

KELETKUTATÁS

A Kőrösi Csoma Társaság folyóirata

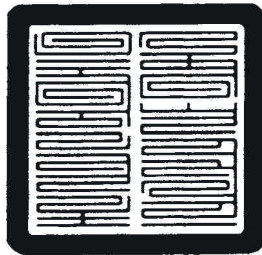
2021. ősz

Szerkeszti

DÁVID GÉZA, FODOR PÁL ÉS PÉRI BENEDEK

BIRTALAN ÁGNES, CZENTNÁR ANDRÁS, ITTZÉS MÁTÉ
ÉS IVÁNYI TAMÁS

közreműködésével



BUDAPEST

A borítón:

Török kori sírkövek a budai vár nagy rondellája közelében



A kiadvány a Magyar Tudományos Akadémia támogatásával készült

Kiadja a Kőrösi Csoma Társaság, Budapest

Felelős kiadó: Iványi Tamás

Műszaki szerkesztés: Terjék Edina

Készült a Rocket Stúdióban

ISSN 0133-4778

Tartalom

TANULMÁNYOK

<i>Vásáry István: Jasza és saría. A mongol törvény muszlim fogadtatása a 13–15. században</i>	5
<i>Agyagási Klára: A központi kazányi tatár nyelvjárás volgai bulgár elemeinek kontaktusnyelvészeti státuszához</i>	25
<i>K. Németh András: Turbános muszlim sírkövek Tolna megyében</i>	35
<i>Szalma István: A Koháry I. Istvánnak címzett oszmán rabkereskedéssel kapcsolatos iratok</i>	57
<i>Oroszi Gyöngyi: Az utazás motívumának szerepe az <i>Ezeregyéjszaka</i> értelmezésében: <i>Qamar az-Zamān és Budūr hercegnő története</i></i>	75
<i>Laki Áron B.: Seh Siti Jenar, egy buddhista szúfi szent II.</i>	95
<i>Dévényi Kinga: „Az Ön akaratlan személyes hatása indított el pályámon”. Goldziher Ignác és Duncan Black Macdonald levelezése</i>	129

MISCELLANEA

<i>Péri Benedek: Titkokkal teli helyek a 16. századi Isztambulban: a mádzsúndzsik boltjai</i>	145
---	-----

KISEBB TÖRTÉNETI ADATOK

<i>Dávid Géza–Kovács Nándor Erik: Pertev pasa három jelentése 1566-ból</i>	163
--	-----

Contents

STUDIES

<i>István Vásáry: Yāsā and šarī‘a. Islamic attitudes toward the Mongol law in the Turco-Mongolian world</i>	5
<i>Klára Agyagási: On the contact linguistic status of some Volga-Bulgarian words in Kazan Tatar dialects</i>	25
<i>András K. Németh: Turban-shaped Muslim tombstones in Tolna County</i>	35
<i>István Szalma: Ottoman letters about captives addressed to István (Stephanus) I. Koháry</i>	57
<i>Gyöngyi Oroszi: Interpretation in <i>The Thousand and One Nights</i> through the motif of travel: <i>The Tale of Qamar az-Zamān and Princess Budūr</i></i>	75
<i>Áron B. Laki: Seh Siti Jenar, a Buddhist sufi saint II</i>	95
<i>Kinga Dévényi: “Your unconscious personal influence started me on my course”: On the correspondence of Ignaz Goldziher and Duncan B. Macdonald</i>	129

MISCELLANEA

<i>Benedek Péri: Places full of secrets in 16th century Istanbul: the shops of the <i>ma‘cūncis</i></i>	145
---	-----

MINOR HISTORICAL DATA

<i>Géza Dávid–Nándor Erik Kovács: Three reports by Pertev Pasha from 1566</i>	163
---	-----

TANULMÁNYOK

Vásáry István

Jasza és *saría*. A mongol törvény muszlim fogadtatása a 13–15. században

A. „... egészében véve a *jasza* ... a mongol birodalmi jog volt, ahogyan azt Dzsingisz kán megszövegezte; legalábbis a mongolok így tekintettek rá. Számukra a *jasza* birodalmuk alapítójának összegyűjtött bölcsessége volt.”

„... the *Yasa* as a whole ... was Mongol imperial law as formulated by Chingis-Khan; the Mongols themselves considered it in this light. For them it was the collected wisdom of the founder of their empire.”¹

B. „Muszlim szóhasználatban a *saría* azon szabályok és regulák összességét jelenti, amelyek a muszlimok életét szabályozzák, s amelyek alapelveit a Koránból és a hagyományból (*hadísz*) vezetik le.”

„Within Muslim discourse, *sharia* designates the rules and regulations governing the lives of Muslims, derived in principle from the Kuran and hadith.”²

A *saría*

A fenti tömör meghatározások lehetnek a kiindulópontjai elemzésünknek, amely azt a történeti korszakot fogja megvizsgálni, amikor a mongol hódítások nyomán az iszlám világ jelentős része az ő uralmuk alá került, és az ott élő muszlim népesség a *saría* és az új államtörvény, a mongol *jasza* kettős nyomása alatt élt.³ Mindezideig elsősorban e két fogalom, a *jasza* és a *saría* különbözőségét hangsúlyozta a kutatás, és sajátos jegyeiket próbálta meg kimutatni. Jelen tanulmányomban azon közös jegyek némelyikét próbálom meghatározni, amelyek mégiscsak lehetővé tették, hogy e két egymással szembenálló világgép és jogi rendszer egymás mellett tudott létezni, alkalmi éles szembenállásuk ellenére

<https://doi.org/10.24391/KELETKUT.2021.2.5>

¹ George Vernadsky, *The Mongols and Russia. A History of Russia*. III. New Haven–London, 1953, 100.

² Norman Calder–Michael Barry Hooker, *Sharī‘a*. In: *Encyclopaedia of Islam*. 2nd ed. H. n., [2012] 2016. http://0-www.brillonline.nl.lib.exeter.ac.uk/entries/encyclopaedia-of-islam-2/sharia-COM_1040 (2016. január 2.).

³ A következőkben, akárcsak a cikk címében, a *jasza* formát használom, mivel ez vert gyökeret a 19–21. századi európai tudományosságban. Annak ellenére teszem ezt, hogy a *yasaq* forma éppolyan jó, sőt eredetibb (ahogy a későbbiekben próbálom bemutatni).

is. A vizsgálat területe a mongol világbirodalom két nyugati részbirodalma, az Arany Horda és az ilkánida vagy mongolkori Irán lesz.

Két világkép, két politikai és vallási rendszer találkozása és összeütközése nem példa nélküli, sőt gyakori jelenség az emberiség történelmében. Mégis a hirtelen felemelkedő és hódító mongol hatalom találkozása az iszlám világgal, a konfliktus méreteit és kiterjedését tekintve, egyedülálló tanulságokat szolgáltat a kérdés elméleti megértéséhez is. A 7. század óta fennálló és diadalmasan terjeszkedő iszlám civilizáció számára ez volt az első egzisztenciális megrázkódtatás, amely végleg megváltoztatta történetének alakulását. A 13–14. századi mongol kor igazi vízvélasztó az iszlám világ történetében, s méltán alkalmazhatjuk rá a 20. századi Samuel P. Huntington “clash of civilizations” (‘civilizációk összecsapása’) néven elhíresült meghatározását.

Mi tette az iszlám világ találkozását a mongol hódítással egyedülállóvá, mássá, mint az eddigi találkozások egy ellenséggel? Közép-Ázsia történetében a 13. századi mongol hódítások előtt gyakori jelenség volt, hogy nomád, első-sorban török törzsszövetségek meghódítottak letelepült, muszlim népeket. De minden esetben a hódítók vagy már a hódítás pillanatában muszlimok voltak, vagy hamarosan felvették a többségi lakosság iszlám vallását, és maguk is a meghódított ország muszlim kultúrájának hordozóivá váltak. Magyarán az iszlám integrálta őket, így akkulturációjuk simán, nagyobb konfliktusok nélkül zajlott le. Elég itt két példát említenünk: a karahanidák (10–12. század) és a szeldzsukok (11–12. század) egyaránt török nomád törzsszövetségként lettek az iszlám világ elfogadott, harcos tagjai. (A szeldzsukok például a 11. században a szunnita iszlám megvédői lettek!) Tehát az iszlám civilizáció a nomád hódítások ellenére megőrizte dominanciáját, és mindig felülkerekedett a hódítókon. A fordulópont ebben a történeti folyamatban 1258-ban következett be, amikor a mongolok elfoglalták Bagdadot, így több mint ötszáz éves fennállás után az iszlám szuperállama, a Bagdadi Kalifátus, amelybe elvben az összes muszlim beletartozott, összedőlt. S ez nemcsak egy alkalmi csatavesztés volt, amint az már olyan sokszor megtörtént, s amely után az iszlám államhatalom magához térhetett, hanem egy végleges vereség. Az iszlám mint az egész világot legyőzni és azon diadalmaskodni akaró világnézet nem volt erre a fordulatra felkészülve. Az iszlámban benne rejlő attitűd – attól a perctől kezdve, hogy alapítójának fejében megfogant – a kizárólagosság és a világ meghódítása volt. Semmi sincs távolabb az iszlámtól, mint a spirituális mennyek országának keresztény koncepciója. Az iszlám hatalomra született, és nem tudott magyarázatot s főleg vigaszt adni arra az esetre, ha a muszlimok idegen, nem muszlim hatalom alattvalóivá lettek. A váratlan és hihetetlenül gyors mongol hódítás zavarba hozta a muszlimokat, és mély csalódással töltötte el. Hogyan lehetséges, hogy az egyedül igaz hit vallói hitetlenek uralma alatt éljenek? Hogyan volt lehetséges, hogy Allah megengedte a hitetleneknek, hogy a muszlimokon diadalmaskodjanak,

hiszen a Korán azt mondja: „Allah nem ad majd utat [a győzelemre] a hitetleneknek a hívők ellen”.⁴ A *Korán* szerint egy nem muszlim csak egy lehetséges utat követhet a muszlimokkal szemben: aláveti magát nekik: „Harcoljatok azokkal, kiknek megadatott az Írás, és nem hiszik Allahot, az Ítélet Napját, s nem tiltják azt, amit Allah és az ő hírnöke megtiltott, s nem vallják az Igaz Hitet addig, míg nem fizetik készséggel a sarcot, s lealacsonyítatnak.”⁵ A muszlimok kiábrándultságát és zavarodottságát tovább fokozta, hogy az új hódítók még a könyv népéhez (*ahl kitāb*) sem tartoztak (tehát nem voltak keresztények vagy zsidók), hanem pogány hitetlenek (*kāfir*) voltak a legrosszabb fajtából.

Mielőtt továbblépnék a mongol hódítók világmésképe és jogrendszerének vizsgálatához, nézzük meg, hogy a muszlim vallási törvény, a saría mit gondolt az erőszakról. Először is hangsúlyoznunk kell, hogy a saría mint a legtágabb értelemben vett muszlim jog nem formális, írott törvénykönyv, amelyben minden pontról pontra szabályozva van.⁶ Egy egész tudós osztály, a jogmagyarázók (*faqīh*) foglalkoznak a muszlim jogtudománnyal (*fiqh*), amelynek feladata a saría két változtathatatlan forrásának, a *Koránnak* és a szunnának (azaz a hagyománynak) az értelmezése. A *Korán* és a szunna változtathatatlan és csalhatatlan, a jogmagyarázat vagy *fiqh* változó és tévedhet. Ez a dialektikus megkülönböztetés tette lehetővé, hogy az iszlám, bár végig őrizte a változtathatatlan isteni igazság látszatát, a gyakorlatban igen hajlékony tudott lenni, és alkalmazkodott a mindennapi élet szükségleteihez. De nekünk tudnunk kell, hogy a változhatatlan isteni kinyilatkoztatás számos magyarázatot tesz lehetővé (ez persze igaz, *mutatis mutandis*, minden vallás szent szövegére), akkor is, ha minden interpretáló szeretné elhíttetni, hogy az ő magyarázata a legjobb és az igazán elfogadható. Tehát az iszlámot – mint minden nagy világvallást – a maga sokféleségének a kontextusában kell nézni, s ellenállni az oktalan általánosításoknak és leegyszerűsítéseknek. Egy ilyen sztereotípiát az, hogy az iszlám inherens módon az erőszak vallása. Ez éppannyira félrevezető, mint ennek ellentéte, az iszlám apologetáinak kedvelt állítása, hogy az iszlám a béke vallása. A legjobb álláspont ez: „Bár hiba lenne azt gondolni, hogy az iszlám inherens módon erőszakos vallás, hasonlóan helytelen lenne, ha nem vennénk tekintetbe bizonyos körülményeket, amelyek között a hívők felhatalmazva érezhetik magukat, hogy erőszakosan lépjenek fel azokkal szemben, akiket a tradíciójuk olyanoknak tart, akikkel szemben

⁴ ... *wa-lan yağ ‘ala allāhu li’l-kāfirīna ‘alā’l-mu’minīna sabīlan* (Korán, an-Nisā, 4:141). – A *Korán*-részek magyar fordításai, itt és a következőkben, Simon Róbertől származnak (*Korán*. Ford. Simon Róbert. Budapest, 1987).

⁵ *Qatilū allađīna lā yu’minūna bi’llāhi wa lā bi’l-yawmi’l-āhīri wa lā yuḥarrimūna mā ḥarrama’llāhu wa rasūluhu wa lā yadīnūna dīna’l-ḥaqqi mina’llađīna ūtū’l-kitāba ḥattā yu’ṭū al-ğizyata ‘an yadīn wa-hum ṣāğirūna* (Korán, at-Tawba, 9:29).

⁶ Hamilton Alexander Rosskeen Gibb, *Mohammedanism. An Historical Survey*. Oxford, 1970, 68; Ianin Hunt–Andre Kahlmeyer, *Islamic Law: The Sharia from Muhammad’s Time to the Present*. Jefferson, NC–London, 2007, 3.

fel kell lépni.”⁷ Ehhez még hozzátehetjük, hogy egy vallás elveit és eszmerendszerét nem moshatjuk egybe e vallás történeti realizációival különböző időkben és helyeken. Igaza van egy mai muszlim szerzőnek, amikor így fogalmaz: „az iszlám történetében nyilván nem volt több erőszak, mint más civilizációk, különösen a Nyugat történetében ... Elsősorban az iszlám vallásnak kell érdekelnie minket, úgy, ahogyan megjelenik elveiben és eszméiben, s nem az egyes eseményeknek és tényeknek, amelyek a történelmi esetlegességek területére tartoznak, ahogyan az iszlám az emberi történelem folyamán kibontakozott.”⁸

Nézzük meg közelebbről a három nagy monoteista vallást, hogyan vélekedett az *erőszakról*! A *törvényes erőszak* fogalma nem volt idegen az ószövetségi judaizmusban, s célja egyértelműen Isten választott népének, a zsidóságnak a fenntartása volt. A judaizmus etnikai vallás volt, hittérítő tevékenység nélkül, helyileg a Közel-Kelethez kötve, és előírásai csak a zsidóság számára érvényesek. Viszont a zsidóságból kinövő kereszténység döntő változást hozott e téren. Követve alapítójának félreérthetetlen parancsait, az első keresztények nem akarták az államot „bevenni” és földi királyságot létrehozni a mennyei királyság lelki birodalma helyett. Mint vallás és ideológia, a kereszténység a legbékésebbek közül való, senki sem tudna Krisztus beszédeiből és parancsaiból egy példát is felhozni, amelyben erőszakra buzdítana. Sőt még a törvényes (jogos) erőszakról is lebeszéli híveit („Hallottátok, hogy megmondatott: Szemet szemért és fogat fogért. Én pedig azt mondom néktek: Ne álljatok ellene a gonosznak, hanem aki arcul üt téged jobb felől, fordítsd felé a másik orcádat is.” Máté 5,38–39; „Hallottátok, hogy megmondatott: Szeresd felebarátodat és gyűlöld ellenségedet. Én pedig azt mondom nektek: Szeressétek ellenségeiteket, áldjátok azokat, akik titeket átkoznak, jót tegyetek azokkal, akik titeket gyűlölnék, és imádkoztatok azokért, akik háborgatnak és kergetnek titeket.” Máté 5,43–44; „Senkinek gonoszért gonosszal ne fizessetek.” Róm 12,17 stb.).⁹

Lehet, hogy merészen hangzik, de Jézus volt az első, aki a vallást és a hitet elválasztotta egymástól („Adjátok meg a császárnak, ami a császáré, és Istennek, ami az Istené.” Máté 22,21), akinek tanításait lehetetlen azzal vádolni, hogy azok felelősek lennének a történeti kereszténység és egyházak sok agresz-

⁷ „Although it would be a mistake to think that Islam is inherently a violent religion, it would be equally inappropriate to fail to understand the conditions under which believers might feel justified in acting violently against those whom their tradition feels should be opposed.” Ralph W. Hood–Peter C. Hill–Bernard Spilka, *The Psychology of Religion. An Empirical Approach*. New York, 2009⁴, 257.

⁸ „The history of Islam has certainly not been witness to any more violence than one finds in other civilizations, particularly that of the West ... It is the Islamic religion in its principles and ideals with which we are especially concerned and not particular events or facts relating to the domain of historical contingency belonging to the unfolding of Islam in the plane of human history.” Seyyed Hossein Nasr, *Islam and the Question of Violence*. <http://www.al-islam.org/al-serat/islamandviolence.htm> (2015. december 30.).

⁹ Itt és a következőkben a bibliai idézetek a Károli-Bibliából vannak.

sziójáért. Tehát, a lehetőségek síkján, a kereszténység kevésbé volt alkalmas, hogy bármiféle erőszakot vagy agressziót legitimáljon. Az iszlámhoz érve: Mohamed sokat merített mind a kereszténységből, mind a judaizmusból, de mindezt más szellemi kontextusba helyezte, ahol a zsidó és a keresztény elemek egyaránt elvesztették eredeti értelmüket. A muszlim jogtudomány formális jogi szemlélete sokat merített a judaizmusból, míg a kereszténységből vette át az egyetemesség gondolatát, azaz hogy világvallás legyen. Tehát az iszlám igénye az egyetemes elfogadtatásra, párosítva a jogos erőszak igenlésével, amely a judaizmusban is létezett, az iszlámot olyan vallássá tette, amely nemcsak az emberi történelem gyakorlatában, hanem elméleti szinten is elfogadóbb volt az erőszakkal szemben. Ez nagyon fontos aspektus, amelyet hangsúlyoznunk kell, mert a jogos erőszak fogalma az iszlám legszentebb és megváltoztathatatlan szövegében, a *Korán*ban gyökeredzik. Ily módon a legjobb szándékú muszlim megközelítés is, amelyik az iszlámot nem harcias, hanem békés vallásnak próbálja beállítani, szembenáll az iszlám szent iratával, a *Koránnal*.

Végezetül az erőszak fogalmának vizsgálatakor nem mehetünk el szó nélkül a dzsihád (*ǧihād*) fogalma mellett sem, amely oly sok félreértésre ad okot a muszlim világon belül, s különösen azon kívül.¹⁰ Bár eredeti jelentése az arab szónak kétségtelenül az Isten ügyeiben való 'küzdelem, erőfeszítés', igen hamar felvette a ma általánosan használt jelentését, azaz 'vallási háború azokkal, akik nem követik Mohamed hitét, azaz a hitetlenekkel (*kāfir*)'.¹¹ Az egyik jeles iszlámszakértő, Bernard Lewis szerint az iszlám hagyományban (*hadīth*) és jogi irodalomban (*fiqh*) az esetek többségében már ebben a katonai értelemben használták a dzsihád terminust,¹² annak ellenére, hogy több példa is felhozható, hogy fontos muszlim szövegekben a dzsihád megjelölés a hívők azon lelki törekvését, igyekezetét jelenti, hogy megfeleljenek a vallási előírások és az iszlám kegyesség követelményeinek. De ezek a szövegek jóval ritkábbak, mint a harci jelentésre utaló megfogalmazások, és az iszlám harcias beállítottságának megfelelően a muszlim közvélemény mindig inkább a katonai értelemben vett dzsihádöt preferálta. Pár muszlim tudós törekvése ellenére a dzsihád az iszlám történelme során alapvetően a 'hitetlenek (azaz nem muszlimok) ellen viselt szent háború'-t jelentette, és ez a jelentés felel meg legjobban a 'törvényes erőszak' muszlim fogalmának.

¹⁰ Erre lásd Dévényi Kinga, *A ǧihād az iszlámban. Történeti áttekintés. Keletkutatás* 2013. tavasz, 5–27.

¹¹ Diane Morgan, *Essential Islam. A Comprehensive Guide to Belief and Practice*. Santa Barbara, 2010, 87.

¹² Bernard Lewis, *The Political Language of Islam*. Chicago, 1988, 72.

A jasz

A 13–14. századi mongol jogrendszer, a jasz vizsgálata igen korán elkezdődött az európai tudományosságban. François Petit de la Croix (1653–1713) francia orientalista volt az első, aki a mongol jogrendszerrel értekezett *A nagy Dzsingisz kán története* című munkájában.¹³ Azóta hatalmas szakirodalom jött létre a kérdésről, amelyből mindössze pár 20. századi tudós munkásságát emelném ki: Valentin A. Riasanovsky, George Vernadsky, Igor de Rachewiltz, David Ayalon, David Morgan és Denise Aigle.¹⁴

Az 1970-es évekig az volt az elfogadott vélekedés, hogy Dzsingisz kán a Mongol Birodalom alapjait megteremtő 1206-os országgyűlésen (*quriltai*) kinyilvánított és kihirdetett egy új törvénytárat, amely a mongol szokásjogon alapult, kiegészítve Dzsingisz új rendeleteivel és döntvényeivel. Ezt a törvénytárat nevezték *jaszának*, s ennek példányait a mongol főurak kincstáraiban őrizték, hogy szükség esetén elő lehessen venni őket. Egyetlen ilyen teljes törvénytár sem maradt fenn, de igen megbízhatóan rekonstruálható a tartalma a különböző (főleg arab és örmény) forrásokban megőrzött töredékek alapján. Ezt a közkeletű vélekedést kérdőjelezte meg David Morgan 1986-ban.¹⁵ Véleménye szerint semmilyen perdöntő bizonyítékunk nincs arra nézve, hogy az 1206-os kuriltájon állították össze és hagyták jóvá a jaszát. A *Mongolok titkos történetében* az áll, hogy Šigi Qutuqut nevezték ki a megszülető Mongol Birodalom főbírájának (*járjuči*), és megbízták a Kék könyv (*kökö debter*) összeállításával, amelybe a bírósági határozatokat kellett bejegyezni, mintegy precedensgyűjteményként, és ott kellett vezetni a meghódított területek népszámlálási adatait, hogy a népes-

¹³ François Petit de la Croix, *Histoire du grand Genghizcan*. Paris, 1710; angol fordítása: Uő, *The History of Genghizcan the Great*. London, 1722, 78–79. Én az angol kiadást használtam.

¹⁴ Valentin A. Riasanovsky, *Fundamental Principles of Mongol Law*. Bloomington–The Hague, 1965; George Vernadsky, The Scope and Contents of Chingis Khan’s *yasa*. *Harvard Journal of Asiatic Studies* 3 (1938) 337–360; Igor de Rachewiltz, Some Reflections on Činggis Qan’s *jasay*. *East Asian History* 6 (1993/2) 91–103; Uő, *The Secret History of the Mongols. A Mongolian Epic Chronicle of the Thirteenth Century*. I–II. Ed., trans., com. by Igor de Rachewiltz. (Inner Asian Library, V. 7.) Leiden, 2004; David Ayalon, The Great *Yāsa* of Chingiz Khān: A Reexamination. *Studia Islamica* 33 (1971) 97–140 [A]; 34 (1971) 151–180 [B]; 36 (1972) 113–158 [C1]; 38 (1973) 107–156 [C2]; David Morgan, The ‘Great *Yāsā* of Chingiz Khān’ and Mongol Law in the Ilkhānate. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 49 (1986) 163–176; Uő, The Great *Yasa* of Chinggis Khan revisited. In: *Mongols, Turks, and Other Eurasian Nomads and the Sedentary World*. Ed. by Reuven Amitai–Michal Biran. Leiden–Boston, 2005, 291–308; Uő, *The Mongols*. Oxford, 1986 és Oxford, 2007²; Denise Aigle, Le Grand *jasaq* de Gengis-Khan, l’empire, la culture mongole et la sharī’a. *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 47 (2004/1) 31–79.

¹⁵ Morgan, The ‘Great *Yāsā* of Chingiz Khān’; Morgan cikkét Aigle „képrombolónak” nevezte: Aigle, Le grand *jasaq* de Gengis-Khan, 45 („un article iconoclaste”).

séget szét lehessen osztani az uralkodói család tagjai között.¹⁶ Hasonlóképpen, Rašīd ad-Dīn perzsa történetíró lakonikus feljegyzései sem értelmezhetők úgy, hogy a mongol jogi tárat az 1206-os birodalmi gyűlésen rögzítették. Az arabista David Ayalon hívta fel a figyelmet arra, hogy a mongol törvény rekonstruálásában felhasznált számos forrás közül (Maqrīzī, ‘Umarī, Bar Hebraeus és Ğuwainī) csak a legutolsó, a perzsa Ğuwainī használható elsődleges forrásként. ‘Umarī és Bar Hebraeus belőle merítette értesüléseit, míg Maqrīzī már a másodlagos forrásértékkel bíró ‘Umarīt használta. Tehát a legfontosabb és legmegbízhatóbb forrás e téren Ğuwainī *Tārīh-i Ğahāngušā* című nagy munkája. Első könyve második fejezetének címe „A törvényekről, amelyeket Dzsingisz fogalmazott, és a jaszákról (*yāsā-hā*), amelyeket kinyilvánított hatalomra kerülése után”. Itt a következőket mondja a mongol törvény genezisééről:

„Saját elképzelésének megfelelően felállított egy törvényt (*qānūn*) minden alkalomra és egy szabályt (*dastūr*) minden körülményre; és minden bűnhöz egy büntetést rendelt. És mivel a tatár népeknek nem volt saját írásuk, elrendelte, hogy a mongol gyerekek az ujuguroktól tanulják meg az írást; és hogy ezeket a törvényeket (*vasa*) és parancsokat (*aḥkām*) írják le tekercsekre. Ezeket a tekercseket a *Nagy Törvénykönyvnek* (*yāsā-nāma-i buzurg*) hívják, és a főurak kincstárában tartják őket. Ha egy kán trónra lép, vagy egy nagy sereget mozgósítanak, vagy a főurak összegyűlnek, és elkezdik megvitatni az államügyeket és elintézésük módját, előveszik ezeket a tekercseket, és arra alapozzák cselekvésüket; és olymódon rendelkeznek a hadsereg felől vagy a tartományok és városok elpusztításáról, ahogyan ott elő van írva.”¹⁷

A szöveg alapján tehát a jaszát törvények és szabályok laza együttesének tartjuk, amelyek Dzsingisz kán rendeletein és a török-mongol szokásjogon alapultak. Egészen nyilvánvaló, hogy a jaszának olyaténképpen leírása, mint egy különálló törvénykönyv vagy jogi tár, amelyet tekercsekre írtak, illetve bekötve őriztek könyvformában, nem más, mint a korabeli muszlim szerzők absztrakci-

¹⁶ „Oszd szét az egész népet, az anyának, nekünk öccsöknök, fiúknak, a népeket nevükön nevezve ... Aztán megbízta Sigi-kutukut, bíraskodjék mindenki felett, az egész népben ... Azután az egész nép részekre osztását, a bíraskodási ügyeket írja be a Kék könyvbe, s foglalja könyvbe.” *A mongolok titkos története*. Ford. Ligeti Lajos. Budapest, 1962, 91–92 (új kiadás: Budapest, 2004). A 203. paragrafus mongol eredetijét ld. *Histoire secrète des Mongols*. Éd. par Louis Ligeti. Budapest, 1971, 173–174; angol fordítását és a kommentárokat ld. Rachewiltz, *The Secret History*, I. 135–136, II. 767–775. Sigi Qutuqu személyére részletesen ld. Paul Ratchnevsky, Sigi-qutuqu, ein mongolischer Gefolgsmann im 12.–13. Jahrhundert. *Central Asiatic Journal* 19 (1965) 88–120.

¹⁷ *The History of the World-Conqueror by ‘Ala-ad-Din ‘Ata-Malik Juvaini*. I. Transl. by John Andrew Boyle. Cambridge, MA–Manchester, 1958, 25.

ója, akik a mongol törvénytárat a muszlim saría közvetlen mongol megfelelőjeként képzelték el, és próbálták meg leírni. Bizonyos értelemben valóban egymás mellé állíthatók, hiszen mindkettőt rendeletek és szabályok alkotják, de jellegük és eredetük teljesen eltér. De amit most a jasza muszlim értelmezéséről mondtunk, igaz fordítva is: a mongolok, amikor a mongol elit iszlámra való áttérése megkezdődött, szintén a maguk fogalmaiban gondolkoztak, és a saríát a mongol jasza megfelelőjének tartották. E tekintetben igen érdekes példát hozhatunk a perzsa Qāšānī *Tārīḥ-i Ulġāytū Sulṭān* című munkájából. Az aranyhordai Toqta kán halála után (1312) unokaöccse, Özbek volt a jelölt a káni trónra, akinek az iszlám iránti szimpátiája közismert volt. A főemír így intette őt: „Ő, pádisáh, te az iszlámot (*musalmānī*) követeled tőlünk, de hogyan tudnánk engedelmességedet és megfelelni e kívánságnak? Mi a bajunk nekünk Dzsingisz kán jaszájával és jaszunával (*yāsā yosūn*), hogy te most az arabok régi saríájának (*šarī‘a*) [követésére] szólítasz fel minket?”¹⁸ Ekkor Özbek a lázadó főurat azon nyomban megölette. Ugyanez a történet így szerepel a későbbi Ḥāfiẓ-i Abrū történeti munkájában, ahol az emírek szemrehányást tesznek Özbeknek: „Te behódolást és engedelmességet vársz tőlünk; de mit jelent neked a mi vallásunk és hitünk? Miért hagynánk el Dzsingisz kán törvényét (*tūrā yāsāq*), hogy az arab vallást vegyük fel [helyette]?”¹⁹

Mielőtt továbblépnénk, ejtsünk pár szót a *yasa* terminusról, mely ebben a formában csak a korabeli muszlim forrásokban fordul elő. A mongol *jasay* szót a *jasā-* ’épít, elrendez, összerak’ igéből képezték. Mindkét szó, a *jasay* és a *jasā-* ismeretlen volt a régi törökben, tehát a 13. század utáni török nyelvekben már jelenlevő *yasaq*, *yasa-* szavak nyilvánvalóan mongol kölcsönzések. A 13–14. században a mongolok által meghódított és alávetett törökök többsége, akik maguk is a mongolokhoz hasonló nomádok voltak, könnyen átvették a mongolok adminisztrációs rendszerét és terminológiáját, többek között a *jasā-* és *jasay* terminusokat is *yasa-* és *yasaq* formában. Később azonban, először az Arany Hordában (a 13. század végére), majd az Ilkánida Iránban (a 14. század közepére) a hódító mongol elit teljesen török nyelvűvé vált, így a környező muszlim világ egyre inkább török formájában ismerte meg a mongol szakszavakat. Ez történt a *jasay* szóval is, amelyet a muszlim források török öltözetben mint *yasaqot* ismerték meg. Sőt a perzsa forrásokban egy alternatív *yasa* forma is létrejött, amely egyre inkább háttérbe szorította az eredetibb *yasaq* szót. Rašīd ad-Dīn még körülbelül fele-fele arányban használja a két terminust. Ugyanakkor a korabeli török forrásokban csak a *yasaq* forma szerepel.

¹⁸ ... *či mā-rā az yāsā wa yīsūn-i Čingiz hān či šikāyat ki bi-šarī‘at-i kuhna-yi a‘rāb da‘wat mī-kunī?* Abū al-Qāsim ‘Abd Allāh bin ‘Alī Qāšānī, *Tārīḥ-i Ulġāytū Sulṭān*. Ed. by Mahin Hambly. Teherán, 1969, 145.

¹⁹ Devin DeWeese, *Islamization and Native Religion in the Golden Horde. Baba Tükles and Conversion to Islam in Historical and Epic Tradition*. University Park, PA, 1993, 108.

A *yasa* volt a neve minden egyes konkrét törvénynek, akárcsak az egész jogrendszernek. Később, a fogalmi világosság jegyében, az európai tudományosság megpróbált különbséget tenni a két használat között, s a törvénykönyvet mint egészet a „Nagy jasza” megnevezéssel illette. Bár ennek lehet, hogy van gyakorlati jelentősége, de hangsúlyoznunk kell, hogy a korabeli török és mongol nyelvhasználatban ez nem létezett. Mindössze két példa van a forrásokban arra nézve, hogy a Dzsingisz által szentesített mongol birodalmi törvényt a ’nagy’ jelzővel illették. A perzsa Ğuwainī egyszer a teljes mongol törvénykönyvet a „Nagy törvénykönyv” (*yāsā-nāma-i buzurg*) elnevezéssel illeti, míg az európai „Nagy jasza” terminusnak alapjául szolgáló *yāsāq-i buzurg* is csak egyszer fordul elő Rašīd ad-Dīn szövegében. A *yāsāq-i buzurg* szinonimája volt a *yāsāq-i pīšīne* és a *yāsā-i qadīm*, mindkettő jelentése a ’rég, ősi jasza’ volt. Itt jegyezzük meg, hogy a ’nagy’ jelző itt nemcsak a törvény ’birodalmi, felséges’ jellegére, hanem annak ’ősi, régi’ voltára is utalhat. Összehasonlításul emlékeztetünk a középkori nyugati *magnus/magna* ’nagy’ és *maior* ’nagyobb’ terminusok használatára, ahol a ’nagy’ jelző ’ősi, régi, eredeti’ értelemben szerepel (vö. Magna/Maior Bulgaria, Magna/Maior Hungaria stb.).

A korabeli arabok és perzsák nem fordították le a *yasa(q)* terminust, mivel ez ismert *terminus technicus* volt a Mongol Birodalomban. Amennyiben magyarázatot fűznek hozzá ezek a szövegek, úgy értelmezik, hogy a szó a mongol törvényt jelenti, ahogyan az testet öltött és megjelent a birodalmi rendeletekben és határozatokban. A terminus legvilágosabb meghatározását Dzsuzdzsáni (Ğüzĝānī), a kortárs indiai perzsa történétíró adja, ily módon: „Ezeknek a rendeleteknek (ezek itt Dzsingisz kán tiltó rendeleteire vonatkoznak, amelyekben a hazugságot, a házasságtörést és egyéb törvényteleniséget tiltja) a *yasa* nevet adták, amely rendeletet és parancsot (*ħukm va farmān*) jelent a mongol nyelvben.”²⁰ A *ħukm* szó arabul, a *farmān* szó perzsául jelenti ugyanazt, azaz ’(írott) parancs, rendelet’-et. A mongol törvény, a *yasa*, melyet a korábbi mongol-török szokásjog alapján Dzsingisz kán szerkesztett egésszé, és később a hagyomány teljes egészében a nagy birodalomalapító művének tartott, megváltoztathatatlan alaptörvény lett a török-mongol világban a 13–14. században. Fiainak így

²⁰ *Īn aħkām-rā yāsā nām nihāde-and, ya ‘nī bi-zabān-i muĝulī ħukm wa farmān*. Minhāĝ-i Sirāĝ Ğüzĝānī, *Ṭabaqāt-i nāširī yā tāriħ-i Īrān wa Islām*. II. Ed. by ‘Abd al-Ĥayy Ĥabībī. Tehran, 1363/1984–1985, 152; Ğüzĝānī, *Ṭabakat-i Nasiri: A General History of the Muhammadan Dynasties of Asia, Including Hindustan; from A. H. 194 (810 A. D.) to A. H. 658 (1260 A. D.) and the Irruption of the Infidel Mughals into Islam*. II. Transl. by Henry George Raverty. London, 1881, 1108. – Vö. még Morgan, *The “Great Yāsā of Chingiz Khān”*, 171.

nyilvánította ki ezirányú parancsát: „Utánam már ne változtassátok meg az én jaszámat.”²¹

A jasza konkrét alkalmazását, azaz a törvénykezést is ezzel a szóval jelölték. A perzsa források ezt a *yāsā dādan* kifejezéssel illették, ami ’törvénykezni, törvényt tartani, törvényt ülni’ jelentéssel bírt. A jasza sokkal egyszerűbb, drasztikusabb és kevésbé szofisztikált jogrend volt, mint az iszlám saría, így a fő büntetési forma a halálbüntetés volt (börtön és csonkítás nem volt ismert). Nem véletlen, hogy a ’törvény elé citálni’ és a ’kivégezni’ jelentések szinonimák voltak a mongol kori perzsa szövegekben (*bi-yāsā rasānīdan*).

A Mongol Birodalom összes utódállamában a *yasaq* terminus mindenütt továbbra is a dzsingiszi törvénykönyvet jelölte. Mindössze két példát idézünk most egy 16. századi török nyelvű forrásból, Ötemiš Hājjī *Tārīh-i Dost Sulṭān* című munkájából (1551):

1. Orda és Batu, Dzsingisz kán fiainak egy vitája után, amelyet a trónutódlás kérdésében folytattak, Dzsingisz kán így nyilvánult meg: „Sayin (Batu) a jaszaknak megfelelő szavakat mondott.”²²

2. Toqtaš kánnak az Arab-oglánnak juttatott adományai között a következők is szerepelnek: „és az összes szolga, akárhonnán is menekültek uraik elől, és minden ember, bárhonnán is menekült a jaszak elől.”²³

A dzsingiszi törvénykönyv magában foglalta a hagyományos mongol szokásjogot is (*yosun*),²⁴ így a perzsa források gyakran a *yāsā yōsūn* vagy *yōsūn yāsā* kettős névvel illették. A számtalan példa közül kettőt említünk most meg. Gázán ilkán (1295–1304) volt az első perzsi mongol uralkodó, aki muszlimmá lett, és az iszlámot államvallássá tette Iránban. Történetírója, a többször emlegetett híres Rašīd ad-Dīn így dicséri urát: „A jogot és törvényt (*yōsūn yāsāq*) propagálja, és a művészeteket patronálja.”²⁵ Egy másik helyen így ír Öldzseitü

²¹ *Yāsāq-i ma-rā digargūn nakunīd. Ğāmi‘ at-tawārīh-i Rašīd ad-Dīn Faḍlullāh Hamadānī*. II. Ed. by Muḥammad Rawšan–Muṣṭafā Mūsawī. Tehran, 1373/1994–1995, 539.; Rashiduddin Fazlullah, *Jami‘u‘l-tawarikh. A History of the Mongols*. II. Trans. by Wheeler McIntosh Thackston. (Sources of Oriental Languages & Literatures, 45. / Central Asian Sources, 4.) Cambridge (MA), 1998–1999, 262.

²² *Han aydı: »Şayın yosaqlı söz ayta turur.«* Ld. Ötämiš Hājjī, *Čingiz-nāma*. Ed. and transl. by Takushi Kawaguchi–Hiroyuki Nagamine. (Culturae Islamicae, 94.) Tokyo, 2008, 11, 70; Utemis Hadzi Csingiz-name. Izd. Venyamin Petrovics Jugyin–Julija Grigorjevna Baranova–Meruert Huatovna Abuszeitova. Alma-Ata, 1992, 122. A máshonnan nem adatolt furcsa *yosaq* forma vagy íráshiba, vagy, s ez a valószínűbb, a *yasaq* és a *yosun* szavak kontaminációja.

²³ *...va har qayda hojasidin qačgan qul wa yasağın qačgan el bolsa.* Ötämiš Hājjī, *Čingiz-nāma*, 46, 100; Utemis Hadzi Csingiz-name, 145.

²⁴ A *yosunra* ld. Gerhard Doerfer, *Türkische und mongolische Elemente im Neupersischen*. I. Wiesbaden, 1963, 555–557, Nr. 408. A *yosun* alak az eredeti mongol szó, mely átkerült a törökbe *yosun* formában (első előfordulásai a 14. századi ujjur jogi emlékekből származnak). Mint a *yasaq* esetében, itt is a török forma (*yosun*) szerepel a korabeli arab és perzsa forrásokban.

²⁵ *Ğāmi‘ at-tawārīh-i Rašīd ad-Dīn*, I. 29₁₄; Rashiduddin Fazlullah, *Jami‘u‘l-tawarikh*, I. 16.

kánról, Gázán utódjáról: „[Trónralépte után] megvizsgáltatta testvére, Szultán Sza’id Gázán kán törvényét (*yāsāq va yōsūn va ‘ādāt va rusūm*), és elvégezték a kibocsátott rendeletek revízióját.”²⁶

Az utóbbi idézet világosan mutatja, hogy a mongol jogrendszer, a jasza, amely szabályok és rendeletek gyűjteménye volt, mégsem vált azzá a kőbe vésett, megváltozhatatlan és örök törvénné, amint azt a birodalomalapító Dzsingisz kán szerette volna. A jasza úgy működött, mintha, modern terminussal élve, az alkotmányt és a törvényeket egy törvénykönyvben rögzítették volna: a változathatatlanak hitt alapelveket és a konkrét törvényeket egyaránt tartalmazta. Az utóbbiak esetében kellően rugalmas volt, hogy a törvényeket mindig az új helyzethez igazítsa. Hadd kockáztassam meg azt a feltételezést, hogy a mongol jogrendszer két eleme, a hagyományos szokásjog és az uralkodói rendeletek, halványan a muszlim jog, a saría két elemére emlékeztethette a korabeli muszlim szerzőket, a szent *Koránra* és a szunnára, a prófétai hagyományra. Talán ezért adaptálták a *yasa yosun* terminust olyan könnyedén és hamar.

Itt szóljunk még arról, hogy a *yasa yosun* kettős kifejezésen kívül előfordul perzsa szövegekben, főleg Timur és a Timuridák korában (körülbelül 1350–1500), egy másik binom is, a *yasa(q) töre* (*yāsāq wa tūrā*). Az utóbbi terminus török eredetű, már a 8. századi orhoni türk feliratokban szerepel a hagyományos szokásjog megjelölésére. Ez a szó korán átkerült a mongolba ugyanebben a jelentésben, és akárcsak a mongol *yosun*, ugyanazt jelentette. Érdekes, hogy elsősorban olyan perzsa forrásokban szerepel a *yasa(q) töre* terminus, amelyek alapvetően török nyelvű területeken születtek, így Timur és a Timuridák Közép-Ázsiájában.²⁷

Saría vagy jasza?

Miután áttekintettük röviden a muszlim jog, a saría és a mongol jog, a jasza főbb jellemzőit, feltehetjük a kérdést, hogy e két jogrendszer, amelyek mögött két világkép és kultúra állt, összeegyeztethető volt-e, vagy teljesen kibékíthetetlenül álltak egymással szemben. Előlegezzük meg, hogy akár igennel, akár nemmel válaszolunk, egyszerűsítünk. Közhelyszerűen azt mondhatjuk, hogy igen is, meg nem is. A lényeg a részletekben van: miben lehetett e két rendszert összeegyeztetni, és miben nem? A mindennapi élet szintjén a muszlim népek

²⁶ *Ġāmi‘ at-tawārīh-i Rašīd ad-Dīn*, I. 7₁₄; Rashiduddin Fazlullah, *Jami‘u‘l-tawarikh*, I. 6.

²⁷ Például fentebb (19. jegyzet) szerepelt Hāfīz-i Abrū történeti munkájának egy adata, mely Dzsingisz kán *tūrāját* és *yāsāqját* említi. Mu‘īn ad-Dīn Naṭanzīnāl (1409–1414) a *töre* (*tūra*) terminus több mint 12-szer fordul elő (*Muntaḥab at-tawārīh-i Mu‘īnī / Extraits du Muntakhab al-tawarikh-i Mu‘īnī* (Anonyme d’Iskandar). Ed. by Jean Aubin. Tehran, 1336/1957, 29, 47, 93, 99, 103, 103, 106, 111, 125, 131, 145, 206, 291, 318, 332, 402, 403), míg a mongol *yosun* terminus mindössze kétszer (71, 222).

és a mongolok szokásrendszere igen különböző volt. De az iszlám története során mindig kellően hajlékony volt, hogy idegen szokásokat megemésszen, és valamilyen iszlamizált formában a saját rendszerébe tagolja be őket. Gyakorlati szinten mindössze két olyan mongol étkezési szokás volt, amelyik elvi szinten teljesen összeegyeztethetetlen a muszlim előírásokkal: ezek az állatok mongol levágási módja és az alkohol fogyasztása. De a mérsékelt iszlám mindig kellően rugalmas volt, hogy ezen dolgok felett is szemet hunyjon. Hiába tilos az alkohol fogyasztása, a mai napig létezik a muszlim világban. Ha másképpen nem, hát titokban (négy év iráni tartózkodás után sok példáját említhetném a muszlim ügyességnek és képmutatásnak e téren). Tulajdonképpen csak egy olyan pont volt, amelyben az iszlám és a mongol jogrendszer összeegyeztethetetlen és kibékíthetetlen volt egymással, s ez a vallási türelem és szupremácia (felsőbb-ség) kérdése. A mongol és az iszlám világ érintkezésének első tragikus és véres évtizedei hátterében a vallás és a hatalom mibenlétéről való eltérő gondolkodás állt. Ğuvainī *A világhódító története* című történelmi művében klasszikus leírását adja Dzsingisz kán vallási világnézetének, amely segíthet minket jobban megérteni a vallás irányában tanúsított mongol magatartást.

„Egy vallásnak és egy hitvallásnak sem volt követője, került a vakbuzgóságot, azt, hogy egyik hitet előnyben részesítse a másikkal szemben, vagy hogy egyiket a többi fölé helyezze. Inkább becsülte és tisztelte az összes vallásfelekezet tudós és kegyes embereit; úgy tartotta, hogy ez a viselkedés vezet az Isten [királyi] udvarába. És ahogyan a muszlimokra a tisztelet szemüvegén át nézett, ugyanúgy nagy becsben tartotta a keresztényeket és a bálványimádókat. Ami gyermekeit és unokáit illeti, többen közülük hajlamuknak megfelelően választottak vallást, egyesek muszlimok, mások keresztények lettek, továbbá voltak bálványimádók, megint mások ragaszkodtak atyáik és nagyatyáik ősi törvényéhez és nem hajoltak el semmilyen irányban; de utóbbiak mára már kisebbségben vannak. Bármilyen vallást vettek is fel, mégis többségük elkerül mindenfajta fanatizmust, és nem térnek el Dzsingisz kán *jaszájától*, azaz minden felekezetet egynek tartanak, és nem tesznek különbséget közöttük.”²⁸

Az összes vallás és felekezet iránti mongol türelemből fakadt a mongol valláspolitikai enyhesége, megengedése: egyik felekezet vagy egyház papjaira, tisztségviselőire és szolgálóira sem róttak ki és nem szedtek be adót.

Azonban mielőtt túl rózsás képet festenénk a mongolok vallási türelméről (amelyet én inkább vallási közömbösségnek neveznék), nem felejthetjük el, hogy ennek a türelemnek határai voltak. Csak azok számára volt ugyanis érvényes, akik elismerték Dzsingisz kán és családja, valamint a mongolok általános

²⁸ *The History of the World-Conqueror*. I. 26.

uralmát és szupremáciáját. Hitük szerint Dzsingisz és uralkodóháza égi mandátummal rendelkezett a világ uralására, mely kifejezésük szerint az ’örök ég’ (*möngke tenggeri*) rendelése. A világ többi népe számára két választási lehetőség adódik: vagy elfogadja Dzsingisz és leszármazottainak uralmát, és békésen él mint a birodalom alattvalója, vagy ezt elutasítva vállalja a következményeket: elpusztítják vagy kiirtják őket. Mindkét lehetőséget megpróbálták azok a népek és országok, amelyeknek szembe kellett nézniük a mongol hódítás dilemmájával. Az elfogadás és alávetés politikájára a legjobb példa a turkesztáni ujugroké. Behódoltak Dzsingisznek, és a nagy hódító kegyes volt velük: semmi bántódásuk nem esett, sőt fontos szerepekhez jutottak az épülő Mongol Birodalomban, és bizonyos civilizatórikus szerepet játszottak a mongolok megszelídítésében (ujgur írás és kancellária átvétele stb.). Ezzel szemben az iszlám világ ellenállt. Mint meggyőződésük szerint az egyedüli igaz vallás képviselői szinte nem is tehetettek mást a barbár hódítókkal szemben. Hit kérdésében nem lehetett helye megalkuvásnak. Láthattuk, hogy a muszlimok szilárd meggyőződése volt, hogy az iszlám hit és civilizáció egyetemes igényű, az iszlám uralkodásra, dominanciára született (vö. a rómaiaknál: „Ám a te mesterséged, római, az, hogy uralkodj, / El ne feledd – hogy békés törvényekkel igazgass, / És kíméld, aki meghódolt, de leverd, aki lázad!” (Lakatos István fordítása).²⁹ Tehát behódolni és fejet hajtani az alacsonyabb rendű hitetleneknek (*kāfir*) lehetetlen volt. Ez az iszlám hitrendszerében benne rejlő (inherens) hajthatatlanság és engesztelhetlenség okozta a mongol hódítás idején a vesztüket, először Közép-Ázsiában, majd a Közel-Keleten. Csak miután a mongolok az iszlám világ keleti, nagyobb részét elpusztították és megalázták, ébredtek tudatára a muszlimok, hogy meg kell találni a *modus vivendit* az új rettenetes hódítókkal, ha szeretnék az alávetettséget túlélni.

