbiakban Ibn al-Nafīsnál is felbukkan az az érv, amely Avicennánál azt bizonyította, hogy a racionális lélek nincs belenyomódva a testbe: a lélekben levő tudásoknak is oszthatóknak kellene lenniük a testtel együtt. Ibn al-Nafīs ugyan nem ezt a terminológiát használja, hanem azt, hogy *a lélek nincs testben*. Arra az eredményre jut, hogy a lélek elváló szubsztancia.<sup>76</sup>

Ibn al-Nafīs egyetért abban, hogy a lélek nem jöhet létre a test keletkezése előtt, hanem csak utána.<sup>77</sup> Ennek bizonyítása hasonló ahhoz, amit Avicennánál láttunk. Eltér azonban elődjétől abban, hogy mi az anyag szerepe. Ibn Sīnánál az anyag csupán akcidentiális ok a lélek létezéséhez, mivel az esszenciális *causa materialis* csak a testbe „belenyomódó” formák esetében érvényes. Úgy tűnik Ibn al-Nafīs nem tesz ilyen különbséget. A test és lélek kapcsolatáról ezt írja:

„Tehát az emberi lélek egzisztenciája csak az emberi keverékké alakult anyag egzisztenciája után lehetséges. Ezért ezen anyag egzisztenciája feltétel az emberi lélek egzisztenciájában. Ez az anyag a spermából keletkezik, és így

<sup>74</sup> *Theologus*, 111.

<sup>75</sup> Uo. Ismerősek továbbá azok az empirikus érvek is, melyek által bizonyítja, hogy a lélek nem test és nincs testi anyagban sem: a test és részei változnak, míg a lélek nem; az ember megfedkezik testének részéről, míg önnönmagáról soha.

<sup>76</sup> *Theologus*, 110.

<sup>77</sup> *Theologus*, 110–109. „Ha pedig így van, (a lélek) nem létezik az (elemekből) összekeveredett anyag léte előtt, amelyből az emberi test van. Ha ugyanis létezne ezelőtt, akkor nem lehetne a lélek sem egy, sem sok, tehát létezése nem lehetséges előtte. Vagy azért, mert nem lehet akkor sok a lélek; ugyanis minden egyes speciesnek az individuumai csak az anyag miatt válnak sokszorosá, amelytől függenek. Ezért ezen anyag keletkezése előtt nem sokszoros a lélek. Vagy pedig azért, mert nem lehet a lélek egy sem, mert ha egy lenne, akkor a sokszoros testeknek, amelyek (a lélektől) függenek, egy lelke lenne minden személyben, és ami tudást megszerez minden egyes individuum, megszerzi az egész. Ez pedig lehetetlen.”

tovább, és ha ráfüggeszkedett a lélek, és táplálkozásba és a tagok létrehozásába kezdett, keletkezik belőle a test. Ezt az anyagot pedig farokcsontnak hívják. Lehetetlen, hogy elveszzen, amíg a lélek létezik, különben a léleknek nem lenne szüksége rá az egzisztenciájában, és nem erre alapulna az egzisztenciája.”<sup>78</sup>

Ibn al-Nafīs számára tehát a test egzisztenciája feltétel a lélek egzisztenciájában. Ez a szóhasználat Ibn Sīnā *Nukat wa Fawā'id* című művének lélekről szóló részében fordul elő,<sup>79</sup> egyébként úgy látszik, amikor e témáról értekeznek, kerüli ezt a kifejezést.

Az örökkévaló test (*'ağb al-danab*) kapcsán, amelyet Joseph Schacht farokcsontnak (*coccyx*) fordított, mutatta ki Nahyan Fancy, hogy egy hadisz szerint ez az egyetlen olyan része az embernek, amelyik nem bomlik le a sírban.<sup>80</sup> Mint a lélek feltétele, nem pusztul el, hanem fennmarad vele együtt. A lélek ugyanis anyagtalan, ezért nem megy tönkre: emiatt létének feltétele, a farokcsont is fennmarad örökre.

A test folyamatos jelenléte biztos alapot nyújt az individuáció fenntartásához, Ibn al-Nafīs szerint ugyanis a lélek az anyag által válik többszörössé. Mint-hogy a test, illetve annak „forrása” fennmarad a halál után is, a test és lélek egy-sége azonos lesz a halál előtti egységgel.

A feltámadás ilyenfajta értelmezése magyarázatot ad a kinyilatkoztatásból megismert, testi feltámadásra is. Ibn al-Nafīs ezt úgy közelítette meg, hogy, miután bizonyította, hogy a prófétának beszélnie kell a feltámadásról, úgy kell beszélnie róla, hogy az testi és lelki egyszerre.

Ha mindezt az avicennai rendszerbe illeszteni, akkor úgy tünne, mintha Ibn al-Nafīs nem engedné meg azt, amit Avicenna megengedett: hogy a szükséges és elégséges feltétel bármely dolog keletkezéséhez csupán egy akcidentiális ok legyen, amely azonban nem esszenciális az adott dolog folyamatos egzisztenciája szempontjából. Ibn al-Nafīs rendszerében ugyanis az anyag esszenciális oka lenne a lélek létezésének, amely szimultán az okozatával. E feltételezés pedig összhangban lenne az Avicenna által vallott valódi okok metafizikájával, miszerint a valódi okok szimultánok az okozataikkal.

A fentebbi gondolatmenetet tekintve úgy látszik, hogy Ibn al-Nafīs az érveket kiragadta kontextusukból, és anélkül használta fel őket: nem esik szó ugyanis a lélek keletkezésének valódi okáról, csak arról, hogy a test egzisztenciája feltétel a lélek egzisztenciájához. A szerző ezáltal egy teljesen új kontextust hoz létre, amely alapján véve eltér a filozófiai hagyományban megszokottól.

---

<sup>78</sup> *Theologus*, 109.

<sup>79</sup> Ibn Sīnā, *Nukat wa Fawā'id fī al-'ilm al-Ṭabī'ī*. (Islamic Philosophy, 34.) Frankfurt am Main, 1999, 289.

<sup>80</sup> Nahyan Fancy, *The Virtuous Son of the Rational: a Traditionalist's Response to the Falāsifa*. Conference Paper for Ancient and Medieval Philosophy, Fordham University, Oct 14–16, 2005. ([www.nd.edu/~dhoward1/HPS\\_Ibn\\_al-Nafīs.pdf](http://www.nd.edu/~dhoward1/HPS_Ibn_al-Nafīs.pdf)) 35.

Ibn al-Nafis ugyanakkor megoldást nyújt az individuáció problémájára: az individuumok ugyanis az anyag által válnak individuumokká az anyagba nyomódó formájú létezők esetében, és anyaguk fennmaradásáig őrzik meg az egyediségüket. Ibn al-Nafis szerint a test és a lélek egysége azonos, tehát az individuum is ugyanaz marad. Annak ellenére, hogy nem pontosítja a test és a lélek kapcsolatát, tanításában e kapcsolat olyan, mintha a test a lélek létének feltétele lenne, amely ezáltal megmarad örökre, és nem pusztul el soha.

Így a feltámadás testi és lelki egyszerre. A *Theologus Autodidactus* utolsó fejezetében arról olvasunk, hogy a nap pályája megtörik és elmozdul, ami felborítja a föld klímáját, és nagy pusztulást okoz. Azonban visszatér eredeti állapotába, és a földön feltámadnak az emberek, úgy, hogy a lélek újra táplálni kezdi a farokcsontot: ez lesz a feltámadás.<sup>81</sup>

Ibn al-Nafis tehát felhasználja az avicennai fogalmakat, de áthelyezi azokat egy teljesen más keretbe. Figyelmen kívül hagyva Ibn Sīnā kozmológiáját és annak következményeit az iszlámra, a kinyilatkoztatás literális értelmezésének védelmében lép fel. A hagyományból megismert adatokat közvetlenül felhasználja racionális érvelésében. E megállapításunkkal csak alátámasztani tudjuk Nahyan Fancy<sup>82</sup> eredményét, aki úgy látta, hogy a *Theologus Autodidactus*ban a kinyilatkoztatott vallás racionalizálása jelenik meg. Így nyíltan szembeszáll elődjével a feltámadás kérdésében, bátran kilépve az avicennai világfelfogásból.

#### 4. Az individuáció problémája Ibn Sīnānál és Ibn al-Nafisnál

Dolgozatunkban Ibn Sīnā lélektanában az individuáció problémáját jártuk körül. Avicenna szerint az egyéni feltámadás során az embernek, azaz a lelkének meg kell őriznie egyediségét az anyag pusztulása után is, amely a lélek sokszoroságának és individuációjának a princípiuma.

Az individuáció problémája Ibn Sīnānál kardinális kérdés, ugyanis a lélektan filozófiájának középpontjában áll. A lélek anyagtalansága, elválósága nehézkessé teszi az individuáció bizonyítását, az anyagi világ és a túlvilág szempontjából is. Maga is tisztában volt a kérdés nehézségével, és nem alakított ki határozott véleményt róla, azonban amennyire tehetette, megközelítette azt. Az individuáció jegyei diszpozíciók (*hay'a*), attól függetlenül, hogy milyen természetűek: a jellemeken kívül, amelyek lehetnek *idegenek* vagy *nem idegenek*, nem pontosítja a többi *hay'a* lélekhez való viszonyát. Ibn Sīnā munkái alapján úgy látszik, hogy tekintet nélkül a mibenlétére ez az a fogalom, amelyet az elváló lélekről állíthatunk; így ez az a fogalom, amely a lélek testhez való kap-

<sup>81</sup> *Theologus*, 86–89. Mindazonáltal a fenti fejezetben említi a poklot és a mennyet is, összevetve ezt az utolsó fejezettel, nem világos, hogy ez a különbség hol lesz.

<sup>82</sup> Fancy, *i. m.*, 38.

csolatát írja le. Avicenna egy kései munkájában, a *Kitāb al-Ta'liqāt*ban azonban a lélek öntudatának érzését esszenciálisnak, valamint konstitutívnek nevezte.

A hasonlóan kései *'Išārāt wa tanbīhāt*ban ugyancsak központi helyet foglalt el a lélek közvetlen, egyfajta intuitív öntudata.<sup>83</sup> Feltételezhető-e az, hogy Avicenna a *Kitāb al-Ta'liqāt*ban pontosította tanítását? Ez igen valószínűnek látszik. Egyrészt azért, mert összhangban van a korábbi művekben kifejtett tételekkel. Másrészt mert e kései művében egy másik oldalról jutott el a fentebbi megállapításhoz. E könyvben ugyanis a racionális öntudat elsődlegességének, folytonosságának bizonyítása során mutatta ki, hogy önmaga esszenciájának érzése konstitutív tényező. Avicenna tehát olyan eredményre jutott, amely az individuációra vonatkozik, de ezt már nem a *Kitāb al-Šifā'*ból megismert kerektek között dolgozta ki. A különböző *hay'ak* tanítását, valamint az öntudat konstitutív mivoltát, azaz e két művében leírt eredményt explicite nem kapcsolta össze.

Az individuáció tekintetében tehát azt állíthatjuk, hogy a lélek esszenciájának érzése konstitutív a lélek fogalmi lényege szempontjából. Ezzel az eredménnyel egyetértünk Lenn E. Goodmannel,<sup>84</sup> egyben el kell vetnünk Thérèse-Anne Druart feltételezését, pontosabban kérdését. A fentiek alapján ugyanis nem valószínű, hogy az egyes lélek individuációjának két egymás után következő oka lenne. Az individuáció egy és ugyanaz, még ha nem is ismerjük annak minden részletében.

Ibn al-Nafīs Avicenna nyomdokain haladt, felhasználta elődje érvelését, de teljesen újszerű képet rakott össze abból. Védelmébe vette a testi-lelki jellegű túlvilág képet, azonban az individuáció problémájánál eltért elődjétől. A farokcsont bevezetésével a kérdésre határozott választ adott, sőt, a kinyilatkoztatásból megismert túlvilágot is védelmébe vette, mindez azonban az avicennai kerektek között tarthatatlan.

Mindez egybevág Dimitri Gutas azon nézetével, miszerint az Avicenna után következő századok az arab (muszlim) filozófia aranykorát alkotják; ugyanis ez a kor roppant produktív és kreatív kor a pre-modern arab filozófia tíz évszázadához képest.<sup>85</sup> Avicenna termékenyítő hatása a muszlim filozófiára, avagy tágabb értelemben a kultúrára, Ibn al-Nafīsnál is tetten érhető. Nemcsak orvosi művei miatt, mint az *al-Qānūn fi al-Tibb*, amelynek kommentárja Ibn al-Nafīst élete legnagyobb eredményéhez, a kisvérkör felfedezéséhez vezette, hanem filozófiai munkássága miatt is, mely őt a *Theologus Autodidactus* megírására ösztönözte, azért, hogy mintegy válaszként, szembehelyezkedjen Avicennával filozófiai kérdésekben is.

<sup>83</sup> Fakhry, *i. m.*, 161.

<sup>84</sup> L. E. Goodman, *Avicenna*. London–New York, 1992, 173–174. Goodman más úton jutott el erre az eredményre. Az intelligibilék elgondolásának magyarázata során mutatta ki az öntudat jelentőségét, az individuáció tekintetében.

<sup>85</sup> Dimitri Gutas, *The Heritage of Avicenna, The Golden Age of the Arabic Philosophy*. In: *Avicenna and his Heritage, Acts of the International Colloquium*. Ed. by Jules Janssens–Daniel de Smet. Leuven, 1999, 84.

## **The problem of individuation in the mediaeval Arabic philosophy – Ibn al-Nafis in the shadow of Avicenna**

*István LÁNCZKY*

This paper discusses the problem of individuation in the teaching of Avicenna (d. 1037), the central figure of the Arabic philosophy. Avicenna's theory of the human rational soul plays a central role in his thought, namely it unites most branches of his philosophy, in addition to religious subjects, such as eschatology. However, in his psychology one has to reckon with the problem of individuation, which goes back to Aristotelian roots. According to this, the principle of individuation is the matter. As for Avicenna, the human soul does not inhere in the body nor is imprinted in it; so the following question arises: being an immaterial substance, how can be individuated by the body? The problem is related to another topic as well, the individual afterlife of the soul, where, after the separation from the body, the disembodied soul survives as individual. To understand Avicenna's position we compared it to the solution of one of his later followers, Ibn al-Nafis (d. 1288), who seems to follow him in many respects, except of the individuation. His answer relies more on revelation than philosophical reasoning. The author introduces an eternal piece of matter (coccyx) being a part of the human body so as to bridge the gap between the immaterial soul and the physical world. This solution reflects well the problem Avicenna had to face.

*Péri Benedek*

## *Beng, esrâr, maszlag: a cannabis és a cannabis tartalmú drogok az anatóliai törökségnél.* Terminológiai áttekintés

Pontosan nem tudni, hogy a törökség mikor ismerkedett meg a kenderből készült hallucinogének használatával, ám az bizonyosnak tűnik, hogy a nomád népek tisztában voltak a *cannabis*-félék ilyen jellegű, különleges tulajdonságaival. Hérodotosz történeti munkájában azt írja, hogy fejedelmük temetése után a szkíták kenderfüst bódulatával igyekeztek elérni a rituális megtisztulást. A görög történetíró beszámolóját az utókor sokáig kétkedéssel fogadta, ám a paziriki 2. számú kurgánban talált leletek, a füst előállításához használt alkalmatosságok és a mellettük előkerült kendermagok igazolni látszanak az értesülését.<sup>1</sup> Sőt. Némely kutató ma már úgy véli, hogy a kender füstjét a szkíták nemcsak rituális, hanem rekreációs célokra is használták.<sup>2</sup> Egyes szkíta törzseknek erről a szokásáról a Kr. u. 2. században élt tyrai Maximusz is beszámolt. Leírása szerint, ha a szkíták a bódulat okozta öröme vágytak, máglyát raktak, melyen illatos növényeket égettek, majd ezek füstjétől megrészegülten szökdöstek, énekeltek, táncoltak.<sup>3</sup> Mindezek fényében nem elképzelhetetlen, hogy más nomád népek, így a különböző török törzsek is ismerték a kendernek, ennek a Közép-Ázsiában őshonos növénynek a bódító hatását. A törökség és a kenderből készült drogok kapcsolatára vonatkozó első adataink azonban csak az iszlám felvétele utáni korból és jóval nyugatabbi területekről, Iránból és Anatóliából származnak.

Egy széles körben elterjedt muszlim hagyomány a *cannabis* hallucinogén hatásának felfedezését a 12. század végére teszi és egy török dervisnek, egy meglehetősen szélsőséges, a korabeli társadalmi normákat megvető antinomiánus vallási közösség alapítójának, Kutb ud-Dîn Haydarnak tulajdonítja. A Makrîzî (1364–1442) egyik munkájában megőrzött történet végső forrása a Haydar alapította dervisközösség egyik vezetője, egy bizonyos Ca<sup>o</sup>far b. Muhammad aš-Šîrâzî volt, aki az események szemtanújaként adta tovább a történeteket. Kutb ud-Dîn Haydar Kelet-Iránban, a Nişâpûr környéki hegyekben élt a világtól elvonultan, az általa alapított kolostorban, melyet sokszor évekig nem hagyott el. Még követőivel sem igen érintkezett. Napjait magányban, aszketikus és spirituális gyakorlatokba merülten töltötte. Egy nap azonban a rekkenő hőség arra készítette, hogy kimenjen az épületből. A kolostor előtt arra lett figyelmes, hogy

<sup>1</sup> David Asheri–Alan Lloyd–Aldo Corcella, *Commentary on Herodotus Books I–IV*. Ed. by Oswyn Murray & Alfonso Moreno. Oxford, 2007, 635.

<sup>2</sup> Sergei Ivanovich Rudenko, *Frozen Tombs of Siberia: the Pazyryk Burials of Iron Age Horsemen*. Berkeley, 1970, 62.

<sup>3</sup> Thomas Taylor, *The Dissertations of Maximus Tyrius*. London, 1804, 117.

a levegőtlen, rekkenő nyári hőségben, amikor egy fűszál sem rezdült, egy furcsa növény úgy hajladozott, mintha táncolt volna. Leszakított és megevett egy levelet, és olyan könnyed vidámság uralkodott el rajta, melyet korábban még soha nem tapasztalt. A növényt megmutatta társainak is, akik szintén meettek egy-egy levelet, s rajtuk is mérhetetlen vidámság vett erőt. Haydar megparancsolta nekik, hogy őrizzék meg ezt a titkot: a köznépnek ne adják tovább, ám a hozzájuk hasonló spirituális utat járók, a szövegben „szegényekként” emlegetett szűfik elől ne rejtsek el.<sup>4</sup>

A muszlim legenda a kender különleges tulajdonságainak felfedezését tehát a 12. század végére, a 13. század elejére teszi, s az irodalmi, történeti forrásokban is ebben az időszakban szaporodnak meg a drog használatára vonatkozó adatok. A történeti valóság és a legenda abban is egybevágni látszik, hogy a droghasználatra vonatkozó korai adatok nagy többsége a *cannabis* alapú bódító szerek fogyasztását az ebben a korban egyre inkább elszaporodó, az iszlám törvényeit tudatosan és szándékosan megsértő szűfi közösségekhez köti.

Egy 12–13. század fordulóján Anatóliában készült történeti munka, a *Fustât ul-‘adāle fî kavā‘id is-saltana* részletesen beszámol az általa *çavlâkînak*, a szakirodalomban *kalenderînek* nevezett, antinomiánus elveket követő askéta közösségről. A mű ismeretlen szerzője, aki finoman szólva nem szimpatizált a szerinte „az iszlám körén kívül” került *çavlâkîk* életfelfogásával, hosszasan sorolja a közösséghez tartozók „vaskos kötetet megtöltő rút szokásait”: nem imádkoznak, ha valaki közülük mégis imádkoznék, azt kigúnyolják, a mecsetet, ahol az emberek sorokba állva imádkoznak, istállónak nevezik, kutyáikat az imahelyekre is magukkal viszik. A mecsetet azonban nemcsak ezzel szentségtelenítik meg. Az imahelyeken megvetik az isteni parancsok elleni lázadás alapját, azzal, hogy *sabzakot* és *bangâbot* fogyasztanak.<sup>5</sup>

A szövegben előforduló mindkét terminus perzsa eredetű szó. Az első a ’zöld’ jelentésű perzsa *sabz* szó kicsinyítő képzővel toldalékolt alakja, a másik egy összetett szó, melynek második tagja a ’lé’ jelentésű *âb*. Az összetett szó első tagja, a *bang* az indo-iráni régiségbe vezet vissza. *Banghâ* alakban, ’*cannabis*’ jelentésben megtalálható az *Atharvavédában*,<sup>6</sup> s nagy valószínűséggel összefügg az avesztai *banha/bangha* szóval. A *bang*nak megfelelő pehlevi *mang* közép-perzsa szövegekben is előfordul, ahol a Haydar követőikhez és a *kalenderîk*hez hasonlóan spirituális célokra használták, egy „a lélek szemét felnyitó” ital fontos összetevőjeként.<sup>7</sup>

<sup>4</sup> Silvestre de Sacy, *Chrestomathie Arabe*. I. Paris, 1826, 76.

<sup>5</sup> Osman Turan, *Selçuk Din Tarihine Dair Bir Kaynak: Fustât ul-‘adāle fî kavā‘id is-saltana*. In: *Fuad Köprülü Armağanı: 60. Doğum Günü Münasebetiyle*. İstanbul, 1953, 555.

<sup>6</sup> G. A. Grierson, On References to the Hemp Plant Occurring in Sanskrit and Hindi Literature. In: *Report of the Indian Hemp Drugs Commission, 1893–1894*. III. *Appendices. Miscellaneous*. Simla, 1894, 246–249.

<sup>7</sup> G. Gnoli, *Bang*. In *Ancient Iran*. In: *Encyclopedia Iranica*. <http://iranicaonline.org/articles/>



Visszatérve a szeldzsuk kori forráshoz, a *Fustât* szerzője nem csak a derviseket ócsárolja, a közösség alapítóját, Cemâl ud-Dîn Sâvît sem kíméli, akit azzal vádol, hogy gyengéd szálak fűzték egy fiatal fiúhoz. A sejk és a fiú a szöveg szerzője szerint a „szívük óhaja szerint voltak egymással”, s mindezt azzal tetézték, hogy *sabzakot* ettek.

Ha nem is ennyire érzelmekkel telítetten, de mindenképpen rosszallóan szól a *cannabis* fogyasztásáról az 1240-es évek elején Mevlânâ Celâl ed-Dîn Rûmî (1207–1273) lelki társa, Şams-i Tabrîzî, aki Konyában arról igyekezett meggyőzni tanítványait, hogy a *sabzak* révén megszerezhető spirituális élmény az ördögtől való látomás, s a szer használatát csak azért nem tiltja a Korán, mert Mohamed idejében még nem használták.<sup>8</sup> Ebben a szövegben a *sabzak* szinonimájaként áll egy, a modern Európában kicsit más értelemben használt arab eredetű szó, a *hasîş*, mely korabeli perzsa és török nyelvű szövegekben ebben az értelemben ritkán fordul elő.<sup>9</sup>

Şams-i Tabrîzî intelmének Rûmî követői, a mevlevik között lett foganatja, de az antinomianizmus felé hajló dervisközösségekben továbbra is bevett szokás volt a *cannabis* alapú drogok használata. A 14. század végéről származó, de csak 19. századi kéziratban fennmaradt török nyelvű *Hamza-nâme* egyik történetében a muszlim hős, °Amr elől menekülő és magát *abdalnak*, egyfajta kóbor dervisnek álcázó ellenfél elfogásában fontos szerepet játszik a dervisek esti rituáléjához nélkülözhetetlen *cannabis*.<sup>10</sup>

Jelenlegi tudásunk szerint itt, ebben a szövegben fordul elő legkorábban az a szakkifejezés, amely a törökországi török nyelvben mind a mai napig használatos a növény és a belőle készült legegyszerűbb drog jelölésére. Az *esrâr* szóról van szó, mely arab eredetű terminus, a *sırr* „titok” jelentésű szó többes számú alakja.

Nem elképzelhetetlen, hogy a jelentésátvitelben és az új, speciális jelentés elterjesztésében kulcsszerepet játszottak a már többször emlegetett, az ortodoxtól eltérő vallási utat járó anatóliai dervisek, akik között a drog fogyasztása a

---

bang-middle-and-new-persian-in-book-pahlavi-also-mang-arabiced-banj-a-kind-of-narcotic-plant. Letöltve: 2012. november 14. – Arda Virâf spirituális utazása előtt három pohár borba kevert *mangot* fogyasztott, majd hét napig tartó, látomásokkal teli álomba merült. Destur Hoshangji Jamaspji Asa–Martin Haug, *The Book of Arda Viraf*. Bombay–London, 1872, 11–12, 151–152.

<sup>8</sup> Şams al-Dîn Ahmad al-Aflākî, *Manâkib al-°Ârifîn*. Yay. Tahsin Yazıcı. Ankara, 1980, 632–633.

<sup>9</sup> A 16–17. századi európai botanikai szakirodalom szerint a hasisnak az arabok hívják a kenderet. Cristoval Acosta, *Trattato della historia, natura et virtua delle droghe medicinali et altri semplici rarissimi che vengono portati delle India Orientali in Europa*. Venezia, 1585, 278.

<sup>10</sup> Nuran Kurtçu, *Hamza-nâme (16. cilt)*. *Hamza-nâme Kahramanlarının Türk Destan Edebiyatındaki Yeri*. Yükses Lisans Tezi. Çanakkale: Onsekiz Mart Üniversitesi, 2006, 129–130. Egy 16. század elején íródott szöveg, Vâhidî *Menâkib-i H°âce-i Cihân ve Netîce-i Cân* című munkája nemcsak bemutatja, de meg is szólaltatja az *abdaloikat*, akik egy hosszú beszédben fejtik ki, hogy miért, mikor és hogyan használják a *cannabist*. Volkan Akça, *Menâkib-i H°âce-i Cihân ve Netîce-i Cân*. Yükses Lisans Tezi. Sivas, 2008, 60–63.

rituálé részét képezte, s a közösség tagjai a *cannabist* intoxikánsként használva igyekeztek megismerni a spirituális világ titkait.<sup>11</sup>

A dervisek világából kikerülve a szó két utat járt be. Egyfelől bekerült a civil kábítószeres szubkultúra szókincsébe, s onnan a hétköznapi szóhasználatba, másfelől a dervisközösségekben megfordult olyan neves költőknek köszönhetően, mint például Hayâlî (megh. 1557) és Hayretî (megh. 1534) gyökeret vert a klasszikus irodalomban, ahol a kettős jelentésében ('titkok', '*cannabis*') rejltő poétikai potenciálnak köszönhetően a 16. század első felére egy teljesen új, az addigi klasszikus irodalomban ismeretlen szemantikai mező épült köré. Ez a szemantikai mező az idők folyamán elvesztette élő jellegét, megkövült, s végül szinte teljesen kikopott a klasszikus költészet eszköztárából, de az *esrâr* szó mind a mai napig megtartotta '*cannabis*' jelentését.<sup>12</sup> Az *esrâr* elterjedésével egy időben a korábban, a 15. században és az azt megelőző korokban a *cannabis* jelölésére használt, perzsa eredetű *beng* lassan szinte teljesen kikopott a nyelvből.<sup>13</sup> Ezt a változást híven tükrözik a 16–17. századi nyugati botanikai, orvosi és gyógyszerészeti szakkönyvek, melyekben a *cannabis* török elnevezéseként különböző eltorzult formákban ugyan, de jól kivehetően mindenütt az *esrâr* szerepel.<sup>14</sup>

A török nyelvű *cannabis* irodalom egyik leghíresebb verse, Kaygusuz Abdal (megh. 1444) *Esrârî gördüm bugün binmiş gider bir ata, Şöyle kim derviş olmuş hergiz söylemez hata*. („Ma láttam a *cannabist*, lóra szállt és elvágatott, Most, hogy dervis lett belőle, sohasem téved.”) kezdetű gazelje is ezzel a szóval indul. A költemény több szempontból is fontos és érdekes. Nemcsak azért, mert egy *cannabisszal* élő dervis első kézből származó élménybeszámolója, hanem azért is, mert a drog korabeli felhasználásával és használóival kapcsolatban a gazelben elszórta több értékes adatot találunk. Az egész versből nyilvánvaló, hogy Kaygusuz Abdal a szerre nem élvezeti cikként, hanem spirituális élményekhez segítő eszközként tekintett,<sup>15</sup> melyet a hétköznapi élvezőkkel ellentét-

<sup>11</sup> Vámbéry Ármin is úgy vélekedett, hogy a *cannabis* fogyasztója előtt megjelenő látomás-képek miatt nevezik a szert *esrâr*nak. Vámbéry Ármin, *Keleti életképek*. Dunaszerdahely, 2011, 121. – Brown másféle magyarázatot ad. Szerinte az *esrâr* szót nem ezért, hanem azért használják a *cannabis* jelölésére, mert esetében „titokban készített termékről vagy készítményről” van szó. John Pair Brown, *Dervishes or Oriental Spiritualism*. London, 1868, 310.

<sup>12</sup> Turhan Baytop, *Türkiye’de Bitkiler ile Tedavi. Geçmişte ve Bugün*. İstanbul, 1984, 284–290. – A *cannabis* irodalmi megjelenését feldolgozó, a szubkultúra szakkifejezéseit összegyűjtő szemantikai mező részletes bemutatására egy másik írásban kerül majd sor.

<sup>13</sup> A klasszikus oszmán költészetben az ópium és a *cannabis* jelölésére használt terminusokat felsorolja és példák egész sorával illusztrálja Abdulkadir Erkal, *Divan Şiirinde Afyon ve Esrâr (Opium and Marihuana in the Divan Poetry)*. *A. Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 33 (2007), 25–60.

<sup>14</sup> Acosta, *i. m.*, 278; Jacques Dalechamps, *Historia generalis plantarum*. II. Lyon, 1586, 1914; Georgius Everhardus Rumphius, *Herbarium Amboinense*. Amsterdam, 1747, 209.

<sup>15</sup> A gazel második párversének első félére teljesen nyilvánvalóvá teszi, hogy Kaygusuz a *cannabis*ban olyan szert látott, amely továbbsegíthette Isten, az abszolút Igazság (*Hakk*) megismerésének útján:

ben uralni is tudott. A gazel utolsó párversében erre, a lényegi különbségre hívja fel a figyelmet, amikor arról szól, hogy a *cannabis* a versben ‘*âşik*nak ’szerelmesnek’ nevezett dervisek „füve”, mely a nem beavatott, a kívülről átlagembereknek nem való.<sup>16</sup>

A versből az is kiderül, hogy a növényt mások mégis más célra gyűjtötték és természetették. Kaygusuz Abdal a gazelben nem kevés malíciával arról is ír, hogy a *cannabis* nyíltan elítélő ortodox szúfik is, bár titokban, de mindent megtesznek azért, hogy hozzájussanak a növényhez.<sup>17</sup> Őket azonban korántsem a spirituális élmény szándéka vezérelte, a drogot egyszerű élvezeti szerként használták. Sőt a *cannabis* termesztéséből és eladásából pénzhez is akartak jutni, ami arra utal, hogy Kutb ud-Dîn Haydar intése ellenére a növény titka valamikor kikerült az antinomiánus dervisközösségek zárt világából, piaci áruvá s ezzel együtt élvezeti cikké is lett.

Nem tudni pontosan, hogy ez mikor következhetett be, de a korabeli arab nyelvű hasis versek és a perzsa klasszikus költészet tanúsága alapján teljes bizonyossággal állítható, hogy a kenderből készült drogok a 13. században a Közel-Keleten már élvezeti cikknek is számítottak.<sup>18</sup> Más-más szövegkörnyezetben ugyan, de a klasszikus perzsa nyelvű költészet jeles képviselői, Rûmî, Sa‘dî (megh. 1291), Avhadî (1271–1338) és ‘Ubayd-i Zâkânî (megh. 1371) is a perzsa kultúra másik fontos intoxikánsa, a bor társaságában, azzal egy kategóriába tartozó anyagként emlegeti a *benget*.<sup>19</sup> A perzsa nyelvű költészethez hasonló

---

*Hızır donudur donu Hakk’a dođrudur yönü.*

„Köpenye Hızır köpenye, az abszolút Igazság felé halad.”

Ld. Abdulbaki Gölpınarlı, *Alevî-Bektâşî Nefesleri*. İstanbul, 1963, 214. – Az iszlám legendáriumában a nevében is a ’zöld’ jelentésű arab szót idéző Hızır az a prófétaként tisztelt szent személy, aki az áthatolhatatlan sötétségben, ahol Nagy Sándor is eltévedt, meglelte az élet vizét (*âb-i hayât*). Ő az ésszel meg nem szerezhető tudás (*‘ilm-i ledunn*) kivételezett letéteményese. Utalás szintjén a Koránban is megjelenik, Mózeset ő avatja be a gnosztikus tudás világába. (Vö. Patrick Franke, *Begegnung mit Khidr*. Beirut, 2000, 79, 60.)

<sup>16</sup> *Gel ey miskin Kaygusuz esrârdan al öğütün*

*Bu ‘âşiklar otudur yemez verme her tata.*

„Gyere szegény Kaygusuz! Hallgass az *esrâr* tanácsára!

Ez a szerelmesek [dervisek] füve, nem mindenki eszi. Ne add idegennek!”

Ld. Gölpınarlı, *i. m.*, 214.

<sup>17</sup> *Sûfî yemez haram der gizlice de görem der*

*Gelen yul çok derem der ister birazın sata.*

„A szúfi nem eszi, azt mondja: Tilos! [De] titokban azt mondja: Hadd lám!

– „Jövöre sokat szedek” – mondja. Egy részét el akarja adni.”

Ld. Gölpınarlı, *i. m.*, 214.

<sup>18</sup> Ld. például ‘Alî b. Makkî 13. század eleji bagdadi költő versét. Fordításban közli: Franz Rosenthal, *The Herb. Hashish versus Medieval Muslim Society*. Leiden, 1971, 152. Rosenthal alapműnek számító monográfiájában számos, a *cannabis*ról szóló arab nyelvű verset közöl eredetiben vagy angol fordításban.

<sup>19</sup> Rûmî és Avhadî óva int a bor és a *cannabis* fogyasztásától, mert mind a kettő elveszi az ember eszét. Rûmî szerint a vágyakozás a borhoz és a *benghez* hasonlóan elhomályosítja az ember

példát a 15. század eleji anatóliai török nyelvű versekben is találni, amiből arra lehet következtetni, hogy a *beng* ekkorra már széles körű elterjedtségnek örvendett.<sup>20</sup> A *beng* népszerűségéhez olcsósága és egyszerű elkészítése mellett nem kis mértékben az is hozzájárulhatott, hogy bár a boréhoz hasonló mámort okozott, használatát a Korán nem tiltotta.<sup>21</sup>

elméjét:

*Dân-k har şahvat çu hamr-ast u çu bang*

*Parda-yi hüş-ast u ‘âkil zû-st dang.*

“Tudd, hogy a vágyakozás olyan, mint a bor és a *beng*!

Függöny az elmének, az eszes elborul tőle.”

Ld. Mavlânâ Calâl ud-Dîn Rûmî, *Masnavî-yi ma‘navî*. Mutâbik-i nusha-yi tashîh şuda-yi Reynold Nicholson. Tahrân, 1370, 689/3617. – Avhadî *Câm-i Cam* című didaktikus *mesnevî*jében egy teljes fejezetet szentel annak, hogy olvasóit lebeszélje a bor és a *beng*, a józan ész e két egyformán veszélyes ellenségének a fogyasztásáról. *Divân-i kâmil-i Avhadî Marâğâ ‘î*. Tashîh-i Amîr Ahmad Aşrafî. Tahrân, 1376, 517–518. – Sa‘dî álláspontja a borral szemben sokkal megengedőbb. Egy négyorososában szembeállítja egymással a bort és a *beng*et, az előbbi kulturált fogyasztását szorgalmazza, míg az utóbbiéről igyekezik mindenkit lebeszélni:

*Gar âdam-î bâda-yi gulrang ba-hur*

*Bar-nâla-yi nây u nağma-yi çang ba-hur*

*Gar bang hurî çu sang mânî bar cây*

*Yakbâra çu bang mî-hurî sang ba-hur.*

“Ha ember vagy, rózsa színű bort igyál,

Miközben rikolt a sip és peng a lant.

Ha *beng*et eszel, kővé dermedsz.

*Beng* helyett jobb, ha követ eszel.”

Ld. Sa‘dî-yi Şîrâzî, *Kulliyât-i Sa‘dî*. Bar-asâs-i nusha-yi Muhammad ‘Alî Furûğî. Tahrân, 1377, 734. – ‘Ubaydî Zâkânî az intoxikánsok fogyasztásától óvó álláspont tökéletes ellentéte. Egyik versében annak a véleményének ad hangot, hogy egy átmulatott éjszaka utáni ébredéskor a másnapos embernek a borra és a *beng*re együtt van szüksége:

*Sahar-gah-ân çu zi h‘âb-i humâr bar-hîzî*

*Hiyâl-i beng ü nişât-i şarâb h‘aş bâşad.*

Hajnalban, amikor másnapos álmodból ébredsz,

“A *beng* okozta látomás és a bor okozta vidámság nagyon kellemes.”

Ld. ‘Ubaydî Zâkânî, *Kulliyât-i ‘Ubaydî Zâkânî*. Şarh u ta‘bîr u tarcuma-yi luğât u âyât u ibârât-i ‘arabî az Parvîz Atâbakî. Tahrân, 1962, 75.

<sup>20</sup> Egyik párversében Kemâl Ümmî a részegséget és a kábítószeres mámort egyaránt a bűnök közé sorolja:

*Niçe bir beng ü şarâb ü çeng ü nây*

*Gündüz esrük gece hayrân tevbe kıl.*

„Mennyi *beng* és bor, lant és sip!

Nappal részeg, éjjel bódult! Bánd meg bűneid!”

Ld. Sefa Balbaba, *Kemal Ümmî Divanı. Tenkitli Metin – İndeks*. Kahramanmaraş, 2009, 295. – A *beng* a többi hasonló ajzószerrel együtt még a 17. században is a mulatságok egyik kellékének számított. Nâbî (1642–1712) a fia számára írt intelmeiben a *Nehy-i âlâyîş-i câm ü ‘işret* (Figyelmeztetés a pohár és mulatozás szennyére) című művében a borfogyasztás veszélyeire figyelmeztető fejezetben említi a *cannabis* származékok, a *beng* és az *esrâr* káros hatását. Mahmut Kaplan, *Hayriyye-i Nâbî*. Ankara, 2008, 232.

<sup>21</sup> Muszlim jogtudósok ennek ellenére mindent elkövettek azért, hogy a *cannabis* és a hozzá hasonló tudatmódosító szereket betiltsák. Érvelésüket általában arra alapozták, hogy ezek a

A 13–14. században a kenderből készült italt tehát már nemcsak az aszketikus életet élő, a transzcendentálissal való kapcsolatot a hagyományostól eltérő vagy éppen azzal ellenkező módokon kereső dervisek fogyasztották, hanem a civilek is, és nemcsak a szegények, akik olcsósága miatt kedvelték.

Az Oszmán Birodalomban óriási botrány kerekedett abból, hogy a későbbi II. Bajezid szultán (1481–1512) fiatalságában, amaszjai kormányzó korában, barátai unszolására szintén rákapott a bódító szerek használatára. Atyja, (Hódító) II. Mehmed (1444–1446, 1451–1481) dörgedelmes levélben kérte számon a herceg nevelőjén a történeteket és arra utasította, hogy a herceg cimboráit, akik a fiút káros szenvedélyek élvezetére csábították, ölesse meg. Török kutatók véleménye megoszlik abban a tekintetben, hogy Bajezid használt-e egyáltalán kábítószert, s ha igen, mit, de a szultán levelének szövege talán elég utalást tartalmaz ennek a kérdésnek a megválaszolásához:

*Envâc-i husûsiyetle fesâdlarından gayrî benim oğlumı tabc-ı zatı muktezâsından çıkarub esrâr-ı mühmile ilkâ edüb hâtır-ı şerîfine gubâr-i hayretden inkisâr müterettib olmuş. Maâcîn-i garîbe ü dahi berş ü efyûndan mürekkeb olmuş niçe mükeyyifât-i acîbe getürüb manâfî-i kesîre ü fevâyd-i latîfe arz edüb dâ'ire-i insâniyetden çıkarub mizâc-i şerîfine futûr târî olmuş idi.<sup>22</sup>*

„Egyéb gonoszágaik mellett, a fiamat más, sajátos módokon a vele született természetéből kivetköztették, nemtörődömséget okozó titkokra csábították, s nemes elméjét a zaklatottság pora miatt gyengeség szállta meg. Különös pasztákat, *berşet* és ópiumból készített furcsa élvezeti szereket hoztak. Azt állították, hogy ezeknek számos előnyük és kellemes tulajdonságuk van, s ezzel őt emberségéből kivetköztették, nemes természetét megtörték.”