A fenti általános kép után nézzük meg közelebbről is, hogyan reagáltak konkrétan a muszlimok az iszlám világ különböző részein a mongol agresszióra. A válaszok az iszlám országok helyzetét illetően eltérnek. Nyilvánvaló, hogy elvi síkon nem volt lehetőség kompromisszumra az iszlám és a mongolok között, hiszen mindkét félnek egyetemes uralkodási igénye volt. Azok a muszlimok, akik a mongol hódítás szféráján kívül estek, mint például az indiai muszlimok vagy a mameluk Egyiptom muszlimjai, megtehették, hogy a mongol hódítás kérlelhetetlen ellenfelei voltak, és a mongol jogrendszer mint az iszlám joggal összeegyeztethetlent kíméletlenül elvetették. Az indiai muszlimok álláspontja legjobban Minhāġ-i Sirāġ Ġūzġānī (körülbelül 1193–1259) műveiben érhető tetten, aki családjával együtt a Gúrida Afganisztán területéről menekült Indiába, miután szülőföldjét feldúlták és elfoglalták a mongolok. Egész életében és

²⁹ *Tu regere imperio populos, Romane, memento: / hae tibi erunt artes, pacisque imponere morem, / parcere subiectis et debellare superbos.* Vergilius, *Aeneis* VI, 851–853. Ld. <http://mek.oszk.hu/06500/06540/06540.pdf> (2021. november 10.).

műveiben olthatatlan gyűlölettel szólt a mongolokról.³⁰ A közel-keleti Mameluk Szultánátus területéről a legeklatásabb példánk a damaszkuszi Taqī ad-Dīn ibn Taymiyya (1263–1328) lehet, akinek egy későbbi generáció tagjaként már nem volt közvetlen élménye a mongol hódításról. Három híres fetvájában (*fatwā*), azaz vallási döntvényében szenvedélyesen és olthatatlan gyűlölettel beszél a mongolokról, akiknek esetleges iszlámra való áttérése sem fogadható el. 1299 decemberében maga is tagja volt annak a delegációnak, amelynek feladata Gázán perzsiai ilkán felkeresése volt, aki éppen Szíriát támadta meg. A találkozó Nabk falvánál történt, és ez alkalommal az ilkán megkegyelmezett Damaszkusz lakóinak. Ibn Taymiyya, kora hírhedt radikálisa és mindenfajta dzsihád indításának lelkes propagátora (ma iszlám fundamentalistának hívnánk), nemcsak a mongolok, hanem az iszlám szúfizmus (miszticizmus), a síita iszlám és a kereszténységnek is elszánt üldözője volt. Mindenütt, így mongolelleses fetváiban is, gyűlölet és fanatizmus hatja át szavait, amikor a hitetlenek (nála igen tág) köréről szól. Szent háborút indítani a mongolok ellen minden muszlim kötelessége, s bár a 13. század végéig sok mongol már felvette a szunnita iszlámot, ezeket nem lehet igazi muszlimnak tekinteni. Fő érve a mongolok ellen az, hogy a nevezettek, bár áttértek, de elsősorban emberek gyártotta törvénynek (azaz a jaszának) engedelmeskednek, ahelyett, hogy egyedül a saría isteni törvényét követnék. Más szóval ők a pogányok iszlám előtti tudatlanságában (*ġāhīliya*) élnek.³¹

De a muszlimok többsége, akik mongol uralom alá kerültek, nem engedhették meg maguknak azt az elvi szigort, amelyet Ibn Taymiyya képviselt. Ha túl akarták élni az idegen fennhatóságot, el kellett fogadniuk a mongol uralmat annak törvényével, a jaszával egyetemben. A legjobb példa itt a nagy tehetségű perzsa politikus és történész, ‘Atā Malik Ğuwainī (1226–1283), aki a nagy világhódító Dzsingisz kán halála előtt egy évvel született, és annak dédunokája, Abaqa ilkán halála után egy évvel hunyt el. Azon nemzedék tipikus képviselője, akinek meg kellett találnia a *modus vivendit* a mongolokkal, ha boldogulni akar. A mongolok hűséges szolgája lett (néha talán túl hízelkedő lelkesedéssel is; de hát keleten vagyunk és a 13. században!), és megírta az első, leghitelesebb történetét Dzsingisz kánnak és hódításainak *Tārīh-i Ğahāngušā* (*A Világhódító története*) címen. E művében megtette az első lépéseket, hogy az iszlám kibéküljön az új pogány hódítókkal. Hogy a mongolok dicsérete és kompromisszumra törekvése őszinte volt-e, csak Allah vagy az Örök Ég a megmondhatója. Ğuwainī elsőként próbálja a *šarī‘at* a *yasával* összeharmonizálni. Ezt írja: „Uralma kezdetének idejében, amikor a mongol törzseket egyesítette (ez

³⁰ Ğüzġānīra ld. A. S. Bazmee Ansari, Cūzcānī, Minhāc-ı Sirāc. In: *Türkiye Diyanet Vakfı İslām Ansiklopedisi*. VIII. İstanbul, 1993, 98–99.

³¹ Ibn Taymiyya mongol fetváinak alapos elemzését ld. Denise Aigle, The Mongol Invasions of Bilād al-Shām by Gāzān Khān and Ibn Taymīyah’s Three “Anti-Mongol” Fatwas. *Mamluk Studies Review* 11 (2007/2) 89–120.

1206-ban történt), eltörölte a visszatetsző szokásokat (*rusūm*), amelyeket ezen népek gyakoroltak, és közöttük elismerésnek örvendtek, és olyan szokásokat hozott létre, melyek az ésszerűség szempontjából dicséretesek voltak. *Sok ilyen szabályrendelete van, amelyek összhangban vannak a sariával* (kiemelés tőlem: V. I.).³² Az utóbbi mondat önmagáért beszél. Egy más helyen dicséri Dzsingisz kán határozottságát, hitét és bizalmát Istenben, és állítását egy Korán-idézzel erősíti meg, sőt azt próbálja igazolni, hogy Dzsingisz hódítása teljesen legális volt, és összhangban áll a Koránnal: „Üzeneteiben, amelyeket minden égtáj irányában elküldött, és amelyekben felszólította a népeket a hozzá való hűségre, sohasem folyamodott megfélemlítéshez vagy erőszakos fenyegetésekhez, ami a régi zsarnok királyok szokása volt, akik ellenségeiket területük méreteivel és [katonai] felszereltségük és ellátmányuk nagyságával ijesztgették. Ezzel szemben a mongolok utolsó figyelmeztetesként ezt szokták írni: »Ha nem hódoltok be, és nem adjátok meg magatokat, mit tudjuk mi [hogy mi lesz veletek]? Az öreg Isten, Az tudja.« Ha valaki ezek jelentésén töpreng, [azt látja,] hogy ez azoknak a szava, akik bizodalma Istenbe helyezik – a Mindenható Isten mondta: »Ha valaki Allahra hagyatkozik, az teljesen elegendő neki« (Korán 65:3) – Ezért szükségszerűen az ilyen ember mindent megszerez, amit csak szívében hordott, és ami után sóvárgott, és minden kívánsága teljesül.”³³

Miután Dzsingisz kán fiainak nemzedéke eltávozott az élők sorából, elkezdődtek az első konverziók az iszlámra Dzsingisz családjában és a mongol katonai elit körében is. De ezek szórványosak és esetlegesek voltak, az áttérők személyes döntései, s mindez a mongolok általános vallási türelméről mondottak értelmében alapvetően érintetlenül hagyták a mongol élet alapjait, a dzsingiszi jaszát. Ilyen áttérés volt az Arany Hordában a Berke káné (megh. 1266),³⁴ a Töde Mengü káné (megh. 1283)³⁵ és a Nogay emiré (megh. 1299), míg Iránban Aħmad Teküder káné (megh. 1284) és Baydu káné (megh. 1295). Az igazi áttérés azonban, amely már politikai következményekkel is járt, később következett be az Arany Hordában és Iránban is. Mindkét részbirodalomban a dzsingiszidák harmadik és negyedik nemzedékében a mongol uralkodók iszlámra térése olyan méreteket öltött, hogy ez elindította a mongolok teljes és nagyméretű iszlamizációjának a folyamatát. Iránban Gázán kán (megh. 1304) 1295-ben lett

³² *The History of the World-Conqueror*: I. 25.

³³ *The History of the World-Conqueror*: I. 25–26.

³⁴ István Vásáry, “History and Legend” in Berke Khan’s Conversion to Islam. In: *Aspects of Altaic Civilization*. III. Ed. by Denis Sinor. Bloomington, 1990, 230–252; A. N. Ivanov, K voproszu o pricsinah prinyatyija iszlama zolotoordinszkim hanom Berke. In: *Zolotoordinszkaja civilizacija*. II. Red. Ilnur Midhatovics Mirgalejev. Kazan, 2009, 103–107.

³⁵ Reuven Amitai-Preiss, The Conversion of Ahmad Tegüdar. *Jerusalem Studies of Arabic and Islam* 25 (2001) 15–43.

muszlim,³⁶ testvére, Öljeitü (későbbi muszlim néven Muḥammad Hudābande, megh. 1316) pedig a sízmusra tért át.³⁷ Az Arany Hordában Özbek kán indította el a széleskörű iszlamizációt az 1300-es években.³⁸ Közép-Ázsiában, a csagatáj részbirodalomban (*ulus*) az iszlamizáció még később, Tarmašīrīn kán (megh. 1334) idejében kezdődött.³⁹ Tehát a nagy hódító Dzsingisz halála (1227) után mintegy száz évig tartott, míg az iszlám végleg gyökeret vert a hódító török-mongol törzsek között.

De a mongol világkép és a mongol törvény, a jaszja még most sem tűnt el rögtön, hosszú ideig tovább élt mindhárom mongol utódállamban, az Arany Hordában, Iránban és Közép-Ázsiában. Egyre inkább a háttérbe szorult, és a mongol-török népesség szokásrendszerében élt legtovább, sokszor a mindennapi élet szokásainak bástyája mögé húzódva.

Három érintkezési pontot említek, hogy bemutassam, milyen lehetőségek voltak a jaszja és a saria összhangba hozására, vagy legalábbis a mongol és a muszlim álláspont közelítésére. Az egyik a mongol-török világkép és jogrendszer militáns jellege, amelyet könnyen bele lehetett illeszteni az iszlám ideológiájának harciasságába. Mint láttuk, a nem muszlim népek és területek meghódítása/alávetése a dzsihád néven emlegetett vallási kötelesség volt. Az iszlám terjedését mindig is nagyban elősegítette, hogy eszméinek terjesztését és fenntartását az államhatalom feladatának tartotta. A török-mongol nomádokból lett muszlim harcosok mindig is a legtöbbet tették Ázsiában az iszlám hatalmának kiterjesztésében. Olyanfajta kétpólusú hatalmi rendszer, amilyen az európai középkorban a királyság és a pápaság egymásra feszülésében nyilvánult meg, ismeretlen volt mind a török-mongol államokban, mind az iszlám világban.

Egy másik momentumot említek még, ami azt jelzi, hogy a jaszját és a sariát több ponton könnyebb volt harmonizálni, mint a kereszténységet bármelyikükkel. Ilyen a házasság kérdése. A kereszténység csak a monogámiát tartja elfogadhatónak mint férfi és nő kapcsolatának legális formáját. Ezzel szemben, ha eltérő módon is, de mind a mongol jogrendszer, mind a muszlim jog a poligámia vallója. Egy mongol úrnak több felesége és ágyasa lehetett. Minél gazdagabb volt az úr, annál többel rendelkezett mindkét fajtából (jogilag ugyan az ágyas/*concubina* alacsonyabb státuszt élvezett, mint a feleség). Ugyanakkor minden

³⁶ Charles Melville, Padshah-i Islam: The Conversion of Ghazan Khan to Islam. *Pembroke Papers* 1 (1990) 159–177; Reuven Amitai-Preiss, Ghazan, Islam and Mongol Tradition: A View from the Mamlūk Sultanate. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 59 (1996) 1–10; Uő, Sufis and Shamans: Some Remarks on the Islamization of the Mongols in the Ilkhanate. *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 42 (1999/1) 27–46.

³⁷ Judith Pfeiffer, Conversion Versions: Sultan Öljeitü's Conversion to Shi'ism (709/1309) in Muslim Narrative Sources. *Mongolian Studies* 22 (1999) 35–67.

³⁸ DeWeese, *i.m.*, 67–158.

³⁹ Michal Biran, The Chaghadaids and Islam: The Conversion of Tarmashirin Khan (1331–34). *Journal of the American Oriental Society* 122 (2002) 742–752.

nagyúrnak egy főfelesége volt (ez is külön jogi kategória volt), akit vagy először vett feleségül, vagy a legelőkelőbb születésű volt, vagy egyszerűen a legjobban szeretett. A leghíresebb példa erre maga a birodalomalapító Dzsingisz, akinek első, még gyermekkorukban eljegyzett felesége volt és maradt egész életében Börte katon, akitől négy fia született, akik között birodalmát Dzsingisz még életében felosztotta. Az iszlám szintén megengedte a poligámiát, és az ágyasság intézménye is ismert volt, de a törvényes feleségek számát négyben korlátozta (amitől az uralkodók esetében könnyen eltekintettek; gondoljunk csak az oszmán szultánok és a perzsa sahok háremeire). Ugyanakkor, a poligámia ellenére, bizonyos szabályokban sarkalatosan eltért a mongol jog és az iszlám. A mongoloknál kötelező volt az elhunyt fitestvér vagy az elhunyt atya házastársának (amennyiben az nem az illető saját anyja volt) feleségül vétele (utóbbi esetben nem számított az esetleges nagy korkülönbség sem az asszony oldalán). Az iszlám ugyanezt szigorúan tiltotta. Amikor az aranyhordai Özbek kán – már mint kegyes muszlim – feleségül vette elhunyt atyja egykori feleségét, Bayalunt, aki eredetileg Bizáncból érkezett hercegnő volt, a mufti (a törvényt magyarázó) igencsak nyakaterkert érveléssel tudta elfogadhatóvá tenni ezt a házasságot, hogy az az iszlám szempontjából is legális legyen.

Végezetül a harmadik esetben sem a mongol, sem az iszlám álláspont nem tudott érvényesülni, valószínűleg az emberi természet kultúrától független hajlandóságai következtében. Ez pedig az alkohol fogyasztása. Az iszlám közismerten a legszigorúbban tiltja az alkohol fogyasztását, amit elsősorban a bor ivására vonatkoztatnak. Az elméleti tiltásnak, tudjuk, változó sikere volt a történelem folyamán: az alkoholfogyasztást a legdrágább törvényekkel büntető szisztémáktól az afőlött szemet hunyó rendszerekig. A mongolok esetében a világhódító Dzsingisz sem tudott többet tenni, mint hogy nem tanácsolta az alkohol fogyasztását. Ennél szigorúbb törvény esetében valószínűleg a férfi társadalom jelentős részét kellett volna megsemmisítenie. Rašid ad-Dīn írja le Dzsingisz aranymondásait, az úgynevezett *bilikeket*. Miután az alkohol szerfölött káros hatását részletesen ecseteli, így folytatja: „Ha valaki mégsem tudja megállni, hogy igyék, úgy háromszor részegedjék le egy hónapban, ennél több, az rossz. Ha csak kétszer részegedik le egy hónapban, az már jobb. Ha egyszer iszik, az a legjobb. Ha pedig egyáltalán nem iszik, annál jobb nincs.”⁴⁰ Nos, Dzsingisz alkoholfogyasztást célzó korlátozásai jámbor óhajok maradtak, amelyet saját családja és leszármazottai hágtak át leginkább. Dzsingisz harmadik fia, Ögödej kán alkoholizmusban pusztult el, és sok-sok példát hozhatnánk a forrásokból a mongol kánok és főurak nagyivására.

Cikkem befejezéseként hadd ismeressem egy dzsingiszida uralkodó egyik oklevelének (*varliq*) első négy sorát. Dzsingisz egy kései leszármazottjáról, Hājjī Girāy krími tatár kánról van szó, aki az Arany Hordáról leváló Krími

⁴⁰ Rashiduddin Fazlullah, *Jami' u' t-tawarikh*. II. 297.

Kánság első független uralkodójaként bocsátotta ki az oklevelet 857/1453-ban. Ezen oklevél bevezető sorai talán mindennél ékesszólóbban tanúskodnak amellelt, hogy a jasz mongol hagyománya hogyan élt tovább egy iszlamizált mongol-török államban.

(1) „Allahnak, a kegyelmesnek és könyörületesnek a nevében.”

B'ismi'llāhi'r-raḥmani'r-raḥīm.

(2) „Az egy [Isten] ereje és Mohamed csodái által.”

Bi'l-quwwati'l-aḥadiyya wa'l-mu'ğizāti'l-muḥammadiyya.

(3) „Az örök Ég (Isten) erejéből Mohamed, Allah küldötte felhatalmazásával.”

Māngü tängri küčündä, Muḥammad rasūlu'llāh vilāyätindä.

(4) „Hājjji Giräy, az én szavam.”

*Hājjji Giräy sözim.*⁴¹

Az első két sor arabul van, és muszlim kegyességi formula. A harmadik sor második fele arab szavakból összerakott török szószerkezet, szintén muszlim szellemiségű. A harmadik sor első fele viszont és a negyedik sor törökül van, és a mongol hagyományos formulák (*möngke tengri-yin küčün-dür*, illetve *XY. üge manu*) török fordításának tekinthetők.

Összefoglalva, a 13. századi mongol hódítások után a meghódított területek muszlim lakosságának bele kellett törödnie, hogy a mongol jasz és a muszlim saría még hosszú ideig egymás mellett létezett, majd a török-mongol elit 14. században elindult iszlamizációját követően a mongol jog- és szokásrendszer nem egy eleme, akár muszlim köntösbe bújtatva is, de továbbélt, egészen a 16. századig. Sőt Timur és utódai, a Timuridák idején, akik vitán felül már buzgó muszlimok voltak, a török-mongol hagyományoknak, így a jaszának is, sajátos reneszánsza indult meg. De ez már külön történet.

⁴¹ Akdes Nimet Kurat, *Topkapı Sarayı Müzesi Arşivindeki Altın Ordu, Kırım, ve Türkistan hanlarına ait yarlık ve bitikler*. İstanbul, 1940, 65.

***Yāsā* and *šarī‘a*. Islamic attitudes toward the Mongol law in the Turco-Mongolian world**

István VÁSÁRY

Islamic law (*šarī‘a*) and Turco-Mongolian imperial law (*yasa*) long lived side by side in the Mongol period in the thirteenth–fourteenth centuries. Up till now, the antithesis or rather contrastive juxtaposition of these two notions was accepted by scholarly research, without giving any specification of the common and converse traits in these two law codes. In the present paper, I attempt to analyse how these two ideologies were able to co-exist in the Mongol states of the Golden Horde and Īl-Khānid Iran, despite their occasional antagonisms. In doing so, I particularly emphasise the two systems’ respective attitudes toward *violence*. I focus my analysis not on Islamic violence *per se*, within the Islamic tradition, but instead on Islamic attitudes toward the violence of the Mongol conquerors within the Islamic context.

First, the paper briefly considers the widespread shock felt around the Islamic world following the Mongol conquest of Baghdad in 1258. Then a short overview is given on the system of Mongol law, with a scrutiny into a few essential Turco-Mongolian terms thereof (*yasa[q]*, *yosun*, *törä*, *küčün*). Afterward, a few antagonistic features of these two law systems are enumerated, and the question is raised: What was the Islamic reaction to the Mongol violence? The answers differ according to the position of the Muslim population. Muslims unaffected by the Mongol conquest (Jūzjānī in India, Ibn Taymiyya in Syria) were fervent opponents of Mongol law as incompatible with Islam. But the majority of Muslims had to resign to and accept the Mongol rule together with its *yasa*, moreover, even after the embracement of Islam by the Turco-Mongolian elite of the Golden Horde and Īl-Khānid Iran in the fourteenth century, had to acquiesce that Mongolian *yasa* and Muslim *šarī‘a* continued to exist side by side, both mentally and institutionally.

Agyagási Klára

A központi kazányi tatár nyelvjárás volgai bulgár elemeinek kontaktusnyelvészeti státuszához

1. Bevezetés

A tatár nyelvjárásokban meglévő volgai bulgár elemek kérdését elsőként Róna-Tas András 1976-ban megjelent munkája tárgyalta.¹ Ebben 16 olyan kazányi tatár (és esetenként baskír) dialektizmust sorolt fel, amelyekben a tatár szavak bulgár eredetének ismérve a *ǰ* (< **y*) és *č* (< **č*) tatár affrikáták helyén álló *š* volt, amely az óbulgár **ǰ* és **č* egybeesésének következtében létrejött **š* spiráns helyettesítése.² Mai ismereteink szerint a **ǰ*, **č* > *š* változás a volgai bulgár 1. és 3. nyelvjárását jellemezte, az *š* pedig ezekben a nyelvváltozatokban már a kései ótörök korban, a tatárjárás előtt megjelent.³ Róna-Tas e cikkének címében csak volgai bulgár szavakat említett a tatár nyelvjárásokban, de nem tért ki arra a kérdésre, hogy a nyelvi kapcsolatok mely típusa valósult meg a volgai bulgár–tatár érintkezések során.

Két évtized múltán cikksorozatban foglalkoztam a témával, amelyben a bulgár nyelvi hatás tanulmányozását kiterjesztettem a mari nyelvjárások volgai bulgár elemeire is.⁴ Céloom a bulgár elemek feltárása volt azon hangtani sajátságok alapján, amelyeket Ligeti Lajos a magyar nyelv ótörök jövevényszavainak vizs-

<https://doi.org/10.24391/KELETKUT.2021.2.25>

¹ Róna-Tas András, Some Volga Bulgarian Words in the Volga Kipchak Languages. In: *Hungaro–Turcica. Studies in Honour of Julius Németh*. Ed. by Gyula Káldy-Nagy. Budapest, 1976, 169–175.

² Róna-Tas 16 példáját további eggyel ki lehet egészíteni: TatB *šireb* 'tark, fest, hart' (Árpád Berta, *Wolgatatarische Dialektstudien. Textkritische Neuauflage der Originalsammlung von G. Bálint 1875–76*. Budapest, 1988, 336) Tat *šireb* ← VB **širip* < ny.ótör. **jarip*, vö. k.ótör. *yarp* 'firm, solid' (Gerard Clauson, *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish*. Oxford, 1972, 957).

³ Agyagási Klára, *Chuvash Historical Phonetics*. (Turcologica, 117.) Wiesbaden, 2019, 45–55.

⁴ Klára Agyagási, Ein neues Mitglied der türkischen Wortfamilie mit der Bedeutung 'Zwilling'. In: *Symbolae Turcologicae. Studies in Honour of Lars Johanson. On his Sixtieth Birthday, 8 March 1996*. Ed. by Árpád Berta–Bernt Brendemoen–Claus Schönig. (Transactions, 6.) Uppsala, 1996, 19–21; Uő., A Volga-Bulgarian Loan-Word in a Kazan Tatar Dialect Spoken in Diaspora. *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae* 50 (1997) 11–15; Uő., Some Middle Bulgarian Loan Words in the Volga Kipchak Languages. *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae* 55 (2002) 25–28; Uő., A Volga-Bulgarian Loan-Word in Mari Dialects: *šârča* 'glass bead'. *Studia Etymologica Cracoviensia* 10 (2005) 9–14.

gálata során „csuvasos jegyeknek” nevezett.⁵ A „csuvasos jegyek” helyett ma már nyilvánvalóan helyénvalóbb „ogur” vagy „bulgár jegyekről” beszélnünk, hiszen az újabb kutatások bebizonyították, hogy a csuvasos típusú mássalhangzórendszer más török nyelvekhez képest szokatlan hangtani változásainak többsége nemcsak a csuvas nyelvre és bulgár elődjére, hanem a volgai bulgár nyelv középső nyelvjárására és részben a harmadik dialektusára is jellemző volt.⁶

E sajtásokok közül a legrégibb és a legalapvetőbb a rotacizmus és a lambdacizmus.⁷ Előbbi kritériumot sikerült megtalálnom a tatár nyelv központi nyelvjárásának (t-ya-krš) változtatában a *ǰękräč* ’ikrek’ szavában (vö. csuv. *yęķęr*; ma. *iker*; tat. irod. *igęz*, k.ötör. *ekkiz* ’ikrek’).⁸

Kronológiai szempontból ugyancsak régi a nyugati ótörök *si/si>ši/ši* pozicionális változás, amely már a magyar nyelv ogur jövevényszavaiban is jelen volt,⁹ csakúgy, mint a szláv nyelvek korai dunai bulgár kölcsönszavaiban.¹⁰ Ezt a kritériumot hordozza a központi tatár nyelvjárás kargalinszki helyi változatának *širdir*- ’összeken’ igéje, vö. tat. irod. *šir*- ’ua.’ (→ csuv. *sēr*- ’mázol’), amely a kínai *ts’ir* ’festék, máz’ főnévre vezethető vissza. A szó előfordul a keleti ótörök írásos emlékekben, továbbá, *š*-kezdőhanggal, nyugati ótörök jövevényként a közép-mongolban is.¹¹

További volgai bulgár hangtani kritérium a szóközépi és szóvégi helyzetben lejátszódott *n>m* változás, melyben az *-n* a PT **-ŋ* változási rendjét követi. Ez a változás a magyar nyelv ótörök jövevényszavai tanúbizonysága alapján úgyszintén a Volgához való felvándorlás előtt zajlott le a nyugati ótörök nyelvváltozatokban.¹² Az *n>m* változás eredményét mutatja a központi tatár nyelvjárás

⁵ Ligeti Lajos, *A magyar nyelv török kapcsolatai a honfoglalás előtt és az Árpád-korban*. Budapest, 1986, 9–52.

⁶ Ld. Agyagási, *Chuvash Historical Phonetics*, 35–95.

⁷ E hangváltozások részleteiről Róna-Tas átfogó tanulmányt tett közzé Berta Árpáddal írott nagymonográfiájában: András Róna-Tas–Árpád Berta, *West Old Turkic. Turkic Loanwords in Hungarian*. (Turcologica, 84.) Wiesbaden, 2011, 1104–1114.

⁸ Agyagási, *Ein neues Mitglied*, 19.

⁹ Ligeti, *i. m.*, 18–19; Róna-Tas–Berta, *i. m.*, 1097; Agyagási, *Chuvash Historical Phonetics*, 55–58.

¹⁰ Anna Dybo, *Bulgars and Slavs: Phonetic Features in Early Loanwords*. In: *Studies on the Turkic World. Festschrift in Honour of Stanislaw Stachowski*. Ed. by Elżbieta Mańczak-Wohlfeld–Barbara Podolak. Kraków, 2010, 26.

¹¹ Bővebben Agyagási, *A Volga-Bulgarian Loan-Word in a Kazan Tatar Dialect*, 14. A tatár irodalmi nyelvi alak etimológiájáról ld. Rifkat G. Áxmätjanov, *Tatar teleneŋ etimologik süzlege*. II. Kazan, 2015, 191.

¹² A részleteket ld. Róna-Tas–Berta, *i. m.*, 1085–1086; Agyagási, *Chuvash Historical Phonetics*, 9, 79–80.

döbnyi változatában feljegyzett *čēm* 'igazi, valódi' szó,¹³ amely a volgai bulgár központi nyelvjárásából kerülhetett oda (VB₂ **čēm* < ny.ótör. *čim*, vö. k.ótör. *čin* 'pravda, istina'¹⁴ ← kínai *čín* 'ua.').

Az adatok azt mutatják, hogy a központi tatár nyelvjárás különböző helyi változataiban volgai bulgár hangtani kritériumok sorát felvonultató szóréteg van jelen, amelyet korábbi munkáimban volgai bulgár jövevényszavakként minősítettem. E szóréteg jellegzetessége, hogy az egyes volgai bulgár hangváltozások eredményei csak egészen kevés számú példában jelennek meg, földrajzilag szűken behatárolt térségben: a kazányi tatár központi nyelvjárásának a Volga-Káma összefolyásától északkeletre, az erdős övezetben (a Kazan–Dzsüketau városok által közrefogott térségben¹⁵) beszélt vagy onnan kirajzolt (lásd Orenburg megyében a kargalinszki) helyi változataiban. Megkerülhetetlen a kérdés, hogy mikortól kezdődő és milyen típusú történeti kapcsolat lehetett a Volgai Bulgár Birodalom központjában beszélt volgai bulgár nyelvjárás és az ugyanazon a területen mára a kazányi tatár központi nyelvjárásává váló kipszak nyelvváltozat között.

2. A központi kazányi tatár–volgai bulgár nyelvi kapcsolatok történeti háttere

A kazányi tatár–volgai bulgár kapcsolatok kezdetéről régóta nagy vita zajlik mind a történettudományban, mind a nyelvtudományban. Ennek korábbi állomásait itt nem idézem fel, csupán a jelenlegi helyzetet mutatom be. Mára három különböző álláspont rajzolódott ki a kezdetekre vonatkozóan.

2.1. Kipszak–volgai bulgár párhuzamos kontinuitás a Volgai Bulgár Birodalomban

Az utóbbi két évtized hivatalos tatár történettudományának álláspontja szerint¹⁶ a Volgához felvonuló és a 10. század elején ott államot alapító népesség

¹³ Az adat forrása a D. B. Ramazanova és T. H. Häyraudinova által összeállított *Tatar teleneŋ zur dialektologik süzlege*. Kazan, 2009, 744. A szó hátul képzett magánhangzós változata is jelen van a központi tatár nyelvjárás kazarantíi lokális változatában. Ld. még Agyagási, *Some Middle Bulgarian Loan Words*, 26–27.

¹⁴ *Drevnetjurkskij slovar*'. Red. Vladimir M. Nadeljaev et alia. Leningrad, 1969, 148–149.

¹⁵ Ld. a tatárjárás előtti volgai bulgár települések térképeit K. A. Rudenko, *Istorija arheologičeskogo izučenija Volžskoj Bulgarii X–načalo XIII vv.* Kazan, 2014, 3, 112, 113. Köszönet illeti Zimonyi Istvánt a kötethez való hozzáféréshez nyújtott segítségéért.

¹⁶ Legtömörebben kifejtve a „Tatary” címszó alatt: *Tatarskij énciklopedičeskij slovar*'. Red. A. V. Garzavina–R. N. Dautov–V. V. Kuz'min. Kazan, 1999.

a kezdetektől fogva soknyelvű közösség volt. A hatalmat birtokló szűk vezető elit állhatott ogur eredetű, illetve kazár nyelvet beszélő klánokból, de a teljes népesség soraiba nomád besenyő, polovec, burtasz, valamint különböző finn-ugor és ősszláv nyelvet beszélő csoportok csatlakoztak a felvándorlás során a 7. századtól. E tézis legfőbb bizonyítékának Maxmud-al-Qāšyarī 11. században keletkezett szótárának azt a híradását tekintik, mely szerint a volgai bulgárok nyelvét szemléltető szavak között kipszak hangtani kritériumot (-*δ*->-*γ*-) mutató szó (*qayīn* 'nyírfa'¹⁷) fordul elő.

A kipszak nyelvi folytonosság elmélete azonban nincs kellően bizonyítva. A besenyő és burtasz etnikum nyelvéről semmilyen forrás nem áll rendelkezésre, a polovec töredékek Volgához való felvándorlásáról nem szólnak a Volgai Bulgár Birodalomtól jól ismerő muszlim források.¹⁸ Qāšyarī nem járt a Volgai Bulgár Birodalomban, a volgai bulgár nyelvvel kapcsolatos értesülései kereskedőtől, másodkéz forrásból származhatnak. De a legerőteljesebb érv a volgai bulgár–kipszak nyelvi kontaktusok korai meglétével szemben szociolingvisztikai természetű. A volgai bulgár hatalomgyakorló elit a Volga-vidéken már a 10. században domináns pozícióba került a birodalom hatalmat nem gyakorló többi etnikumával szemben, ami a nyelvi kapcsolatok megélénküléséhez vezetett. Ennek köszönhetően a korai volgai bulgár nyelvi kód lexikális és nem lexikális elemeinek a szomszédos kontaktusnyelvekbe való bemásolása következett be.¹⁹ Amennyiben jelentősebb kipszak csoportosulás lett volna jelen a Volgai Bulgár Birodalomban már a 9. századtól fogva, úgy nyelvében érvényesülni kellett volna a volgai bulgár nyelvi dominancia következményeinek. E kipszak nyelvi változatnak a szóképzésében meg kellett volna jelenniük valamely ogur típusú nyugati ótörök nyelvjárás hangtani vagy egyéb sajátosságainak, (mint például a hosszú *ā* diftongizációja szókezdő helyzetben vagy *tā*, *sā*, illetve *qā* hangkapcsolatban, a szóközépi -*δ*- ogur mintára zajlott változása, a -*g*-> -*γ*-> 0 korai lejátszódása stb.), és e sajátosságoknak tükröződnie kellene a kazányi tatár nyelvjárásokban a kipszak kontinuitás jegyében. Ilyen jelenségek azonban nem kerültek elő a kazányi tatár nyelv egyetlen helyi változatából sem.

¹⁷ A szó előfordulásáról Qāšyarī és egyéb 11. századi arab írásos török forrásban ld. András Róna-Tas, *The Periodization and Sources of the Chuvash Linguistic History*. In: *Chuvash Studies*. Ed. by András Róna-Tas. Budapest, 1982, 163–164.

¹⁸ Ld. István Zimonyi, *The Origins of the Volga Bulgars*. (Studia Uralo-Altaica, 32.) Szeged, 1990; Zimonyi István, *Muszlim források a honfoglalás előtti magyarokról. A Ğayhānī-hagyomány magyar fejezete*. Budapest, 2005.

¹⁹ A részleteket ld. András Róna-Tas, *Turkic Influence on the Uralic Languages*. In: *The Uralic Languages*. Ed. by Denis Sinor. Leiden–New York, 1988, 760–768; Klára Agyagási, *Language Contact in the Volga-Kama Area*. In: *The Szeged Conference. Proceedings of the 15th International Conference on Turkish Linguistics Held on August 20–22, 2010 in Szeged*. Ed. by Éva Kincses-Nagy–Mónika Biacsi. (Studia Uralo-Altaica, 49.) Szeged, 2012, 21–37.

2.2. *Volgai bulgárok 14. századi kihalása (bubópestis) – kipcsak kontinuitás*

A volgai bulgárok 14. század végi gyors és hirtelen eltűnését Uli Schamiloglu már 1991-ben a pestis megjelenésével hozta összefüggésbe.²⁰ Megfigyelése szerint 1358-ból maradt fenn az utolsó *r*-török nyelvű sírfelirat, ezt követően már csak köztörök nyelvűek ismertek. Bemutatja a bubópestis terjedésének általa feltételezett útvonalát orosz és európai történeti forrásokra hivatkozva, és arra a következtetésre jut, hogy a 14. század második felében előbb az orosz területeken (főleg városokban), majd az Arany Horda déli területein hatalmas népességvesztés következett be. A pestisjárványnak feltevése szerint a sírfeliratokat hátrahagyott volgai bulgárok és nyelvük teljességgel áldozatul estek,²¹ miközben viszont a *z*-török nyelv folytonossága nem szakadt meg. Ezt a *z*-török sírfeliratok folytonossága bizonyítja. Schamiloglu újabb, 2016-os tanulmányában²² a pestis pusztításának kultúrtörténeti következményéről is szól: az Arany Horda idején a Volga-vidéken használt közép-ázsiai turki irodalmi nyelvet a 14. századot követően egy olyan arab írásos írott nyelv váltotta fel, amely jelentős mértékben a helyi kipcsak népnyelven alapult. Ezt a népnyelvet pedig a 15. században a pestis miatt elnéptelenedett területekre délről érkező és a Kazányi Kánság létrehozásában résztvevő kipcsak népesség beszélhette. Schamiloglu értelmezése szerint a nagy etnikai átrendeződést a Volga-vidéken nem a mongolok előli menekülés, hanem a pestisjárvány okozta, és nem a 13. század közepén, hanem a 14. század második felében történt. A pestisjárvány pedig egyfajta lakosságcserét eredményezett: a volgai bulgárok kihaltak (legalábbis az 1. és a 2. nyelvjárást beszélők), az elgyérült kipcsak lakosságot pedig újonnan érkezők váltották fel.

Ebben az interpretációban vannak részigazságok. Már bizonyítást nyert, hogy a pestis vírusa jelen volt Bolgariban, lásd előbb. Az is forrásokkal alátámasztott tény, hogy Ulu Mohamed a Kazányi Kánság létrehozása (1438) előtt a Krím ura volt, ahonnan érkezhettek Kazányba déli kipcsak katonai erők. De nem ad választ arra a kérdésre, hogy a központi kazányi tatár nyelvjárásba korábban bekerült (és az 1. pontban tárgyalt) volgai bulgár lexikális elemek

²⁰ Uli Schamiloglu, The End of Volga Bulgarian. In: *Varia Eurasistica. Festschrift für Professor András Róna-Tas*. Szeged, 1991, 157–163.

²¹ Időközben az archeogenetikai kutatások Bolgari területéről származó, 1350–1400 közé datált emberi maradványokban is azonosították a Yersinia pestis genomját, tehát igazolták a pestisjárványt a 14. század második felében a volgai bulgár fővárosban. Vö. Maria A. Spyrou et al., Historical Y Pestis Genomes Reveal the European Black Death as the Source of Ancient and Modern Plague Pandemics. *Cell Host & Microbe* 19 (2016) 874–881. A cikk megküldéséért Uli Schamiloglut illeti a köszönet.

²² Uli Schamiloglu, The Plague in the Time of Justinian and Central European History: An Agenda for Research. In: *Central Eurasia in the Middle Ages. Studies in Honour of Peter B. Golden*. Ed. by István Zimonyi–Osman Karatay. (Turcologica, 14.) Wiesbaden, 2016, 293–311.

hogyan maradhettek fenn, ha időközben a volgai bulgárok kihaltak, és megtörtént a kipccsak nyelvű lakosság kicserélődése.

2.3. *Volgai bulgár behódolás a 13. században: etnikai asszimiláció, nyelvi kódváltás*

A Volgai Bulgárország fővárosának 1236. évi eleste után, amikor a mongolok oldalán kipccsakok tömegei özönlöttek a Volga-vidékre az Arany Horda katonai segédnépeiként, a volgai bulgár vezető rétegnek nem maradt esélye kiegyenlített kipccsak–volgai bulgár nyelvi kontaktusokra. A vereséggel együtt járt, hogy megszűnt a volgai bulgár nyelv dominanciája a térségben, és már nem álltak fenn a szókölcsonzés addig szokásos politikai feltételei az újonnan létesülő kipccsak–volgai bulgár nyelvi érintkezésekben.

A szókölcsonzés folyamata mindig tartós élő kontaktust és földrajzi közelséget feltételez legalább két, egy időben létező, önálló nyelv (forrásnyelv és cél nyelv) adott területi változatai között, ahol a forrásnyelv nyelvi dominanciájánál fogva vagy attraktív szókészleteti elemeinek köszönhetően másolási mintául szolgál a cél nyelv számára. Ennek következtében a cél nyelvben (vagy annak valamely helyi változatában) megjelenik egy új szókészleteti réteg, amely a forrásnyelvre jellemző struktúrákat hordozza. Ilyenkor a forrásnyelv kódjának részleges másolása megy végbe,²³ ha pedig kellő mennyiségű másolt szó jött létre, a cél nyelvi alakok felépítése alapján kirajzolódhat a forrásnyelv fonéma- és szerkezeti szabályrendszere.²⁴

A tatár nyelvjárások bulgár elemei esetében nem teljesülnek a szókölcsonzés itt leírt feltételei. Először is, nem beszélhetünk tartós érintkezésről két önálló nyelv (a volgai bulgár központi nyelvjárása és a középkipccsak középső nyelvjárása) között. A volgai bulgár központi nyelvjárásának lexikális elemei semmi esetre sem lehettek attraktív minták a középkipccsak nyelvváltozatokat beszélők számára, minthogy az a közösség, amely a volgai bulgár nyelv középső dialektusát beszélte, vert helyzetben megadásra kényszerült. Ez azt jelentette, hogy fizikai fennmaradása érdekében le kellett mondania ogur típusú anyanyelvének megtartásáról, és mint etnikai közösség, az asszimiláció útjára kényszerült. Azok a szavak, amelyek a tatár nyelvjárásokban ma is használatosak, és amelyek megőrizték az úgynevezett bulgár hangtani sajátosságokat, úgy tekintendők,

²³ A kódmásolás fogalmát Lars Johanson vezette be, elméletének részletes kifejtését 2002-ben megjelent monográfiája tartalmazza. Vö. Lars Johanson, *Structural Factors in Turkic Language Contacts*. Richmond, 2002, 8–19.

²⁴ Ezzel az elméleti háttérrel határozta meg Róna-Tas András a nyugati ótörök nyelv fonológiáját a magyar nyelv nyugati ótörök jövevényszavai alapján. Vö. Róna-Tas–Berta, *i. m.*, 1071–1124.

mint a nyelvváltás folyamatát élő bulgárok beszédében képzett speciális bulgár hangok vagy hangkombinációk reliktumai. E szavak történetében nem különül el egy forrásnyelvi és célnyelvi közösség. Egy és ugyanazon nyelvközösség, amely a volgai bulgár nyelv középső dialektusát beszélte korábban, a 13–14. században a kétnyelvűség vélhetően rövid időszaka után, két-három nemzedék folyamán nyelvi kódot cserélt. Etnikumtörténeti szempontból nyilván figyelembe kell venni, hogy a 14. század második felében megérkező pestisjárvány miatt lehettek veszteségeik. Éppen emiatt kellett menedéket keresnie e közösségnek távol a nyílt síkságtól és a városoktól. Ideális megoldásnak tűnhetett a Bolgaritól északra és északkeletre, a Volga és Káma magas partján lévő erdős övezetbe való áttelepülés.²⁵

A volgai bulgár közösség a kódváltás során²⁶ egyes szavak esetében elszórtan, középkipszak nyelvhasználatában is megőrizte anyanyelvének néhány jellemző fonetikai jegyét (bulgár elemét), a szavak hangalakjának további elemei azonban a kipszak fonémák változási rendje szerint módosultak. Azok a szavak pedig, amelyek bulgár elemeket hordoznak, és amelyek máig fennmaradtak a tatár nyelvjárások helyi változataiban, úgy tekintendők mint a volgai bulgár nyelv kihalt középső dialektusának szubsztrátumjelenségei.

Mint hogy a központi kazányi tatár nyelvjárásban előforduló volgai bulgár lexikális elemek kontaktusnyelvészeti és történeti hátterének három lehetséges koncepciója közül egyértelműen a harmadikat tartom legalkalmasabbnak a nyelvi jelenségek magyarázatára, az alábbiakban ez alapján mutatok be néhány újabban talált volgai bulgár szubsztrátumnyelvi példát.

3. Š (<si/si> kezdetű volgai bulgár szavak a tatár nyelvjárásokban

Mint ismeretes, a <si/si> š változás a nyugati ótörök nyelv ogur dialektusaiban kétféleképpen történt. A primer folyamatban (lásd lentebb az *a* szakaszt) a kiindulópont a szó eleji *s* hang után álló hosszú *ā* magánhangzó volt, amely első lépésben diftongizálódott, majd pedig a diftongus *-i* siklóhangjának hatására az *s* hang *š*-re változott: *sā* > *sja* > *ša*. A szekunder variánsban (lásd a *b* szakaszt) az *s* minden esetben *š*-re módosul, amikor az *s* után akár elöl, akár hátul képzett

²⁵ A kazanartí, tau-yagí, döbyäzi gyűjtőpontokról származó adatok épp ebből a régióból származnak. Természetesen a 14. század utáni kipszak nyelvi térségben voltak olyan történeti események, amelyek e közösség számára további helyváltoztatásokat eredményeztek.

²⁶ Kódváltás (code shifting) – szociolingvisztikai fogalom, ld. részletesebben Raymond Hickey, Contact and Language Shift. In: *The Handbook of Language Contact*. Ed. by Raymond Hickey. Chichester, 2013, 151–169. Nyelvtörténeti értelmezéséről bővebben ld. Sarah Grey Thomason–Terrence Kaufman, *Language Contact, Creolization, and Genetic Linguistics*. Berkeley–Los Angeles–Oxford, 1988, 37–64.

rövid *i* hang áll. Az elsődleges vagy másodlagos *i* előtt végbement *s* > *š* változást tükrözik a magyar nyelv nyugati ótörök jövevényszavai:

- a) ny.ótör. **sāriḡ*> **šiarīḡ*> **šarug* → őm. **šarug* 'sárga' > ma. *šār-ga* 'ua.'²⁷
 ny.ótör. **sāriḡ*> **šiarīḡ*>VB₃ **šāri* 'fehér' > csuv. *šurā* 'fehér'²⁸
 vö. k.ótör. *sariḡ* 'sárga' >> tat. *sari* 'sárga', bask. *hari* 'ua.'²⁹
- b) ny.ótör. **sipir*->*šipir*- → őm. **šipir*- 'seper'³⁰
 ny.ótör. **sipir*->*šipir*->VB₃ **šipir*- ~ **šipir*-, vö. csuv. *šāpār* 'seprű'³¹
 vö. k.ótör. *sipir*- 'felseper' >> tat. *šēbēr*- 'seper', *šip̄ir*- 'simít, összeseper',
 bask. *hēpēr*- 'felseper'³²

Mint a fenti példákön látjuk, a *si/si*> *š* változás rendszerszerűen tükröződik a csuvas nyelvben. De ismert volt a volgai bulgár nyelv egy másik középső nyelv-járásában is: egy 1307-ből származó felirat olvasható a «*čerimsān šivna*» 'a Cseremszan vízébe' kifejezés³³ ahol a *šiv* 'víz' tő a keleti ótörök *suv* 'ua.' szó nyugati ótörök variánsát (**šiv*) őrzi. (A nyugati ótörök alak a magyarban szintén fennmaradt mint *šiu*>*šio*.³⁴)

A volgai bulgár nyelv központi nyelvjárásának e hangtani sajátosságát mutatja a tatár nyelv központi és szibériai nyelvjárásának különféle változataiban előforduló néhány alábbi lexéma is, amely szókezdő *šī*- hangkapcsolatot tartalmaz.

3.1. Tat. *nyj. širt* 'lószőr'

A *širt* szót a tatár nyelv központi nyelvjárásának egyes helyi változataiban jegyezték fel három különböző jelentéssel: az ecskeni nyelvjárásban 'lószőr', a nukratiban, permiben, zlatousztiban és a laesiben 'szegekkel vagy szűrő eszközökkel kivert deszkalap, amely csepűfésülésre, kártolásra szolgál', a laesiben ezen kívül 'disznósörtéből készült kefe (дунгыз сыртыннан да шүткә шикелле була шырт)' jelentéssel is bír.³⁵ A tatár irodalmi nyelvben nincs ismert megfelelője. 'Lószőr' jelentéssel fennmaradt a keleti ótörök nyelvjárás írásos emlékeiben,³⁶ de a nyugati ótörökből is ismerjük *širt* alakban, amely azonos jelentéssel

²⁷ Róna-Tas–Berta, *i. m.*, 691.

²⁸ Agyagási, *Chuvash Historical Phonetics*, 225.

²⁹ Rifkaġ G. Ahmetġanov, *Ėtimologičeskij slovar' tatarskogo jazyka*. II. Kazan, 2015, 145.

³⁰ Róna-Tas–Berta, *i. m.*, 707.

³¹ Mihail R. Fedotov, *Ėtimologičeskij slovar' čuvašskogo jazyka*. Čeboksary, 1996, II. 447.

³² Ahmetġanov, *i. m.* II. 158.

³³ Farid S. Hakimzjanov, *Jazyk ėpitaġij volžskih Bulgar*. Moszkva, 1978, 104.

³⁴ Bővebben ld. Róna-Tas–Berta, *i. m.*, 728.

³⁵ *Tatar teleneġ zur dialektologik süzlege*. Kazan, 2009, 793.

³⁶ Vö. k.ótör. *širt* 'serte'. *Drevnetjurkskij slovar'*, 505; Clauson, *i. m.*, 846.

tovább él a magyar nyelvben.³⁷ A csuvasban pedig megtaláljuk a nyugati ótörök szó rendszerszerű mai megfelelőjét: *šärt* 'serte'.³⁸ A tatár nyelvjárási változatok a nyugati ótörök *širt* 'serte' alakra vezethetők vissza, amely már tükrözi a *si>š* változást. A szó történetét a következőképpen képzelhetjük el:

ny.ótör. *širt> širt> VB₂širt> középkipcs. *širt> tat. nyj. širt

3.2. Tat. nyj. šibir- és šiwir- 'seper'

Itt olyan igealakokról beszélünk, amelyek archaizmusként a kazanyi tatár nyelvterület peremvidékén, a szibériai dialektusokban éltek tovább: *šibir-* (szib. nyj.) 'letöröl; seper, összegereblyéz',³⁹ *šiwir-* (szib. nyj.) 'leseperi az asztalról a kenyérmorzszakat' (uo.). Szabályos tatár irodalmi nyelvi megfelelőjük a *sěbēr-* 'seper, kiséper, felseper',⁴⁰ amely a keleti ótörök *sipir-* 'kiséper' ige folytatása. A szibériai tatár nyelvjárási változatok viszont a nyugati ótörök szókezdő *š-t* őrzik, lásd a b) pont alatt felsorolt példákat a 32. oldalon.

A szóalakok történeti útja a következőképpen rekonstruálható:

ny.ótör. *sipir-> šipir-> VB₂*šipir- ~ *šipir-> középkipcs. *šipir-> šibir-> tat. nyj. šibir- ~ šiwir- 'seper'

3.3. Tat. nyj. širlan a waqširlan 'bojtorjános mizsót' növénynévben

A vadon élő virág (Lappula echinata Gilib) tájnyelvi elnevezése a tatár nyelv központi nyelvjárásiának laesi változatában fordul elő.⁴¹ A tatár irodalmi nyelvben *širlan* 'bojtorjános mizsót; ragadós galaj',⁴² a baskírban *hirlan* 'bojtorjános mizsót',⁴³ a csuvasban pedig *sārlan* 'ragadós galaj'⁴⁴ a megfelelője. Valamennyi közvetlenül a középkipcsak *širlan alakból származik – a baskír szó genetikai alapon, a csuvas pedig mint jövevényszó. Judit Dmitrijeva a vadon termő növények csuvas népi elnevezéseinek történetét vizsgálva⁴⁵ a következőképpen magyarázza a kipcsak alakok etimológiáját: *sir-* 'ragaszt; egybefog, (szorosan) összezár'+*l* szenvedő igealak jele + a tatár fitonimákban előforduló *-an/-än*

³⁷ Bővebben ld. Róna-Tas-Berta, *i. m.*, 723.

³⁸ Mihail I. Skvorcov, *Čuvaško–russkij slovar*. Moszkva, 1982, 613.

³⁹ *Tatar telenež zur dialektologik süzlege*, 791.

⁴⁰ *Tatarsko–russkij slovar*. Red. M. M. Osmanov. Moszkva, 1966, 472.

⁴¹ *Tatar telenež zur dialektologik süzlege*, 147.

⁴² Ld. *Tatarsko–russkij slovar*, 496.

⁴³ *Baškirsko–russkij slovar*. Red. Zinnur G. Uraksin. Moszkva, 1996, 753.

⁴⁴ Ld. Nikolaj I. Ašmarin, *Slovar' čuvaškogo jazyka*. XI. 277.

⁴⁵ Judit Dmitrieva, *Čuvašskie narodnye nazvanija dikorastuščih rastenij*. Debrecen, 2000, 80.

toldalék.⁴⁶ Nem mond ellent ennek az értelmezésnek Ahmetjanov álláspontja sem, amely 15 évvel később látott napvilágot.⁴⁷ (Ahmetjanov a tatár *širlğan* alakot is az etimológiailag rokon formák csoportjába sorolja.) Ám a két szerző egyike sem ejt szót ezen növénynév keletkezésének koráról. Ez valóban nem könnyű kérdés, annál is inkább, mivel nem került elő írásos nyoma a 'ragaszt' jelentésű ótörök igenek. A tatár nyelvjárási alak *si>š* bulgár jegye azonban jelentősen megkönnyíti a probléma megfejtését. Minthogy a *si>š* változás az ótörök kor sajátossága volt (lásd fentebb), a tatár nyelvjárás *širlan* alakjának története könnyen rekonstruálható a következőképpen:

ny.ótör. **širlğan*> **širilyan*> VB₂ **širlan*> középkipcs. **širlan*> tat. nyj. *širlan*

Egyetlen kérdés maradt hátra: milyen kapcsolat lehet az idáig ismert ótörök írásos emlékekben nem szereplő **šir*- 'ragacsol' ige és a kínai eredetű ótörök *šir* 'festék, máz' főnév között. Minden bizonnyal hamarosan választ kaphatunk erre, ugyanis eddig kiadatlan, értékes keleti ótörök írott források várják nyomdai megjelenésüket.

On the contact linguistic status of some Volga-Bulgarian words in Kazan Tatar dialects

Klára AGYAGÁSI

In the paper, a historical and a theoretical overview of the reasons are given, why some special Bulgarian phonetic peculiarities could appear in the words of Kazan Tatar dialects. On some examples containing the result of the *si/si>š* change, the process is demonstrated, during which the speakers of the central dialect of the Volga Bulgarian language shifted their mother tongue and they started using the Middle Kipchak language keeping one special Bulgarian phonetic feature as substratum phenomenon.

⁴⁶ Az *-An* szuffixum a *-GAn* változata a középkipcsak írott emlékekben. A középkipcsak feljegyzések tanúsága szerint ez a képzőváltozat az *-r*, *-l* tövű igékhez járult. Elsődleges szerepe a cselekvés kifejezése volt, idővel azonban ezt háttérbe szorította a melléknévi igenévi jelentés. Bővebben ld. Árpád Berta, *Deverbale Wortbildung im Mittelkipchakisch-Türkischen*. (Turcologica, 24.) Wiesbaden, 1996, 567–574.

⁴⁷ Ahmetjanov, *i. m.* II. 192.

K. Németh András

Turbános muszlim sírkövek Tolna megyében¹

Gaál Attila emlékének

A muszlim sírkövek kutatása Magyarországon

Közismert, hogy a magyarországi török hódoltság elsősorban a balkáni népek erőteljes térnyerését hozta magával,² hozzájuk képest elenyészőnek tartható a török etnikumú, muszlim vallású népesség aránya. A balkáni eredetű, részben ortodox vallású, részben iszlamizált népesség adta a hódoltsági török várkatonaság zömét, de falvakban is elsősorban ők telepedtek meg. Templom nélküli, általában kevés leletet tartalmazó, soros elrendezésű temetőik régészeti szempontból nagyobb számban Észak-Bácska területéről ismertek.³

A muszlimok temetkezési helyeivel alig foglalkozott érdemben a hazai régészeti kutatás. Ez alól két téma jelent kivételt. A jelentősebb személyek sírja fölé emelt, többnyire építészettörténeti és művészettörténeti kutatások keretében vizsgált türbékre irányult nagyobb figyelem,⁴ illetve néhány nagyobb város

<https://doi.org/10.24391/KELETKUT.2021.2.35>

¹ A sírkövek felkutatásában többen voltak segítségemre. A Dunaföldvári Vármúzeumban őrzött köveket Fafkáné Simon Ildikó, a paksi Városi Múzeumban kiállított példányokat dr. Váradyné Péterfi Zsuzsanna és Szabó Tibor, a Simontornyai Vármúzeumban található darabot pedig Máté Imréné segítségével tanulmányozhattam. A Paksi Városi Múzeum kiállításán szereplő két követ a Pazirik Informatikai Kft., a Simontornyán feltárt sírkövet pedig Retkes Tamás fotózta. A kéziratához Sudár Balázs fűzött hasznos megjegyzéseket. Dávid Géza baráti biztatása és szakirodalmi iránymutatása nélkül a tanulmány nem készült volna el. Mindegyikük segítségét ezúton is köszönöm. A külön nem jelölt fotókat a szerző készítette.

² Ld. pl. Szakály Ferenc, Szerbek Magyarországon – szerbek a magyar történelemben (Vázlat). In: *A szerbek Magyarországon*. Szerk. Zombori István. Szeged, 1991, 21–24; Hegyi Klára, Etnikum, vallás, iszlamizáció. A Budai vilájet várkatonaságának eredete és utánpótlása. *Történelmi Szemle* 40 (1998) 229–256; Uő., Magyar és balkáni katonaparasztok a Budai vilájet déli szandzsákjaiban. *Századok* 135 (2001) 1255–1311. Újabbán, a Dél-Dunántúl kapcsán: Máté Gábor, A dél-dunántúli rácok történeti néprajzi kérdései a 17–18. században. *Ethnographia* 129 (2018/3) 371–390.

³ Wicker Erika, *Rácok és vlahok a hódoltság kori Észak-Bácskában*. Kecskemét, 2008. Wicker Erika részletesen összehasonlította a balkáni eredetű népesség temetkezési szokásait a hasonló muszlim gyakorlattal: Uo., 75–90.

⁴ Kovács Máté Gergő, *Magyarországi és oszmán-török építészeti kapcsolatok – memoriális építészeti a hódoltság területén*. PhD értekezés (Budapesti Műszaki és Gazdaságtudományi Egyetem, Építész-mérnöki Kar). Budapest, 2019. <https://repozitorium.omikk.bme.hu/bitstream/handle/10890/13359/ertekezes.pdf?sequence=2&isAllowed=y> (2021. november 29.)

esetében újkori írásos források és ábrázolások alapján sor került egykori török temetők helyének meghatározására.⁵

A muszlim sírköveken megjelenített turbán az oszmán-törökök hagyományos fejfedője, amely lényegében két részből áll: egy sapkarészből, valamint egy, a sapka köre művészi módon feltekert sálból. A turbán mérete és színe viselője társadalmi státuszát (vagy akár származását, foglalkozását) is jelezte: a nagyobb fejfedő magasabb rangú emberre utalt, míg a rabszolgák egészen kis turbánt viseltek. Turbánt nemcsak muzulmánok hordhattak, hanem más vallásúak is, de számukra előírták az általuk viselhető turbánok színét és anyagát.⁶

A turbános sírkövek kialakulásáról röviden az alábbiakat mondhatjuk. A Szeldzsuk Birodalom felbomlása után felemelkedő Oszmán és nemzetsége idején a halottak fejénél állított kövek gyakran antropomorf jellegűek voltak, fejfel, vállal, törzzsel rendelkeztek. A kutatás szerint a turbános sírkövek ezekből az antropomorf sírjelekből alakultak ki a 14. század végén és a 15. században, alakjuk pedig a mevlevi dervisek süvegének formáját utánozza.⁷

Kifejezetten hódoltság kori muszlim sírkövekkel magyar nyelven tudomásom szerint eddig csak néhány tanulmány foglalkozott.⁸ Berkeszi István 1909-ben Szulejmán temesvári janicsár aga (megh. 1646) sírkőtöredékét, Csorlity Ali aga (megh. 1716) eredetileg Belgrádban felállított, de ekkor már Soborsinban őrzött sírkövét, a temesvári tüzérlaktanya mellett a földből előkerült három, felirat nélküli sírkövet, valamint egy csontváz fejénél és lábánál Lippán talált két turbános márvány sírkövet ismertetett.⁹ Utóbbi kettőt – amelyek egy bizonyos Haszán, illetve Iszmail agáé (megh. 1698) voltak – feliratukkal és magyar fordításukkal öt évvel később Ömer Feridun közölte.¹⁰ Claudia Römer az ezredfordulón egy alsó-ausztriai kastélykertbe Temesvárról hadizsákmányként hurcolt turbános sírkövet mutatott be, amely egy ipeki születésű mészárosé (megh. 1600–1601)

⁵ Madas József, Török temető Pécssett. *A Janus Pannonius Múzeum Évkönyve* 17–18 (1972–1973) [1975] 117–124; Máté Zsolt, Szeged hódoltságkori temetője. *A Móra Ferenc Múzeum Évkönyve, Új folyam* 4 (2017) [2018] 161–170.

⁶ A turbánviselésre újabban magyar nyelven: Schubert Gabriella, A délkelet-európai népek viseletei – szemiotikai megközelítésben. *Ethnographia* 105 (1994) 425.

⁷ Ö. Bartha Júlia, *Az anatóliai törökök temetkezési szokásai*. (Studia Folkloristica et Ethnographica, 37.) Debrecen, 1996, 64–65; Bartha Júlia, A török sírjelölés történeti áttekintése. *Tisicum. A Jász-Nagykun-Szolnok Megyei Múzeumok Évkönyve* 11 (1999) 171.

⁸ Ezekon kívül természetesen számos sírköközlést vagy sírkövekre és temetőkre vonatkozó adatot találhatunk a legkülönbözőbb helyeken, napilapoktól kezdve periodikákon keresztül a műemléki vagy régészeti topográfiáig.

⁹ Berkeszi István, Török feliratos emlékek és sírkövek Temesváron és környékén. *Történelmi és Régészeti Értesítő. A Délmagyarországi Történelmi és Régészeti Múzeumtársulat Közlönye* 25. (Új) évfolyam (1909/3–4) 149–153.

¹⁰ [Ömer Feridun,] Török sírkövek Lippáról a Délmagyarországi múzeumban. *Archaeologiai Értesítő. Új folyam* 34 (1914/1) 24–29.

volt.¹¹ Szerencsés módon a hazai néprajzkutatás is foglalkozott a török sírjelölés történeti kutatásával, Bartha Júlia több, a régészeti anyag kapcsán is jól használható tanulmányt és monográfiát írt a kérdéstről, elsősorban anatóliai példák alapján.¹² A szerteágazó nemzetközi szakirodalom mégoly felületes áttekintése sem lehet e közlemény feladata, a nyugati feldolgozások közül Gilles Veinstein monográfiáját mégis meg kell említeni.¹³

A magyarországi török emlékeket elsőként összefoglaló Foerk Ernő több mint egy évszázaddal ezelőtt egyetlen bekezdést írt a sírkövekről: három helyről (Temesvár, Pécs, Buda) említett ilyeneket, és két temesvári turbános sírkő rajzát közölte.¹⁴ Molnár József ismeretterjesztő könyvében nem tért ki ezekre, mindössze egy fotót közölt a budai váron kívül felállított sírkövekről.¹⁵ Gerő Győző alapvető monográfiájában a hódoltságkori városkép átalakulása kapcsán említette meg, hogy temetőket nemcsak a városok falain kívül létesítettek, de dzsámik körül is, ahol „a férfiak sírjait jelző turbános sírkövek vagy a női sírok virágdíszes kőtáblái mellett ott találjuk a rangosabbak sírja fölé emelt sírépítményt”.¹⁶ Utóbbi azért érdekes, mert a mohamedán temetőkben nem alakítottak ki istentiszteleti helyeket (a türbéknek sincs a keresztény értelemben vett kápolnaszerepük), a dzsámik környezete ellenben szent hely, és mivel különösen a délkeleti, mihrábon kívüli oldalra temetkezni előkelő dolognak számított, ezért olykor – de nem rendszerszerűen – mégis kialakulhattak temetők a dzsámik mellett is.¹⁷

A törökök kiűzése után a sírköveknek – mint általában minden török építészeti emlékeknek – többnyire a pusztulás jutott osztályrészül. Rosszabb esetben építőanyagként újrahasznosították őket, jobb esetben csupán eredeti helyükről elmozdítva, hadizsákmányként elhurcolták őket mint kuriózumokat. Ennek is

¹¹ Claudia Römer, Egy, a 15 éves háborúból származó oszmán sírkő Steyersbergben, Alsó-Ausztriában. *Aetas* 14 (1999/4) 66–70.

¹² Az oszmán kor sírjeleiről: Ö. Bartha, *Az anatóliai törökök*, 67–78; Bartha, A török sírjelölés, 171–178.

¹³ Gilles Veinstein, *Les Ottomans et la mort*. Leiden, 1996. Néhány további munka: Hans-Peter Laqueur, Die Kopfbedeckung im osmanischen Reich als soziales Erkennungszeichen, dargestellt anhand einiger Istanbul'er Grabsteine des 18. und 19. Jahrhunderts. *Der Islam* 59 (1982/1) 80–92; Uő, *Hüve'l-baki. İstanbul'da Osmanlı mezarlıkları ve mezar taşları*. (Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 46.) İstanbul, 1997.

¹⁴ Foerk Ernő, *Török emlékek Magyarországon*. Budapest, 2016, 27, 95/50. tábla (eredetileg 1917-ben jelent meg). Adatai alapján a hazai török építészeti hagyaték megoszlását táblázatos formában Rác István (*A török világ hagyatéka Magyarországon*. Debrecen, 1995, 71, 73/1. táblázat) is közölte, jellemzően a sírkövek feltüntetése nélkül.

¹⁵ Molnár József, *A török világ emlékei Magyarországon*. Budapest, 1976, 122.

¹⁶ Gerő Győző, *Az oszmán-török építészet Magyarországon (dzsámik, türbék, fürdők)*. (Művészettörténeti Füzetek, 12.) Budapest, 1980, 34. Hasonlóan foglalta össze a muszlim síremlékek jellemzőit: Lövei Pál–Mikó Árpád, Síremlék. In: *Magyar művelődéstörténeti lexikon. Középkor és kora újkor*. X. Főszerk. Kőszeghy Péter. Budapest, 2010, 330.

¹⁷ Sudár Balázs szíves közlése.

köszönhető, hogy bár Magyarországon viszonylag sok muszlim sírkő maradt fenn, közülük egy sem eredeti helyén található, azaz már nem sírjelként funkcionálnak.¹⁸

Lássunk néhány példát a sírkövek pusztulására! Budán a töröktől való visszafoglalás után mészkinyerésére elsősorban a muszlim temetők sírköveit használták fel, ezért a mészégetőket a temetők közelében létesítették.¹⁹ Már említettem a Belgrádból Soborsinba – az ottani uradalmi könyvtárba²⁰ – vagy a Temesvárról egy ausztriai kastélykertbe vitt muszlim sírkövet, de a sort még bizonyára hosszan lehetne folytatni. Az egri Valide Szultána fürdő helyreállítása során az épület délnyugati külső falszögletében több turbános sírkő került elő, amelyeket valószínűleg a város több pontjáról gyűjtöttek össze,²¹ a kíséző leletek alapján az újkorban. A Tolna megyei tíz turbános sírkő mindegyike a fentiekhez hasonlóan, másodlagos helyzetben került elő. Kétségtelen, hogy a simontornyai kuruc kori palánkfal egyik cölöpjének tövében feltárt turbán alakú követ 1686 után szándékosan használták fel a palánk megerősítésére, és talán nem nagy tévedés a paksi Dunában talált, erősen lekopott sírkőről sem azt feltételezni, hogy azért dobták a folyóba, hogy a hódítók emlékét is eltüntessék a városból.

Muszlim temetők Tolna megyében

Tolna megye muszlim temetőiről nagyon kevés ismeretünk van. A főként a várakban és váralja településeken élő megszállók között igen kicsi volt az anatóliai eredetű, mohamedán vallású népesség aránya, annál több balkáni származású, részint muszlim, részint ortodox délszláv katona alkotta a török hadsereget.²² Evlia Cselebi török világotutazó az 1660-as évek elején Bátaszék, Szekszárd, Jeni Palánk, Tolna, Paks és Földvár várát és külvárosát írta le, de muszlim temetkezőhelyet csak Pakson és Földváron említ.

Muszlim temetőkre – jellemzően áttételes formában, turbán alakú sírkövek révén – régészeti adataink csak a fent említett települések egy részéről vannak Tolna megyében. A turbános sírkövek lelőhelyei és a szűkszávú források alapján a megyei helytörténeti irodalom – olykor egymásnak is ellentmondva –

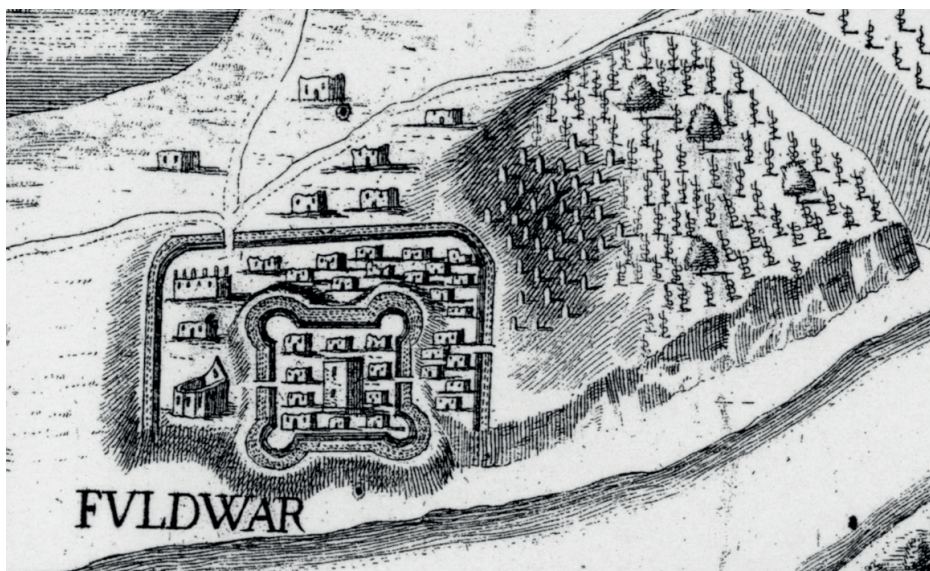
¹⁸ Kovács, *i. m.*, 39.

¹⁹ Bánrévy György, Az első hivatalos intézkedések a visszafoglalt Budán 1686-ban. *Tanulmányok Budapest Múltjából* 5 (1936) 264.

²⁰ Berkeszi, *i. m.*, 151.

²¹ Fodor László, Beszámoló az egri Valide Szultána (török) fürdő délnyugati végében végzett ellenőrző régészeti feltárásról. *Műemlékvédelmi Szemle* (2001) 208.

²² Erre részletesen, a tanulmányban említett egyes helyőrségek zsoldlistáinak adataival: Hegyi Klára, *A török hódoltság várai és várkatonasága*. II. (História Könyvtár. Kronológiák, Adattárak, 9.) Budapest, 2007, 627–639, 1051–1071, 1131–1161.



1. kép. Dunaföldvár muszlim temetője a visszafoglaló seregek útját ábrázoló 1686-os térképlapon (Wosinsky Mór Megyei Múzeum)

megpróbálta a török temetők helyét meghatározni az egyes településeken belül, s e lokalizációk egy részét régészeti adatokkal is alá lehet támasztani.

Dunaföldvárról Evlia Cselebi ezt jegyezte fel 1663-ban: „Oly terjedelmű város ez, hogy az összes temetők a városkerítésen belül vannak.”²³ Tolna megyéből egyedülként Dunaföldvár muszlim temetőjének ábrázolását ismerjük, egy, a törökellenes egyesült hadak 1686. szeptember 13-i táborhelyét megőrkítő metszetről.²⁴ A várostól közvetlenül északnyugatra fekvő szőlőhegy város felőli oldalán ferde vonalú sorokban összesen 36 darab, íves lezárású – bizonyára sematikusán ábrázolt – sírkő rajza látható (1. kép). Amint Gaál Attila megállapította, Evlia Cselebi leírásával ellentétben a temetőt a palánkon kívül tüntették fel, amit a város területének 1663 és 1686 közti zsugorodásával magyarázott,²⁵ ugyanakkor ha figyelembe vesszük, hogy Ottendorff szerint a teljes földvári

²³ Evlia Cselebi *török világutazó magyarországi utazásai 1660–1664*. Ford. Karácson Imre. Budapest, 1985², 241.

²⁴ Questo campo fu piantato a di 13 di settembre [1686.] A metszetet a szekszárdi múzeum gyűjteményéből közölte: Gaál Attila, *Az 1686 őszi felszabadító hadjárat grafikai lapjainak Tolna megyei vonatkozásai. A Szekszárdi Béri Balogh Ádám Múzeum Évkönyve* 12 (1984) 148/13. kép és kinagyított részlete: 149/14. kép. A metszet a Hadtörténeti Intézet és Múzeum gyűjteményében is megtalálható (jelzete: H III c 182/17).

²⁵ Gaál, *Az 1686 őszi*, 130–131. A város helytörténeti monográfiájában Rosner Gyula (Dunaföldvár az Árpád-ház és a magyar középkor idején. In: *Dunaföldvár története az őskortól napjainkig*. Szerk. Tóttós Gábor. Dunaföldvár, 2002, 41) úgy vélekedett, hogy „a török temető valószínű a palánkon kívül feküdt, bár nem kizárható ellenkezője sem, mert adataink szerint a várost is palánk védte”.

településegységet (palánk, falu, város) magas kerítés vette körbe,²⁶ akkor feltehető, hogy a temető e külső falon belül feküdt. A metszeten szereplő tájelemek azonosítása révén megpróbálkozhatunk a temető helyének meghatározásával a mai városon belül. Ezt megkönnyíti, hogy a száz évvel későbbi első katonai felmérésen kiválóan felismerhető az 1686-os metszeten ábrázolt topográfiai helyzet: a város belterületétől északnyugatra húzódó szőlős domb lábánál fekvő temető, amely egy templomtól – a mai Szent Ilona-plébániatemplomtól – közvetlenül északra fekszik.²⁷ Ezt a temetőt későbbi térképek már nem jelölik, egyéb adataink azonban vannak róla. Szelle Zsigmond 1889-es feljegyzése szerint „a sánczfalon felül az úgynevezett szedres kertek területén, a XVIII. század végén szintén temető volt”, amelynek területét, miután betelt, kertekként használták tovább.²⁸ Később a kuruc kor előtti dunaföldvári görögkeletiek templomairól szólva annak a véleményének ad hangot, hogy a templomok „legalább egyike a jelenlegi r. kath. templomtól észak-nyugotnak vonuló egykori szedres kertek területén állt, hol az udvarok és kertek mentén még mai napig is régi sírok, krypták és épületmaradványok nyomai tűn[n]ek elő”.²⁹ Cziráky Gyula 1910-es várostörténeti könyve szerint a török kori város „fölhatolt alighanem a mai plebániatemplomon fölül, vagy talán egészen az apácázárdáig, mert nem csak a Molnár László-féle háztelken, hanem a Csentericz-féle, sőt a Németh János-féle kertekben is temetőkre akadhatni”.³⁰ Az 1686-os metszet, valamint a későbbi térkép és a helytörténeti adatok alapján valószínűsíthető, hogy a dunaföldvári törökök és rácok temetője – amelyet utóbbiak (talán már a mezőváros más lakóival együtt) a 18. század végéig használhattak – a mai Templom utca középső szakaszán fekvő házak kertjeinek területén, a mai Szent Ilona-templomtól északra helyezkedett el. Az egyetlen ismert dunaföldvári muszlim sírkő mindenestre ennek a temetőnek a déli szélétől körülbelül 50 méterre került elő.

Paks muszlim (vagy általuk is használt) temetőjét Evlia Cselebi is említi: „A város nyugati részén, a zajos vár útján s e városnak temetőjében, a Dunára néző sétat helyen Árkods [helyesen: Erköcs] Baba búcsújárárhelye van.”³¹ Németh Imre, Paks helytörténésze a temető helyét a Dunához közel fekvő mai Hegyhát utca helyére tette, ahol sok csontvázat találtak.³² A temető létét régészeti adatok

²⁶ Ottendorff Henrik, *Budáról Belgrádba 1663-ban.* (Tolna Vármegye Multjából, 7.) Szövegét kiadta, magyarra fordította és bevezetéssel ellátta Hermann Egyed. [Szekszárd,] 1943, 43.

²⁷ <https://maps.arcanum.com/hu/map/firstsurvey-hungary/?layers=147&bbox=2109136.4761014967%2C6018735.718621196%2C2134914.8638906726%2C6027143.791732566>, Colonne XII. Sectio 26.

²⁸ Szelle Zsigmond, *Duna-Földvár régi emlékei.* *Archaeologiai Közlemények* 17 (1894) 16.

²⁹ Szelle, *i. m.*, 30.

³⁰ Cziráky Gyula, *Tolna vármegyei Dunaföldvár múltja és jelene.* Dunaföldvár, 1910, 65.

³¹ Evlia, *i. m.*, 240.

³² Németh Imre, Paks társadalmi és politikai története. In: *Paks nagyközség monográfiája.* Szerk. Németh Imre. Paks, 1976, 31; Uő., Paks településföldrajza. In: *Paks nagyközség monográfiája*, 203. Térképén a mai Anna utca két oldalára lokalizált palánkvár északnyugati oldalára

is igazolják. Vágó Eszter 1969-es feljegyzése szerint a Hegyhát utcában „az út alatt sírok voltak”,³³ 2005-ben közműárok visszatemetett földjéből emberi koponya töredékét gyűjtöttem be, 2018–2019-ben pedig V. Péterfi Zsuzsanna 12 melléklet nélküli sírt tárt fel a Hegyhát utca 9. számú ház telkén. Valószínűnek gondolta, hogy a temetőt – amelyet 18–19. századi térképek már nem jelölnek – a szájhagyománynak megfelelően a hódoltság idején használták.³⁴ Tolna megyéből Paksról ismert a legtöbb turbános sírkő, szám szerint három: közülük kettő az óváros területén, földmunkák során került elő másodlagos helyzetben, a harmadikat pedig a Dunában, az óváros vonalában fekvő hajókikötőnél találták, s ennek alapján a paksi török temető a mai óváros területén fekkent (talán a Hegyhát utcában, ami azonban 200–300 méterre van a két ismert lelőhelyű turbános sírkő megtalálási pontjától³⁵).

Simontornyán egyetlen adatunk van a muszlim temetőről. Kiss István megbízhatónak mondható helytörténeti monográfiája szerint a Temető utca onnan kapta a nevét, hogy „kertjeiben (mai Szarvas-utca) volt a régi török temető, hol turbános sírköveket leltek”.³⁶ 2013-ban a Temető utca 13. számú ház előtt szennyvízcsatorna-fektetés régészeti szakfelügyelete során a kidobott földben megbolygatott csontvázhoz tartozó embercsont-töredékeket figyeltem meg (az árkot addigra sajnos már visszatemették). A ház lakójának elmondása szerint az udvaron belül, a kertben és a szomszéd telken is kerültek elő korábban sírok, amelyeket feltételesen a Kiss István által említett temetőhöz kapcsolhatunk.³⁷ Ez a hely a Sió déli oldalán, a belvároshoz vezető hídtól körülbelül 400 méterre, a Sárvíz nyugati oldalán dél felé futó nagy út mellett feküdt.³⁸

Szekszárd muszlim temetőjének helyét először Vendel István igyekezett meghatározni 1941-ben megjelent monográfiájában, egy véletlen lelet segítségével:

további magyarázat nélkül „katonatemetőt” is jelöl. Uo. 204/29. ábra.

³³ B. Vágó Eszter, *Jelentés a Paks és környékén végzett terepbejárásokról*. Kézirat. 1969. Wosinsky Mór Megyei Múzeum Régészeti Adattára, 157–174.

³⁴ V. Péterfi Zsuzsanna, *Szakmai beszámoló Paks, Hegyhát utca 9. szám alatt családi ház építéséhez kapcsolódó régészeti feltárásról*. Városi Múzeum (Paks) Régészeti Adattára. Köszönöm a szerzőnek, hogy a dokumentáció adatait felhasználhattam.

³⁵ Ezzel ellentétben Gaál Attila egy 19. századi metszet ábrázolása alapján úgy vélte, hogy a metszeten a Kálvária alatt látható kupolás épület lehet azonos Erkocs baba sírhelyével. Gaál Attila, Pax, Paxum, Pákos, Pakshel. Paks mezőváros múltja. *Tolna Megyei Népiújság* 28 (1978/297) 7; Uő., *Hódoltságkori török kiserődök a Buda–eszéki hadiút Tolna megyei szakaszán (Különös tekintettel Újpalánk várára)*. Doktori értekezés (SZTE BTK). Szekszárd, 1980, 312/169. jegyzet. Nem tartom valószínűnek, hogy a türbe eddig az időpontig fennmaradt volna, különben valószínűleg más forrásban is említenék.

³⁶ Kiss István, *Simontornya krónikája*. Simontornya, 1938, 18.

³⁷ K. Németh András, *Jelentés és dokumentáció régészeti szakfelügyeletről. Simontornya város község szennyvízcsatornázása és szennyvízelvezetése. 2014. április 15.–október 9.* Kézirat, 2015, 17–18. Wosinsky Mór Megyei Múzeum Régészeti Adattára.

³⁸ Simontornya török társadalmára részletesen: Dávid Géza, *A Simontornyai szandzsák a 16. században*. Budapest, 1982, 22–36.

„A török temető helye már pontosabban meghatározható. Az a régi római hadiút mellett, a Szekszárdi Takarékpénztár mai székháza helyén és ennek környékén terült el. Itt az 1925-ik évben végrehajtott vízvezetéki munkálatok alkalmával – amidőn az utcai csővezetékét fektették le – török sírkő került napfényre.”³⁹ Az egykori takarékpénztár a Garay tér és a Béla tér találkozásánál, a Bezerédj utca északkeleti végén áll, a középkori apátság körül létesített szekszárdi palánkvártól délre, annak közvetlen szomszédságában. A későbbi kutatás is átvette a temető Vendel-féle lokalizálását. Gaál Attila szerint „a Bezerédj utcai házak egy része ma is a régi török temető területén áll”,⁴⁰ és a területet sokáig beépítetlenül hagyták, aminek szerinte az is lehetett az oka, hogy a helyi hagyomány tudott a temető létéről. Ugyancsak ő a Garay téren leletmentés keretében 16–17. századi sírokat tárt fel,⁴¹ amelyeket kimondatlanul is a muszlim temetőhöz kötött. Szekszárd 1989-es monográfiájában Vass Előd úgy nyilatkozott, hogy „a leletek alapján a török temető a Béla tér és a Bezerédj utca torkolatának déli oldalán lehetett”.⁴² Sudár Balázs szerint a Bezerédj utca felső végénél előkerült sírkő talán muszlim temetőre és esetleg imahelyre utal.⁴³

Végezetül említsük meg Bátaszéket, ahol a középkori cikádori ciszterci apátság átépítéséből létrehozott török palánkvár helyén épített barokk templom 1900 körüli bontásakor találtak egy turbán alakú sírkőfejet is. Ettől körülbelül 100 méterre északnyugatra, a fő utca nyugati felén fekvő Kalász János Városi Sportcsarnok (Budai utca 9–11.) építéskor, az 1980-as évek végén állítólag muszlim sírkövek kerültek elő, amelyeket visszaraktak az alapba.⁴⁴

A felsorolt öt település mellett a török katonai, polgári és vallási jelenlét miatt a továbbiakban turbános sírkövek előkerülése várható még Dombóváron, Döbröközön, Ozorán, Pincehelyen, Szekszárd-Palánkon, Tamásiban és Tolnán.⁴⁵

³⁹ Vendel István, *Szekszárd megyei város monográfiája*. Szekszárd, 1941, 35–36.

⁴⁰ Gaál Attila, Jövönk érdekében – a múlttól. Régészeti adalékok a Béla tér rendezéséhez. *Tolna Megyei Népiújság* 29 (1979/47) 11.

⁴¹ Gaál, *Hódoltságkori török kiserődök*, 318/220. jegyzet.

⁴² Vass Előd, Szekszárd a város alapításától a török kiveréséig. In: *Szekszárd város történeti monográfiája*. I. Szerk. K. Balog János. Szekszárd, 1989, 89. Ugyanitt az 1925-ös földmunkák kapcsán már többes számban a török temető turbános sírköveiről írt.

⁴³ Sudár Balázs, Szekszárd története a török korban (1541–1686). In: *Szekszárd, ahol élünk. Város történet mindenkinek*. Szerk. V. Kápolnás Mária. Szekszárd, 2018, 132. – Szekszárd török kori szerepére legújabbán: Sudár Balázs, Egy kis szandzsákközpont a hódoltság belsejében: Szekszárd. *A Wosinsky Mór Múzeum Évkönyve* 42 (2020) 91–112.

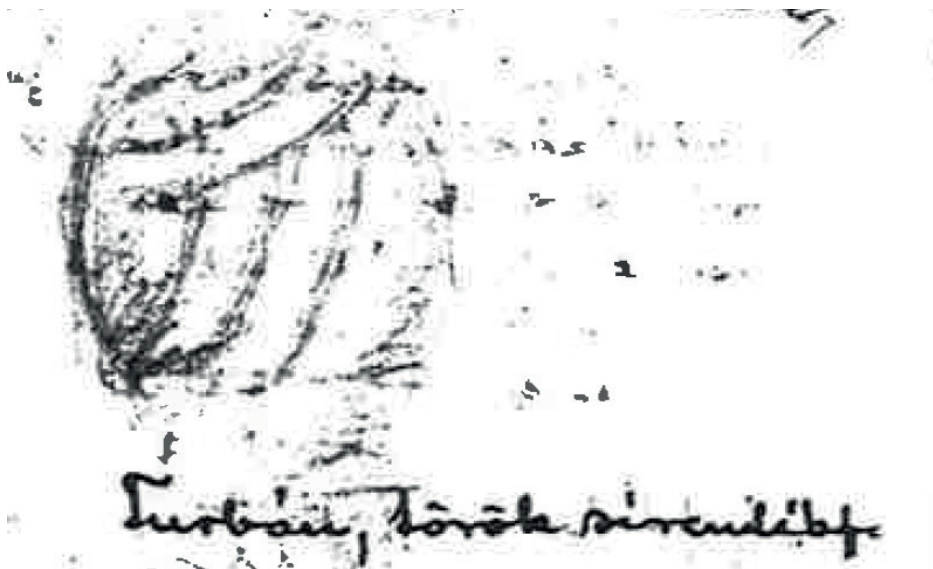
⁴⁴ Sümegi József bátaszéki gimnáziumigazgató tájékoztatása, amelyet ezúton is köszönök neki. – Bátaszék török palánkjára újabban: Valtér Ilona, *A cikádori, más néven (báta)széki ciszterci apátság története*. Budapest, 2015, 19–20, 74–88.

⁴⁵ Hegyi, *i. m.*, passim; Sudár Balázs, *Dzsámik és mecsetek a hódolt Magyarországon*. Budapest, 2014, passim.

A sírkövek katalógusa

A köveket lelőhelyük szerint ábécésorrendben közlöm. Mivel egyiket sem ott találták meg, ahol eredetileg felállították, lelőhelyként előkerülési helyüket adom meg. Kialakult nevezéktan hiányában a sírkövek leírása során a központi, turbánt ábrázoló részt *turbánnak* (vagy *fejnek*), a turbán tetején lévő kis kerek vagy ovális kiemelkedést *gombnak*, a nyolcszögletes, oszlopszerű törzset *szárnak*, végül a szárat és a turbánt összekötő, általában kerek átmetszetű részt *nyaknak* nevezem, a turbánrész kialakításához használt sál anyagának mezőit pedig *sávoknak*. A gombok kettő kivételével letörtek, ezek hiányát külön nem említem. A nyakrész minden esetben kerek, a szár pedig nyolcszög átmetszetű. Mivel anyaguk egységesen (különböző keménységű és eltérő mértékben lyukacsos, eredetileg fehér) mészkő, ezt külön nem jelölöm. Rövidítések: m. = magasság, sz. = szélesség, h. = hosszúság, d. = átmérő.

Bátaszék, Negyvennyolcas emlékmű (2. kép)



2. kép. Bátaszék, Negyvennyolcas emlékmű (rajz: Gimesi József)

Lelőkörülmények, őrzési hely: a bátaszéki barokk templom 20. század eleji lebontásakor Pápay Gusztáv igazgató-tanító faragott köveket mentett meg az épület anyagából, amelyeket saját udvarán őrzött. Ezek egy részét Gimesi József iskolaigazgató 1947-ben a Budai utcai fiúiskola bejáratánál helyezte el, amelyek közül egy római „fej” és „egy török síremlékturbánt” – ismeretlen időben –

a szekszárdi múzeumba szállított.⁴⁶ Az általa lerajzolt kövek között látható egy muszlim sírkő turbánrésze is, „Turbán, török síremlékf..., Szekszárd Múzeum” megjegyzéssel.⁴⁷ A kő a szekszárdi múzeumban jelenleg nem található meg.

Leírás: a turbán szélesebb, mint amilyen magas, négy ferde, csaknem függőleges sávból áll, felső részén bal oldalról két, csaknem vízszintes sáv metszi őket. Mérete ismeretlen.

Bátaszék (3. kép)



3. kép. Bátaszék

Lelőkörülmények, őrzési hely: a leltárkönyvi bejegyzés szerint a sírkövet Gaál Attila gyűjtötte Bátaszéken 1974-ben vagy nem sokkal korábban, pontosabb helymegjelölés nélkül. A követ a Wosinsky Mór Megyei Múzeum őrzi.⁴⁸

Leírás: a turbán lekerekített végű, alsó részén az egyik oldalon széles vízszintes sáv fut végig, rá merőlegesen széles, függőleges sávok; hátsó fele kopott,

⁴⁶ Gimesi József levele Csanády Györgyhöz, 1991–1992 körül. A levél másolatát Sümegi József szívességéből ismerem.

⁴⁷ Gimesi József egykori bátaszéki tanító szülőföldismereti jegyzetei (kézirat). Másolatát Sümegi József szívességéből ismerem. Ld. még: Csanády György, Hol volt a cikádori apátság? *Tolnai Népijság* 2 (1991/157) 8.

⁴⁸ Régészeti gyűjtemény, leltári szám: 74.112.1.

repedezett. A nyak hengeres, a nyolcszögletű szár ferdén letörött, csak rövid, felső része maradt meg.

Méret: teljes m.: 47,5 cm; turbán d.: 31,5 cm, m.: 30 cm; nyak d.: 24 cm, m.: 7,5 cm; szár d.: 22–23 cm, m.: 10 cm.

Dunaföldvár, Várdomb utca (4. kép)



4. kép. Dunaföldvár, Várdomb utca

Lelőkörülmények, őrzési hely: a belterületen álló követ először 1876-ban Hőke Lajos említette: „A török uralomnak közel másfél száz éves korából, néhány érmen kívül, itt Földváron, egy török sírkő, hét oldalú oszlopka tetején turbánal, egyik utca szegletén, mint ducz simán áll.”⁴⁹ Szelle Zsigmond Dunaföld-

⁴⁹ Hőke Lajos, Duna-Földvár s vidékének története, különös tekintettel Tolnamegyére. VIII. Török hódoltság. *Tolnamegyei Közlöny* 4 (1876/24) 2–3.

vár régészeti emlékeit ismertető 1894-es tanulmánya szerint „van ezen kívül turbános temetői oszlopunk is ... Kétség kívül sírkő volt.”⁵⁰ Molnár József egy 1978-as cikkében közölte – de bizonyára évekkel korábban készült – kép szerint kerékvetőként szolgált a várba vezető úton, míg egy gépkocsi kereke ki nem mozdította helyéből.⁵¹ 1976-ban ugyanez a kő volt látható a vár tövében létrehozott parkban.⁵² A kő jelenleg a Dunaföldvári Vármúzeumban található.⁵³ (Itt jegyzem meg, hogy 1987-es adat szerint a dunaföldvári vár kőtárában öt turbános sírkövet őriztek a vár 1960-as és 1970-es években végzett kutatásai során előkerült középkori kövek társaságában.⁵⁴)

Leírás: a turbán széles, felfelé enyhén összeszűkül, egyik oldalon széles ferde sávokkal; hátsó fele és teteje (átmetszetének körülbelül negyede) hiányik. A nyak viszonylag hosszú, a zömök szár felső része megmaradt, a szár alja betonnal kiegészített.

Méret: teljes m.: 48 cm; turbán d.: 33 cm, m.: 27 cm; nyak d.: 24 cm, m.: 7 cm; szár d.: 25 cm, m.: 14 cm.

Paks, Bajcsy-Zsilinszky utca (5. kép)

Lelőkörülmények, őrzési hely: 1990. júliusban a paksi óvárosban, a Bajcsy-Zsilinszky utcában földmunka során másodlagos helyzetű turbános sírkövet találtak.⁵⁵ Mivel az erről beszámoló újságcikkben nincs sem fotó, sem leírás a kőről, és a tárgy leltározatlan, ezért kérdéses, hogy a paksi múzeum 1994-es alapítása előtt talált két turbános sírkő közül melyik hol került elő. Jelenleg a Paksi Városi Múzeum állandó kiállításán látható.⁵⁶

Leírás: a turbán zömök, gömbölyded, a széles sávok plasztikusan kiemelve (a mélyedésekben vésőnyomokkal), a leghosszabb alulról indulva ferdén végigfut mindkét oldalon, a többi sáv a csúcson forgószerűen összefut. A nyak az aljánál eltörött, a szár teljesen hiányzik.

Méret: turbán d.: 26 cm, m.: 26 cm; nyak d.: 17 cm, m.: 5 cm.

⁵⁰ Szelle, *i. m.*, 31.

⁵¹ Molnár József, Néhány ismeretlen török emlékről. *Műemlékvédelem* 22 (1978/3) 237, 238/4. kép. Egy korábbi közleményében úgy vélte, hogy a kő „eredeti sírhelyet jelöl”, ami azonban nem igazolható: Molnár József, Turbános sírkő mint szenteltvíztartó. *Művészettörténeti Értesítő* 7 (1958) 262. Rosner Gyula – valószínűleg az ő adatát is átvéve – már két, eredeti helyén fekvő hazai török sírkőről ír (a másik szerinte Törökoppányban állna): Rosner, *i. m.*, 41.

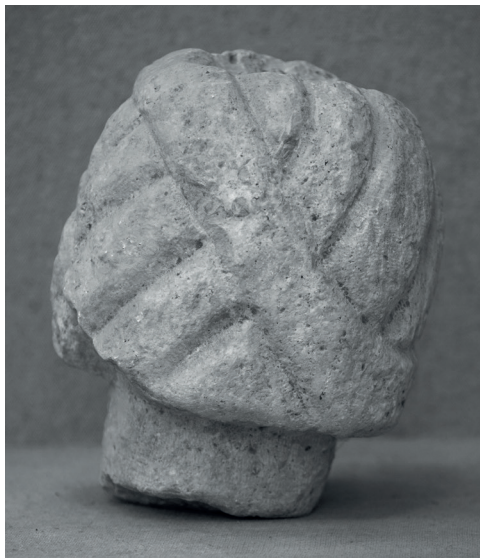
⁵² -O[r]das] I[v]án], Török síremlék. *Tolna Megyei Népiújság* 26 (1976/88) 8.

⁵³ Leltározatlan.

⁵⁴ *Lapidarium Hungaricum. Magyarország építészeti töredékeinek jegyzéke*. I. Szerk. Horler Miklós. Budapest, 1988, 369.

⁵⁵ -beos-, Újabb lelet: egy török sírkő. *Paksi Hírnök* 2 (1990/15) 11. A cikk nem szól a kő megtalálási helyéről, arról Bencze Barnabás szíves közléséből van tudomásom.