A tehetős aranyifjak, úgy látszik, ha a kábítószerekről volt szó, már a 15. században sem válogattak, minden kezük ügyébe kerülő szert kipróbáltak, s a minél nagyobb élvezet (*keyf*) érdekében, ezeket keverték is.<sup>23</sup> Az ópium, a

---

drogok a részszétséghez hasonló állapotot idéznek elő. Michael W. Dols, *Majnûn: The Madman in Medieval Islamic Society*. Oxford, 1992, 105. A 16. század egyik legnevesebb oszmán jogutódosa, Ebû Su'ûd efendi határozottan úgy nyilatkozott, hogy a *cannabis*, amennyiben élvezeti célból fogyasztják és annyit esznek belőle, hogy az részszétséget okozzon, *harâmnak*, azaz tiltottnak minősül, s fogyasztóját szigorúan meg kell büntetni. Mehmet Ertuğrul Düzdağ, *Şeyhülislâm Ebusuud Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı*. İstanbul, 1972, 144–145.

<sup>22</sup> Feridûn Bey, *Mecmû'a-i münşe'ât üs-selâtîn*. I. İstanbul, 1858, 270. A szöveg latin betűs átírását közli Samiha Ayverdi, *Edebî ve Manevî Dünyası İçinde Fatih*. İstanbul, 1953, 211–212.

<sup>23</sup> A levél szövegében szereplő *mükeyyifât* szó az összes élvezeti szer összefoglaló neve, az „élvezet” jelentésű arab *keyf* vagy *keyfiyet* szóval azonos gyökből származik. A kábítószereken kívül a *mükeyyifât* kategóriájába tartoztak az alkohol tartalmú italok, és később, a 16. század végétől a kávé és a dohány is. Evlija cselebi a 17. században arról számol be, hogy a korabeli Isz-

*berş*sel együtt az egyik legnépszerűbb és társadalmilag is elfogadott kábítószernek számított. Az ópiumevők (*tiryâkiyân*) és a *berş* fogyasztók (*berş-hârân*), az isztambuli céhek képviselőihez hasonlóan, szervezeten vonultak fel például az 1675-ben rendezett több napig tartó állami ünnepségen.<sup>24</sup>

A *berş* egyike volt a korabeli „designer drogoknak”, s a források alapján úgy tűnik, több fajtát is készítettek belőle. Valószínűleg mindegyiknek az ópium volt a fő összetevője,<sup>25</sup> de nem elképzelhetetlen, hogy egyes változatai *cannabis*t is tartalmaztak.<sup>26</sup> A 16. század közepén a *berş* fogyasztása egyre súlyosabb társadalmi problémát kezdett jelenteni. Az oszmán közigazgatásban dolgozó írkok jó részét függősége akadályozta munkájában.<sup>27</sup> A *berş* az oszmán hódítók révén Magyarországra is elkerült, az 1587-ben Budán meghalt török úriember, Ali cselebi hagyatéki leltárában a gyógyszerek listáján a *berş* is szerepel.<sup>28</sup>

A kávé megjelenését követően a *berş* fogyasztása szorosan összekapcsolódott a kávéivással, *berş*hez legkönnyebben a kávéházakban lehetett hozzájutni.<sup>29</sup> Ennek magyarázata az lehetett, hogy a *berş* nyújtotta élményt fokozta, ha kávéval itták rá.<sup>30</sup> A 16. század közepétől kezdődően az egyik legnépszerűbb

---

tambulban az efféle élvezetekre vágyók 300 különféle élvezeti szerből válogathattak. Orhan Şaik Gökyay, *Evllya Çelebi Seyahatnamesi Topkapı Sarayı Bağdat 304 Yazmasının Transkripsiyonu – Dizini*. İstanbul, 1995, 314.

<sup>24</sup> Mehmet Arslan, *Lebib Sürnâmesi. Hâfiz Mehmed Efendi (Hazîn) Sürnâmesi. Abdi Sürnâmesi. Telhisü'l-Beyân'ın Sürnâmesi*. (Osmanlı Saray Dügünleri ve Şenlikleri, 5.) İstanbul, 2011, 503.

<sup>25</sup> A *berş* ópiumtartalmára utal, hogy az ópiumevők közül sokan át tudtak szokni a *berş*re, melyet egyébként hatásos gyógyszernek tartottak az aranyér és a különböző mellkasi betegségek kezelésében. Ali Rıza Bey (Balikhane Naziri), *Bir Zamanlar İstanbul*, é. n., 72.

<sup>26</sup> Rosenthal, *i. m.*, 31–32; Hatice Aynur–Jan Schmidt, A Debate Between Opium, Bersh, Hashish, Boza, Wine and Coffee. The Use and Perception of Pleasurable Substances among the Ottomans. *Journal of Turkish Studies* 31/1 (2007), 54. A *berş*re Zenker a szótárában a következő jelentést adja: 'a kender leveléből készített szer, mely forróságot idéz elő'. Julius Theodor Zenker, *Türkisch–arabisch–persisches Handwörterbuch*. Leipzig, 1866–1876, 189. Şemseddin Sâmî szótárában a szó a következő meghatározással szerepel: 'kenderlevéllel készített, ópium tartalmú szörp'. Şemseddin Sâmî, *Kâmûs-i Türkî*. İstanbul, 1317, 288. Abban az egyiptomi receptben, melyet Prosper Alpinus ad meg 1591-ben megjelent munkájában, nem szerepel a *cannabis*. (Prosper Alpinus, *De medica Aegyptiorum*. Venezia, 1591, 122a.) Az egyiptomihoz hasonló összetételt ad meg Engelbert Kaempfer, aki a 16–17. század fordulóján két évet töltött Iránban (Engelbert Kaempfer, *Amoenitatum exoticarum politica-physico-medica*. Lemgo, 1712, 644) és Jakob Eduard Polak, aki az 1860-as években a perzsa sah orvosa volt. Jakob Eduard Polak, Ueber den Gebrauch der Erregungs- und Betäubungsmittel bei den Persern. *Wiener Medizinische Halle. Zeitschrift für praktische Aerzte* 3/3 (1862) 28.

<sup>27</sup> Mustafa Âli szerint az írkok leginkább a *berş* és a *beng* rabjai voltak. Kasım Ertaş, *Gelibolulu Mustafa Âli'nin Nasihatı's-Selâtin İsimli Eserlerinin Tenkidli Metni*. Yüksek Lisans Tezi. İstanbul, 2008, 123.

<sup>28</sup> Fekete Lajos, Egy vidéki török úr otthona a XVI. században. *A Magyar Tudományos Akadémia Nyelv- és Irodalomtudományi Osztályának Közleményei* 15/1–2 (1959) 100.

<sup>29</sup> Halil Erdoğan Cengiz, Kahvenin Kirli Çamaşlıları. In: *Ehlikeyfin Kitabı*. Ed. Fatih Tıgılı. İstanbul, 2004, 42.

<sup>30</sup> Az 1720-as állami ünnepségen az egyik *tiryâki* a következő párverset szavalta el:

*berş*féleségnek a *berş-i rahîkî* számított, mely nevét feltalálójáról, egy Rahîkî nevű illatszerészről kapta.<sup>31</sup>

A *berş*hez hasonlóan a levél szövegében szereplő különös pasztillák is korabeli „designer drogok” lehettek, melyekből a 17. századi oszmán utazó, Evlija cselebi Isztambul leírásánál közel két tucatot sorol fel.<sup>32</sup> Ezek gyakran a legfontosabb tulajdonságaikra, kinézetükre, összetételükre, hatásukra is utaló, költői neveket kaptak. A *leb-i dilber* (‘a kedves ajka’) lágyabb, a *kara pehlevân* (‘fekete birkózóbajnok’) „ütösebb” szer lehetett. Egy Nagy Szülejmán kori költő, Figânî egyik gazeljéből annyit lehet sejteni, hogy az előbbi cukrot is tartalmazott, vagy legalábbis cukrot is ettek hozzá, az utóbbi pedig a fogyasztóját komolyabban próbára tevő, „férfiasabb” elegy volt.<sup>33</sup> Összetételük pontosan nem ismert, de a 16. században élt oszmán bürokrata, Mustafa Âlî egyik írásának a *bengr*ről és az *esrâr*ról szóló fejezetében tárgyalja őket, így nem kizárt, hogy *cannabist* is tartalmaztak.<sup>34</sup>

*Çıkmak istersen eğer ‘arş üstine*

*İki fîncân kahve iç berş üstine.*

„Ha a mennyei trónusra akarsz felülni,

A bersre két findza kávéét igyál!”

Vö. Mehmet Arslan, *Vehbî Sûrnamesi (Sûrname-i Vehbî)*. (Osmanlı Saray Düğünleri ve Şenlikleri 3.) İstanbul, 2009, 224.

<sup>31</sup> Rahîkî (megh. 1546) nemcsak illatszerész (‘*attâr*’), hanem költő is volt. Önálló versgyűjteménye eddig nem került elő, verseit parafrázisgyűjtemények őrizték meg. A 16. század közepén nem annyira költői tehetsége, hanem a drogok előállítására terén mutatott találékonysága okán számítottnak nevezetes személyiségnek. Életrajza ennek ellenére megtalálható a korabeli költői antológiákban. Ezek adatait összefoglalja: Ömer Düzbakar–Özlem Ercan, Notes on the Attar Poets in Ottoman History: Reflections from the Shari’a Court Records of Bursa and Poets’ Biographies. *Journal of the International Society for the History of Islamic Medicine* V/9 (2006) 22. A Rahîkî által kidolgozott *berş* variáció még a 17. században is népszerű volt Evlija cselebi atyja a kávé mellé ezt a szert adta vendégeinek. Robert Dankoff, *An Ottoman Mentality: The World of Evliya Çelebi*. Leiden, 2004, 162.

<sup>32</sup> Gökyay, *i. m.*, 313.

<sup>33</sup> *Dil-ber lebine kâilüz amma bulmazuz*

*Ansuz tabî‘atün şekere iştihâsî yok*

*Tutuşuruz güreşde kara pehlevân ile*

*Hengâmesi bizümle iken çok cefâsî yok.*

„A kedves ajkával kiegyezünk, de nem leljük sehöl,

Nélküle a természetünk nem éhes a cukorra.

Összekapaszkodunk, birkózunk a fekete bajnokkal,

Ha velünk mérkőzik, túl sokat nem kell kínlódnia.”

Figânî G43/III-IV. (Az arab szám a gazel, a római a párvers sorszám.) Abdülkadir Karahan, *Kanuni Sultan Süleyman Çağı Şairlerinden Figânî ve Divançesi*. İstanbul, 1966, 73.

<sup>34</sup> Mustafa Âlî, *Mevâ‘id ün-nefâ‘is fî kavâ‘id il-mecâlis*. Haz. Mehmet Şeker. Ankara, 1997, 300. A szöveg nagy óvatossággal kezelendő angol fordítását ld. Douglas S. Brookes, *The Ottoman Gentleman of the Sixteenth Century. Mustafa Âli’s Mevâ‘idü’-n-nefâ‘is fî kavâ‘idi’l-mecâlis*. „Table delicacies concerning the rules of social gatherings”. Cambridge MA, 2003, 51. – Az 1720-ban rendezett hatalmas állami ünnepséget megéneklő eposzában Vehbî a műsor részeként felvonuló ópiumevők (*tiryâkîk*) által szavalt versek között említi az alábbi párverset, ami arra utal, hogy a

A korabeli klasszikus költészet tanúsága igazolni látszik ezt a feltételezést. A *leb-i dilber cannabis*-tartalmára azzal, hogy a kifejezés a költők hagyományos fogalomtárában szoros szemantikai kapcsolatban áll az *esrâr* szóval, s gyakran jelenik meg olyan sorokban, melyekben a *cannabis* fogyasztásával kapcsolatos szavakat is felsorakoztatnak. Ravzî (16. század), aki versei tanúsága szerint maga is az egyik antinomianus vezető, Kalender Bâli követője volt, gazeljeiben gyakran használja a *cannabist* fogyasztó dervisek szubkultúrájának szókincsét. Alábbi párversének egyik lehetséges olvasata szerint az *esrâr* és a *leb-i dilber* hasonló hatást ér el: felvidítja, feldobja a fogyasztót.

*Dildeki hüzni hayâl-i leb-i dilber giderür  
Ravziyâ eyler imiş âdemi esrâr ferah.*<sup>35</sup>

„A *leb-i dilber* elmulasztja a szívben lévő bánatot,  
Ravzî! Régen az *esrâr* vidította fel az embert.”

A 16. század egyik meghatározó vallási vezetője, az *uşşâkî* spirituális közösség alapítója, Şeyh Hüsâm ud-Dîn Uşşâkî (1473–1593) egyik metaforikus értelmű, spirituális tartalmú gazeljének első párverse szintén arra utal, hogy a *leb-i dilber* kendert is tartalmazott:

*Muhabbet cür'asından mest olup sekrân gerek 'âşik  
Leb-i dilberdeki esrâr ile hayrân gerek 'âşik.*<sup>36</sup>

„Szúfi! A szerelem kortyától kell megrészegedni, megmámorosodni!  
Szúfi! A *leb-i dilberben* (a kedves ajkán) található *cannabistól* (titkoktól)  
kell transzba esni!”

A *leb-i dilber cannabis*-tartalmának kérdését érdekes adalékkal egészíti ki egy 19. századi, ismeretlen szerző tollából származó szöveg, melyben a legelterjedtebb élvezeti cikkek, az ópium, a *berş*, a *cannabis*, a *boza*, a bor, a *raki* és a kávé vitatkoznak arról, hogy melyikük nyújtja a legtökéletesebb élvezetet. Monológjában az *esrâr* arra hivatkozik, hogy az *abdalok* és a *bektasik* különösen tisztelik őt, szertartásaik végén elbeszélgetnek vele, különféle neveken

---

*kara pehlevân* fő alkotó eleme az ópium volt:

*Kâdir mi pençelesmeğe ben gibi nâ-tüvân  
Endûh ile fakat güleşir kara pehlevân.*

„Vajon elég erős-e a hozzám hasonló gyenge az összekapaszkodáshoz?

De egy egész csapattal megbirkózik a fekete bajnok.”

Ld. Mehmet Arslan, *i. m.*, 224.

<sup>35</sup> G169/V. Yaşar Aydemir, *Ravzî Divanı*. Ankara, 2009, 160.

<sup>36</sup> G119/1. Vö. Yavuz Özenç, *Şeyh Hüsâmeddin-i Uşşâkî Dîvânı. Transkripsyonlu Metin*. Yükek Lisans Tezi. Sakarya, 2008, 105. A párvers valójában a spirituális utat járók két legfőbb intoxikánsáról, a borról és a szerelemről szól. A bor az első, a szerelem a második fêlsorban jelenik meg. A költő a második fêlsorban a *leb-i dilber* és az *esrâr* terminus kétértelműségével játszik.



szólítják. Azok, pedig, akik egy szépségbe szerelmesek, mivel „édes és lágy vagyok, a szívét rabló kedves lány és nedves ajkához hasonlítanak, és a kedves ajkának (*leb-i dilber*) is neveznek”.<sup>37</sup>

A *leb-i dilber* volt az egyetlen olyan drog, melyet Evlija cselebi és atyja is fogyasztott. Saját bevallása szerint akkor folyamodott a szerhez, ha erőt vett rajta a depresszió.<sup>38</sup> Kinalizade Hasan Çelebi költői antológiájában egy bizonyos Ilâhî költészetét a következő szavakkal jellemzi: *Kelimâti leb-i dilber gibi müferrih olmagla eşcârını okıyanlar dâi'mâ hürrem ü handân olur.* „Szavai a *leb-i dilber*hez hasonlóan megvidámították az embert, s aki az ő verseit olvasta, mindig vidám volt és nevetett.”<sup>39</sup>

Az idézetben szereplő *müferrih*, „felvidító” terminus a muszlim gyógyászatban valamennyi antidepresszánszt jelölte, s ezek között a gyógyszerek között nem a *leb-i dilber* volt az egyetlen keverék, mely *cannabist* is tartalmazott.<sup>40</sup> A jó illatú *devâ-yi misk* („mószuszt tartalmazó gyógyszer”) a *cannabis* gyantájából készült, s a mószuson kívül cukrot és különböző magvakat is tartalmazott.<sup>41</sup>

Térjünk most vissza II. Mehmed dörgedelméhez! A szultán levelében szereplő pasztillák, *ma'âcîn* (a szó egyes számú alakja *ma'cûn*), a lány tablettá formájában forgalmazott „designer drogok” összefoglaló neve volt. Ezek a bődtöltő vagy ajzószeres egészen a 19. századig roppant népszerűségnek örvendtek. A 17. században Evlija cselebi, majd két évszázaddal később Charles White,

<sup>37</sup> *Afyûn tiryâkileri.* İstanbul (?), é. n., 14.

<sup>38</sup> Gökyay, *i. m.*, 313.

<sup>39</sup> Kınalı-zade Hasan Çelebi, *Tezkiretü'ş-suarâ.* I. Haz. İbrahim Kutluk. Ankara, 1989, 170–171.

<sup>40</sup> A *leb-i dilber*re a *müferrih terkib*, „antidepresszáns elegy” kifejezést használja a korabeli Konstantinápolyt bemutató írásának a kábítószeresek tahtakalei gyülekezőhelyét leíró fejezetében a neves 16. századi életrajzíró, Latîfi. (Latîfi, *Evsâf-i İstanbul.* Haz. Nermin Suner. İstanbul, 1977, 52.) A szernek ez a besorolása tükröződik a klasszikus költészet szókinésében. Az olyan sorokban ugyanis, ahol a *cannabis* fogalma köré szerveződő szemantikai mező elemei is jelen vannak, a *leb* 'ajak' szó jelzője lehet a *müferrih*.

*Bir müferrih leb görüp geçdi Sürûri kendünden*

*Gerçi kim esrâr-ı 'ıskun eskiden hayrândur.*

„Egy vidámságot okozó (antidepresszáns) ajkat látott, s eszét veszette Sürûri,

Bár a szerelem titka (*cannabisa*) már régóta mámorosítja.”

Ld. Erdoğan Taştan, *Pervâne Beg Nazire Mecmuası (199b–230b).* Transkriptli, Edisyon Kritikli Metin. Yükses Lisans Tezi. İstanbul, 2001, 116. – Egy 1970-es évekből származó afganisztáni beszámoló szerint az ottani *mofarah* nevű drog a kender leveleiből, mákból, a *cannabis* gyantájából, különböző magokból, pisztáciából, mandulából, mézből és cukorból készült: C. J. Carpentier, The Use of Hashish and Opium in Afghanistan. *Anthropos* 68/3–4 (1973) 483.

<sup>41</sup> Ömer Besim, *Mükeyyifât ve Müsekkirâtdan Afyûn, Kahve, Çay, Esrâr.* İstanbul, 1305, 34. A gyógyszer neve és összetétele az idők folyamán változhatott. Charles Baudelaire egy olyan összetételű szert ismert, amely a fentieken kívül különböző aromákat, vaníliát és fahéjt is tartalmazott. Értesülései szerint a keverékhez esetenként, talán afrodisziákum gyanánt, kőrishogárport is adtak. (Charles Baudelaire, *A mesterséges mennyországok.* Budapest, 1990, 16.) Egy 15. századi, arabból fordított török nyelvű orvosi könyvben a szert még szíverősítőként ajánlják, s ebben a receptben a *cannabis* nem szerepel az összetevők között. (Şaban Doğan, *Terceme-i Akrahâdin.* Sabuncuoğlu Şerefeddin (Giriş–İnceleme-Metin-Dizinler). Doktora Tezi. Sakarya, 2009, 220.)

egy Isztambulban viszonylag hosszú időt eltöltött angol utazó is a „designer drogok” roppant változatosságáról számol be. Az elegyek iránti kereslet nagyságát jól jellemzi, hogy a fővárosban a 17. században a *ma'âcinciyân* 'a pasztillakészítők' céhébe tartozó 200 boltban 500 személy foglalkozott ezek készítésével és árusításával.<sup>42</sup> Ők gyártották többek között a fent már ismertetett drogok közül a *devâ-yi misket* és a *leb-i dilbert*.<sup>43</sup>

A pasztillák a legkülönbözőbb hatóanyagokat, aromákat és adalékokat tartalmazhatták, melyek közül a legkülönlegesebbnek a porrá őrölt drágakövek számítottak. Az ilyen keverékek különösen az elit körében voltak roppant népszerűek. White állítása szerint II. Mahmud rajongott a változatosságért, s udvari orvosa leginkább az újabb és újabb receptek kidolgozása téren mutatott találékonyságának köszönhette állását.<sup>44</sup>

Egy ír származású orvos, Richard Robert Madden, aki utazása során a törökországi drokkultúráról személyes tapasztalatokat is szerzett, beszámolójában azt írta, hogy a „*madjoun*” konstantinápolyi változata a kender porrá őrölt virágjából készült, melyet mézbe keverték és szegfűszeg porával, szerecsendióval és sáfránnyal ízesítettek.<sup>45</sup>

Hogy ezek közül a pasztillák közül ifjú korában Bajezid vajon melyikre kapott rá, ma már kideríthetetlen. Levelében II. Mehmed azonban nemcsak a különböző elegyek használatát rója fel a fiára nem kellőképpen ügyelő nevelőnek. Két terminus értékű szóval arra is egyértelműen utal, hogy a herceg mindezek mellett *cannabist* is fogyasztott. Az egyik szó a már ismertetett *esrâr*, a másik az elmét belepő, a tisztánlátást akadályozó por, a *gubâr*.

A *gubâr* szónak ebben az értelemben ez az egyik legkorábbi előfordulása, ám hogy nem tévedésről van szó, s a szövegben a szó nem csak az általános

<sup>42</sup> Gökyay, *i. m.*, 228.

<sup>43</sup> Gökyay, Uo. – Bâkî (1526–1600) egyik gazeljében, melyben a költő arról panaszkodik, hogy a hatóságok betiltották a borivást, a bor hatását helyettesítő drogok egész sora tűnik fel. Közöttük a *ma'cûn* is, melyről Bâkî azt írja, hogy a *leb-i dilber*hez hasonló.

*Gubâr-ı hatt-ı rüyyla meger hayrân ola gönüm*

*Dirig elden leb-i dil-ber gibi ma'cûn ise gîdi*

„Az orcáján lévő pihék pora talán mámorossá tenne,

De jaj, a *leb-i dilber*hez (a kedves ajkához) hasonló pasztilla is odalett.”

Ld. G544/III. Sabahattin Küçük, *Bâkî Dîvânî*. Ankara, 1994, 437.

<sup>44</sup> Charles White, *Three Years in Constantinople or Domestic Manners of the Turks in 1844*. III. London, 1846, 226–227.

<sup>45</sup> Richard Robert Madden, *Travels in Turkey, Egypt, Nubia and Palestine in 1824, 1825, 1826, and 1827*. I. London, 1829, 23. Whitelaw három évvel korábban megjelent könyvében ezzel szemben azt állítja, hogy a *ma'cûn* ópium tartalmú szer, s a törökök ezt a szót használják az ópium jelölésére is. (Ainslie Whitelaw, *Materia Indica or Some Account of Those Articles which are Employed by the Hindoos and Other Eastern Nations in Their Medicine, Arts and Agriculture*. II. London, 1826, 177.). Bár a szerző második megállapítása tévedés, a kábítószeres bőséges választékának ismeretében nem elképzelhetetlen, hogy a 19. század elején az oszmánok szedtek ópium tartalmú pasztillákat is.

'por' jelentésben áll, azt megerősíti egy 16. századi anekdotagyűjtemény, melynek egyik mulatságos története két barát balul elsült éjjeli fürdőzését meséli el.

A mesélő, Hacı Murad megállapodik cimborájával, a kerületi müezzinnel, hogy késő éjszaka elmennek a fürdőbe, ahol, mivel már nem lesznek vendégek, a kedvükre ejtözhetnek. El is indulnak, s az úton Hacı Murad azt látja, hogy társa hirtelen olyan magas lesz, mint a minaret. Megijed, és a két barát között a következő beszélgetés zajlik le:

„*Hâci*” *didüm*. „*Ne dersin*” *didi*. „*Gece bir mikdâr gubâr yemişidüm. Muhkem bengî olmuşım gibi gözime minâre gibi görinür oldun*” *didüm*. *Güldi, eyitdi* „*Be sen ne yâdgâr imişsin. Ne çok beng yemişsin.*”<sup>46</sup>

„Megszólítottam: – Hadzsi.

– Mit akarsz? – kérdezte.

– Este egy jó adag *gubârt* vettem be. Olyan állapotba kerültem, mint egy rendszeres *beng*fogyasztó, s most torony-magasságúnak látlak.

Felnevetett és azt mondta: – Hé, hogy te milyen kópé vagy! Túl sok *benget* ettél!”

A müezzin válaszából teljesen egyértelmű, hogy a *gubâr* a *cannabis*-fogyasztók szubkultúrájában a *beng* szinonimája. Ebben a formában a *gubâr*, az *esrâr* szó köré épülő szemantikai mező egyik fontos elemeként a török nyelvű klasszikus költészetben is meglehetősen sokszor előfordul. A 16. században élt Me<sup>ca</sup>âlî alábbi párverse kiválóan szemlélteti a *gubâr* szó kettős jelentését:

*Beni bu hatt-i gubârun eyledi hayrân dedüm*  
*Dedi kim lâ büd gubârun bu durur hâsiyeti.*<sup>47</sup>

„Azt mondtam: – Orcád pihéinek pora bódított el.

Azt válaszolta: – A *gubârnak* már csak ez a tulajdonsága.”

A szultáni levélben szereplő *gubâr* azonban nem sokáig homályosította el Bajezid „elméjének tükrét”. Az atyai feddés hatására a herceg felhagyott a léhasággal, leszokott a kábítoszerekről. A török források egybehangzó véleménye szerint istenfélő, jámbor életet élt, amit jól mutat a neve elé illesztett *velî* 'Isten barátja' jelző. Fiatalkori botlását azonban úgy tűnik, alattvalói nem felejtették el. 1482-ben, amikor a nagyvezír, Gedik Ahmed pasa bebörtönzése miatt fellázadt janicsárok a palotához vonultak, a szultánt válogatott sértésekkel szidalmazták, többek között azzal csúfolták, hogy *bengî*, vagyis *cannabis*-függő.<sup>48</sup>

<sup>46</sup> Osman Ünlü, *Cinâni'nin Bedâyiü'l-Âsârı*. Doktora Tezi. İzmir, 2008, 226–227.

<sup>47</sup> Edith Ambros, *Candid Penstrokes. The Lyrics of Me'âlî, an Ottoman Poet of the 16th Century*. Berlin, 1982, 306.

<sup>48</sup> Johannes Löwenklau, *Historiae musulmanae Turcorum de monumentis ipsorum exscriptae*. Frankfurt, 1590, 624. Az 1590-es német nyelvű kiadás modern feldolgozását lásd Richard F.

Az eddig ismertetett szakkifejezések és a *gubâr* jelentése bár nagyon közel áll egymáshoz, az *esrâr*, a *beng* és a *gubâr* között mégis van egy kis különbség. Míg az első kettő a *cannabis* növényt és a belőle készülő legegyszerűbb kábítószert egyaránt jelentheti, a *gubâr* csak a feldolgozott, fogyasztásra előkészített szer elnevezése. A 17. század végén egy Isztambulban élő és dolgozó európai orvos, Alexander Mavrocordatos (1636–1709), aki IV. Mehmet tolmácsa volt a Habsburgokkal folytatott tárgyalások során, részletesen is beszámolt a kenderből készülő narkotikumok előállításáról. A feldolgozás során több munkafázisban is szerepel az anyag megőrlése, melyet a felhasználók por formájában ettek meg.<sup>49</sup> A *cannabis*-por fogyasztását több 16. századi európai utazó is megerősíti. Giovanni Antonio Menavino 1548-ban megjelent könyvében leír egy derviszszertartást, melynek fontos eleme volt az *esrâr*nak nevezett, növényi por elfogyasztása.<sup>50</sup> Hans Dernschwam (1494–1568?) útleírásában arról számol be, hogy a törökök egy szinte mindenhol kapható zöld port fogyasztanak, melyet a vadkender száraz leveleiből készítenek.<sup>51</sup> Dernschwam helyi forrásaitól úgy értesült, hogy ezt a port törökül *eszrâr*nak (*esrâr*) vagy *hajrânlik*nek (*hayrânlik*) nevezik.

A második terminus, *heiranluc* alakban, felbukkan Johann Weyer (1515–1588) holland orvos 1563-ban írt démonológiai munkájában is. Weyer Dernschwammal összhangban, talán éppen az ő nyomán arról ír, hogy ez a por a törököket vidámmá teszi, nevetésre ingerli.<sup>52</sup> A szóban forgó por *hayrânlik* elnevezése azonban, annak ellenére, hogy egyes kutatók szerint a szó a 16. századi törökben felveszi a *cannabis* jelentést,<sup>53</sup> ebben a formában eleddig mindössze egyetlen török nyelvű forrásból került elő. A török nyelvtörténeti szótár, a *Tarama Sözlüğü* egy helyen idézi egy 16. századi perzsa–török szótár *beng* címszavát, ahol a szerző a perzsa szó török megfelelőjeként az *esrâr* mellett a *hayrânlik*ot is megadja.<sup>54</sup>

---

Kreutel, *Der Fromme Sultan Bayezid. Die Geschichte seiner Herrschaft (1481–1512) nach den altosmanischen Chroniken des Oruç und des Anonymus Haniwaldanus*. Graz, 1978, 195.

<sup>49</sup> Georg Wolfgang Wedel, *Exercitationes medico-philologicae sacrae et profanae*. Jena, 1691, b<sup>1</sup>.

<sup>50</sup> Giovanni Antonio Menavino, *Trattato de costumi et vita de Turchi*. Firenze, 1548, 78–79. Menavino leírását számos későbbi szerző is átveszi. Ld. pl. Francesco Sansovino, *Historia universale dell'origine et imperio de' Turchi*. Venezia, 1568, 31; Philipp Lonicer, *Chronicorum Turcicorum. Tomus primus et secundus*. Frankfurt, 1584, 110; Michael Bandier, *Histoire generale de la religion des Turcs*. Paris, 1625, 186.

<sup>51</sup> Hans Dernschwam, *Erdély, Beztercebánya, Törökországi útinapló*. Közreadja Tardy Lajos. Budapest, 1984, 206.

<sup>52</sup> Johann Weyer, *De praestigiis daemonum et incantationibus ac veneficiis*. Basel, 1583, 319. A francia kiadásban a szó „*heiram luc*” alakban található meg. Johann Weyer, *Cinq livres de l'imposture et tromperie des diables: des enchantemens et sorceilles*. Paris, 1567, 168.

<sup>53</sup> Atilla Şentürk, *Klasik Osmanlı Edebiyatı Işığında Eski Âdetler ve Günlük Hayattan Sahneler. Türk Dili* 495 (Mart 1993) 178.

<sup>54</sup> *Tarama Sözlüğü*. IV. Ankara, 1996, 2797.

A klasszikus irodalomban azonban a szó leginkább más értelemben szerepel. A *hayrânlık* a *hayrân* melléknévből képzett főnév. Az alapszó a 16. századi anatóliai törökben a *cannabis* előidézte mámor jelölésére használt egyedüli szak kifejezés. A 16. századi klasszikus költészetben elválaszthatatlan a *cannabist* vagy a belőle készült drogokat jelölő kifejezésektől. A kábítószeres mámor és a kábítószer fogalma olyan esetekben is feltételezi, megköveteli egymás jelenlétét, amikor a versben nyilvánvalóan a *cannabis* vagy a mámor csak metaforikus értelemben van jelen, ahogy a 16. században a magyarországi hadszínteret is megjárt dervis-katona, °Aşkî alábbi párversének első fêlsorában:

*Tâ ebed biz gerçi esrâr-i ezel hayrânyuz  
Kimse fehmi etmez velî keyfiyyet-i esrârimuz.*

„Bár míg a világ, világ, az örökkévalóság titkának mámorában élünk,  
Mégse érti senki, milyen élményt szerez nekünk a *cannabis*.”<sup>55</sup>

A *hayrân*nal ellentétben a belőle képzett *hayrânlık* igen ritkán fordul elő a klasszikus költészetben, s akkor sem „*cannabis*”, hanem sokkal inkább „mámorosság, elragadtatottság” értelemben, ahogy ez °Aşkî és a szintén a 16. században élt Şuhûdî alábbi párverseiben is szerepel:

*Etmezüz esrârimuz hayrânlıg ile halka fâş  
Toptoludur cür°adân-ı dil dedem esrâr-ı °aşk.*<sup>56</sup>

„Mámorosságunkkal nem adjuk ki az embereknek a titkainkat.  
Mesterem! A szívünk *cannabis*-tartó erszénye tele van a szerelem titkai-  
val (*cannabis*ával).”

*Sana hayrânlıgumuz hâlet-i keyfiyyetümüz  
Göresin bilmiyesin vâkıf-ı esrâr olasin.*<sup>57</sup>

„A mámor, amit te okozol, az a mi vidámságunk,  
Nézed, nem ismered, [míg] beavatást nem nyersz a titkokba.”

Hans Dernschwam a törökök kábítószeres szokásait bemutató beszámolójában a kender ízű zöld port a fentieken kívül *maszlag*nak is nevezi. Dernschwam leírása azonban ezen a ponton némiképp zavarosnak tűnik, mert a szerző állítása

<sup>55</sup> G172/II. İskender Pala, *Aşkî Hayatı, Edebî Şahsiyeti ve Divanı*. Doktora Tezi. İstanbul, 1983, 237.

<sup>56</sup> G228/IV. İskender Pala, *i. m.*, 266. Az *esrâr* és a *hayrân* mellett a második fêlsor utolsó előtti szava, a *keyfiyyet* is a *cannabis* szubkultúra szak kifejezése, a drog okozta örömet, vidámságot jelenti.

<sup>57</sup> G164/IV. Ertuğrul Can, *Şuhûdî Divançesi. (İnceleme–Metin)*. Yükses Lisans Tezi. Adana, 2005, 148. Az első fêlsorban szereplő *hâlet* „állapot” szó a szúfi költészet szóhasználatában a spirituális transz, az elragadtatottság jelölésére szolgál. Itt azt jelzi az olvasónak, hogy a drogos terminológiát metaforikusan kell értelmezni.

szerint a törökök a kenderporon kívül az ópiumot is *maszlag*nak hívják. Az elnevezés pontos jelentésének tisztázását nagyban elősegítenék a török nyelvű források adatai, ám a szó nem jelenik meg sem a klasszikus mintákat követő műköltészetben, sem a prózairodalomban. A kisszámú török nyelvű adatban *maslikként* vokalizált szó talán azért nem talált utat a magas irodalmi igénnyel íródott szövegekbe, mert a szerzők számára túlságosan is köznyelvi volt, s mindemellett nem rejlettek benne olyan retorikai lehetőségek, mint például az *esrârban*.

A *Tarama Sözlüğü* mindösszesen egy olyan irodalmi példát hoz, melyben szerepel a kifejezés.<sup>58</sup> A párvers Edirneli Nazmî-tól származik, aki legfőbb képviselője volt egy hamvába holt purista mozgalomnak.<sup>59</sup> A *türkî-i basîtnak* 'egyszerű töröknek', nevezett irányzat képviselői arra törekedtek, hogy verseikben a lehető legkevesebb arab és perzsa eredetű szót, retorikai eszközt használják. Az idegen szavak helyett gyakran nyúltak török köznyelvi alakokhoz, így kerülhetett a *maslık* szó is a szóban forgó gazelbe. Edirneli Nazmî párverséből valóban nem derül ki a *maslık* terminus pontos jelentése, csak azt lehet megtudni belőle, hogy valamilyen lágyszárú, fünek is nevezhető növényről van szó, melynek fogyasztói a szer hatására rengeteget esznek.

*Her kim ister yimeğe çok lut u put  
Otudur anın o maslık diyen ot.*

„Aki sokat akar enni, inni,  
Annak a füve a *maslık* nevű fü.”

Ez a leírás teljesen egybevág a *cannabis*ről alkotott korabeli képpel.<sup>60</sup>

A nyelvtörténeti szótár készítőinek figyelmét minden bizonnyal elkerülte a költő egy másik párverse, melyből teljesen egyértelmű, hogy a 16. századi törökben az ópium és a *maslık* két különböző drog volt.

*Herkez süci esrikliği yiren tutar olmaz,  
Maslık kişi sanğı ve eyler titiz afyün.*<sup>61</sup>

<sup>58</sup> *Tarama Sözlüğü*. IV, 2797.

<sup>59</sup> Walter Andrews, *Poetry's Voice, Society's Song. Ottoman Lyric Poetry*. Seattle, 1985, 57.

<sup>60</sup> A muszlim orvosok megfigyelésein alapul az az irodalmi közhely, hogy a *cannabis* fogyasztóinak megnő az étvágya. Ennek az irodalmi *topos*nak kiváló példája Fuzûlî (1487–1556) *Beng ü Bâde* (A Bor és a *Beng*) című vígeposzának egyik párverse, melyben a Bor azzal csúfolja ellenfelét, hogy fogyasztói mindent felfálnak, ami eléjük kerül.

*Ekl vaktı sanadır ey bed-şekl  
Bir ilun kûtu bir zemânlğ ekl.*

“Ha arra kerül a sor, hogy téged egyenek, te rossz külsejű,  
Egy évre való ennivaló csak egy étkezésre elég.”

Vö. Fuzûlî, *Beng ü Bâde*. Haz. Kemal Edip Kürkçüoğlu. İstanbul, 1956, 12.

<sup>61</sup> Köprülüzade Mehmet Fuat, *Millî Edebiyat Cereyanının İlk Mübeşşirleri ve Divanı Türkîi Basit. XVIinci Asır Şairlerinden 'Edirneli Nazmî'nin Eseri*. İstanbul, 1928, 47.

„A bor okozta részegséget ócsárolót soha nem lehet visszafogni,  
A *masliktól* az ember szédül, az ópiumtól ingerlékeny lesz.”

A *Tarama Sözlüğü* Edirneli Nazmî versén kívül két 16. századi perzsa–török szótárat is idéz, melyekben a szerző a ’*cannabis*’ jelentésű perzsa *beng* török megfelelői között a *maslikt* is megadja. Az eddig előkerült török nyelvi adatok tehát a *maslikt* terminusnak kizárólag a ’*cannabis*’ jelentését igazolják.

Számos, elsősorban a 17. és a 18. századból származó európai munka szerzője is ezzel a növényvel hozza kapcsolatba a leggyakrabban „*maslac*” vagy „*maslach*” alakban visszaadott török szót. Egy kalandos életű magyar orvos, Sneff Alajos Mihály (1622–?) a fájdalomcsillapításról írt munkájában szót ejt a „*maslachról*”, melyet szerinte a *cannabis* magjából, a gyökér nedveiből kinyert olajból és a növény gyantájából készítenek.<sup>62</sup> Egy 1726-ban megjelent orvosi kézikönyv német szerzői szerint a „*maslach*” nem más, mint a *cannabis* leveleinek a pora, melyet vajjal kevernek össze és magas hőfokon megszáritanak.<sup>63</sup> Carl von Linné (1707–1778), a kettős nevezéktan rendszerének megalkotója, botanikai alapvetésében úgy véli, hogy a törökök „*maslac*” nevű szere azonos a perzsák *bengjével*, ami nem más, mint a *cannabis* leveleinek áztatásával készülő, nevetést és részegséghez hasonló állapotot okozó ital.<sup>64</sup> Egy Linné nézeteit ismertető angol szerző ezt az értesülést annyiban pontosítja, hogy szerinte a „*maslac*” a hímivarú *cannabis* növény virágjának a porából készül.<sup>65</sup>

A Homérosz Odüsszeiájában használt, *népenthész*, ’bú feledtető’ ital titkát megfejteni vágyó európai orvosok és gyógyszerészek könyveiben azonban a *maslikt* szónak, melyet nyilvánvaló eredete ellenére egyesek magyarból próbáltak magyarázni,<sup>66</sup> sokan, s talán ők vannak többségben, az ’ópium’ jelentést tulajdonították.<sup>67</sup> Tovább bonyolítja a helyzetet, hogy az ’ópium’ és a ’*cannabis*’ mellett egy harmadik jelentés is szóba jöhet. A magyarban ugyanis a *maszlag* szó, mely török jövevényszavaink hódoltság kori rétegéhez tartozik, ma egyértelműen a daturafélék egyik fajtát, a csattanó *maszlag* (*Datura stramonium*) nevű, mérgező, hallucinogén anyagokat tartalmazó növényt jelenti.<sup>68</sup> A magyar adat azonban nem áll egyedül. Egy 1733-ban megjelent, vámpírokról és egyéb

<sup>62</sup> Michael Aloysius Sinapius, *Tractatus de remedio doloris*. Amsterdam 1699, 101. Sneff Alajos Mihály életrajzához lásd Kapronczay Károly, *A magyar–lengyel orvosi kapcsolatok történetéből*. [http://mek.oszk.hu/05400/05406/lengyel\\_kapronczayk\\_orvosi.pdf](http://mek.oszk.hu/05400/05406/lengyel_kapronczayk_orvosi.pdf). Letöltve: 2012. november 4.

<sup>63</sup> Paul Hermann–Sigmund Henninger–Johann Boecler, *Cynosura materiae medicae arte sedecim annos in lucem emissa, brevibusque annotatis exornata*. Strassburg, 1726, 367.

<sup>64</sup> Carolus Linnaeus, *Fundamenta botanica*. II. Köln, 1786, 402.

<sup>65</sup> R. Pulteney, *A General View of the Writings of Linnaeus*. London, 1781, 328.

<sup>66</sup> Georg Wolfgang Wedel, *Opiologia*. Jena, 1682, 168.

<sup>67</sup> A 18. század előtti európai szerzők adatait összegzi Wedel, *Opologia*, 160–170.