⁵⁶ Leltározatlan.



5. kép. Paks, Bajcsy-Zsilinszky utca (fotó: Pazirik Informatikai Kft.)



6. kép. Paks, Bezerédj Általános Iskola (fotó: Pazirik Informatikai Kft.)

Paks, Bezerédj Általános Iskola (6. kép)

Lelőkörülmények, őrzési hely: a Bezerédj Általános Iskola (Szentháromság tér 1.) 1980-as évek végén történt átépítésekor „nagyon szép” turbános sírkő került elő egy újsághír szerint.⁵⁷ A jelző alapján a paksi múzeum két muszlim sírköve közül inkább a kissé szokatlan formájú, enyhén csúcsosat azonosítom ezzel a darabbal, amelynek nyaka és szára egy része is megmaradt, szemben a másikkal, amely csupán egy gomb és nyak nélküli turbánrész. Jelenleg a Paksi Városi Múzeum állandó kiállításán látható.⁵⁸

Leírás: a turbán karcsú, felfelé enyhén összeszűkül, a széles sávok plasztikusan kiemelve, a leghosszabb alulról indulva ferdén végigfut mindkét oldalon, a többi sáv a csúcson forgószerűen összefut. A nyak magas, a szár teljes felső része megmaradt. A letörött gomb helye ovális. Felülete sima, igényesen megmunkált.

Méret: teljes m.: 49 cm; turbán d.: 25 cm, m.: 30 cm; nyak d.: 16 cm, m.: 9 cm; szár d.: 18 cm, m.: 10 cm.

Paks, Duna-meder (7. kép)



7. kép. Paks, Duna-meder

⁵⁷ –M–, Török kori falmaradványok. *Paksi Hírnök* 2 (1990/24) 12. – A tárgy fotója közölve: Fazekas Ferenc–Szabó Antal–V. Péterfi Zsuzsanna–Várady Zoltán, *Paksi Metszet – Régiségtár. Kiállításvezető*. Paks, 2017, 77.

⁵⁸ Leltározatlan.

Lelőkörülmények, őrzési hely: a követ Pánczél Tamás és Halász Róbert találta az 1980-as években a paksi hajókikötőnél a Dunában, alacsony vízálláskor. A követ Gaál Attilának adták, aki a paksi múzeumba juttatta.⁵⁹

Leírás: a turbán a víz sodrásától erősen lekopott, ovális átmetszetű, két rövidebb oldalán széles, ferde sávokkal, szélesebb oldalai simára koptak. Az ovális átmetszetű nyaknak csak a felső része maradt meg. A kő anyaga helyenként vöröses ereszettű.

Méret: turbán d.: 24 cm, m.: 30 cm; nyak alapterület: 15×19 cm, m.: 5 cm.

Simontornya, Szent István utca 16. (8. kép)



8. kép. Simontornya, Szent István utca 16. (fotó: Retkes Tamás)

Lelőkörülmények, őrzési hely: 2019 őszén megelőző feltárást végeztünk a simontornyai vártól északkeletre körülbelül 50 méterre, egy épülő ház helyén. 2,5 méter mélységben több sor cölöpből álló, többször leégett és megújított fonott palánkszerkezetet találtunk, amelynek egy része az előkerült leletek alapján már a török korban létezett, de egyes részeit a kuruc korban is használták. Az egyik leégett cölöp tövében muszlim sírkő turbánt mintázó fejrészét találtuk meg, oldalára dőlve. Valószínű, hogy a sírkő a törökök 1686-os kiűzése során részben leégett, megsérült palánkfal 1704 előtti helyrehozása, megerősítése során vagy legkésőbb a Rákóczi-szabadságharc idején, 1704 és 1711 között végzett javítások alkalmával került az egyik cölöp mellé.⁶⁰ A kő a Wosinsky Mór Megyei Múzeum régészeti gyűjteményébe került.⁶¹

⁵⁹ Gaál Attila szíves szóbeli közlése, amelyet ezúton is köszönök neki. A kő leltározatlan.

⁶⁰ K. Németh András, Török és kuruc kori palánkszerkezet feltárása Simontornyán. *Várak, kastélyok, templomok évkönyv* (2021) 63, 65.

⁶¹ Gyarapodási napló száma: 2019-343.

Leírás: a turbán nyomott gömbtestű, hét széles, felfelé elkeskenyedő, ferde sávból áll. A valószínűleg hengeres átmetszetű nyak külső ívének alig több mint fele maradt meg, legfeljebb 3 cm magasságban. A kő színe a földben töltött idő alatt szürkére változott. Felületét eredetileg vékony, fehér meszelés borította, amely csak a kő alsó sávjában maradt meg nagyobb felületen.

Méret: turbán d.: 31 cm, m: 23 cm; nyak d.: 16 cm, m.: 3 cm.

Simontornya, Vár (9. kép)



9. kép. Simontornya, Vár

Lelőkörülmények, őrzési hely: a kő a vármúzeum északi szárnyának kőtárában található, számos más, a vár 1960–1970-es években végzett felújítása során előkerült kőtöredékekkel együtt.⁶² Pontos lelőkörülményei ismeretlenek, bizonyára másodlagosan, építőanyagként került a várba a törökök kiűzése után.⁶³

Leírás: a turbán enyhén kihalasodó, lekerekített fejtű, alsó részén az egyik oldalon széles vízszintes sáv, rá merőlegesen széles, kissé ferde, erőteljes mélyedésekkel elválasztott sávok; hátsó fele és felső része kopott, hiányos. A nyak

⁶² *Lapidarium Hungaricum*, I. 373.

⁶³ Leltározatlan.

hosszú, a szár felső része megmaradt, a nyakon és a száron sűrű vésőnyomok láthatók.

Méret: teljes m.: 50 cm; turbán d.: 27 cm, m.: 26 cm; nyak d.: 17 cm, m.: 8,5 cm; szár d.: 18 cm, m.: 15,5 cm.

Szekszárd, Béla tér (10. kép)



10. kép. Szekszárd, Béla tér

Lelőrkörmények, őrzési hely: egy 1936-os újságcikk szerint „dr. Horváth Jenő szekszárdi ügyvéd Béla téri házána építésénél a régi alapokból egy török sírkő került elő”, amelyet az ügyvéd a szekszárdi múzeumnak ajándékozott.⁶⁴ A kő jelenleg a Dunaföldvári Vármúzeum állandó kiállításán látható.

⁶⁴ Török sírkövet találtak Szekszárdon. *Tolnamegyei Ujság* 18 (1936/81) 2. Említi: Vizi Márta, Csalogovits József és a Tolnavármegyei Múzeum II. 1934–1946. *A Wosinsky Mór Múzeum Évkönyve* 31 (2009) 288, az újsághír képe: Uo. 320/24. melléklet. A sírkő leltározatlan.

Leírás: csaknem teljes sírkő, mindössze a talapzata hiányos. A gomb kerek, a turbán keskeny (a szárnál alig szélesebb), lekerekített fejű, alsó részén az egyik oldalon széles vízszintes sáv, amely kétoldalt ferdén, majd a másik oldalon felül fut körbe, rá merőlegesen széles, függőleges sávok. A nyak rövid, a szár teljes hosszban megmaradt, a talapzat csonka, alakatlan.

Méret: teljes m.: 95 cm; gomb d.: 10 cm, m.: 5 cm; turbán d.: 20 cm, m.: 23 cm; nyak d.: 16 cm, m.: 4 cm; szár d.: 18 cm, m.: 38 cm.

Szekszárd, egykori Szekszárdi Takarékpénztár (11. kép)



11. kép. Szekszárd, egykori Szekszárdi Takarékpénztár

Lelőrkörülmények, őrzési hely: a követ 1925-ben vízvezeték-fektetés során találták a Szekszárdi Takarékpénztár székháza helyén vagy környékén.⁶⁵ Először a szekszárdi múzeum 1964-es állandó kiállításán volt látható (Bezerédj utca lelőhelynévvel).⁶⁶

Leírás: teljes sírkő. A gomb ovális, a turbán felfelé enyhén szűkül, lekerekített fejű, alsó részén az egyik oldalon széles vízszintes sáv, amely kétoldalt ferdén, majd a másik oldalon felül fut körbe, rá merőlegesen széles, ferde sávok. A nyak rövid, a szár teljes hosszban megmaradt, a talapzat téglatest alakú.

Méret: teljes m.: 127 cm; gomb alapterülete: 7,5×9 cm, m.: 6 cm; turbán alapterülete: 20×22,5 cm, m.: 27 cm; nyak d.: 16 cm, m.: 5 cm; szár alapterülete: 16×18,5 cm, m.: 54 cm.

Ismeretlen lelőhely (Szekszárd?)

Lelőrkörülmények, őrzési hely: egy 1902-es újsághír szerint dr. Haidekker Béla egy török sírkövet ajándékozott a szekszárdi múzeumnak.⁶⁷ Az ajándékozó Szekszárdon volt ügyvéd, így feltételezhető, hogy a sírkő is ott került elő.

Összegzés

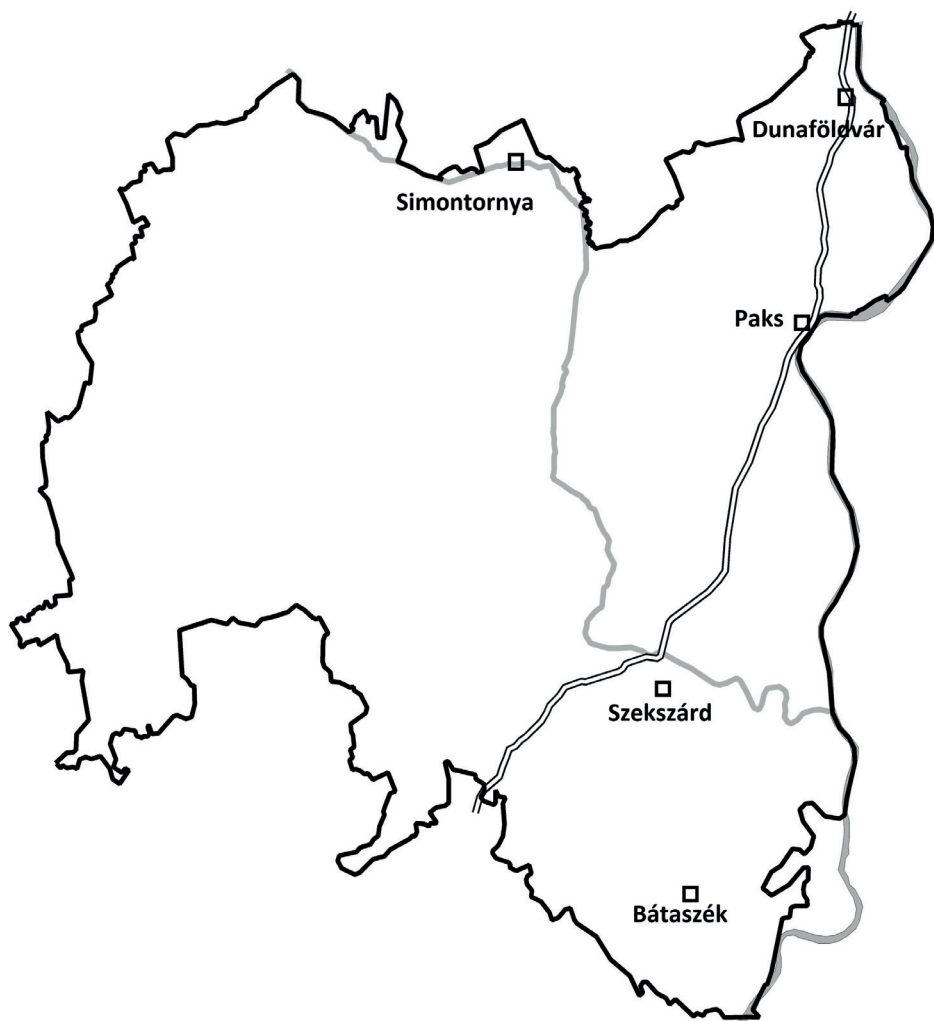
Tolna megyéből öt településről összesen 11 muszlim turbános sírkőről van tudomásunk, közülük tízről van értelmezhető ábrázolás (egyet csak egy régi újságcikkből ismerünk), de csak kilenc tanulmányozható közgyűjteményekben. A sírkövek öt, török helyőrséggel rendelkező település között oszlanak meg, amelyek Simontornya kivételével a Duna mentén fekszenek. A legtöbb turbános kő, szám szerint három példány Paksról került elő, két-két példány ismert Bátaszékről, Simontornyáról és Szekszárdról (ahol feltehetőleg a csak újságcikkből ismert példány is előbukkant), míg Dunaföldvárról csak egy darab maradt fenn (12. kép).

A kövek közül a dunaföldvári a 19. század végétől a belterületen volt beépítve, a többi ismert sorsú kő kivétel nélkül a földből (illetve az egyik paksi darab a Dunából), véletlenszerűen került elő (1925 és 1990 között), ami kétségkívül a muszlim temetők sírjeleinek hódoltság utáni – országosan is több helyről adatolható – szisztematikus felszámolásával magyarázható. Tudományos célú kutatás során csupán a két simontornyai sírkő került napvilágra: az egyik a vár

⁶⁵ Vendel, *i. m.*, 36.

⁶⁶ Mészáros Gyula, Török kor. In: *Vezető a szekszárdi Balogh Ádám Múzeum kiállításában*. Budapest, 1965, 62. A sírkő képét közli: Sudár, Szekszárd története, 124. – Wosinsky Mór Megyei Múzeum Régészeti gyűjtemény, leltári szám: LAP.933.27.

⁶⁷ Ajándékozás a múzeumnak. *Tolnavármegye* 12 (1902/21) 3.



12. kép. Turbános muszlim sírkövek lelőhelyei Tolna megyében (alaptérkép: https://hu.wikipedia.org/wiki/Tolna_megye; rajz: K. Németh András)

műemléki helyreállításakor, a másik egy megelőző feltáráson (ha a kutatás nem is török temetkezési helyre irányult).

A bemutatott turbános sírkövek eredetileg az adott város hódoltságkori temetőjében vagy – ahol volt ilyen – dzsámi melletti temetkezőhelyen jelölték egy-egy halott sírját. A temetőkre vonatkozó szétszórt és olykor bizonytalan adatok összegyűjtése révén a korábról ismert szekszárdi mellett Bátaszék és Dunaföldvár (egyik?) muszlim temetőjének helyét hozzávetőleges pontossággal sikerült meghatározni (és Pakson is valószínűsíthető egy részben feltárt temető hódoltságkori eredete). Többnyire török palánkvárak szomszédságában, köz-

vetlen közelükben fekszenek, valószínűleg az egykori városfalakon kívül, de azokhoz közel, nagyobb utak mentén. Ez alól csak az esetleges simontornyai temető a kivétel, amely nem a vár körül, hanem a Sió ellentétes oldalán, de a Szekszárdra vezető út mellett feketett.

A sírkövek kialakítása, megmunkálása, mérete nem mutat különösebb változatosságot. Formailag közös jellemzőjük, hogy száruk nyolcszög átmetszetű (élszedett téglalap alakú), tetejükön – egykor gombban végződő – turbán ül, feliratot vagy szöveges kőtáblát nem tartalmaznak; anyaguk mészkő.⁶⁸ A teljes sírkő – a gombtól a szár tövéig – csak a két szekszárdi darab esetében maradt egyben, másik végletként csak a turbánrész ismert az egyik bátaszéki, paksi és simontornyai példányból; a többinél a rövid nyakhoz a szárból csak egy rövidebb rész csatlakozik (kivéve az egyik paksi sírkövet, amelyik a nyaknál tört el). A gombok csak két esetben maradtak meg (a többinél legfeljebb csak lenyomatuk tanulmányozható, átmérőjük 7,5–10 cm). A turbánok átmérője 20 és 33 cm között változik. A nyolcszögletű száruk átmérője 15 és 25 cm között ingadozik, a leggyakoribb átmérő körülbelül 18 cm. A nyakrész minden példány esetében alig valamivel kisebb átmérőjű, mint a szár.

A Tolna megyei sírkövek kiképzését összehasonlítva a közölt sírkőtípusokkal, szembeötlő anyaguk viszonylagos egyneműsége. Formájuk alapján kétségkívül alacsonyabb társadalmi státuszú férfiak – a tárgyalt települések török társadalmának ismeretében leginkább talán harcosok – sírjait jelölhették.⁶⁹ Egyedül a Simontornyán feltárt sírkő turbánjának a nyakhoz viszonyított tekintélyes átmérője (31, illetve 16 cm) utal magasabb rangú személyre. Nem ritka az olyan sírkő, amelynek turbánja alig szélesebb a nyaknál (különösen feltűnő ez az egyik szekszárdi sírkőnél, ahol a 20 cm széles turbán 18 cm átmérőjű nyakon ül).

A turbán alakú sírkövekkel eddig szinte alig foglalkozott a magyarországi kutatás, pedig szinte minden hazai, török helyőrséggel rendelkező településről (a tanulmányban hivatkozott Buda, Eger, Pécs mellett például Csongrád, Ercsi, Esztergom, Hatvan, Nagykanizsa, Pest, Pécs, Szabadbattyán, Szeged, Szentendre, Székesfehérvár, Törökkoppány, Zsámbék, Vác) ismert egy-két példány. A Tolna megyei turbános sírkövek összegyűjtése talán lökést adhat más területek hasonló emlékeinek feldolgozásához,⁷⁰ és hozzájárulhat a hódoltság egy kevésbé kutatott, de az egykori élet mindennapjait és a településképet meghatározó emléktípus szisztematikus megismeréséhez.

⁶⁸ Ugyanezeket a jegyeket határozta meg: Kovács, *i. m.*, 39–40.

⁶⁹ Vö. Bartha, *A török sírjelölés*, 174/7–8. kép.

⁷⁰ Ennek fontosságára figyelmeztet Kovács, *i. m.*, 40/123. jegyzet is.

Turban-shaped Muslim tombstones in Tolna County

András K. NÉMETH

Hungarian research has hardly dealt with turban-shaped Muslim tombstones systematically, although one or two specimens are known from almost every Hungarian settlement with a Turkish garrison.

We have a total of eleven turban-shaped Muslim tombstones from Tolna County, from five settlements which once had an Ottoman stronghold. Nine of these are available for research. The largest number of stones, three pieces, was found in Paks, two specimens each in Bátaszék, Simontornya, and Szekszárd, respectively, and one in Dunaföldvár. Originally, they possibly stood in the cemeteries or burial grounds located next to the mosque in the given townships under Ottoman rule.

The location of the Szekszárd cemetery was previously known. By collecting relevant data, the approximate place of the Muslim graveyard in Bátaszék and Dunaföldvár could be determined. The cemeteries are located in the vicinity of the Ottoman palisades, probably outside the former city walls, along major roads.

The tombstones do not show much variety: their bases are octagonal, a turban sits on top, and their material is limestone. Undoubtedly, inferred from their form, they could mark the burial places of men of lower social status – perhaps warriors.

Szalma István

A Koháry I. Istvánnak címzett oszmán rabkereskedelemmel kapcsolatos iratok¹

Jelen tanulmányban² igyekeztem összegyűjteni azokat a Koháry család levéltárában³ megtalálható, Koháry I. István (1606–1664) kapitánysága alatt készült iratokat,⁴ amelyeket az oszmánok küldtek személyesen neki és más, főleg füleki vagy szécsényi tisztviselőknek a rabkereskedelemmel kapcsolatban. Az erre vonatkozó iratok teszik ki az oszmánok által Koháry Istvánnak megfogalmazott levelek egy nagy részét. Igyekeztem rámutatni a Koháry–oszmán levelezésből fennmaradt levéltári anyagnak a kérdéskört érintő jelentőségére. Az itt feldolgozott dokumentumok egy vagy több darabjára már más szerzők is hivatkoztak, de a jelen tanulmányban törekedtem a komplex Koháry–oszmán levelezés e tematikáját feltérképezni, és adatokat szolgáltatni az összes fennmaradt iratról és azok jelentőségéről a fogságba esettek adás-vételének kutatásához. Írásomban helyet kapott néhány más, keresztény provenienciájú, de szintén főleg a rabkereskedelmet illető oszmán vonatkozású eset is.

A Koháry családi levéltárban az oszmánok által írt levelek közül 21 olyan példányt sikerült találni, amelyek Koháry I. István kapitánysága alatt készültek. Ezek között található a rabkereskedelemmel kapcsolatos itt feldolgozott iratok is. Jelen írásban 11 oszmán és 3 keresztény/magyar provenienciájú, a rabkereskedelemmel kapcsolatos irattal foglalkozom az említett Koháry-Coburg fondokból. Az oszmán eredetű iratok 1652 és 1662 között íródtak.

A 16–17. századi rabkereskedelemről terjedelmes mennyiségű munka jelent már meg, egyrészt a Magyar Királyság utódállamainak történetírásában, amely főleg a magyar–oszmán határvidéken történt rabkereskedelemmel foglalkozik,⁵

<https://doi.org/10.24391/KELETKUT.2021.2.57>

¹ A tanulmány az *APP0091 Kondominiálne konfliktky v prvej polovici 17. storočia na príklade Filakova a Sečian* (2020. január 1.–2021. június 30.) projekt részeként készült a Szlovák Tudományos Akadémia *Program grantov pre doktorandov SAV* programjának keretében és támogatásával.

² Köszönet illeti témavezetőmet, Lengyel Tündét szakmai tanácsaiért és támogatásáért kutatóútjaimmal kapcsolatban, valamint Dávid Gézát a munkával kapcsolatos segítségéért, főleg turkológiai vonatkozású megjegyzéseiért.

³ Ministerstvo vnútra Slovenskej republiky (a továbbiakban MV SR), Štátny archív Banská Bystrica (a továbbiakban ŠA BB), fond Koháry-Coburg I. – V. (f. KC I. – V.).

⁴ A tanulmány a disszertációm részeként íródott, amelyben a Koháry István alatt keletkezett idevágó forrásanyag nagysága és a disszertáció lehetséges maximális terjedelme miatt választottam az említett időszakaszt.

⁵ Az alapvető irodalomhoz tartozik Pálffy Géza tanulmánya (A rabkereskedelem és rabtartás

másrészt a külföldi szakirodalom is egyre nagyobb teret szentel a rabkereskedelem, de a rabszolgaság⁶ intézményének is.⁷ Írásomban megpróbálom meg-

gyakorlata és szokásai a XVI–XVII. századi török–magyar határ mentén. (Az oszmán–magyar végvári szokásjog történetéhez.) *Fons* 1 (1997/4) 5–78), amelyben leírta a jelenség legfőbb elemeit, jellegzetességeit. A gazdag hazai irodalomból kiemelek még néhány munkát a teljességre való törekvés nélkül. Így kulcsfontosságú tanulmánykötet: *Ransom Slavery along the Ottoman Borders (Early Fifteenth – Early Eighteenth Centuries)*. Ed. by Géza Dávid–Pál Fodor. Leiden–Boston, 2007. A Füleki szandzsákot tekintve fontos megállapításokat közöl a rabkereskedelemlről Hegyi Klára, *A Füleki szandzsák*. Budapest, 2019. A témával kapcsolatos kutatásokhoz szintén elengedhetetlen ismerni Tóth Hajnalka munkáit: Tóth Hajnalka, Török rabok Batthyány I. Ádám uradalmaiban. *Aetas* 17 (2002/1) 136–153; Uő, Mennyit ér egy magyar lovas hadnagy? Egy rabkiváltás története diplomáciatörténeti kontextusban a 17. század közepéről. *Századok* 152 (2018) 247–283. A Koháry család levéltárából a témához főleg Koháry II. István (1649–1731) idejéből több ízben közölt adatokat Komjáti Igor Zoltán (például A török foglyok szerzésének lehetőségei és korlátai Füleken Koháry István főkapitányságának idején (1667–1682)). In: *Az oszmán–magyar kényszerű együttélés és hozadéka*. Szerk. Újváry J. Zsuzsanna, Piliscsaba, 2013, 271–286.) Számos témánkkal kapcsolatos esetet közöl, Koháry I. István működésével kapcsolatban is Szabó András Péter, *A szécsényi seregszék jegyzőkönyve 1656–1661*. Salgótarján, 2010. A Batthyány levéltár fondjai alapján a rabkereskedelem és az anyagi kultúra közötti összefüggéseket disszertációjában tárgyalja Tarkó Ilona, *Rabkereskedelem és anyagi kultúra a XVI–XVII. században a Batthyány család levéltára alapján*. Disszertáció (PPKE BTK). Piliscsaba, 2013. Munkájában a váltságdíj különböző árucikkkel való ellentételezési lehetőségeit is kutatja és azt, hogy a rabkereskedelem milyen hatással volt az anyagi kultúra terjedésére. A témában megjelentek tanulmányai is pl. Tarkó Ilona, Anyagi kultúra a rabtartók által követelt és megkapott áruk alapján a Batthyány birtokokon a XVI–XVII. században. In: *Az oszmán–magyar kényszerű együttélés és hozadéka*, 255–270. A Koháry levéltárból a téma kapcsán említ két esetet Vincze Dániel, Az Egri vilajet kolduló rabjainak szerepe a török–magyar diplomáciai és társadalmi érintkezésben. In: *Studia Agriensia* 27. Eger, 2008, 149–174. A rabkereskedelemhez az Oszmán Birodalomban is: Fodor Pál, Adatok a magyarországi török rabszedésről. *Hadtörténelmi Közlemények* 109 (1996/4) 133–142. Az ország nyugati felére: Illik Péter, Magyar rabok soproniakhoz írt könyörgő levelei a XVII. századból. *Hadtörténelmi Közlemények* 126 (2013) 510–521. A szlovákiai szerzők közül a rabok sarcának lerovási módjairól: Mária Kohútová, Uhorská komora a vojaci v tureckom zajati. In: *Politický zrod novovekej strednej Európy*. Prešov, 2005, 179–183. A rabkereskedelemnek egy fejezetet szentelt disszertációjában Markusková Helena, *Hospodárske a sociálne pomery v gemerskej stolici pod osmanským panstvom v 17. storočí*. Disszertáció (Univerzita Komenského v Bratislave). Bratislava, 2013, 173–177. A török foglyok sorsára és egyben Balassa János tevékenységére ld. Dávid Géza, Balassi János török kapcsolatai. *Századok* 132 (1998) 909–915.

⁶ A török szerzők közül a rabkereskedelemlről, illetve a rabszolgaságról is többnyire törökül publikál Zübeyde Güneş Yağcı, különös tekintettel a rabszolgapiacokra. Ld. például Zübeyde Güneş Yağcı, *İstanbul esir pazarı*. In: *Osmanlı devleti'nde kölelik: ticaret, esaret, yaşam*. Ed. Zübeyde Güneş Yağcı–Firat Yaşa–Dilek İnan. İstanbul, 2017, 57–90. Az rabszolganókról az Oszmán Birodalomban: Uő, Osmanlı devletinde köle kadınlar. In: *Tanzimat öncesi Osmanlı toplumdanda cinsiyet, mahremiyet ve sosyal hayat*. Ed. Miyase Koyuncu Kaya–Bedriye Yılmaz. Ankara, 2018, 207–223. Többek között a témához is publikáltak adatokat Géza Dávid–Pál Fodor, I. Bayezid döneminde Osmanlı–Macar mücadelesi ve bunun Macaristan'daki etkileri. In: *Uluslararası Yıldırım Bayezid sempozyumu, 27–29 Kasım 2015, Bursa. Bildiriler*. Haz. Hasan Basri Öcalan–Yusuf Ziya Karaalan. (Türk Tarih Kurumu yayınları, VIII/28.) Ankara, 2019, 129–148.

⁷ Hasznos információkkal szolgál a témával kapcsolatos fogalmakhoz és a rabszolga/rabkereskedelemhez az Oszmán Birodalomban: *Slaves and Slave Agency in the Ottoman Empire*. Ed. by

magyarázni a rabkereskedelem intézményrendszerének eddig feltárt törvényszerűségei ismeretében a Koháry levéltárban talált eseteket, ha lehet, kiemelni a tipikustól eltérő példákat. Bár csak szórványosan, de helyenként igyekszem rámutatni az oszmán–magyar rabkereskedelem hasonlóságaira az Oszmán Birodalomban jelenlévő és más területein zajlott rabkereskedelemmel.

Az oszmán–magyar rabkereskedelem intézményének általános jellegzetességei

Mivel az oszmán–magyar rabkereskedelem egyediségét éppen a törökökkel való szomszédság okozta, ezért bizonyos értelemben jogosan soroljuk be az Oszmán Birodalom általános rabszolgaintézményének rendszerébe. Már csak azért is, mert az önmagukat kiváltani nem képes foglyok könnyen válhattak igazi rabszolgává, és kerülhettek például az Oszmán Birodalom belső területeire.

A szultánatusban a rabszolgák iránti igény jól szervezett rabszolga-kereskedelmet fejlesztett ki, melynek több elemét az oszmánok vagy elődeik, illetve kereskedelmi partnereik (Bizánc, Velence, Genova, Egyiptom) mintájára építették ki.⁸ Végső soron nemcsak az Oszmán Birodalomban, de a történelemben általában a rabszolgaszerezés egyik fő forrása a háborúk voltak, azaz a csatában szerzett foglyok, rabok, ha nem lettek kicserélve, vagy nem voltak képesek magukat kiváltani, rabszolgák lettek.⁹

A rabszolga általában véve olyan személy, akinek nincs szabad cselekvőképessége (vagy legalábbis ez erősen korlátozott), el lehet adni, és meg is lehet venni úgy, mint az árut, meg lehet örökölni, és közben alá van vetve gazdája parancsainak. Már a középkori iszlám világban az árucikkeket két részre osztották, amelyeket a *számit* és *nátik* jelzőkkel illettek. *Nátik* alatt beszélő és élő árucikkeket értettek, és értelemszerűen idetartoztak a rabszolgák is.¹⁰ A *számit* szót pedig az élettelen tárgyakra használták. Annak eredetét viszont, hogy az embereket ilyenfajta árunak tekintették, a római jogban találhatjuk. Ahogy a kereszténységre, úgy az iszlámra is nagy hatással volt a késői antik kultúra, és így mindkét monoteista világ továbbvitte a tulajdon és a birtoklás fogalmának

Stephan Conermann–Gül Şen. Bonn, 2020. Metodológiai szempontból hasznos áttekinteni a rabszolgáság intézményének a jellegzetességeit és történetét nemcsak az Oszmán Birodalomban, de azon kívül is. Ezt teszi pl. Jan Hinrich Hagedorn, *Domestic Slavery in Syria and Egypt, 1200–1500*. Bonn, 2019. Egy forráskiadás bevezető tanulmánnyal főleg az afrikai rabszolgákhoz és kereskedelmükhöz a 16–18. században: Mario Klarer, *Verschleppt, Verkauft, Versklavt. Deutschsprachige Sklavenberichte aus Nordafrika (1550–1800). Edition und Kommentar*. Wien, 2019.

⁸ Fodor, *i. m.*, 135.

⁹ Yağcı, *İstanbul esir pazarı*, 59.

¹⁰ Yağcı, *İstanbul esir pazarı*, 57–58.

római koncepcióját.¹¹ A magyar–oszmán határon szedett rabok viszont – hacsak nem ölték meg őket – rendelkeztek több olyan kiváltsággal és jellemzővel, ami miatt nem lehet rájuk klasszikus értelemben vett rabszolgaként tekinteni, talán még annak ellenére sem, hogy mindkét oldalon a rabtartók sok esetben rabszolgáikat vagyontárgynak tekintették, felsorolták őket végrendeleteikben, és örökösük rajtuk is megosztottak.¹² Jogaik és a szokásjogból adódó szabadulásra való lehetőségeik (amelyek mai szemmel sok esetben furcsának tűnnek) igen csak sokfélék voltak. Hogy csak néhányat említsünk, volt például módjuk arra, hogy bizonyos feltételekkel ideiglenesen szabadon engedték őket, saját, esetleg társaik sarcának az előteremtése érdekében. Ugyanis idővel mindkét fél rájött, hogy a váltságdíjat, illetve annak hátra maradt részét leghatékonyabban maguk a rabok tudják összegyűjteni. Ezért fokozatosan több formája alakult ki annak, hogy meghatározott kikötésekkel átmenetileg szabad lábra helyezték őket.¹³

A foglyokat időlegesen elengedhették hitlevél kiállítása fejében, két másik lehetőségként pedig a zálogolás rendszere és a kezesség adódott. Emellett – ha nem is folyamatosan – egyéb kedvezményekben is részesültek. Idővel kialakult az a szokás is, hogy útjuk során a kolduló rabok számára a lakosságnak kellett biztosítania a szállást és az ételmezt, amennyiben azok speciális okirattal (például *menlevelek*, *passus*, *salvus conductus*) rendelkeztek. Mivel bilincsek sokszor gátolták őket a mozgásban, ezért volt szükségük a szekerezés/fuvarozás garantálására mind az oszmán, mind a magyar oldalon, ami esetenként igencsak fáradságos lehetett a lakosságnak.¹⁴ Ezért például a 17. század 70-es éveiben Nógrád vármegye népe érdekében a rabok szállítási kötelességét enyhítő szabályrendeletet adtak ki. Ennek szükségességét éppen azzal indokolták, hogy az oszmán és a keresztény rabok fuvarozása túl nagy terhet jelent a szegénységnek, ezért a szóban forgó kötelezettséget nem csupán eltörölték, de 12 forint büntetést is kiróttak a rendelet megszegése esetén. Kivételnek számítottak azok a rabok, akik rendelkeztek a várkapitányok által kiállított megfelelő dokumentummal, koldulólevéllel.¹⁵

¹¹ Stephan Conermann–Gül Şen, Slavery is Not Slavery: On Slaves and Slave Agency in the Ottoman Empire. Introduction. In: *Slaves and Slave Agency in the Ottoman Empire*, 12.

¹² Szakály Ferenc, Ali koppányi bég sarca. (Adalékok a hódoltság magyar kereskedelem problematikájához). In: *Folia Historica. (A Magyar Nemzeti Múzeum Évkönyve)*. Budapest, 1973, 37.

¹³ Budán például az volt a szokás, hogy ha a váltságdíj felét már lerótták, akkor a rabot egy időre kiengedték. Pálffy, A rabkereskedelem, 35. Hasonlóan volt ez az Istvánffy István és Ormándy Péter által elfogott koppányi Ali bég esetében is, aki több mint 70 másik oszmánnal esett fogságba 1583-ban. Ali béget csak akkor bocsátották el Bécsből, amikor 15 ezer forintot kézbesített a tárgyalások során megígért 30 ezer forintból. Emellett még egyéb értékeket és rabokat is követeltek érte. Vö. Szakály, *i. m.*, 35, 39.

¹⁴ Pálffy, A rabkereskedelem, 35–37, 39–40.

¹⁵ *Statutum 14. De vectura captivorum. Quia captivi tam Christiani, quam Turcici in ascensu et descensu cum vectione sui non parvam miserae plebi creare solent molestiam...* Nógrád Megyei Levéltár, IV. Megyei törvényhatóságok, 1. e. 1. cs. No. 2. p. 49.

Az oszmán–magyar rabkereskedelem szokásrendszere és intézménye fokozatosan alakult ki a hódoltság határvidéken, és kezdetei az első interakciók idejére tehetőek.¹⁶ Egy 1403-as dokumentumból ismeretes, hogy már ekkor messziről (például Thesszalonikiból) Magyarországra jártak embert rabolni az oszmánok. Későbbi adatok arról tanúskodnak, hogy a 15. században a görögök, szerbek, bosnyákok, albánok mellett a magyarok is célpontjai voltak az oszmán akindzsiknak.¹⁷ A 16. században főleg a gyakori háborúknak köszönhetően is egyre nagyobb teret kapott a távolsági rabkereskedelem, amikor a foglyok nagy mennyiségét hajtották el a távoli emberpiacokra.¹⁸ Bár a rabkereskedelem első látásra unikumnak tűnhet az európai körülmények között, hasonló tendenciák figyelhetők meg az Oszmán Birodalom többi határánál is, például Észak-Afrikában, a Földközi-tenger környékén, de más európai, így a lengyel–orosz területeken is.¹⁹ Érdekes megemlíteni egy tiroli gazda, Georg Kleubenschedl esetét is, aki a Szentföldre indult zarándoklatra, amikor 1612-ben rabságba esett, és a mai Tunézia területére vitték. Tíz évig raboskodott, és meglehetősen hasonló módon gyűjtötte össze váltságdíját, mint azt sok esetben a magyar–oszmán határon rabságba esett emberek tették. A váltságdíja beszerzése érdekében adósságba is verte magát, amelytől sok évre rá sem tudott szabadulni. Ezt egy 1636-ban íródott, tiroli levéltári dokumentumból tudni.²⁰ Ez az eset is bizonyíték arra, hogy a raboknak a korban olykor távoli területekről is volt lehetőségük levélben otthonról kérni segítséget vagy kölcsönt. Így tett az említett Kleubenschedl, és így cselekedett 1563. november 15-én közösen írt levélben Koháry Imre, Dancs Ambrus és Sárközy Mihály is. Állításuk szerint ekkor már hat hónapja voltak fogságban a Fekete-tenger toronyban Bebek Györggyel és Krusith János-sal. Azért könyörögtek, hogy őfelsége szabadítsa ki őket, és ne engedje, hogy oszmán fogságban haljanak meg.²¹ A rabságba hurcolt nők esetében is megtörtént, hogy haza tudtak jutni, bár a fogságuk és a szabadulásuk utáni életük olykor jóval tragikusabban alakult. Így történt ez Himfi Benedek lányával is, akit 1392-ben valószínűleg a Temes környékéről hurcoltak el. A családja csak 13 év keresés után tudta megtalálni és hazajuttatni Kréta szigetéről. Akkoriban az aktuális gazdája ágyasa volt, akitől két gyermeke is született, de az ennek

¹⁶ Pálffy, A rabkereskedelem, 8–11.

¹⁷ Dávid–Fodor, *i. m.*, 137–138.

¹⁸ Pálffy, A rabkereskedelem, 8–11.

¹⁹ Pálffy Géza, Ransom Slavery along the Ottoman–Hungarian Frontier in the Sixteenth and Seventeenth Centuries. In: *Ransom Slavery*, 38.

²⁰ ...Für dessen Loskauf aus türkischer Gefangenschaft zu Tunis Er; Georg Reuter 200 Taler hergeliehen habe, die er gerne wiederhaben würde. Idézi Klarer, *i. m.*, 31–32.

²¹ ÖStA, HHStA, Staatenabteilungen, Turcica I. (Turcica der Reichshofkanzlei) Karton 17. 1563. Konv. 5. (1563. XI-XI. s. d.) fol. 120. Köszönet illeti Dr. Virovecz Nándort, aki figyelemztetett a forrásra és rendelkezéseimre bocsátotta az irat másolatát is. Bebek György isztambuli fogságához és a távolra elhurcolt rabok életkörülményeihez ld. Virovecz Nándor, „Nyomjuk itt a pedaliszt” – Bebek György két levele az isztambuli fogságból. *Lymbus* (2018) 77–88.

ellenére hazaengedte. A korabeli társadalom azonban a rabságból hazatért nőket kiközösítette, ezért itthon is csak nehéz körülmények között élhette életét.²²

Egyes szerzők szerint a magyarországi rabkereskedelem abban különbözik a más határokon folytatottól, hogy Európa nyugati területeivel ellentétben a magyar határvidéken az az oszmán–magyar szomszédság mindennapjainak szerves részévé vált.²³ A 17. századra, főleg a két háború közti hosszú „háborús békeidő” korára, egyre gyakoribb lett a határ menti, regionális rabkereskedelem, amelyből a keresztény fél is nagyban kivette a részét.²⁴ Fontos azonban megjegyezni azt is, például Hegyi Klára nyomán,²⁵ hogy a háborús békeévekben történő mindennapos kölcsönös portyázás és emberek elhurcolása a harc egy specifikus formáját is jelentette. A bizonytalan határ elvileg a korszak béke éveiben is frontvonal volt, a katonák mentalitása is ehhez igazodott, olykor egzisztenciális problémákkal küzdöttek, és ahogy említettem, az aktuális határokon a rabkereskedelemnek jóval a mohácsi csatát megelőzően megvoltak már a bevett szokásai, gyakorlata, íratlan szabályai. Ezért a 17. századra ez már némileg hagyománynak is számított.

Minden nagyobb végvárban nagy mennyiségű rab várt mindkét oldalon a szabadulásra. A magyar katonák számára a váltságdíj szedése egy módja volt rendszertelenül érkező zsoldjuk és egyéb készleteik pótlására. Az oszmán (török, rác vagy egyéb etnikumú) rabokért szerzett sarc némi jövedelemkiegészítést jelentett. A jelenség megfigyelhető az egész végvidék területén, az északi területeken és az Erdélyhez közeli régiókban is.²⁶ Ami az oszmánokat illeti, esetükben a rabszedés abban különbözött a korábbiaktól, hogy az itteni sajátos viszonyok folytán ők is rákényszerültek arra, hogy alkalmazkodjanak a Habsburg-magyar oldal céljaihoz és módszereihez. A keresztény fél fogolyszedése pedig nem arra irányult, hogy valódi rabszolgákat szerezzenek, és azokat gazdaságilag vagy katonailag hasznosítsák, hanem arra, hogy a komoly értéket képviselő rabok megsarcolásával pénzhez jussanak.²⁷ Hegyi Klára arra következtet, hogy a még alá nem vetett lakosságot a törökök azért hurcolták fogságba, hogy kikényszerítsék egyes falvak meghódolását.²⁸ E tekintetben viszont a céljai elérése érdekében mindkét fél szívesen fordult a fenyegetés eszközához, bár ezt nem szükségszerűen váltották tettekre. Például 1659-ben Ömer bég szerint Rédei Mátyás

²² Dávid–Fodor, *i. m.*, 138–139.

²³ Komjáti, *i. m.*, 271.

²⁴ Pálffy, *A rabkereskedelem*, 8–11. A békeévekben a fogolyszerezésre a portyák adtak lehetőséget, amelyeket elsődlegesen az ellenfél területeinek adóztatása vagy fosztogatása végett szerveztek. Uo. 20–21.

²⁵ Ld. például Hegyi, *A Füleki szandzsák*, és egy konferenciasorozaton elhangzott előadása felvételét: <https://www.youtube.com/watch?v=w-EV64i2aUs&t=170s> (2021. április 24.)

²⁶ Komjáti, *i. m.*, 271.

²⁷ Fodor, *i. m.*, 140.

²⁸ Hegyi, *A Füleki szandzsák*, 138–139.

szécsényi lovashadnagy a budai és a pesti molnárokat fenyegette rabul ejtésével és a malmok felégetésével, amennyiben nem kezdenek neki adót fizetni.²⁹ Az Oszmán Birodalomban elvileg csak a muszlimoknak volt joguk rabokkal vagy rabszolgákkal kereskedni.³⁰ A különféle beszámolókról az is tanúskodik, hogy a keresztény utazóknak sokszor problémát jelentett például bejutni is az oszmán rabszolgapiacokra vagy az ottani épületekbe.³¹

Rabkereskedelem a Koháry–oszmán levelezés alapján

Amint említettem, a feltárt esetek Koháry I. István szécsényi és füleki kapitányságának idejéből származnak. A forrásokban említett rabok, rabszerzők és rabtartók keresztény oldalról Fülek, Szécsény és az ezen várakhoz tartozó területekről származtak. Oszmán részről az érintettek egyrészt a környező oszmán várak legénységét alkották (például Eger, Vác, Hatvan), vagy más módon tartoztak az oszmán tisztviselők joghatósága alá.

Koháry I. Istvánhoz elsősorban mint füleki és szécsényi kapitányhoz fordultak az oszmánok a rabkereskedelemmel kapcsolatos ügyekben. Az oszmán levelek második leggyakoribb címzettje Iványi-Fekete László füleki vicekapitány volt. Fülek Nógrád vármegyében helyezkedett el, és ennél fogva stratégiai szempontból is fontos végvár volt a Bányavidéki Főkapitányságban. Miután Eger oszmán kézre került, szerepét Tokaj, Szendrő, Kassa és az 1594-ben visszafoglalt Fülek vette át.³² Fülek egyrészt védte a bányavárosokat a budai és

²⁹ MV SR, ŠA BB, f. KC V. no. 12 078. Bővebben a levél tartalmáról szlovákul ld. Štefan Szalma, Mýty naše turecké. In: *Ako sa píšú dejiny? Metódy – prístupy – pramene: zborník príspevkov z 9. vedeckej konferencie mladých historikov, ktorý zorganizovala Katedra histórie Filozofickej fakulty Univerzity Pavla Jozefa Šafárika v Košiciach v dňoch 16.–17. októbra 2019*. Vyd. Katarína Hromuláková. Košice, 2020, 32. Az egész esetről ld. Szabó, i. m., 389.

³⁰ Később szigorú ellenőrzés mellett nem muszlimoknak is megengedték, hogy rabszolgákat vegyenek. Yağcı és mások szerint azok a feltételezések, hogy a zsidók elsőbbséget élveztek volna a rabszolgakereskedelemben, nem egészen megalapozottak. Egyes rendeletek azonban szerinte is arra utalnak, hogy voltak, akik megszegték a tiltásokat, és adtak el rabszolgákat a nem muszlimoknak is. Yağcı, *Istanbul esir pazarı*, 84. Itt érdemes megemlíteni, hogy bár valószínűleg nem tipikusak az arányok, érdekes, hogy a 17. század végén Magyarországról Isztambulba került rabszolgánők több mint a fele nem muszlim tulajdonban volt. A rabszolgánők korábbi birtokosa a *zimmi* (meghódolt keresztény vagy zsidó) vagy *müsztemin* (átmenetileg a birodalom területén tartózkodó külföldi) kategóriába tartozott, akik többnyire Galatában éltek. Dávid Géza, Galatai és isztambuli rabszolgák fõlszabadítása a karlócai békekötés után. *Keletkutató* 2010. tavasz, 65, 63–75.

³¹ Például a venezuelai Francisco Miranda generálisnak sem sikerült 1786-ban bejutnia a rabszolgapiacra, amikor Isztambulban tartózkodott, csak a bejáratától figyelhette meg. Állítása szerint a „hitetleneknek” meg volt tiltva, hogy ott vásároljanak vagy nézelődjenek. Yağcı szerint (*Istanbul esir pazarı*, 77) az ilyen utazók legtöbb beszámolója anélkül készült, hogy ténylegesen látták volna a rabszolgapiacot.

³² Czizány István, *Reform vagy kudarc? Kísérletek a magyarországi katonaság beillesztésére a Habsburg Birodalom hadseregébe 1600–1700*. Budapest, 2004, 71.

az egri oszmánok részéről várható esetleges támadásoktól, másrészt a Felső-Magyarországi Főkapitányság között is közvetítő kapocsként funkcionált.³³ A magyar legénységén kívül német végvári gyalogok is jelen voltak a várban. Ezekből szükség szerint néhányat ideiglenesen áthelyezhettek más erősségekbe is, hasonlóan, mint Érsekújvár esetében, ahonnan a 17. század 50-es éveiben 50 gyalogost tettek át Nógrádba.³⁴ Szécsény a 17. század 40-es éveiben a Bányavideki Főkapitányság harmadik legfontosabb várának számított.³⁵

A Koháry család egyes képviselőivel az elmúlt évtizedekben egyre többet foglalkozott a történetírás.³⁶ Mivel a Koháryak fontos katonai és politikai posztokat töltöttek be a 16. és főleg a 17. században a törökellenes harcokban, és a Habsburg védelmi rendszerben, ezért családi levéltáruk értékes forrás az oszmán–magyar interakciók több szféráját tekintve. Ez azért is így van, mert jelentős birtokaik voltak a kondomínium területén, aminek még lesz jelentősége a továbbiakban. Koháry István³⁷ III. Ferdinánd (1637–1657) kinevezésének hála 1647. szeptember 23-tól Szécsény és Hollókő kapitánya lett.³⁸ Majd 1657. február 14-én az Udvari Haditanács Koháry I. Istvánra ruházta Fülek várának főkapitányi tisztét is.³⁹ A kedvező körülményeket kihasználva tulajdonába jutottak a Szécsényhez és a Fülekhez tartozó uradalmak.⁴⁰ Koháry István élete során megkezdődött a család intenzív vagyonhalmozása Nógrád és Heves megyében. A szécsényi és a gyöngyösi uradalom nagy részét Forgách Ádám adta a

³³ Komjáti, *i. m.*, 271.

³⁴ Österreichische Nationalbibliothek, Wien, Handschriftensammlung (a továbbiakban ÖNB), Geheimbe Instruction von einem neu angehenden Hoff-Cammer-Rath, Cod. 8 025, f. 14–23.

³⁵ Kozicz János, A török elleni harcok vitézi hagyománya a Koháry családban. In: *Koháry István emlékkönyv a kecskeméti piarista gimnázium alapításának 300. évfordulójára*. Szerk. Kozicz János–Koltai András. Budapest–Kecskemét, 2015, 31.

³⁶ Fontos kezdeményezésnek tekinthető egy szlovákiai tanulmánykötet, amely egy nemzetközi konferencia eredménye: „*Za Boha, kráľa a vlasť!*“ (*Koháryovci v uhorských dejinách*). Vyd. Mária Ďurianová. Zvolen, 2016. Hasonló kezdeményezés az a Magyarországon kiadott tanulmánykötet is, amelyre már imént hivatkoztam: Kozicz–Koltai, *i. m.* Főleg Koháry Péter (1564–1629) tevékenységével kapcsolatban ld. Marton Gellér Ernő, „Az mint Isten tudnunk adja, oltalmazuk vérünkkel is szegény hazánknak bástyáját...” Magyar nyelvű Esterházy-levelek a Koháry-Coburg család levéltárából. *Aetas* 35 (2020/3) 136–153. Természetesen Koháry II. István kapitányságához fontosak a már említett Komjáti Zoltán Igor munkái is. Ld. még Komjáti Zoltán Igor, The Gratuitous Labour of the Counties and Fortress of Fülek in the Time of István II. Koháry Captain-General (1667–1682). *Kritische Zeiten* April – Dezember (2011/2) 47–61.

³⁷ Apja és az egyik fia nála ismertebbek. Apja, Koháry Péter volt, érsekújvári vicekapitány. Egyik fia pedig a költőként is ismert Koháry II. István, aki szintén Fülek kapitánya volt, és később Thököly Imre fogságába került.

³⁸ Pálmány Béla, Gróf Forgács Ádám és báró Koháry István zálogszerződésai a szécsényi uradalom tárgyában (1647–1650). In: Pálmány Béla, *Fejezetek Szécsény történetéből – Nagy Iván Történelmi Kör Évkönyv 2012 – 4.* Salgótarján, 2013, 443; Szabó, *i. m.*, 335–336.

³⁹ Komjáti Zoltán Igor, *A füleki végvár működtetése Koháry István főkapitányságának idején (1667–1682)*. PhD értekezés (Debreceni Egyetem). Debrecen, 2011, 8.

⁴⁰ Pálmány, *i. m.*, 443.

Koháryaknak zálogba 1647-ben.⁴¹ Ami a szécsényi uradalmat illeti, Koháry már ebben az évben zálogba kapta Forgách Ádámtól az uradalom egy részét, majd 1650-ben meghatározatlan időre az egészet. Koháry kamatként rendelkezhetett az uradalomból befolyó bevételekkel. Az uradalomhoz tartozott a kondominium, vagyis kettős uralom, területén található Gyöngyöspata mezőváros birtokainak egy része is.⁴² Így a mezőváros a Koháryaknak köszönhetően a 17. század alatt a magyar főkapitányok védelmét is élvezhette, akik több ízben védlevelet adtak ki a település számára.⁴³

Hatvan várának oszmán kézre kerülése után 1554-től Gyöngyöspata hódoltsági település lett, a Budai vilajet és azon belül a Hatvani szandzsák részeként. Nem kerülhetett el a kettős adóztatást, és ezért az oszmánok mellett az eredeti birtokosnak és az egyháznak is le kellett rónia bizonyos összegeket. Az igazságszolgáltatás területén a hatvani kádi volt a főhatóság. A mezőváros lakosaira új kötelességek hárultak, minthogy a várost Eger 1596-os oszmán kézre kerülését követően az új Egri vilajet fennhatósága alá sorolták. Emiatt az oszmán rendszeren belül is kétfelé kellett adózni: a dzsijét (fejadót) Egerbe, a földesúri átalányadót pedig Budára fizették.⁴⁴ Mint tudjuk, a kádi csak az oszmánokkal való együttélés kérdéseit és vitáit oldotta meg, egyébként főleg a helyi közigazgatás képviselői döntöttek.⁴⁵ Erre jó példa egy 1657. június 21-én írt levél is, amely egy Gyöngyöspata mezőváros (a levélben csak *Pata*) és Szurdokpüspöki falu között fennálló, pontosabban nem részletezett konfliktusról szól. Az ügyben az esztergomi káptalan kereste fel Koháry Istvánt. Kifejezték, hogy úgy látják, hogy Koháry nincs messze az igazságtételtől. A káptalan hajlandó volt a határok kiigazításáról tárgyalni, az erőszakoskodásokat törvénnyel büntetni, és úgy rendezni, hogy legyen mindkét félnek mihez tartania magát, és mivel oltalmaznia a határát. Az ott lakók érdekében sürgették a probléma megoldását.⁴⁶

Azért tettem ezt a kitérőt, mivel a Koháry levelezés a cikk témájához kapcsolódó további érdekes adatokat is tartalmaz, amelyek az említett térséghez is kötődnek. A hatvanas években zajló hadi események során, konkrétan 1663. május 2-án Unger Márton írt Koháry Istvánnak Fülekről arról, hogy a gyön-

⁴¹ Szirácsik Éva, *A Koháry család Nógrád és Heves vármegyei birtokainak urbáriumai 1716, 1718*. Salgótarján, 2007, 7; Pálmány, *i. m.*, 443.

⁴² Pálmány, *i. m.*, 442, 444.

⁴³ Horváth László, Gyöngyöspata története a jobbágyság megszűntetéséig. In: *Mátrai Tanulmányok 2001*. Szerk. Horváth László. Gyöngyös, 2001, 101.

⁴⁴ Gyöngyöspata a hódoltsági évek csaknem teljes időszakában a szultán birtoka volt. Az ilyen kincstári települések magyar népe viszonylagos védelmet élvezett. Szorult helyzetükben rendszeresen hivatkoztak is privilégiumaikra a pataiak. Vö. Horváth, *i. m.*, 92–93, 100.

⁴⁵ Markusková, *i. m.*, 39.

⁴⁶ MV SR, ŠA BB, f. KC I. no. 265.

gyösi⁴⁷ bírától tudta meg, miszerint egy pesti hodzsza,⁴⁸ *kit gyermek korában vittek el*, levelet írt Gyöngyösre az anyjának. Ebben tudtul adta: az oszmánok arra készülnek, hogy Gyarmatot, Palánkot és Szécsényt felperzseljék és megsemmisítsék. Ezért a hodzsza levelében figyelmeztette az anyját, hogy ha arrafelé készülne, akkor ne induljon útnak, mert a tervüket minden bizonnyal hamarosan végre fogják majd hajtani.⁴⁹ Itt nem derül ki, hogy az említett hodzsza vajon egy gyermekkorában elhurcolt keresztény volt-e, aki aztán áttért az iszlámra, vagy már eleve oszmán volt-e, akit gyerekkorában elfogtak.

A forrás más hasznos adatokat is tartalmaz, így Unger Márton a váron végzett megerősítési munkálatok nehézségeiről panaszskodik benne. Főleg a szekerek hiánya okozott gondot, amelyekből erőfeszítéseinek ellenére sem tudott eleget beszerezni.⁵⁰ Ezzel kapcsolatban Unger Márton következő, május 8-án kelt leveléből kiderül, hogy a munkálatoknál az aktuális rabok is besegítettek. Írja, hogy két rabot kiengedett a tömlöcből, de az egyik elszökött, ezért csak egy serénykedik a szekereknél.⁵¹ Visszatérve a füleki munkálatokhoz, a levélből kiviláglik, hogy a szekerek főleg a kőanyag szállításához keltek. A kövek pedig a bástyák megerősítéséhez. Ezúttal is panaszskodik az ember, a szekerek és az építőanyag hiányára. Hozzáteszi: azt hallotta, „vasárnap” (valószínűleg május 6-án) Mocsári Ferenc úgy csapta be Unger Mártont, hogy azt állította, két vagy három falnak is szolt, hogy elegendő szekeret vigyenek hétfő reggelre be, elegendő kő biztosítása végett. De az ígéretnek nem sok foganatja lett, és ha Unger a helyi cigány közösség tagjait nem vonta volna be, nem is tudta volna a munkálatokat folytatni.⁵² Hozzátette még: azon lesznek, hogy a közelgő ünnepig⁵³ ne maradjon sok hátra a bástya felrakásából.⁵⁴ A levél további információkat is tartalmaz a várban tartózkodó rabokról, ugyanis kiderül az is, hogy azokat „elkötlyavetyélték”,⁵⁵ ami a korabeli diskurzusban a rabok elosztását jelentette.

⁴⁷ Gyöngyös az említett Gyöngyöspatával együtt mezővárosi jogaiból adódóan is viszonylagos kiváltságokban részesült. Horváth, *i. m.*, 92.

⁴⁸ A *hodzsza* a szellemi elithez tartozó személy. Az oszmánok hodzsának hívták a vallási funkciókat betöltőket és a tanárokat. Ld. Hegyi Klára, *Az oszmán hatalom berendezkedése és működése*. In: *Pest megye monográfiája 1/2. A honfoglalástól 1686-ig*. Szerk. Zsoldos Attila. Budapest, 2001, 279.

⁴⁹ MV SR, ŠA BB, f. KC V, no. 16 947.

⁵⁰ A levél továbbá arról is tartalmaz információt, hogy Unger írt a gyöngyösi bírának, kérve őket, küldjenek kémeket Pestre és Budára. Olyanokat, akik majd biztos információkat tudnak hozni. MV SR, ŠA BB, f. KC V, no. 16 947.

⁵¹ *A Rabot a Tömlöcből ki vettük, de az másik el szökött, és ismét csak maga vagyon az szekér mellett nyavalyás*. MV SR, ŠA BB, f. KC V, no. 16 948.

⁵² MV SR, ŠA BB, f. KC V, no. 16 948.

⁵³ 1663-ban pünkösd május 13-ra esett. Vö. Bodnár Tamás, *Kis Panna. Egy 17. századi szendrói szépasszony története. A Herman Ottó Múzeum Évkönyve 49 (2010) 251*. Ez a dátum a levél keletkezéséhez képest „közelgő ünnepnek” számít. A szerző gondolhatott erre is.

⁵⁴ MV SR, ŠA BB, f. KC V, no. 16 948.

⁵⁵ MV SR, ŠA BB, f. KC V, no. 16 948.

Ezt az egyes katonák sokszor a zsákmányszerzési akcióban való részvételük arányában tették, de a kifejezésen néha a rabok elárverezését is értették, amikor elvileg bárki vehetett belőlük.⁵⁶

Amennyiben a szabadon engedett rab nem volt képes a megszabott terminusra összeszedni a váltságdíjat, a szokásjog szerint elvben vissza kellett térnie rabtartójához, illetve a tömlőcébe. Minthogy ez sűrűn nem sikerült, az a gyakorlat alakult ki, hogy ilyenkor a rabok levélben kérték a terminus meghosszabbítását. A pozitív eljárás/elbánás ez esetben a rabtartó jóindulatán múlt. Legtöbbször a rabtartók már csak a saját érdekükben is jóváhagyták a határidő meghosszabbítását. Ha így történt, a rabok sokszor kisebb részletekben fizették meg a váltságdíjukat.⁵⁷ 1654. szeptember 5-én nagyrészt egri oszmánok keresték fel levelükkel Forgách Ádámot mint Érsekújvár kapitányát.⁵⁸ Ebben értesítik, hogy egy Ali aga nevű oszmán rab sarcának a felét már kiszolgáltatták, a fele pedig hátra van még. Ami kevés javai voltak, azt mind a sarcra kellett fordítani, hogy meg tudja szabadítani nyomorult fejét az rabságból. Kéri Forgách Ádámot, hogy legyen türelemmel a vitézekkel együtt a rab Ali aga hátramaradt sarcával kapcsolatban. Még legalább három hónap haladékot kértek neki. Bizonyos és jó választ várnak tőle, és ígérik, hogy ha kisegíti ebben őket, akkor ők is szolgálatkészek lesznek Forgách-csal szemben.⁵⁹

1662. május 8-án egy váci aga⁶⁰ kereste meg Koháry Istvánt egy másik fogságba esett aga⁶¹ ügyében. A váci aga megkapta Koháry levelét, amelyben nevezett kinyilvánította a jóakarát az említett rab ügyében, és nem utasította el a váci aga kérését. Az oszmánok viszont nem tudták betartani az újonnan kért fizetési időpontot sem, és az oszmán rab két hetet késett sarca befizetésével. Viszont Koháry türelmesnek bizonyult, amit a váci aga is értékelt, és egyben ígérte, hogy *ha az Isten megtart az szomszédságban, Nagyságod nekem is valami dologban parancsol. Becsülettel igyekszem szolgálni...* Ígérte, hogy azon lesznek a rabbal együtt, hogy Koháryt e dologban többet ne búsítsák. Nyilván azért is volt a levél ilyen barátságos hangnemben megfogalmazva, mivel Kohárynál néhány másik rab is kezeskedett a raboskodó agáért. A török fél tehát azért is

⁵⁶ Például néha még magyar kereskedők is üzleteltek a végváriak által szerzett oszmán rabokkal. Vincze, *i. m.*, 151.

⁵⁷ Pálffy, A rabkereskedelem, 36.

⁵⁸ MV SR, ŠA BB, f. KC V. no. 12 210.

⁵⁹ Uo.

⁶⁰ Az aga a várvédő janicsárok, lovasok, azabok és martalócok parancsnoka. Hegyi, *A Füleki szandzsák*, 289. A forrás egy váci „bás/bas aga” nevezetű személyt említ, de ez nem név, hanem ’főaga’ értelmű kifejezés (bár így oszmán szövegben nem szokott szerepelni).

⁶¹ A torzult nevet nem sikerült azonosítani. Bár a forrásban említett „Hurucz” agát a levél szövegére támaszkodva említik más szerzők is (pl. a levél egy részére hivatkozik Vincze, *i. m.*, 156), nem tudni hasonló névről az oszmánok között, ezért itt csak mint agát említjük őt.

igyekezni akart Koháry kedvében járni, hogy *a szegény kezes rabok is ne búsuljanak*. Ezért igyekeztek a „terminus napra” az aga hátramaradt sarcát lefizetni.⁶²

A következő levelet néhány oszmán (főként agákról van szó) közösen íratta Kohárynak két oszmán rab, Juszuf aga odabasi⁶³ és Ali aga ügyében. Előadásuk szerint, ha ezek ketten megtehették volna, akkor már Budára mentek volna megoldani a helyzetüket (valószínűleg a váltságdíjat összegyűjteni). Figyelmeztetik Koháryt, hogy Juszufot illetően rossz információi vannak. A levél kontextusából kivehető, hogy itt vélhetőleg az illető anyagi helyzetére gondolnak, ami a váltságdíj lefizetése szempontjából volt fontos. Az oszmánok megértették, hogy Koháry mekkora összeget szeretne a rabokért, de azzal érveltek, hogy azt nem a helyzetükhöz mérték.⁶⁴ Szerintük ez Isten akarata ellen van, és nem tanácsolják, hogy Koháry így járjon el. Továbbá megjegyezték, hogy ha Koháry akar valamit, akkor az legyen aszerint, és azt ajánlották neki, hogy ha velük átad az oszmánoknak egy hitlevelet is, valamint két keresztény rabot, akkor az oszmánok mindezért kifizetnek neki 6000 tallért.⁶⁵ Az összeget csak nagyon nehezen sikerült összeszedniük (itt gondolhatnak koldulásra, kölcsönzésre vagy az oszmánok vagyonának eladására). Nagynak tartották a kért summát, de ennek ellenére szándékukban állt fizetni, mert már nem volt kedvük hallgatni Juszuf odabasi *sírását és sopánkodását*.⁶⁶

⁶² MV SR, ŠA BB, f. KC V. no. 12 249.

⁶³ *Odabasi, bölükbasi*, a katonai alakulatok tizedese. Hegyi, *A Füleki szandzsák*, 289. Ha bölük élén állt valaki, bölükbasi volt, ha odáén, akkor odabasi. (Így a janicsárok között is voltak bölükök és odák.)

⁶⁴ MV SR, ŠA BB, f. KC V., no. 12 223.

⁶⁵ Az összeg nagyságához összehasonlításképpen néhány adatot említek más szerzők kutatásaiból. Hegyi az általa vizsgált minta alapján arra következtet, hogy 1632–1641 között az oszmánok által elhurcolt emberekért átlagban 148 forintot kértek, illetve szereztek. Ez esetben hat Gömör megyében lévő faluról volt szó. Hegyi, *A Füleki szandzsák*, 140. Fontos azonban azt is megemlíteni, hogy a fent tárgyalt irat kicsit kétértelműen további rabokat is említ, ezért lehet, hogy a 6000 tallér nem csak a mondott két rab, hanem több rab váltságdíja volt. Viszont az sem kizárt, hogy itt még nem a teljes összegről van szó, hanem csak egy részéről. Mindenesetre az elvárt pénzmenyiség legtöbbször a rab társadalmi státuszától és anyagi helyzetétől is függött. Nem volt ritka az sem, hogy az oszmán vagy magyar fél hasonló összeget kért egyetlen rabért, mint amelyet a fenti irat említ. Az összeg a rabtartó kapzsiságától is függött. Csanády János szendrői kapitány egy egri oszmántól 2000 tallért követelt és két magyar rab kicserélését a csorbadzsiért, akit fogva tartott. Később már 5000 tallért akart kapni. Izsépy Edit, *Az egri törökök fogságába esett magyar rabok kiváltásának és szállításának problémái. Agria. Az Egri Múzeum Évkönyve 11–12 (1973–1974)* 289. Mint említettük, Ali koppányi bég sarca rendkívül magas, 30 ezer forint volt csak pénzben, más értékű tárgyak mellett. Vö. Szakály, *i. m.*, 40. Az Uki Ferenc nevű pápai lovas hadnagy 6000 tallérért és egy Musztafa nevű budai csauszért cserébe tudott szabadulni a török fogságból. Tóth, Mennyit ér, 249.

⁶⁶ MV SR, ŠA BB, f. KC V. no. 12 223. A rabkereskedelemhez kapcsolható az az igencsak rossz állapotban lévő, rongálódott és nehezen olvasható 1660-ban kelt levél is, amelyet a hatvani oszmánok írtak Koháry Istvánnak egy rabbal kapcsolatban, akinek még 50 tallérnyi összeg maradt hátra a sarcából. MV SR, ŠA BB, f. KC V. no. 12 105.

A fent említett esetről nem lehet biztosan kijelenteni, hogy a szóban forgó keresztények oszmán fogságba esett rabok voltak-e, avagy hódolt keresztények, akik pont keresztény fogságba estek. Mindenesetre az oszmánok fel tudtak lépni a keresztények ügyében is, amennyiben azok az ő adózói voltak. Végül is, ha csak a Koháry–oszmán levelezést nézzük, beleértve a Koháry Péter és Koháry II. István alatt papírra vetett iratokat is, akkor kiderül, hogy az oszmánok kérelmeinek nagyobb része a fogságba esett keresztény adózóikat is érintette. Ez természetesen nem új felismerés, és ez a tendencia megfigyelhető a kondominium többi területén is. Az általam kutatótt forrásokban nem meglepően gyakoriak például a rác jobbágyok, akik rabságba estek. A rác vagy szerb betelepülés jelentős velejárája volt a török hódoltságnak, és ez értelemszerűen az ortodox kereszténység terjedését is jelentette. A katolikus klérus kevés megértést mutatott az ortodox hittől szemben, és egyházuk püspökeit és papjait korruptnak és tudatlannak tartották, híveikre is mint sötétségben élő tömegekre tekintettek.⁶⁷ Ez a hozzáállás nyilván hatott a katolikus (vagy más) hívekre is, és egyéb tényezők mellett ez is hozzájárulhatott, hogy a rácok vagy szerbek gyakran kerültek magyar fogságba. Hogy csak néhány példát említsek, 1652-ben Ömer „kethüda bég” (a forrásban: „...igazgató szerdárjának, Buda várának vezérének Kenán pasának Ömer tihaja bégje és egész udvarának minden dolgosa...”) panaszkodott rác jobbágyok ügyében, akik egy 1626-ban kapott hitlevél ellenére is folytonos háborgatásnak voltak kitéve.⁶⁸ Nyilván azért a fent említett katolikus papság hozzáállása is más volt a saját rác jobbágyai kapcsán, mivel 1654-ben az esztergomi érsek, Lippay György (1600–1666) a gyarmati katonák által rabul

⁶⁷ Molnár Antal, A szerb ortodox egyházszerkezet a hódolt Magyarországon. In: *A szerb székesegyház a Tabánban – Az eltűnt Rácváros emlékezete*. Szerk. Csáki Tamás–Golub Xénia. Budapest, 2019, 36–37. Az oszmán terjeszkedés a szerb ortodox egyház történetét is jelentősen befolyásolta. Előbb, 1459-ben (vagy 1532-ben) az ipeki (peći) szerb patriarkátus átmenetileg megszűnt létezni, és a szerb hierarchia az ohridi érsekség joghatósága alá került. Autonomiáját 1557-ben állították vissza Szokollu Mehmed nagyvezírnek köszönhetően, aki boszniai szerb származású volt. Ezután az ipeki patriarkátus lett a Balkán-félsziget legerősebb keresztény egyházi intézménye. Miután az országot meghódították az oszmánok, az egyház lett a középkori szerb államiság letéteményese. A Nemanja-dinasztia legnagyobb támasza a felsőpapság és a kolostorok voltak. Ezek szerepe a szerb állam eltűnésével megnövekedett. A pátriárka az uralkodó helyett a nép vezetőjévé is vált, a kolostorok pedig a politikai döntéshozatal színterei is lettek. A pátriárkák, metropoliták és püspökök (*vladikák*) ellátták a szerbség egyházi és politikai képviselőit, és egyben a magukévá tették a középkori szerb állam politikai örökségét. A migrációs folyamatokkal természetesen maga a szerb egyházszerkezet is terjeszkedett. A szerb kolostorok az oszmán hódítással és a szerb bevándorlással együtt jelentek meg Boszniában, Hercegovinában, Dél-Horvátországban és később a Szávától és a Dunától északra fekvő hódolt magyarországi területeken. Molnár, *i. m.*, 37. A korai migrációs folyamatokat megelőzően már 1390 óta a török és a szerb katonák együttesen hajtottak végre támadásokat a Magyar Királyság ellen. Dávid–Fodor, *i. m.*, 130.

⁶⁸ A keresztény vitézek a jobbágyokat rabságba hurcolták, és jószágait is elvették. MV SR, ŠA BB, f. KC V. no. 12 093.

ejtett egyik rác jobbágy érdekében kereste meg Koháryt. A Rác Gyuricza nevű rabot jogtalanul fogták el és adták el Kohárynak, mert az mind az oszmánok, mind a földvári apát jobbágya is volt.⁶⁹

Egy másik eset ismét csak egy rabságba esett, kétfelé adózó személyről szól, egy bizonyos „rác Vukovórol”, akinek ügyében Koháryt a pesti Musztafa pasa (beglerbég)⁷⁰ kereste fel. Értesíti a kapitányt, hogy megtudta: pár napja szabadon engedte az említett rabot, azon feltétel mellett, hogy néhány másik rab kezeskedett érte. Koháry az illetőt Győrbe küldte az érte felelős Zichy István⁷¹ elé. Ott kiderítették, hogy a törvény szerint a rab a magyar földesurának is rendesen adózó jobbágya volt, és ezért rabtartóinak nem lett volna joguk őt elfogni. Ezért még Győrben megszabadították bilincseitől, és földesura mint saját jobbágyát tartja magánál. Musztafa viszont értesítette Koháryt, hogy egy kétfelé adózó jobbágyról van szó. Egyben kéri a magyar urat, hogy semmilyen módon ne bántsa a kezes rabokat, azt sem, aki által a levelet küldte neki, de a többit sem, mert azoknak semmi bűnük nincsen. Figyelmezteti, hogy meg kell tartani a két császár egyezségeit, és tőlük (a pasától és Kohárytól) elvárják, hogy figyeljenek a szent békesség megőrzésére.⁷²

Itt talán érdemes felvetni néhány gondolatot az említett „rác Vukovo rab” kapcsán. Ugyanis a levél a továbbiakban szintén egy „rác Vukovo” rabot említ, kétértelműen írva, hogy „*tudósítom nagyságodat az második Vukovo rác rabja állapota felől*”. Így felmerül, hogy a „Vukovo” ez esetben nem is név volt, hanem inkább a származásra utalhatott. De nem kizárt az sem, hogy mégis névről van szó, ugyanis a szerb etnikumnál manapság is elterjedt névnek számít a Vuk keresztnév. Figyelembe kell venni azt is, hogy a korabeli forrásokban közismerten sok torzult névalak fordul elő, főleg az „idegen” etnikumokkal kapcsolatban. Mivel oszmán provenienciájú iratról van szó, amelyet nyilván valaki lefordított, így nagy esély volt a nevek torzítására, mint ahogy azt már feljebb is láthattuk az egyes oszmán tisztségek megnevezésénél is, amelyeket helyenként névnek tüntettek fel, vagy elsőre annak vélhetőek. Másik jó példa erre az olyan nevek sokféle előfordulása a forrásokban, mint Ahmed helyett az Amhet, Amhat és hasonlók.

⁶⁹ MV SR, ŠA BB, f. KC I. no. 564. 1657-ben Ali bég kérte a Koháry parancsnoksága alá tartozó katonák megfékezését, mert a szegénységet verték, fosztogatták és rabolták. MV SR, ŠA BB, f. KC V. no. 12 207.

⁷⁰ Korábbi ismereteink szerint Pesten nem működött kormányzó. Minthogy a forrás kimondottan beglerbéget ír, az tűnik elfogadható magyarázatnak, hogy átmenetileg ott szolgált egy pasa, esetleg „örzöként” (*muháfiz*), aki ekként nevezte meg magát.

⁷¹ Zichy István 1646–1655 között győri végvidéki főkapitány-helyettes volt. Pálffy Géza, Kerületi és végvidéki főkapitányok és főkapitány-helyettesek Magyarországon a 16–17. században. Minta egy készülő főkapitányi archontológiai és „életrajzi lexikonból”. *Történelmi Szemle* 39 (1997) 248.

⁷² MV SR, ŠA BB, f. KC V. 12 089.

A rabokkal kapcsolatban a „vasaknak” vagy bilincseknek kulcsfontosságú szerepe volt. Meghatározók voltak a szokásjog szempontjából is. A már említett levél másik felében tárgyalt „Vukovo rác rab” bilincsei eltávolítása miatt panaszkodik Musztafa pasa. Annyit említ, hogy úgy tudja: ez a Vukovo pénzt adott egy személynek, aki azt ígérte neki, amennyiben pénzt kap tőle, eltávolítja bilincseit, és a sarcát átadja rabtartójának. Musztafa pasa viszont azt állította, hogy ezzel a rabnak kárt okozott az adott személy. Mindenesetre arra kérte Koháryt, derítse ki, mi is történt valójában. Mint indokolja, azért is szeretné ezt tudni, hogy a pasa jobbágyának ne kelljen elszenvednie semmilyen kárt.⁷³ Arra nem tért ki Musztafa pasa, hogy az illető a rác rab bilincseit eltávolította-e, és azzal okozott kárt, ami szintén logikus lenne, vagy csak elvette-e a sápot, és nem távolította el a béklyót. Viszont a rab azzal is kárt szenvedhetett, ha lekerült róla a bilincs, mert akkor általában kisebb szármalmat ébreszthetett az emberekben, és nehezebben szedhette össze a sarcát.

Olykor a rabok ismét áldozatul eshettek a két fél katonáinak, például a sarcuk szállításánál. Ugyanis ismertek olyan vádak is, amikor kifosztották, megrabolták őket, még mielőtt lefizehették volna az arra szánt összeget. Természetesen ilyenkor is hazudhattak a sopánkodók arról, hogy kirabolták őket. Hasonló eset történt 1655-ben is, amikor Haszán bég Hatvanból értesítette Koháryt, hogy egyes rabok 300 tallért vittek volna (valószínűleg magukért), de azt bizonyos katonák elvették tőlük. Figyelmezteti Koháryt, hogy tettükért vonja őket felelősségre, mert másképpen a „császáriaknak” is megpanaszolják ezt az oszmánok, és biztosan haragot szítanak.⁷⁴ A levélből az nem derül ki, hogy a történetnek volt-e valóság alapja, de a rabok gyakori fizetési nehézségeit tekintve nem lehet kizárni, hogy az ilyen állításoknál csupán kifogásokról volt szó.

A pécsi Haszán aga 1659. november 4-én Egerből kérte levelében Koháry Istvánt, hogy küldjön vissza hozzá egy Némedi Istók nevű rabot. Az aga „úri hitére” és becsületére fogadkozott Kohárynak, hogy a rabot nem vereti meg, és nem is kap szidást. Ígérte, hogy egy oszmán rabot is küld érte cserébe. Az aga azzal érvelt, hogy a magyar rabok megmondhatják, miként ment ki tőle a rab, aki megesküdt arra, hogy az agának megküldi a 80 tallért és egy pár puskát. Ha teheti, akkor visszatér, és ameddig az Isten akarja, addig rab lesz. Az aga a levélben azt is kérte, hogy a keresztény foglyokat ne hagyja szenvedni. A levél utal egy gyermek rabságba esésére is, mivel Némedi Istók esküdjözésével kapcsolatban az aga említi, hogy a rab arról is hitet tett, hogy ... *egy pénzt sem vasaltat be ott kint egy rab gyermekkel* ...⁷⁵

1654. szeptember 10-én Ali odabasi fia és Tóth Mátyás ügyében írtak az oszmánok Kohárynak. A hatásköre alatt lévő nevezett személyt máshogy nem

⁷³ MV SR, ŠA BB, f. KC V. no. 12 089.

⁷⁴ MV SR, ŠA BB, f. KC V. no. 12 232.

⁷⁵ MV SR, ŠA BB, f. KC V. no. 12 221.

engedték volna szabadon, csak úgy, hogy előtte sarcolásra kényszerítették. Szintén említik, hogy amikor az odabasi fia Gyarmatra került rabságba, őt sem engedték szabadon addig, amíg nem fizetett. Emellett a környéken élő Murád aga adott számára hitlevelet.⁷⁶

Összegzés

Amint azt a tanulmány elején felvezettem, már helyzetükből és jogaikból adódóan is különbséget kell tenni a hagyományos értelemben vett rabszolgák⁷⁷ és a végvidéken szerzett rabok, foglyok között, még ha azoknak a helyzetük első ránézésre hasonlított is. Mint láttuk, a végvidéki rabok és az Oszmán Birodalomban tartott rabszolgák helyzetének egyik hasonlósága például az volt, hogy míg az utóbbival a gazdája, az előbbivel a rabtartója, fogva tartója rendelkezett. Nyilvánvalóan különbség volt a rabszolga-tulajdonos és a fogva tartó kompetenciái között. Amit viszont valóban szembetűnő hasonlóságnak tekinthetünk, az a rabszolga-tulajdonos és a rabtartó azon joga, hogy a rabszolgát és a rabot dolgoztassa. Természetesen amint említettem, a rabszolgákat főleg azért szedték össze, hogy különféle feladatokat ellássanak, amíg a rabokat azért, hogy a helyszínen pénzt tudjanak belőlük nyerni, főleg azért, hogy a rab kiváltotta magát a sarca lefizetése által. Ezért a rabok dolgoztatása másodlagos és elenyésző jelenség volt a rabszolgák dolgoztatásával szemben. De kétségkívül lehet rá bőven példákat hozni mind a szakirodalomból, mind az általam tanulmányozott Koháry forrásokból. Ide kapcsolható a füleki rabok esete, akiket 1663-ban a bástya felújításánál dolgoztattak.⁷⁸

A váltságdíj beszerzését illetően azt is említettem, hogy a rabkereskedelemmel kapcsolatos szokások e téren hasonlítottak a távoli afrikai területeken jelenlévő gyakorlatra is.⁷⁹

A bevezetőben kitértem azon jellegzetességre is, miszerint lehetőség volt arra, hogy sarcuk begyűjtése érdekében a megszabott feltételek mellett ideiglenesen szabadon engedjék a rabokat. A bemutatott források három esetben említik, hogy ez megvalósulhatott.⁸⁰ Ugyancsak e gyakorlatra utalnak azok a levelek, ahol kezeseket említenek, ezért azokat is ide lehet sorolni.

A kutatott oszmán–magyar levelezés területiális kérdésekhez is szolgáltat adatokat. Ezen túlmenően az oszmánok leveleiből kiderülnek egyrészt a

⁷⁶ MV SR, ŠA BB, f. KC V. no. 12 086.

⁷⁷ Yağcı, İstanbul esir pazarı, 57–58.

⁷⁸ MV SR, ŠA BB, f. KC V. no. 16 948.

⁷⁹ Klarer, *i. m.*, 31–32.

⁸⁰ MV SR, ŠA BB, f. KC V. no. 12 223, 12 086 és 12 089. Ezenfelül egy keresztény levél MV SR, ŠA BB, f. KC I. no. 564.

keresztények fenyegetési módszerei, amelyeknek a rabszedés is a részét alkotta. Másrészt adatokat szolgáltatnak a kettős adóztatásból adódó konfliktusokhoz is. Az említett Gyöngyöspatával kapcsolatos iratok pedig értékes részleteket tartalmaznak a kondominium témájához. Különlegesnek számít a Gyöngyös-ről gyermekkorában elhurcolt személy esete, aki felnőve pesti hodzsza lett, és tovább tartotta a jó kapcsolatot az anyjával.

A Musztafa pasa által tárgyalt első eset,⁸¹ a „rác Vukovo rab” története jól rámutat, hogy a két fél a rabkereskedelmet is felhasználta a kondominális kérdésekkel kapcsolatos visszaélésekre. Ugyanis a magyar földesúr a jobbágyot a felszabadítása után megtartotta, és elvileg gátolta az oszmán földesúrának teljesítendő kötelességei betartásában. A pécsi Haszán aga által tárgyalt ügy betekintést enged a rabok fizikai büntetéseibe, de a sarcuk különféle termékekkel való lefizetésének a lehetőségébe is.⁸² Egy másik, Tóth Mátyás esete, a rabok szabadon engedésének különféle lehetőségeiről nyújtott adatokat.⁸³

Ottoman letters about captives addressed to István (Stephanus)

I. Koháry

István SZALMA

During the seventeenth century, the trade with captives and slaves was a part of everyday life on the Ottoman–Hungarian borderland. The origins of this phenomenon can be found in the first Ottoman–Hungarian interactions. During the seventeenth century, there was already an extensive system of practices and rules concerning the attaining and captivating individuals and paying ransom for them. Of course, in the seventeenth-century discourse, the term “captive” had a somewhat different meaning than it does today. There is extensive literature about the question. The Koháry family’s archive is one of the relatively rich sources on the topic. In the article, I tried to present most of the Ottoman letters written under the captaincy of István I. Koháry, which relate to the trade with captives. In this article, several cases reported by the Christian side are also included. I have tried to explain the cases presented by using previous findings in other articles related to the subject. This article also contains an extensive introduction, in which some basic findings of historiography are summarized.

⁸¹ MV SR, ŠA BB, f. KC V. no. 12 089.

⁸² MV SR, ŠA BB, f. KC V. no. 12 221.

⁸³ MV SR, ŠA BB, f. KC V. no. 12 086.

Oroszi Gyöngyi

Az utazás motívumának szerepe az *Ezeregyéjszaka* értelmezésében: *Qamar az-Zamān* és *Budūr hercegnő története*

Tanulmányomban azt vizsgálom, hogy az utazás motívuma, annak értelmezése és a szerkezetben betöltött szerepe hogyan járul hozzá egy, az európai olvasó számára idegen, vagyis egy másik kultúra irodalmához tartozó munka teljesebb megértéséhez. Jelen esetben *Az Ezeregyéjszaka meséi* című arab gyűjteményes kötetéről van szó, amely a 18. század eleje óta igen nagy érdeklődésre tart számot az európai olvasók körében. Népszerűségének köszönhetően a gyűjteményt számos nyelvre lefordították,¹ ami kifejezetten szükségessé teszi annak a kérdésnek a megválaszolását, hogyan is értelmezhetjük a gyűjteményben szereplő történeteket. A megértést ebben az esetben az idegen mű ismerős kontextusba való helyezése segíti, s ez azzal a következménnyel jár, hogy az adott munka európai értelmezést nyer. Ez a megközelítés nem a mű sajátja abban az értelemben, hogy az az interpretációt elvégző olvasó kultúrájából, ismereteiből fakad, nem pedig a mű saját kulturális közegéből. Mégsem teljesen idegen számára, hiszen mégiscsak a szöveg alapján jön létre, s csupán egy másik kultúra kifejezési rendszerén keresztül kerül megfogalmazásra.

<https://doi.org/10.24391/KELETKUT.2021.2.75>

¹ *Az Ezeregyéjszaka* történetével kapcsolatos néhány megjegyzés: *Az Ezeregyéjszaka*-kéziratok története rendkívül mozgalmas, hiszen az idők során különböző változatai készültek, és maradtak fenn, amelyek mind a mesék összetételében és számában, mind pedig azok megfogalmazásában eltérnek egymástól. Ehhez kapcsolódó irodalom: Nabia Abbott, *A Ninth-Century Fragment of the "Thousand Nights"*. *New Light on the Early History of the Arabian Nights*. *Journal of Near Eastern Studies* 8 (1949/3) 129–164; Mía I. Gerhardt, *The Art of Story-Telling. A Literary Study of the Thousand and One Nights*. Leiden, 1963, 9–64; Duncan B. Macdonald, *The Earlier History of the Arabian Nights*. *Journal of the Royal Asiatic Society* 56 (1924/3) 353–397 (Macdonald számos további tanulmánya foglalkozik az *Ezeregyéjszaka* kézirataival); Muhsin Mahdi, *The Thousand and One Nights. From the Earliest Known Sources*. III. Leiden–New York–Köln, 1994, 87–126 (a négy legjelentősebb szövegkiadás történetéről); David Pinault, *Story-Telling Techniques in the Arabian Nights*. Leiden–New York–Köln, 1992, 1–12 (a mesék elemzése során a különböző szövegváltozatokat is figyelembe veszi); Solymossy Sándor, *Ezeregy éj*. *Ethnographia* 30 (1919) 45–73. Az európai fordítások története is igen összetett, hiszen sok esetben az eredeti szöveget az európai olvasók ízléséhez igazították, vagy – az árva történetekkel kapcsolatban – elegendő anyag hiányában kiegészítették a gyűjteményt. Ehhez kapcsolódó irodalom: Gerhardt, *i. m.*, 67–113; Mahdi, *i. m.* (az utóbbi elsősorban Galland fordításával foglalkozik, de egy külön fejezetben tárgyalja az ő átültetése nyomán megjelent újabbakat is).

A teljesebb megértés alatt elsősorban a műfajjal² kapcsolatos kérdések kifejtését értem, hiszen az képviseli azt a szabályrendszert, vagyis azt a társadalmi és kulturális konvenciót, amely mentén egy történet felépül és jelentést nyer, és amelyen belül egy adott mű értelmezése megtörténik. Az *Ezeregyéjszaka* világa az európai olvasó számára az egzotikumot, az idegent képviseli, amelynek értelmezése – legnagyobbbrészt – az európai olvasó saját kultúrájának szűrőjén keresztül történik meg, hiszen az idegent csak az ismerőssel kapcsolatba hozva tudja megismerni. Meglátásom szerint a műfaj az, amely kidolgozott és ismerős rendszerével egy keretet tud adni még az idegen művek olvasásához is. Ennek megfelelően a *Qamar az-Zamān és Budūr hercegnő története*³ című mesében fellelhető műfaji sajátosságok elemzésével azt fogom bemutatni, hogy az európai olvasó hogyan tudja ezt az idegen világot saját kulturális ismeretei alapján értelmezni.

A kiválasztott történet kifejezetten gazdag talajt nyújt az értelmezés lehetőségeinek vizsgálatára, hiszen az *Ezeregyéjszaka* kutatása folyamán ezt az adott történetet értelmezték már tündérmeseként,⁴ szerelmi történetként,⁵ amely elsősorban perzsa előzményekre épül, valamint a görög regény⁶ műfajával is voltak már párhuzamok. Ezek a párhuzamok nem meglepők, ha figyelembe vesszük, hogy a tündérmese, a szerelmi történet és a görög regény is igen nagyszámú azonos elemmel dolgozik. A kérdés csak az, hogy hogyan. A következőkben a tündérmese és a görög regény⁷ lehetséges párhuzamaival fogok foglalkozni,⁸ és

² Saját értelmezésemben a műfaj olyan kötött formai tulajdonságokkal rendelkező művek összességét foglalja magában, amelyek osztoznak világlátásukban, a valósághoz való viszonyukban, és ezt meghatározott kifejezési formákkal írják le. Vö. Tzvetan Todorov, *Genres in Discourse*. Cambridge, 1990, 13–26; Uő, *The Fantastic. A Structural Approach to a Literary Genre*. Ithaca (NY), 1975, 3–23; Thomas Kent, *Interpretation and Genre. The Role of Generic Perception in the Study of Narrative Texts*. Lewisburg, 1986, különösen 20–21; Jonathan Culler, *Structural Poetics. Structuralism, Linguistics, and the Study of Literature*. Ithaca (NY), 1978, 136; Richard van Leeuwen, *The Thousand and One Nights. Space, Travel and Transformation*. London–New York, 2007, 9.

³ Az elemzett történettel kapcsolatban a továbbiakban megadott lapszámok az alábbi kiadásra vonatkoznak: *Alf layla wa-layla*. I–IV. Ed. by William Hay MacNaghten. Calcutta, 1839–1842. Az idézett arab szövegeket saját fordításomban közlöm.

⁴ Gerhardt, *i. m.*, 285–295.

⁵ Peter Heath, Romance as Genre in ‘The Thousand and One Nights’ (Part 1). *Journal of Arabic Literature* 18 (1987) 1–21; Uő, Romance as Genre in ‘The Thousand and One Nights’ (Part 2). *Journal of Arabic Literature* 19 (1988) 3–26.

⁶ Leeuwen, *i. m.*, 60–76.

⁷ A görög regények közül a következőket használtam mint hivatkozási pontokat: Achilleus Tatios, *Leukippé és Kleitophón története*. Ford. Szepessy Tibor. Budapest, 2014; Héliodórosz, *Sorsüldözött szerelmesek. Etiópiai történet*. Ford. Szepessy Tibor. Budapest, 1976; Kharitón, *Kallirhoé. Ógörög szerelmi történet*. Ford. Orosz Ágnes. Budapest, 2006; Epheszosi Xenophón, *Anthia és Habrokomész*. Ford. Kárpáty Csilla. Budapest, 1975.

⁸ Jelen tanulmány semmi esetre sem próbálja bizonyítani, hogy egyértelmű kapcsolat lenne az *Ezeregyéjszaka* és a görög regények között. Az tagadhatatlan, hogy a görög kultúra érdemben ha-

néhány példa segítségével azt fogom leírni, hogy ezek a műfajok külön-külön hogyan alkalmaznak bizonyos elemeket, valamint hogy ezeknek a műfajoknak az együttes jelenléte milyen hatással van a különböző elemek értelmezésére a kiválasztott történeten belül.

Vizsgálatom célja kettős: egyrészt bemutatom, hogyan válik ismerőssé egy idegen kultúrkörből származó munka az olvasó számára, másrészt pedig az utazás szimbolikájának szerepét elemzem ebben az értelmezési folyamatban. Az utazás központi motívuma mind a tündérmesének, mind pedig a görög regénynek,⁹ így az értelmezésben betöltött szerepe egyáltalán nem elhanyagolható. A szerkezeti felépítésben ugyancsak meghatározó szerepet tölt be.¹⁰ Az elemzés elkezdése előtt azonban mindenképpen fontos a *Qamar az-Zamān és Budūr hercegnő története* című mese cselekményének rövid összefoglalása.

A *Qamar az-Zamān és Budūr hercegnő története* három jól elkülöníthető részből áll.¹¹ Az elsőben Qamar az-Zamān és Budūr hercegnő – akik nem

tott az arabra. (Ld. Lenn E. Goodman, The Greek Impact on Arabic Literature. In: *The Cambridge History of Arabic Literature. Arabic Literature to the End of the Umayyad Period*. Cambridge, 2009, 460–482; Gustave Edmund von Grunebaum, Parallelism, Convergence, and Influence in the Relation of Arab and Byzantine Philosophy, Literature, and Piety. *Dumbarton Oaks Papers* 18 (1964) 89–111; Dimitri Gutas, *Greek Thought, Arabic Culture. The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early 'Abbāsīd Society (2nd–4th/8th–10th Centuries)*. London–New York, 1999; Ute Pietruschka, Classical Heritage and New Literary Forms. Literary Activities of Christians during the Umayyad Period. In: *Ideas, Images, and Portrayal. Insights into Classical Arabic Literature and Islam*. Ed. by Sebastian Günther. Leiden–Boston, 2005, 17–39; Franz Rosenthal, *The Classical Heritage in Islam*. London–New York, 1992.) Azonban az, hogy ez a hatás érvényesül-e az arab populáris irodalomban, azon belül is az *Ezeregyéjszakában*, nem bizonyítható. Ld. Gustave Edmund von Grunebaum, Greek Form Elements in the *Arabian Nights*. *Journal of the American Oriental Society* 62 (1942/4) 277–292. A történet elemzése csupán az európai olvasó feltételezett háttérismereteit használja fel annak érdekében, hogy az arab mese egy olvasatát adja. Hasonlóképpen a tündérmese is pusztán mint koncepció, az európai kultúra hagyománya van jelen, nem pedig mint bizonyítottan kimutatható jelenség az arab mesegyűjteményben.

⁹ Az utazás jelentőségével kapcsolatban a görög regényben ld. Tim Whitmarsh, *Narrative and Identity in the Ancient Greek Novel. Returning Romance*. Cambridge, 2011.

¹⁰ Néhány mű a szakirodalomból, amelyet érdemes konzultálni a szerkezeti felépítés kérdésében: 1) *görög regény*: Whitmarsh, *i. m.*, 3, 5, 15–16; Ewen Lyall Bowie, The Greek Novel. In: *The Cambridge History of Classical Literature. The Hellenistic Period and the Empire*. I. Ed. by Patricia E. Easterling–Bernard M. W. Knox. Cambridge, 1985, 683–699; Simon Goldhill, Genre. In: *The Cambridge Companion to the Greek and Roman Novel*. Ed. by Tim Whitmarsh. Cambridge, 2008, 194; Niklas Holzberg, *The Ancient Novel. An Introduction*. London–New York, 2005, 1–4; Richard Davis, Greece, ix. Greek and Persian Romances. <https://iranicaonline.org/articles/greece-ix> (2021. június 7.); 2) *tündérmese*: Vlagyimir Jakovlevics Propp, *A mese morfológiája*. Budapest, 2005; 3) *kifejezetten az Ezeregyéjszaka történeteivel kapcsolatban*: Heath, *i. m.*, (Part 1, Part 2); Leeuwen, *i. m.*

¹¹ Richard van Leeuwen a *Qamar az-Zamān és Budūr hercegnő történetét* csak két részre osztja. Mia Gerhardt három részből beszél, hozzátéve, hogy semmilyen kapcsolat nincs közöttük (Gerhardt, *i. m.*, 286). A későbbiekben látni fogjuk annak indoklását, miért is tartom a hármas felosztást szerencsésebbnek.

ismerik egymást, és igen távol is élnek egymástól – szembefordulva a szülői akarattal, visszautasítják, hogy házastársat válasszanak maguknak. Egy idő után makacs ellenállásuk azzal a következménnyel jár, hogy elzárják őket a külvilágtól. Ebben a helyzetben talál rájuk egy-egy dzsinn, akiket megbabonáz szépségük. A dzsinnek nem tudnak megegyezni abban, hogy melyik fiatal is a szebb, Qamar az-Zamān vagy Budūr hercegnő. Ez a dzsinnek közti ellentét teremti meg az alkalmat arra, hogy Qamar az-Zamān és Budūr hercegnő találkozhasson, hiszen a dzsinnek az alvó hősöket egymás mellé fektetve próbálják eldönteni, melyiküknek is van igaza. Végül, mivel pusztán küllemük alapján nem tudnak megegyezésre jutni, Qamar az-Zamānt és Budūr hercegnőt külön-külön felkeltve próbálják eldönteni, hogy kettejük közül ki a szebb. Ekkor szeret bele egymásba a két fiatal, igaz, anélkül, hogy egyetlen szót is váltánának egymással. Reggelre kelve mindketten saját szobájukban ébrednek, és a különös éjszakai kalandjukra csak a másik ujjáról lehúzott gyűrű a bizonyíték. Qamar az-Zamān – bár édesapja elhiszi történetét – belebetegszik szerelmébe, hiszen mit sem tud kedvese kilétéről, és így nem is tudja megkeresni őt. Ezzel szemben Budūr hercegnőt örültnek hiszik, ezért láncrea verik, édesapja pedig kihirdeti, hogy aki kigyógyítja lányát örületéből, annak feleségül adja. Ebből a patthelyzetből Marzuwān, Budūr hercegnő tejtestvére menti ki a szerelmeseket, hiszen ő az, aki rábukkan Qamar az-Zamānra, akivel együtt indul vissza Budūr hercegnő hazájába, ahol a fiatalok végül egybekelnek, miután Qamar az-Zamān kigyógyítja a lányt örületéből.