<sup>68</sup> Suzanne Kakuk, *Recherches sur l’histoire de la langue osmanlie des XVIe et XVIIe siècles. Les éléments osmanlis de la langue hongroise*. Budapest, 1973, 268–269.

vérszívó lényekről szóló munka szerzője határozottan állítja, hogy a törökök „*maslak*” alatt a daturát értik.<sup>69</sup>

Vajon hogyan egyeztethető össze ez a forrásokból jól adatolható három jelentés? Jó kiindulópont két 16. századi utazó beszámolója. Johannes Löwenklau az 1580-as években járt Konstantinápolyban, Joannes Cotovicus pár évvel később jutott el Jeruzsálembe és Szíriába. A fent idézett török költőhöz, Edirneli Nazmíhoz hasonlóan mindketten éles különbséget tesznek a *maslik* és az ópium között,<sup>70</sup> ami arra utal, hogy a kettő nem teljesen ugyanaz a szer. A *maslik* és a *cannabis* viszonyáról nagyon hasonló jellegű adatot közöl egy 1586-ban megjelent botanikai kézikönyv, mely a *bengr*ről szóló fejezetben kiemeli a konstantinápolyi törököknek a törökül *esrâr*nak nevezett *cannabishoz* hasonló, „*maslac*” nevű szerének izgató hatását.<sup>71</sup> E szerint a nagyon korainak számító beszámoló szerint tehát a „*maslac*” a *cannabisszal* sem teljesen azonos.

Az ellentmondásosnak tűnő helyzet feloldására azonban van egy áthidaló megoldás. Nem elképzelhetetlen ugyanis, hogy a *maslik* a 16. századi Oszmán Birodalomban használt számos más droghoz hasonlóan egy több összetevőből álló, többek között ópiumot is és *cannabist* is tartalmazó keverék volt, ahogy azt Pietro Andrea Mattioli (1501–1577), II. Ferdinánd és II. Miksa udvari orvosa gondolta.<sup>72</sup> Még közelebb visz talán a megoldáshoz Johann Friedrich Cartheuser (1704–1777) beszámolója, aki a „törökök által kedvelt *maslac*” összetételét orvosi kézikönyvének részegítő szereket és narkotikumokat részletező fejezetében *cannabis*, ópium és daturamag örleményének por alakú keverékéként írja le, melyhez még a daturával rokon mandragóra gyökerének örleményét és valamilyen perjefélét adtak.<sup>73</sup> A neves német botanikus, Georg Eberhard Rumphius (1627–1702) Indonézia növényvilágát leíró kötetében a *cannabis*ről szóló fejezetben a „*maslac*”-ot egy Indiában is ismert, *cannabis*ből készülő droggal azonosítja, mely az izesítő adalékok, a szerecsendió, a szerecsendió-virág, a szegfűszeg és a kámfor mellett ópiumot is tartalmazott. Néhány mondattal később azt is hozzáteszi, hogy a fő összetevőként használt növényt a török „*assarathnak*” (*esrâr*) hívják, a „*maslac*” pedig egy belőle készített szer neve.<sup>74</sup> Commerson Philibert (1727–1773) francia botanikus Rumphiushoz hasonlóan a „*maslacot*” ópiumot is tartalmazó, szerecsendióval, szegfűszeggel és kámforral készült elegyként jellemzi.<sup>75</sup>

<sup>69</sup> Johann Christoph Harenberg, *Vernünfftige und christliche Gedanken über die Vampirs oder bluhtsaugende Todten*. Wolfenbüttel, 1733, 102.

<sup>70</sup> Johannes Löwenklau, *Pandectes historiae turcicae*. Frankfurt, 1596, 370; Joannes Cotovicus, *Itinerarium Hyerosolymitanum et Syriacum*. Antwerpen, 1619, 455.

<sup>71</sup> *Historiae generalis plantarum*. Leiden, 1586, 914.

<sup>72</sup> Pietro Andrea Mattioli, *Adversus amatum Lusitanum*. Basel, 1674, 102.

<sup>73</sup> Johann Friederich Cartheuser, *Fundamenta materiae medicae*. Venezia, 1755, 183. A könyv francia kiadása ugyanebben az évben látott napvilágot. Itt a fentieket kívül még valamilyen páfrányféle örleménye is szerepel. Johann Friederich Cartheuser, *Matiere medicale*. Paris, 1755, 140.

<sup>74</sup> Georg Eberhard Rumphius, *Het amboinsch kruid-boek*. Amsterdam, 1747, 209, 210.

<sup>75</sup> J. C. Philibert, *Introduction à l'étude de la botanique*. III. Paris, 1802, 43.



A *maslikot* növényként vagy növényi porként leíró európai szerzők többsége a drog használatát dervisekkel hozza kapcsolatba. A Mohácsnál oszmán fogságba esett Georgievics Bertalan *De Turcarum moribus* című munkájában a szinte teljesen mezítelenül járó, mindösszesen egy báránybórt viselő, kolduló dervisekről többek között azt írja, hogy a „*maslach*” nevű növény elfogyasztása után olyannyira megvadulnak, hogy késekkel összeszabdalgják magukat, de fájdalmat a súlyos sebek ellenére sem éreznek.<sup>76</sup> Nicolas de Nicolay (1517–1583), aki 1551-ben járt az oszmán udvarban, útleírásában szinte szóról szóra megismétli Georgievics beszámolóját,<sup>77</sup> ahogy az olasz tudós, Francesco Sansovino (1521–1586) is az Oszmán Birodalomról írt, 1568-ban megjelent kötetében.<sup>78</sup>

A derviseknek erről az európai szemlélők számára furcsa szertartásáról szólva Salomon Schweigger (1551–1622), aki 1578–1581 között az osztrák követség káplánjaként élt Konstantinápolyban, a fent idézett szerzőkkel ellentétben határozottan azt állítja, hogy a „*maslac*” nevű szer, melynek hatása alatt a dervisek késekkel összehasogatják magukat nem más, mint az ópium.<sup>79</sup>

A vadító hatású drogot azonban, úgy tűnik, nemcsak a dervisek használták. Montecuccoli tábornok (1609–1680) emlékirataiban dicsérő szavakkal szól a török katonák vakmerőségéről, s megemlíti, hogy harci dühük fokozására ópiummal kevert italokat ittak, melyeket „*maslachnak*” hívtak.<sup>80</sup> Leibnitz (1646–1716) is elsősorban a „*maslach*” hatásának tulajdonítja, hogy a török katonák gondolkodás nélkül teljesítették a legveszélyesebb parancsot is.<sup>81</sup> Wolfgang Höfer német orvos kézikönyvének a fej betegségeit leíró részében, a dühről szóló fejezetben említi a „*maslach*” nevű szert, melyet a törökök harci dühük fokozására használnak.<sup>82</sup>

A fenti beszámolók szerzői, bár másként írták le a „*maslac*” vagy „*maslach*” összetételét és állagát, abban egyetérteni látszanak, hogy a drogtól az, aki beveszi, megvadul és jelentősen nő a fájdalomtűrő képessége. Ez utóbbi lehet az ópium vagy a *cannabis*, vagy a kettő együttes hatása, hiszen a muszlim gyógyászatban is használták mind a kettőt fájdalomcsillapításra.<sup>83</sup> Az örült, vad dühöt azonban

<sup>76</sup> Bartholomaeo Georgieuiz, *De Turcarum moribus epitome*. Lugduni (Lyon), 1558, 23.

<sup>77</sup> Nicolas de Nicolay, *The Nauigations into Turkie*. London, 1585, 102.

<sup>78</sup> Sansovino, *i. m.*, 39.

<sup>79</sup> Salomon Schweigger, *Ein neue Reiss Beschreibung auss Teutschland nach Konstantinopel und Jerusalem*. Nürnberg, 1639, 197.

<sup>80</sup> *Memoires de Montecuculi generalissime des troupes de l'empereur*. Amsterdam, 1756, 226–227.

<sup>81</sup> Gottfried Wilhelms Freiherrn von Leibnitz, *Theodicee. Das ist Versuch von der Güte Gottes, Freiheit des Menschen und vom Ursprunge des Bösen. Nach der Ausgabe von 1744*. Berlin, 1996, 137.

<sup>82</sup> Wolfgang Höfer, *Hercules Medicus*. Nürnberg, 1675, 59.

<sup>83</sup> Peter Pommet fűszereket bemutató kézikönyvében az ópium hatásának tulajdonítja, hogy a török katonák nem éreznek fájdalmat a harcban. Peter Pommet, *Der aufrichtige Materialist und Specerey-Händler*. Leipzig, 1717, 440. A *cannabis* fájdalomcsillapítóként való használatára ld. Indalecio Lozano, The Therapeutic Use of Cannabis Sativa (L.) in Arabic Medicine. *Journal of Cannabis Therapeutics* 1 (2001) 68.

egyik sem magyarázza. A magyar maszlag szó mögött rejlő növény, a *Datura stramonium* vagy a hozzá nagyon hasonló nadragulya, *Atropa belladonna* magvai azonban sok egyéb tünet mellett ezt is okozhatják.

A *maslíkról* rendelkezésre álló források ismeretében az tűnik a legvalószínűbbnek, hogy a *maslík* esetében egy ópiumot, *cannabist* és valamilyen mérgező növény, csattanó maszlag vagy nadragulya magját tartalmazó, esetenként aromákkal feljavított, por alakú keverékről van szó, melyből valamilyen folyadékban feloldva italt is készítettek.

Az a sokszínű drogos szubkultúra, mely a kábító- és ajzószeres szinte végtelen gazdagságával a korabeli beszámolók alapján Evlija cselebi korában élhette virágkorát, még a 19. században is létezett. Az Oszmán Birodalom megszűnésével, a modern törvényi szabályozás bevezetésével együtt azonban a különféle *cannabis* tartalmú italok, pirulák és pasztillák kora visszavonhatatlanul lejárt.

## ***Beng, esrâr, maslík: cannabis, cannabis based drugs and the Turks in Anatolia. A terminological overview***

*Benedek PÉRI*

It is hard to tell when the Turkish peoples became acquainted with the psychoactive qualities of the cannabis plant. Two ancient historians, Homer (5th c. B.C.) and Maxim of Tyre state that Scythians used cannabis preparations both for spiritual and recreational purposes. Thus it cannot be excluded that other nomadic peoples, Turks among them, also used cannabis and cannabis based drugs but this theory is not supported by any written evidence. Our first account of cannabis use among Turks is from the Islamic period. According to a widespread Islamic legend, the psychoactive qualities of the cannabis plant was discovered by the leader of an antinomian, *kalenderî* dervish community in the late 12th century. Kutb ud-Dîn Haydar was of Turkish origin and hailed from a noble family. It is not known whether the story is true but our sources show that the use of cannabis for spiritual purposes was an inseparable part of *kalenderî* spiritual practices as early as the late 12th, early 13th century. It is quite probable that the wandering *kalenderî* monks brought the plant and the drug to Anatolia. The plant and the various drugs made out of it became very popular among laypeople as well and by the 16th century a well-established and colourful drug subculture developed. With the help of data taken from Turkish classical poetry, Ottoman historical sources, European travellers' accounts and medical, pharmacological books the present article aims at collecting and explaining the main terms used for cannabis and the various electuaries prepared from the plant.

*Kovács Nándor Erik*

## Miként érvényesült a muszlim jogi gondolkodás a magyarországi török hódítások kezdetén (1521–1541)?

Az Oszmán Birodalom katonai, politikai sikerei okainak, mozgatóinak feltérképezése alighanem az oszmanisztika egyik legizgalmasabb és a legtöbb vitára okot adó területe.<sup>1</sup> A hódításokat és általában az állam működését meghatározó mechanizmusok közül kézenfekvő kiemelni a jól bizonyítható dinasztikus, gazdasági tényezőket,<sup>2</sup> míg a kutatók az ideológiai, vallási motívumokat általában hajlamosak felszínes, megtévesztő külsőségeként értelmezni, de legalábbis óvatosan kezelni.<sup>3</sup>

Jelen írásomat gondolati kísérletnek szánom annak vizsgálatára, hogy a törökök magyarországi hódításának kezdeti szakaszában mennyire érhető tetten a muszlim vallási elkötelezettség és jogi gondolkodás, mennyiben alkalmazkodott az oszmán hatalmi elit a vallásjog előírásaihoz, illetőleg, hogy a török hódítás nyomán a 16. század második negyedében előálló politikai állapotok hogyan feleltethetők meg az iszlám jogrend kritériumainak. Előrebocsátom, hogy az alábbiak alapján azon véleményt látom megerősítve, amely a magyarországi török hódítást annak minden politikai, gazdasági célkitűzésével együtt is az iszlám kiterjesztésének ideológiája által meghatározott vállalkozásnak tartja, s amelynek végső, el nem ért célja a teljes alávetés volt. Amennyiben igazolható a muszlim jogi gondolkodás érvényesülése az oszmánok magyarországi politikai műveleteiben, az árnyalhatja a törökök itteni terveiről alkotott ismereteinket, hiszen a 8. századra kikristályosodó vallásjogi doktrínák pontosan körülírták a nem muszlimokkal szemben tanúsítandó magatartásformákat.<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> Itt röviden csak a Paul Wittek sokszor emlegetett, vitatott és kiegészített úgynevezett „gazá elméletére” utalok, amely az oszmán állam felemelkedésének legfőbb okát a hitharcos elkötelezettségben jelölte meg. Ld. Paul Wittek, *The Rise of the Ottoman Empire*, London, 1938. Wittek tézisei már egy folyamatban lévő, az Oszmán Birodalom felemelkedésének körülményeit boncolgató diskurzusba illeszkednek, amely a nézetek minden addiginál intenzívebb versenyét eredményezte. Az ide kapcsolódó legújabb olvasatokat pro és kontra ld. Cemal Kafadar, *Between Two Worlds. The Construction of the Ottoman State*. Berkeley–Los Angeles–London, 1995; Heath Lowry, *The Nature of the Early Ottoman State*. New York, 2003; Feridun M. Emecen, *İlk Osmanlılar ve Batı Anadolu beylikler dünyası*. İstanbul, 2003, főleg 1–85.

<sup>2</sup> Fodor Pál, *Magyarország és a török hódítás*. Budapest, 1991, 7, 28–30; Halil İnalcık, The Question of the Emergence of the Ottoman State. *International Journal of Turkish Studies* 2 (1980) 75–77.

<sup>3</sup> Ágoston Gábor, Az oszmán és az európai diplomácia a kölcsönösség felé vezető úton. In: *Híd a századok felett. Tanulmányok Katus László 70. születésnapjára*. Szerk. Hanák Péter–Nagy Mariann. Pécs, 1997, 85.

<sup>4</sup> Az oszmánok jellemzően az Abû Hanifa al-Nu'mân (699?–767) nevéhez köthető hanefita jogi irányzatot követték.

Az iszlám küldetéstudatot leggazdagabban reprezentáló források a krónikák és a szultánok győzelmi jelentései (*fethname*).<sup>5</sup> Mindkét alcsoport inkább irodalmi jellegű, propagandisztikus és legitimációs célzattal született műveket takar, amelyek formai, műfaji jellegükből adódóan nem mentesek a tendenciózus fordulatoktól, túlzásoktól. Ezekről általánosságban elmondható, hogy a dinasztia harcait teljes mértékben a vallási kötelesség teljesítéséeként, a muszlim világkép és jogi gondolkodás kategóriái szerint ábrázolják.<sup>6</sup>

A 16. századi magyarországi hadjáratokra vonatkozó források korhűségének tekintetében szilárd fogódzóink vannak, hiszen e krónikák szerzői nemcsak kortársai, sokszor szemtanúi, résztvevői voltak a történeseknek, hanem többen az államhatalom elitjének tagjai, döntéshozó pozícióban levő személyek is egyben.<sup>7</sup> Természetesen a krónikák vallásjogi terminológiával teletűzdelt sorai közt olykor ugyan át-áttetszik a végvidék sajátos, a vallásjogi dogmatizmus rovására rugalmasabb, pragmatikusabb gondolkodásmódot, erkölcsiséget, szabályokat kikényszerítő valósága, ám ez nem mond ellent az iszlám azonosságtudat jelenlétének.<sup>8</sup> Emellett számolnunk kell azzal a ténnyel is, hogy a 16. század

<sup>5</sup> Az egységesség kedvéért a török kifejezések és a muszlim vallásjogi szakszavak átírásánál is az egyszerűsített oszmán-török átírást alkalmazom.

<sup>6</sup> Jóllehet az iszlám hatása érvényesült a legerőteljesebben az oszmán hódítás ideológiájában, azt kiegészítő, illetve párhuzamosan létező egyéb eszmék, legendák, próféciák sora kapcsolódott hozzá. Ld. Fodor Pál, A terjeszkedés ideológiái az Oszmán Birodalomban. In: Uő. *A szultán és az aranyalma*. Budapest, 2000, 170–173. A terminológia elemeit a cikk második felében részletesebben tárgyalom.

<sup>7</sup> Első helyen Seymeddin Ahmed ibn Kemál (Kemálpaszádé) (1469–1534) és Kodzsa Mehmed Szádeddin (1537–1599) említendő meg. Vallásjogi pályájuk csúcsán mindketten betöltötték a főmufti posztját, s kulcsszerepet játszottak a jogharmonizációs folyamatban. I. Szülejmán legendás kvalitású főmuftijának, Ebusszuúdnak a tanítványaként Szádeddin páratlan politikai befolyással bírt a nevelésére bízott III. Murád, majd III. Mehmed szultán idején, közvetlen meghatározó szereplője volt a Porta 16. század végi külpolitikájának is. Dzselaázáde Musztafa (1491–1567) szintén a vallásjogi elithez tartozott, 1525-től a kancellária vezetőjeként (*reisülküttab*) is működött. Lütfi Abdülmuin (1488 k.–1554) jelen volt többek között Nándorfehérvár ostrománál, a mohácsi csatában és az 1529. évi bécsi hadjáratban is, mielőtt Szülejmán szultán nagyvezírje lett volna. Míg Wittek bírálói a gazá-elmélet gyenge pontjaként hozzák fel, hogy a 13–14. századi korai oszmán elit vallási elhivatottságát visszhangzó krónikák utólagos visszavetítések (többek közt Kafadar, *i. m.*, 98), addig ez a kifogás a 16. századra vonatkozóan nem merülhet fel.

<sup>8</sup> Ibrahim Pecsevinek a tizenöt éves háború időszakából származó, elbeszélés alapján rögzített krónikarészlete megemlékezik egy figyelemre méltó esetről, amikor a Kanizsa alól 1601 kemény telén visszavonuló, felbomló királyi sereg néhány lemaradt katonáját az őket utolérő törökök bántatlanul hagyták a tűznél melegedni, s miután azok illendően köszöntek, a muszlimok odébbálltak. Pecsevi informátora, a jelenlévő tiszt azzal kommentálta a történetet, hogy legyen-gült ellenséget megölni nem dicsőség, a még jó erőnlétben lévő csapatok üldözése és a zsákmány-szerzés azonban annál inkább... Az esetet a szerző alighanem rendkívüli volta miatt találta érde-mesnek megörökíteni, nem pedig azért, mert tipikusnak találta. A „hitetlen” csoport megkímélését kompenzáló érvelés rávilágít a hitharcos ideájához való ragaszkodás elvárására. *Tarih-i Pecsevi*. II. Isztanbul, 1281–1283/1865–1867, 241.

első felére az ortodox iszlám a vallásjogi elit (*ulema*) hatalmának megszilárdulásával vitathatatlan befolyást szerzett az állam működésében.<sup>9</sup>

A szigorúbb értelemben vett normatív forrásanyag kevesebb, de egyértelmű adattal szolgál arra vonatkozóan, hogy az oszmán elit gondolkodását, politikai kultúráját ténylegesen meghatározta a muszlim vallásjog.<sup>10</sup> A vallásjogászokat főként a muszlim szomszédok elleni hadjáratok jogi igazolása foglalkoztatta, a jogi állásfoglalások közt a hitetlenek elleni fegyveres harc kérdése az előbbiekhöz képest meglehetősen ritka. Ennek oka feltehetőleg az, hogy a hitetlenekkel szemben vívott küzdelem nem pusztán jogi evidencia, hanem vallásos kötelezettség (*farz*) volt a hívők részére.<sup>11</sup> A nem muszlimok számára a muszlim jog nem lehetett releváns, mégis előfordult, hogy a hitetlenekkel való interakciók során az oszmánok előhozakodtak csak rájuk nézve kötelező vallásjogi érvekkel.<sup>12</sup> A vallási tartalom és a jogi érvek hangoztatása tehát nem korlátozódott az udvari elit kommunikációjára.

Ezzel együtt az is bizonyítható, hogy a dzsihádnak, hitharcnak deklarált európai és köztük a magyarországi hadjáratok nem pusztán a hadigépezetet érintő fegyveres tevékenységek voltak, hanem ténylegesen a hitharc komplex, a muszlim közösség egészét bevonó szellemi, fizikai alkalmazásaként jelentek meg az oszmánok világképében.<sup>13</sup>

<sup>9</sup> Colin Imber, *Ebu's-Su'ud. The Islamic Legal Tradition*. Stanford, California, 1997, 73–79. A szultán vallási legitimációjához újabban: Hakan T. Karateke, Legitimizing the Ottoman Sultanate: A Framework for Historical Analysis. In: *Legitimizing the Order. The Ottoman Rhetoric of State Power*. Ed. by Hakan T. Karateke–Maurus Reinkowski. Leiden, 2005, 13–52, főleg 20–21.

<sup>10</sup> Számos ezt szemléltető példa maradt ránk, bár főleg az itt tárgyalt korszaknál későbbi időszakból, az oszmánok számára kritikus 1690-es évekből, amikor a szultáni tanács harcra szólító rendeleteiben egymást érték a hívők hadkötelezettségére emlékeztető terjedelmes Korán-idézetek. Néhány példa: Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Mühimme defteri 105, a 116., 200., 203. és 254. parancs.

<sup>11</sup> A síiták elleni harc megokolásához ld. Mehmed Ertuğrul Düzdağ, *Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı*. İstanbul 1972, 107–112. A 15. századi Molla Hüsrev fakih vonatkozó állásfoglalásait idézi: Fodor Pál, A szimurg és a sárkány: az Oszmán Birodalom és Magyarország (1390–1533). In: *Közép-Európa harca a török ellen a 16. század első felében*. Szerk. Zombori István. Budapest, 2004, 17.

<sup>12</sup> Papp Sándor, Kárrendezési kísérletek a hódoltságban az 1547. évi békekötés után. *Keltekutatás* 1996. ősz–2002. tavasz, 141–160, különösen 149–150. A Szapolyai János követeként 1527–1528 telén Isztambulban tárgyaló Hieronym Łaski naplójában szintén találunk példát arra, hogy a török fél – itt területi kérdésekben – a seriat tekintélyére hivatkozva érvel. *Két tárgyalás Szambulban*. A kötetet összeállította Barta Gábor. Budapest, 1996, 132.

<sup>13</sup> A szent harccal egyidejűleg a hátország hívő lakosságának az előimádkozók és a prédikátorok irányításával imájukkal kellett támogatniuk a harcot. Erre vonatkozóan Fodor Pál szolgáltatott értékes adalékokat újabb előadásában. A dzsihád ize. Elhangzott: MTA Történettudományi Intézet, 2008. május. 13. Düzdağ, *i. m.*, 107–108/473. A kérdés (*sual*) a Koránban a 9:24-re hivatkozik. Ld. még a mohácsi csata után kelt fethnáme végét: Ahmed Feridún, *Medzsmua-i Münseátü'sz-Szelátin*. I. Isztambul, 1857, 551; Fodor, A szimurg és a sárkány, 18.

Más kérdés, hogy az isteni törvénynek való engedelmisség igénye vallásos ösztinteségből vagy egyéb látszati motívumokból – az uralkodó esetében például pusztán legitimációs szándékból – fakadt-e. Az oszmán elit társadalomra vonatkozó személyes meggyőződés, illetve motiváció ellenőrzése források hiányában lehetetlen vállalkozásnak tűnik,<sup>14</sup> és természetesen nem feltételezhető az önzetlen vallási buzgalom tiszta és tömeges megléte, vezérlő ereje sem, sokakat nyilvánvalóan gazdasági (javadalomszerzés, zsákmány) tényezők vagy éppen a kényszer vezérelt a hadjáratokra. Fodor Pál fent idézett előadásában rámutatott, hogy az indíték, a szándék az iszlámban is az ember–Isten reláció kérdése, tehát az, hogy akár a szultán, akár az utolsó janicsár közlegény csakugyan „Allah szavának felemeléséért (*i'la-i kelimetu'l-lah*), a hit védelmében” vagy pusztán a zsákmányért szállt harcba; az egyéni lelkiismeret jogilag irreleváns fogalom, amellyel egyedül Allahnak tartozott elszámolni. A jogszerűség és az etika kérdése itt is szétválasztandó.

A keretek szűkössége miatt ezúttal eltekintek a 8. századra kiérlelődött klaszszikus iszlám jogértelmezésnek a muszlim–nem muszlim viszonyt szabályozó rendelkezéseinek részletes ismertetésétől. Amennyiben a fentiek fényében komolyan vesszük a birodalmi vezetés és a vallási elit nyilatkozatait és azokat vallásjogi programszövegekként, a muszlim jog érvényesítésének igényét reprezentáló kútfökként értékeljük, meg kell állapítanunk, hogy a seriatnak megfelelően az oszmánok politikája Magyarországra vonatkozóan nem tűzhetett ki más célt, mint a teljes alávetést. A klasszikus jogi források konzerválták a muszlim közösség fenyegetettségének Mohamed korában tapasztalt reális élményét, s emiatt a muszlim közösségnek a hitetlen külvilággal való interakcióinak szabályozásánál a vallásgyakorlat, a személy- és vagyónbiztonság biztosítását tartották elsődleges szempontnak. A hitetlenek részéről fennálló permanens fenyegetettség feltételezéséből következett a semlegesítésüket célzó fegyveres harc előírása, amely a dzsihád egyik formája,<sup>15</sup> s mint ilyen, a muszlim hívők kollektív

<sup>14</sup> A szent harc megélése, ösztönöző ereje társadalmi rétegenként, koronként és természetesen a katonai sikerek függvényében is változott. Erre vonatkozóan ld. Káldy-Nagy Gyula, A mohamedán vallási ideológia hatása a török hadjáratokra Hunyadi korától a kuruc mozgalmagig. In: *A török orientáció a XVII. századi magyar politikában. Tudományos emlékülés, 1983. március 25–26.* Szerk. Németh Péter. Vaja, 1985, 43–51.

<sup>15</sup> A 19. század második felétől megjelenő modernista irányzat elutasítja és a nyugati historiográfia torzításai közé utalja a dzsihádnak az agresszív, nagyhatalmi politikai szándékok megvalósítására alkalmas vallási parancsként történő beállítását. A kérdés rövid összefoglalását ld. Rudolph Peters, *Djihad: War of Aggression or Defense? Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen (Philologisch-historische Klasse)* 98 (1976) 282–289, illetőleg az irányzat egy újabb képviselőjétől: Ahmet Özel, *Islám hukukunda ülke kavramı. Dâruislâm–Dâruharb*. İstanbul, 1998, 29–51; E. Tyan, *Djihād*. In: *The Encyclopaedia of Islam*. II. Leiden, 1965, 538–540. Ezzel szemben a dzsihád gyakorlatának 16. századi oszmán interpretációjához ld. Düzdağ, *i. m.*, 107/472. A jogászok számára a hitetlenek elleni harc és a velük kötéendő fegyverszünet kérdésében a próféta gyakorlata jelentette a jogi precedenst minden kritérium nélkül.

kötelessége (*farz-i kifaya*).<sup>16</sup> A muszlim társadalomra potenciális veszélyforrást jelentő hitetlen környezet számára az áttérés, a rabszolgaság és a halál mellett csupán a muszlim hatalomnak való alávetéssel és az ezt kifejező adófizetéssel (*cizye*) járó zimmí státusz jelenthette az egyetlen létező jogi alternatívát, amelynek keretében lét- és vagyonbiztonságot nyerhettek.<sup>17</sup>

Mind a 16. századi krónikairódalom, mind a fethnámék fogalomrendszere a hanefita irányzat bipoláris világszemléletének megfelelő dárü'l-islám – dárü'l-harb felosztáshoz illeszkedik, a magyarországi hadjáratokat is ennek megfelelően nem a magyarok, hanem elsősorban a hitetlenek ellen és nem a törökök – vagy az uralkodó elit egykorú identitását tükröző oszmánok – hanem a muszlim közösség által vezetett akcióként ábrázolják. Ebből a globális fogalomrendszerből csak esetenként, az európai eseményekkel összefüggésben, a pontos helymeghatározás kedvéért lépnek ki. Ennek megfelelően magukat a muszlim jogban fellelhető 'az iszlám népe' (*ehl-i islam*) vagy 'a hit népe' (*ehl-i din*) terminussal, illetve ehhez kapcsolódóan 'iszlám had' (*leşker-i islam*), 'iszlám katonák' (*asker-i islam*), ritkábban a dzsihád katonái (*asker-i cihad*) kifejezésekkel illették. Az uralkodó többek között mint a 'vallás menedékhelye és a seriat műhelye'<sup>18</sup> (*padişah-i din-penah u şer'-destgah*) szerepelt. Az ellenséget pedig elsősorban hitetlenként (*kafir, küffar, kefere*) határozták meg, szinte kivétel nélkül jelzők kíséretében, így 'a tévelygő hitetlenek' (*kefere-i fecere*), 'porbasújtott gyaurok' (*küffar-i haksar*), 'a hit ellensége' (*a'da-i din*) és hasonló alakban. A „dárü'l-islám” kifejezés mellett sűrűn használják annak szinonimáit, leggyakrabban 'a jól védett birodalom' (*memalik-i mahruse*) formában. Utóbbi ellentétpárja a dárü'l-harbnak megfelelő 'hitetlen földje/országa' (*dıyar-i küfr, kafiristan*).

Bár a magyar–török konfliktusok története egészen az 1360-as évekig visszavezethető,<sup>19</sup> s a háború 1521. évi folytatásához jó ürügyet szolgáltatott,

<sup>16</sup> Csak rendkívüli esetben, például ellenséges megszállás alatt válik egyéni kötelességgé (*farz-i 'ayn*). A gonosz elleni harc tekintetében ebben ragadható meg a keresztény és a muszlim alaptanítás közti jelentős különbség. Míg az evangéliumokban és az Újszövetségben a gonosz elleni harc kizárólag a szellemi eszköztár alkalmazásával zajlik, addig az iszlám az Allah útján való küzdelmet a gonosz ellen a szellemi és a fizikai szférára egyaránt kiterjeszti. Ld. Máté evangéliuma 5:44; Lukács evangéliuma 6:27; János evangéliuma 18:36; Pál apostol levele az Efézosiakhoz, 6:12 stb. Ld. még: Bernard Lewis, *Politics and War*. In: *The Legacy of Islam*. Ed. by Joseph Schacht–C. E. Bosworth. Oxford, 1979, 156. Ibn Rusd (megh. 1126) hanefita jogtudós szerint a dzsihád folytatható nyelvvél, szívvel, anyagiakkal, kézzel és karddal.

<sup>17</sup> A jogi hagyomány szerint ez is csak a monoteista vallások követőire (*ehl-i kitab*) vonatkozott. Ide tartoztak az izraeliták és a keresztény felekezetek; egyes vallásjog-tudósok a zoroasztrianusokat is ide sorolták. Halil Cin–Ahmet Akgündüz, *Türk hukuk tarihi*. II. İstanbul, 1990, 338.

<sup>18</sup> Ez utóbbi két formulát ld. Dzselalzáde Musztafa művében: *Geschichte Sultan Süleymän Känünis von 1520 bis 1557 oder Tabakät ül-Memälük ve Derecät ül-Mesälük von Celälzäde Mustafä genannt Koca Nişancı*. Hrsg. von Petra Kappert. Wiesbaden, 1981, fol. 41a, 45a.

<sup>19</sup> Papp Sándor, *Magyarország és az Oszmán Birodalom (a kezdetektől 1540-ig)*. In: *Közép-Európa harca a török ellen a 16. század első felében*. 37–39.

hogy Budán elzárták a Porta követét, Behrám csauszt,<sup>20</sup> mind a krónikairodalom, mind Szülejmán nándorfehérvári (1521) és mohácsi (1526) fethnáméja kizárólag az általános vallási kötelességet jelöli meg a hadjáratok okaként.<sup>21</sup> A történeti munkák közül is egyedül Kemálpasazáde művében találunk részletesebb levezetést a *casus bellire* vonatkozóan, ő a hitharc követelménye mellett az évszázadok óta tartó muszlim–keresztény konfliktus soron következő epizódjaként szemléli és ezzel globálisabb összefüggésbe helyezi a magyarországi hadjáratot.<sup>22</sup>

Nem ismerjük Behrám csausz követutasításának tartalmát, így – a következményekből is ítélve – csak feltételezni lehet, hogy az oszmánok a vazallusi státusz valamilyen formáját kínálták fel a magyar királynak, amely megfelelt volna a muszlim jogban ismert zimmi jogállásnak.<sup>23</sup> Az oszmánok kommunikációjában 1526-tól kezdve Magyarország fegyverrel (kard jogán) szerzett tartományként szerepel, bár Buda és a középső országrész kiürítése 1526-ban némiképp megkérdőjelezte e területek hovatartozását. Az oszmánok Magyarországra vonatkozó

<sup>20</sup> Fodor, Magyarország és a török hódítás, 39.

<sup>21</sup> Feridún, *i. m.*, 515–518, illetve 546–551. A belgrádi irat a seriatra hivatkozik: „[Mint] valamennyi, a seriat útjára odaszánással lépő uralkodónak ... a mohammedi törvény kiterjesztése végett ... a kötelesség teljesítésére és az előírás végrehajtására igyekezetünk kengyele és buzgalomunk gyeplője a harc és a szent küzdelem irányába fordítása ügyében ...” (*Her tacdar ki [...] himmetin caade-i şeri 'atde rast koyub ... ve kaffe-i mütemessikin 'urve-i vuska-i şer 'iat-i Muham-madî babında mütenavil olub [...] izale-i vacib ve iskat-i farz etmek içün rikab-i himmet ve 'inan-i 'azimetimiz gazu ve cihad canibine masruf tutmak emrinde...*) és a hadjárat igazolására több verset is idéz a Koránból: 9:111 és 8:74. A mohácsi győzelmi iratban az alábbi kitétel szerepel: „Mivel a pogányok elpusztítása és a hitetlenek megbüntetése előírt és nyilvánvaló [kötelesség]...” (*Çün kıtal-ı müşrikin ve ta 'zib-i kafirin içün mastur u mübin olmağın...*). A hitetlenek elleni fegyveres harcnak, mint kötelességnek (*farz*) emlegetése önmagában adja a hadjárat és általában a dzsihád jogi alapját. A két későbbi, az 1529. és az 1541. évi fethnámé már pontosabban megjelöli a *casus bellit*, amikor Ferdinánd akcióit nevezi meg kiváltó okként.

<sup>22</sup> Thüry József, *Török történetírók*. I. Budapest, 1893, 199. A szemléletében a muszlim–keresztény konfliktus képét általánosan érvényesítő muszlim történetírás kérdéséhez ld. még: Paul E. Chevedden, *The Islamic Interpretation of the Crusade. Der Islam* 83/1 (2006) 90–136.

<sup>23</sup> Nem tudjuk, hogy a feltételezett ajánlatot megelőzte-e az áttérésre való felszólítás (*davet*), amely jogi előírás. Nem sikerült adatot találnom arra, hogy az 1521. évi hadjáratot megelőzően, vagy akár a 16. század többi magyarországi török hadművelete során ténylegesen sor került-e erre. Elképzelhető, hogy ez legalábbis nem mindig történt meg, amire egy vélemény szerint az szolgálhat magyarázatként, hogy az oszmánok hagyományszerűen maguk is irreálisnak tartották az áttérés felvetését. Vö. Viorel Panaite, *The Ottoman Law of War and Peace. The Ottoman Empire and Tribute Payers*, New York, 2000, 128. Ám – még ha a magyarországi török jelenlét későbbi időszakához kapcsolódik is – létezik legalább egy dokumentum, amely igazolja, hogy az áttérésre való felszólítás része volt a „hitetlenek” ellen vívott küzdelemnek. Bécs 1683. évi török ostromát megelőzően Kara Musztafa nagyvezír által a védőknek küldött levélre ld. Dávid Géza, Merzifonlu Kara Mustafa Paşa *uluslararası sempozyumu, 8-11 Haziran 2000*, Ankara, 2001, 80–81. A levél ügy fogalmaz, hogy a török sereg a vár elfoglalására és Allah szavának felemelésére jött, s a vezér először felajánlja az áttérés lehetőségét a védőknek. (...*evvela bizzat size arz-i islam ederiz. Müslim olursanz selamet bulursuz...*)



jogigényüket 1526-ban még nem alapozhatták vallásjogi érvekre, hiszen egészen 1541-ig nem teljesítették azokat a kritériumokat, amelyek azt az iszlám földjévé minősíthették volna, hiszen nem került a muszlim jogrend fennhatósága alá.<sup>24</sup> A törökök érvelésében előforduló hivatkozásoknak (kard joga, a szultán lovának lába taposta a földet stb.) nem volt közvetlen jogi relevanciájuk. A szerémségi várak visszaadásának lebegtetése kivételnek tekinthető, hiszen a stratégiai fontosságú délvidéki területek közvetlen megszállása és mecsetek építése többször is előkerült a területek esetleges visszaszolgáltatását kizáró argumentációkban.<sup>25</sup>

A seriat értelmében a tárgyalásokon a Porta egyébként sem tekinthette egyenrangú félnek a magyar királyt, ám miután II. Lajos meghalt, a gyorsan trónra lépő Szapolyai Jánost pedig fegyverrel nem győzte le, az alávetést csupán egy újabb katonai akcióval vagy János behódolásával érthette el. Az iszlám jogelvekkel szinkronban a mohácsi győzelem után kizárólag a muszlimoknak a hitetlenek feletti védnökségét megvalósító vazallusi státusz (*zimmet 'akdi*) jöhetett szóba, amely a muszlim birodalom fennhatóságának elismerését és adófizetés vállalását jelentette volna Szapolyai számára. A Habsburg Ferdinánd által az országból kiszorított Szapolyai nevében Hieronym Łaski 1527. december 22-től 1528. február végéig folytatott hivatalos tárgyalásokat Isztambulban, amelynek menetét naplójából ismerhetjük.<sup>26</sup> Łaski szívós alkudozások után végül elérte, hogy a Porta adófizetés nélkül is elismerje János magyarországi uralmát, így egyelőre a dzsizje fizetéséhez kötött zimmet jogállás alkalmazása nem valósult meg.<sup>27</sup> Ezt az átmeneti engedményt a törökök reálpolitikai érzéke diktálhatta, hiszen feleslegesen idegenítették volna el a Ferdinánd ellen eleve hasznot jelentő Szapolyait egy olyan szimbolikus követeléssel, amelynek később ügyis érvényt szerezhettek. Sokatmondó mozzanat – és mintha ezzel is a vallásjog szabályainak formális érvényesülését akarták volna sugallni –, hogy a kormányzati kommunikáció ennek ellenére mindenhol következetesen hangoztatta a magyar király adófizetési kötelezettségét és alávetettségét.<sup>28</sup>

Az adófizetés elengedésével a Porta Magyarország viszonylatában, színleg, a muszlim jog szerint is bizonytalan állapotot hozott létre, amelyet a hivatalos

<sup>24</sup> A hanefita jog szerint egy terület csupán a meghódítás által még nem lesz a dárü'l-izlám része. Vö. Özel, *i. m.*, 73.

<sup>25</sup> Lásd a 12. lábjegyzetet és később, János Zsigmond esetében: [Bánffy György], *Második János Magyarország választott királyának második Szulejmán török császárhoz menetele rendje és módja*. A kötetet összeállította Bessenyei József. Budapest, 1993, 130.

<sup>26</sup> Jóllehet 1526-tól kezdve félhivatalos csatornákon keresztül viszonylag folyamatos kapcsolat állt fenn a Porta és az új magyar király közt, ez a kiküldetés tekinthető az első hivatalos kapcsolattervezési kísérletnek. Barta Gábor, *A Sztambulba vezető út (1526–1528)*. Budapest, 1983, 100–103. Łaski visszaemlékezése: *Két tárgyalás*, 99–172. Az adófizetés kérdésének kimerítő elemzését ld. Sándor Papp, *Die Verleihungs-, Bekräftigungs- und Vertragsurkunden der Osmanen für Ungarn und Siebenbürgen*. Wien, 2003, 38–47.

<sup>27</sup> *Két tárgyalás*, 162.