A második részben a szerelmespár elindul Qamar az-Zamān hazájába, mert a fiúnak honvágya támad. Utazásuk során azonban útjaik különválnak: míg Qamar az-Zamān egy véletlen folytán eltéved, és ismeretlen földön kénytelen egy kertesznél szolgálatot tenni, egészen addig, amíg lehetősége nem nyílik arra, hogy hazajusson, Budūr hercegnő – férje távollétében – kénytelen férfiruhát ölteni, és úgy folytatni útját. Végül egy királyságba vetődik, ahol a király megkéri az álruhába öltözött Budürt, vegye feleségül egyetlen leányát, Ḥayātu n-Nufūst. Mivel Budūr hercegnő nincs abban a helyzetben, hogy ellentmondjon, megteszi, amit a király kér, és vár, hogy a sors ismét összehozza őt kedvesével. A harmadik rész Qamar az-Zamān és Budūr hercegnő fia, As‘ad, valamint Qamar az-Zamān és második felesége, aki nem más, mint Ḥayātu n-Nufūs (!), fia, Amğad történetét írja le. Vizsgálódásom szempontjából ez a harmadik rész nem játszik fontos szerepet, hiszen sem a görög regény, sem pedig a tündérmese műfajába nem sorolható. Figyelmemet ezért az első két részre összpontosítom.

A szerkezet szempontjából a leginkább kötött műfaj a tündérmese. Vladimir Propp elméletét követve a tündérmese legkisebb szerkezeti eleme a funkció. Funkció alatt az egyes szereplők cselekedeteit értjük, amelyek meghatározott sorrendben követik egymást, és jelentőségük a cselekményben betöltött szerepükben áll. Nem a funkciókat végrehajtó szereplők vannak a középpontban,

hanem a cselekményt egy meghatározott formában felépítő cselekedetek. Ami a görög regényt illeti, az nem ennyire cselekményközpontú¹² abban a tekintetben, hogy a szereplők már nemcsak eszközök a cselekmény kibontakozásában, hanem bizonyos mértékig aktívan részt vesznek annak alakulásában.¹³ Ennek ellenére szembetűnő a hasonlóság a két cselekmény felépítésében, amelyet nagyvonalakban a következőképpen lehet felírni: Adott egy kezdőszituáció, amelyben a hős bemutatásra kerül, majd valamilyen okból a hős elhagyja otthonát, és útra kel. Rendszerint ez egy keresőút, amely a keresett személy vagy tárgy megtalálásával zárul, s amelyet a hazatérés funkciója követ.¹⁴ Ez a két felépítés nemcsak a nyugati olvasó számára lehet ismerős, hanem ha jobban megnézzük, mindezekbe *Qamar az-Zamān és Budūr hercegnő története* is beleillik, a cselekményében többször is felbukkanó útnak indulás–utazás–hazatérés hármásával. Érthető tehát, hogy az olvasás során a nyugati olvasó e két műfaj ismerete alapján kezd bele a mű értelmezésébe.

A két műfaj alapvetően hasonló felépítése miatt azonban pusztán a szerkezet alapján nem lehet egyértelműen eldönteni, hogy milyen műfaji előírásoknak megfelelően olvassuk az elemzett történetet. A továbbiakban meg kell tehát vizsgálnunk, milyen elemek épülnek rá a szerkezetre, és azt is, hogy azok hogyan kapcsolódnak össze. Az elemek közötti kapcsolat ugyanis segíti majd a mű pontosabb értelmezését.

Ez a fajta értelmezés, vagyis az elemek kapcsolatának megértése szorosan összefügg a mű világgépével. Világgép alatt a hős céljának természetét és a cél elérésének módját értem, vagyis azt az utat, amelyet a hős bejár célja eléréséig. Ez az út egyrészt fizikai, hiszen a hős különböző állomásokon keresztül jut el egyik pontból a másikba, majd pedig vissza a kiindulópontba. Másrészt viszont

¹² Whitmarsh (*i. m.*, 19–20) a görög regénnyel kapcsolatban kifejti, hogy a cselekmény természetéből fakad az a tulajdonsága az elbeszélésnek, hogy váratlan helyzetek sokasága követi egymást. Ez is egyfajta cselekményközpontúságról árulkodik, bár itt inkább a bonyodalom fenntartása a cél, semmint annak megszüntetése, legalábbis a szöveg szempontjából.

¹³ Ezzel a megfigyeléssel kapcsolatban érdekes kérdés lehet a szereplők önállóságának, szabad akarattal való rendelkezésének vizsgálata. A görög regény hőse, illetve hősnője sem teljesen aktív a cselekmény alakításában, abban a tekintetben, hogy csak a döntés lehetősége adatik meg neki. A görög regényben meghatározó szerephez jut a Végzet. Tulajdonképpen a Végzet mozgatja a cselekményt. Így, ami a tündérmesében szerkezeti előírás, az a görög regényben döntési helyzet. A Végzet mozgatja a cselekményt, de hogy az végül hogyan alakul, a hős és a hősnő döntéseitől függ. A Végzetnek ez a meghatározó szerepe az oka annak, hogy sokan nem ismerik el a görög regény hősenek és hősnőjének önállóságát. Véleményem szerint az önállóság nem mindig azt jelenti, hogy a szereplők tudatosan cselekednek, hanem inkább azt, hogy az adott helyzetben, amelybe a Végzet sodorta őket, helyesen döntenek. Ez a helyes döntés viszi őket közelebb a céljukhoz. Ettől aktívak a szereplők. (Vö. Bakhtin kaland-idő fogalmával és az abban uralkodó Véletlen szerepével, amely a történéseket vezérli. Mikhail Mihailovich Bakhtin, *Forms of Time and of the Chronotope in the Novel*. In: *The Dialogic Imagination. Four Essays by M. M. Bakhtin*. Ed. by Michael Holquist. Austin, 1996, 100–101.)

¹⁴ Vö. Bowie, *i. m.*, 684.

ennek az útnak van szellemi kivetülése is. Az utazás e kettős természete adja a vizsgálat menetét. Mivel a szerkezeti felépítés, vagyis az ezalatt megjelenő fizikai mozgás alapjaiban megegyezik a tündérmesében és a görög regényben, így az elemzést az utazás szellemi kivetülésének vizsgálatával kezdjük, és arra a kérdésre keressük a választ, hogy mi indokolja az utazást, valamint mi segíti annak kielégítő lezárását. A világgép pontos meghatározása után tudjuk figyelmünket visszafordítani az utazásra mint fizikai mozgásra, hiszen a világgéppel kapcsolatba hozva a szerkezet is sokkal összetettebb értelmet nyer, mint az útnak indulás–utazás–hazatérés egyszerűnek tűnő hármasa.

A világgép és az utazás szerepe a *Qamar az-Zamān* és *Budūr hercegnő története* című mesében

Mind a tündérmesét, mind pedig a görög regényt az egyensúly megteremtésére való törekvés jellemzi, azonban míg a tündérmese hőse biztosan menetel célja felé, addig a görög regény hősének útja bizonytalan. Ugyanígy, amíg a tündérmese hősének becsülete sohasem kérdőjeleződik meg, pusztán azért, mert ő képviseli azt a fajta társadalmi rendet, amelynek megteremtésére a mese törekszik,¹⁵ a szerelmi történet hősének becsülete saját cselekedeteitől, döntéseitől függ, hiszen neki a valós világ előírásai és saját vágyainak beteljesítése között kell megtalálnia azt az egyensúlyt, amely végül a cselekmény boldog végkifejletét biztosítja.¹⁶

A tündérmesében az egyensúly megteremtését a mese elején fellépő hiány megszüntetése jelenti, míg a görög regényben e fogalmon a társadalmi elvárások és az egyéni vágyak közötti harmónia megtalálását értjük.¹⁷ Igaz, hogy bizonyos szempontból itt is egyfajta hiányról van szó, hiszen a görög regény hősének is

¹⁵ Honti János a valós világ eszmei korrekciójaként írja le a tündérmesét; a mesének e jellege természetesen azt is magával vonzza, hogy a történet végére a világ összes fájdalma és igazságtalansága megszűnik. Ld. Honti János, *A mese világa*. Budapest, 1962, 54–55, 106–111. Ez az első pillanattól világos végkifejlet az, amely jellemzi a tündérmesét; ez az a mód, ami által ki tudja fejezni alap gondolatát: a jó mindig győzedelmeskedik. A mesének ez a végletekig optimista világszemlélete az, ami tulajdonképpen a lényegét adja. Azt is mondhatjuk, hogy a boldog végkifejlet szerkezeti követelmény. Propp strukturalista elmélete szerint a mese utolsó funkciója a hős házassága és trónra lépése. Természetesen nem minden mese végződik így, léteznek olyan mesék is, amelyekben a hős jutalma pusztán anyagi. Mindenesetre ez jól mutatja, hogy a mesék rendre a hős sikerével és életkörülményeinek javulásával végződnek. Ld. Propp, *A mese*, 64–65.

¹⁶ Heath, *i. m.*, Part 1, 13. Vö. Julie Scott Meisami, *Medieval Persian Court Poetry*. Princeton, NJ, 1987, 131–132.

¹⁷ A visszatérés narratívájának fő célját Whitmarsh (*i. m.*, 16) a következőképpen fogalmazza meg: “to naturalise the human subject, with all his or her uncertainties and desires, within a community: to engender a powerful sense of home and homeland”. Bővebben: Kharitónnal és Xenophónnal kapcsolatban ld. Whitmarsh, *i. m.*, 32–40.

elvesztett szerelmét kell megtalálnia, azonban mindig előtérben marad a hősnek az a feladata, hogy célját a társadalmi elvárások szabta keretek között valósítsa meg.¹⁸ Amíg tehát alapvető hasonlóságokat felfedezhetünk a két műfaj között, az a fajta világszemlélet, amelyet a tündérmese és a görög regény képvisel, gyökeresen különbözik: a tündérmese saját világot teremt, saját szabályokkal,¹⁹ a görög regény pedig megőrzi a valós világot annak minden társadalmi és erkölcsi előírásával. Ebből következik, hogy míg a tündérmese reményt ad,²⁰ mivel saját világának megteremtésével korrigálja a valós világ igazságtalanságát, addig a görög regény éppen ennek a valós világnak az igazságosságába vetett hitét igyekszik megerősíteni.²¹ A két különböző hozzáállásnak köszönhetően pedig a hősök által megtett út is más értelmet nyer. Tehát az, hogy ez az út hogyan értelmezhető, nem pusztán attól függ, hogy miért bomlik fel a kezdeti egyensúly, de attól is, hogy a szereplők hogyan reagálnak erre a változásra, és hogyan oldják meg azt. Ez egyrészt azt jelenti, hogy a történet elejét kell vizsgálnunk, amely rávilágít az egyensúly természetére, valamint – a reakciókon keresztül – a műfajoknak megfelelő szerepek kiosztására, másrészt pedig meg kell vizsgálni a történet lezárását, vagyis annak a módját, ahogyan a szereplők visszaállítják az egyensúlyi állapotot.

Mind a tündérmese, mind a görög regény *egy kiinduló szituáció*²² ismertetésével kezdődik. Azonban míg a tündérmese minimális adatközléssel és csak a cselekményben bizonyos funkciókat betöltő karakterekkel dolgozik, addig a görög regény sokkal bonyolultabb helyzeteket és emberi kapcsolatokat mutat be. Ennek a szituációnak a végkifejlete mindkét esetben az a pont, amikor a főhős elhagyja otthonát, útnak indul. Qamar az-Zamān esetében a történet első

¹⁸ Whitmarsh, *i. m.*, 12–16. A görög regény e tulajdonságát hangsúlyozza van Leeuwen is (*i. m.*, 64–73) a *Qamar az-Zamān és Budūr hercegnő történetével* kapcsolatban.

¹⁹ William Bascom írja le, hogy miként is tesz a tündérmese távolságot saját világa és a valós világ közé nyitó- és záróformulák használatával: William Bascom, *The Forms of Folklore Prose Narratives*. In: *Anthropology, Folklore, and Myth*. Ed. by Robert A. Segal. New York–London, 1996, 4. Honti szintén beszél erről a két világ közötti távolságról, de ő azt is hozzáteszi, hogy a mese folyamán ez a távolság megszűnik, lehetővé téve azt, hogy a befogadó élvezhesse a történetet. Azt mondja, hogy ha a mese nem tudná ezt a távolságot áthidalni, akkor éppen az ellenkező hatást érné el, mint amelyet elérni igyekeznek: az emberek elvesztenék hitüket egy jobb világban. Azt, hogy a mese kezdetén annyira hangsúlyozott távolság megszűnjön, a mese azzal éri el, hogy beszippantja a hallgatót/olvasót a világába, és egyedi élménnyé teszi azt számára. Így marad független a valós világtól, de ugyanakkor így mutathat jobb képet erről a világról. Ld. Honti, *i. m.*, 106–114.

²⁰ Jack Zipes írja, hogy a tündérmesék népszerűsége abban az törekvésben rejlik, hogy az ember mindig több akar lenni, mindig azon igyekszik, hogy saját személyét vagy társadalmi státuszát fejlessze. Ennek a lehetőségét adja meg a tündérmese azzal, hogy a hős csodás átváltozását mondja el. A hős sikere reményt ad a hallgatónak/olvasónak. Ld. Jack Zipes, *Why Fairy Tales Stick. The Evolution and Relevance of a Genre*. New York, 2006, 50–52.

²¹ Heath, *i. m.*, Part 2, 9–10, 24–25.

²² Propp, *A mese*, 33.

részének elején az *útnak indulás* lezárja a kezdő szituációban elkezdődött elidegenedési folyamatot: a hős végleg kiszakad a számára biztonságot nyújtó, ismerős társadalmi közegből. Innentől kezdve csak önmagára számíthat. Az, hogy a hős milyen céllal és hogyan teszi meg az utat, láthattuk, nagymértékben függ attól, hogy milyen műfajról beszélünk.

A történet elején mind Qamar az-Zamān, mind pedig Budūr hercegnő szembefordul apja akaratával, amikor a házasság kérdésére kerül sor. Azzal, hogy az örökösök visszautasítják, hogy kövessék a hagyományt, amely generációk óta az ország fennállását biztosítja, megbomlik egy rendszer, és veszélybe kerül a hatalom. Ezt a Šahrimān király és vezírje közötti párbeszédnek is alátámasztják: „Tudd meg, ó, király, hogy a házasság a nemes cselekedetek közül való. Helyes dolog az, ha megházasítod fiadat még életedben, mielőtt a helyedre lépné” (I/811), mondja a vezír, mikor a király első alkalommal beszél neki szándékáról, hogy megházasítsa fiát. Majd ezt mondja, amikor Qamar az-Zamān másodszorra is visszautasítja apja kérését: „Légy türelemmel vele még egy évig. Mikor annak elteltével erről a dologról akarsz vele beszélni, ne titokban tedd azt, hanem a kormányzási napon, amikor jelen vannak a hercegek és a miniszterek és az egész katonaság. ... Nincs kétség afelől, hogy előttük szegyenben lesz, és jelenlétükben nem fogja tudni visszautasítani kérésed.” (I/815)

Azt, hogy ennek a rendszernek a fenntartása milyen fontos, nemcsak az mutatja, hogy Qamar az-Zamān házasságának kérdését az egész ország ügyévé teszik, hanem az is, hogy amikor az harmadszor is visszautasítja apjának akkor már parancsát, börtönbe zárják.²³ Hasonló sorsra jut Budūr hercegnő is, akit édesapja elzár a világtól, hogy így torolja meg engedetlenségét. Ebben a megbomlott egyensúlyi állapotban a hős és kedvese feladata, hogy megtalálja azt a középutat, amely a társadalmi elvárások betartása mellett kielégíti személyes vágyaikat.²⁴

A *kiinduló szituáció*ban tehát mind Qamar az-Zamānnal, mind pedig Budūr hercegnővel saját, ismerős világukban találkozunk, történetük későbbi bonyodalma, vagyis a hiány felismerése is szorosan kapcsolódik ehhez a közeghez. Azonban míg Budūr hercegnő elzárása révén a tündérmesei hercegnő szerepkörét veszi magára, és a hős segítségére szorul, addig Qamar az-Zamān a görög regény hősénekin tekinthető, aki útnak indulásával ezt az ismerős világot hagyja hátra, és lép át egy számára idegen világba.²⁵ Ez a világ a görög regény hőse

²³ A tanácssterem és a börtönbe zárás szimbolikájával kapcsolatban ld. Leeuwen, *i. m.*, 67.

²⁴ A görög regényekben ennek az egyensúlynak a felbomlására Achilles Tatios, *Leukippé és Kleitophón története* című munkája adja a legjobb példát, ahol a szerelmesek házasságon kívül akarnak együtt lenni, de ez a tervük végül meghiúsul. Tetten érik őket, és menekülni kényszerülnek.

²⁵ A görög regények hősei általában együtt hagyják el otthonukat, és újuk folyamán válnak el egymástól, aminek oka legtöbbször hajótörés vagy kalóztámadás. Ez alól Kharitón története kivétel, hiszen ott a kezdeti elszakadást az idézi elő, hogy Kallirhoét halottnak hiszik, és eltemetik, sírját pedig kalózok fosztják ki.

számára kihívásokkal és veszélyekkel teli. Nem úgy, mint a tündérmese hőse számára, akinek a felmerülő kihívások csupán egy-egy állomást jelentenek útja során, amelyek mindenképp a boldog végkifejlethez vezetnek. Itt válik annyira érdekessé a *Qamar az-Zamān és Budūr hercegnő története*.

A bonyodalomig vezető utat egyértelműen a görög regény világa határozza meg, azonban a továbbiakban az uralkodó világkép azonosítása nem annyira egyértelmű, hiszen tündérmesei világ és valós világ átfedésben vannak, és azok szabályai felváltva érvényesülnek a szereplők életében. Az a fajta ellentét, amely az egyéni és a társadalmi értékek között feszül a görög regényben, már a mese első részének elején megjelenik, amikor mind Qamar az-Zamān, mind pedig Budūr hercegnő ellenáll a szülői kérésnek. Ehhez hasonlóan a második részben Budūr hercegnő cselekményszála képviseli ezt a világlátást, hiszen férje távollétében férfiruhába öltözve kell a társadalmi konvenciókon belül mozognia.

Az a biztosság és feszültségmentesség, amellyel a tündérmese hőse menetel célja felé, szintén jelen van a történetben. Először is az első rész végén, amikor Qamar az-Zamān tipikus tündérmesei hősként egy nehéz feladatot old meg, hogy elnyerje a tündérmesei hercegnő – ebben az esetben keresett kedvese – kezét. Itt az út nem is annyira fontos, mint maga a cél: megtalálni Budūr hercegnőt. A második részben Qamar az-Zamān szintén a tündérmesei hős útját járja be az útnak indulás után, azonban ebben a részben sokkal kidolgozottabb utazással van dolgunk. Itt már maga a bonyodalom is tündérmesei: Qamar az-Zamān kezéből egy madár kikapja a drágakövet, és ő eltéved, miközben üldözi a madarat.²⁶ Ezután kalandok sora vezeti őt végül céljához, kedvese megtalálásához. Bizonyos formában az adományozó szerepköre és a szolgálattétel funkciója²⁷ is megjelenik ebben a cselekményszálban, amely tovább erősíti tündérmesei mivoltát. Kicsit különbözik ettől a helyzet, ha Budūr hercegnő történetét vizsgáljuk, akinek cselekedeteit Qamar az-Zamān távozása után az határozza meg, hogy hogyan próbál kiszolgáltatott helyzetében a társadalmi konvenciókon belül mozogni. Ez azt jelenti, hogy amíg Qamar az-Zamān cselekményének tündérmesei hőségévé lép elő, addig Budūr hercegnő saját cselekményének hősnője lesz, méghozzá egy olyan hősnő, akivel a görög regényekben találkozhatunk. Az ő cselekményébe csatlakozik bele végül Qamar az-Zamān.

A tündérmese vége boldogan zárul, hiszen a valós világ eszmei korrekciójaként, ahogyan Honti János nevezi, ez nem is lehet másképp. A tündérmese „azon a ponton végződik, ahol befejeződik [a hős] tevékeny és hányatott élete,

²⁶ Ezzel a motívummal kapcsolatban ld. Leeuwen, *i. m.*, 68; Gerhardt, *i. m.*, 290–292.

²⁷ A szolgálattétel funkciója összefüggésben áll az adományozó szerepkörével abban a tekintetben, hogy a hős az adományozónak tesz szolgálatot, amelynek teljesítése után vagy egy varázsszerező birtokába kerül, vagy útbaigazítást kap. Különösen fontos következménye ennek a szolgálattételnek, hogy utána lehetővé válik a hős számára, hogy eljusson oda, ahol keresésének tárgya található. Ld. Propp, *A mese*, 45–54.

ahol a hős megszűnik kalandok hőse lenni, amikor bevezet a kalandok után a biztos, kalandmentes boldogságot biztosító révbe”.²⁸ Ez akár a görög regényre is igaz lehetne, ha összevetjük ezt az állítást Kharitón kijelentésével, amelyet utolsó könyvéhez írt bevezetőjében találunk. „Ebben a fejezetben nem lesz kalózkodás, sem raboskodás, se per, se csata, öngyilkossági kísérletek, háború és fosztogatás helyett igaz szerelem és törvényes frigy vár ránk”²⁹ – írja a görög szerző, azonban ez az egy mondat sokkal több mindent árul el a görög regényről, mint ahogy az első olvasatra tűnik.

A tündérmesében a hős mindig megkapja jutalmát pusztán azért, mert az ő személye az, amely annak világképét képviseli. A görög regénnyel ellentétben itt nincs feszültség helyes és helytelen döntés között, nem leng a hős feje fölött esetleges rossz döntésének következménye, hiszen minden döntés, amelyet hoz, szükségszerűen a boldog végkifejlet felé sodorja. Ez az ellentét a tündérmese kötöttsége és a görög regény esetlegessége között nagyon jól látszik, ha a *Qamar az-Zamān és Budūr hercegnő történetében* szereplő első két rész végét hasonlítjuk össze. Az alapszituáció mindkettő esetében hasonló: a hős, vagy a hősök, áruhában vannak; csak az egyikük ismeri a másik kilétét, amikor egymás elé kerülnek. Ami lényegesen különbözik a kettőben, azok a körülmények. A második részben Budūr hercegnő tulajdonképpen törvénytelen házasságban él egy másik nővel, és férfiruhában próbál meg elcsábítani egy másik férfit. Ez a helyzet egyértelmű összeütközést teremt a társadalmi normákkal, amit a történet mesélője érzékeltet is az olvasóval. Ahogyan a görög regényben, a boldog végkifejlet itt is a társadalom szabta keretek közé való visszailleszkedést jelenti, vagyis mindenekelőtt a „törvényes frigy”. És valóban, a szereplők valódi kilétének felfedésével, történetük megismerésével és törvényes házasságukkal visszaáll a világ rendje.

Az első történet végén azonban semmi ilyenről nincs szó. Nem érezni azt a fenyegetettséget, amelynek Qamar az-Zamān kiteszi magát, amikor orvosnak öltözve próbál meg kapcsolatba lépni Budūr hercegnővel. Pedig ebben az esetben nemcsak a társadalmi normák megszegése fenyeget büntetéssel, hanem a feladat, amelyet Qamar az-Zamānnak meg kell oldania: ki kell gyógyítani Budūr hercegnőt örületéből. Ha megbukik a próbán, halállal lakol, mint már sokan mások előtte. Azonban éppen ennek a feltételnek a kiszabása akadályozza meg azt, hogy felelősségre vonják Qamar az-Zamānt, amiért csellel jutott Budūr hercegnő elé. Mivel pedig ő maga a hercegnő állapotának okozója, a siker nem vonható kétségbe – egyedül ő képes kigyógyítani a lányt szörnyű állapotából. Ez a helyzet tipikusan tündérmesei, annál is inkább, mert a nehéz feladat megoldása egy kimondottan tündérmesei funkció.³⁰

²⁸ Honti, *i. m.*, 106.

²⁹ Kharitón, *i. m.*, 188.

³⁰ Propp, *A mese*, 61–62.

A második rész végén azt látjuk, hogy Budūr hercegnő férfinak öltözve arra kényszerült, hogy feleségül vegye annak az uralkodónak a lányát, aki nehéz helyzetében segített neki, valamint, hogy Qamar az-Zamān mint kertész érkezik a városba. Ez igen nyakatekert helyzet, amely nem tartható fenn, és nemcsak azért, mert a hősök úgymond álrühában vannak, hanem mert cselekedeteik miatt társadalmi normák kerülnek veszélybe. Ḥayātu n-Nufūs és Budūr hercegnő olyan házasságban él, amely nemcsak, hogy törvénytelen, de a hatalom folyamatoságát sem tudja biztosítani. Qamar az-Zamān pedig, megfosztva valós kilététől, még messzebb került attól, hogy eleget tegyen társadalmi kötelezettségeinek. Erre a szokatlan helyzetre a tündérmese világa nem tud választ adni, hiszen egyszerűen nem ismeri azokat a szabályokat, amelyeket a valós világ diktál. A tündérmese csak ezeknek a szabályoknak a felrúgásával, saját szabályainak érvénybe léptetésével fejezhetné be kielégítően a mesét. Ez azonban nem történik meg. A mese világa nem segíti a hősöket, történetük kimenetelének természete saját döntéseiktől függ.

Láthattuk tehát, hogyan kötődik össze utazás és világgép, és hogy a jelen elbeszélésben ezeknek a kapcsolata folyamatos mozgásban van. Ennek fényében térjünk még vissza az útnak indulás motívumához, amely eddig csak a történet első részével kapcsolatban került szóba. Ennek legfőképpen az az oka, hogy ebben az esetben az útnak indulásnak kiemelt szerepe van, hiszen az otthon elhagyása megteremti a lehetőséget a bonyodalom megoldására, amelyre az ismert társadalmi keretek között nem lenne lehetőség.³¹ A második részben ugyanez elsősorban a cselekmény elindítására szolgál: Qamar az-Zamānnak honvágya támad, így feleségével útra kel, hogy visszatérjen hazájába. Szigorú értelemben a történet e mozzanata nem tartozik sem a tündérmese, sem pedig a görög regény világához, hiszen nem rendelkezik semmilyen funkcióval. Nem történik meg a valós és a mesei, az ismerős és az ismeretlen közötti határ átlépése. A második részben a határok átlépésére az út folyamán kerül sor: Qamar az-Zamān egy madarat üldözve eltéved, és nem talál vissza feleségéhez. Qamar az-Zamān számára ez biztosítja a tündérmesei *útnak indulást*, és valóban, története szolgálattevése végéig a tündérmesei szabályoknak megfelelően zajlik.

Még egy utazásról kell szólni: a második részben, a kertésznél tett szolgálatlétel lejártaival Qamar az-Zamān készen áll utazásának folytatására, azonban útja nem a tündérmesei szabályoknak megfelelően folytatódik, hiszen cselekményszála Budūr hercegnő cselekményébe csatlakozik bele, átelve Qamar az-Zamānt egy olyan cselekményszálba, amelyet a görög regény világának szabályai határoznak meg. Tündérmesei szempontból így ennek az útnak indu-

³¹ Richard van Leeuwen (*i. m.*, 68–69, 75) szerint a hősök ellenállásukkal kiszakadnak az eddig őket meghatározó társadalomból, s ez a kiszakadás a társadalmi konvenciók kötelékéből pedig szükségszerű, hiszen ez biztosítja, hogy új egyensúly álljon fel, olyan, amelyik a haladáson, fejlődésen alapszik, és ami biztosítja a család és a hatalom megszilárdulását.

lásnak nincs meg az a funkciója, mint annak a történet elején lenne, hiszen a hős ekkor már a tündérmesei világban mozog. A történet egészének szempontjából azonban ez a mozzanat is műfaji váltást okoz a történet értelmezésében, mégpedig azáltal, hogy átvezet minket a görög regény világába.

Az elemzett elbeszélésben az útra kelésnek tehát két funkciója van: egyrészt cselekménymozgató szereppel bír, mint ahogyan azt a második rész elejével kapcsolatban láttuk, másrészt pedig az értelmezést segíti, hiszen ahogyan azt a korábbi vizsgálatok során megfigyelhettük, az utazás a határok átlépését jelenti az ismerős világból egy idegenbe.³² Ebben az értelemben a szereplők útra kelése biztosítja azt a pontot, amikor is egyik világból átlépnek a másikba. Bár azt nem mondhatjuk, hogy jelen esetben csak az *útnak indulás* funkcióját betöltő útra kelés biztosít átjárást a világok között, az mindenképpen igaz, hogy a vizsgált történetben a tündérmesei világ és a görög regény világának váltakozása minden esetben utazáshoz kötött. Az első részben Qamar az-Zamān indul útnak, amelylyel a tündérmesei világba lép be egy, még a görög regény világához tartozó cselekedetével, vagyis azzal, hogy apja engedélye nélkül indul kedvese felkutatására. A második részben mind Qamar az-Zamān, mind pedig Budūr hercegnő útra kelnek. Bár a közös útra kelés tipikus eleme a görög regénynek, ebben az esetben, ahogy láttuk, a történet e részének kontextusában ennek az elemnek nincs olyan kapcsolata a többi motívummal, ami azt támasztaná alá, hogy ez egy szigorúan a görög regényhez tartozó motívum. Még akkor sem, hogy ha – hasonlóan a görög regényhez – a szerelmesek ennek az útnak a során válnak el. Ezzel ellentétben az elválás motívuma két útnak indulást ír le. Ekkor azonban csak Qamar az-Zamān lép át egyik világból a másikba (a görög regényből a tündérmeseibe) mégpedig egy olyan motívummal, amelyik megfelel a tündérmesei útnak indulásnak. Budūr hercegnő folytatja útját a valós világ szabályai által uralt világban. Az álruha felöltésével azonban ő is kiszakad a társadalmi konvenciókból. A társadalmi rendszerből való kiszakadás értelmében az utazás tehát nem feltétlen fizikai helyváltoztatást jelent, hanem a társadalmi rendszerhez köthető identitás hátrahagyását is: Budūr hercegnő férfi identitást vesz fel, míg Qamar az-Zamān napszámosnak áll egy kertésznél.

Szerkezeti felépítés és utazás a *Qamar az-Zamān és Budūr hercegnő története* című mesében

Megvizsgáltuk tehát, hogyan formálja az utazás motívumának értelmezését az egyes műfajokra jellemző világkép, amelyet ebben az esetben az egyensúlyteremtésre való törekvés határoz meg. Ezen a ponton érdemes visszatérni a szerkezeti vizsgálódáshoz. Ahogy Honti János is megfogalmazta a mesével kap-

³² Leeuwen, *i. m.*, 64–73.

csolatban: „A szerkezet igénye a mesében a mesei világ kifejezésének igénye mellett egyenrangú fél.”³³ Önálló vizsgálatát korábban elvetettük a szerkezetnek, de a világgép ismeretében a szerkezeti vizsgálat is fontos műfaji – és azzal együtt értelmezési – megfigyelésekhez vezethet.

Forduljunk most tehát az utazáshoz mint fizikai mozgáshoz, és vizsgáljuk meg az egyes állomásokat, amelyeket a *Qamar az-Zamān és Budūr hercegnő történetének* hősei útjuk során bejárnak, és nézzük meg, hogyan formálja ezeknek az állomásoknak a kezelését az uralkodó világgép. Ami ezeket az utazás során lévő állomásokat illeti, három gyakori elemről kell említést tenni. Ebből kettő a tündérmesei *adományozó* alakjával köthető össze: találkozás az adományozóval; próbatétel, illetve szolgálat. A harmadik pedig a boldog végkifejlet előzi meg: a nehéz feladat megoldása.

A második részben Qamar az-Zamān találkozik a kertésszel, aki bár nem a tipikus nyugati adományozó funkciójában jelenik meg, de Qamar az-Zamān szolgálatot tesz nála, amelynek a végén lehetővé válik számára útja folytatása. Sőt mi több, szolgálattétele folyamán hatalmas kincsre is lel. A hősöket útjuk során segítő személyekre a görög regényben is számos példa van. Legnagyobb különbség közöttük, hogy a görög regényben nem csupán egy bizonyos funkciót töltenek be. Amellett, hogy feladatuk valóban a hősök segítése, sokszor ők maguk is saját kalandjuk hőseiként találják magukat: nem csupán kellékek a történetben, ők maguk is aktív szereplők. Ḥayātu n-Nufūs például Budūr hercegnő titkának megőrzésével ilyen segítővé válik.

Ezek alól a szabályos funkciók és az őket elvégző legnagyobb részt szabályos szerepkörök alól egy kivétel van, mégpedig Marzuwān alakja. Ő még Qamar az-Zamān útnak indulása előtt megjelenik a történetben: ottani szerepkörében megfelel a görög regények mellékszereplőinek. Alakjának érdekessége, hogy a hőssel együtt ő is átlépi a világok közötti határokat, és ennek megfelelően az első rész második felében már mint a tündérmesei adományozó jelenik meg, aki funkciójának betöltése után eltűnik a történetből.

A próbatétel és a nehéz feladat megoldása egy-egy olyan állomás a tündérmesei hős útja során, amelyek a rátermettségét, valamint a jutalom elnyerésére való érdemességét vannak hivatva próbára tenni. A próbatétel vagy – ebben az esetben – a szolgálattétel folyamán a hős bizonyítja, hogy megérdemli az adományozó által nyújtott segítséget. Qamar az-Zamān esetében ez a Budūr hercegnőhöz vezető út biztosítását jelenti a történet második részében.

A nehéz feladat egy következő állomás, amelynek kihívását csak az a személy tudja teljesíteni, aki sikeresen kiállta a próbatételt, vagyis egy segítőre tett szert. Az első részben Qamar az-Zamānt Marzuwān segíti, hiszen ő látja el tanácsokkal, hogy miként álljon neki a nehéz feladat teljesítésének. Ennek elvégzésével a hős bizonyította érdemességét, és ezért jutalomban részesül.

³³ Honti, *i. m.*, 77.

Qamar az-Zamān esetében ez a jutalom Budūr hercegnő keze. Ezzel szemben a második rész végén nincs nehéz feladat, amely megoldásra vár, hiszen tündérmesei hősünk sincs. Van viszont hősnőnk, aki sikeresen kiállta a megpróbáltatásokat, hasonlóan a görög regény hősnőihez, hű maradt férjéhez, és ezzel kiérdemli, hogy újra egyesüljön vele. A jutalom elnyerésére való érdemesség bizonyításával minden készen áll a boldog végkifejletre.

Végezetül jöjjön az *esküvő*, vagyis a történet megoldásának az értelmezése. Az *esküvő* a tündérmese egyik funkciója, a jutalom elnyerését jelenti, és annak elismerését, hogy a hős bejárta a neki előírt utat, és teljesítette a számára kijelölt próbatételeket, vagyis beavatottá vált, készen áll a házasságra és a trónra lépésre.³⁴ Hasonló beavatással találkozunk a görög regényben is – azzal a különbséggel, hogy ebben az esetben a beavatásnak inkább a visszailleszkedési aspektusán van a hangsúly, vagyis azon a mozzanaton, amikor a hős kalandjai után visszaillieszkedik a társadalomba, amelyet a mű elején elhagyott.³⁵ Ebben az esetben pontosabb a *hazatérés* megnevezést használni. Annál is inkább, mert a beavatás folyamata különbözik minkét esetben. A cselekmény szerkezeti felépítése kapcsán láttuk, hogy az a tündérmesében milyen szigorú szabályokhoz kötött, és ezzel együtt a hősnek az adott szituációra való reagálása is előre megszabott cselekedeteket tartalmaz. Ezzel szemben a görög regénnyel kapcsolatban azt láttuk, hogy míg az bizonyos szempontból cselekményközpontú, ott a cselekményszál véletlenszerű alakulása a meghatározó, amelynek további menetét a szereplők aktuális viselkedése, választásai határozzák meg. A szereplők és a cselekmény kapcsolata tehát mindkét esetben más. Míg a tündérmesében éppen maga az út és annak szabályszerű állomásai alkotják a beavatás folyamatát, addig a görög regényben az út során felbukkanó váratlan kaland és a hősök erre adott válaszai teszik az utat beavatássá. Vagyis, ha az utazás – és a hozzákapcsolódó beavatás – szimbolikáján keresztül vizsgáljuk a szerkezet és a világlátás kapcsolatát, azt látjuk, hogy azok szoros kapcsolatban vannak egymással.

Szerkezet és világlátás kapcsolata a *Qamar az-Zamān és Budūr hercegnő története* című mese értelmezésében

Éppen a beavatás/visszaillieszkedés kérdésével kapcsolatban merül fel még egy kérdés: Miért kapcsolódik össze a mese két része, valamint miért van szükség még egy harmadikra, hogy lezáruljon a *Qamar az-Zamān és Budūr hercegnő története*? Mint tündérmese, a történet első része kielégítő véget ér azzal, hogy a hős feleségül veszi kedvesét, a második részben pedig láthattuk, hogy Qamar

³⁴ Vlagyimir Jakovlevics Propp, *A varázsmese történeti gyökerei*. Budapest, 2006, 328–329.

³⁵ Whitmarsh (*i. m.*, 12–16) is ezt a visszailleszkedési folyamatot hangsúlyozza munkájában, és a férfi és a nő közötti házasságot a felnőtté érési folyamat végpontjának tekinti.

az-Zamān és Budūr hercegnő újra egymásra találnak, és közös életüknek látványosan már semmi akadály nincs. Egyetlen oka lehet annak, hogy a történet egyik része sem tud lezárulni akár tündérmeséről, akár szerelmi történetéről van szó: a mű elején fellépő egyensúlyi állapot felbomlása még nem állt helyre. Az vitathatatlan, hogy Qamar az-Zamān és Budūr hercegnő mind a két rész végén egymásra találnak. Az egyensúly hiányát valami más okozza, mégpedig a történet elején fellépő ellentét Qamar az-Zamān és édesapja között, amely a személyes és a társadalmi értékek közötti ellentétet mutatja.³⁶ Ezt nem sikerült feloldania sem az első, sem a második résznek, hiszen Qamar az-Zamān egyiknek a végén sem kerül vissza otthonába, hogy elfoglalja jogos helyét a trónon mint házas ember.

Van Leeuwen szerint az a megszilárdulási folyamat, amelyet az első részben láttunk, a másodikban is folytatódik, vagyis a cselekmény nem zárul le.³⁷ Azt azonban meg kell említeni, hogy míg én két önálló részként kezelem a két történetet, van Leeuwen szerkezetileg egy történetről beszél. Mindenesetre annak igazolására, hogy az első rész szükségszerűen folytatódik a másodikkal, vessük össze a *Qamar az-Zamān és Budūr hercegnő történetének* első részét a *Tāğ al-Mulūk és Dunyā hercegnő története*³⁸ című mesével. Fontos különbség a két történet között, hogy miután a két főhős hallomás vagy egy pillantás útján beleszeret egy ismeretlen hercegnőbe, Tāğ al-Mulūk apja áldásával indul útnak, míg Qamar az-Zamān elhitteti apjával, hogy meghalt. Ez a két eltérő motívum később komoly következményeket von maga után. Míg mind a két hős kiszakad az őt addig meghatározó társadalmi keretektől, amit mi sem mutat jobban, mint hogy mindketten másik személyiséget vesznek magukra, addig a történet lezárása meglehetősen eltérő módon történik mindkét esetben. Tāğ al-Mulūkot édesapja menti meg a végső pusztulástól, és ő az, aki segíti a társadalomba való visszailleszkedését, amelynek eredményeképpen feleségül is veszi szerelmét, majd boldogan élnek, míg meg nem halnak. Ezzel szemben Qamar az-Zamān visszailleszkedése nem történik meg teljes mértékben az első rész végén, hiszen az ő esetében hiányzik az apai áldás az útnak induláskor. Ennek hiányában a mese végén nem áll vissza az egyensúly, ezért – ahogy van Leeuwen is mondja – a történetnek nem lehet vége.

Ennek a megfigyelésnek az elfogadása azonban nehézségbe ütközik, hiszen a tündérmese nem foglalkozik efféle problémákkal, sőt mi több, leggyakrabban a tündérmesei hős a hercegnő édesapjának a trónját veszi át.³⁹ Így a történet első része tulajdonképpen a tündérmesei követelményeknek megfelelően zárult le a tündérmesei hiány megszüntetésével: Qamar az-Zamān ráatalált kedvesére, és

³⁶ Leeuwen, *i. m.*, 69–70.

³⁷ Leeuwen, *i. m.*, 66.

³⁸ *Alf layla wa-layla*, I. 552–649.

³⁹ Propp, *A varázsmese*, 331–332.

feleségül vette őt. Az látszik tehát, hogy különbséget kell tennünk a különböző részek és azok saját világlátása, valamint a három történetben uralkodó szemlélet között. Így azt mondhatjuk, hogy míg külön-külön a történetek kielégítő véget érnek saját műfaji követelményeiknek megfelelően, a történet bevezető részében fellépő hiány még a második rész végére sem oldódik meg. Vagyis, amelyik probléma megoldása függőben maradt a történet egésze szempontjából, az a görög regényekre jellemző társadalmi és egyéni értékek között fennálló ellentét, amelyet sikeresen csak a mese harmadik része zár le:

Gayyūr király elutazott lányával és kíséretével az országába, és magával vitte Amğadot is, és visszatértek országukba. Amint a dolgok lenyugodtak a királyságában, Amğadot ültette a trónra, hogy helyette kormányozzon. Ami Qamar az-Zamānt illeti, ő másik fiát, As‘adot ültette a trónra, hogy helyette nagyapja, Armānūs városát kormányozza, amelyet nagyapja is meglelégedéssel fogadott. Majd Qamar az-Zamān is útra készülődött, és elutazott édesapjával, Šahrimān királlyal. Egész addig mentek, amíg el nem érték a Ḥālidān szigeteket. ... Qamar az-Zamān elfoglalta édesapja helyét a trónon ... (II/64)

A harmadik rész végén Qamar az-Zamān visszatér hazájába, hogy elfoglalja jogos helyét apja trónján, mint ahogyan a görög regények hősei is hazatérnek, hogy visszailleszkedjenek a társadalomba. Érdekes, hogy a görög regény világa hogyan használja ki a tündérmese adta lehetőségeket, vagyis az idő múlásának teljes figyelmen kívül hagyását.⁴⁰ Sahrimān király már fia születése előtt idős ember volt, mégis annyi év elteltével, a mese végén még mindig életben van, hiszen helyét Qamar az-Zamānnak kell átvennie.

Mindezek után azt mondhatjuk, hogy a tündérmese és a görög regény világlátása párhuzamosan fut egymás mellett, és ezek különböző módokon befolyásolhatják a történet menetét. Az első két résszel kapcsolatban például azt, hogy

⁴⁰ Azzal kapcsolatban, hogy a mese hogyan kezeli az időt, ld. Nagy Olga, *A táltos törvénye. Népmese és esztétikum*. Bukarest, 1978, 131–132. Érdekes lenne még Bakhtin *kaland-idő* fogalmát megvizsgálni, hogy az mennyire alkalmazható erre a történetre. Mindenesetre Whitmarsh (*i. m.*, 16–18) a görög regényre való alkalmazásával sem teljesen ért egyet. Véleményem szerint amennyiben Bakhtin kaland-idő elméletét alkalmazzuk, az időnek e figyelmen kívül hagyása a görög regényben is érthető. Bakhtin szerint ugyanis a görög regény bonyodalma és megoldása között nem a történeti idő munkálkodik, hanem a kaland-idő, amely nem hagy nyomot a történeti időn. Ebben az esetben azonban a beavatás vagy a visszatérés motívuma és az azzal együtt járó visszailleszkedés elveszíti jelentőségét: az út, amelyet a szerelmesek bejárnak, indokolatlanná válik. Ennek az elfogadása azonban problémába ütközik annak a fényében, hogy a szerelmesek valamilyen ok miatt – a történeti időhöz kötött ok miatt – kelnek útra. Ez az ok az egyéni vágyak és a társadalom között fennálló egyensúly felbomlása, amelynek megoldására a kaland-idő nem adhat alkalmat, hiszen az független a történeti időtől. Az időnek e látszólagos megállását ezért a tündérmese világához való tekintem.

a szereplők hogyan cselekednek az első rész végén, a tündérmesei világrend befolyásolja, a második rész végén pedig a szerelmi történet világa. Azt azonban, hogy véget ér-e ezen a két ponton a cselekmény, a mindhárom elbeszélésen átfutó szerelmi történet világlátása mondja meg.⁴¹

Fizikai világ

Azonban a világgal nemcsak mint fogalommal kell foglalkoznunk, hanem szót kell ejteni róla mint fizikai jelenségről is, hiszen a szereplők mozgásukat egy meghatározott földrajzi környezetben végzik. A kérdés az, hogy mi a meghatározó földrajzi környezete az egyes műfajokhoz tartozó történeteknek.

Ahogy azt már megemlítettük, a görög regények központi motívuma az utazás, amelynek jellemző kísérői a földrajzi hivatkozások. Ez nem is meglepő azt figyelembe véve, hogy Longus kivételével⁴² a szerzők nagy része az eposzi hagyományokból és a történetírásból⁴³ táplálkozott. A regények hősei valós történeti térben, valós földrajzi keretek között mozognak, és olyan távoli helyekre jutnak el, amelyek az ókori görög-római kultúrában összefonódtak az egzotikummal, a különössel.⁴⁴ Azonban az, hogy ezek a földrajzi hivatkozások mennyiben felelnek meg a valóságnak, már más kérdés. Míg Xenophón munkájára jellemző a realista ábrázolás,⁴⁵ és Kharitón is valós történeti keretek közé helyezi munkáját,⁴⁶ addig, bár Achilleus Tatios műve is realistának mondható, ő már kiszabadítja művét a történeti keretek közül,⁴⁷ egy általános görög világba helyezve azt.⁴⁸

A görög regény világa idegen világ, mondja Bakhtin,⁴⁹ szinte ugyanazokkal a szavakkal fejezve ki magát, mint amelyeket Honti János használ, amikor a tün-

⁴¹ Érdekes még rámutatni arra, hogy ezen a motiváción kívül, vagyis hogy a történetnek még tovább kell keresnie a megfelelő konklúzióját, semmi egyéb nem utal a részek közötti kapcsolatra. Ez felveti a kérdést, hogy érdemes-e a *Qamar az-Zamān és Budūr hercegnő történetének* három részével mint összefüggő történetekkel foglalkozni. Az én válaszom erre a kérdésre az, hogy igen. Ha nem lenne az, a mesék lejegyzője vagy nagyobb valószínűséggel lejegyzői nem érezték volna annak szükségét, hogy a harmadik történet végén egy mind a három részt kielégítő lezárást adjanak.

⁴² Longus, *Daphnis and Chloe*. Ed. by Jeffrey Henderson. Cambridge–London, 2009.

⁴³ Holzberg, *i. m.*, 26–28.

⁴⁴ Ezeknek a különös helyeknek a leírását adja James Romm, Travel. In: *The Cambridge Companion*, 110.

⁴⁵ Bowie, *i. m.*, 691.

⁴⁶ Goldhill, *i. m.*, 196.

⁴⁷ Bowie, *i. m.*, 693–694.

⁴⁸ Goldhill, *i. m.*, 196.

⁴⁹ Bakhtin, *i. m.*, 101.

dérmesék világáról beszél.⁵⁰ De miben áll ezeknek a világoknak az idegensége? A tündérmesével kapcsolatban ezt viszonylag könnyű megmagyarázni: jellemző a tündérmesére, hogy nincs olyan pont, ahol meg lehetne azt fogni. Vagyis nincs olyan hivatkozási pont, amely a valós világra utalna. Nincsenek valós földrajzi nevek, sőt gyakran csak általános megnevezéseket használnak. És ha az olvasó esetleg ismerős személyekre, helyekre találna a mesékben, az nagy hangsúlyt fektet arra, hogy már rögtön az első mondatban elhatárolja magát az ismerős világtól azzal, hogy egy olyan régmúltba helyezi a történetet, amelyet lehetetlen a jelennel összekapcsolni.

És valójában ez figyelhető meg a görög regényekben is azzal a különbséggel, hogy ott a múlt történeti múlt, amely egyfajta valós keretet ad az elbeszélésnek. Ezt a múltat azonban nem lehet összekapcsolni a jelennel, önmagában áll – elszigetelt. A különböző vidékek gazdag és részletes leírása nem járul hozzá, hogy konkréttá tegye a földrajzi és történelmi környezetet, ugyanis nincs mivel összekapcsolni ezeket a leírásokat; kontextus nélkül maradnak. A görög regényben a földrajzi kiterjedés szerepe elsősorban technikai: biztosítani kell a cselekmény kibontakozásához szükséges teret.⁵¹ Ebben a tekintetben a tér megszűnik konkrétan lenni, fizikai valóját csak a szereplők mozgása által lehet megfogni.⁵² Ugyanígy az idő is absztrakttá válik: nem számít, mi és mikor történik, vagy hogy ezek milyen kapcsolatban vannak egymással, pusztán azért, mert minden akkor történik, amikor kell.⁵³

A *Qamar az-Zamān és Budūr hercegnő története* ebben a vonatkozásban is érdekes változatosságot mutat. A tündérmesékkal ellentétben itt konkrét személyekkel találkozunk, abban az értelemben, hogy minden karakternek neve van. Azonban a görög regényekhez hasonlóan ezeket a neveket nem lehet egy meghatározott történelmi korhoz, vagy helyhez kötni, még akkor sem, ha esetleg bizonyos helynevek ismerősek az olvasó számára. Ez utóbbi azonban nem gyakori az elemzett történetben, hiszen Kína említésén kívül nem találkozhatunk valódi helynevekkel. De Kína sem azért tűnik fel, hogy hivatkozási pontot adjon a valóságban, hanem hogy távolságot fejezzen ki. Ilyen szempontból Kína említése érthető, hiszen az *Ezeregyéjszakában* szereplő perzsa eredetű történe-

⁵⁰ Honti, *i. m.*, 20. Persze az nem elhanyagolható különbség, hogy míg Honti az olvasó szemzőgéből érti ezt a kijelentést, Bakhtin a hősről beszél.

⁵¹ Khariton (*i. m.*, 10–12) például olyan történeti háttérrel választott, ami illett a szereplőkhöz és a történethez, nem pedig az utóbbit igazította a történeti háttérhez. Vö. Szepessy Tibor az *Anthia és Habrokomész* című görög regénnyel kapcsolatos megfigyelésével: „A cselekmény ugyan ismerős és jól körülhatárolható térbeli keretek között, az ókori mediterráneum keleti, hellenizált tájain pereg, de valami időtlen örökkévalóság közegeiben: Xenophónnak szemlátomást esze ágában sem volt, hogy kora valóságáról tegyen vallomást, ... inkább elszakadva menekülve a realitástól, mintsem belémerülve vagy szembenézve vele – így aztán nem is csoda, hogy művében sehol egy történelmi esemény, sehol egy név, ami útbaigazíthatna.” Vö. Xenophón, *i. m.*, 98–99.

⁵² Bakhtin, *i. m.*, 99–102.

⁵³ Bakhtin (*i. m.*, 100–101) a véletlen kizárólagos szerepéről beszél.

tekben az ismeretlen kedvesbe való beleszeretés motívumát a két szerelmes közötti hatalmas távolság kíséri.

Tehát úgy tűnik, hogy a konkrét történelmi és földrajzi környezet a *Qamar az-Zamān és Budūr hercegnő történetében* is háttérbe szorul. Azt, hogy ez tündérmesei befolyásra vagy a görög regény hatására történik-e, nehéz eldönteni, hiszen mindkét műfaj egyfajta távolság fenntartására törekszik, amely elválasztja a történeteket a jelentől, és magától a valóságtól is. Ugyanezt az eredményt adja az a megfigyelés is, hogy a tündérmese a cselekedeteket helyezi a középpontba,⁵⁴ a görög regény pedig a szereplők belső világát,⁵⁵ hiszen függetlenül attól, hogy a cselekedetek határozzák-e meg a szereplőket, vagy a szereplők határozzák-e meg tetteiket, mindkét esetben háttérbe szorul az egyértelmű hivatkozási pontokkal rendelkező környezet. Láthatjuk tehát, hogy ezt a kérdést nem lehet pusztán a szemantikai szinten eldönteni, mélyebbre kell hatolni a műben ahhoz, hogy a választ megtaláljuk.

További vizsgálódások szükségesek tehát ahhoz, hogy meg lehessen állapítani, miként befolyásolják a különböző műfajok a szöveg értelmezését. Többek között a karakterábrázolás érdekes kérdéseket vet fel, ha például a szereplők fizikai ábrázolását, cselekvéseiket vesszük szemügyre. Hasonlóan érdemes lenne még egy további szempontot bevonni a vizsgálódásokba, mégpedig a perzsa szerelmi eposz műfajával kapcsolatos megfigyeléseket, hiszen az arab kultúra – és ezzel együtt maga az *Ezeregyéjszaka* is – nemcsak nyugati hatásokat engedett be, hanem keletieket is, amelyek közül a perzsa befolyás rendkívül meghatározó.

A bevezetőben felvetett kérdésekkel kapcsolatban azt mondhatjuk, hogy az utazás szimbolikájának értelmezése, valamint annak a szerkezetben betöltött szerepe jelentős segítséget nyújt az európai közönségnek abban, hogy egy számára idegen művet értelmezni tudjon. A *Qamar az-Zamān és Budūr hercegnő története* című elbeszélés a nyugati olvasó számára ismert két műfaj, a tündérmese és a görög regény sajátos jegyeit hordja magán, amelyek segítségével ez a keleti kultúrkörből származó munka ismerőssé, a nyugati kultúrkörben is értelmezhetővé válik.

⁵⁴ Propp írja a tündérmesei funkciókkal kapcsolatban, hogy nem az a fontos, hogy ki és hogyan visz véghez egy cselekedetet, hanem az, hogy ez milyen hatással van a mese további fejlődésére. Ld. Propp, *A mese*, 29.

⁵⁵ Peter Heath (*i. m.*, Part 2) az *Ezeregyéjszaka*ban szereplő szerelmi történetekkel kapcsolatban az érzelmek fontosságát hangsúlyozza. Van Leeuwen a görög regényekből levezetve és a *Qamar az-Zamān és Budūr hercegnő történetére* alkalmazva azt írja, hogy a fizikai helyek a hős tapasztalatainak vannak alárendelve; lényegében a hős jellemfejlődésének egyik aspektusát képviselik. Nem az a lényeg tehát, hogy bizonyos dolgok pontosan hol történnek, hanem hogy azok a helyek, ahol bizonyos dolgok történnek, hogyan fejezik ki a hős belső világát. Ld. Leeuwen, *i. m.*, 74.

Interpretation in *The Thousand and One Nights* through the motif of travel: The *Tale of Qamar az-Zamān and Princess Budūr*

Gyöngyi OROSZI

Since its first translation into French at the beginning of the eighteenth century, *The Thousand and One Nights* has represented the exotic and the unfamiliar for the European readership. Despite the Arabic collection's strangeness, however, its new audience has never stopped to look for the familiar in the tales of the Orient. The reason for this ceaseless aspiration lies in interpretation since without familiarizing what is inherently unfamiliar, interpretation is not possible. This is how the Arab tales began to be classified according to the Western system of genres. This system may be foreign to the original tales, but it also makes these stories approachable.

The paper examines what familiar features the *Tale of Qamar az-Zamān and Princess Budūr* displays for the European reader and discusses how the story is familiarized and read against a cultural background that is not its own. Although generic terms are discussed, the paper is not about genre classification but interpretation, a process through which the unfamiliar becomes comprehensible.

Interpretation is discussed and described through the motif of travel which, with its tri-partite division of leaving home–journey–return, forms the basis of *fairy-tales* and *Greek novels*. Besides the characters' physical movements, it is primarily the symbolism of the journey and the possible meanings attributed to it in various genres that are under scrutiny. Through the analysis of the *Tale of Qamar az-Zamān and Princess Budūr*, it is shown how familiar generic characteristics and relating interpretations help to understand a story that originates from a different cultural background.

Laki Áron B.

Seh Siti Jenar, egy buddhista szúfi szent II.

Siti Jenar tanításai a valóságban

Az eddigieket áttekintve nemcsak az látszik világosan, hogy Siti Jenar nem hirdette al-Hallāğ tanait, hanem az is, hogy ez a jávai szent magával az iszlám vallással is szembement. Így felmerül a kérdés, hogy valójában mit taníthatott. Zoetmulder és Feener is automatikusan a hindu-jávai hagyományokhoz nyúl,¹ és olyan történetekről beszélnek, ahol a *Mahābhārata* Arjunája megismeri az istenek tudását és a világ valódi arcát, ezt azonban megtanítja másoknak is, és ezzel magára haragítja az isteneket. Így szerintük Siti Jenar történetében csak egy régebbi hindu hagyomány kaphatott muszlim köntöst. Természetesen nem zárható ki, sőt nagyon valószínű, hogy régi hindu hagyományok is közrejátszottak a történet kialakulásában, azonban én egy harmadik lehetőségre is fel szeretném hívni a figyelmet. A megoldást valóban nem az iszlámban kell keresni. Egy olyan vallást kell szemügyre vennünk, amely már régóta jelen volt Jáván, domináns szerepbe azonban sohasem került. Az eddigi fejtegetésben Siti Jenar tanaiból csak azokat a részeket emeltem ki, amelyek az iszlám gondolatrendszerébe tartoznak, és amelyek az al-Hallāğ-dzsal való különbségeket támasztják alá. A hagyomány azonban ennél többet is tud tanairól. Az összes forrás egyöntetűen kijelenti, hogy Siti Jenar szerint a világ tele van szenvedéssel, amelytől csak a halál szabadíthat meg minket, de az is csak bizonyos körülmények között.² Ezt olvasva az embernek önkéntelenül is a buddhizmus jut eszébe, és úgy gondolom, hogy érdemes ezt a párhuzamot tüzetesebben is megvizsgálni.

<https://doi.org/10.24391/KELETKUT.2021.2.95>

¹ Petrus Josephus Zoetmulder, *Pantheism and Monism in Javanese Suluk Literature. Islamic and Indian Mysticism in an Indonesian Setting*. Ed. and transl. by Merle Calvin Ricklefs. (Translation Series, 24.) Leiden, 1995, 307; Michael R. Feener, A Re-Examination of the Place of al-Hallāj in the Development of Southeast Asian Islam. *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 154 (1998) 578.

² MB Rahimsyah AR, *Kisah Wali Songo. Penyebar Agama Islam Di Tanah Jawa*. Surabaya, 2011, 112; Taufiq Hakim, *Pemberontakan Mistik Syekh Siti Jenar*. Yogyakarta, 2018, 112, 170–173, 196–197; Zoetmulder, *i. m.*, 304–306; Saidun Derani, Syekh Siti Jenar. Pemikiran dan Ajarannya. *Al-Turās* 20 (2014) 332–333, 341; Frenky Icksan Nugraha, Analisis Serat Suluk Syekh Siti Jenar. *Jurnal Pendidikan Bahasa dan Sastra Indonesia* 14 (2019/1) 12, 14.

Siti Jenar legendájában fontos szerep jut a két követ történetének, akik megvitték a hírt, hogy meg kell jelennie a *walik* tanácsa előtt. Ennek az epizódnak azonban több verziója is van a különböző forrásokban. Fentebb már leírtam a *Babad Tanah Jawi* variációját, most viszont szeretnék kitérni az 1917-es *Serat Siti Jenar*ban leírt történetre, amely egészen máshogyan adja elő az esetet. Itt a *wali sanga* nem saját kezdeményezésére idézi be a szentet, hanem a szultán, Raden Patah az, aki megijedve a népszerű Siti Jenar radikális tanításaitól és annak a társadalomra kifejtett bomlasztó hatásától, a *wali sanga* segítségét kéri.³ A *walik* ezért elküldték hozzá Pangeran Bayatot és Syekh Dumbát Krendhaswarába, ahol tanított, hogy hozzák elébük. Siti Jenart éppen tanítványainak oktatása közben találták. A kérésre azt felelte, hogy nem hajlandó menni, mert ő nem szolgálja senkinek sem. Ő és a *walik* is csak testek, amelyek később mind meghalnak.⁴ Így mindannyian egyformák, és senkinek sincs joga a másiknak parancsolni. Ezután hozzátette, hogy Úr és szolga mindig öbenne vannak, „de ez nemsokára eltűnik, Úr és szolga csak egy név, [amely csak addig létezik,] amíg halott vagyok. Később, ha majd élni fogok, az Úr és a szolga eltűnik, csak az élet maga marad örök békében saját maga létezésében. Oh, Pangeran Bayat! Ha nem érted szavaim igazságát, akkor elmondható, hogy te még mindig a halál korszakában mártózol, [azaz még mindig halott vagy,] ahol az ember sokféle örömet talál, amelyek sokféle élvezetet okoznak. Azonban nem látja, hogy ezek csak az öt érzékszerv termékei. Csupán az álmokban léteznek, a valóságban nincsenek jelen, és egy pillanat alatt eltűnnek. Bolond az, aki ezekhez ragaszkodik! Nem úgy, mint Seh Siti Brit (Siti Jenar másik neve)! Engem ezek nem érdekelnek, hanem elszomorít, hogy nagyon eltévedtem a halál korszakában. Így én csak arra vágyom, hogy nemsokára visszatérjek az életbe.”⁵ Ezután azt mondta, hogy nincs értelme a mecsetben imádkozni, hiszen Isten nincs ott. Maga az ima sem hoz magával semmiféle jutalmat, ahogyan azt a *walik* állítják.⁶ Még a *walik* személyéről is rossz véleménnyel volt, mikor azt mondta: „Ha elhúzzák a fátylatokat, annak hamissága megszűnik. Akkor majd sokan fogják tudni, hogy mindegyik *wali* gonosz, és hazudik a buta emberek-

³ Hakim, *i. m.*, 174–175.

⁴ Hakim, *i. m.*, 175–176.

⁵ *Namung ing mengko kewala / ana aran kwula Gusti / suwene ingsun mati / benjing yen ingsun wus idup / sirna Gusti kaula / mung kari urip pribadi / langgeng meneng aneng anane priyangga. / Eh sira Pangeran Bayat / lamun sira tan udani / jatine wuwus manira / pantes lamun sira maksih / kerem neng jaman pati / ing kene keh kang tinemu / lalangen warna-warna / maneka amilangeni / tan wruh lamun pakartine pancadriya. / Mung kadyangga ning supena / tan ana nyatane kedik / sakedap kewala sirna / bonggane ingkang ngraketi / tan kadya Seh Siti Brit / nora sotah kang kadekyu / gegetun sun kalintang / kasasar neng jaman pati / mengko ingsun mung ngesti waluyeng gesang.* (Raden Mas Ngabehi Mangunwijaya, *Serat Siti Jenar*. Weltevreden, 1917, 25–26. sinom 34–36. Ld. Zoetmulder, *i. m.*, 304–305.)

⁶ Hakim, *i. m.*, 176–177.

nek. Például te, Pangeran Bayat, ha megkérdezem tőled, hogy láttad-e már a Mindenhatót, [mit felelsz]? Úgy gondolom, még nem láttad.”⁷

Ezután egy éles szövényt következett Siti Jenar és a két követ között. A követek szerint Siti Jenar a *šarī‘a* ellensége, és ezzel az egész társadalmat aláássa, mire ő azt felelte, hogy ők ketten csak vakon követik a *walik* minden szavát, aminek viszont semmi haszna. Ezzel szemben ő nem a Koránból keresi az útmutatást.⁸ Az élet soha nem alszik ki, hanem örökkévaló. De az élet nem ezen a világon van. Ez a jelenlegi élet valójában a halál birodalma. Az embernek ebben az életben halandó teste van, így az, amit Pokolnak és Mennynek nevezünk, itt található, valójában életünkben tapasztaljuk meg. Ismerjük mind a kettőt, hiszen ez az életünkben érzett fájdalom vagy öröm.⁹ Ezért az imának és egyéb rituáléknak semmi értelme, csupán üres beszéd és üres szertartások ezek. Ha az ember egyesült Istennel, már nem fél többé a haláltól, mert tudja, hogy ez a világ valójában a halál birodalma, és a valódi élet a halál után kezdődik.¹⁰ Syekh Dumba azt felelte: lehet, hogy a szentnek igaza van, de ez nem számít, mert „a bintarai uralkodó (az állam teljes neve a Demak Bintarai Szultánus volt) már megerősítette az arab vallás törvényeit, és bárki, aki ezzel szembe száll, vagy kineveti, az biztosan büntetést kap”,¹¹ és „a vallási törvény már összeházasodott az állammal”.¹² Ne mondjon ellent az uralkodónak, és még inkább ne tanítson mást, mint amit az állam is jóváhagy! Siti Jenar egyik tanítványa, Ki Pringgabaya felszólalt: „De Jeng Pangeran Seh Siti Bang (Siti Jenar másik neve) tanítása az, hogy a világ a halál [birodalma], így Isten nem létezik, és angyalok sem léteznek. De ha holnap élni fogok és találkozunk, akkor én leszek Isten. Akkor tisztelni fognak.”¹³ Ezt azzal folytatta, hogy neki sem tetszik a *walik* tanítása, mert semmi értelme a mecsetben imádkozni, ugyanis

⁷ *Manawa kwiyak wadine / palsune ora payu / lamun nganti akeh janma wrin / jer wali kabeh krenah / ngapusi wong cubluk / coba sira Pangeran Bayat / sun takoni apa wus wruh Maha Sukci / pathekku durung priksa.* (Mangunwijaya, i. m. 148. dhandhanggula VII, 19. Ld. Hakim, i. m., 177–178.) Akárcsak Zoetmulder, Hakim is rengeteget idéz a Serat Siti Jenarból, pontos szöveg hely megjelöléssel. Az oldalszámok nem egyeznek a két könyvben, de ez annak köszönhető, hogy ő egy másik kiadást használt, mint Zoetmulder. Hivatkozási rendszere, habár jól felépített, szintén más beosztást követ. Ugyan a szöveget ő saját módján, az indonéz tendenciák szerint magyarázza, maguk a szövegek – máshol pedig az azok tartalmára való utalás – jól használhatók. A magyar fordítás itt is mindenhol a sajátom, a jávai szövegek alapján. Alkalmadtán azonban itt is figyelembe vettem a könyvben lévő indonéz nyelvű fordításokat is.

⁸ Hakim, i. m., 178.

⁹ Hakim, i. m., 179–180.

¹⁰ Hakim, i. m., 180.

¹¹ *Sri Narendra ing Bintara / nyantosai Arab kukum agami / kang sapa nacar nggeguyu / tamtu antuk siyasat.* Mangunwijaya, i. m. 14. pangkur VIII, 1. Ld. Hakim, i. m., 181.

¹² *Srengat wor nagara krama.* Mangunwijaya, i. m. 14. pangkur VIII, 1. Ld. Hakim, i. m., 181.

¹³ *Lamun wolange Jeng Pangeran / Seh Siti Bang dunya ingaran pati / marma tan ana Hyang Agung / malaekat tan ana / nanging besuk yen urip ingsung katemu / pesthi sun jumeneng Allah / lan ing kono kita puji.* Mangunwijaya, i. m. 15. pangkur VIII, 15. Ld. Hakim, i. m., 182.

ott nem találjuk meg Istent. A *šarī‘*ának sincs értelme, hamis tanok ezek, mert a Korán bennünk van.¹⁴ Ekkor Pangeran Bayat feltette azt a négy kérdést, amit a *wali sanga* egyike, Sunan Kalijaga üzent meg Siti Jenarnak: 1. Mit használt Isten a világ teremtéséhez? 2. Hol lakik Isten? 3. Hova távozik minden nap a lélek? 4. Hogy néz ki Isten? Erre Siti Jenar felnevetett, és egy másik tanítványát, Ki Bisanát kérte meg, hogy válaszoljon. Ő az első kérdésre azt felelte, hogy „a világ új”,¹⁵ de „mindig is létezett, nem volt oka (kezdet)”¹⁶ „Isten nem teremtett semmi újat”.¹⁷ A másodikra azt mondta, hogy „Isten a lényegben ölt testet. Isten háza nincs messze a testtől, de csak a kiválasztottak láthatják Isten lényegét.”¹⁸ A harmadikra azt felelte, hogy „a lélek sohasem lesz kevesebb, nem változik, és nem tűnik el. Csak akkor tűnik el, ha meghal, de most (azaz amíg élünk) nem változik.”¹⁹ A negyedikre pedig azt mondta, hogy „Istennek nincs formája, nem látható, és hely nélkül való. Ő csupán egy jel a világban.”²⁰ Ki Bisana tovább magyarázta Siti Jenar tanait, méghozzá közérthető nyelvezettel. Hozzátette azt is, hogy Siti Jenar tanai világosak és könnyen megérthetők, ezzel szemben a *walik* tanításai számára zavarosak. Elsősorban a *šahāda* az, amit nem ért.²¹ Ezután azt mondta, hogy a buddhisták gyakorlatai sokkal hasznosabbak, mint a muszlimokéi. A buddhisták ugyanis rengeteget meditálnak és elmélkednek a halálról, míg a muszlimok sohasem meditálnak, legfeljebb csak évente egyszer a böjt ideje alatt, hogy így nyomják el az éhségüket.²² A buddhisták így sokkal előrébb valók, ugyanis sokszor keresik az elhagyatott helyeket, a barlangokat és a hegycsúcsokat, ahol meditálnak, hogy így találkozhassanak a Megfoghatatlannal (*Hyang Suksma*).²³ Ezt hallva Syekh Dumba Siti Jenar tanítványával akart szegődni, de Pangeran Bayat emlékeztette, hogy ő már a Demaki

¹⁴ Hakim, *i. m.*, 183.

¹⁵ *Jagad rat punika anyar*. Mangunwijaya, *i. m.* 151. pangkur VIII, 29–35. Ld. Hakim, *i. m.*, 183–185.

¹⁶ *Alam dunya puniki la awali / tan wonten wiwitanipun*. Mangunwijaya, *i. m.* 151. pangkur VIII, 29–35. Ld. Hakim, *i. m.*, 183–185.

¹⁷ *Gusti Allah mboten akarya kadis*. Mangunwijaya, *i. m.* 151. pangkur VIII, 29–35. Ld. Hakim, *i. m.*, 183–185. Bár az előző két kijelentés látszólag ellentmond egymásnak, úgy gondolom, hogy ez a harmadik hozza őket összhangba, azaz Ki Bisana azt akarja mondani, hogy valójában nem Isten teremtette a világot.

¹⁸ *Allah manuksma ing dat / datan tebih lan badan wisma Hyang Agung / nanging pilih janma wruha / namung dat mistha Hyang Widhi*. Mangunwijaya, *i. m.* 151. pangkur VIII, 29–35. Ld. Hakim, *i. m.*, 184–185.

¹⁹ *Nyawa mboten saged suda / mboten owah kalawan mboten gingsir / gingsir ugi yen wus lampus / yen samangke tan owah*. Mangunwijaya, *i. m.* 151. pangkur VIII, 29–35. Ld. Hakim, *i. m.*, 184–185.

²⁰ *Datan warna tan satmata tanpa dunung / mung sasmita aneng jagad*. Mangunwijaya, *i. m.* 151. pangkur VIII, 29–35. Ld. Hakim, *i. m.*, 184–186.

²¹ Hakim, *i. m.*, 187.

²² Hakim, *i. m.*, 187–188.

²³ Hakim, *i. m.*, 188.

Szultanátus egyik hivatalos *walija*, így vissza kell térnie vele Demakba és az uralkodót szolgálnia.²⁴ Így ők ketten a vitát otthagynak hazáig is tértek.

Mielőtt folytatnánk a történetet, érdemes megállni egy kicsit, és jobban szemügyre venni az eddig elmondottakat. Az elbeszélés elejéből rögtön egyértelművé válik, hogy Siti Jenarnak sok tanítványa volt, akiket egy bizonyos helyen tanított. Korábban már volt róla szó, hogy Agus Sunyoto utánajárt, és Jáva szigetén tizenegy, míg Madurán egy olyan helységet is talált, amelynek köze lehetett Siti Jenar iskolájához. Szintén ő felsorolja Siti Jenar 33 olyan tanítványát, akik kormányzati pozíciókban dolgoztak a különböző jávai királyságokban, vagy egyenesen az uralkodó családok tagjai voltak.²⁵ Ez azt mutatja, hogy kiterjedt missziós tevékenységről van szó, mely szándékosan igyekezett fontosabb embereket is megnyerni magának. Bár a térítés nem csak a buddhizmus sajátja, de mindenképpen le kell szögeznünk, hogy már Buddha élettörténetében is fontos szerepet kapott. A legenda szerint, míg Buddha eleinte félt, hogy nem fogják megérteni tanát, Brahmá biztatására mégis felkerekedett, és tanításra adta a fejét.²⁶ Buddha végig fontosnak tartotta, hogy gondolatait minél többen megismerjék, és hogy halála után azok is terjedjenek a világban.²⁷ Ugyanígy már életében is rengeteg úgynevezett világi hívő csatlakozott hozzá, akik gyakran magas rangú emberek, hercegek, uralkodók voltak.²⁸ Tehát, habár sok másik vallásnak is van missziós tevékenysége, ebben a pontban nem zárható ki a buddhizmus mint Siti Jenar valódi tanítása.

A szövegben kifejezetten érdekes az a rész, amelyik azt fejtegeti, hogy ez az élet valójában a halál birodalma, és az igazi élet a halál után kezdődik. A kulcs ennek megértéséhez abban a kijelentésében rejlik, hogy az Úr és a szolga Siti Jenarban vannak, de csak addig, amíg át nem lép az életbe (azaz meg nem hal). Nem szabad figyelmen kívül hagyni, hogy ezek a szövegek már több száz évvel az események után íródtak egy olyan környezetben, ahol a többségi vallás már az iszlám volt. Ennyi idő távlatából nem véletlen, hogy a jávaiak sok idegen kifejezésre próbálták számukra ismerősebb fogalmakat találni, olyanokat, amelyek gyakran csak felszínesen hasonlítottak az eredeti gondolatokra.²⁹ Így az iszlámba is átmentett és máig népszerű jávai *manunggaling kawula Gusti* (a szolga és az Úr egyesülése) mint a jávai misztikus gondolkodás elsődleges

²⁴ Uo.

²⁵ Agus Sunyoto, *Atlas Wali Songo. Buku Pertama yang Mengungkap Wali Songo Sebagai Fakta Sejarah*. Tangerang, 2018, 321–323.

²⁶ *Buddha beszédei*. Ford. Vekerdí József. Budapest, 1989, 19–24, Mahāvagga I. 1, 5–8.

²⁷ Schmidt József, *Ázsia világossága. Buddha élete, tana és egyháza*. Budapest, 1995, 44; Akira Hirakawa, *A History of Indian Buddhism. From Śākyamuni to Early Mahāyāna*. Transl. by Paul Groner. Honolulu, 1990, 32.

²⁸ *Buddha beszédei*, 24–27, 180, Mahāvagga I. 1, 5–8, 136–138, Majjhima Nikāya 58.

²⁹ Ez a típusú gondolkodás máig megfigyelhető ebben a kérdésben is. A korábban leírt alhallági tanok beleerőltetése Siti Jenar gondolataiba ugyanezen gondolatrendszer alapján működik.

célja elfedheti a buddhizmus fő törekvését, a nirvána elérését is. Az a kijelentés, hogy Úr és szolga egyaránt benne van, jelentheti azt is, hogy Siti Jenar már elérte a nirvánát. A párhuzam előszörre egy kicsit erőltetettnek tűnhet, ha azonban megnézzük ennek kifejtését, mégis igazolódni látszik. Hiszen, ahogy mondja, ez az egész csak addig igaz, amíg meg nem hal. Elérte a megvilágosodást, és ha meghal, már nem születik újjá. Semmi nem marad belőle, csak az örök béke és nyugalom. A fejtegetést tovább folytatja, amikor Pangeran Bayattal vitázik. Pangeran Bayat ugyanis rengeteg élvezetet talál a világban, de ezek mind csak az érzékek (*pancadriya* 'az öt érzékszerv') játécai, nem lehetnek valós örömök. Ő azonban ezekkel nem foglalkozik. Buddha híres Tűzbeszéde, mely tanításainak egyik sarokköve, tulajdonképpen szintén erről szól. Ahogy mondja: „Mind-en lángban áll, szerzetesek! Mi minden áll lángban, szerzetesek? Lángban áll a szem ..., lángban áll a fül ..., lángban áll az orr ..., lángban áll a nyelv ..., lángban áll a test ..., lángban áll az értelem ... Ha egy okos, nemes tanítvány ezt belátja, akkor elfordul a szemtől ..., elfordul a fültől ..., elfordul az orrtól ..., elfordul a nyelvtől ..., elfordul a testtől ..., elfordul az értelemtől ... Ha mind-ezektől elfordult, eléri a vágytalanságot. A vágytalanság révén megszabadul. Ha megszabadult, tudatára ébred: »Megszabadultam«, s felismeri, hogy megszűntek a születések, elérte a tökéletességet, cselekvését befejezte, nincs többé köze az élethez.”³⁰ Pontosan így „áll lángban” Pangeran Bayat élete is, mert azon örömök rabja, melyek csak az öt érzékszerv hamis, megtévesztő játécai. Siti Jenar azonban már elérte a vágytalanságot, megszabadult, és így nincs többé köze az élethez. Csak arra vár, hogy az őt a világhoz kötő utolsó szál, a testi léte is véget érjen.

Az a nézete, mely szerint nem érdemes a mecsetben imádkozni, mert semmiféle jutalmat nem kapunk érte, szintén tipikusan buddhista gondolat. Buddha nem foglalkozott az istenekkel. Bár létüket nem tagadta, őket ugyanolyan esendő lényeknek tekintette, mint az embereket, akik szintén alá vannak vetve a szenvedéseknek és a reinkarnációnak.³¹ Az az ember, aki megvilágosodott, tulajdonképpen sokkal magasabb szinten van bármilyen istenségnél. Így az istenekhez intézett ima nem segíti elő a nirvánába kerülést. A vita elmérgesedésekor elhangzottak tulajdonképpen nem tipikusan buddhista jellegűek, viszont egyértelműen az iszlám és annak térítői ellen szólnak. Tulajdonképpen érthető, és nem szorul különösebb magyarázatra, hogy egy térítő fellép egy rohamosan terjedő másik vallás ellen. Azok a kijelentések, melyek szerint a *walik* gonoszak, és tanításaikkal megtévesztik az embereket, egyértelműen mutatják, hogy Siti Jenar nem lehetett muszlim. Siti Jenar *šarī'a*-ellenessége, illetve az a kijelentés, hogy ő maga nem a Koránból keresi az útmutatást, szintén ezt támasztják alá.

³⁰ *Buddha beszédei*, 46–47, Mahāvagga I. 21. Vekerdi József fordítása. Bár Buddha itt hat érzékről beszél, a jávai hagyomány mindenhol csak ötöt szokott emlegetni.

³¹ Schmidt, *i. m.*, 89–91.

Az, hogy Pangeran Bayat nem látta még a Mindenhatót, az előző gondolatmenet folytatása. A Mindenható (*Maha Sukci*) az iszlám istene, aki mindenk fölé uralkodik, és nincs nála tökéletesebb lény. Az imént láthattuk, hogy a buddhizmus nem ismeri el ilyen lény létezését. Nagyhatalmú istenek lehetnek, de tökéletes lény, aki nem hal meg, és nem rabja vágyainak, nincs. Leszámítva persze a megvilágosodottakat, de ez mindig hosszú folyamat eredménye, ők sem így születtek.

Siti Jenar másik kulcsfontosságú kijelentése az, hogy a Pokol és a Mennyrszág a Földön található, ebben az életben van. Ez nem más, mint a fájdalom és az öröm, amit életünkben tapasztalunk. Itt Buddha másik fontos beszédére kell gondolnunk, amelyet a buddhista hagyomány úgy nevez, hogy „A Tan Kerekének Elindítása”. Ennek egy részlete így hangzik: „A születés is szenvedés, az öregség is szenvedés, a betegség is szenvedés, a halál is szenvedés, kötvé lenni ahhoz, akit nem szeretünk, az is szenvedés, elveszíteni azt, akit szeretünk, az is szenvedés, ha a kívánság nem teljesül, az is szenvedés; röviden: minden, ami a léthez köt, szenvedés.”³² Ha ezt rávetítjük Siti Jenar elképzeléseire, könnyen beláthatjuk, hogy az e világon létező Pokol valószínűleg ezt jelenti: az életünkben megtapasztalt szenvedések láncolatát. Ehhez a Mennyrszág értelemszerűen csatlakozik, tehát az öröm mint a szenvedések ellentétele. De ez is csak érzékszerveink játéka, nem valós boldogság, hiszen szeretteink elvesztése is szenvedés, tehát az öröm is végső soron szenvedéshez vezet. A Siti Jenarra nagyon jellemző retorikai fogás, amely azt mondja, hogy ez az élet valójában halál, és a valódi élet pedig a halállal kezdődik, szintén értelmezhető ebben a keretben. Ha ez az élet csak szenvedések sorozata, és végeredményben minden ebbe torkollik, akkor ez valójában nem jobb a halálnál. Ráadásul kicsit mindig meghalunk, ha veszteség ér bennünket, nem is beszélve arról a folyamatról, hogy testünk folyamatosan a halál felé tart, tehát valójában folyamatosan „hal-doklunk”.³³ Így ez az iszlám Poklához hasonlítható. Ezzel szemben a halál után, amikor a megvilágosodott a nirvánába jut, ott csak az örök békesség van. Ez lehet a muszlim Mennyrszág analógiája. Természetesen a két vallás túlvilágképe nagyon különbözik, de ilyen analógiák mellett könnyebben magyarázhatta el Siti Jenar a gondolatvilágát egy olyan hallgatóságnak, akik javarészt már az iszlám mellett döntöttek. Azt is mondja a szent, hogy aki már egyesült Istennel, az nem fél többé a haláltól. Az előzőek alapján, ha az Istennel való egyesülésen

³² *Buddha beszédei*, 45, Mahāvagga I. 6. Vekerdi József fordítása. Az utolsó mondat Schmidt (i. m., 41) fordításában így hangzik: „A személyiségnek a léthez tapadást okozó öt eleme (*khanda*) szenvedés.” Ezt a konkrétabb megfogalmazást is érdemes összevetni Pangeran Bayat alakjával, akit az öt érzékszerv csalfa örömei tartanak a halál birodalmában (azaz az életben).

³³ Ezt a buddhista gondolatot közérthetően kifejti Masao Abe, *Transformation in Buddhism. Buddhist-Christian Studies* 7 (1987) 5–6.

a nirvánát értjük, akkor ez is igaz a buddhizmus követőire. Ki Pringgabaya fel-szólalása pedig csupán az előzőket erősíti meg.

A négy kérdésre adott válasz, amelyre a szent egy tanítványát, Ki Bisanát kéri meg, egy kicsit zavarosabb. Az első választ rögtön egy ellentmondással kezdi, amely szerint a világ új, viszont mindig is létezett. Véleményem szerint ezt az ellentétet a harmadik kijelentés enyhíti valamelyest, amely szerint Isten nem teremtett semmi újat. Ha az újat az első kijelentés alapján a világra vonatkoztatjuk, akkor ez azt jelentheti, hogy nem Isten teremtette a világot. Ehhez hozzáadva a válasz második részét, ezt kapjuk: a világot nem Isten teremtette, mert az mindig is létezett. Ez a felfogás nem tartozik teljes egészében a buddhizmushoz, mert Buddha nem tanított a világ eredetéről. A Páli Kánon egyik dialógusában (Majjhima Nikāya 63) Māluṅkyaputta azt kérdezi a Buddhától, hogy örökkévaló-e a világ, esetleg véges vagy végtelen.³⁴ Erre azonban ő nem ad választ, mert szerinte ennek ismerete nem vezet a nirvánához, tehát a Tan szempontjából irreleváns.³⁵ A buddhizmus tehát nem tanít erről, de az indiai gondolatrendszerek alapja az, hogy a világot egyfajta körkörösen ismétlődő folyamatnak tekinti. Keletkezések és pusztulások folyamata ez, így az egész világmindenségnek nincs sem kezdete, sem vége.³⁶ Ez szöges ellentétben áll az iszlám gondolkörével, amely szerint mindent Isten teremtett.³⁷ Így ez a válasz ugyan nem kifejezetten a buddhizmusra utal, de mivel Buddha tanai között nem volt erről szó, elméletileg Siti Jenarnak kétféle véleménye lehetett a világ teremtett vagy nem teremtett voltáról. Tanításai azonban egyértelműen nem az iszlám irányelveit követik, hanem a Jávára korábban is jellemző indiai típusú gondolatvilágot. A második válasz, amely szerint Isten a lényegben (jávai *dat*, az arab *dār*ból) ölt testet, amelyet csak a kiválasztottak láthatnak, szintén nehezen értelmezhető. Ez igazából vonatkozhatna a szúfi extázisban Istennel egyesülő muszlimokra is, de ugyanígy érthetjük a nirvánát már elért megvilágosodottakra is. Részletes magyarázat híján ez nem fejthető meg teljes bizonyossággal. Korábban azonban már láttuk, hogy Siti Jenarnál sehol sem jelenik meg az extázis, így valószínűbb, hogy az utóbbi megállapítás a helyes. Itt is érdemes megfigyelni azt, hogy egy több száz évvel később, már muszlim közegben írott mű hogyan igyekszik behelyettesíteni az idegen fogalmakat és elképzeléseket az ezekre (legalábbis szerintük) hasonlító, ismerős muszlim gondolatokkal. Így a nirvána Istennel, az Ő lényegével és a vele való egyesüléssel történő behelyettesítése sok, eredeti jelentésében nehezen értelmezhető pontra adhatott magya-

³⁴ *Buddha beszédei*, 139–140, Majjhima Nikāya 63.

³⁵ *Buddha beszédei*, 140–142, Majjhima Nikāya 63; Schmidt, *i. m.*, 118–119.

³⁶ Schmidt, *i. m.*, 219.

³⁷ Egyedül a Korán teremtettségéről volt vita, mely jelentősen meghatározta a 9. századi muszlim történelmet. Tayeb el Hibri, *The Empire in Iraq. 763–861*. In: *The New Cambridge History of Islam. I. The Formation of the Islamic World. Sixth to Eleventh Centuries*. Ed. by Chase F. Robinson. Cambridge, 2011, 291–295.

rázatot a szövegek szerzőinek. Ezzel tulajdonképpen muszlimmá varázsoltak egy egészen más tant.

Ki Bisana harmadik válasza sajnos megint zavaros. Az, hogy a lélek eltűnik, amikor meghalunk, teljes ellentétben áll az iszlám tanításával, ahol a lélek a halállal elhagyja a testet, túlvilági jutalmát élvezi, vagy büntetését tölti, majd a Feltámadáskor visszatér.³⁸ A válasz azonban a buddhizmus szempontjából is problémás. Buddha ugyanis szintén nem sokat beszélt a lélekről, sehol sem mondja ki konkrétan, hogy létezik-e vagy sem.³⁹ De amit sejteni lehet, annak alapján vagy tagadta a lélek létezését, vagy pedig állandóan változó és megsemmisülő valaminek fogta fel.⁴⁰ Ezt pedig a későbbi buddhista hagyomány úgy igyekezett magyarázni,⁴¹ hogy habár az ember önmagában nem létezik, csupán a részeinek (testrészeinek, gondolatainak, képzeleteinek) összessége, melyek külön-külön nem jelentenek semmit, egyben mégiscsak megalkotják az egyént, a szellemet és a lelket. Ezek a részek azonban a halálban újra felbomlanak, tehát a lélek tulajdonképpen ilyenkor megszűnik. Így amikor Ki Bisana azt mondta, hogy a lélek változatlan, ezzel ellentmondott Buddha tanának, viszont amikor azt mondta, hogy a halálban pedig megszűnik, egyetértett vele. Sajnos mivel ezt a választ szintén nem fejtette ki bővebben, így erről sem tudunk meg semmi közelebbit. Negyedik válasza összhangban van az iszlámmal, mert az iszlám hagyomány Istent valóban leírhatatlannak tartja, olyannak, aki semmi mással sem hasonlítható össze.⁴² De ha az előző analógiák alapján megint a nirvánát helyettesítjük be Isten helyett a szövegbe, akkor az előbbire is igaz az állítás, hiszen a nirvána szintén megfoghatatlan és leírhatatlan valami.⁴³ Végeredményben sajnos a negyedik válasz sem visz minket közelebb Siti Jenar gondolataihoz. Az azonban világosan látszik a válaszokból, hogy gondolatvilága nem az iszlámra épül. Ki Bisana még a muszlim hitvallás, a *šahāda* értelmét is megkérdőjelezi. További kommentárjai azonban egyértelműen a buddhizmusról szólnak, hiszen konkrétan kijelenti, hogy a buddhisták többre valók, mint a

³⁸ Edwin Elliot Calverley, Nafs. In: *The Encyclopaedia of Islam*. VII. Leiden, 1993, 880–883.

³⁹ Karl Werner, Death, Rebirth and Personal Identity in Buddhism. *International Journal of Buddhist Thought and Culture* 10 (2008) 36.

⁴⁰ Schmidt, *i. m.*, 147–148, 150, 153–154.

⁴¹ Schmidt, *i. m.*, 148–151.

⁴² Egy híres Korán-vers szerint (42:11): „Semmi sem hasonlítható Hozzá.” Itt még érdemes hozzátenni, hogy ennek ellenére a muszlim hagyományban Istennek van 99 neve is, amelyek az Ő tulajdonságait írják le. Louis Gardet, al-Asmā' al-Ḥusnā. In: *The Encyclopaedia of Islam*. I. Leiden, 1986, 714–717.

⁴³ A Páli Kánonban ezt írják: „Van egy hely, ahol nincs sem föld, sem víz, sem tűz, sem levegő. Ez a hely nem a tér végtelenségének helye, sem a tudat végtelenségének helye, sem a semminek helye, sem a tudatosan és nem tudatosan túl lévőnek helye. Ez a hely nem ez a világ, sem az a világ; nem a Nap, sem a Hold. Ez nem jövés, sem menés, sem állás; nem elmúlás, sem keletkezés.” (Udāna VIII. 1.) illetve: „Van valami, ami nem keletkezett, nem lett, nem csináltott, nem alakított.” (Udāna VIII. 3.) Mindkét idézet Schmidt József (*i. m.*, 162) fordítása.

muszlimok.⁴⁴ Mikor a sok meditációra hivatkozik, valóban nem téved, hiszen a buddhista szerzetesek gyakorlatai elsősorban meditációk sorozataiból állnak. Életük nagy részét ezek a különböző gyakorlatok teszik ki, melyekkel eljutnak az elmélyedés különböző állapotaira.⁴⁵ Ezek a gyakorlatok aztán elősegítik a nirvánába jutást. Ezekhez a meditációkhoz a legalkalmasabbak a buddhizmus szerint az elhagyott helyek,⁴⁶ és ezt Ki Bisana is kiemelte, tehát retorikájában itt követi a buddhizmust. Az előzőekben láttuk, hogy a nirvána megfoghatatlan és leírhatatlan dolog, pont úgy, mint az iszlám Istene. Ki Bisana is úgy fogalmaz, hogy a meditáció eredményeképpen a Megfoghatatlannal (*Hyang Suksma*) akar találkozni. Bár kifejezőmódja muszlim, a szó, amelyet használ, átvitt értelemben nem kizárólag Istent jelentheti.

A történet folytatásában a *wali sanga*, látván a két követ kudarcát, úgy határoz, hogy egy nagyobb követséget küld Siti Jenarhoz, amelyet öt *wali* (Sunan Bonang, Sunan Kalijaga, Sunan Kudus, Sunan Modhang és Sunan Geseng) vezet, akiket negyven tanítvány kísér. Egy levelet is vittek magukkal egyenesen az uralkodótól, amelyben ő hivatalosan is beidézte a szentet, és amelybe belefoglalta, hogy ha nem teljesíti a parancsot, akkor halállal lakol.⁴⁷ A követség ismét tanítás közben találta Siti Jenart, aki megint visszautasította a kérést, mondván, hogy neki nem parancsolhat senki. Ezek után a *walik* meghökkenésére Sunan Bonangot hullának nevezte, mire Sunan Modhang megkérdezte, hogy ezt hogyan érti.⁴⁸ Elmondta, hogy ez az élet valójában halál. Mindenki csontból, húsból, izmokból és szervekből áll. Az ember az öt érzékszervet használja, és ezért lesz éhes, beteg, szomorú vagy éppen boldog. Ha valakije meghal, biztosan a szomorúság keríti hatalmába. Ezért az élet valójában a halál birodalma, ugyanis folyamatosan csak szomorúságot szül. Ha azonban valaki meghal, akkor eltűnik minden nehézség, szomorúság és éhség, és nem marad semmi, ami fájdalmat okozhat. Így a halál tulajdonképpen az igazi és jó élet.⁴⁹ Ennek alapján pedig minden élőlény valójában csak egy test a halál birodalmá-

⁴⁴ Való igaz, hogy sok forrás az iszlám előtti vallásosságról beszélve az indokoltnál gyakrabban használja a „buddhizmus” (*agama Buda*) kifejezést, és nagyon gyakran csak az ősi jávai hinduizmust értik alatta. Jelen esetben azonban a tanok konkrétabb megvizsgálása után úgy gondolom, hogy itt mégis szó szerint kell ezt venni, és valóban buddhizmusnak értelmezni. Ez a megállapítás természetesen nem csak erre a konkrét szöveghelyre igaz, hanem az ebben a cikkben idézett összes olyan forrásra, ahol a buddhizmus szó szerint említésre kerül.

⁴⁵ Schmidt, *i. m.*, 205–207; Hirakawa, *i. m.*, 25; Werner, *i. m.*, 31–34.

⁴⁶ Schmidt, *i. m.*, 206.

⁴⁷ Hakím, *i. m.*, 189–194.

⁴⁸ Hakím, *i. m.*, 194–195.