<sup>28</sup> Thúry, *i. m.*, 385–386, 392; *Lütfi tárihi*. Isztanbul, 1341/1922, 335–336.

kommunikációban el sem ismert, és – mint valószínűsíthető – nem is tartott fent sokáig. 1529-től kezdve, amikor Szülejmán személyesen állt a Bécs ellen induló sereg élére, Jánost hivatalosan már a szultán adófizetőjeként juttatta vissza Buda és Magyarország birtokába, még ha ez nem is járt tényleges „befizetéssel”.<sup>29</sup> Ez a hadjárat a fő ellenfél, Ferdinánd ellen indult, de véleményem szerint a János feletti főség megerősítésének is fontos lépése volt, hiszen az oszmánok – a délvidéket leszámítva – 1526-ban egyszerűen kiűritették, 1529-ben viszont ténylegesen átadták Magyarországot Jánosnak, megteremtve ezzel a vazallusi jogviszony alapját. Megítélésem szerint a törökök fokozatosan ébredtek rá, hogy az 1526-os visszavonulás és János gyors lépései miatt nem aknázhatják ki a mohácsi győzelem következményeit, így az alávetés politikai eszközeivel próbálkoztak, majd a Ferdinánd ellen irányuló, de Szapolyai elkötelezését is megerősítő 1529-es hadjárat tette meg az első lényegi lépést a jogi hézag pótlására. Feltűnő, hogy mind az 1529., mind (visszamenőleg) az 1541. évi győzelmi jelentésben szinte apologetikus hangnemben magyarázzák, hogy átadták Budát Szapolyai Jánosnak.<sup>30</sup>

A Łaski által kialakított feltételek még a formális egyenrangúságot idézték, ám Mohács után ennek nem lehetett komoly, tartós érvénye: a hanefita jogfelfogásban is megtalálható, adófizetés nélküli megállapodás, azaz béke (*sulh* vagy csak a hanefita terminológiában: *muvada'a*) csupán kényszer (*zaruret*) esetén, ideiglenes hatállyal köthető. Ebben az esetben a szerződő állam dárü'l-harbnak minősül és – a zimmet akdival ellentétben – nem terjed ki rá a muszlim hatalom védelme. Miután a törökök biztosították Łaskit János katonai támogatásáról, a fenti jogi konstrukció ez utóbbi feltétele nem teljesült, s ez már akkor előrevetítette a vazallusi viszony beálltát.<sup>31</sup> Az adó elengedése az oszmán politikai kultúrában sokat emlegetett megtévesztés (*müudara*) része volt.<sup>32</sup> Az oszmánok kommunikációjában 1529-től kezdve Magyarország státusza a hanefita jog dárü'l-zimmet kategóriájának feleltethető meg, amely a jogtudósok értelmezése szerint már a dárü'l-islám részét alkotja.<sup>33</sup>

<sup>29</sup> Papp, Magyarország és az Oszmán Birodalom, 75–77.

<sup>30</sup> Thúry, *i. m.*, 389, 392; Feridún, *i. m.*, 551.

<sup>31</sup> Talán ennek rezonanciájaként is értékelhető a Lütüfí pasa krónikájában található szituáció, amelyben a Szapolyai által a szultánnak átadott hódolati ajándékon és a kézcsókon kívül a padisah meglehetősen passzív és elzárkózó modorára utalva igyekszik még megalázóbb helyzetben láttatni a magyarok királyát. A szájukba adott dialógus a szultán kérdésével kezdődött, hogy ha ketten hite eltér, s így barátság köztük nem lehet, vajon mi az oka János jövetelének (*Senin ile benim dinim ayrı olub arada dostluk ve muhabbet yokdur, gelmene sebeb nedir?*). János erre királyi rangot és támogatást kért volna Ferdinánd ellen, s ezek ellenében évi 1000 arany adót (*harac*) ajánlott a szultánnak. *Lütüfí tárihi*, 336.

<sup>32</sup> A muszlim jogi gondolkodásban ennek a jelenségnek is vannak párhuzamai: Ignaz Goldziher, *Das Prinzip der takijja im Islam. Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 60 (1906) 213–226; R. Strothmann–[Mokthar Djeblí], Takiyya. In: *The Encyclopaedia of Islam*. X. Leiden, 1998, 134–136.

<sup>33</sup> Özel, *i. m.*, 152.

János halála után, 1541-től Buda közvetlen birtokbavételével a keleti területek, a majdani Erdélyi Fejedelemség őrizte meg a vazallusi státuszuknak a szomszédos oláh fejedelemségekhez képest kissé oldottabb formáját, s maradt dárü'l-zimmet, míg az ország középső részén kirajzolódó, közvetlen oszmán irányítás alá kerülő hódoltsági terület elvesztette öngazgatási jellegét.<sup>34</sup> A muszlim jog olvasatában a muszlim joghatóság szempontjából mindkét országrész azonos jogállású, a különbség szinte csak technikai: Erdély esetében a zimmet akdinak az „önkormányzati”, közvetett; míg a hódoltság esetében annak közvetlen formája érvényesült.<sup>35</sup> Hogy mennyire a birodalom részének tekintették a – megfogalmazás szerint is az oszmán közigazgatásba, mintegy szandzsákként<sup>36</sup> beépülő – erdélyi és temesközi részeket, azt a realitáshoz képest gyakran színesebb képet adó udvari kommunikáció mellett kitűnően bizonyítja az 1547. évi Habsburg–oszmán békekötés kapcsán felmerülő területi vita.<sup>37</sup> A török fél muszlim jogi szemlélete tükröződik a szerződés megfogalmazásában, amikor a keresztények és a muszlimok (*ehl-i islam*) közötti területi *status quoró*ról rendelkezik. Míg Ferdinánd – saját szempontjából logikus módon – Erdélyt a „keresztény” felekhez számítva, jogosnak érezte, hogy önhatalmúlag járjon el a vele kapcsolatos vitás területi kérdésekben, az oszmánok a keresztény vazallus tartományt dárü'l-zimmetnek, a dárü'l-izlám részének tekintették.<sup>38</sup>

Végkövetkeztetésként megállapítható, hogy az oszmán hatalmi elit kommunikációjában megtalálható muszlim jogi terminológia a legitimációs szempontokon túlmenően az uralkodó körök vallásjogi elkötelezettségét és vallásjogi kategóriák mentén kirajzolódó politikai attitűdjét sugallja, amely megfeleltethető magyarországi politikai lépéseinek. Nincs okunk feltételezni, hogy az oszmánok távlati katonai, politikai célkitűzései eltértek volna az iszlám jog alapelveitől, s hogy a vallási kötelezettségekre való hivatkozás pusztán legitimációs, propagandisztikus eszköz lett volna. A harcos muszlim retorika és a politikai struktúrák vallásjogi szemlélete nemcsak a tettek és tervek vallási kontextusban való megjelenítését szolgálták, hanem a politikai gondolkodás hiteles kifejeződéseként értékelhetők. Ezt nem írja felül az sem, hogy tudjuk, az oszmán társadalom, politikai kultúra és a hadviselés egyes mozzanatai számos területen eltértek a seriat szabályaitól.

<sup>34</sup> Szülejmán nyilatkozata értelmében ekkor már ténylegesen dárü'l-izlám: „Eredeti szándékom az volt, hogy Budát az iszlám házává tessek.” (*Asl-i mürad-i hümayunum Budin tahtını darü'l-islam edüb...*) Vö. Feridún, *i. m.*, I, 553.

<sup>35</sup> Feridún, *i. m.*, I, 553.

<sup>36</sup> Ld. az 1541. évi fethámét: Feridún, *i. m.*, I, 553, illetve Szilágyi Sándor, *Erdélyi országgyűlési emlékek történeti bevezetésekkel*. I. Budapest, 1876, 78.

<sup>37</sup> Papp Sándor, *Az első Habsburg–oszmán békekötés kétféle értelmezése*. In: *Az értelem börtönje. Tanulmányok Perjés Géza emlékére*. Szerk. Hausner Gábor. Budapest, 2005, 493–518. Vö. Feridún, *i. m.*, II, 76.

<sup>38</sup> *12 Numaralı Mühimme Defteri. Özet-Transkripsiyon ve İndeks*. I. Ankara, 1996, 96/319.

## **The relevance of Muslim legal concept in the early period of the Ottoman conquests in Hungary (1521–1541)**

*Nándor E. KOVÁCS*

The effect of Islam on the Ottoman politics is the object of a current discussion. Applying the question to the early period of the 16th century Ottoman–Hungarian relations could have important results in discovering the background of the political decisions among the Ottoman elite concerning Hungary. Within the framework of this paper I try to provide a short overview of some types of sources concerning this subject and to follow the rhetorical representation of the Turkish military and political aims in Hungary.

The *fethnames* and annals contain ample evidence on Muslim ideological thinking, though they were formerly often considered as means of propaganda being inadequate to represent the real political concept of the Ottoman elite. However, comparing these sources to some normative documents it can be deduced that the terminology of religious law and references to the *sharia* in them meant more than simple official propaganda: beyond the binding generic features they reflect on the true 'ars poetica' of the Ottoman political elite. It seems that the Ottomans interpreted and formed their political attitude towards Hungary consciously within the framework of Muslim legal tradition.

*Boros Attila*

## Kétértelműség és objektivitás. A muszlim kinyilatkoztatás diskurzusai

Tanulmányomban az iszlámnak azzal a két központi jelenségével – a Korán kinyilatkoztatásával és a szövegértelmezéssel – foglalkozom, amelyeket mind a muszlim tudományosság, mind a nyugati kutatás nagy érdeklődéssel vitatott meg. A kinyilatkoztatás fogalmának és felfogásának tárgyalása már csak azért is érdekes, mert sokat elárul a kérdéses fogalmak körüli viták háttéréről.

Tanulmányomban először röviden szólok a muszlim hagyomány ún. „igazságigényéről” és kapcsolatáról a „kétértelműséghez”, majd a klasszikus és a modern kor közötti szemléleti különbségeket vizsgálom. Ezután négy esettanulmány következik: az első háromban Ğalāl al-Dīn al-Sujūṭī, Jūsuf al-Qaraḏāwī és Naṣr Hāmid Abū Zajd nézeteit ismertetem a Korán kinyilatkoztatásáról és értelmezéséről, a negyedikben pedig Rotraud Wielandt német orientalistának a muszlim kinyilatkoztatás-fogalom és a történelem kapcsolatáról megfogalmazott gondolatait vizsgálom. Ezek eredményeképpen jól látható, hogy a kortárs diskurzusok, amelyek ilyen vagy olyan módon, de a kinyilatkoztatásról beszélnek, egyazon ismeretelméleti kereten belül mozognak, ami szöges ellentétben áll a klasszikus felfogással.

### Ambiguitás és igazságigény

Thomas Bauer német arabista *Die Kultur der Ambiguität* című könyvének legfontosabb mondanivalója, hogy minden kultúra, sőt általában az emberi élet egyik központi, elválaszthatatlan jellemzője a dolgok, a jelenségek kétértelműsége. Az egyes kultúrák többek között abban különböznek, mondja Bauer, hogy milyen mértékben képesek tolerálni a kétértelműséget.<sup>1</sup> Meghatározása szerint kulturális ambiguitásról akkor beszélünk, amikor „...egy hosszabb időperióduson át egy fogalomhoz, cselekvésmódhoz vagy tárgyhoz egyszerre két ellentétes, vagy legalábbis versengő, egymástól lényegesen különböző jelentést rendelnek hozzá, amikor egy társadalmi csoport a normákat és jelentésadásokat az élet egyes területei számára egyszerre több – ellentétes vagy egymástól erősen különböző – diskurzusból meríti, vagy amikor egy csoporton belül egy jelen-

---

<sup>1</sup> A fogalmat a pszichológiából veszi át a szerző, s azzal érvel, hogy annak antropológiai felhasználásával elkerülhető a „másik” kizáró szemlélete. Ld. Thomas Bauer, *Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams*. Berlin, 2011, 18.

ség különböző értelmezései elfogadottak, miközben egyik értelmezés sem tart igényt kizárólagosságra.<sup>22</sup>

Az ambiguitás-toleranciát meg kell azonban különböztetni az „erkölcsi-társadalmi értelemben vett toleranciától”, hiszen ez utóbbi „feltételez egy világos elválasztást a saját és a másik között”.<sup>3</sup> Bauer szerint az iszlám klasszikus kora – amely alatt ő a vallás kialakulása utáni időszakot érti, tehát kb. a 11. századtól a gyarmatosításig – számos területen mutat olyan jegyeket, amelyeket a fent meghatározott értelemben tipikusan *toleráns*nak nevezhetünk. Ezek legfontosabb pontjai (1) a diskurzusok pluralitásának létezése, (2) az értelmezések különbözőségének elfogadása, (3) a nagyszámú kétértelmű szöveg (leginkább a költészetben) és (4) az, amit a szerző ambiguitás-reflexiónak nevez. A diskurzusok pluralitása alatt azt értjük, hogy abban a körben, amit az iszlám kultúrájának nevezünk, nem volt a vallásnak olyan mindenre kiterjedő, kizárólagos szerepe, ahogy azt a modern nyugati kutatás láttatni kívánja. A vallási és a szekuláris elemek aránya diskurzusonként (jog, *kalām*, szépirodalom stb.) változott, anélkül, hogy bármelyik kizárólagosságot követelt volna magának. Ennek megfelelően egyetemesség- és igazságigényük sem volt mindenre kiterjedő. A koránmagyarázatok például több lehetséges értelmezést ismertek, s az ismert formula (*Allāh a‘lam*, ’Isten a tudója’) arra utal, hogy egyik értelmezést sem kiáltották ki százszázalékosan igaznak.

Bauer a következőképpen fogalmaz: „A [vallás] kialakulása utáni korszak világa nem a bizonyosságok korszaka volt, hanem a valószínűségé. Ez nem utolsósorban azzal függ össze, hogy a társadalmilag leginkább mérvadó csoport a jogtudósoké volt, nem a teológusoké.”<sup>4</sup>

A teológiai diskurzusban volt a legnagyobb az igazságigény – hitelvekkel kapcsolatosan nem sok helye van megengedésnek –, de ez távolról sem volt egyetemes, az élet minden területét meghatározó attitűd.

Bauer érvelése szerint a modern korban, az iszlám esetében tehát a nyugati gyarmatosítás után ez az ambiguitás-tolerancia veszett el. A gyarmatosítással együtt járt a felvilágosodás azon aspektusának exportja is, amely – itt Bauer Descartes-ot idézi – azt tartja igaznak, ami világos és egyértelmű, minden másról nem vesz tudomást.<sup>5</sup> A muszlimok nemcsak a technikai és a katonai fölényrel szembesültek, hanem olyan „igazságigényekkel is, amelyek teológiai és filozófiai minták alapján lettek megformálva”. Egyáltalán nem véletlen, hogy a ma lehangosabb s legkevésbé toleráns irányzat, a vahhábizmus, abból a hanbalita jogi iskolából nőtt ki, amely a kezdeti időszakban inkább teológiai motivációkkal lépett színre. A modern korban tehát – Bauer szavaival élve – az

<sup>2</sup> Bauer, *i. m.*, 27.

<sup>3</sup> Bauer, *i. m.*, 29.

<sup>4</sup> Bauer, *i. m.*, 384.

<sup>5</sup> Bauer, *i. m.*, 55.

iszlám átteologizálása (Theologisierung des Islams),<sup>6</sup> más szóval egyetlen diskurzus uralkodóvá tétele zajlik.

A továbbiakban a fentebbi szempontokat figyelembe véve vizsgáljuk meg a „klasszikus kor” egyik legnagyobb összegző tudósának, Ğalāl al-Dīn al-Sujūṭīnak és két kortársának a Koránról vallott nézeteit: Jūsuf al-Qaraḏāwī a szalafita oldalt, Naṣr Hāmid Abū Zajd a liberális-tudományos irányzatot képviseli. Végezetül Rotraud Wielandt elgondolásait vizsgáljuk. Amint látni fogjuk, az utolsó három esetben az episztemológiai kiindulópont mindig valamilyen egyetemesen érvényes igazság, objektív valóság vagy módszer feltételezése, mely azonban egyúttal cél is.

### A klasszikus nézet. Al-Sujūṭī a kinyilatkoztatásról

Ğalāl al-Dīn al-Sujūṭī (1445–1505) *Al-itqān fī ʿulūm al-Qurʾān* című, az egyes korántudományokat taglaló művének *Fī kajfijjat inzālihi* című fejezetében tárgyalja a kinyilatkoztatás kérdését: „A Megörzött Tábla (*lauḥ mahfūz*) leküldésével kapcsolatban három vélemény van. Az első, amely a leghelyesebb és legismertebb (*huwa al-aṣaḥḥ wa al-ašhar*) az, hogy az elrendelés éjszakáján a legelső éghez küldetett le egységes egészként, majd részenként húsz, huszonhárom vagy huszonöt év alatt [nyilatkoztatott ki], annak megfelelően, mit mondanak a [próféta] mekkai tartózkodásának hosszáról.”<sup>7</sup> További hasonló források idézése után, amelyeket a hagyományozók láncolatával vezet be, a Korán 17:106. versét idézi: „És Korán ez, amelyet részekre osztottunk, hogy sietség nélkül hirdesd az embereknek.”<sup>8</sup> Al-Sujūṭī azzal zárja e részt, hogy az idézett szövegek „hagyományozási láncolatai mind helyesek” (*asānīduhā kulluhā ṣaḥīḥa*).<sup>9</sup>

A következő változat szerint, amelynek ugyancsak felsorolja a hagyományozóit, Mohamed prófeta küldetése során minden évben ramadān hónapban, Lailat al-qadr éjjelén kapta meg a kinyilatkoztatást. Faḥr al-Dīn al-Rāzī (1149–1209) idézi: „Lehetséges (*juḥtamalu*), hogy minden [évben] az elrendelés éjszakáján nyilatkoztatott ki annyit, amennyire az embereknek szükségük volt belőle.”<sup>10</sup>

A részletekben való kinyilatkoztatás tényét azzal magyarázza, hogy ellentétben az előző könyvekkel, a Korán végső és érthető, ugyanakkor aktuális is akar lenni, ezért „az eseményeknek megfelelően” nyilatkoztatott ki. Ezután hosszasan idéz olyan tekintélyeket, akik arról beszélnek, hogy a részletekben való kinyilatkoztatás vagy isteni kegyelem volt az emberek számára a jobb megértés kedvéért, vagy a prófeta írástudatlansága miatt történt. Majd röviden szól arról a lehetőségéről is, amely szerint egyáltalán nem „egy egészként” küldetett le a Korán,

<sup>6</sup> Bauer, *i. m.*, 131–142.

<sup>7</sup> Ğalāl al-Dīn al-Sujūṭī, *Al-itqān fī ʿulūm al-Qurʾān*. I. H. és é. n., 268.

<sup>8</sup> Simon Róbert fordítása.

<sup>9</sup> al-Sujūṭī, *i. m.*, 270.

<sup>10</sup> al-Sujūṭī, *i. m.*, 272–273.

hiszen „vannak benne eltörölő és eltörölt” versek: „Ez nem lehetséges másképp, csak ha részletenként nyilatkozott ki. Van [olyan része], ami kérdésre adott válasz vagy valamilyen kimondott szónak, cselekedetnek a tagadása.”<sup>11</sup>

A fejezet második részében a kinyilatkoztatás lefolyását tárgyalja. Felsorolja a lehetséges változatokat, a „szereplők” – Isten, az angyal, a próféta – lehetséges „szerepeit”. Továbbá három elképzelhető módozatot említ azzal a kérdéssel kapcsolatban, hogy vajon szó szerint történt-e a kinyilatkoztatás. Az első szerint „Gábiel a Korán szövegét a Megőrzött Tábláról memorizálta”, a második szerint Gábiel „jelentéseiben kapta”, majd ezeket tanította meg a prófétának, aki pedig arab nyelven hirdetett, illetve a harmadik lehetőség szerint az angyal kapta meg a jelentéseket és fogalmazta meg őket a prófétának arabul.<sup>12</sup> Egy további al-Sujūṭī által idézett szerző szerint a kinyilatkoztatás kétféle. Egyrészt Isten parancsokat adott az angyalnak – ezeket őrzi a prófétai hagyomány, amely ilyen módon ugyancsak – bár nem szó szerinti – kinyilatkoztatás. Másrészt létezett a könyv, amelyet az angyalnak mintegy fel kellett olvasnia. Al-Sujūṭī így fogalmaz: „A leküldés kétféle. Az egyik folyamán azt mondta Isten Gábielnek: Mondd a prófétának, hogy te küldött vagy, aki hozzá érkezett, s Isten azt mondja neki, cselekedj így és így [...] Az angyal ezután lement a prófétához, és elmondta neki, amit az ő ura mondott. Azonban ezt nem szó szerint [tette]. Én [értsd: al-Sujūṭī] azt mondom, hogy a Korán a második fajta [kinyilatkoztatás], az első a sunna [...] innen lehetséges a *sunna bi-l-maʿnā* kifejezés [...] a Korán hirdetése azonban nem lehetséges a jelentés alapján, hiszen Gábiel azt szó szerint adta át.”<sup>13</sup> Véleményét azzal támasztja alá, hogy ezáltal lesz a Korán felülmúlhatatlan. A szó szerinti kinyilatkoztatás azonban al-Sujūṭī számára egyáltalán nem jár egyetlen érvényes jelentés feltételezésével, éppen ellenkezőleg: „Minden egyes betűnek jelentései vannak, amelyeknek száma hatalmas és senki sem képes helyette egy másikat hozni, amely [kiterjedésében] lefedné azt.”<sup>14</sup>

Később a hét olvasat kérdését tárgyalja. Egyes vélemények szerint a hét szó csupán annyit jelent, hogy sok. Mások pontos számnak tartják. A többféle olvasat leglényegesebb oka azonban a könyvben idézett szerzők szerint az, hogy „könnyítést” jelent az emberek számára. Al-Sujūṭī példaképpen idéz egy hadísz: „Bizony, az uram küldetett hozzám, hogy recitáljam a Koránt egy olvasat szerint, de én azt válaszoltam neki, hogy könnyítsen a közösségemen. Ezután küldetett hozzám, hogy recitáljak kétféle olvasat szerint...”<sup>15</sup> És így tovább hét olvasatig. A fejezet többi részében – amelynek tárgyalásától most eltekintek – számos különböző véleményt sorol fel arról, hogy mit is jelent pontosan a hét olvasat.

<sup>11</sup> al-Sujūṭī, *i. m.*, 280.

<sup>12</sup> al-Sujūṭī, *i. m.*, 292.

<sup>13</sup> al-Sujūṭī, *i. m.*, 296.

<sup>14</sup> al-Sujūṭī, *i. m.*, 297.

<sup>15</sup> al-Sujūṭī, *i. m.*, 310.



A fent bemutatott részletből világosan látszik al-Sujūṭī végső igazságra való igényének a *hiánya*. Amikor valamiről véleményt mond, azt legfeljebb az „és ezek közül a leghelyesebb” kifejezéssel teszi. A „leghelyesebb” kifejezés a hagyományozás láncolatára vonatkozik, illetve a tudósítás széleskörű elfogadottságára. Ha ez a két feltétel adott, akkor helyes a híradás, ha nem, legfeljebb gyenge lehet (*aḍʿaf*). Igaz-hamis dichotómia azonban nem létezik. A többféle vélemény természetesen él egymás mellett, amelyek valószínűségükben, „helyességüket” tekintve, de nem „igazságukban” különböznek egymástól. Ha ezután (előzetesen, hiszen a tanulmány többi része ezzel foglalkozik) arra vagyunk kíváncsiak, mit is kezd ezzel egy modern muszlim, akinek az „ambiguitás-tolerancia” már nem ennyire magától értetődő, vessünk egy pillantást az általam használt kiadás egyik lábjegyzetére. A szerkesztő akkor érzi szükségesnek a közbeszólást, amikor al-Sujūṭī – láthatóan minden probléma nélkül – azt a lehetőséget latolgatja, hogy esetleg a Korán szövege nem örök, s az, ami végül kinyilatkoztatott, valami magasabb jelentésnek csupán szóbeli megfogalmazása. A kommentált idézet így szól: „Gábiel a jelentéseket kapta meg, ő azokat arab nyelven fejezte ki.” S a szerkesztői megjegyzés: „Kétségtelen, hogy amit Gábiel angyal lehozott, az az arab Korán szövege, amely a két borító között van, ezt adta tovább Gábiel Istentől a prófétának. A kegyes küldötteknek, a prófétának és az angyalnak csak közvetítő szerepe van [...] alkotó és fogalmazó nincs. A fenti két mondat, amely szerint Gábiel a jelentést hozta volna le, kifordítja a kinyilatkoztatás igazságát, a muszlimok közmegegyezésének mond ellent [...] valamint [azt sejteti], hogy Isten Gábielnek adott kinyilatkoztatása egyenlő lenne Isten más teremtményeinek adott sugalmazásával.”<sup>16</sup>

### Jūsuf al-Qaraḍāwī a Koránról

Jūsuf al-Qaraḍāwī (1926–) neves egyiptomi vallástudós, ismert személyiség, akinek számos publikációja, könyve jelent meg az iszlám aktuális jogi-hitbéli kérdéseivel kapcsolatban. Vallásjogi véleményei, az aktuális eseményekkel kapcsolatos állásfoglalásai alapján mérsékeltnek nevezhető, legalábbis a kortárs szalafita irányzathoz képest.<sup>17</sup> Teológiai gondolkodását illetően azonban nem különbözik tőlük. Véleménye azért lesz érdekes, mert az alább bemutatandó Abū Zajd pontosan ezt a fajta gondolkodást kritizálja, sokszor konkrétan al-Qaraḍāwīt cáfolva vagy rá utalva.

Koránról szóló fejtegetéseit *Kajfa nataʿāmal maʿa al-Qurʿān al-ʿazīm* (Hogyan bánjunk a hatalmas Koránnal?) című könyve alapján vesszük szemügyre.<sup>18</sup> Számunkra az első fejezet – A Korán sajátosságai – a legfontosabb,

<sup>16</sup> al-Sujūṭī, *i. m.*, 293/1. jegyzet.

<sup>17</sup> Abdin Chande, Yusuf al-Qaraḍawi. In: *Encyclopaedia of the Modern Middle East and North Africa*. Second Edition. Ed. by Mattar. III. New York, 2004, 1870.

<sup>18</sup> Jūsuf al-Qaraḍāwī, *Kajfa nataʿāmal maʿa al-Qurʿān al-ʿAzīm*. Al-Qāhira, 2000.

amelyben leírja, szerinte mi a követendő hit. A fejezet olyan lényeges kérdésekről beszél, mint a kinyilatkoztatás mikéntje, a Megőrzött Tábla vagy a Korán egy- és többértelműsége, értelmezhetősége. A fejezet apologetikus szándékkal íródott, vagy valamit tagad, illetve valakit cáfol, vagy egyszerűen elsorolja, miben kellene hinnie minden muszlimnak.

A legelső és legfontosabb tulajdonság a szerző szerint az, hogy a Korán „A magasságos Isten könyve, amely magában foglalja Isten szavait, amelyeket a próféták pecsétjéhez, Mohamedhez intézett.” Teljes mértékben isteni forrásból ered, mind formáját, mind tartalmát tekintve.<sup>19</sup> Kinyilatkoztatás útján jelent meg, amelyet először Gábiel angyal, majd az „emberi küldött” (azaz a próféta) kapott meg. Hangsúlyozza, hogy a kinyilatkoztatás így történt és nem másképp. A könyvet tehát teljes egészében Isten szavának kell tekinteni, s a leküldés mikéntjéhez sem férhet kétség.

A másképp gondolkodókról a következő a véleménye: „Akik pedig pusztán kulturális terméknek tekintik, vagy a korabeli viszonyok által meghatározottanak, azok nem tartják leküldöttnek ... Ez ellentmond az igazságnak és a hitválságnak.”<sup>20</sup>

Arra, hogy a Korán emberi nyelven küldetett le, al-Qaradāwī különösebb indoklás nélkül mindössze annyit válaszol, hogy a Korán arabsága „nem ember alkotta mű”. A kulturális meghatározottságról szólva csak a Korán aktív szerepét ismeri el, azt nem, hogy a Koránt formálta volna a társadalmi környezet. Aki ezeket tagadja, az „híján van a belátásnak”. Hogy miért is nem emberi, azt a következőképpen indokolja meg: „minden értelmes ember belátja, hogy nem emberi beszéd, s hogy különbözik a próféta szavaitól.”<sup>21</sup> A próféta szavai a prófétai hagyományokra utalnak, amelyek stilisztikailag és nyelviileg sokkal egyszerűbbek, mint a Korán. Ebből a hagyományos muszlim felfogás alapján automatikusan következik, hogy a Korán nyelviileg s ezáltal metafizikai értelemben is magasabb rendű.

Apológiai célzatú gondolkodása abból is látszik, hogy a továbbiakban az orientalistákat és a keresztény hittérítőket támadja. Az orientalisták – akik szerinte azt állítják, hogy a Korán Mohamed koholmánya, vagy hogy zsidó és keresztény iratokból állította össze, vagy pedig nem Istentől kapta, hanem saját képzelgése – hitetlenek (*kuffār*), hiszen ezeket a vádakokat maga a Korán cáfolta meg.<sup>22</sup> A keresztényeknek azt veti a szemére, hogy meghamisították az írást, amely szintén bevett elképzelés az iszlámban. Mindenfajta kulturális hatás tagadása után ezzel az akkor ismert vallások hatását kívánja tagadni, az iszlám egyedülállóságát hangsúlyozni. A Tóra és az Evangélium kérdését a Megőrzött Táblával

<sup>19</sup> al-Qaradāwī, *i. m.*, 19.

<sup>20</sup> al-Qaradāwī, *i. m.*, 22. Az utalás az alább ismertetendő Abū Zajdra vonatkozik, amit al-Qaradāwī egy lábjegyzetben világossá is tesz.

<sup>21</sup> al-Qaradāwī, *i. m.*, 23.

<sup>22</sup> al-Qaradāwī, *i. m.*, 24.

kapcsolatban is felemlíti.<sup>23</sup> Bár az örökkévalóság és teremtettség kérdéséről nem szól, de fejtegetéséből az következik, hogy a Korán változatlan formában volt megtalálható a Megőrzött Táblán. Ezzel szemben a zsidók és a keresztények meghamisították könyveiket, amit „tudományos érvekkel” maguk a nyugatiak erősítettek meg. Al-Qaradāwī számára a nyugati szövegkritika és filológia a Koránt nem érintheti, a Bibliával kapcsolatban azonban tehet érvényes megállapításokat.

A fentiek után a Korán értelmezhetőségéről szól. A Korán egyik sajátossága, hogy „világos és érthető” (*kitāb mubīn mujassar*). Nem úgy, mint a filozófia könyvei vagy az allegorizáló irodalom, amely „túloz a jelentés elrejtésében.” A Korán a megértés révén az értelemre, a memorizálás, a szépség révén pedig az érzelemre is hat.<sup>24</sup>

A hermeneutika alapkérdését – mely a muszlim értelmezési hagyományban is jelen van –, vagyis, hogy van-e egy szövegnek egynél több jelentése, al-Qaradāwī is felteszi.<sup>25</sup> Válasza nemleges. (Ebből nem feltétlenül következik, hogy egy verset nem szabad allegorikusan érteni, hanem, hogy egy értelme van, másképpen: csak egy dolgot érthetünk alatta.) Véleményét a Koránból vett idézettel támasztja alá, amely vitás kérdések fennállása esetén Istenhez és a prófétához irányítja a tanácsalánokat.<sup>26</sup> Ez a próféta halála után szerinte csak a Koránra és a hadiszokra vonatkozhat, ezért egy jelentéssel kell, hogy rendelkezzen. Kérdésesek azonban az ún. „homályos” (*mutašābih*) versek. A nehézség al-Qaradāwī szerint a nyelv természetéből adódik, azaz vannak szavak, amelyeket nem értünk, elhomályosult a jelentésük, illetve az emberek különböző értelmi képességei miatt különbözőképpen értik őket.<sup>27</sup>

A *tafsīr* (betű szerinti értelmezés) és a *ta'wīl* (allegorikus értelmezés) kapcsán azt mondja, hogy az elsődleges az, ha a betű szerinti, „igaz értelemnél” maradunk, bár az allegorikus jelentés megengedett, amennyiben a Koránon és a szunnán alapszik.<sup>28</sup>

Jūsuf al-Qaradāwī példáján láthattuk, mennyire különbözik egy mai azharita vallástudós gondolkodása ötszáz évvel korábban élt társától: számára csak egy igazság van, nem tűr más véleményt.

## Našr Abū Zajd az értelmezésről

Našr Hāmid Abū Zajd (1943–2010) egyiptomi gondolkodó, irodalomtudós, aki művein túl az ellene hitehagyás címén indított per miatt lett különösen ismert.

<sup>23</sup> al-Qaradāwī, *i. m.*, 28–30.

<sup>24</sup> al-Qaradāwī, *i. m.*, 43.

<sup>25</sup> al-Qaradāwī, *i. m.*, 46. *Hal kull al-Qur'ān ḥammāl auḡuh?*

<sup>26</sup> Ld. Korán 4:59.

<sup>27</sup> al-Qaradāwī, *i. m.*, 47–48.

<sup>28</sup> al-Qaradāwī, *i. m.*, 284.

Abū Zajd szerint az iszlám civilizációja a „szöveg civilizációja” (*ḥaḍārat al-naṣṣ*), s mint ilyen, az „értelmezés civilizációja” is (*ḥaḍārat al-ta’wīl*).<sup>29</sup> A kultúra egyik legfontosabb formálója tehát a szöveg, valamint az, ahogyan az adott szöveget értelmezik. A Korán szerinte isteni szövegből emberi szöveggé változott a kinyilatkoztatás folyamán, ezért azt, mint minden más szöveget, az irodalom-tudomány eszközeivel kell értelmezni, amely lehetővé teszi, hogy a szöveget keletkezésének kontextusában lássuk. Álláspontja szerint egyetlen kor értelmezése sem tartható egyetemesnek és örök érvényűnek, mivel a szöveg különböző korokban különböző jelentést hordoz. Kritikája tehát egyrészt az egyetlen igaz, öröknek tartott értelmezés ellen irányul, másrészt az értelmezési hagyomány által rögzített módszereket veszi célba, amelyek maguk is egyfajta szentségre tettek szert. Szerinte ez a gyakorlat „politeizmushoz vezet, mert egyenlőnek tekinti az abszolútot és a viszonylagost, az állandót és a változót, s különösen, mert azonosítja az isteni szándékot és annak emberi értelmezését”.<sup>30</sup> Ha az ősök autoritására támaszkodunk, a jelentés ezeknek az értelmezőknek a – kétségkívül viszonylagos és szubjektív – horizontjaihoz kötődne. „Ez a kapcsolat pedig radikálisan ellentmond annak a felfogásnak, hogy a szöveg meghaladja a tér és idő korlátait.” Tehát nem egy univerzális érték meglétét tagadja, csupán egy adott kor értelmezésének ezzel való azonosítását.

A *ta’wīl*, a szöveg metaforikus értelmezése Abū Zajd szerint a szöveg másik arca, a kultúra eszköze az ismeretek létrehozásához. Ebből következik, hogy az iszlám nemcsak a szöveg, hanem egyben az időről időre változó értelmezés civilizációja is. Változik a kor ismereti mezője, amely meghatározza az értelmezés céljait és módjait, de változnak az értelmező személyes ismereti horizontjai is, amelyeken keresztül a szöveget értelmezi vagy amelyek értelmezésében visszaköszönnek. A fentiek együttesen hatnak, nem választhatók el egymástól.

Munkássága saját meghatározása szerint az iszlám örökségének elveszett dimenzióját hivatott megkeresni. Mindezt „tudományos attitűddel” (*waʿj ʿilmī*) kívánja elérni, amely szerinte garantálná, hogy az eredmény részrehajlástól és ideológiától mentes legyen. Az örökség eme elveszett dimenziójának visszaszerzésére való felszólítás mindig erős ellenzérezéseket generált, mondja, s a reformerök, a „társadalmi és intellektuális romlás” elleni harcukban maguk is az örökségre próbáltak támaszkodni, mindezt azonban ugyancsak ideológiai irányultsággal tették.<sup>31</sup>

A „tudományos attitűd” eléréséhez a szövegnek az irodalomtudomány eszközeivel végzett vizsgálatát ajánlja, mert ezzel lehet túllépni az ideológiai korlátokon.<sup>32</sup> A Korán ártértelezése azonban nem történhet meg a korántudományok

<sup>29</sup> Naṣr Ḥāmid Abū Zajd, *Maḥūm al-naṣṣ. Dirāsa fī ʿulūm al-Qurʿān*. Bajrūt, 1996, 257.

<sup>30</sup> Naṣr Ḥāmid Abū Zajd: *Naqd al-ḥitāb al-dīnī*, Bajrūt, 1992, 93.

<sup>31</sup> Hogy kikre gondol pontosan, nem árulja el, de valószínűleg a reformmozgalom (*iṣlāḥ*) konzervatív vonalára, amely Rašīd Riḍā’ életművével kezdődött.

<sup>32</sup> Abū Zajd, *Maḥūm*, 9.

átértelmezésétől függetlenül. Ezzel szemben szerinte a hivatalos iszlám ezen a területen is az isméltlést képviseli.

A kihívásra adott válaszok közül az egyik az iszlamistáké, valamint az úgynevezett „újítóké”. Előbbiek Abū Zajd szerint „egy abszolutizált szöveget húznak rá egy abszolutizált valóságra”, s figyelmen kívül hagyják a társadalmi körülményeket és a vallástörvény alapvető céljait. Utóbbiak szerint nem lehetséges követni a régieket, hanem az újraértelmezést követően csak a pozitívát kell kihámozni a hagyományból.<sup>33</sup> A hagyomány azonban – itt Ḥasan Ḥanafit idézi – „értelmezések összessége, amelyeket szükségleteire alapozva minden nemzedék kiépít.” Abū Zajd szerint a megfelelő válaszok a „tudományos attitűd” segítségével adhatók meg. A hagyomány sok választ kínál, s a kutatónak és a gondolkodónak „az igazsághoz legközelebb állót kell kiválasztania”. Az igazság pedig ez esetben szerinte nem valami viszonylagos, hanem „kulturális igazság”, vagyis a társadalmi és történelmi tények figyelembevételével.<sup>34</sup> A problémát ezzel, úgy vélem, csupán átneveznie sikerült, s nagyon homályos, mit is ért ezen az „igazságok”-on.

Mivel a kortárs felfogás a tudományos kutatást és a hagyományt elválasztotta egymástól, Abū Zajd célja a korántudományok és a kritikai irodalomtudomány összekapcsolása. Talán ez lenne a keresett út a „kulturális igazsághoz”. A vallástudományok, az irodalomtudományokhoz hasonlóan, végső soron szövegek körül forognak. Ha szent és isteni eredetű, akkor is csak szöveg, s mint ilyenhez a szöveg törvényszerűségeit kell figyelembe venni. Egy „objektív” szövegfogalom megtalálásával véli létrehozni Abū Zajd az „objektív iszlám-fogalmat” (*mafḥūm maudūʿī li-l-islām*), amely túllép az ideológiai korlátokon.

Ennek az „objektív” szövegértelmezésnek, amely számításba veszi a valóságot, a mintái a középkori jogtudósok. Ezzel ők – Abū Zajd szerint – a közöség érdekeit védtek. A közösség érdeke a többség érdeke, ma azonban a vallásjogtudósok, a *fuqahāʾ* az uralkodók érdekeit védik s azokat legitimizálják.<sup>35</sup> Thomas Bauer idézett véleményében éppen a jog területét emeli ki mint a leginkább megengedőt a kétértelműségeket illetően, de ez éppen azért volt lehetséges, mert egyik jogtudós véleménye sem tartott igényt objektivitásra. Ha fel is tesszük, hogy igaz, hogy Abū Zajd számára ez a fajta hajlékonyság és rugalmasság jelentené azt, amit ő „kulturális igazságnak” nevez, a fogalom használata véleményem szerint továbbra is homályos, hiszen az egyetlen igazság elfogadásának hiánya legfeljebb a megismerés lehetetlenségét jelenti. A fogalom használatában talán a másik oldal felfogására adandó válasz igyekezete és saját tudományos elhivatottsága tükröződik.

<sup>33</sup> Abū Zajd, *Maḥḥūm*, 13–16.

<sup>34</sup> Abū Zajd, *Maḥḥūm*, 17.

<sup>35</sup> Abū Zajd, *Maḥḥūm*, 241.

Az említett kihívásokat egy dinamikus szövegfogalom elfogadtatásával véli elérni, amihez előbb a dolog – teológiai-dogmatikai – gyökerét kell hajlékonyabbá tenni. Ennek érdekében kezdi könyvét az alább ismertető kinyilatkoztatás-moddal. A Korán „szövegszerűségének” bizonyítása, s ezen keresztül értelmezhetősége Abū Zajd talán legfontosabb célja.

Az uralkodó ortodox gondolkodásban a szöveg metaforikus értelmezése kerüendő (*makrūh*). A hivatalos gondolkodás ki akarja iktatni az övével ellentétes értelmezéseket, azok képviselőit azzal vádolja, hogy szakadást szítanak a közösségen belül.<sup>36</sup> Ezzel szemben a szó szerinti értelmezés (*tafsīr*) lenne az objektív, egyedül elfogadható. A „helyes” értelmezés mércéje a társak (*ṣahābā*) szöveges hagyománya, illetve az erre való hivatkozás (*naql*). Ennek az lehet a következménye, hogy az egy adott korban elismert tudás abszolúttá válik, hittétellé, s ezáltal örök igazsággá alakul, az ismeret pedig vallássá változik. A vallás ilyen módon nem más, mint hiedelmek összessége.<sup>37</sup> A kérdés lényege a történelemszemléletben rejtőzik, mely szerint a világ mindig a rosszabb felé halad. Ebből kifolyólag a szöveg értelmét egy aranykorhoz kötik, amivel, bár nem veszik észre, a szöveg örök érvényének mondanak ellent, nem csupán formailag, de jelentését tekintve is.<sup>38</sup>

A Korán 3:7. verse<sup>39</sup> a probléma szempontjából alapvető fontosságú, ezért Abū Zajd sem kerülheti el, hogy foglalkozzon vele. „Ebben vannak meghatározott versek – ezek adják az Ősírást, és vannak mások, többértelműek. Azok, akiknek szívében ferdeség lakozik, azt követik, ami többértelmű belőle, áhítózván a széthúzást, s azt a maguk szájíze szerint értelmezzék. Ám e verseket nem tudja senki értelmezni, csak Allah.” – olvasható a Koránban. A vers értelmezés-története hosszú múltra tekint vissza.<sup>40</sup> Az értelmezés Abū Zajd szerint egy mentális mozgás (*ḥaraka dīhniyya*), mely egy cél felé halad. A Korán 3:7-ben kétféle célt, mozgást vél felfedezni (*wa ibtigā'a al-fitnati wa ibtigā'a ta'wīlihi*). Eszerint a mondat szerkezetben két különböző csoportról lenne szó, előbbieket a nem egyértelmű verseket (*ājāt mutašābihāt*) kihasználják, s ezzel viszályt szítanak. Abū Zajd szerint a *ta'wīl* szóhoz kapcsolódó *h* a Koránra általában utal, s nem a kétértelmű versekre. Így elméletileg a második kategóriába tartoznának azok, akik a könyv olyan értelmezését áhítózzák, amelyet egyedül Isten ismer. S bár egyértelműen látszik, hogy a probléma leginkább az „azok, akiknek a szívében

<sup>36</sup> Abū Zajd, *Maḥmūd*, 219.

<sup>37</sup> Abū Zajd, *Maḥmūd*, 222.

<sup>38</sup> Abū Zajd, *Maḥmūd*, 223.

<sup>39</sup> *Minhu ājāt muḥkamāt hunna umm al-kitāb wa uḥar mutašābihāt. Fa ammā allaḏīna fī kulūbihim zajg fajattabi'ūna mā tašābaha minhu ibtigā'a al-fitnati wa ibtigā'a ta'wīlihi. Wa mā ja'lam ta'wīlahu illā allāh wa al-rāšihūna fī'ilm jaqūlūna amannā bihi kull min 'inda rabbinā.*

<sup>40</sup> Ld. Jane Dammen McAuliffe, *Text and Textuality. Q 3,7 as a point of intersection*. In: *Literary Meaning and Religious Structures in the Qur'ān*. Ed. by Issa M. Boullatta. London, 2000.

ferdeség lakozik” részben rejlik, hiszen ez a mondat alanya, Abū Zajd elsiklik a probléma felett.<sup>41</sup>

A másik általánosabb nehézség, amit fel kell oldania, a *ta'wīl-tafsīr* oppozícióként való felfogása. A fogalompárral kapcsolatban al-Zarkašit idézi, aki kifejti, hogy a *tafsīr* például a kinyilatkoztatás okaival, az eltörölt versekkel és hasonlókkal foglalkozik.<sup>42</sup> Ezek szerint, teszi hozzá Abū Zajd, a *tafsīr* a szöveg külső aspektusaira fókuszál, arra, ami hagyományozott (*naqlīja*), amelyben nincs helye racionális érvelésnek (*iğtihād*).<sup>43</sup> A *tafsīr* ebben az értelemben szerinte gyűjtőfogalom, amely tulajdonképpen a hagyományos korántudományokat takarja, ilyen módon a *ta'wīl* segédtudománya, része a *ta'wīl*nak.

Az oppozíciót tehát úgy próbálja feloldani, hogy közben megtartja a korántudományok szükségességét a helyes értelmezés eléréséhez. Az értelmezőnek tehát ismernie kell ezeket ahhoz, hogy a „szöveg számára elfogadható értelmezést” nyerjen. Az „elfogadható értelmezést” negatív módon definiálja: elfogadható az, ami nem szolgál ideológiai vagy személyes szándékokat.<sup>44</sup> Ha nem alapul a *tafsīr*on, akkor az „kerülendő”, s legyen bármennyire jó szándékú is, pusztá találgatás. Ha mindezeket szem előtt tartja az értelmező, nincs gond akkor sem, ha a szöveg időben változó jelentését (*mağzā*) vizsgálja, s nem a változatlant (*dalāla*), mert előbbi nem mond ellent az utóbbinak. Nézete alátámasztására Zarkašit idézi, aki a szöveg megértésének szintjeiről beszél.<sup>45</sup> Eszerint az első szint, amikor mindenki, aki anyanyelveként bírja az arab nyelvet, megérti az adott részt, ez az „olvasás” (*qirā'a*) szintje. A második szinten az olvasó a grammatika és a nyelv szabályaival is tisztában van. A harmadik szinten a nyelv és a szöveg bonyolultabb összefüggéseit is felismeri az olvasó. A második és harmadik a *tafsīr* szintje. A negyediken pedig az ész és a következtetés segítségével (*iğtihād*) a mélyebb jelentéseket is érti. Összefoglalva tehát: Abū Zajd számára a *tafsīr* a *ta'wīl* altudományává válik, s a hagyományos korántudományokat jelöli.

Az, hogy Abū Zajd a szövegértelmezésről szólva az *iğtihād* jogi terminust használja, amely egy másik tudományágba tartozik, nem véletlen. Szerinte ezen a ponton, nevezetesen a jogtudományon (*fiqh*) keresztül lép be ténylegesen a szövegértelmezés a valóság menetébe.<sup>46</sup> Ebből következik, s talán még fontosabb is, hogy az *iğtihād*dal a szöveg bármely része értelmezhető, ha a konkrét jogi helyzet úgy kívánja. A szöveg értelmezhetőségének köre ilyen módon kiszéles-

<sup>41</sup> Abū Zajd, *Maḥmūm*, 231.

<sup>42</sup> Idézi Abū Zajd, *Maḥmūm*, 233.

<sup>43</sup> Az *iğtihād* fogalmához ld. Wael B. Hallaq, *An Introduction to Islamic Law*. Cambridge, 2009, 27.

<sup>44</sup> Abū Zajd, *Maḥmūm*, 234.

<sup>45</sup> Idézi Abū Zajd, *Maḥmūm*, 235–236.

<sup>46</sup> Abū Zajd, *Maḥmūm*, 237–238.

dik, az egyértelmű–kétértelmű (*mutašābih–muḥkam*) ellentétpár is elveszti jelentőségét.

Miután ismertette nézeteit az értelmezésről, a kérdés kortársak általi felfogásának kritikájába kezd. Elismeri, hogy a *ta'wīl–tafsīr* konfliktus létező jelenség, azonban szerinte a *ta'wīl* leértékelése ideológiai alapon történik, s néhány olyan, az iszlám hagyományában kétségkívül jelenlevő irányzathoz kötődik, amely a „valóság megmerevítésére” és a szöveg értelmének a régiek *iğtihād*-ján alapuló olvasatára törekszik. A hivatalos iszlám is használja a *ta'wīl*-t, azonban ez a kerülendő értelmezés, hiszen hatalmi és ideológiai célokat szolgál. A mai „ortodox” iszlám további vádjá a *ta'wīl* ellen, hogy az politikai széttagoltságot okoz. Az értelmezői sokszínűség Abū Zajd szerint nem oka, hanem következménye a meglévő politikai széttagoltságnak.<sup>47</sup>

Fentebb már utaltam rá, miként vélekedik Abū Zajd az objektivitásról. A kérdés lényeges, hiszen véleményének sarkalatos pontjait képezik a gondolkodás kisajátítása elleni intellektuális harc, valamint a szövegek és a vallásról szóló beszéd mögött húzódó érdekek, ideológiák felismerése. Nem állhat meg azonban egyfajta relativizmusnál, amely bár gondolatrendszeréből következne, de nem lenne számára védhető álláspont. A felfogása mögött húzódó relativizmussal és ennek veszélyével maga is tisztában van, ezért igyekszik meghatározni, hogy mit is ért például a „szövegek objektív kutatása” alatt. A következőképpen ír: „Ez nem azt jelenti, hogy ez az objektív hermeneutika nehéz feladat lenne, amint abban egyes kortárs hermeneutikai filozófiai irányzatok túloznak, hiszen az objektivitás elutasítása valójában a szubjektivitás elfogadása.”<sup>48</sup>

A megvalósítható objektivitás szerinte a szövegek értelmezésénél az úgynevezett kulturális objektivitás, amelyet a konkrét idő és hely határoz meg, s nem az úgynevezett abszolút objektivitás, amely szerinte nyugati találmány, s amely a szubjektivitással együtt elvetendő. Abū Zajd úgy gondolja, hogy ez az objektivitásigény a gyarmatosítással együtt érkezett. („Az abszolút objektivitás... a gyarmatosító Nyugat ideológiai képzelgése.”) A „kulturális objektivitás” szerinte akkor valósul meg, „ha az olvasó használja az elemzés minden módját és eszközét a szöveg értelmének felfedésére”.<sup>49</sup> A fogalom magyarázatát hasonló általánosságokkal folytatja, a problémát tehát, a szubjektivitás csapdáját elkerülendő inkább félretolja és átnevezi. És bár úgy tűnik, tisztában van a modernitás ezen jelenségével, mégis azon belül mozog, a „gyarmatosító nyugati képzelgéseit” keresi, csak más címkékkal ruhazza fel őket.

<sup>47</sup> Abū Zajd, *Mafhūm*, 239–240.

<sup>48</sup> Abū Zajd, *Mafhūm*, 240.

<sup>49</sup> Abū Zajd, *Mafhūm*, 18.



## Naşr Abū Zajd a kinyilatkoztatásról

A kinyilatkoztatásról Naşr Abū Zajd legfontosabb művében, a *Maşhūm al-naşş*ban (A szöveg fogalma) értekeznek.<sup>50</sup> A kinyilatkoztatásra maga a Korán is több kifejezést ismer. Abū Zajd értelmezésében a központi fogalom a *waḥj*,<sup>51</sup> mely szerte az összes többi kifejezés felett áll (*risāla*, *balāġ*, *kitāb*, *qurʿān* – üzenet, megszólítás vagy közlés, könyv, Korán vagy recitáció),<sup>52</sup> és olyannyira általános, hogy magában foglalja egyrészt az összes kinyilatkoztatott vallási szöveget – az iszlám vallásán kívül esőket is –, másrészt az összes olyan aktust, amikor Isten megszólítja az embert. Nézete szerint az iszlám előtti kultúrákban is jelenlevő *waḥj* eredeti értelmében „kommunikációs aktus”, amely rejtett módon megy végbe. Szinonimáiból (*ilhām*, *kalām*, *işāra*, *kitāb* – inspiráció, beszéd, utalás, írás) arra következtet, hogy a fogalmat mindenképp valamifajta párbeszédként, kommunikációként értelmezték, másrészt, hogy annak különböző formái lehetnek.<sup>53</sup>

A *waḥj* tehát kommunikáció, amelynek legfontosabb feltétele, hogy rejtett legyen az üzenete, tartalma (*risāla*) egy speciális kód (*şifra ḥāşşa*) segítségével értelmezhető. A kódnak közösnek kell lennie a felek között.<sup>54</sup> Ilyen jelentésben megtalálható az iszlám előtti arab költészetben és a Koránban is. Abū Zajd a 19:10–11. verset idézi, amelyben Isten és Zakariás kommunikációjáról beszél. Ebben az esetben nem a megszokott nyelvi rendszert használták, hanem jeleket.<sup>55</sup> A modell másik problematikus kérdése, hogy vajon milyen módon kommunikál egymással két fél, ha nem egy létszinten vannak.<sup>56</sup> A Korán esetében a felek nem tartoznak egy létszinthez. Ezen a ponton Abū Zajd visszanyúl az iszlám kora előtti költői hagyományhoz, illetve az úgynevezett pogány kor világához, amelyben ez a jelenség ismert volt – a költészetet és a jövendőmondást transzcendens jelenségnek tartották. A *ġinnīk* a korabeli felfogás szerint egy párhuzamos világban éltek, s kapcsolatuk az emberekkel nagyon is élő volt, azonban csak azok voltak képesek velük kommunikálni, akik átlépték saját létszintjüket. Az, hogy az arabok elfogadták a *ġinnī*-ember kommunikáció lehető-

<sup>50</sup> Abū Zajd a kinyilatkoztatás-modellt nagyrészt Toshihiko Izutsu könyve alapján alkototta meg, ezért a továbbiakban az utóbbinál előforduló párhuzamos helyeket is jelzem. Toshihiko Izutsu, *God and Man in the Koran. The Semantics of Qurānic Weltanschauung*. Kuala Lumpur, 2002.

<sup>51</sup> A kijelentések történeti, filológiai pontosságához-pontatlanságához ld. Navid Kermani, *Offenbarung als Kommunikation. Das Konzept waḥy in Naşr Ḥamid Abū Zajds Maşhūm al-naşş*. Frankfurt am Main, 1996.

<sup>52</sup> Abū Zajd, *Maşhūm*, 31.

<sup>53</sup> Izutsu, *i. m.*, 170.

<sup>54</sup> Izutsu, *i. m.*, 167–168.

<sup>55</sup> Abū Zajd, *Maşhūm*, 32.

<sup>56</sup> Izutsu, *i. m.*, 167–168, 180–181.

ségét, mintegy megágyazott egy vallási kinyilatkoztatásnak.<sup>57</sup> Ha egyesek elle-  
nezték is ezt a látásmódot, a tartalmat kifogásolták, nem magát a jelenséget.  
A Korán – mondja Abū Zajd – úgy reagált erre a környezetre, hogy a *ǧinn*iket az  
iszlám világgépének részévé tette.<sup>58</sup>

A fentiekből arra lehetne következtetni, hogy a szerző egyenlőségjelet tesz  
a *kāhinok* és a próféta közé. Azonban ez nem igaz: szerinte a próféta rendelke-  
zik egy olyan diszpozícióval (*fiṭra ḥalqijja*), amelynek alapja az isteni kiválasztás.  
Ezek után Ibn Ḥaldūn (1332–1406) gondolatmenetét ismerteti, aki a létszin-  
tek kérdéséről szólva arról beszél, hogy a prófétai tapasztalat során az ember  
átlényegül angyallá, elhagyja emberi természetét, s megszabadul ember volta  
korlátaitól.<sup>59</sup> Ezzel szemben a *kāhin*nek a különleges állapot eléréséhez emberi  
eszközökre van szüksége, éppen ezért információi lehetnek hamisak és igazak  
egyaránt.

Forrása kiválasztásával Abū Zajd valószínűleg azt akarta szemléltetni, hogy  
a probléma nem új keletű. Ibn Ḥaldūnnal folytatja, aki arról ír, hogy a *kahāna*  
nem szűnt meg a próféta fellépése után, esetleg csak szünetelt, de folytatód-  
hatott tovább. Ha ugyanis, mondja Abū Zajd, Ibn Ḥaldūn szavait értelmezve  
tagadnánk a kinyilatkoztatás egzisztenciális alapját, akkor magának a próféta-  
ságnak kellene új magyarázatot találni.<sup>60</sup>

A *wahj* egyik, bár a fentiekől különböző megjelenési formája maga a Korán.  
Ez esetben a kommunikáció résztvevői a küldött, az ember és a küldő, Isten.  
Ennek a kommunikációnak több fajtája van.

Az első Isten kommunikációja az emberrel. Ez történhet inspirációval (*ilhām*),  
amikor csak a két fél érti, s nincs verbális része, „kódja tehát nem a nyelvi kód.”<sup>61</sup>  
Más Mózes esete, amikor Isten a hegyen megjelent neki: ekkor a befogadó csak  
végrehajtja a parancsot, a kommunikáció tehát nem kölcsönös. Abū Zajd közve-  
tett kommunikációról beszél, amikor Isten egy küldött révén nyilatkozik meg.<sup>62</sup>  
Ez utóbbi a legfontosabb, hiszen ez a Korán kinyilatkoztatásának modellje.

A kérdés úgy fogalmazódott meg, hogy valójában mi is az, amit Gábrriel  
angyal lehozott. A forma nélküli jelentést – ez esetben a kinyilatkoztatás Moha-  
medtől kapta volna a formáját – vagy a jelentést és a formát együtt? Másképp  
megfogalmazva a kérdést: vajon az egész kinyilatkoztatás inspiráció-e, vagy  
pedig szó szerinti kinyilatkoztatás (*wahj bi-l-qaul*)?

Az első elképzelés szerint a kinyilatkoztatott anyag (*al-munazzal*) forma és  
jelentés (*lafẓ wa maʿnā*) együttese. Ezt Gábrriel a Megörzött Tábláról memo-

<sup>57</sup> Abū Zajd, *Maḥmūm*, 34.

<sup>58</sup> Ld. a 72. szúrát.

<sup>59</sup> A kérdést hasonló módon tárgyalja még al-Sujūṭī is. Ld. al-Sujūṭī, *i. m.*, 289.

<sup>60</sup> Abū Zajd, *Maḥmūm*, 39.

<sup>61</sup> Abū Zajd, *Maḥmūm*, 41.

<sup>62</sup> Uo.

rizálta.<sup>63</sup> E felfogásnak – mely a szövegnek előzetes, a ma ismert formával az utolsó betűig megegyező létet tulajdonít – Abū Zajd szerint messzemenő hatásai vannak a vallási gondolkodásra. Két következménnyel jár, ha öröknek tartunk egy szöveget. Egyrészt egy felfogható, jelentéssel rendelkező szöveg szentségének eltűlésével és formális, nem értelmezhető szöveggé alakításával.<sup>64</sup> Másrészt – paradox módon – a jelentés megsokszorozódásával, hiszen ha a Korán minden egyes betűjének örök létet tulajdonítunk, akkor azoknak mély jelentést kell hordozniuk. A betűk jelentése azonban ez esetben az aš‘arita *kalām nafsī qadīm* („teremtetlen, belső beszéd”) egyezik meg, amely annak ismeretét a transzcendenshez köti, tehát az isteni tudással azonosítja. Ennek következtében azonban a szöveg tulajdonképpen értelmezhetetlenné vált, hiszen végső soron, mivel isteni, lehetetlen hozzányúlni. Abū Zajd szerint a szövegnek ilyen felfogása, s ennek a felfogásnak az uralkodó pozíciója oda vezetett, hogy a szöveget a nyelvi jelentés szférájából a szemiotikai jelentés szférájába utalták, s *szemiotikai ikon*<sup>65</sup> hoztak létre belőle. Márpedig – legalábbis e felfogás szerint – ha egy szöveg tárgya Isten, akkor az ikon Istenre utal, mint valami hasonlóra, így maga a szöveg is egyfajta isteni státust kap. Abū Zajd szerint ez lehetett az oka, hogy egyes korokban a prófétai hagyományok – mint olyan megnyilatkozások, amelyek kötődnek az isteni szférához, de mégis emberiek, tehát értelmezhetőek – elsődleges szerepet kaphattak a Koránnal szemben.<sup>66</sup>

A másik felfogás szerint a nyelvi megformálás Gábiel vagy Mohamed feladata lett volna. Ezt a véleményt a következő verssel támasztják alá: „Ezt a teremtmények ura küldte le, a hűséges lélek hozta le a te szívedbe.”<sup>67</sup> Nyilvánvaló, hogy az idézetben nincs kifejezetten szó a fentebb tárgyalt problémáról. Fontos azonban a vers értelmezése a kinyilatkoztatás modellje szempontjából. Eszerint az Isten–Gábiel vonalon inspiráció történt, tehát nem szó szerinti közlés, a megfogalmazás tehát az angyalhoz köthető.<sup>68</sup> Itt vetődik fel a kérdés, hogyan volt lehetséges a kommunikáció, ha két, nem egy létszinthez tartozó fél volt jelen. A válasz az, hogy valamelyik átalakult. A kérdést nem fejtették ki részletesen, de kevésbé tartják valószínűnek, hogy Mohamed lett volna angyallá. Ibn Haldūn szerint ha Mohamed lett angyallá, akkor nyelvi kommunikáció alig történhetett. (Ezek szerint Ibn Haldūn nem tartotta valószínűnek, hogy az angyal emberi nyelven beszélt volna.) A másik lehetőség, hogy az angyal változik emberré, ilyenkor a kommunikáció emberi nyelven történik. Az átalakulás milyenségéről szólva Abū Zajd elmondja, hogy az átalakulás nem

<sup>63</sup> Ld. Korán 85:22

<sup>64</sup> Abū Zajd, *Maḡhūm*, 42.

<sup>65</sup> Ehhez ld. Jurij Lotman, A művészi szöveg szerkezete. In: *Szöveg, modell, típus*. Budapest, 1973, 36.

<sup>66</sup> Abū Zajd, *Maḡhūm*, 45.

<sup>67</sup> Korán 26:192.

<sup>68</sup> A kérdésben al-Zarkašī művét, az *Al-burhān fī ‘ulūm al-Qur’ān* idézi.

fizikai volt, hanem képzelt, amely egyébként a próféták, szúfik, költők jellemzője. Természetesen a próféták állnak a legmagasabb szinten, siet megjegyezni Abū Zajd. Itt a szerző visszakanyarodik Mózes történetéhez, amellyel bizonyítani véli a látomással való kinyilatkoztatás megalapozottságát.<sup>69</sup>

Miután végbement a kinyilatkoztatás, a próféta elkezdett hirdetni. A kommunikációs modell végpontja a befogadó közönség. Isten és az angyal között *tanzīl* vagy *ilhām*, az angyal és a próféta között *wahj*, Mohamed és hallgató-sága között megszólítás (*balāg*) vagy figyelmeztetés (*indār*) történt. Abū Zajd szerint a kinyilatkoztatásról és a Koránról való gondolkodás során azt fontos felismerni, hogy a hangsúly a végső címzettekén van, tehát a hívők közösségén. A szövegnek vannak részei, amelyek a beszélőre, a Korán esetében nyilván Istenre, mások az első befogadóra, azaz Mohamedre, megint mások az emberekre vonatkoznak vagy hozzájuk szólnak.<sup>70</sup>

„Mohamed, az első befogadó és a hirdető a valóság és a társadalom része volt. Annak fia és produktuma.”<sup>71</sup> Ehhez képest – mondja Abū Zajd – az uralkodó vallási gondolkodás egy mindenben követendő, példaértékű személyt akart belőle formálni, s legfeljebb odáig mennek el ember volta elismerésében, hogy egy magányos, elszigetelt aszkétát látnak benne. (Némiképp ellentmondva annak, miszerint csak egy közvetítő volt.) Ezzel párhuzamosan a szöveget, a Koránt is próbálják megszabadítani emberi dimenzióitól, így eredeti, Istentől lefelé, az ember felé tartó kinyilatkoztatás „irányát” megváltoztatják, s csak Istenre koncentrálnak. A próféta-kép átformálása tehát egyúttal a szöveg-kép megváltoztatására irányuló igyekezet is. Eszerint Istenhez egyrészt a szövegen keresztül, másrészt a próféta imitálásával lehet eljutni. Egy elszigetelt, aszkéta próféta képét világosan cáfolják a források, ezt Abū Zajd szerint mindenki beláthatja.<sup>72</sup> Azonban az a felvetés, hogy az iszlám korát megelőző társadalom tagja volt, már bizonyításra szorul, hiszen ebben ott rejlik az a feltételezés, hogy ő is pogány lett volna. Mohamed csupán – érvel a szerző – az uralkodó társadalmi formák ellenzője volt.<sup>73</sup> Lévéen a társadalom része, hatással voltak rá az Arab-félszigeten jelenlevő vallások. A kereszténység Abū Zajd szerint azért nem volt elfogadható Mohamednek, mert az Bizánc vallása volt, a zsidók pedig zárt közösséget alkottak, s nem fogadták el kinyilatkoztatását. Ezután fogalmazza meg az „Ábrahám vallása” koncepcióját: „Miért kellett visszatérni Ábrahám vallására? Miért nem volt elég a zsidó vagy a keresztény vallás ezeknek a sürgető kérdéseknek a megválaszolására? [...] Ezek a kérdések a valóság válságának érzését fejezték ki, valamint megváltoztatásának szükségességét. Egyenran-

<sup>69</sup> Abū Zajd, *Maḥḥūm*, 46–52.

<sup>70</sup> Abū Zajd, *Maḥḥūm*, 57; Izutsu, *i. m.*, 189, 192–193.

<sup>71</sup> Abū Zajd, *Maḥḥūm*, 59.

<sup>72</sup> Abū Zajd, *Maḥḥūm*, 61–62.

<sup>73</sup> Abū Zajd, *Maḥḥūm*, 59–60.

gúak voltak a változás ideológiájának keresésével.<sup>74</sup> S ez a keresés nem léphette túl a kor ismereti horizontját...<sup>75</sup> Abū Zajd szerint a korai iszlám nem csupán egy spirituális igénnyel fellépő mozgalom volt, hanem környezetét is formálni akarta. Abban, hogy miért nem volt elég a zsidó vagy a keresztény vallás tanítása, szintén társadalmi okokat lát. A zsidók szerint elszigetelt, az áttérést elutasító közösség voltak, a kereszténység pedig Bizánc s a déli szomszéd, Etiópia vallásának számított. Abū Zajd az iszlámot ilyen szempontból az egységre törekvő vallási-politikai programjának látja, amivel nyilvánvalóan a vallás kezdeteinek történelmi beágyazottságát akarja bizonyítani.

A fentiek szemléltetésére az *Al-mauqif al-ittišālī al-awwal* (Az első kommunikációs helyzet) című alfejezetben a 96. szúra első verseit elemzi: „Hirdess, Urad nevében, aki teremtett / vérrögből teremtette az embert. / Hirdess! A te Urad a legnagyobb / aki íróttal tanított / megtanította az embert arra, amit nem tudott.” Az alfejezet címe szerint a szerző elfogadja, hogy ez volt az első kinyilatkoztatás, de két problémát is felvet. Az egyik a *qara’a* ige, amelynek jelentése szerinte „elisméltés” (*tardīd*) és nem olvasás. Részben ez a félreértés okozhatta – véli Abū Zajd – a fentebb már említett elképzelést a Korán előzetes írásbeli létéről. A *mā anā bi-qāriin* („nem tudok olvasni”) tehát ebből adódóan nem azt jelenti, mint ahogy a *qara’a* (olvasni) hibás értelmezéséből következne, hogy nem képes olvasni, csupán hogy fél, hogy nem fog tudni hirdetni.<sup>76</sup> A próféta írástudatlanságának a megítéléséből, valamint a *qara’a* ige értelmezésének módjából az is következik, hogy öröknek vagy a társadalom által formálnak tartjuk-e Koránt.

A 96. szúra eleje arabul így szól: *iqra’ bismi rabbika alladī ḥalaqa / ḥalaqa al-insān min ‘alaq / iqra’ wa rabbuka al-akram / alladī ‘allama bi-l-qalam / ‘allama al-insāna mā lam ja‘lam*. A küldő itt Isten, a befogadó Mohamed. Kettejük kapcsolatát Abū Zajd a *rabb* (’úr’) szó elemzésével jellemzi, amely szerinte nemcsak alárendeltségi viszonyt jelöl, hanem atyait is. Az *alladī ḥalaqa / ḥalaqa al-insāna min ‘alaq* tovább szűkíti a kört: Isten ezek szerint több, mint egy átlagos apa. Az *iqra’ wa rabbuka al-akram* sor Abū Zajd megítélésében azért fontos, mert utal a fentebb említett „valóságra”, esetünkben az életrajzi háttérre, Mohamed árvaságára.

Az elemzésből kiderül, hogy a versben érintkezve váltakozik az isteni és emberi dimenzió. Az első sor *ḥalaqa* igéjét Abū Zajd „nevelésnek”, valamint az első sor *rabbuka* főnevét „apának” értelmezi. A második sorban a *ḥalaqa* jelentése megváltozik, hiszen ott a teremtésről van szó (*ḥalaqa al-insān min ‘alaq*), amit Isten hajt végre. A negyedik sorban az *‘allama bi-l-qalam* esetében az emberi dimenzió van jelen, míg a következő sorban (*‘allama al-insān mā*

<sup>74</sup> Érdekes, hogy ebben a kontextusban is meri használni az általa egyébként túlnyomórészt negatívan értelmezett ’ideológia’ szót.

<sup>75</sup> Abū Zajd, *Maḥmūd*, 63.

<sup>76</sup> Abū Zajd, *Maḥmūd*, 66.

*lam ja<sup>c</sup>lam*) az embert, mint általánosat tanítják, ezért itt is Istenre történik utalás. A másik két szint a tárgyalt részletben a teremtés/formálás (*halq*) és a tanítás szintje (*ta<sup>c</sup>līm*), amelyeket formailag a két imperatívusz (*iqra'*) valamint a sorok végén egybecsengő mássalhangzók választanak el.<sup>77</sup>

Miután ezzel az elemzéssel kimutatni vélte egyrészt a sorok társadalmi meghatározottságát, az irodalmi szövegekről általában, de különösen a Koránról megállapítja, hogy azok túlléphetik hátterüket, s eszközeikkel újraformálhatják a valóság szerkezetét, nemcsak leírják azt.

Azért volt szükséges, hogy Abū Zajd szövegértelmezés- és kinyilatkoztatás-felfogását kicsit hosszabban tárgyaljam, mert így be lehetett mutatni azokat a dilemmákat, amelyek lényeges jelenségeit képezik az „iszlám válságának”. Abū Zajd ugyan továbblép a szekuláris-vallásos dichotómiáján, felismeri, hogy a szekuláris ideológia éppolyan egyoldalúan látja a világot, mint a vallási fundamentalisták, de utóbbi kettőt egyszerűen, rendkívül negatív módon, összegzően „ideológiának” vagy „ideológiai irányultságnak” nevezi, amivel a maga „tudományos attitűdjét” állítja szembe. Hogy végső soron ugyanarról beszél, amiről ellenfelei, az a fentiekből egyértelműen következik. Bár nem győzi hangsúlyozni, hogy a jelentés mindig változó, s hogy minden generáció a mindenkori valóságnak megfelelően alakítja ki a maga értelmezését, amellyel a szent szövegekhez közelít, eme felismerés ellenére ő maga is objektív módszert keres, amely „az igazsághoz a legközelebb áll”.

### Az orientalista diskurzus. Rotraud Wielandt a muszlim kinyilatkoztatásról

A lényeges különbség, amely a klasszikus, sok igazság egymás mellett élését toleráló szemlélet s a dichotómiákra építő modernitás között feszül, az eddigi példákban is világos. Rá kell azonban mutatnunk – ugyancsak egy rövid esettanulmány keretében – a háttérben működő prekonceptiókra, amelyek nemcsak a modern muszlim, hanem az orientalista diskurzus (egy részét) is uralják. Vegyük például Rotraud Wielandt *Offenbarung und Geschichte im Denken moderner Muslime*<sup>78</sup> című könyvét, különösen annak általános bevezetőjét. A szerző azt írja: „A kinyilatkoztatás és a történelem közötti kapcsolat kérdése először körülbelül száz éve vált néhány muszlim gondolkodó számára sürgető problémává, éspedig az iszlám világa és a modern Európa politikája és kultúrája közötti egyre intenzívebbé váló kapcsolatok következtében.”<sup>79</sup> Wielandt szerint a kinyilatkoztatás és a történelem, más szóval a transzcendens, az örök és a változó viszonya minden prófétai vallás „nehézsége”. A prófétai vallások igénylik, hogy „a történelemben az embernek címzett isteni szó alapján legyenek fel-

<sup>77</sup> Abū Zajd, *Mafhūm*, 67.

<sup>78</sup> Rotraud Wielandt, *Offenbarung und Geschichte im Denken moderner Muslime*. Wiesbaden, 1971.

<sup>79</sup> Wielandt, *i. m.*, 1.

hatalmazva.” Az isteni belép a történelembe, ezért annak, aki „ezt az értelmezést elfogadja, világossá kell tennie, melyek a prófétai hirdetésben az immanens és melyek a transzcendens” elemek. Ebből a szempontból kétfajta kinyilatkoztatás van. Nevezük őket inspiráltnak és szó szerintinek (Verbalinspiration). Ezt ekként fogalmazza meg: „A szó szerinti kinyilatkoztatás eszméje kapcsán gyakran azt kritizálják, hogy az nemcsak a kinyilatkoztatott szöveg értelmét, hanem annak szóbeli megfogalmazását is Istennek tulajdonítja.”<sup>80</sup> Wielandt szerint ennek fontos következményei vannak: „A kimondott értelme a formától soha nem választható el maradéktalanul. [...] Egyrészt a prófétai hirdetést végérvényesnek tartják, másrészt egy szent szövegben és az annak szó szerintiségében való hitnek mélyreható következményei vannak. Az emberek számára a [szöveg] hozzáférhetetlen igazságok kompendiuma lesz, amelyet nem lehet elmozdítani.”<sup>81</sup>

A szent szöveg addig szent, amíg annak fogadják el. A változó korhoz az exegézis köti, amely különböző kifinomult technikákat fejleszt ki, amelyek néha erőltetettnek tűnő módon értelmezhetnek szöveghelyeket, vagy másokat egész egyszerűen figyelmen kívül hagynak. Wielandt felfogásában „ezek a módszerek azonban nem segítenek”. Azok a könyvek, amelyek nem tartalmazzak részletes jogi és az élet egyéb területeire vonatkozó előírásokat, „egy szekuláris állam felállításának nem lehetnek komoly akadályai”.

A fent említett teljes tisztelet mellett a másik attitűd Wielandt szerint a „történelmi megértés”, amely nem ismeri „Isten ujjait a történelemben”, s nem foglalkozik üdvösségtörténettel. „Akinak a történelemértését a modern történelem alakította, nem hihet abban, hogy a szent szövegek az égből pottyantak le.”<sup>82</sup> A tudomány tehát nem keverendő össze a hittel. Wielandt szerint azonban a tudomány mégis fontos szolgálatot tehet a hitnek, hiszen: „A történelmi kritika továbbá előfeltétele annak, hogy a hívők a régmúlt időkben prédikáló prófétáktól azt hallják meg, amit ezek tényleg mondani akartak [...], amit a kinyilatkoztatott könyvekkel eredetileg mondani akartak, s azt a későbbi interpretációkkal felhívították, a történelmi kritikával kell rekonstruálni. Ha pedig a történelmi kritika kimutatja, hogy a kinyilatkoztatott könyvek történelmileg meghatározott emberi tanúságok, a prófétai vallások híveinek is szolgálatot tesz: megóvják őket attól, hogy az emberi szót az isteni szóval cseréljék fel.”<sup>83</sup>

A szent szövegek nem kerülhetik el többé az emberi kritika közbeavatkozását, amely „az igazat és a hamisat egymástól elválasztja”. Wielandt is belátja azonban, hogy a kettő között is van út, ugyanis szerinte a hívő szempontjából „nem szükségszerű, hogy a történelmileg meghatározottra pusztán mint az igaz-

<sup>80</sup> Wielandt, *i. m.*, 2.

<sup>81</sup> Uo.

<sup>82</sup> Wielandt, *i. m.*, 4.

<sup>83</sup> Uo.

ság zavarára tekintünk”.<sup>84</sup> Ám hozzáteszi, hogy a kinyilatkoztatás történelmi szemléletében „marad kockázat”, mivel arra ébreszti rá a hívőt, hogy „nem ott áll a vallásban, ahol a próféta állt.” „Az iszlám világa azokra a nyugati tudósok általi felszólításokra, melyek szerint vallási hagyományukat, s különösen a Koránt, történeti-kritikai módszerrel” közelítsék meg, elutasítással felelt. Wielandt tanulmánya nyilvánvalóan abból indul ki, hogy a felszólítás jogos és megalapozott.

Wielandt észrevételeihez érdemes azonban néhány megjegyzést fűzni. A szerző helyesen állapítja meg, hogy történelem és kinyilatkoztatás viszonya körülbelül száz éve lett a muszlimok számára „sürgető probléma”. Persze már jóval korábban is felmerült kérdésként, de nem jelentett feltétlenül *eldöntendő* problémát. Ezért lett aztán körülbelül egy évszázada „sürgető”. Az addig érvényes megoldási keretet, amely nem az igaz-hamis dichotómiájára épült, hanem nyugodtan megmaradt a szürke zónában, a modern muszlim gondolkodók a karteziánus gondolkodás képletére cserélték. Más szóval: a kérdés ilyen formában azelőtt fel sem merült, s csupán a gyarmatosítás után „tudatosodott”.

Wielandt szerint a prófétai vallások számára az örök és a változó viszonya mint „nehézség” jelenik meg. Thomas Bauer a kérdéssel kapcsolatban így ír: „Manapság messzemenően uralkodik az a nézet, hogy a Koránt nem szabad, vagy nem lehetséges értelmezni, mert az Isten teremtetlen szava. Ez lenne másfelől a legnagyobb akadály, hogy az iszlámot ‘modernizálni’ lehessen. Ezt a felfogást nemcsak nem-muszlimok képviselik, de muszlim reformerek is, mint Naṣr Ḥāmid Abū Zajd [...]. A lényeg azonban abban áll, hogy milyen szerepe van, ha egyáltalán van, a kinyilatkoztatás médiumának annak interpretációs játéktérére.”<sup>85</sup> Ehhez kapcsolódóan kritizálja a következő gondolatmenetet: (1) A Korán szövege, a közkeletű szunnita-aš‘arita felfogásnak megfelelően, Isten teremtetlen szava. (2) Isten egyértelműen beszél, (következtetésképp) minden koránversnek csak egy jelentése van.<sup>86</sup> Mindebből következne, hogy nincs tere az értelmezésnek, éppen ezért azt nem lehet a változó körülményekhez igazítani.<sup>87</sup> Ha azonban a második pontot nem fogadjuk el, a következtetés sem állja meg a helyét. Amit Wielandt nehézségnek nevez, az a kinyilatkoztatás és a szövegértelmezés esetében csak akkor az, ha elfogadjuk a második pontot igaznak. Igaznak azonban csak akkor lehet tekinteni, ha gondolkodási keretünk kizárólagosságra, dichotómiákra épül. Még ha nyugati szemmel abszurdnak is tűnhet a felvetés, ilyen szempontból teljesen mindegy, hogy a Korán Isten szó szerinti szava, ember közvetítette isteni üzenet, vagy esetleg teljességgel ember alkotta mű.

<sup>84</sup> Wielandt, *i. m.*, 6.

<sup>85</sup> Bauer, *i. m.*, 116–117.

<sup>86</sup> Bauer, *i. m.*, 118.

<sup>87</sup> Bauer, *i. m.*, 118.



Hogy a kritizált hozzáállás szekuláris szemüvegen keresztül tekint a problémára, még nem lenne baj. Ám ezt a szemüveget mások számára is kötelezővé kívánja tenni, amint azt Wielandt az interpretáció nagyon széles, de végső soron valóban korlátozott lehetőségeiről mond. Ha egy szent könyv, mint például a Korán, tartalmaz jogi kijelentéseket, akkor Wielandt szerint automatikusan ellentétben kell állnia a szekuláris államberendezkedéssel. Ebből adódóan csak két lehetőség marad, a teljes tisztelet vagy a teljes megértés. Tudomány és vallás ilyenféle elválasztása a tudományos gondolkodásban elengedhetetlen, ám véleményem szerint nem helyes azt kiterjeszteni a másokról alkotott értékítéletre is.

Wielandt szerint, mint fentebb láttuk, a történeti kritika „segítheti” a vallást megtalálni eredeti (szekularizált) formáját, hiszen „megóvja őket attól, hogy az emberi szót az isteni szóval cseréljék fel.” Egy empirikusan megmagyarázott vallás azonban már nem vallás többé. (Másképpen empirikus tudásra egyik társadalomtudomány sem képes szert tenni.) Az „eredet” utáni sóvárgás, amely a szalafi gondolat alapja, az évszázadok kifinomult értelmezési technikáit és (körülhatárolt) nyitottságát félresöpörte, s csak egy igazságot ismer, minden mást hamisnak tekint. Ilyen értelemben párhuzamosan, csak más eszközökkel törekszik arra, ami Wielandt szerint a történeti kritika feladata lenne a vallás szolgálatában, hogy „az igazat és a hamisat egymástól elválassza”.<sup>88</sup>

## Konklúzió

A tanulmány az orientalisztikába Thomas Bauer által bevezetett ambiguitás-fogalomból kiindulva azt mutatta meg, hogy jelentős ismeretelméleti különbség van a klasszikus és a modern muszlim diskurzusok között. A klasszikus iszlám nagyrészt – de nem kizárólagosan – tolerálta a kétértelműséget, az „ambiguitást”, míg a modern iszlám átvette a modern Nyugatnak az igaz-hamis dichotómiáján alapuló gondolkodását, amely, mint a példa mutatta, az orientalisztikában is jelen van. Ilyen értelemben a modern muszlim vallási konzervativizmus, a fundamentalizmus, a „liberális-iszlám” és az orientalisztika bizonyos részei a látszat ellenére sokkal közelebbi rokonai egymásnak, mint a klasszikus muszlim gondolkodásnak.

<sup>88</sup> A párhuzamokat Abū Zajddal ld. fentebb.

## **Ambiguity and objectivity. Discourses on the Islamic conception of revelation**

*Attila BOROS*

According to the orthodox conception, the Qur'ān is God's verbatim, eternal, uncreated word, which was brought to Muḥammad by the angel Gabriel. This doctrine is often interpreted as a major impediment to any novel interpretation of the Qur'ānic text. In my study, I try to analyse how this doctrine is conceived and what its significance is to the possibility of interpreting the text through related works of four authors, a classical (Ġalāl al-Dīn al-Sūjūṭī), two modern (Jūsuf Al-Qaraḏāwī, Naṣr Ḥāmid Abū Zajd) and a western orientalist (Rotraud Wielandt). My aim is to point out and illustrate that the major epistemological gap is not between the western study of Islam and the thinking of Muslim theorists, but between the classical, ambiguity-tolerant discourses and the modern ones which strive to gain objective knowledge. The realization of the difference may contribute to a less preconceptual approach to contemporary Islam.

## MISCELLANEA

*Somfai Kara Dávid*

### A pokoljárás buddhista motívuma egy altaji török eposz alapján. Az altaji törökök és a burhánizmus

Az Altaj hegység északnyugati vidékén sokféle kis török nyelvű népcsoport él, összesen mintegy 70,000 fő.<sup>1</sup> Az altaji törökök déli ága a tiensani kirgiz, míg az északi ága a jenyiszeji kirgiz (hakasz vagy abakáni tatár) nyelvhez áll a legközelebb. Déli csoportjukba tartozik az *altay-kiži* (körülbelül 45.000 fő), a *telengit* (*töölös* és *čuy-kiži*: 15.000 fő) és a *telengt* (*teleut* vagy *bayat/bačat*: 3,000 fő). Az északi csoportot a *tuba* (2.000 fő), a *kumandī* (3.000 fő) és a *čalkandu* (vagy *kuu kiži* 2.000 fő) törzs alkotja. Az *altay-kiži* csoport a teljes altaji törökség kétharmadát adja. Ők valószínűleg az egységes néphitnek, az úgynevezett burhánizmusnak<sup>2</sup> köszönhetően emelkedtek ki a többi kis altaji törzs közül. Az altaji törökökhöz nem jutott el az iszlám. Érdekes módon az Altaj a vízvázasztó Belső-Ázsiában az iszlám és a tibeti buddhizmus között; ez utóbbit a Tangnu hegység tuva-uriahai lakossága a 18. századi mandzsu hódítás után vette fel. Az Altajtól és a Szajántól északra élő kis népek animisták maradtak és törzsi-nemzetségi társadalmakban éltek. Az erdővidéken vadászó-állattartó, a pusztai vidéken nagyállattartó életmódot folytattak. Nem tartoztak egyik birodalomhoz sem, de a Dzsungár ojrát kánság sokszor megadóztatta őket (az altajiak ezért nevezik népüket gyakran *albatī* „adózó” szóval).<sup>3</sup> A mandzsu hódítás után (1756) a terület orosz érdekszféra lett, s bár a 19. század elején orosz telepések is megjelentek,<sup>4</sup> a szomszédos mongolok buddhista kultúrája mégis nagyobb hatást fejtett ki. Az altaji törökök sokáig kétnyelvűek lehettek (török–mongol), melyet a nagyszámú mongol jövevényszó mutat.

A 19. század folyamán kerülhetett sor a buddhista hittérítésre, de az eredmény nem a vallás felvétele lett, hanem egy új helyi néphit, az *ak-jang* (fehér szokás) létrejötte, melyet az orosz szakirodalomban burhánizmusnak<sup>5</sup> nevez-

---

<sup>1</sup> A 2002. évi hivatalos oroszországi népszámlálás adatai alapján. Az altaji török népeket a szovjet korban 1948-ig ojrotoknak nevezték, utalva ezzel az nyugat-mongol ojratokhoz való kapcsolatukra. Az 1922-ben alakult Ojrot Autonóm Tartomány nevét 1948-ban Hegyi-Altaj Tartományra változtatták, és ezzel az ojrot elnevezés is megszűnt, amelyet csak a déli törzsek használtak.

<sup>2</sup> Ld. Liudmila Sherstova, Vestnik Belogo Burkana. In: *Altai, sokrovishche kultury*. Ed. A. M. Tarunov. Moszkva, 2004, 146–156; James Forsythe, *A History of the Peoples of Siberia*. Cambridge, 1992, 186–188.

<sup>3</sup> A Dzsungar (Zöün-gar) birodalom 1634–1756 között uralta a vidéket, míg a Mandzsu Birodalom szét nem zúzta. Forsythe, *i. m.*, 125–129.

<sup>4</sup> Forsythe, *i. m.*, 180–189.

<sup>5</sup> *Narody Rossii*. Ed. Vladimir Tishkov. Moszkva, 1994, 53.

nek. A legfőbb isten Ak-Burka,<sup>6</sup> aki az *Üč-Kurbustan* égben él.<sup>7</sup> Az alvilág ura Erlik bég,<sup>8</sup> akit jól ismerünk a szibériai török népek mitológiájából. A *kumandi* és *telengit* animista nép, míg az *altay-kižik* közt 1904-ben megjelent egy Čet Čolponov nevű próféta, aki magát Ak-Burkan isten küldöttjének nevezte, és megreformálta az *altay-kižik* néphitét. A burhánizmusban betiltották az ősök szellemeinek (*tös*)<sup>9</sup> és Erliknek, az alvilág urának bemutatott véres állatáldozatokat.<sup>10</sup> A révülő fekete sámánokat (*kara kam*) vagy elűzték, vagy megölték. Csak a hegyek szellemeihez (*tayga* vagy *tuu eezi*)<sup>11</sup> és az ég istenségeihez (*burkan*) lehetett fohászzkodni. Az új hit neve *ak-jang* „fehér szokás” lett, míg a sámánhitet *kara-jang* „fekete hit”-nek nevezték el. Az új néphitet erős buddhista hatás jellemezte. Čet Čolponov látomása nyomán Kan-oozi tartományban (Töröng völgye) egy gyűlésen<sup>12</sup> hirdették ki az új tant, amelyhez sok nemzetség

<sup>6</sup> A közép-kínai *pud* (Buddha) ejtése az ujugurban *bur*. A *Bur-qan* azaz Buddha kán szó átkeült később a mongol nyelvbe is (mongol *burqan*, altaji *burkan*, tuva *burgan*). A dél-szibériai népek körében azonban nemcsak Buddhát hívják így, hanem mindenféle felső világbeli istenséget. (Szergej Jurievics Nekljudov, *Burhán*. In: *Mitológiai enciklopédia*. I. Szerk. Szergej Alekszandrovics Tokarev. Budapest, 1988, 501; Mongush Kenin-Lopsan, *Shamanic Songs and Myths of Tuva*. (ISTOR Book, 7.) Budapest, 1997, 111.) Az *altay-kižik* közt elterjedt *ak-jangban* az ég istenének, *Ülgemek* áldoztak. (Vasilii Ivanovich Verbitskii, *Altajskie inorodtsy*. Moszkva, 1893, 272.) Az ő másik neve Ak-Burkan.

<sup>7</sup> Altaji *kurbustan*, tuva *kurbustu(g)*, mongol *qurmus(ta)*, ujugur *qormusta*, szogd *xormuzda* alakok az iráni Hormuzda istenség nevéből származnak, amely a manicheus hit átvételekor került át a szogdból az ujugurba. A buddhista panteonban Indra égisten neve, az altaji burhánista néphitben *üč kurbustan* (három felső ég) a felső világ neve, melynek ura Ak-Burkan (Verbitskii, *i. m.*, 152; Nekljudov, *i. m.*, 518–520; Kenin-Lopsan, *i. m.*, 115).

<sup>8</sup> Erlik vagy régies alakban Erklig, „a hatalmas” az ótörök mitológiában az alsó világ ura, ő az, aki elveszi az emberektől lelküket (*tin*), és megszerezheti „szabad” lelküket (*kut*) is. (Kenin-Lopsan, *i. m.*, 113–114; Verbitskii, *i. m.*, 51–52.) Már a régi forrásokban, például a turfáni ujugur buddhista szövegekben (így a *Sekiz jüknek* szútrában) is előfordul Erklig qan mint Jáma, az alvilág ura.

<sup>9</sup> Az ótörök *töz* eredeti jelentése „gyökér, eredet”. A dél-szibériai törököknél a *tös* – őszellem, eredet szellem – több fajtája ismeretes. Ezek a szellemek benépesítik az alsó, felső és középső világot. Vannak köztük jó szándékúak (*aruu tös*), és vannak gonosz, ártó szellemek is (*kara tös*, ld. Leonid Pavlovich Potapov, *Altajskii shamanizm*. S. Peterburg, 1991, 67–70, 147; Verbitskii, *i. m.*, 370). Ezeknek a *tös*-szellemeknek bálványokat készítettek és imádkoztak hozzájuk. Az altaji *tuvák* közt minden nemzetségnek volt saját *dös* szelleme. A *dös* bálványához sámántükröt (tuva *küziinggü*) és más szakrális tárgyakat, szalagokat kötöztek, és a jurta főhelyén (*dör*) tartották. A *dös* volt az a szellem, amely a nemzetségben a tehetséget, például a sámánképességet tovább örökítette. (Saját gyűjtés, Cengel/Mongólia, 1996. Vö. Sevjan Izrailevič Vajnštejn, *The eeren in Tuva Shamanism*. In: *Shamanism in Siberia*. Ed. by Vilmos Diószegi–Mihály Hoppál. (Bibliotheca Shamanica, 2.) Budapest, 1978, 461.)

<sup>10</sup> Altaji *jükeli*, mongol *jükeli* „karóra húzott állatbőr”, ld. Potapov, *i. m.*, 252.

<sup>11</sup> Az *ee* (ótörök *ege*) „gazdát” jelent, a dél-szibériai törökök így hívják egyes szent helyek, tárgyak gazda-szellemeit (Potapov, *i. m.*, 25, 282).

<sup>12</sup> Látomásában Čet Čolponov találkozott Oyrot kaannal, aki a prófécia szerint visszatér és az *altay-kižik* vezére lesz. Sherstova, *i. m.*, 2004, 151; Agnieszka Halemba, *Contemporary Religious Life in the Republic of Altai*. *Sibirica* 3/2 (2003) 169–170.

csatlakozott, és belőlük jött létre az egységes *altay-kiži* törzs. Azok a törzsek, akik nem csatlakoztak (pusztai *telengitek*, északi vadásztörzsek), a *kara-jang* „fekete szokás” hívei maradtak. Az *ak-jang* hitnek nem volt írásbelisége, a tanokat élőszóval terjesztették „papjaik” (*jarlikči*, mongol *jarligči*). Kolostoraik sem voltak, csak szent helyeik (*küre*, mongol *küriye*), ahol összegyűltek az istenek és szellemek – Ég, Nap, Hold és az Altaj szelleme – imádására.

Hogy mennyire összekeveredtek az ősi néphit és a buddhista képzetek ebben az új hitben, azt talán az eposzok – *kay čörčök* „torokhangon regélt mese” – mutatják legjobban. A több ezer soros eposzok igazi kincsestárai az altaji népek történetének és szellemi kultúrájának.

### Kögüdey-Mergen pokoljárása: utazás az alsó világba

Az egyik legismertebb dél-szibériai altaji eposz Kögüdey-Mergenről szól, de a főhős apja után inkább *Maaday-Kara* címen ismerik.<sup>13</sup> Bár a történet végén Kögüdey legyőzi fő ellenségét, a gonosz Kara-Kulát, de szülei lelkét (*kut* vagy *süne*)<sup>14</sup> elragadják az alsó világba.

A sámánista világkép hármasságában az alsó-világ nem pokol. Itt különböző, főleg ártó és betegséget okozó szellemek élnek. Vezetőjük Erlik bég vagy kán, akinek hét lánya van. A sámán gyakran keres meg elkóborolt lelkeket, akik valamilyen oknál fogva az alsó világba kerültek. Ilyenkor a sámán lelke (*süne*) az alvilágba megy, és Erlikkel találkozik, hogy a lelket visszakerje. Ha Erlik hajlandó a lelket visszaadni, akkor különféle áldozatokat mutatnak be neki, és a sámán az elkóborolt lélekkel (*jula*)<sup>15</sup> visszatérhet.

<sup>13</sup> Kögüdey mergen (mongol Köküdei, burját Xüxedei) története számos szibériai török és mongol népcsoport körében ismert. Sok altaji, ojrát és burját mongol eposz és legenda szól róla. Mitikus vadász ő, aki utazásokat tesz az alsó és a felső világban. Matvei Nikolaievich Khangalov, *Sobrenie sochinenii*. I. Ulan-Ude, 1958, 300; Ivan Manzhigeev, *Buriatskie shamanskije i doshamanisticheskie terminy*. Moszkva, 1978, 92.

<sup>14</sup> A *kut* 'szabad lélek', mely elhagyhatja a testet. Ez akkor fordulhat elő, ha valaki megijed, alszik, vagy elveszti az eszméletét. A pogány török népek hiedelme szerint a *kut* szerencsét is jelent, hisz amíg ez a lélek a testben van, az embert nem éri baj, vagyis *kutlug* 'szerencsés'. Ha a *kut* elhagyja a testet, az ember megbetegszik. Potapov, *i. m.*, 39–47; Verbitskii, *i. m.*, 154; Ulla Johansen, *Ecstasy and Possession: a Short Contribution to a Lengthy Discussion*. In: *Rediscovery of Shamanic Heritage*. (Bibliotheca Shamanistica, 11.) Budapest, 2003, 29–49. Az altajiaknál és az abakániaiknál a *süne* a halott lelke, mely a halál után még a test mellett marad. Potapov, *i. m.*, 30–42; Kenin-Lopsan, *i. m.*, 117.

<sup>15</sup> A szabadlélek, vagyis *kut* alakul át *jula* lélekké, ha valami betegség vagy ijedség folytán kiszalad az ember testéből és nem tér vissza oda. Ilyenkor a sámán keresi meg az „elszaladt lelket” (altaji *ürkügen/ürgen jula*, vö. altaji *ürkü-* „megijedt”), mely gyakran az alsó világba rejtőzik. Halott rokonok is magukkal vihetik az ember szabadlelkét a túlvilágra, ilyenkor Erliktól kéri vissza a sámán a *jula* lelket (saját gyűjtés, 1995, Koš-Agaš, Altaj Köztársaság, ld. még Diószegi *kumandī* gyűjtését, Dávid Somfai Kara, Vilmos Diószegi's Collection of Kumandy Shamanism from 1964. In: *Proceedings of the 45th PIAC, 2002*. Ed. by Alice Sárközi–Attila Rákos. Budapest, 2003, 299.). A szó eredeti jelentése mécses, melyet a tuva és a mongol nyelv megőrzött (ujgur *yula*, mongol *jula*). Kenin-Lopsan, *i. m.*, 112; Potapov, *i. m.*, 46–56; Verbitskii, *i. m.*, 102.

A *Maaday-Karában* azonban Kögüdey egy valódi pokolbéli utazást tesz, ahol Erlik vezetésével a halottak lelkét kínozzák. Kögüdey-Mergen pokoljárása igazi keveredése a dél-szibériai és a buddhista hagyományoknak. Miután a burhánizmusban szakítani kellett az alsó világ erőivel, az alvilág fokozatosan egy „buddhista” pokollá változott át. Mindezen változások jól tükröződnek Kögüdey-Mergen alsó világba tett utazásának leírásában. Itt ugyanis már a sámánfolklórban ismeretlen buddhista „pokol” (altaji *taam*)<sup>16</sup> képei és büntetései (*küvin*) is megjelennek. A jelenség persze nem egyedülálló, hisz a mandzsu Nišan sámán történetében is a sámán nő alsó világba tett utazása során nézi végig a buddhista pokol büntetéseit (mandzsu *eru*, mongol *eregü*).<sup>17</sup> A sámán nő Irmun kánhoz megy, hogy egy halott fiú, Sergudai Fiyanggo lelkét (*fainggo*) visszakérje.

Kögüdey-Mergennek azonban nemcsak szülei lelkét sikerül visszaszereznie, de egyedülálló módon elpusztítja Erliket és az összes pokolban senyvedő lelket megszabadítja. Nem kizárt, hogy ez a motívum Jézus Krisztus történetére utal, hisz a *telengitek* közt számos törzs tért át a pravoszláv hitre egy közülük való misszionárius, Mikhail Čobolkov<sup>18</sup> tevékenysége nyomán.

A pokoljárások irodalma – mely valószínűleg tibeti vagy kínai hatásra alakult ki a hívek elrettentésére – Mongólia-szerre népszerű volt. A legismertebb történet Molon Toyinról szól,<sup>19</sup> aki bűnös anyját menti ki a pokol szenvedéseiből Buddha segítségével. Megjárja a meleg és a hideg pokol tizennyolc bugyrát, míg végül Jaman-takától, az alvilág urától megtudja, hogy anyja az Ajjusi pokolban szenved, ahová nincs bejárat. Buddha segítségével mégis kimentti őt, aki először préta,<sup>20</sup> utána kutya, majd végül egy brahman lányaként születik újjá. Közben Buddha a tizennyolc pokol valamennyi szenvedőjét megmenti.

Kögüdey-Mergen is azért megy a pokolba, hogy szülei lelkét visszaszerezze, bár ők nem a bűneik miatt kerültek oda, hanem azért, mert Erlik egyik lánya így áll bosszút a hősön. Az eposzban Erlik és lányai a gonoszt testesítik meg. Rögtön a történet elején egy szinkretikus jelenet szerepel: Kögüdey életfája (*bay-*

<sup>16</sup> A buddhista pokol (altaji *taam*, ujjur-szogd *tamu/tamuy*, burját *tama*) fogalma nagyban eltér a sámánista népek alsó világától. A buddhista „büntető pokollal” szemben a sámánista népek alsó világa csupán az ártó, azaz fekete erők birodalma, s a gonosz szellemek egy része lakik ott. A sámánoknak az alsó világgal is tartani kell a kapcsolatot, ha gyógyítani akarnak. Áldozni is kell a fekete erőknek, hisz a betegségek és a halál Erlig kán sötét birodalmának erőitől függenek (ld. Manzhigeev, *i. m.*, 69).

<sup>17</sup> Ld. Uray-Köhalmi Katalin, *The Myth of Nishan Shaman*. In: *Rediscovery of Shamanic Heritage*. Ed. by Mihály Hoppál-Gábor Kósa. (Bibliotheca Shamanistica, 11.) Budapest, 2003, 113–124.

<sup>18</sup> Ld. Rimma Ierkinova, *Pamiatnaia zhizny missionera Chevalkova*. In: *Altai, sokrovichshe kultury*, 112–115.

<sup>19</sup> Ld. László Lőrincz, *Foreword*. In: *Molon Toyin's Journey into the Hell. Altan Gerel's Translation*. Budapest, 1982, 5–12.

<sup>20</sup> A préta (szanszkrit *preta*, ujjur *pret*, mongol *birid*) éhező szellem. A buddhista mitológiában olyan démoni lény, akinek hatalmas hasa és nagyon vékony toroka van, ezért folyton éhezik.

*terek*)<sup>21</sup> elhajlik, ami vést jelez. A véstjósuló jelre a választ egy szutránban (*sudir*) találja meg a hős. Kögüdey-Mergennek tehát saját fája van, ami a sámánokra jellemző. A föld köldökénél (*jer kindigi*) – mely a világokat köti össze – száll alá a pokolba,<sup>22</sup> mely ugyancsak a pogány török mitológia része. Kögüdeyt nem segíti semmilyen isteni lény utazásában, csak az eposzokból jól ismert, beszélő táltos lova, aki mindenről kiokítva vezeti el őt Erlikhez. Az eposz tizenhárom jelenetben mutatja be a pokolban szenvedők szenvedéseit, akik az életük során elkövetett bűneikért synylódnak. A szenvedések (*küyin* „kín” és *kilik* „büntetés”) sokkal enyhébbek, mint a buddhista pokolban, de azért elrettentők: az első három képből emberekre veszélyes háziállatok vannak. A többiben pedig olyan emberek szerepelnek, akik főleg a közösségi élet irratlan szabályait szegték meg. Megjelenik előttünk a nomád szokásjog rendszere.

Kögüdey mindig megkérdezi lovától, hogy milyen bűnökért szenvednek a pokolra jutottak. Molon toyin a „vérmocsár” és „a hajat égnek meresztő” nevű pokolban tesz fel hasonló kérdéseket, melyre a pokol szolgálai – disznó-, bika- és lófejű lények – válaszolnak. A *Maaday-Karában* megvannak a disznófejűek, és mellettük békafejűek is szerepelnek a történetben. Az altajiak szerint a pokolban kígyók és békák élnek. Kögüdey elérkezik Erlikhez, ahogy Molon is találkozik Jaman-takával, az alvilág urával. Ekkor furcsa dolog történik. Kögüdey-mergen ahelyett, hogy szülei lelkét visszakérné, Erliket és összes szolgáját elpusztítja, és minden jóakarátú embert megment a pokolból. Molon toyinnál Buddha bocsát le fényt és menti meg az összes szenvedő lelket. Az altaji eposzban Kögüdey-Mergen maga a megváltó, aki elpusztítja az alvilágot és az embereket megszabadítja bűneiktől. Később megváltóhoz méltó módon fel is száll a mennybe, belőle lesz az Orion csillagkép.<sup>23</sup> Társait a Hét-kán csillagképpel hozza összefüggésbe a mesélő, mely a Göncölszekér ősi neve.<sup>24</sup> A belső-ázsiai mitológiában gyakori, hogy egy eposzi alak asztrális jelenséggé alakul. Kögüdey-Mergen pokoljárása és mennybemenetele az új burhánista világkép hatására kerülhetett bele ebbe az ősi eposzba. Az altaji törökök (*altay-kízi*) körében ismert Kögüdey halott szü-

<sup>21</sup> A „szent fa” nem más, mint a világfa, mely a világ köldökéből nő ki, és összeköti a felső, alsó és középső világot. *Maaday Kara*. Eposz Narodov SSSR (Ievrazii). Ed. by Afro Petrosian. Moszkva, 1973, 68–70, 461. A legtöbb altaji népcsoport körében a nyárfá volt a „szent fa”, de a nyárfá tiszteletére is van adat. Potapov, *i. m.*, 26, 52. Vö. kazak *bay-terek*, tuva *xam-dit*, burját *böo-xuhan*.

<sup>22</sup> Az altajiak így hívják a világ közepét, ahol a szent nyárfá (altaji *bay-terek*) áll, mely összeköti a három (alsó, felső, középső) világot. Vilmos Diószegi, *Shamanism. Selected Writings of Vilmos Diószegi*. Ed. by Mihály Hoppál. Budapest, 1998, 3. A kifejezés pontos jelentése „föld köldöke”. Nikolai Baskakov–T. Toshchakova, *Oirotsko-russkii szlovar*. Moszkva, 1947, 82; *Maaday Kara*, 239.

<sup>23</sup> A dél-szibériai mitológiában Kögüdey mitikus vadász, aki három szarvasünőt (altaji *ücmiygak*) üldözött, így jött létre a Kaszás csillagkép. Vö. mongol *yurban-maral*: Khangalov, *i. m.*, III, 16; Grigorii Nikolaevich Potanin, *Ocherki Severo-Zapadnoi Mongolii*. I. S. Peterburg, 1881, 124.

<sup>24</sup> A mongolokhoz hasonlóan a törökök is úgy tartják, hogy a Göncölszekér hét öreg vagy kán asztrális megnyilvánulása. Baskakov–Toshchakova, *i. m.*, 54; Kenin-Lospan, *i. m.*, 113. Vö. mongol *doloyan-ebügen*: Manzhigeev, *i. m.*, 44; Khangalov, *i. m.*, III, 16.

lei lelkét (*kut*) menti meg, amikor a sámánokhoz hasonlóan az Alsó Világba (*altıgi oroon*) tesz utazást, hogy Erliktől, az Alvilág urától lelküket visszakérje. Hasonló sámánutazásról Diószegi Vilmos *kumandı* gyűjtésében is találunk adatokat, és magam is jegyeztem le efféle történetet 1995. évi terepmunkám alatt az altaji törökökkel rokon *telengitek* között.<sup>25</sup>

Mindez jól mutatja, hogy a dél-szibériai török népek sámánhagyományai tulajdonképpen a folklór szerves részét képezték, és a folyamatosan változó néphit és hagyomány alakította őket. Ezért téves egyfajta sámánizmusról vagy sámánhitről beszélni mint valami primitív vallásról. A buddhizmus hatására megjelenő büntető pokol képzete Dél-Szibériában, Mongóliában és Mandzsúriában is része lett a helyi folklórnak, és ahogy láttuk, a sámánhagyományokra is hatott. Így alakulhatott ki több népcsoport körében az a nézet, hogy a sámánok alsó világba tett utazásai során pokoljárásos élményeik is megjelennek a vallási és epikus folklórban. Ugyanakkor ezek a helyi népi hagyományok nem valamiféle egységes rendszer részei. De etnikai szinten sem lehet őket értelmezni, mert az efféle kulturális jelenségek nem ismernek nemzetiségi határokat, inkább regionális jelenségekről beszélhetünk. Manapság a sámánok utazása az alsó világba eltűnőben van Dél-Szibériában, helyét a segítő szellemek által létrejövő megszállottság érzése váltja fel.<sup>26</sup> Ilyenkor a sámán a szellem médiumává válik (*burját onggon oro-*), így a pokoljárás nem szerves részei a sámánok vallási élményeinek. Utóbbiakat a sámánt elfogadó közösség vallási és társadalmi elvárásai irányítják, amely sokat változott a kommunista és poszt-kommunista korszakban.

---

<sup>25</sup> Lásd Somfai Kara Dávid, Dél-szibériai török sámánok révülési eszközei. In: *Őseink nyomán Belső-Ázsiában*. II. *Hitvilág és nyelvészet*. Szerk. Birtalan Ágnes. Budapest, 1998, 241; Somfai Kara, Vilmos Diószegi's Collection, 299.

<sup>26</sup> Ld. Johansen, *i. m.*



FÜGGELÉK

1. *Maaday-Kara fia Kögüdey-Mergen pokoljárása*<sup>27</sup>

Kögüdey-Mergen miután az ellenséges Kara-Kula kánt legyőzte, szüleit kiszabadította, és Az kán lányát Altin-Küskét feleségül vette. Nagy lakodalmat csaptak, mindenki vígdozott, ám a lakodalom után Kögüdey-Mergen furcsa dologra lett figyelmes. Idézzük az eredeti szöveget (7328. sor):

<p><i>Onoytkonning ol songinda, Kögüdey bir tužunda körüp turza, Altin bürlü Bay-teregi Kün badiška tolgolip kal-tir. Nening uçun tolgolgon dep Altin sudurđi ačip körzö, Erlik biyding altayinang Erke kara kizi kel-tir. Aziragan ada-enezin Alip kel dep Erlik iy-tir.</i></p>	<p>Miután így tett, Kögüdey észrevette, hogy Aranylevelű Világfája Napnyugat felé elhajolt. Hogy miért hajolt el, Megnézte az arany szútrát.<sup>28</sup> Erlík bég<sup>29</sup> birodalmából, Kedvenc fekete lánya jött el, Hogy szüleinek, kik felnevelték őt, [lelkét] elragadja – Erlík küldte őt.</p>
---	--

Kögüdey-Mergen hazasiet, de szüleit már holtan találja. Erlík lánya, Kara-Taajı, elvitte szülei lelkeit az Alvilágba, így állt bosszút azért, hogy Kögüdey-Mergen a férjét, Kara-Kulát elpusztította. Kögüdey-Mergen elsiratta szüleit, és sátrat emelve nekik, illően, a hetedik napon<sup>30</sup> halotti tort rendezett. Később Kögüdey álmodt látott, álmában Erlík az alvilágba hívta őt. Mikor felébredt, látta, hogy eljött hozzá Erlík lánya. Nagy haragra gerjedt, rátámadt a lányra, aki menekülni próbált. Kögüdey a föld köldökénél, ahol az alsó világba lehet leereszkedni, utolérte, és elpusztította. Ezután következik Kögüdey-Mergen pokoljárása (7424. sor):

<p><i>Oning songinda Kögüdey-Mergen Kök borozin teskeri eertep Erlik-Biyge bar-keler dep Eles edip jürüp yidi.</i></p>	<p>Ezután Kögüdey-Mergen Kékesszürke lovát fordítva felnyergelte,<sup>31</sup> És Erlík béghez indulván Szempillantás alatt eltűnt.</p>
--	---

<sup>27</sup> Maaday-Kara *kay-čörčök* (eposz), elmondta Kalka-uuli Aleksey, lejegyezte Sazon Surazakov 1963-ban (a továbbiakban: *Maaday Kara*).

<sup>28</sup> Egyértelműen a buddhizmus hatása, a szútra itt valamiféle buddhista szövegre utal, vö. mongol *sudur*.

<sup>29</sup> Erlík-kan neve az altaji szövegekben Erlík-biy azaz bég vagy „nemes” formában szerepel.

<sup>30</sup> Lásd Somfai, Dél-szibériai török sámánok, 244; Somfai Kara Dávid, Tuva Burial Feast in the Taiga. *Shaman* 19 (2011) 213–214.

<sup>31</sup> A fordítva nyergelés az alsó világba való utazást jelenti. A lovat a szertartásokon a dob (*tüngür*) jelképezi, melyet ilyenkor a sámán ugyancsak szimbolikusan fordítva nyergel fel (saját gyűjtés, 1995, Koš-Agaš/Altaj).

*Jer altına tüze berdi.  
Ay alista, kün alista  
Emdi bolzo barıp jattı  
Bıraadıp körör bolzo,*

A föld mélyébe<sup>32</sup> alászállt.  
Holdnyi, napnyi messzeségbe  
Haladt most [az útján].  
És ahogy ment, látta

## 1. jelenet (7432)

*Jeti joldıng beltirinde,  
Tuygak kİRinang ol üyttey-le,  
Agaška čaara tartıp koygon,  
Kara-ker at tuštadı.  
Onı körgön Kögüdey-Mergen  
Alang kayak adınang surayt:  
– Bu kanay-tkan at bolo-ton? – diyt.  
Kök borozı aydıp turdı:  
– Aylu-kündü ol Altayda,  
Jayım jürer ol tužunda,  
Jon ulustı köp-lö tepken,  
Tebeen attı ekele-le,  
Minay-da Erlik kİynagan – diyt.  
Onong arı emdi bİraatsa,*

Hét út találkozásánál,  
Patkója szélén átlukasztott,  
A lábánál fogva egy fára felhúzott  
Sötétpej lóval találkozott.  
Ezt látva Kögüdey-Mergen  
Csodálkozva kérdezte:  
– Ez miféle ló?  
Kékesszürkéje válaszolt:  
– Az élők világában<sup>33</sup>  
Mikor szabadon járt,  
Az embereket sokszor megrúgta.  
A rúgós lovat ide hozzák,  
És Erlik így kínozza – mondja.  
Tovább most indultak,

## 2. jelenet

*Jeti joldıng beltirinde  
Eki müüzine bežen puttang  
Čoy buulagan kara buka,  
Bažı salbaktap turbay kay-ttı.  
– O natazi bolgon-lo? – dep,  
Kögüdey-Mergen bu suraarda,  
Kök borozı aydıp turdı:  
– Aylu-kündü ol Altayda  
Jayım jürer ol tužunda  
Jon-ulustı köp-lö süsken,  
Süzeen buka kİyİnİ – diyt.  
Onong arı barıp jatsa,*

Hét út találkozásánál,  
Két szarvára ötvenfontos  
Nehezéket kötöttek egy fekete bikának,  
Fejét sem tudta felemelni. – Ezt meg mi lel-  
te? – mondván  
Kögüdey-Mergen kérdezte.  
Kékesszürkéje elmondta:  
– Az élők világában,  
Mikor szabadon járt,  
Az embereket sokat bökte,  
Bökös bika szenvedése – mondja.  
Továbbmentek.

<sup>32</sup> A földalatti világ másik neve *aldıı oroon* 'alsó világ' (Potapov, *i. m.*, 143, 256; Kenin-Lopsan *i. m.*, 109; *Maaday Kara*, 70–71.). A sámánista világkép szerint a világ három részből áll: alsó, felső és középső világból (vö. szaha *allaraa doydu*). A másik két világ elnevezése – „felső világ” és „középső világ” – már nem használatosak Dél-Szibériában. Ellenben a szahák *üehée doydu* 'felső világ' és *orto doydu* 'középső világ' elnevezése megmaradt.

<sup>33</sup> Az Altaj elnevezés a folklórban a lakóhelyet jelenti. Minden népnek van saját Altaja, vagyis szülőföldje. A napos-holdas Altaj (*aylu-kündü Altay*) a középső világot, az emberek világát jelenti (saját gyűjtés, 2002, Altaj Köztársaság, Kan-oozi).

### 3. jelenet

*Oozina temir tištendirgen  
Sari kaltar iyt tuštadi.  
– Jon-ulusti tudup jürgen,  
Tudaan iytting kiyini - dep,  
Kök borozı aydip berdi.  
Onong ari barip jatsa*

Szájába vasat harapó  
Sárgásbarna kutyát láttak.  
– Az embereket sokat harapta,  
Harapós kutya szenvedése – mondván  
Kékesszürkéje magyarázta.  
Továbbmentek.

### 4. jelenet

*Jeti jolding beltirinde,  
emeen-öböön eki kiži  
Togus koyding ol terezin,  
„Jaminarga jetpey jat” dep,*

Hét út találkozásánál  
Egy öregasszony és egy öregember.  
[Hiába] volt kilenc birkabőrük,  
Nem volt elég nekik takarózni.

*Togzon jüzün aš-kursakti,  
„jiürge jetpey turu” dežip,  
İylažip-siktažip oturgüladı.  
Onı körgön Kögüdey-Mergen  
Bu kanay-tkan ulustar? - dep,  
Kök borodong surap turdı.  
Köböng jaldu kök borozı,  
Aydip turbay emdi kay-tti:  
Aylu-kündü ol Altayda,  
Jayım jürer bu tužunda,  
Boyınıng jöözözin köskö körünbes,  
Ulus jöözözin tonop turgan,  
Albatınıng kücün jigen,  
Bay ulusting kiligi - diyt.  
Minay-ıp minda kiyinalat - diyt,  
Onong ari barip jatsa,*

Kilencvenféle ételük volt,  
Nem volt nekik elég ennivalónak,  
Sírva-ríva ültek ott.  
Ezt látván Kögüdey-Mergen:  
– Ezek miféle emberek? – mondván  
Kékesszürkéjétől kérdezte:  
Gyapjas sörényű kékesszürkéje,  
Válaszolt akkor:  
– Élők világában,<sup>34</sup>  
Mikor szabadon jártak,  
Saját vagyonukat rejtegetve,  
A nép vagyonát rabolták,  
Az embereket sanyargatták,  
Ez a gazdagok büntetése – mondta.  
Így szenvednek itt – mondta.  
Továbbmentek.

### 5. jelenet

*Jeti jolding beltirinde,  
Kindigineng buulap salgan  
Bir baatır turbay kay-tti.  
Aš-kursakti jayıp salgan,  
Ol kursakka kolı jetpes,  
Jaynap turgan jangdu emtir.  
Bu kanaytkan kiži? - dep.  
Kök borodong baatır surayt,  
– Aylu-kündü ol Altayda.  
Jayım jadar ol tužunda,*

Hét út találkozásánál  
Köldökénél fogva kikötözve  
Egy vitéz álldogált.  
Ételeket elétekkel,  
De ő az ételeket nem érte el,  
Csak vágyakozott utánuk.  
– Miféle ember ez? – kérdezte  
Kékesszürkéjétől a hős:  
– Az élők világában,  
Mikor szabadon járt,

<sup>34</sup> Szó szerint: „a holdas-napos Altajban”.

*Mingen adin azirabas  
Jangis kazikka buulap turar,  
Jalkuu kižining kiligi - diyt.  
Onong ari barip jatsa,*

Hátaslovát nem táplálta,  
Egy karóhoz kikötötte.  
Lusta ember büntetése – mondja.  
Továbbmentek.

## 6. jelenet

*Jeti jolding beltirinde  
Kuu töngöšting ol üstinde  
Kuu ingirčak eertep algan  
Kamčizi-la töngöšti sabap  
Bir baatir oturip jatti.  
Bu natažining kižini? – dep  
Kök borodong baatir surayt.  
– At mingežip mangadatan  
Jaman kižining kiligi – diyt.  
Onong ari barip jatsa*

Hét út találkozásánál  
Egy fakó tuskó tetején,  
A fakó nyereggel felnyergelt  
Tuskót ostorozva  
Egy vitéz ült ott.  
– Ez miféle büntetés? – kérdezte,  
Kékesszürkéjétől a hős.  
– A lovát túlhajtó  
Rossz ember büntetése! – mondta.  
Továbbmentek.

## 7. jelenet

*Eki ayilding ortozinda  
Bir emeen tili bažinang  
Karmaktadip emdi salgan  
Örö tömön жүгүрүп турат.  
– Bu kanaytkan – dep surarda:  
– Aylu-kündü ol Altayda  
Jayim jadar ol tužunda  
Ari-beri жүгүрүп жүрген  
Ayil ortogo koptonoton  
Kopči emeening kižini – diyt  
Onong ari barip jatsa\*

Két sátor között  
Egy öregasszonyt a nyelvénél fogva  
Kampóval kikötöttek,  
Ide-oda futkosott.  
– Ez micsoda? – megkérdezte:  
– Élők világában,  
Mikor szabadon járt,  
Ide-oda rohangáló,  
A szálláson pletykálkodó  
Pletykás asszony büntetése – mondta.  
Továbbmentek.

## 8. jelenet

*Bir baatirdi kulaginang em üyttey-le  
Agaška ilip koygon emtir.  
– Bu nataži bolor? – deerde  
Aylu-kündü ol Altayda  
Jayim жүрген bu tužunda  
Ayil tingdaytan ol kižining  
Kižini bolor ol-dur! – dedi.  
Onong ari barip jatsa*

Egy vitézt a fülénél fogva  
Egy fára felakasztottak.  
– Ő mit tett? – kérdezte.  
– Élők világában,  
Mikor szabadon járt,  
A szálláson hallgatózó  
Szenvedése ez – mondta.  
Továbbmentek.

## 9. jelenet

*Bir kižining körgön közin  
Jumulbas edip tebiskilep koygon.*

Egy embernek a szemét,  
Hogy be ne csukhassa, kipeckelték.

– *Bu kanaytkan bolgon? – deerde,*  
*Kök borozı aydıp beret:*  
– *Aylu-kündü ol Altayda*  
*Ayıl ortozında ol dor jürüp*  
*Ayıl jirtiginang şıgaalap*  
*körötön kižining kiyiñi.*  
*Onong arı barıp jatsa...*

– Neki mi a büne? – kérdezte,  
Kékesszürkéje válaszol:  
– E világi életében  
Ő a szálláson járva,  
A sátor résein leskelődő  
Kíváncsi ember büntetése ez.  
Továbbmentek.

#### 10. jelenet

*Jeti jolding beltirinde*  
*Eki čadır-ayıl turat*  
*Ol čadırlar ortozında*  
*Bir baatır jügürüp jüret*  
*Birzining ežigin ača sogup,*  
*Birzine barıp kire konot.*  
*Onıng ežigin ača sogup*  
*Baza birzine kelip kiret.*  
*Bu natazi? – ol degežin,*  
*kök borozı aydıp turat:*  
– *Aylu-kündü bu Altayda,*  
*Jayım jadar ol tužunda,*  
*Boyınıng jurtın ol jurtsinbas,*  
*Boyınıng ayılın ol ayılzinbas.*  
*Key kižining kiyiñi – diyť*  
*Onong arı barıp jatsa...*

Hét út találkozásánál  
Állt két sátor.  
A sátrak közt  
Egy vitéz futkosott.  
Az egyiknek ajtaját kinyitotta,  
A másikon belépett.  
A másik ajtaját kitarva  
Újra az előzőhez futott.  
– Ez micsoda? – kérdezte,  
Kékesszürke válaszol:  
– Evilági életében,  
Mikor szabadon járt,  
Saját szállását lenéző,  
Saját házát megvető  
Nagyképű ember szenvedése – mondja.  
Továbbmentek.

#### 11. jelenet

*Jol ortodo emeen-öböön eki kiži*  
*Eski koydıng ol terezin töžönö-lö*  
*jaminiñip algan uyuktap jadat.*  
*Birzi aydat „sen jamin” dep*  
*birzi aydat sen jamin dep*  
*Boy-boylorin kimip turat.*  
*Bu natazi bolor? – deerde:*  
– *Aylu-kündü ol Altayda,*  
*Kožo jadar ol tužında,*  
*Boy-boylorinang irašpas*  
*Karu ulusting kiligi – diyť*  
*Onong arı barıp jatsa...*

Egy út közepén egy házaspár  
Egy régi birkabórt leterítve  
Betakarózva aludt.  
Egyik mondja: „Takarózz be!”  
Másik mondja: „Takarózz be!”  
Egymást szorongatják.  
– Ez meg micsoda? – kérdezte:  
– Az evilági életben,  
Mikor együtt feküdtek,  
Egymástól el nem váltak.  
A szeretők szenvedése ez – mondja.  
Továbbmentek.

#### 12. jelenet

*Jol ortodo emeen-öböön eki külük*  
*Bir koydıng terezin bilaažip,*  
*Birüüzi bolzo boyına tartıp,*

Egy út közepén egy házaspár  
Egy birka bőrén veszekedtek,  
Egyik is húzta magához,

*Birüüzi bolzo boyına tartıp,  
sogužip turar jangdu bol-tür.  
– Bu nattazi bolor – deerde,  
Kök borozı aydıp turdı:  
– Aylu-kündü ol Altayda,  
Kačan olor jadar tušta,  
Körüšpeyten ulustardıng  
Kıynalganı ol! – dep ayttı*

Másik is húzta magához,  
Így vitatkoztak.  
– Ez kicsoda? – kérdezte.  
Kékesszürkéje elmondta:  
– Az evilági életben,  
Amikor lefeküdtek,  
Egymást nem kívánták.  
Így szenvednek – mondta.

### 13. jelenet

*Ak miltiktı oktop alıp,  
Ak koyondı em sürüşken,  
bir baatır tuštap bardı.  
– Bu kemizi bolor? – deerde:  
– Aylu-kündü ol Altayda,  
Jayım jadar ol tužında,  
Angdı kuštı köp adatan  
Angcı kiži kiligi – diyt.*

Egy fehér puskát megtöltő,  
Egy fehér nyulat kergető  
Vitézzel találkoztak.  
– Ő kicsoda? – kérdezte:  
– Az evilági életben,  
Mikor szabadon járt,  
Sok vadat lövő  
Vadász ember büntetése ez – mondta.

Kögüdey-Mergen tovább haladt. Erlik alvilági kán népe, a béka- és disznófejű emberek csodálkozva látták, hogy egy élő ember a lován közeledik. Kögüdey-Mergen elérkezett Erlik kősátrához, közben tilinkón (*šoor*) játszott és énekelt. Ekkor Erlik kijött a sátrából, a fiú köszöntötte, és kérdezte, hogy miért érkezett. Erlik a kezét nyújtotta, de a fiú kezénél és szakállánál fogva megragadta, és a föld köldökénél lévő kőhöz vágta, majd egy bádofához hozzáláncolta. Ezután mennyei nyilával halomra ölte Erlik népét (*almas* és *šulmus*),<sup>35</sup> Erliket pedig elégette. A pokolban sýnlódó jó szándékú embereket kiszabadította. Egy másik nyíllal lyukat vágott a pokolból a külvilágra, és népét a fény irányába hazavezette. Népe megsokasodott, állataik szaporodtak. Evilági és pokolbéli ellenségeiket mind elpusztította. Kögüdey-Mergen pedig ezután az égbe szállt, és csillag lett belőle. A hét kán (altaji *Jeti-kaan* vagy halha *Doloon-öbgön* „Göncölszekér”)<sup>36</sup> csillagkép a hét Kögüdey-Mergenből lett.

### 2. Diószegi Vilmos kumandı gyűjtése (1964)<sup>37</sup>

A sámánasszony Erliknek, az Alvilág urának lányaival beszélget. Engedélyt kér tőlük, hogy beléphessen Erlikhez, mivel egy beteg ember elszaladt lelkét (*ku*) szeretné visszakérni, melyet *ürgen jula* névvel illet. Nem kap bebocsátást. (1–14).

<sup>35</sup> Az *almas* és *šulmus* két Dél-Szibériában ismert démonfajta. Az *almas* a mongol *aliban*, míg a *šulmus* a szogd *šimnu*, mongol *šumnu/šulmu* többes számú alakja. Ld. Somfai Kara Dávid, Démonok a kirgiz népi iszlámban. In: *Védelmeső istenségek és démonok Mongóliában és Tibetben. Őseink nyomán Belső-Ázsiában*. Budapest, 2010, 265.

<sup>36</sup> Kögüdey-Mergen korábban hétre sokasodván győzte le ellenségét. Hasonló a híres Er-Töštük kirgiz eposzban is kimutatható (*jeti-maamıt*, ld. *Er-Töštük*. (El adabiyatı II.) Ed. by Abdıldajan Akmataliev. Bishkek, 1996, 152–162).

<sup>37</sup> MTA Néprajzi Kutatóintézetének kéziratára.

- |   |  |                                     |
|---|--|-------------------------------------|
| 1 | <i>Aarlig-jobol surayn dep keldim.</i> | A szenvedésről kérdezni jöttem.     |
| 2 | <i>Ačar baži tileyn!</i>               | Nagy kegyelmet kérek!               |
| 3 | <i>Kaan jargizi surayn!</i>            | A kán parancsát tudakolom!          |
| 4 | <i>Ürgen jula surap keldim.</i>        | Az elszaladt lelket keresni jöttem. |
| 5 | <i>Altin čačing tengnep tudiyn!</i>    | Arany hajad hadd fogjam meg!        |
| 6 | <i>Kümüš čačing tengnep beriyn!</i>    | Ezüst hajad hadd fogjam meg!        |
| 7 | <i>Božot!</i>                          | Ereszd el!                          |

Megkérdszik tőle, mért jött (*kerek kelding?* – *surap jalar*)

- |   |                                       |                                       |
|---|---------------------------------------|---------------------------------------|
| 1 | <i>Aarlig-jobol bažin surayn!</i>     | A szenvedésről kérdezem!              |
| 2 | <i>Kaan jargizin surayn!</i>          | A kán parancsát tudakolom!            |
| 3 | <i>Ačar bažin tileyn!</i>             | Halandó életét kérem!                 |
| 4 | <i>Ürgen jula surap kelgem.</i>       | Az elszaladt lelket keresni jöttem.   |
| 5 | <i>Kiži agrip, kulun edi üzüldi.</i>  | Az ember fia beteg, ifjú húsa szakad. |
| 6 | <i>Baltir edi tügöndi.</i>            | Lábikrája sorvad.                     |
| 7 | <i>toglak baži toglan jüt</i>         | Kerek feje körbeforog.                |
| 8 | <i>Oyto jerge kelzin, dep kelgem.</i> | Hadd jöjjön vissza a földre, kérem.   |

A sámánasszonyt végül beeresztik, aki italáldozatot (*ortki*) mutat be Erliknek.

- |    |  |   |
|----|--|---|
| 9  | <i>Erlik adam, kan sakči!</i>                    | Erlik atyám, örök kánja!                                |
| 10 | <i>altin čačing tengnep beriyn</i>               | Arany hajad hadd fésüljem!                              |
| 11 | <i>Ürgen jula oyto ŋanzin, dep surap kelgem.</i> | Hogy az elszaladt lélek visszatérjen, Azt kérni jöttem. |

Az áldozatot háromszor megismétli, kéri Erliket, hogy igyon az ajándékból. Erlik kérdezi:

- |   |                                  |                                  |
|---|----------------------------------|----------------------------------|
| 1 | <i>Kayzi kaandang aylanding?</i> | Melyik vidékről (kántól) jöttél? |
|---|----------------------------------|----------------------------------|

A sámánzó ijedséget színlel, majd ezt válaszolja:

- |   |   |                                   |
|---|---|-----------------------------------|
| 1 | <i>Orčin jabı aba jıřtang aylangam.</i> | Orcsin-dzsabi nagyerdőből jöttem. |
| 2 | <i>Alakanči ak-jaandang aylandim.</i>   | Alakancsi Ak-dzsántól jöttem.     |
| 3 | <i>Barčın kaandang aylanbadim</i>       | Barcsin kántól nem jöttem.        |
| 4 | <i>Kaan-Altaydang aylanbadim</i>        | Kán-Altajból nem jöttem.          |

Erlik kérdezi:

- |                                |                           |
|--------------------------------|---------------------------|
| <i>Altaydang aylanding-ba?</i> | Visszatértél az Altajból? |
|--------------------------------|---------------------------|

A sámánzó válaszol:

- |   |                                    |  |
|---|------------------------------------|--|
| 1 | <i>Kaan-Altay aylanbadim</i>       | Kán-Altajból nem jöttem, Orcsin-dzsabi erdejéből jöttem. |
| 2 | <i>Orčin-jabı jıřtang aylandim</i> |  |

Erlík ismét kérdezi:

- |   |                                    |                          |
|---|------------------------------------|--------------------------|
| 3 | <i>Ene-Mončy aylandiŋ-ba?</i>      | Ene-Moncsijtól jöttél-e? |
| 4 | <i>Kaan-altaydang aylandiŋ-ba?</i> | Kán Altajból jöttél-e?   |

A sámánasszony válaszol:

- |   |   |                                    |
|---|---|------------------------------------|
| 1 | <i>Barčīn kaandang aylandīm.</i>          | Barcsin kántól jöttem.             |
| 2 | <i>Alakančī ak-jaandang aylandīm.</i>     | Alakancsi Ak-dzsántól jöttem.      |
| 3 | <i>Orčīk-jabī aba jīštang aylandīm.</i>   | Orcsin-dzsabi rengetegből jöttem.  |
| 4 | <i>Ees jallīg Ene biydeng aylangam.</i>   | Nagy sörényű Ene bégtől jöttem,    |
| 5 | <i>Aygīr jallīg Ana biydeng aylandīm.</i> | Csődör sörényes Ana bégtől jöttem. |

A sámánasszony hét (ha a beteg asszony) vagy kilenc (ha férfi) csésze italáldozatot (*ortki*) mutat be Kakír atyának, a főisten, Ülgen rokonának, majd így szól:

- |   |  |   |
|---|--|---|
| 1 | <i>Togus ayak, teng ayak,</i>                            | Kilenc csésze, egyforma csésze,                 |
| 2 | <i>Er boyīm toliyn!</i>                                  | Én magam lakjak jól!                            |
| 3 | <i>Ürgen julam, toliyn!</i>                              | Az elszökött lélek, lakjak jól!                 |
| 4 | <i>Orčīk-jabī saar aylandīr!</i>                         | Küldd vissza Orcsik-dzsabiba!                   |
| 5 | <i>Alakančī jīš saar bur!</i>                            | Alakancsi erdő felé küldd!                      |
| 6 | <i>Kīžīng kudīn alakančī</i><br><i>Ak jaar aylandīr!</i> | Az ember lelkét Alakancsi<br>Ak-dzsánhoz küldd! |
| 7 | <i>Jargī bīla božīt!</i>                                 | Parancsoddal szabadítsd meg!                    |

A) Az ember szabad lelke (*kut*) elrejtőzhet, ha megijed. Ilyenkor a sámán a keresésére indul, miközben ezt mondja:

- |   |   |   |
|---|---|---|
| 1 | <i>Jazī jerge jastīktī,</i>                           | Sík vidéken megbújt,                            |
| 2 | <i>Tōrt tolička kīstalar.</i>                         | A négy sarokba szorítják.                       |
| 3 | <i>Kuš kanattang ter albas,</i>                       | Madár szárnya nem izzad,                        |
| 4 | <i>Jorga ayaangdang toš albas,</i>                    | Poroszka ló lába havat nem ér,                  |
| 5 | <i>Ak ayaska šiydirler.</i>                           | Fehér égen szalad.                              |
| 6 | <i>Ak sarayniŋ</i><br><i>Er mangdayga tegri šalsa</i> | Ha a fehér csűrben<br>A férfi homlokát leszegi, |
| 7 | <i>Ong ŋanīna burgalarbīs.</i>                        | Jobb oldalra fordítjuk.                         |
| 8 | <i>Süütüg köldeng sugat tart!</i>                     | Tejes tónál itassál!                            |
| 9 | <i>Sügre tagda ŋemizgīg!</i>                          | Csúcsos hegyen etessél!                         |

B) a sámánasszony megfogja az elszaladt lelket a „fülénél” fogva:

- |                                  |                               |
|----------------------------------|-------------------------------|
| <i>Ay biyde tegleč bolganda,</i> | Hold hercegnél szolga voltam, |
| <i>Ak kulagiŋa ur ber iydim.</i> | Fehér fülét megragadtam.      |



- |    |   |   |
|----|---|---|
| 10 | <i>Ak ayasta šiyrdirler,</i>                                    | Derült égen cikáznak,                                 |
| 11 | <i>Ak bulutta šiyrdir keler.</i>                                | Fehér felhőben cikázva jönnek.                        |
| 12 | <i>Ong ŋanina burgalar ürgeŋ jula,</i>                          | Jobb oldalra fordul a lélek,                          |
| 13 | <i>Üüş bolzo, kurug bolorsar!</i>                               | ha ügyes, ti üres kézzel maradtok!                    |
| 14 | <i>Küskü belen kutti kaptar!</i>                                | Tükörrel a lelket elkapják!                           |
| 15 | <i>Jorgo ayaangdang toš albas,</i>                              | Poroszka ló lába havat nem ér,                        |
| 16 | <i>Kuš kanattang ter albas,</i><br><i>Ak ayaska šiyrdirler.</i> | Madár szárnya nem izzad meg,<br>Derült égen cikáznak. |
| 17 | <i>Ülgeŋ körö ak ayaska šiyrdirler.</i>                         | Ülgent látva derült égen cikáznak.                    |
| 18 | <i>Ak saray tolip barsa,</i>                                    | Ha megtelik a fehér csűr,                             |
| 19 | <i>Er mangnayga tegri šalsa</i>                                 | Ha férfi homlokát leszegi,                            |
| 20 | <i>Tegleeč bolip barsa,</i>                                     | Ha szolga lesz belőle,                                |
| 21 | <i>Ong janina burgalarbis.</i>                                  | Jobbra kanyarítjuk.                                   |

### 3. Nišan sámán könyve (Nišan saman-i bithe)<sup>38</sup>

#### POKOLJÁRÁS (71–79. lap)

*Omoši Mama hendume: – Abši onggoho šiimbe? Banjibure-de, ši fuhali gener-akō ofi. Bi šiimbe hurce-me, yekse hetebufi, šiša hōwaitafi, imcin jafabufi, samdabume. Efin-i gese banjibuha bihe. Šin-i beye giyan-i gebu tucire, ton ere ba-de emu mudan išinjire-be min-i beye toktobufi.*

*Sain ehe yabu-re eiten erun-be sabubufi Jalan-de ulhibukini – seme toktobuha.*

...

*Fejergi nyalma-de ala-me: – Saman-be gama-fi, erun, koro, fafun-be majige tuwa-bu! – se-he-de. Uthai emu hehe ji-fi, saman-be gama-fi, hačahiya-me: – Yabu, min-i emgi majige sargaški! – seme. Saman daha-me, sasa gene-fi.*

Omosi Mama szólt: – Hogyan feljettettelek el téged? Mikor teremtettelek, te egyáltalán nem mentél el. Én rád megharagudtam, sámánfejdíszot adtam rád, csengettyűket kötöttem, sámándobot adtam a kezédbe, és táncoltattalak. Játékosan megteremtettelek. Te magad illően híres lévén, erre a helyre egyszer visszatérsz, én magam döntöttem el.

Jót és rosszat cselekvők mindenféle büntetését megmutatom. A világnak tanítsd! – parancsolta.

...

Alattvalóihoz szólt: – A sámánt vezetve, a büntetést, a szenvedést és a tilalmat kissé mutasd meg! – midőn szóla, tüstént egy aszszony jött, és a sámánt vezetve sürgette: – Gyere, velem együtt kicsit sétálj! – mondta. A sámán követte, együtt indultak.

<sup>38</sup> Margaret Nowak–Stephen Durrant, *The Tale of the Nišan Shamaness*. Seattle, 1977.

## 1. jelenet

*Tuwači, emu bujan arsu-hangge saikan bi-me. Huweki sunja bočo borhoho bi. Saman fonjime: – Ere ai bujan? – sere-de, ala-me: – Suwen-i jalan gurun-de Mama fudere-de, bolho ging-gun akō, morin, ihan jeke akō ningge fodoho gargan-be bilafi, fude-he turgun-de, arsu-hangge sain, Mama juse-i ilha inu sain. Tere bujan arsu-hangge, luku akō, eden-dadan ohongge. Suwen-i weihun gurun(de) Mama fudere-de, fodoho gargan, ihan, morin jeke ningge-be baitalaha turgun-de, juse ilha ehe bi-me, erun-sui hōlambi. Ere gemu iletu obu-me, tuwabunggere.*

Hát látja, egy erdő burjánzó és szép. Buja öt szín felhalmozódott (pompázott). A sámán kérdezte: – Ez milyen erdő? – mondta, s [ő] válaszolt: – A ti [földi] világotokba Mama amikor küld [valakit], tisztátalant, lovat és marhát nem evett személyt fűzfa ágat törve küldi, ezért burjánzó, szép lesz, a Mama gyermekeinek virága szép. Az az erdő nem burjánzó és sűrű, csökevényes. A ti alsó világotokba amikor Mama küldi, a fűzfa ág, mivel marhát, lovat evett személyé, gyermekek virága rossz, büntetés és bűn olvasható. Ezt mind ismertté téve, megmutatom.

## 2. jelenet

*Geli yabume. Šun dekdere ergi-de emu boo dolo emu amba tohoroko fuhešerede, dorgi-či eiten ujima, feksire gurgu, dejere gasha, nimaha, umiyaha, jergi erge-ningge feniyen-feniyen feksime. Deyeme tučirengge lakčan-akō. Ere-be saman sabufi fonjire, jaka-de alame: – Ere eiten ergengge-be banjibure ba inu.*

Tovább mentek. A napkeleti oldalon egy házban egy nagy henger forgott, belsejéből mindeféle jószág, szaladó vad, repülő madár, hal, rovar, s egyéb élőlény csapatostul futottak, repülve kijöttek folyvást. Ezt a sámán megtudva kérdezte, és [ő] rögvést válaszolt:

– Ez a különféle élőlényeket világrahozó hely.

## 3. jelenet

*Geli yabume. Tuwači, emu amba hoton furdan-duka-be lakčan-akō hutu fainggo yabumbi. Dolo-ši tuwači, Fungtu hoton-i sahaliyan talman borhoho bi. Donjiči, dolo hutu songgoro jilgan ambula bi.*

Tovább mentek. Látja, egy nagy város kapuján folyvást *hutu* szellemek jártak. Befele nézett, Fungtu várost fekete köd borította. Hallja, bent a *hutu* szellemek síró zaja nagy volt.

## 4. jelenet

*Geli ehe indahōn-i gašan. Šurdeme niyalma-i yali-be indahōn tatarama jembī.*

Odébb a rossz kutyák faluja volt. Körbevélve egy ember húsát a kutyák marcangolva ették.

## 5. jelenet

*Hōlimbure ebubun boo-i dolo koro gošihōn-be hōlame songgoro jilgan, na durgidumbi.*

Egy elvarázsolt furcsa ház belsejében szenvedést kiáltó síró hangok voltak, a föld remegett.

6. jelenet

*Geli genggiyen buleku alin, farhōn  
buleku hada jergi ba-de sain-ehe  
erun-be getuken-i faksala-mbi.*

Távolabb egy fénylő tükör-hegy és sötét tükör-szikla helyén a jó és rossz büntetését tisztán elválasztották.

7. jelenet

*Geli emu yamun-be sabumbi.  
Tanggin-de emu hafan tefi, geren  
fainggo-be beidembi.*

Odébb egy hivatalt mutattak. A templomban egy hivatalnok ült, és a lelkeket bírálta.

8. jelenet

*Wargi ashan boo-de lakiyahangge  
hōlha, tabč'in, jergi erun niyalma-sa-be  
horihabi.*

Nyugati oldali házban felakaszott tolvaj, rabló és más bűnös emberek voltak bezárva.

9. jelenet

*Dergi hetu boo-de horihangge  
ama-eme-de hiyoosun akō, eigen-  
sargan(-de) jurgan akō urse-be selhe-  
lehebi.*

Keleti oldalon egy házba szüleikhez tiszteletlen, házastársukhoz hűtlen embereket zártak be, kalodába voltak vasraverve.

10. jelenet

*Geli tuwači, ama-emebe toore tantaha  
ningge-be nimenggi mučen-de čarume  
erulembi.*

Távolabb nézett, a szüleiket kínzó és bántó személyeket zsíros fazékban főzve kínozták.

11. jelenet

*Šabi sefu-be hōlha-me too-hangge-be  
tura-de hōwaita-fi gabtame erulembi.*

A tanítványt vagy mestert lopva (titokban) kínozókat oszlophoz kötötték és nyilvánva kínozták.

12. jelenet

*Sargan-eigen-be hataranggebe  
faitara-me erulembi.*

A házastársukat gyűlölőket felvágva kínozták.

13. jelenet

*Doose hehe-de latume yabuhangge-be,  
ging-be nantuhōraha se-me, ilan gar-  
gan šaka-i šakalame erulembi.*

A nőkhöz tapadva járó taoista papokat, mert a szentírást beszenyezték, háromágú szigonyal szigonyozva kínozták.

14. jelenet

*Bele, ufan šisa-bu-me tala-hangge-be  
hujureku mose-de gida-me eru-le-mbi.*

A rizst és lisztet kiszórva terítőket malomkőben zúzva kínozták.

## 15. jelenet

*habšan-be belehe, holbon-be efulehe  
ningge-be sele futa-be fulgiyan šerubufi  
halabume erulembi.*

A feljelentéssel rágalmazó, egyezséget megszegő személyeket vasláncot vörösre hevítve, égetve kínoztak.

## 16. jelenet

*Hafan tefi, ulintuhe ningge-be dehe-i  
yali-be deheleme erulembi.*

A hivatalnok lévén megvesztegetett személyeket húsukat kampózva kínozták.

## 17. jelenet

*Juwe eigen gai-hangge-be faitakō faksa  
hōwala-me erulembi.*

A két férjet szerzőket fűrészszel szétvágva kínozták.

## 18. jelenet

*Eigen-be too-hangge ilenggu-be faita-me  
erulembi.*

A férjüket kínozták nyelvüket felvágva kínozták.

## 19. jelenet

*Uče fangka-ra ningge-be gala-be  
hada-me erulembi.*

Az ajtókat csapkodó személyeket kezüket leszögezve kínozták.

## 20. jelenet

*Hōlhame gisun donjirengge-be šan-be  
fa-de hadame eruleme.*

A lopva beszédet kihallgatókat fülüket ablakkerethez szegezve kínozták.

## 21. jelenet

*Hōlha holo-be yabu-hangge sele-i  
mukšan-i tanta-me erulembi.*

A lopást, ármányságot végzőket vasbottal verve kínozták.

## 22. jelenet

*Hehe beye bolhōn akō giyang ula-de  
ebiše-he ningge iče tofohon inenggi-de  
natuhōn-be ofo-ho ningge-be duranggi  
muke-de omibume erulembi.*

Az asszonyt, tisztátalanul folyó vízében fürdő személyt, hónap elsejétől a 15. napig mocskát mosó személyt sáros vízbe mosdatva kínozták.

## 23. jelenet

*Sakdasi sa-be hira-hangge-be yasa-be  
dehe-le-me erulembi.*

Az öregembereket ferdeszemmel nézőket szemüket kampózva kínozták.

## 24. jelenet

*Anggaši sargan jui duwendehe ningge-be  
tuwa tura-de nikebume, halabume erulembi.*

Az özvegy asszonnyal, lánnyal mulatozó személyeket máglyára (tűzoszlopra) tették, és hevítve kínozták.

25. jelenet

*daifu okto fudaši omibufi bucebuhe  
ningge daifu-i hefeli-be secime erulembi.*

Az orvost, gyógyszert tévesen itatva gyilkolókat beleiket szétvágva kínozták.

26. jelenet

*hehe eigen baiha hōlhame latu-me  
yabuhangge-be suhe-či yali-be saci-me  
erulembi.*

A szeretőt lopva, paráználkodva keresőt fej-  
szével húsukat hasítva kínozták.

27. jelenet

*Geli tuwači, emu amba omo-de aišin  
menggun doohan ca-ha-bi, dele yabu-  
rengge gemu sain-be yabu-ha hōturingga  
urse. Teišun sele giyoo-de yabu-rengge  
gemu ehe-be yabu-ha urse-be hutu šaka  
gida-i gida-la-me tuhe-bu-fi, meihe  
jabjan-de šeri-bu-mbi.*

Távolabb nézett, egy nagy tavon egy arany-  
ezüst híd feszült, rajta járók csupa jót csele-  
kedő, áldott emberek. Bronz-, vashídon já-  
ró, csupa rosszat cselekvő embereket a dé-  
mon szigonnal, dárdával szurkálva lelökte,  
és kígyókkal ijesztette.

28. jelenet

*Doohan ujan-de ehe indahōn ali-fi,  
niyalma-i yali senggi je-me, omi-me  
kemuni „miošihōn sarakō” se-mbi.*

A híd végén rossz kutyák fogadták [őket],  
az emberek húsát, vérért ették-itták, közben  
„rosszat nem tettünk” mondogatták.

29. jelenet

*Doohan-i dalba-de emu pusa enduri-de  
te-fi, gala-de nomun-be jafa-fi, hōla-me  
donji-bu-mbi.*

*Tafula-ra bithe-i gisun:*

*– Ehe-de yabu-ci bucehe gurun-de erun  
sui hōla-mbi. Sain-be yabuci, erun  
hōlar-akō bi-me.*

A híd szélén egy bódhiszattva szent ült, a  
kezében szent írást (*nom*) tartott, és azt han-  
gosan felolvasta. Tanította a könyv szavait:  
– Rosszban ha jársz, a halottak világában  
büntetést mérnek rád! Ha jót cselekedsz,  
büntetést nem mérnek rád.

*Uju jergi niyalma fucihi ejin tembi.*

*Jai jergi gung-i dolo banjinambi.*

*Ilaci jergi gurun efu, taiši, hafan jergi*

*Duici jergi jiyanggiyōn amban tembi*

*Sunjaci jergi bayan wešihun ombi*

*Ningguci jergi baišin niyalma*

*giyohoto-de banjina-mbi*

*Nadaci jergi eihen, lorin, morin, ihan,*

*gergi banjina-mbi*

*Jakōci jergi gasha, gurgu-de banjina-*

*mbi*

A felsőszintű ember buddha, uralkodó lesz.

A 2. szintű palotában születik meg.

A 3. szintű királyi vő, herceg, hivatalnok lesz.

A 4. szintű tábornok, helytaró lesz.

Az 5. szintű gazdag, nemes lesz.

A 6. szintű egyszerű emberként, koldusként  
születik.

A 7. szintű számár, öszvér, ló, marha, stb. lesz.

A 8. szintű madár, vad alakban születik.

*Uyuci jergi aihōma, nihama ubaliya-me banjina-mbi.*

*Juwanci jergi beten, umiyaha, yerhuwe, jergi ubaliyame banjinambi – seme, den jilgan-i hōlame, donjibume tafulambi.*

*Geren erun-be Nišan saman tuwame waji-fi, amaši taktu-de jifi, Omoši Mama-de hengkileme acafi, Mama alame:*

*– Jalan gurun-de išinaha manggi, geren urse ulhibume ala! – sefi. Uthai hengkileme fakcafi.*

A 9. szintű teknősbékává, hallá alakulva születik.

A 10. szintű hernyóvá, rovarrá, hangyává stb. válva születik – mondta, éles hangon olvasva tanított.

Mindenféle szenvedést Nišan sámán látott és visszatért. Újra a templomba ment, Omosi Mamát meghajolva köszöntötte, Mama szólt: – Miután visszatértél a való világba, mindenkit tanítva szóljál! – mondta. Ekkor meghajolt és elbúcsúzott.

## KISEBB TÖRTÉNETI ADATOK

*Dávid Géza*

### Hatalmi harc a kanizsai és a budai beglerbég között

Amikor a 16. század végén életre hívott új magyarországi beglerbégségekről beszélünk, hajlamosak vagyunk azt gondolni, hogy azok egymással egyenrangúak voltak. Bár tudjuk, hogy feltehetőleg központjuk korábbi jelentősége, esetenként talán más okok miatt is egyes vilájeteket „nagyként”, másokat „kicsiként” soroltak be,<sup>1</sup> ez a tény önmagában nem látszott alá- és fölérendeltségi viszonyra utalni. Mindazonáltal korábban is bukkantam már olyan adatokra, amelyek azt sugallták, hogy a budai pasa valamelyest a többiek fölött állt, azok engedelmisséggel tartoztak neki. Az egyik 1608 vége–1609 eleje tájára datálható rendelkezésben például arra utasították a kanizsai vezetőt, hogy az elvégzett katonai szemle írásos dokumentumaiból egy-egy példányt az udvarnak, egy-egy példányt pedig a budai kormányzónak küldjön el. A parancs folytatása pedig így szólt: „s azoknak a végeknek összes ügyei a nevezett [azaz a budai mirmirán] helyes belátására lettek bízva, ezért tarts az említettel állandó kapcsolatot, légy vele szép szövetségben és egységben”.<sup>2</sup>

A szultáni tanácsban megtárgyalt ügyek nyomán született utasítások (vagy azok tervezetei) közül kettő valamelyest tovább árnyalja a képet, s egyfajta presztízsharcra utal a két központ élén állók között. Az 1609. szeptember 2-án egymás után bejegyzett két fermán közül az elsőt a kanizsai kormányzóhoz intézték, s magyarul így adható vissza:

„Parancs Szefer pasa kanizsai beglerbégnak: korábban a Kanizsai és a Szigetvári szandzsák neked adományoztatott, hogy arpalikként<sup>3</sup> birtokold őket.<sup>4</sup> Mint jelentették, te odamentél,<sup>5</sup> kérted a [szandzsákok] defterét,<sup>6</sup> s ezzel zavart okoztál.

<sup>1</sup> Erre részletesebben kitértem: A 16–17. századi oszmán közigazgatás működése: a beglerbégek és szandzsákbégek kiválasztása és kinevezése. *Tanulmányok Szakály Ferenc emlékére*. Szerk. Fodor Pál–Pálffy Géza–Tóth István György. (Gazdaság- és társadalomtörténeti kötetek, 2.) Budapest, 2002, 111–113.

<sup>2</sup> Kepeci 71, p. 156. – Idéztem: A Dél-Dunántúl közigazgatása a török korban. *Zalai Múzeum* 4 (1992) 60.

<sup>3</sup> A terminust szokás, annak eredeti jelentéséből kiindulva, ’takarmánypénz’-ként vagy ’abrakpénz’-ként fordítani. A 16–17. század fordulójától viszont egyre gyakrabban adták ebben a formában a várakozási állományba került, nyugalomba vonult vagy – mint esetünkben – hivatalban lévő beglerbégeknek egy-egy, néha több szandzsák valamennyi olyan jövedelmét, amelyet korábban a bégek kaptak.

<sup>4</sup> E mondat végét áthúzták és – az értelem módosítása nélkül – egy másik ígealakkal helyettesítették.

<sup>5</sup> Itt egy fontos mondatrészt töröltek, mely így szólt: „s arra hivatkozva, hogy beglerbégségként adatott”.

<sup>6</sup> Bizonyára a térségre vonatkozó Budán őrzött különféle kimutatásokat akarta megkapni.

Nos, olyan magas rendeletet adtam ki, hogy az említett szandzsákokat arpalikként birtokold, s defterek dolgába ne avatkozz. Megparancsoltam, hogy amikor ---<sup>7</sup> megérkezik, emelkedett rendeletem értelmében cselekedj, s amennyiben a Kanizsai és a Szigetvári szandzsákokat arpalikként birtoklod, ne kérd defterüket, és ne okozz ezzel zavart.”<sup>8</sup>

A másik utasítás címzettje Ali budai pasa<sup>9</sup> volt. Számára így fogalmazták meg a tényállást és a Porta álláspontját:

„Parancs a Budát védő vezír Ali pasának: a Kanizsai és a Szigetvári szandzsák az udvarból<sup>10</sup> apalikként Szefernek – tartson soká méltósága – adatott. Mint jelentették, ő arra hivatkozva, hogy önálló beglerbégségként adták, kérte a [szandzsákok] defterét, s ezzel zavart okozott. Nos, olyan rendeletet adtam ki, hogy az említett szandzsákokat arpalikként birtokolja. Megparancsoltam, hogy amikor ---<sup>11</sup> megérkezik, a szóban forgó szandzsákokat a nevezetnek arpalikként, iltizámmal<sup>12</sup> add birtokába, kellőképpen láttasd el vele Kanizsa<sup>13</sup> védelmét és őrzését, s ne engedd, hogy a defter[ek] dolgába avatkozzék.”<sup>14</sup>

A fentiekből az rajzolódik ki, hogy Szefer pasa megpróbálta elérni, hogy átadják neki a Kanizsára és Szigetvárra vonatkozó írásos dokumentumokat, melyek birtoklása nagyobb önállóságot biztosított volna számára, s jó lehetőséget vagyonának gyarapítására is. A budai beglerbég azonban résen volt, nagy valószínűség szerint ő maga jelentette az esetet Isztambulba, ahol neki adtak

<sup>7</sup> Innen hiányzik az irat kézbesítőjének a neve.

<sup>8</sup> Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Mühimme defteri 78, p. 259/684.

<sup>9</sup> Kádizáde Ali pasa életére, aki háromszor (1602–1604, 1605–1609 novembere és 1614–1616 között) képviselte a szultánt az egykori magyar fővárosban ld. Gustav Bayerle, *The Hungarian Letters of Ali Pasha of Buda, 1604–1616*. (BOH, 36.) Budapest, 1991, vii–xvi.

<sup>10</sup> Az eredetiben szereplő szókapcsolat (*asitane-i saadetden*) kétféleképpen is érthető. Az egyik lehetőség szerint az udvar nevezte ki őt, de ez a szókapcsolat ilyen összefüggésben nem nagyon szokott előfordulni, inkább a szultáni kegyre utaltak ilyenkor. A másik verzió szerint az udvari emberek közül került ki az új tartományi vezető, ami még egybe is vágna azzal, hogy – mint látni fogjuk – csakugyan a központból érkezett a végekre. A mondat struktúrája mégis inkább az első változatot támogatja.

<sup>11</sup> Innen hiányzik az irat kézbesítőjének a neve.

<sup>12</sup> Itt szándékosan megtartottam a török megfogalmazást, minthogy nem egészen világos, mire gondoltak, amikor ezt a terminust használták. Lehet, hogy arról van szó, hogy a beglerbég akár a neki járó összegnél alacsonyabb névértékben is elfogadta a posztot, vagy pedig arról, hogy javaitól függetlenül vállalta kincstári jövedelmek begyűjtését. Ez utóbbi gyakorlat a 16. század végétől–17. század elejétől figyelhető meg egyre sűrűbben. Vö. Klaus Röhrborn, *Untersuchungen zur osmanischen Verwaltungsgeschichte*. (Studien zur Sprache, Geschichte und Kultur des islamischen Orients. Beihefte zur Zeitschrift „Der Islam”. Neue Folge, 5.) Berlin–New York, 1973, 125–144; Fodor Pál, *Vállalkozásra kényszerítve. Az oszmán pénzügyigazgatás és hatalmi elit változásai a 16–17. század fordulóján*. (História könyvtár. Monográfiák, 21.) Budapest, 2006, 89–90.

<sup>13</sup> Itt törölték a túl hamar ideírt alábbi mondatrészt: „ne engedd, hogy a defterek dolgába avatkozzék”. Minthogy ezen a helyen a defter szó többes számban szerepel, jogosnak tűnik a picit később egyes számban írt alakot kiegészíteni.

<sup>14</sup> Mühimme defteri 78, p. 259/685.



igazat. A Kanizsai vilájet tehát ekkor egyértelműen alárendelt szerepet töltött be a Budaihoz képest. Nem véletlen, hogy Ali pasa gyakran sorolta elő ekként az általa igazgatott területeket és katonaságot: „Mi Vezir Aly Passa, Istennek engedelmébe az hatalmas giözhetetlen Cziászárunknak az tengeren innen levo hadaynak, és Bosznan, Thömös varon, Egren, s Kanisan, teob varayn Szerdarja, gondviselője, és feo hely tartoja Budan.”<sup>15</sup>

Szefer pasáról annyit sikerült kideríteni, hogy 1609. február 26-án tették – „bizonyos feltételekkel” – Kanizsára. Addig udvari kapidzsibasiként tevékenykedett.<sup>16</sup> Kivételesen azt is megtudjuk hász-birtokainak sajnos töredékes felsorolásából, hogy azok végösszege 1.079.369 akce volt,<sup>17</sup> ami vetekedett a budai pasáéval. Amikor igényeivel fellépett, talán abban reménykedett, hogy a szerájban számon tartják addigi szolgálatait, illetve hogy összekötetései elegendők lesznek azok érvényesítéséhez. Rosszul mérte fel az erőviszonyokat.

Az imént említett „bizonyos feltételek” egyike egy másik szultáni leiratból ismerhető meg. Ezt is Szefer pasának címezték, s benne az a kitétel szerepel, hogy azzal a kikötéssel részesült a kinevezési kegyben, hogy elvégzi a vilájet összeírását és teljesít néhány más elvárás. Utóbb azonban elálltak ettől, mondván, hogy a Kanizsai pasalik összeírását és pénzügyeit is a budai beglerbég hatáskörébe utalták.<sup>18</sup> Úgy vélem azonban, hogy a fent ismertetett két parancsban emlegetett deftereket Szefer semmi esetre sem azért akarta megszerezni, hogy új összeírást készítsen. Azok kimondottan függetlenségének jelei lettek volna. Nem véletlenül szerepel az általa hivatkozott „önálló beglerbégység” formula a második mühimme defteri bejegyzésben.

A defterek fenti értelemben vett átadására vonatkozóan kevés adatot ismerek; az a kettő, amelyik eddig előkerült, abból az időszakból származik, amikor Szigetvár átmenetileg tartományi központ lett. Először a boszniai beglerbégnek és defterdárnak küldtek ilyen ügyben parancsot, miszerint „korábban a Pozsegai szandzsák a Szigetvári beglerbégységhez csatoltatott, s megparancsoltatott, hogy összesített és részletes defterei adassanak át Haszánnak”.<sup>19</sup> Minthogy ez még nem történt meg, az iratban sürgetik a címzetteket, hogy mihamarabb juttassák el az összeírásokat a vilájet-központba. A kicsit későbbi, 1595. augusztus 1-i bejegyzésből pedig arról értesülünk, hogy amikor Tirjáki Haszán pasát kinevezték Szigetvárra, Budától az ő felségterülete alá sorolták a Pécsi, a Koppányi és a Mohácsi szandzsákokat. Azonban hiába ment az ügyben több alkalommal csaus Budára, csak a mohácsi deftereket adták át neki. A szóban forgó fermánban azt

<sup>15</sup> Bayerle, *i. m.*, 181/142. E levél dátuma 1609. szeptember 3., tehát egy nappal későbbi, mint az idézett iratoké.

<sup>16</sup> Az udvari kapuórság egyik parancsnoka.

<sup>17</sup> İstanbul, Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Tımar ruznamçe defteri 294.

<sup>18</sup> Maliye defteri 78, p. 547/1402.

<sup>19</sup> Mühimme defteri 73, p. 104/236. A parancsot 1595. július 6-án vezették be az idézett kötetbe.

rendelték el, hogy a többi összeírást is késedelem nélkül szolgáltatassák át, az érintett szandzsákok bégjeit pedig tájékoztassák arról, hogy ki alá tartoznak.<sup>20</sup>

Megállapítható tehát, hogy a defterek birtoklásáért alkalmanként késhegyig menő harc folyt, hiszen azok egyfelől legitimizálták a közigazgatás vezetőinek hatalmát, másfelől gyakorlati szempontból is nagy jelentőséggel bírtak: rájuk támaszkodva lehetett tudni, hogy az egyes településeket kinek adományozta a szultán és hogy honnan milyen adók voltak várhatók.

---

<sup>20</sup> Mühimme defteri 73, p. 412/905.

## Sudár Balázs Török költő – pécsi múzsa

A török énekmondás, az ásíkköltészet igen ritkán tartalmaz konkrétumokat, ezért a verseket nagyon nehéz helyhez és időhöz kötni. Elég itt arra a Gevheri által írt siratóénekre utalnunk, amelyet egy elesett egri aga emlékére költött: a versben nem szerepel sem az aga neve, sem Eger vára, de még csak a magyar „hitetlenek” sem, akik ellen küzdve az elhunyt vértanúhalált halt. Nem is tudnánk, hogy hódoltsági vonatkozású éneket olvasunk, ha agánk egyik leszármazottja, Temesvárlí Naimeddín nem idézi a költeményt krónikájában.<sup>1</sup> Ennek ellenére a magyarországi végvidék harcainak költői emlékei lassacskán mégis gyűlnek. A Buda elestét sirató verseket Markus Köhbach, majd İsmail Tosun Saral gyűjtötte össze, a Gül babát dicsérőket szintén Tosun Saral és jómagam gyűjtögettük.<sup>2</sup> Karadzsaoglan Mohács körüli harcokat idéző énekét Şükrü Elçin tette közzé, egy érdekes vitézi ének, a Tata környékén elesett Deli Bajezid siratója pedig 1927 óta ismert.<sup>3</sup> És akadt magyar nyelven verselő ásik, Divinyí, akinek egyetlen ismert verse talán a legnagyobb karriert futotta be Magyarországon: 19. század közepi felfedezése óta számos antológiába bekerült. Ki ne ismerné: „Fekete szemű, szemöldökű, szeretlek én, tes megszeress!”<sup>4</sup>

A sor újabb darabbal bővült: a magyar emlékeket fáradhatatlanul kutató Tosun és Emre Saral antológiájában találtam rá egy Pécs városát említő énekre.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Török énekmondók Egerben. In: *Magyarország védelme – Európa védelme Balassi Bálint és Bocskai István korában*. Szerk. Petercsák Tivadar–Berecz Máttyás. (Studia Agriensia, 24.) Eger, 2006, 206–210.

<sup>2</sup> Markus Köhbach, Der literarische Wiederhall des Verlustes von Ofen 1686 in der türkischen Volksdichtung. In: *Laurus Austriaco-Hungarica. Literarische Gattungen und Politik in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts*. (Schriftenreihe der österreichisch-ungarischen gemischten Kommission für Literaturwissenschaft, 1.) Budapest–Wien, 1988, 225–274; İsmail Tosun Saral–Emre Saral, *Macarlar ve Tuna hakkında yazılan şiirler (1300–2000)*. Ankara, 2001; Sudár Balázs, *A Palatics-kódex török versgyűjteményei. Török költészet és zene a XVI. századi hódoltságban*. Budapest, 2005, 204–279.

<sup>3</sup> Franz Babinger–Robert Gragger–Eugen Mittwoch–J. H. Mordtmann, *Literaturdenkmäler aus Ungarns Türkenzeit*. Berlin, 1927, 135; Sudár, *i. m.*, 244–245; Şükrü Elçin, *Halk edebiyatı araştırmaları*. Ankara, 1977, 307–308; Fodor Pál–Sudár Balázs: Ali pasa házassági históriájának történeti háttere és török vonatkozásai. In: *Ámor, álom és mámor. A szerelem a régi magyar irodalomban és a szerelem ezredéves hazai kultúrtörténete. Tudományos konferencia, Sátoraljaiújhely 1999. május 26–29*. Szerk. Szentmártoni Szabó Géza. Budapest, 2002, 355–357. Magyar fordítása: Mohács. Szerk. B. Szabó János. (Nemzet és emlékezet). Osiris, 2006, 442.

<sup>4</sup> A versről és a költő körüli polémiáról: Sudár, *i. m.*, 10–11, 87. Kiadása: *Régi magyar költők tára. XVII. század. III. Szerelmi és lakodalmi versek*. Szerk. Klaniczay Tibor. Budapest, 1961, 11.

<sup>5</sup> Saral–Saral, *i. m.*, 175–176.

*Şol âlemde güzellerden  
Senin gibi güzel olmaz  
Yedi iklim memlekette  
Senin gibi güzel olmaz*

E világban a szépségek között  
Hozzád hasonló szépség nincsen  
A hét égöv<sup>6</sup> ország[ai]ban  
Hozzád hasonló szépség nincsen

*Benim ey cânımın cânı  
Güzellik sana erzânî  
Kimi teşbih edem seni  
Senin gibi güzel olmaz*

Ej, lelkennek a lelke  
A szépség méltó hozzád  
Kihez hasonlítsalak téged?  
Hozzád hasonló szépség nincsen

*Ne hûrîsin ve perîsin  
İki güzelin birisin  
Şimdi cihânın varısın  
Senin gibi güzel olmaz*

Nem vagy huri, nem vagy tündér  
Két szépség egyike [értsd: szebbike] vagy  
Most te vagy a világ léte<sup>7</sup>  
Hozzád hasonló szépség nincsen

*Ey benim cânımın cânı  
Hep güzellerin hünkârı  
Peçuy şehrinin sultânı  
Senin gibi güzel olmaz*

Ej, lelkennek a lelke  
Minden szépség fejedelme  
Pécs városának szultánja [azaz: legszebbje]  
Hozzád hasonló szépség nincsen

*Dertli Aşık eydür cânânım  
Keremler ettin sultanım  
Bu tenim içinde cânım  
Senin gibi güzel olmaz*

A bús Ásik szól: Kedvesem!  
Kegyed gyakoroltál, szultánom<sup>8</sup>  
Testemben [te vagy] a lelken  
Hozzád hasonló szépség nincsen

A verset e formában először Orhan Fuad Köprülü tette közzé,<sup>9</sup> de megtalálható Sadettin Nüzhet Ergun kiadásában is, ahol azonban éppen a számunkra oly érdekes strófa, a Pécszet említő hiányzik.<sup>10</sup> A két szöveg között ezen túlmenően is vannak kisebb-nagyobb különbségek. Például az Ergun féle szöveg első strófájának harmadik sorában a *yedi iklim memlekette* ('a hét világtáj ország[ai]-ban') helyett a könnyedebb *yedi iklim dört köşede* ('a hét égtáj négy zugában') alak áll. Érdekes még az *iki gözümlün birisin* 'két szemem egyike vagy' és az *iki güzelin birisin* 'két szépség közül az egyik (értsd: szebbik) vagy' alakok

<sup>6</sup> A muszlim geográfia szerint a világ háromnegyed részét víz borítja, a lakható negyed pedig hét égövre, 'klímára' oszlik.

<sup>7</sup> Azaz: te adsz értelmet a világnak.

<sup>8</sup> A török szerelmi költészetben a felsőbbiséget többnyire a férfiak világának kifejezésrendszerével adták vissza, a szultán tiszteleti cím így a nőknek is kijárt.

<sup>9</sup> *Köprülüden seçmeler*. Haz. Orhan F. Köprülü. İstanbul, 1972, 18–19. (A munkát nem látam, forrásként Tosun Saral hivatkozik rá.)

<sup>10</sup> Sadettin Nüzhet [Ergun], *XVIIinci asır sazşairlerinden Aşık*. İstanbul, [1933], 45; Fuat Köprülüade, *Türk Sazşairleri*. II. İstanbul, 1940, 70–71, 107–116.

eltérése is. Az ásikköltészetben egyik sem túlságosan gyakori, bár mindkettőre akad példa. Előbbi inkább a személyességet, utóbbi az általánosságot sugallja. Bár a magyar olvasónak óhatatlanul eszébe jut Balassi Bálint *Minap mulatni mentemben* is: „Minap mulatni mentemben / Jöve két kegyes előmben / egyik monda: Halljad legény, / Melyikünk szebb, ez-é vagy én?” Az utolsó versszak is tartogat némi érdekességet. Köprülünél a *Dertli Aşık eydür cânânım* alak olvasható, ami egy szótaggal hosszabb a kellesténél. Ergun változata – *Dertli Aşık eder cânım* – ugyan szótagszám szempontjából tökéletes, viszont a rimmel baj van: ugyanez a *cânım* áll a harmadik sor végén is. Érzésem szerint eredendően talán egy harmadik megoldás lehetett az eredeti: *Dertli Aşık der cânânım*. (Mindhárom megfogalmazás értelme azonos: 'A bús Ásík szól: Kedvesem!') Érdekes a kiesett versszak ügye is, amelynek felütése lényegében megegyezik a második strófa első sorával. Éppenséggel egy duplikálódott strófának, változatnak is tarthatnánk, de rímrendszere eltér a párhuzamos locustól, így valószínűbb, hogy eredetileg is létezett – csak éppen nem sikeredett túl eredetire. A két változat számos további apró eltérés ellenére egymáshoz meglehetősen közelinek tekinthető, több, kissé szokatlan vagy ritka megfogalmazás is azonos (például: *keremler ettin, bu tenim içinde*). Éppen e szokatlan megoldások miatt érzem úgy, hogy a Köprülü féle szöveg lehet az eredetibb, Erguné pedig egy kicsit már „javítottabb”, a hagyományokba jobban illeszkedő alakot mutat, amely azonban költői szempontból érdektelenebb, „laposabb” is.

A költő művészneve benne rejtőzik a versben, mégsem egyértelmű: lehet Dertli Ásík vagy egyszerűen Ásík is – ez utóbbi esetben a *dertli* jelzőként ('bánatos, bús') értendő. Ergun az utóbbi lehetőséget tekinti valószínűbbnek. Ásík művésznévvel alkotó költő valóban működött, bár a rá utaló nyomok nagyon csekélyek. Gevheri és Karadzsaoglan, a két nagy 17. századi ásík költészetén érezhető a hatása. Egyik verse a IV. Murád szultán (1623–1640) által kivégeztetett Músza cselebit siratja, egy másikban pedig a krétai harcok nehézségeiről ír – ezek szerint a 17. század középső harmadában alkothatott. Igaz, mindkét említett verssel akad némi baj: a Múszát idéző költemény Músza cselebihez való kapcsolása meglehetősen gyenge lábakon áll. Evlia cselebi kortárs tudósítása alapján kétségtelen, hogy Músza haláláról született egy ásíkvers, és az is tény, hogy refrénsora meglehetősen hasonlít a mi költőnk alkotására – de messze nem egyezik azzal.<sup>11</sup> Másfelől a krétai harcok említése is eléggé homályos.<sup>12</sup> Van azonban egy harmadik érvünk is: Ásík egyik versének első strófája némi képp elváltozott formában megtalálható Ali Ufkí 17. század közepén szerkesztett dallamgyűjteményében is. Bár a további strófák nem azonosak, közöttük számos kapcsolódási pont kimutatható – azonos vers két távoli változatának

<sup>11</sup> Ergun, *i. m.*, 10–14, 49.

<sup>12</sup> Köprülüzade, *i. m.*, 107–108.

tarthatók.<sup>13</sup> Ez inkább a 17. század első fele felé tolja költőnk működésének idejét. Hogy a kép még érdekesebb legyen, Ásiknak hódoltsági vonatkozása is van: az 1589-ben lejegyzett Palatics-kódex ásikversei között olvasható Kul Mehmed egyik költeménye, melynek Ásik egyik alkotása adja távoli párhuzamát.<sup>14</sup> Kul Mehmed Kara Üveysz budai pasa (1578–1580) fia volt, minden bizonnyal vele érkezett a hódoltságba is, s a vers ekkor válhatott itt ismertté. Mehmedet azután 1595-ben rövid időre temesvári pasává is kinevezték.<sup>15</sup>

Nüzhet Ergun egyébként összesen 22 verset tudott összegyűjteni Ásiktól. Ezekből egy aktív, némi klasszikus műveltséggel rendelkező, de alapvetően a népies hangot őrző énekmondó képe bontakozik ki. E képhez mi is hozzátehetünk valamit: nagy valószínűséggel a hódoltságban is járt. Most közölt versünk azonban más szempontból is érdekes. Az ásikköltészet lényegében az alevi-bektasi közösségek szertartási igényeit volt hivatott kielégíteni, a versek ezért alapvetően misztikus tartalmúak – a hódoltsági anyag jó része is ilyen. A pécsi szépségről írott vers azonban nem ebbe a körbe tartozik – egyszerűen csak hódol a női szépség előtt, ritka helyi tartalmi párhuzamát mutatva fel a Balassi Bálint által fordított török énekeknek.<sup>16</sup>

---

<sup>13</sup> *Her seher efendim yolun beklerim...* Ergun, i. m., 27. *Her sabah çıkar yolu beklerim...* A költő neve nem szerepel a versben. *Ali Ufkî hayatı, eserleri ve Mecmûa-i sâz u söz. (Tıpkıbasım).* Haz. Şükrü Elçin. İstanbul, 1977, 23.

<sup>14</sup> Kul Mehmed, *Her dem yüzüme gül gibi...* Sudár, i. m., 226–229. A párhuzam: *Şu karşıdan bin nâz ile...* Ergun, i. m., 44.

<sup>15</sup> Életére: Sudár, i. m., 80–81.

<sup>16</sup> Minap mulatni mentemben... (Egy török ének: Ben seyrane gider iken. Az nótája is az), Ez világ sem kell már nékem... (Az török Gerekméz bu dünya sensüz nótájára). Az előbbi török háttéréről: Sudár Balázs, Egy Balassi-vers török háttére (Minap mulatni mentemben...). *Keletkutatás* 1995 ősz, 67–79; Dursun Ayan, Bálint Balassi'nin „Minap mulatni mentemben/Ben seyrana çıkanda” Şiiri ile Türk Halk Türküleri Benzerliği. In: *XVI. Yüzyıl Macar Ozan Bálint Balassi ve Şiirlerinden Örnekler.* Haz. Edit Tasnádi–Dursun Ayan. Budapest, 2006, 55–70.

SZEMLE

KÖNYVEK

**SUDÁR BALÁZS: PÉCS 1663-BAN. EVLIA CSELEBI ÉS AZ  
ELSŐ RÉSZLETES VÁROSLEÍRÁS**

(Források Pécs történetéből, 4.) Pécs Története Alapítvány–Kronosz Kiadó,  
Pécs, 2012, 180 oldal

Az elmúlt évek kutatási eredményei alapján kijelenthető, hogy a kora újkori Magyarország háromfelé szakadt részein nem különbözött annyira a mindennapi élet, mint ahogy korábban feltételeztük. Elég példaként az adóztatás mértékét és módját, illetve a hatalomhoz fűződő viszonyt említeni. De a reformációval a vallásváltás folyamata, a gazdasági trendek vagy a művelődési viszonyok alakulása szintén közel azonos módon zajlott a török hódoltságban és a Habsburg kézen maradt országrészben. A legnagyobb eltérés a városok sorsának alakulásában tapasztalható. Elég csak rátekinteni a védettebb dunántúli városok közül például Sopronra, esetleg Szombathelyre, vagy a felvidéki városok kora újkori történetét tárgyaló művek lapjaira, szembeötlő eltéréseket találunk Szegedhez, Temesvárhoz vagy éppen Pécshez képest. A magyar történettudományban is kitapintható a különbség, hiszen amíg a középkori várostörténet kutatására Kubinyi András egységes módszert dolgozott ki, a kora újkor esetében ez hiányzik, és egységes látásmód sincsen. Kutatók, kötetek és konferenciák szintjén is két olyannyira párhuzamos „világban” mozog a keresztény kézben maradt, illetve az oszmán fennhatóság alá kerülő városok története, hogy pillanatnyilag messze vagyunk a szintézis lehetőségétől. A különbségnek természetesen forrástani okai is vannak. A hódoltságban fekvő városok életéről sokszor teljesen más jellegű iratok maradtak fenn, az oszmán közigazgatás által termelt források értelmezése különleges képzettséget kíván és elkerülhetlenné teszi az oszmanisták bevonását ebbe a munkába. Mások tehát a források számukat és minőségüket tekintve is, de egy dologban kétségkívül szerencsésebb helyzetbe került az oszmán fennhatóság alatt álló városok némelyike: Evlia cselebi török világotutató feljegyzéseiben emlékezett meg róluk, és ezáltal egy különleges forrást hagyott az utókorra. Jelen kötetben Evlia Pécsre vonatkozó leírását szövegezi meg Sudár Balázs – a műfaját tekintve nehezen besorolható alkotás csak komoly háttérismeretekkel használható egzakt várostörténeti forrásként.

Pécs kora újkori története két részre osztható. A 16. századból viszonylag bőséges iratanyag maradt fenn, így ez az időszak meglehetősen jól rekonstruálható. A 17. század ebből a szempontból is sokkal mostohább: az oszmán források szinte teljesen eltűnnek, a családi levelezésekből csak egy aranymosó kitarásával és szerencséjével sikerül egy-egy kósza adatot előbányászni. Pozitívumnak a katolikus egyház újjáéledő érdeklődése tekinthető, amelynek lelki-

pásztori tevékenysége újabb forrásokhoz juttatja a kutatót. Ebben a forrásszegény helyzetben kell értelmezni Evlia útleírását, amely szinte az egyetlen narratív forrásunk a hódoltsági városok többségére. Pécs helyzete ugyan speciális, mert Zrínyi Miklós 1664. évi ostromakor megjelentek a keresztény katonák itt, Esterházy Pál pedig fel is jegyezte tapasztalatait róla. Mindez azonban mit sem von le Evlia művének jelentőségéből.

Evlia munkája, így Pécsről szóló leírása is 1904 óta ismert a magyar olvasóközönség előtt. Értékét azonban a legutóbbi időkhöz nem ismerték el, a töredékes fordítás, illetve az iszlám irodalomtörténetben való jártasság hiánya leküzdhetetlen gátként állt a helytörténészek előtt. Nem véletlen, hogy Sudár inkább újrarendítette a szöveget, mint hogy a korábbi javított volna. Az elkészült munka igazolja, hogy jól döntött, ugyanis pusztán egy jobb szöveg nem érte volna el a kívánt hatást, a magyarázó jegyzetek nélkül „holt anyag” maradt volna csupán. Ahogy maga a szerző is meglepetten tapasztalta, *„a magyarázatok Evlia szövegének hét-, nyolcszorosára rúgtak. Mindeközben persze számos apróságra fény derült, elsősorban arra, hogy Evlia sokkal tudatosabb szerző, mint ahogy eddig gondoltuk: a feleslegesnek tűnő keleti szóvirágok gyakran tényleges jelentést, többletinformációt hordoznak.”* Sudár nyelvi és irodalmi képzettsége volt az alapja ennek a fordításnak, amely révén immár valóban használható városleírásaként kezelhetjük Evlia idevágó szakaszát.

A könyv első fejezete a szerzőt és a művet mutatja be a legfrissebb nemzetközi szakirodalom adatait is felhasználva. Evlia Isztambulban látta meg a napvilágot 1611-ben. Családja fontos méltóságokat töltött be a birodalomban, ő maga azonban mindvégig került a politikai pályát. Értelmiséginek készült, de egy álm hatására a kitűnő műveltségű ifjú utazni kezdett, és életcéljává vált a muszlim világ megismerése. Életéről kevés forrás maradt fenn, alig néhány saját kezűleg festett felirat tanúskodik utazásairól az anatóliai Adanában, a bulgáriai Kösztendilben és a boszniai Fočában. A legtöbbet művében árulja el saját magáról, innen tudjuk meg, hogy Erdélyben például gyakran megfordult követi megbízások révén. Nagybátyja, Melek Ahmed szilisztriai pasa 1656-tól gyakran ártotta magát a magyar politikába, Evlia az ő oldalán jutott el a Kárpát-medencébe. Tudásvágya és kíváncsisága érdekes helyzetekbe sodorta, 1660-ban például Csáktornyan találkozott Zrínyi Miklóssal, 1665-ben a vasvári békét ratifikáló követség tagjaként megfordult Bécsben, de felbukkant Kassán és Déván is. A szerzővel kapcsolatban egy kérdés marad csupán Sudár érdekes leírásában megválaszolatlanul: vajon mennyire volt tipikus a muszlim világban az a „humanista” attitűd, hogy tanul emberek a tudományos érdeklődésük miatt mondjanak le a világi karrieréről?

Evlia művéről alapos ismertetést olvashatunk Sudár tollából a 24–30. oldalon. Ebből megérthetjük a fordítás szükségességét. A Pécsre vonatkozó szöveg negyedét korábban meg sem jelentették, és a többi is félrefordításokkal terhel-



ten adták ki. Így viszont még a magyarul elérhető szövegeket sem lehetett helyesen értelmezni, ami persze növelte az Evlia művével szembeni bizalmatlanságot. Pedig a leírás minden bizonnyal hiteles és részletes, az utazó 1663-ban a saját élményeit vetette papírra. A modern török kiadásban hét oldalra rúgó szöveg alig kevesebb, mint amennyit Evlia Szarajevóra szánt, azaz a műnek egyáltalán nem elhanyagolható része ez a leírás.

Az ismertetés az Evliánál megszokott módon történik. Először a város alapítását, majd meghódítását meséli el. Ezt követi az építészeti leírás, és ezzel párhuzamosan a szerző tapasztalatai. Utóbbiakról elmondható, hogy Evlia felkészült megfigyelő. Sudár jól szűri ki a szöveg összefüggéseit, és a háttértudása is imponáló. Például Kászim pasa dzsámija kapcsán Evlia megemlíti I. Szelim szultán isztambuli dzsámiját, és valóban, mindkét épület hasonló szerkezetű, csak a méretekben van eltérés. Fontos alfejezete a könyvnek az, amelyben Sudár az Evliánál olvasható számok hátterét magyarázza, mivel a mű kritikussai leginkább ezeket tartják sokszor túlzónak. Sudár, aki maga is végigszámolta a Pécs-csel kapcsolatos összes méretet, megnyugtatóan tisztázza a kérdést. A dzsámik esetében például Evlia hiteles értéket ad meg, összességében viszont a nagyobb számokat nem kell túl komolyan venni, ezek valójában csupán a nagyságrend érzékeltetésére szolgáltak.

A könyv központi fejezetét a forrás alkotja a 49–88. oldalon. A gördülékeny fordításnál is fontosabb azonban a csatlakozó jegyzetapparátus. Közel 170 magyarázó jegyzet segít értelmezni a szöveget, és ezzel valóban megelevenedik a 17. századi Pécs. A számtalan apró újdonság közül most csak néhányat emelek ki. Pécs esetében Evlia nagy hangsúlyt fektet a görög hagyományra; a várost szerinte Nagy Sándor király korában Platón tervei alapján építették. Utóbbinak a sírját is itt említi, ami természetesen nem igaz, de a helyi törökök világlképébe bepillantást enged. Számukra Nagy Sándor az oszmánok elődje, akinek „egyenes” leszármazottja a szultán. Magyarországi hódításuk és pécsi jelenlétük így csak jogos visszafoglalásnak minősül. Ennek felismerése szintén Sudár érdeme, és csak így válik érthetővé Platón és Nagy Sándor pécsi szerepeltetése. Szintén ő tekintette át Evlia útleírásában azokat a helyeket, amelyeket a szerző Irem kertjének nevez. A muszlim mitológia földi paradicsomát csak pár helyen említi meg az utazó, ám ekkor Pécs-et mindig felsorolja, hiszen a város feletti Tettye dombot fölöttébb nagyra értékelte.

A könyv második fele függelék, valójában húsz lábjegyzet bővebb kifejtése. Először a város elestének körülményeit járja körbe és tesz rendet a szakirodalom ellentétes állításai között. Ezek az adatok már korábban is ismertek voltak, ám újabb összefoglalásuk kétségkívül indokolt volt. Ugyanez igaz a Pécs történetében jelentős oszmán előkelők életrajzaira, ugyanis Kászimot leszámítva alig tudunk korábban valamit Memi pasáról vagy Jakováli Haszanról. Utóbbi pályafutását szintén a szerző tárta fel néhány évvel korábban. Korszerű osz-

mán művelődéstörténet híján nagyon keveset tudunk a kora újkori muszlim kultúráról. Ezért nagyon fontos, hogy Sudár Balázs eligazít a különböző dervisrendek között, illetve érdemben szól hozzá a középkori egyetem és a muszlim főiskolák közötti kapcsolat kérdéséhez is. Középiskolásoknak és érdeklődőknek egyaránt izgalmas lehet a *Muszlim mitológia és legendák* című fejezet, amelyben olvashatunk Irem kertjéről és Platón pécsi jelenlétének eszmetörténeti vetületéről. A könyv végén szómagyarázat, majd szakirodalom olvasható, végül pedig névmutató könnyíti meg a kutatók számára a szövegben való tájékozódást.

Sudár könyve nem tekinthető a szó szoros értelmében vett várostörténetnek, igaz, ezt nem is ígéri. A *Pécs 1663-ban* című munka tudományos igényű forrásközlés, amelynek jegyzetapparátusa hozzásegíti az olvasót Evlia szövegének a megértéséhez. Az évszám azonban némileg megtévesztő ebben az esetben, hiszen a szerző hozzászól Pécs kora újkori történetének majd mindegyik részéhez. Ezáltal remek előmunkálatnak tekinthető egy későbbi nagymonográfiához, és egyben kitűnően használható forrást ad a város története iránt érdeklődő közönség kezébe.

*Varga Szabolcs*

## KONFERENCIÁK

### EMLÉKÜLÉS THÚRY JÓZSEF SZÜLETÉSÉNEK 150. ÉVFOR- DULÓJA ALKALMÁBÓL (2012. JÚNIUS 13.)

(Magyar Tudományos Akadémia, Agora program)

Az ülészak első előadását Vásáry István tartotta „Thúry József és a magyar eredetkérdés” címen.

Thúry József a magyar turkológia nagy alakja, Vámbéry után a második ki-nevezett turkológia professzor a budapesti egyetemen. A Tanszék mindig szá-mon tartotta emlékét és tisztelte munkásságát, képe a Tanszék falán függ a „nagy elődök” pantheonjában. 1934-ben Németh Gyula tartott emlékbeszédet róla mint az MTA jeles elhunyt tagjáról. Ezek után mint „elfelejtett magyar tu-dós”-ról szólni róla csak a mai dilettánsok igaztalan, de kedvelt toposza.

Ezután Thúry József életét ismertette röviden az előadó. Thúry 1861. decem-ber 25-én született Makádon, érdeklődése korán a török nyelvek és a magyar őstörténet irányába fordult. Az egyetemen Vámbéry Ármin tanítványává szegő-dött, majd egy törökországi utazás és rövid nagykörösi tanároskodás után révbe ért: 1887-től korai haláláig, 1906. május 22-ig a kiskunhalasi református gimná-zium latin tanára és könyvtárosa lett. 1903-ban az MTA levelező, majd rendes tagja. A budapesti egyetem török katedráját már nem tudta elfoglalni, mert kinevezése után nem sokkal, 45 éves korában Szabadkán elhunyt.

Munkássága négy nagy területre terjedt ki: 1. a magyar nyelv eredete (az 1880-as években); 2. oszmán-török történelem (az 1890-es években); 3. magyar őstörténet (a millenniumi években); 4. turkológia (nyelvészet, irodalom: utolsó éveiben).

Thúry 1. és 3. témában írt könyveinek és cikkeinek áttekintése után az előadó Thúry munkásságát értékelte. Thúry mint Vámbéry-tanítvány a török vonalhoz csatlakozott az ugor-török háborúban, majd nagy ambícióval írta „*Magyar-Török összehasonlító szótár*”-át, hogy összezúzza Budenzék elméletét. 1889-ben a *H* betűig elkészült, s bár sok ponton nem értett egyet vele, maga az ellenfél Budenz javasolta a művet kiadásra, melyre mai napig nem került sor.

A millennium táján őstörténeti érdeklődése fellobbant, ekkor írja könyv for-mában is megjelent két művét (1. *A magyarok eredete, őshazája és vándorlá-sa*, 1896 és 2. *A székelyek eredete*, 1898). Művei egészét túlhaladta a tudomány, de a részletekben rendkívül sok jó, ma is hasznosítható megfigyelést tett. Cik-kei közül a legidőtállóbb talán „A magyaroknak szavarti-oszfalai neve” című.

Thúry magyar őstörténeti munkásságát értékelve az mondható, hogy ez tisz-tán turkológiai és oszmán történeti munkássága mögé szorul, de ilyen töredékes formában is nagy értékeket rejt. A legnagyobb baj, hogy korán halt meg, s leg-

jobb ilyen tárgyú munkáit 50–60 éves kora körül vagy utána írhatta volna meg. Talán ha Pestre került volna...

Thúry József Vámbéry Ármin tanítványa volt, de módszerességben és mélységben gyakran felülmúlta mesterét. A turkológia jelentős, korai alakja, de magyar nyelvűsége sajnos megakadályozta, hogy nemzetközileg ismert legyen (néhány török fordítás halála után jelent meg). Makád és Kiskunhalas nagy alakja, akinek nevét iskola és könyvtár viseli, és a helyi közösségek tisztelik. Mikor lesz Halasnak vagy bármely magyar egyetem nélküli kisvárosnak egyszerre két akadémikusa? A kérdés költői...

Hogy emlékét ápoljuk, kell-e ennél jobb bizonyíték, mint a mostani ülésszak? Köszönjük az MTA Könyvtárának, hogy felkarolta és helyet adott emlékezésünknek.

Péri Benedek Thúry Józsefnek a közép-ázsiai török írásbeliséggel kapcsolatos kutatásait értékelte. Előadását Thúry gondolataival indította: „A közép-ázsiai törökségnek ezer esztendő múlttal dicsekedhető irodalma – azt mondhatjuk – még mindig olyan *terra incognita* a tudomány előtt, a melynek átkutatására és rendszeres megismertetésére mindez ideig senki sem vállalkozott sem nálunk, sem külföldön. Nem csak hogy valamely szerény kísérlet igényével föllépő, bármilyen rövid, de az egészről áttekintést nyújtó vázlatot nem találunk, hanem – mondhatni – még előmunkálatokat is alig tudunk felmutatni ezen a téren. Ennek az irodalomnak megismertetése körül Európában még legtöbbet mi magyarok tettünk...”

Péri Benedek elmondta, hogy a 19. század második fele a keleti-török, vagy ahogy a kutatási terület egyik legmeghatározóbb kutatója, Thúry mentora, Vámbéry Ármin nyomán a tudományos közvélemény hamarosan emlegetni kezdte, a csagatáj írásbeliség kutatásának hőskora volt. Az európai tudományos világ ekkor kezdte el felfedezni az oszmán-török mellett eleinte kuriózumként kezelt keleti-török irodalmi alkotásokat. A század 60-as, 80-as éveiben lassan, de egyre bővülő számban jelentek meg a törökség kultúrájának ezt az addig ismeretlen szeletét bemutató munkák, szövegkiadások, szótárak, tudós tanulmányok.

A csagatáj kutatások kezdeti lendülete azonban a 19. század 80-as éveinek végén megtört. A turkológusok figyelmét ugyanis az 1890-es évektől kezdődően az ótörök emlékek, először egy jelentős nyelvemlékegyüttes, az orhoni feliratok megfejtése és publikálása, majd a 20. század elején a Stein Aurél és őt követően Grünwedel és Le Coq expedícióinak munkálkodása nyomán Kelet-Turkesztánban előkerült ujjur szövegek feldolgozása kötötte le.

Az előadó nyomatékosan felhívta a figyelmet arra, hogy Thúry Józsefnek a nemzetközi trendek ellenére is volt bátorsága olyan témával foglalkozni, mely nem tartozott a korabeli turkológiai kutatások fő sodrába, s az úttörők munkáit akadályozó nehézségek ellenére három jelentős tanulmányt tett le az asztalra.

Fogyatékoságai, pontatlanságai, elfogultsága ellenére *A közép-ázsiai török irodalom* (1904) című írás mind a mai napig nagy haszonnal forgatható összefoglalás.

Thúry másik két írása a csagatáj szótáraknak a mai napig szinte teljesen feltáratlan világába enged bepillantást. A „*Behdset-ül-Lügat*” című *csagatáj szótár* (1903) és *Az „Abuška Lugati” című čagataj szótár* (1904) egy-egy bennszülött szótár ismertetését tartalmazza. Az első tanulmány nemcsak időrendben, de jelentőségében is messze megelőzi a másodikat. Thúry ebben a munkájában egy olyan hatalmas szóanyagot tartalmazó, kivételes csagatáj–perzsa szótárral foglalkozott, melynek a korban ismert egyetlen példányát Isztambulban, ahogy ő fogalmaz, a „véletlen szerencse” jutatta a kezébe.

Thúry József szakmai felkészültségét dicséri, hogy a rendelkezésére álló forrásanyag szűkösége ellenére, töredékes információk alapján is felismerte ennek a valóban különleges kéziratnak az értékét. Bár Thúry minden bizonnyal maga szerette volna elvégezni ezt a munkát, a jelenleg az MTA Könyvtára Keleti Gyűjteményében őrzött szótár feldolgozása és kiadása sokáig váratott magára. A helyzetet azonban alapvetően megváltoztatta két Teheránban őrzött, eddig ismeretlen, s talán nem véletlenül éppen Thúry József születésének 150. évfordulójának évében előkerült kézirat. A művel kapcsolatosan az ELTE BTK Török Filológiai Tanszékén megkezdett munkálatokra utalva Péri Benedek a következő, Thúry József egyik írását idéző gondolattal zárta előadását: a teheráni kéziratok most már nemcsak lehetővé teszik, hanem egyenesen köteleznek is bennünket a Thúry megkezdte munka folytatására, „hacsak nem óhajtjuk, hogy ezt a dolgot is Brücknerék és Prochaskáék csinálják meg nekünk”.

Dávid Géza Thúry József oszmán történeti munkásságát foglalta össze. Előjáróban ő is az évfordulókra, a nagy elődökre való emlékezés fontosságát emelte ki. Ha ez elmarad, féltő, hogy megszakad a velük való folytonossági láncolat. Thúry József fényképről kellemes arcú, fiatal férfi tekint le, akinek szeméből tetterő árad, ami lelkesítő lehet a mai turkológusnemzedék számára.

Thúry munkáinak jegyzékét áttekintve, megállapította, hogy az oszmán történelemmel foglalkozó művei 6 évben jelentek meg: 1890 és 1893 között, illetve 1896-ban és 1899-ben. Összesen nyolc tanulmányról és két kötetről van szó. Mielőtt az akadémia 1891. május 9-én megbízta volna a török krónikások műveinek fordításával, csupán egy cikke hagyta el a sajtót az adott témakörben, melyet korábban fel is olvasott a tudós testületben – ekkor figyelhetek fel rá. Csupán 30 éves volt tehát, amikor a komoly feladatot vállalta. S 1893-ban már kézbe is lehetett venni a *Török történetírók* első kötetét, 396 oldalon, bevezetőkkel és jegyzetekkel ellátva. Igen tiszteletre méltó teljesítmény ez, nem is igen érti az ember, hogy halasi tanárként miként tudott időt szakítani a források feltárására. Ugyanis már ebben a sorozatban is 95 oldalnyi krónika és egy-két dokumentum bécsi kéziratokból származik. Ez a tendencia még erősebben figyelhe-

tó meg az opus második, 1893-ban publikált kötetében, ahol a 415 oldalból 389 támaszkodik a császárvárosban őrzött kódexekre! Nem ismerjük Thúry munkamódszerét: előbb lemásolta-e a kiszemelt részleteket, avagy már rögtön fordította őket; mindkettő időigényes és megkívánja az utólagos ellenőrzést. Ráadásul ahhoz, hogy kiválogassa a magyar vonatkozású passzusokat, át kellett rágnia magát a műveken, ha talán nem is elejétől végéig, de az érintett korra vonatkozó szakaszokon mindenképpen. S ne feledjük, ebben a korban még nem lehetett mikrofilm-másolathoz jutni, mindent csak in situ tanulmányozhatott.

E nagy vállalkozásról elmondta még, hogy ekkora terjedelemben sem azelőtt, sem azóta senki nem tett közzé oszmán elbeszélő kútfőket. A szerzők megválasztásával is többé-kevésbé egyet lehet érteni, csakúgy, mint a fordítási elvekkkel, illetve az oszmán terminus technikusok meghagyásával.

A továbbiakban rámutatott még Thúry rendkívüli nyelvtudására (török, perzsa, francia, német, angol, latin és görög), harcos ténytiszteletére (rendszeresen tollhegyre tűzte Joseph von Hammer pontatlanságait, de Salamon Ferenc és mások is megkapták a magukét, ha tévedtek) és kisebb-nagyobb fordítási hibáira is. Utalt arra is, hogy kicsit talán túlzottan is elfogult volt az oszmán annalisták, illetve Ahmed Feridún iratgyűjteményének szavahihetőségét tekintve, mely utóbbiról ma már bizonyos, hogy sok hamisítványt tartalmaz. Cikkei közül kiemelte azt az úttörő jellegűt és nagy lélegzetűt, amelyik Ibrahim Pecsevinek a magyar forrásokkal való összevetésén alapszik.

Végül Thúry oszmanisztikai tevékenységének folytatására buzdított, majd szavait ekként zárta: Amíg Török Tanszék lesz Budapesten, nem feledkezünk el róla.

*Dávid Géza–Péri Benedek–Vásáry István*

## EMLÉKÜLÉS LIGETI LAJOS (1902–1987) SZÜLETÉSÉNEK 110. ÉVFORDULÓJA ALKALMÁBÓL (2012. NOVEMBER 9.)<sup>1</sup>

Ligeti Lajos születésének 110. évfordulója alkalmából, a Magyar Tudomány Ünnepe rendezvénysorozat keretében került megrendezésre az az emlékülés, mely a magyar orientalisztika egyik legnagyobb alakjának a munkássága előtt tisztelgett. A kiváló tudós oktatói és tudományszervező tevékenységének köszönhetően jött létre több olyan oktatási és kutatási diszciplína, melyek nemzetközi rangra emelkedtek. Tanítványok egész sorát indította el a tudományos pályán, akik a mester örökségét továbbvíve számos újabb területtel gazdagították a belső-ázsiai filológiát (mongolisztika és tibetisztika), a sinológiát és a turkológiát. Ligeti Lajoshoz ebben az évben két évforduló is kötődött. Halálának 25. évfordulója alkalmából mongolisztikához kapcsolódó tanulmányokat közölt az általa alapított és az orientalisztikai kutatási eredményeknek egyik legrangosabb fórumává vált *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae* (AOH).

A novemberi emlékülés témája Ligeti Lajos a „mester” és a Ligeti örökség továbbélése volt. A programot a Liszt Ferenc Zeneművészeti Egyetem kínai növendékeinek műsora (Qin Weijun – zongora, Xu Dingli – hegedű) és a Belső-ázsiai Tanszék hallgatójának (Bóta Nóra) mongol népdaléneklése vezette be. Ezután következtek a tanítványok visszaemlékezései és kutatási beszámolóik arról, hogy milyen irányban folytatták a Ligetitől tanultakat. Róna-Tas András megnyitó előadásában tisztelgett az iskolaalapító tudós emléke előtt és beszámolt a kitaj nyelvvvel kapcsolatos kutatásairól a *Van-e a kitajban nyelvtani nem? Igen!* című előadásában. Különleges élményt jelentett a hallgatóságnak Csongor Barnabás hangfelvételtől meghallgatott visszaemlékezése, melyben nemcsak a tudós, hanem a tehetséges tanítványait támogató mentor személyisége is megmutatkozott. Terjék József (*Hogyan lett Ligeti Lajos magyar orientalista?*) beszélt Ligeti pályájáról és arról a szinte anekdotába illő eseményről, mely a fiatal tudóst, aki a Párizsban adódó lehetőségek helyett inkább a hazai nehézségekkel teli utat választotta, itthon marasztalta. Bethlenfalvy Géza (*Ligeti Lajos professzor úr Altajisztikai Tanszéki Kutatócsoportja 1963–2006*) a MTA Altajisztikai Kutatócsoportjának tevékenységi területeit, publikációit és a csoporthoz kapcsolódó kutatókat mutatta be. Ivanics Mária (*Ligeti Lajos és a Szegedi Egyetem*) részletesen ismertette Ligeti Lajos azon munkásságát, melynek köszönhetően új és napjainkban meghatározó altajisztikai és turkológiai műhely született a Szegedi Tudományegyetemen. Kara György, aki Ligeti Lajos örökösöse lett a Belső-ázsiai Tanszék élén, írásbeli visszaemlékezést küldött, melyet a mester egyéniségének szentelt, s melyben hangsúlyozta, hogy Ligeti mennyire kiállt tehetséges tanítványai érdekében. Sárközi Alice (*Szumatiratna tibeti-mongol szótára*) egy, a Ligeti által is művelt terület, a mongol–tibeti nyelvi kölcsönhatásokhoz kapcsol-

<sup>1</sup> Az esemény szervezői a Belső-ázsiai Tanszék, a Kínai Tanszék és a Konfuciusz Intézet voltak.

lódó kutatási eredményét kívánta bemutatni, s bár az előadással technikai problémák adódtak, részletes absztraktja megtalálható az ülésnek szentelt kiadványban (lásd alább). Az emlékülés díszvendége volt T. Dorj akadémikus (Mongol Tudományos Akadémia), aki méltatta a magyar mongolisztika korábbi és jelenlegi eredményeit és beszélt egyik saját kutatási témájáról, a nomád és letelepült civilizációk kölcsönhatásáról.

Az emlékülés második részének a témája a Ligeti örökséget továbbvivő oktatói és kutatóműhelyek munkásságának a rövid ismertetése és a legfiatalabb kutatónemzedék néhány tagjának a bemutatkozása volt. Birtalan Ágnes (*Filológia és terepmunka. A Belső-ázsiai Tanszék és a Ligeti örökség. Quo vadis Mongolística?*) című előadásában hangsúlyozta, hogy a Ligeti és tanítványai által művelt szövegközpontú filológia továbbra is meghatározó módszer a Tanszék oktatási és kutatási profiljában, s erre épült a már két évtizede tartó expedíciós terepmunka is, melynek célja a mongol népek nyelvjárásainak és műveltségének sokoldalú vizsgálata. Hamar Imre (*Ligeti Lajos és a magyar sinológia*) arról beszélt, hogy Paul Pelliot tanítványként hogyan határozta meg Ligeti Lajos a magyarországi Kínakutatást és hogy melyek a jelenleg művelt sinológiai területek. Tóth Erzsébet (*Ligeti Lajos és a magyar tibetisztika*) összegezte a szakalapító Ligeti tibetológiai tevékenységét és ismertette a jelenlegi oktatási és kutatási tematikát.

Az emlékülést záró előadások – részben kapcsolódva Ligeti Lajos kutatási területeihez – bemutattak néhány olyan témát, mellyel a mestert követő harmadik nemzedék tagjai foglalkoznak a fentebb említett műhelyekben:

Kósa Gábor, *Pangu, Yishu és az első ember*

Salát Gergely, *Büntetőeljárás a Han-korban*

Rákos Attila, *A mongol nyelvi kutatások új aspektusai: Ojrát kutatások a Belső-ázsiai Tanszéken*

Balogh Mátyás, *Mongol nyelvek kutatása Kínában: A henani ojrát – egy eltűnőben lévő mongol nyelvváltozat*

Teleki Krisztina, *A buddhizmus kutatás új aspektusa.*

Apatóczky Ákos (*A kínai írásos közép-mongol nyelvemlékek magyarországi kutatása*) és Németh Norbert (*Ligeti Lajos és a buddhista kánon: régi és új eredmények a tibeti és mongol Kandzsúr-kutatásban*) nem tudtak részt venni az emlékülésen, de absztraktjaik megtalálhatók a konferenciának szentelt kiadványban: *Ligeti Lajos emlékülés*. Szerk. Birtalan Ágnes. Budapest 2012. november 9. 25 oldal. (A kiadvány megjelenését a Rocket Stúdió tette lehetővé).

2002-ben Ligeti Lajos születésének 100. évfordulóját is egy emlékülés és egy absztraktkötet<sup>2</sup> fémjelezte. Mindkét kis kötet fontos visszaemlékezéseket és kutatási beszámolókat tartalmaz, melyek jelentős forrásai Ligeti Lajos öröksége és emléke ápolásának.

*Birtalan Ágnes*

<sup>2</sup> *Ligeti Lajos Emlékülés. Budapest 2002. október 28.* Szerk. Birtalan Á. Budapest, 2002. 15 oldal.