⁴⁹ Hakím, *i. m.*, 196–197. Ehhez hozzátartozik, hogy az egész gondolatrendszer bevezetésekképp a szövegben Siti Jenar egy szúfi mestertől, as-Sanūsītól idéz. Az idézet azonban tartalmilag nem igazán kapcsolódik az ezt követő kifejtéshez. Úgy gondolom, hogy ezzel a betoldással csupán a szöveg írója szerette volna erősíteni Siti Jenar tanainak „muszlimságát”.

ban, azaz egy hullá. ⁵⁰ Ekkor Sunan Geseng vágott közbe, mondván, hogy ezek a nézetek hamisak, mert nincsenek összhangban a Koránnal. Szerinte ez a világ igenis az élet, és tetteink alapján kerülünk később a Pokolba vagy a Mennyországba, a szenvedés ellen pedig a mecsetbe kell menni és Istenhez imádkozni, hogy elkerüljenek minket a bajok. ⁵¹ Siti Jenar ezen csak mosolygott, majd azt mondta, hogy nem véletlen, hogy pont Sunan Gesengtől hall ilyeneket. Sunan Geseng – valódi nevén Cakrajaya – ugyanis *walivá* válása előtt rendkívül gazdag volt, és csak a pénz és a földi örömek érdekelték. Ez a viselkedés pedig a legjobb bizonyíték arra, hogy ő érzékei rabja. ⁵² Ezzel szemben Siti Jenar nem foglalkozik a világi örömmel. Őt csak az zavarja, hogy még mindig a halál birodalmában tartózkodik, ahol a testi létezés minden kínját cipelnie kell. ⁵³

Erre Sunan Kudus elővette a szultán levelét, és elmondta tartalmát: vagy velük jön Demakba, vagy meghal. Siti Jenar azt felelte, hogy az életet választja, de az ő felfogása szerinti életet, azaz szeretne meghalni. Azonban nem kivégzés által, hanem magától fog meghalni. ⁵⁴ Sunan Bonang kérésére el is magyarázta ennek módját: „Seh Jenar elzárja az élet vizét, melyet a buddhisták *tirta nirmalának*, az arabok pedig *banyu kayatnak* (jávai *banyu* ’víz’ és *kayat* ’élet’ az arab *ḥayāt*ból) hívnak. A tudás fájából (jávai *sajratul makrifatu* az arab *šaḡarat al-ma’rifāt*ból) három van, háromszor három az összesen kilenc, ami illúzió, és ez tölti ki (azaz okozza) a szenvedést. Három arra jó, hogy meglássuk azt, amit jobban kell ismerni, három pedig a sors (jávai *kodrat*, az arab *qudrāt*ból) oka. A kettes szám az előre megszabott életerő. Ha ez becsukódik, a szellem megsemmisül. A hármas számból három van, látás, hallás, szaglás, az élet vizének ereje, mely az öt érzékszervet (*pancadriya*) alkotja. Ha ezek összessége becsukódik (azaz véget ér), ez lesz az *uning aning unanang*. Ha a három ajtó összezárul, egy lesz belőle, melynek neve a megfoghatatlan (*suksmantaya*). Színe zöld, kék és sárga, ezek a képzetek valójában a Napot helyettesítik, ami az emberek eredete. Gonosztevő, rabló, szegény, koldus ott van, és a király, a próféta és a bölcs is. Nem különböznek [egymástól]: mint egy gyűrű. A sors, az élet kezdete, közepe és a vége az, ami fontos. Nem a hús, a csont, a vér és a bőr. Nem a lélegzet, a szellem és a lélek. Sem az emlékezet vagy a gondolat. Mikor a különböző eltévelyedett vágyak találkoznak, akkor találják meg a testet. Ennek a neve halál, [ekkor] beszélünk a halott létről. Csakhogy ez olyanak érződik, mint az élet. [Ez az] *uning aning unanang*.” ⁵⁵ E magyarázat után Siti Jenar hozzátette, hogy

⁵⁰ Rahimsyah, *i. m.*, 112.

⁵¹ Hakim, *i. m.*, 197–198.

⁵² Hakim, *i. m.*, 198.

⁵³ Hakim, *i. m.*, 198–199.

⁵⁴ Hakim, *i. m.*, 199–200.

⁵⁵ *Yen Seh Jenar nutup banyu urip / bangsa Buda tirta kang nirmala / banyu kayat cara Rabe / sajratul makrifatu / cacah telu ping telu iji / gunggung sangawe maya / mratoni sakojur / kang telu mumpuni karsa / kang sajuga wruh prelu luwih premati / telu purbaning kodrat // Angka loro*

számára semmi jelentősége nincs a *wali* szónak, mert ez egy emberek alkotta rang, ráadásul a jávai *walik* nincsenek közel Istenhez (*Hyang Widhi* 'Az Isteni Rend'). Mindannyian érzékeik és vágyaik rabjai, és nem képesek elszakadni a földi javaktól.⁵⁶ Ezután Siti Jenar lefeküdt a földre úgy, hogy észak felé nézzen, karjait keresztbe tette, becsukta a szemét, majd elzárta az öt érzékszervét. Ekkor magától meghalt.⁵⁷ Ezt látván, a szent tanítványai önként követték mesterüket a halálba. Ki Bisana azt mondta: „Gyerünk, tanítványok, mi is tegyünk tanúságot, zárjuk el az élet vizét! Én elhagyom a holttestem, amely léte örökké meghatároz, és amely nem ér véget, amíg élek. Gyerünk, csináljátok utánam [azt, ahogy] elzárom! Nézzétek, *walik*, akik még mind éretlenek vagytok! Ötötök közül még egyikőtök sem érti. Tanuljátok meg tőlem, hogyan kell meghalni valójában! Benang, Kudus, Kalijaga, Modang és Geseng, kik nem tudjátok, figyeljétek, hogy mit csinálok, hogy lássátok a hasonlóságot Jenarral, aki az én mesterem, aki helyesen zárta életét. Négy társa hozzá hasonlóan keresztbe tette kezét, megtették a képzetek vizét (*tirtamaya*), és rögtön hullává váltak.”⁵⁸

Ebben a részben láthatjuk, hogy már maguk a *walik*, azaz a Demaki Szultánus vallási vezetői mennek el Siti Jenarért. Az a magyarázat, amely szerint az élet halál, a halál pedig élet, már ismerős a korábbi beszélgetésből, itt csupán még részletesebben fejti ki ugyanezt. Az emberi lény csak egy testből és annak képzeteiből, vágyaiból áll, amelyek az adott történések szerint okoznak neki boldogságot, de elsősorban szomorúságot, betegséget és éhséget. Itt még közelebb lépünk a buddhista szöveggörnyezethez. Mindenki jól ismeri a történetet, amely szerint Siddhattha Gotama herceg, a későbbi Buddha, azért fordult a szer-

*kodrat dayeng urip / yen kinukut budaya subrastha / angka tri telu cacache / pandulu myarsa ambu / dayeng tirta kayat murbani / pancadriya susawa / kumpulnya katutup / unining aning unanong / lawang telu kagulung dadi sawiji / jumengeng suskmantaya // Warnanira ijo biru kuning / mayamaya lir bun tempuh surya / yeku purbaning para wong / bajingan bangsat kecu / kere ngemis nglemprak neng margi / seba lawan Narendra / wali nabi jamhur / tan siwah yayah kalpika / kodrat purwa madya wasananing urip / ingka murba misesa // Dudu daging balung getih kulit / dudu napas eroh lawan nyawa / eling angen-angen dede / datkala bedanipun / sangking karsa kasasar mampir / nem wanda manira / pati araniipun / cangkrama wujud guthika / mung rasane wus kadi rasanipun urip / unining aning unanang. Mangunwijaya, i. m. 157–158. dhandhanggula X, 25–28. Ld. Hakim, i. m., 200–202. A szövegben szereplő háromszor három csupán a jávai számmisztikára jellemző matematikai egyenlet. A három mágikus szám, a három háromszorozva pedig tovább emeli a szöveg szakralitását. Az *unining aning unanang* jávaiul értelem nélküli kifejezés, és a végső misztikus tudásra utal. Ld. lentebb a főszövegben.*

⁵⁶ Hakim, i. m., 202–204.

⁵⁷ Hakim, i. m., 205.

⁵⁸ *Payo santri saksenana / kita nutup banyu urip / insung oncat saking bathang / yu(n) wujud sipatul kadim / kang langgeng ana urip / lah tiruen panutupku / reh sira wali mentah / lalima pisan durung wrin / (ng)guruwa patrap-sun nganyut sanyata // Benang Kudus Kalijaga / Modang Geseng kang nastiti / pangukutku awasena / supaya wignya amirib / mring Jenar guru mami / kang putus pramaning idhu / tandya sabat sakawan / nepak made asta kering / nginum tirtamaya plas dadya guthika. Mangunwijaya, i. m. 159. sinom XI, 5–6. Ld. Hakim, i. m., 205–206.*

zetesi élet felé, mert meglátott egy beteg, egy öreg és egy halott embert, s ennek következtében az lett a célja, hogy megtalálja a módját, hogy az ember hogyan szabaduljon meg a szenvedésektől.⁵⁹ Ezt továbbgondolva talán nem túlzás azt mondani, hogy a szenvedésekkel teli élet olyan, mint a halál, hiszen Buddha is azt mondta, hogy „aki született, annak meg kell halnia; aki született, szenvedést lát, bilincset, ölést, kínzást”.⁶⁰ Szintén hasonlóan szokás magyarázni az emberi lény összetevőit. Az ember szőrből, körömből, csontból, fogból, bőrből, húsból áll. Vannak érzetei, képzei és tulajdonságai is. De ezek csak összességükben jelentenek bármit is, önmagukban értelmezhetetlenek.⁶¹ Az érzékekkel a buddhizmus oksági tételei közül a negyedik, az ötödik, a hatodik, a hetedik és a nyolcadik foglalkozik.⁶² Ezek szerint (4. tétel) hat érzékszervünk (*indriya*) van (látás, hallás, szaglás, tapintás, ízelés, értelem), amelyekkel felfogjuk a világban minket körülvevő dolgokat. Az 5. és a 6. tétel szerint az ember az érzékeken keresztül kapcsolatba lép a külvilággal. A 7. tétel szerint ez a kapcsolatteremtés okozza azokat az élményeket, amelyek miatt szomjúhozunk a létezésre. Ebből a szomjból keletkezik a világi örömök megragadása (8. tétel), ami az életbe és a reinkarnációba kényszerít minket. Ha tehát az érzékszerveinket nem használjuk, akkor nem foghatjuk fel a körülöttünk lévő dolgokat, így nem szomjazunk a létre, és ezért nem ragadjuk meg a világi örömeket. Ez mind elősegíti a nirvánába kerülést.⁶³ Siti Jenar is tulajdonképpen erről beszél, amikor többször is felhossa, hogy ő nem rabja többé az öt érzékszervnek (*pancadriya*).⁶⁴ Ugyanezt mondja Sunan Gesengnek is, aki szerinte továbbra is az érzékei rabja. A *sunan* pedig jogosan állítja azt, hogy ennek az egésznek semmi köze a Korán tanításaihoz.

Az, hogy Siti Jenar magától hal meg, szintén nem áll távol a buddhizmustól. Maga Buddha is előre tudta halálának óráját, sőt tulajdonképpen elhatározta, hogy mikor fog meghalni.⁶⁵ De nemcsak Buddháról tudjuk ezt, hanem a szent életű buddhista szerzetesek gyakorlatilag mindig előre tudják, hogy mikor fognak meghalni.⁶⁶ Buddha halála előtt fejjel észak felé lefeküdt két fa közé, majd meditációba merült, és végigment az elmélyülés összes lépcsőfokán, az elmélyedés első állapotától az érzékelés és az észlelés megszüntetéséig, majd vissza az elmélyedés első állapotáig, végül ismét az elmélyedés negyedik állapotáig,

⁵⁹ *Buddha beszédei*, 9–12, Nidānakathā II; Schmidt, *i. m.*, 31–34; Hirakawa, *i. m.*, 24.

⁶⁰ Sutta Nipāta V. 6. Schmidt József fordítása. Schmidt, *i. m.*, 122.

⁶¹ Schmidt, *i. m.*, 148–149.

⁶² Schmidt, *i. m.*, 138–139.

⁶³ Hirakawa, *i. m.*, 30, 40–41.

⁶⁴ Ráadásul a kifejezés, amelyet használ (*pancadriya*), szintén tipikusan buddhista, nem pedig muszlim. Hogy csak ötöt említ és nem hatot, az szinte általános a vele kapcsolatos szövegekben.

⁶⁵ *Buddha beszédei*, 34, Mahāparinibbāna Sutta; Schmidt, *i. m.*, 56, Mahāparinibbāna Sutta III. 51; Hirakawa, *i. m.*, 36.

⁶⁶ John Kieschnick, *The Eminent Monk. Buddhist Ideals in Medieval Chinese Hagiography*. Honolulu, 1997, 72.

amikor is végleg kialudt, meghalt, és elérte a nirvánát.⁶⁷ Siti Jenar szintén észak felé nézve hal meg, a földön fekve. Sajnos az ő halálakor nem tudunk meditációról, azonban tanítványainak halála árulkodóbb. Bár a leírás az ő esetükben sem tartalmazza a halál konkrét módját, annyit megtudunk, hogy Ki Bisana azt mondja a tanítványoknak, hogy utánozzák, a *walik*nak pedig azt, hogy figyeljék őt, hogyan csinálja. Ez arra enged következtetni, hogy volt valami módszerük a halál eléréséhez, amelyet azonban a szöveg nem közöl. Ki Bisana azt is mondja, hogy ő pont ugyanúgy csinálja ezt, ahogyan mestere is tette. Nem elképzelhetetlen, hogy ugyanilyen meditációról van szó. Bár a módszert Siti Jenar elmagyarázza, de a leírásból sajnos nem tudunk meg sok konkrétumot. Ennek talán az lehet az oka, hogy a forrás muszlim szerzője nem lehetett tisztában a buddhisták módszereivel. Elképzelhető (bár nem bizonyítható), hogy volt egy régebbi szövege, amelyet saját, jávai–muszlim fogalmai szerint igyekezett értelmezni és ezek szerint átírni. Jávai, mert belekeverte a jávaiakra oly jellemző szám- és színmisztikát. Muszlim, mert a szöveg hemzseg az arab kifejezésektől, ráadásul igyekezett az egészet hozzárendelni egy szúfi mester művéhez. Így több félreértés és rendkívül nehezen vagy egyáltalán nem kibogozható részlet is található benne. Például elmondja, hogy mindenki egyenlő, legyen koldus, gonosztevő, király vagy bölcs, de utána a felsorolásban az egész élet menetéről mondja azt, hogy fontos. Valószínűleg az általa alapul vett szövegben (vagy szövegekben) csak annyi lehetett, hogy mindenki egyenlő, mert mind születünk, majd meghalunk, tehát az élet eleje és a vége ugyanaz. Ebbe a szöveg szerzője beleírta az élet közepét is, ami gyakorlatilag semmissé teszi a korábban megfogalmazott egyenlőséget – kivéve, ha az eredeti szövegében (ha tényleg volt ilyen) szerepelt, hogy életünk folyamán mindenki szenved, és ő ezt kifejtés nélkül nevezte az élet közepének. Esetleg az élet közepén a szerzetesi életet és a nirvánára való folytonos törekvést is lehet érteni, de sajnos ez a forrás hiányossága miatt nem derül ki egyértelműen. A buddhizmust azonban még a félreértések ellenére is konkrétan megnevezi a szöveg.

Azt is elmondja, hogy a szenvedést valójában illúziók okozzák, és ha megszüntetjük (*katutup* 'becsukódik') az öt érzékszervet (*pancadriya*), akkor jön az *uning aning unanang*, illetve ha összezárulnak az ajtók, akkor találkozunk a Megfoghatatlannal. Az *uning aning unanang*nak semmi értelme a jávai nyelvben, csupán azt akarja jelezni, hogy ez titkos tudás (lehet, hogy a szerző sem tudta pontosan, hogy mit jelent az, amiről ír). Az a részlet szintén összegegyeztethető a buddhizmus tanaival, amikor sorra veszi az emberi testrészeket és tudati működéseket, majd elmondja, hogy ez nem fontos, sőt ezek találkozásánál (azaz működésekor) ragadunk meg a halál birodalmában. Erre Buddha tudta a megoldást. Szerinte a buta emberek azt mondják: „ez az enyém, ez én vagyok, ez

⁶⁷ *Buddha beszédei*, 36–39, Mahāparinibbāna Sutta; Schmidt, *i. m.*, 57–58, Mahāparinibbāna Sutta VI. 8–9.

az én énem”, de a tudó és hívó ember így beszél: „ez nem az enyém, ez nem én vagyok, ez nem az én énem”.⁶⁸ Tehát akkor szabadulunk meg, ha felismerjük, hogy a mi testünk valójában nem a miénk, ezzel megszüntetve az érzékek hamis örömei utáni vágyakozást. Siti Jenar ugyanezt csinálja, mint ahogy más szövegekben is kijelenti, hogy a test valójában nem létezik. Az állandóan előkerülő öt érzékszerv és az élet vizének elzárása kicsit zavaros értelmű fogalmak. Részben már volt róla szó, hogy a buddhizmus hat érzékszervet ismer, amelyek használata a világban maradásra ösztönöz. E felfogás értelmében, ha ezeket elzárjuk, közelebb kerülünk a nirvánához. Emellett a buddhizmusban létezik egy másik fogalom is, a *khandha*.⁶⁹ Ebből öt van, és azokra a tulajdonságokra használják, amelyekből minden élőlény összeáll. Ezek az alak (*rūpa*), az érzet (*vedanā*), a képzet (*saññā*), képességek és hajlandóságok (*saṅkhāra*) és gondolatok (*viññāṇa*). Az öt *khandha* igazából teher az ember számára. A halálban pedig valójában az öt *khandha* bomlik fel,⁷⁰ illetve aki belép a nirvánába, annak *khandháiból* egy sem marad.⁷¹ Nem lehetetlen, hogy a *Serat Siti Jenar* muszlim szerzője nem értette igazán az érzékszervek (*indriya*) és a *khandhák* közötti különbséget, ezért a kettőt egynek fogta fel. Az „élet vizének” emlegetése nem tartozik feltétlenül ehhez a témához. Maga az „élet vize” nagyon kedvelt kifejezése a jávai misztikának,⁷² így szintén valószínű, hogy az író itt is csak rá akart húzni egy ismerős fogalmat egy ismeretlenre.

A történet azonban itt nem ér véget. Amikor Siti Jenar hozzátartozói megtudták, hogy a szent meghalt, nem éreztek szomorúságot, sőt örültek, hogy a mester belépett az igazi életbe.⁷³ A holttestet pedig a *walik* a demaki nagymecsetbe vitték, hogy előkészítsék a temetésre. Miközben imádkoztak, egyszer csak arra lettek figyelmesek, hogy a koporsóból virágillat árad. Felnitották a koporsót, és azt látták, hogy Siti Jenar holtteste úgy fénylik, mint a telihold, sőt még egy szivárvány is felragyogott fölötte.⁷⁴ A *walik* teljesen elbódulva szagolgatták a holttestet, mire végül Syekh Maulana Maghribi észbe kapott, és mindenkinek megtiltotta a holttest szagolgatását. Ekkor támadt egy ötlete. A szent testét még aznap este elásták egy titkos helyen, a koporsóba pedig egy rühes kutya holttestét rakták helyette.⁷⁵ Másnap rengetegen jöttek a temetésre, mivel Siti Jenar

⁶⁸ Sutta Nipāta XXXV. 1. Schmidt József (*i. m.*, 150) fordítása.

⁶⁹ Schmidt, *i. m.*, 145–147; Hirakawa, *i. m.*, 44.

⁷⁰ Werner, *i. m.*, 28.

⁷¹ Schmidt, *i. m.*, 158.

⁷² Az egyik leghíresebb történet szerint a *Mahābhārata* Bhīmája az élet vizét keresi. Ez a mű, a *Dewa Ruci* rengeteg másik jávai misztikus könyvnek adott ihletet. Sumarsam, Past and Present Issues of Islam within the Central Javanese Gamelan and Wayang Kulit. In: *Divine Inspirations. Music and Islam in Indonesia*. Ed. by David D. Harnish–Anne K. Rasmussen. New York, 2011, 55–57; Drs. Soesilo, *Kejawen. Filosofi dan Perilaku*. Jakarta, 2004, 105–110.

⁷³ Hakim, *i. m.*, 207.

⁷⁴ Hakim, *i. m.*, 207; Rahimsyah, *i. m.*, 114.

⁷⁵ Hakim, *i. m.*, 208; Rahimsyah, *i. m.*, 114.

széles körben ismert volt, és sokan szerették. A szultán is eljött, hogy szemtanúja legyen az eseményeknek. Menet közben azonban kinyitották a koporsót, és mindenki meghökkenve látta a kutya testét. Ekkor a szultán parancsára az eb hulláját kifüggesztették egy kereszteződésbe, és mellé egy üzenetet írtak.⁷⁶ Ebben az üzenetben, amelyet a szultán saját kezűleg írt, az állt, hogy mindenkinek az országban a *šarī'a* törvényeit kell követnie, és aki nem így tesz, arra büntetés vár. Még a híres Siti Jenar, akit sokan szentnek tartottak, sem kerülhette el a sorsát, és holttestét maga Isten változtatta át büntetésül kutyává, amiért elhagyta a *šarī'át*.

A legenda, mely szerint a szent holtteste virágillatú volt és fényárban úszott, ismét nagyon jellemző a buddhista szentekre. Akárcsak az iszlám szúfijait, Buddhát és a fontos buddhista szerzeteseket is mindenféle csodák övezik. Ezeknek a történeteknek azonban vannak visszatérő elemeik. A hangok és az illatok, illetve a virágok megjelenése a születéskor vagy a halálkor, esetleg meditáláskor a legtöbb buddhista szent ember életében előkerülnek. Buddha halálakor is virágok nyíltak a két fán, amelyek közé lefeküdt – habár akkor éppen nem volt virágzási időszak –, és mennydörgés is támadt.⁷⁷ A híres kínai buddhista fordító, Xuanzang halálakor fényárban úszott az ég, Huishao hamvasztásánál pedig illatos fák nőttek a hamvaiból.⁷⁸ Egy másik szerzetes, Tanjie halálakor teste fényben úszott.⁷⁹ Ezek az elemek szinte tipikusnak mondhatók a fontosabb buddhista szerzetesek életrajzaiban, tehát még a csodák esetén sem csak szúfi, hanem buddhista motívumok is szerepelnek. A holttest kutyával való kicserélése érdekes fordulat, és a korszak viszonyaira mutat rá. Siti Jenar tanai népszerűek lehettek, hiszen az összes forrás szerint rengeteg tanítványa volt, köztük magas rangú emberek is. Az akkor még fiatal Demaki Szultánátus alapja viszont az iszlám volt, ezért az uralkodónak érdekében állhatott befektíteni egy másik vallás tanítómesterét, főleg, ha az népszerű volt. A holttest kutyává válása nagyon súlyos isteni büntetést jelentett, mert mind az iszlám, mind a buddhizmus negatív véleménnyel van erről az állatról. Az iszlám hagyomány szerint a kutyák⁸⁰ démonok emanációi, illetve annyira tisztátalanok, hogy az angyalok be sem lépnek olyan ember házába, ahol kutya van. Ha egy imádkozó ember közelébe kutya kerül, az érvényteleníti az egész imát.⁸¹ A buddhizmusban pedig a kutyák,⁸² mint minden állat, a létezés alacsonyabb létformái, és állati alakban élni olyan, mint a Pokol kínjait szenvedni. A kutyák kiejzetten rosszak, és a

⁷⁶ Hakim, *i. m.*, 209–210.

⁷⁷ *Buddha beszédei*, 36, 39, Mahāparinibbāṇa Sutta.

⁷⁸ Kieschnick, *i. m.*, 99.

⁷⁹ Kieschnick, *i. m.*, 5.

⁸⁰ Sophia Menache, Dogs. God's Worst Enemies? *Society and Animals* 5 (1997/1) 34–35.

⁸¹ Menache, *i. m.*, 34–35.

⁸² Phyllis Granoff, For the Love of Dogs. Finding Compassion in a Time of Famine in Pali Buddhist Stories. *Religions* 10/183 (2019) 2.

legrosszabb, amit Buddha egy brahminnak mondhat, az az, hogy az előző életében kutya volt. A kutyalét mindig negatív következményekkel jár, és általában undorító lényekként írják le őket. Így a szultán egy csapással eltántoríthatta az országban élő muszlimokat és buddhistákat is attól, hogy továbbra is Siti Jenar vagy valamelyik tanítványa útmutatását kövessék. Egyben jó alkalom volt arra is, hogy még egyszer kihirdesse, országa muszlim alapokon nyugszik.

De a buddhizmusra utaló elemek nem csak a viszonylag késői *Serat Siti Jenar*ban jelennek meg. Az egyik legrégebbi mű, amelyben írnak a szentről, a *Babad Tanah Jawi*, egész máshogyan meséli el Siti Jenar származását,⁸³ mint a többi forrás teszi. Ebben a történetben a *wali sangha* éppen tanácsot tartott, melyben elhatározták, hogy elég Jávának a kilenc szent, nem kell több. Az utolsó *walinak* pedig, aki lezárja munkájukat, Sunan Kalijagát nevezték ki. Ezzel mindenki egyetértett, kivéve magát Sunan Kalijagát. Ekkor a *walik* vezetője, Sunan Ampel megkérte Sunan Bonangot, hogy magyarázza el Kalijagának, hogy ennek miért kell így lennie. Sunan Bonang és Sunan Kalijaga kimentek egy tó partjára, ahol találtak egy csónakot. Mivel Sunan Bonang titkos tudást akart rábízni társára, be akart hajózni a tó közepére, hogy senki se hallja meg őket. A csónak azonban lyukas volt, ezért Sunan Kalijaga ezt egy marék agyagos földdel betapasztotta. Beeveztek a tó közepére, majd Sunan Bonang így szólt: „Van egy égő fáklya, melynek lángja négy irányba mehet. Ha elalszik a tűz, hová fog kerülni?” Sunan Kalijaga azt felelte: „Egy olyan fáklyára, amely nem ég.” Sunan Bonang egyetértett vele, de figyelmeztette, hogy ezt senkinek sem szabad elmondania, mert ez titkos tudás, és bárki, aki meghallja, legyen az muszlim vagy nem muszlim, ha megérti, bizonyosan tökéletes emberré változik. A marék földben azonban, mellyel a csónakot betapasztották, volt egy kukac, s ez meghallotta a tanítást. Ekkor felkiáltott, hogy nem csak hallotta, hanem érti is, majd azon nyomban emberré változott. A kukacból lett ember immáron ott ült harmadikként a csónakban, és mestereiként köszöntötte a két *walit*. Sunan Bonang a Seh Lemah Abang (‘A Vörös Föld Sejkje’, tehát ugyanazt jelenti, mint a Seh Siti Jenar szókapcsolat, csak más szavakkal) nevet adta neki, mert a kukac a vörös földben bújt meg.

Ebben a történetben két buddhista elem is meghúzódik. Egyrészt az egész jelenet, a titkos tudás átadása egy lyukas csónakon történik. Maga Buddha is egyik beszédében rozoga tutajhoz hasonlította a Tant, amely nehezen ugyan, de végül mégis segít átjutni a vízen.⁸⁴ Maga a titkos tudás pedig, amit Sunan Bonang mond el, majdnem szó szerinti (bár jelentősen lerövidített) másolata Buddha egy másik beszédének. E szerint a történet szerint egy Vacchagotta nevű

⁸³ Rahimsyah, *i. m.*, 97–99.

⁸⁴ *Buddha beszédei*, 85–86, Majjhima Nikāya 22. Ennek alapján a későbbi buddhista irodalomban gyakran van szó arról, hogy az embernek át kell kelnie a *samsāra* tengerén a túlpartra, ahol a nirvána várja. Hirakawa, *i. m.*, 277; Abe, *i. m.*, 6.

remete kereste fel a Buddhát, és megkérdezte tőle, hogy a megvilágosodott szerzetesek haláluk után hol születnek újjá, vagy egyáltalán újjászületnek-e valahol vagy sem. Buddha erre a következőket mondta: – Mi a véleményed, Vaccsha: ha tűz égne előttem, tudnád-e: „Itt előttem tűz ég”? – Ha tűz égne előttem, Gótama, tudnám: „Itt előttem tűz ég.” – És ha megkérdeznék tőled: mitől ég ez a tűz, amelyik itt ég előttem, mit válaszolnál a kérdésre? – Ha megkérdeznék tőlem: mitől ég ez a tűz, amelyik itt ég előttem, ezt válaszolnám a kérdésre: „Ez a tűz, amelyik itt ég előttem, attól ég, hogy fűvel és fával táplálják.” – És ha kialudna előttem a tűz, tudnád-e: „Kialudt előttem a tűz”? – Ha kialudna előttem a tűz, tudnám: „Kialudt előttem a tűz.” – És ha megkérdeznék tőled: ez a tűz, amelyik kialudt előttem, melyik égtáj felé távozott, keletre, nyugatra, északra vagy délre, mit válaszolnál a kérdésre? – Nem lehet rá válaszolni, Gótama. Hiszen a tűz, amely attól égett, hogy fűvel és fával táplálták, annak felemésztése után, ha nem raktak rá újabbakat, táplálék nélkül maradt, és éppen ezért mondjuk róla, hogy kialudt.⁸⁵ Buddha ezzel a hasonlattal világítja meg, hogy a megvilágosodottak is haláluk után egyszerűen csak kialszanak. Sunan Bonang kérdése, bár kevésbé szájbarágós, de ugyanígy a kialvó tűzről beszél, ami négy irányba távozhat. A válasz is hasonló. A tűz egész egyszerűen csak kialszik.⁸⁶ Tehát e történet szerint Siti Jenar azért vált kukacból tökéletes emberré, mert meghallotta és megértette Buddha egyik beszédét, ráadásul mindez egy lyukas csónakon történt, ami vonatkozhat magára a buddhista Tanra.

Taufiq Hakim, aki az indonéz szokásoknak megfelelően szúfi alapokon igyekszik magyarázni Siti Jenar tanait, tesz egy érdekes kijelentést. Az 1917-es *Serat Siti Jenar*ban ő azt találta, hogy Siti Jenar négy dolgot tanított: 1. Az élet eredete; 2. Az életre nyitott ajtó; 3. A helyek, amelyeket meglátogatunk; 4. A halál, amelyet elhagyunk.⁸⁷ Sajnos Hakim egyáltalán nem megy bele ezek magyarázatába, csupán említésszerűen közli őket. Neveik alapján viszont párhuzamba állíthatjuk őket a buddhizmus négy nemes igazságával: a szenvedés; a szenvedés keletkezése; a szenvedés megszüntetése; a szenvedés megszüntetéséhez vezető út.⁸⁸ Ez a négy igazság tulajdonképpen a buddhizmus alapja. Ha Siti Jenar is négy dolgot tanított, akkor ennek ismételt fel kell hívnia a figyelmünket a további vizsgálódásra. Ha a négy tanítás címét nézzük, akkor csak úgy feleltethetők meg a négy nemes igazságnak, ha eggyel eltoljuk a sort.

⁸⁵ *Buddha beszédei*, 143–144, Majjhima Nikāya 72. Vekerdi József fordítása. A szövegben szereplő Vaccsha megegyezik a korábban emlegetett Vacchagóttával. Míg Vekerdi magyaros helyesírással közölte a neveket, én a tudományos átírást alkalmazom.

⁸⁶ Sajnos Sunan Kalijaga válasza túl rövid, és ezért nehezen értelmezhető. Jelentheti, hogy egy új fáklyára kerül a tűz, ami így égni fog, de akár azt is, hogy a tűz kialszik, mert amelyik fáklyára menne át, az nem ég, tehát nem is fog égni. Sajnos a jávai és az indonéz nyelvben nincsenek igeidők, így a mondat nem egyértelmű. A hasonlóság Buddha beszédével azonban szembeötlő.

⁸⁷ Hakim, *i. m.*, 171.

⁸⁸ Schmidt, *i. m.*, 120.

Az élet eredete jelentheti a szenvedések keletkezését, hiszen a korábbiakban már láthattuk, hogy az élet tulajdonképpen gyötrelem. Az életre nyitott ajtó jelentheti azt az elhatározást, hogy az életet jelentő kínokat meg akarjuk szüntetni, tehát „ajtót nyitunk” a megoldásra. A helyek pedig, amelyeket meglátogattunk, a célunkhoz vezető út állomásait is jelenthetik, márpedig a buddhista tan a fájdalom megszüntetéséhez vezető utat „nyolcstréti ösvénynek” nevezi. A Siti Jenarnál szereplő halál, amelyet elhagyunk, akár a nirvána is lehet, ami az előzőek egyenes következménye. Így csak az első nemes igazság marad ki, ami egy felismerés, annak felismerése, hogy az élet szenvedés. A szám, a szimbolikus négy azonban megőrződik. Sajnos, mivel Hakim nem fejt ki ezt a négy tant, így ez a megfeleltetés eléggé bizonytalan talajra visz minket. Vizsgálódásunk e téren épp ezért csak nagyon felszínes lehet, ingatag eredményekkel. Így nem is állítom, hogy ez a két négyes egymásnak megfeleltethető, csak felhívom a figyelmet ennek lehetőségére.

Seh Siti Jenar követői

A hagyomány szerint Siti Jenar nem volt egyedül a nézeteivel. Néhány tanítványával az előbbieken már megismerkedhettünk. Egyik társa, a korábban már említett Kebo Kenangga – vagy másik nevén Ki Ageng Pengging – még Siti Jenarnál is nagyobb gondot okozott a szultánnak. A történet szerint⁸⁹ (amelyet szintén az 1917-es *Serat Siti Jenar* fejt ki a legrészletesebben), ennek a személynek az eredeti neve Dayaningrat, aki nem volt más, mint a Majapahit Birodalom utolsó királyának veje, és emiatt a Demaki Szultánátust megelőző hatalom törvényes folytatója (mely királyságot Demak fegyverrel pusztította el). Azonban Dayaningratot nem érdekelte a kormányzás, és egyszerű földművesként egy Pengging nevű faluban lakott. Ám az emberek tudták, ki ő valójában, és régi rangját tisztelvén Ki Ageng Penggingnek hívták (A Penggingi Nagy Ember). Ki Ageng Pengging nagyon vallásos buddhista volt, állandóan meditált, és igyekezett elmélyedni a buddhista tudományokban. A hír, hogy egy ilyen nagy tudású ember él Penggingben, eljutott Siti Jenar fülébe is, és elment hozzá. Azt gondolta ugyanis, hogy a hírek alapján ez az ember pont ugyanabban hisz, mint ő. A bemutatkozás után leültek egymással szemben, és kölcsönösen előadták misztikus tudásukat. A párbeszéd három napon és három éjszakán át zajlott. Ki Ageng Pengging a buddhizmus alapján magyarázta tanait, míg Siti Jenar pontosan ugyanezt adta elő, csak mindent az iszlámra alapozva. A beszélgetés konklúzióját Ki Ageng Pengging mondta ki: „A buddhizmus és az iszlám között nincs különbség.”⁹⁰ Ezután hozzátette, hogy a tant mindenkinek

⁸⁹ Hakim, *i. m.*, 108–110.

⁹⁰ *Agama Buda Islami. Karonira nora beda*. Mangunwijaya, *i. m.* 10. pangkur. Ld. Zoetmulder, *i. m.*, 302.

ismernie kell, „mert a bölcs úgy akarta, hogy ne legyen különbség azok között, akik Isten utasításait követik. Ha valaki valójában akart látni, annak mellébeszélés nélkül elmondta az igazságot, azt, hogy a világban a Legnagyobb számára nincs különbség királyok, *walik* és a szenvedő szegények között. Mindannyian a Megfoghatatlan vásznai. A túlvilágon azonban egy király vagy kormányzó is, ha nem látja az élet igazi lényegét, beleesik az ismeretlenbe, de ha egy szenvedő szegény ember követi az ösvényt, ha ismeri az egységet, az örökkévaló lesz és változatlan.”⁹¹ A beszélgetés eredményeképpen Ki Ageng Pengging is elhatározta, hogy terjeszteni fogja hitét az emberek között úgy, mint Siti Jenar teszi. Neki is rengeteg követője lett, mert tanításait közérthető nyelven adta elő. Megtanította rá az embereket, hogy Isten benne van mindenki-ben, és hogy a *šahāda*, a *ḍikr* és az ima mind hamis dolgok.⁹²

Ezt meghallva a demaki szultán, Raden Patah, nagyon megijedt. Ki Ageng Pengging nemcsak olyan nézeteket terjesztett, amelyek tönkretelheték az iszlámot, hanem ráadásul ő az előző uralkodói dinasztiába tartozott, így fellépése politikailag is veszélyes volt. Minisztere tanácsára két követet küldött hozzá Penggingbe, hogy beidézzék az uralkodóhoz. Ő azonban nem akart menni, mondván, hogy Isten (Hyang Manon) nem akar menni, így neki sem kell.⁹³ Az elutasító válasz után maga a miniszter, Patih Wonosalam ment Penggingbe elhozni Dayaningratot. Egy földműves igazította útba, de figyelmeztette őt, hogy Ki Ageng Pengging éppen Istennel beszélget. A házba belépve Patih Wonosalam nagyon meglepődött, mert amikor elhúzta a függönyt, amely mögött a szent volt, fény árasztotta el a szobát.⁹⁴ A miniszter ezután igyekezett a másik szája ízére formálni mondandóját. Közölte vele, hogy őt ugyan Raden Patah küldte, de ugyebár Isten benne is jelen van, tehát Isten küldi őt hozzá. De mivel Ki Ageng Penggingben is Isten található, ezért valójában azért jöjjön a palotába, mert Isten saját magával akar találkozni. Hozzátette még, hogy az uralkodó tanítványai ügyéről is beszélni akar vele, mert sok gondot okoznak az uralkodónak.⁹⁵ Azonban nem dőlt be a cselnek, és még ezek után is azt mondta, hogy nem akar menni, mert ő csak egy földműves, aki fizeti az adót, s hogy kinek mit tanít, az nem a király dolga. „És ismételten, a föld és az ég nem Sri Naranata (a szultán egyik megszólítása) tulajdona, hanem az emberek tulaj-

⁹¹ *Wit karsane sang pandita / nora beda kabeh titah ing Widi / singa kang karep sinung wruh / angeblak blaka suta / wit ing dunya lamun mungguh ing Hyang Agung / ratu wali nora beda / lan pra papa pekir miskin. Kabeh waraneng Hyang Suksma / ing delahan nadyan ratu bupati / yen tan wruh jati ning idup / dumawah tawang towang / nadyan papa papariman turut lurung / yen waskita ing panunggal / langgeng nora owah gingsir.* Manguw Wijaya, i. m. 11. pangkur. Ld. Zoetmulder, i. m., 303.

⁹² Hakim, i. m., 110–111.

⁹³ Hakim, i. m., 156–159.

⁹⁴ Hakim, i. m., 159–160.

⁹⁵ Hakim, i. m., 160–162.

dona. A király tulajdona csak az adó, mert ő készítette a pénzt. Visszatérvén a világ dolgaira, az az embereké. Ezért én nem leszek szolgáló, és senki sem parancsolhat nekem saját magamon kívül, mert Isten bennem van.”⁹⁶ Ezzel a miniszter természetesen nem értett egyet, mert a szultán igenis parancsolhat alattvalóinak. Emellett kijelentette, hogy Ki Ageng Pengging nem lehet Isten. Ekkor feltette neki azt a három kérdést, amit a szultán küldött neki, azonban Ki Ageng Pengging ezeket gyermeteg találós kérdéseknek tartotta, és könnyedén megválaszolta mindegyiket.⁹⁷ Továbbra is visszautasította, hogy megjelenjen az uralkodó előtt, majd kifejtette nézeteit: „Valójában én egy halott ember vagyok. Nappal és este is, halálom nem lesz kevesebb (azaz ez egy állandó állapot). Akármeg is vagyok a világon, [ha] sokáig élek [is], biztos, hogy visszatérek az élet korszakába. A halál (azaz az élet) tele van áruházzal, szenvedéssel és hatalmas pokollal. Azonban később, ha majd élni fogok (azaz meghalok), az örökkévalóság megszámlálhatatlan lesz az idők végezetéig.”⁹⁸ Az élet szerinte is a halál birodalma, ahogy Siti Jenar is tanítja, mert tele van szenvedéssel, míg az igazi élet a halál után jön, amely örökkévaló. Patih Wonosalam nem tudott tovább vitatkozni vele, ezért azt mondta, hogy Ki Ageng Penggingnek három éve van megjelenni a szultán előtt, majd visszatért Demakba.⁹⁹

Ki Ageng Pengging természetesen nem járult Raden Patah elé, s amikor közeledett a határidő, Ki Ageng Tingkir (A Tingkiri Nagy Ember), aki Dayaningrat bátyja volt, elment testvéréhez, hogy meggyőzze, menjen el Demakba a szultánhoz. Megkérdezte, hogy miért nem hajlandó menni, és hogy nem fél-e a haláltól. Erre öccse azt felelte: „Lehetetlen, hogy féljek. Ha egy hajszálat ezerfelé vágunk is, akkor sincs [semmi, ami] lelkemet megfélemlíti, és ha lehajtom a fejemet (azaz meghalok), akkor sem visszakozom. Isten bizonyossága sem visszakozik, mert ez a keletkezés erejében van (?). A halott ember nem érez fájdalmat. A betegség is ebben az életben ér, mely még mindig a mienk (azaz míg élünk, megbetegedhetünk). Ha a lelkem meghal, visszatér a másik világba, amelyik az *uning anung* helye, ezért nem félek a veszélytől.”¹⁰⁰ Ezt hallva bátyja elfogadta

⁹⁶ *Lawan malih bumi langit iki / dudu darbekke Sri Naranata / yekti kang darbe wong akeh / darbekke Ratu amung / pajeg rehning wus karya dhuwit / wangsul isining donya / wong akeh kang ngaku / mila ngong datan kabawah / tan kaprintah kajaba ingsun pribadi / sajroku ana Allah.* Mangunwijaya, i. m. 142. dhandhanggula V, 8. Ld. Hakim, i. m., 162.

⁹⁷ Hakim, i. m., 163–164. A három kérdés (1. Hol van az élet? 2. Milyen tudást lehet tudományként nevezni? 3. Mi az, ami aludni hív?) és a rájuk adott válasz (1. Az élet *uning, anong, anung*. 2. A tudományt a szem nem látja. 3. Olyan víz, ami nem él.) még rövidebb és zavarosabb, mint a Siti Jenarnak feltett négy kérdés, így ennek kifejtésével most inkább nem foglalkozom.

⁹⁸ *Sajatine kawula wong mati / rinten dalu pati datan suda / neng dunya pinten lamine / dangu kawula idhup / tamtu mulih ing zaman urip / pati sugih duraka / siksa nraka agung / wangsul benjang yen wus gesang / tanpa petang langgeng ing salami-lami.* Mangunwijaya, i. m. 143. dhandhanggula V, 21. Ld. Hakim, i. m., 165–166.

⁹⁹ Hakim, i. m., 166.

¹⁰⁰ *Sewu dupara kula jrih / srambut pinara sayuta / sanadyan jiwangsun amor / bantala dadya*

a döntést, este pedig *wayang bebert* (képek alapján történő legendamesélés) játszott neki a misztikus *Dewa Ruci* történetével.¹⁰¹ Nem sokkal később Ki Ageng Tingkir meghalt. Ezután Ki Ageng Pengging rengeteget meditált, keveset evett és aludt, hogy így egyesülhessen Istennel.¹⁰²

Időközben letelt a három év, és Raden Patah végül a *wali sanga* egyikét, Sunan Kudust küldte el Penggingbe, aki hét tanítványa kíséretében ment oda. A faluban egy öregasszonyt kérdeztek meg, hogy hol van a szent háza. Ő azt felelte, hogy Ki Ageng Pengging éppen meditál, és közben Istennel beszélget. Már egyesült Istennel, és „teste jelenleg megfoghatatlan, túlvilági tiszteletben meditál. Akit tisztelnek, az lesz a tisztelő. Akit látnak, az lát. Akiről beszélnek, az beszél. A mozdulat és a csend eggyé válik.”¹⁰³ Ezután hozzátette, hogy a szultán követői mind gonoszak, és rosszat tesznek, míg a penggingiek java-részt tiszták, és a jót követik. Azonban amikor Sunan Kudus elmondta, hogy ő ténylegesen kicsoda, az asszony elnevette magát, és megmondta, hogy hol van Ki Ageng Pengging háza.¹⁰⁴ Amikor Sunan Kudus belépett a házba, és elhúzta a függönyt, amely mögött a szent meditált, Ki Ageng Pengging testéből fény árasztotta el a szobát. Erre Sunan Kudus sírva ölelte át a lábát, és elmondta, hogy nem akarja bántani őt, de a szultán parancsát kénytelen teljesíteni.¹⁰⁵ Vagy vele jön Demakba, vagy meghal. Ki Ageng Pengging azonban még mindig nem akart menni. Feltett Sunan Kudusnak négy kérdést, amelyeket tanításnak szánt.¹⁰⁶ Ezekre a *sunan* nem tudott felelni, sőt elmondta, hogy egész Demakban nem ismer senkit, aki ismerné a válaszokat. Ezt hallva Ki Ageng Pengging elmondta a megoldást mind a négyre közérthető és könnyen felfogható nyelvezetben.¹⁰⁷ Ezután megkérte Sunan Kudust, hogy hajtsa végre azt, amiért jött, és vágja le a fejét. Ő azonban ezt nem akarta, és kérte, hogy mégiscsak jöjjön vele Demakba, de Ki Ageng Pengging továbbra sem volt hajlandó erre, mond-

sakisma / (m)boten se(dya) suminggah / papasthening Hyang tan mundur / ing reh kang murba misesa // Wong palastra boya sakit / de kang kadunungan lara / urip kang taksih mandhireng / yen jiwitamba pulastha / kundur mring alam iya / panggonan kang uning anung / milamba tan jrih babaya. Mangunwijaya, *i. m.* 168. asmaradana XIV, 20–21. Ld. Hakim, *i. m.*, 217–218. A kérdőjellel megjelölt rész nagyon nehezen értelmezhető, és a fordítás sajnos nem tökéletes. Még a Hakim által közölt indonéz nyelvű fordítás is meglehetősen zavaros.

¹⁰¹ Hakim, *i. m.*, 218.

¹⁰² Hakim, *i. m.*, 219.

¹⁰³ *Rehining lagi badan suksma / ngeningken ring puja gaib / kang pinuji amuji / kang dinulu lagyandulu / kang nabda lagya ngucap / mosik meneng kumpul siji.* Mangunwijaya, *i. m.* 171. sinom XV, 27–28. Ld. Hakim, *i. m.*, 222.

¹⁰⁴ Hakim, *i. m.*, 222–223.

¹⁰⁵ Hakim, *i. m.*, 223.

¹⁰⁶ Hakim csak a kérdéseket sorolja föl (1. Mi az élet oka, és honnan származik az ember? 2. Miért kell az embernek aludnia, és miért van az, hogy néha álmodik, néha nem? 3. Mi a halál oka, és mi történik a halálban? 4. A halál után újra csecsemők leszünk, vagy a halálban maradunk?), a válaszokat viszont nem említi. Ezért ezzel itt most nem foglalkozom részletesen. Hakim, *i. m.*, 224.

¹⁰⁷ Hakim, *i. m.*, 224–225.

ván, hogy inkább az igazi életet választja az élet vize által. Ez felkeltette Sunan Kudus érdeklődését, mire Ki Ageng Pengging megmutatta, hogy miként kell használni az élet vizét. Egy medencéhez vezette, amelyben egy fehér vásznat terítettek le. Erre feküdt rá a *sunan*, majd Ki Ageng Pengging kérésére elzárta az öt utat, amely az élethez kötötte. Itt feküdt a hasán egészen reggelig. Ez idő alatt megtapasztalta a halált, azaz a valódi életet, amely mindennél jobb volt, egy olyan állapotot, amely sem nem alvás, sem nem álom. Ez volt az *uninong aning ananing*.¹⁰⁸ Másnap Ki Ageng Pengging arra kérte Sunan Kudust, hogy menjen vissza Demakba, s ő el is indult. A rákövetkező reggelre Ki Ageng Pengging már halott volt, Sunan Kudus pedig elvitte ennek hírét a szultánnak. Ki Ageng Pengginget több tanítványa is önként követte a halálba.¹⁰⁹

Ki Ageng Penggingről tehát konkrétan tudjuk, hogy gyakorló buddhista volt, ráadásul az is kiderül, hogy Siti Jenar azért látogatta meg, mert hallott róla, hogy van valaki, aki ugyanabban hisz, mint ő. Ez egy egészen explicit utalás arra, hogy Siti Jenar is buddhista lehetett, még annak ellenére is, hogy később a forrás megemlíti, hogy kettejük párbeszédében ő muszlim alapokon magyarázta tudását. Az indonéz kutatók általában úgy szokták értelmezni kettejük párbeszédét, hogy a végére Ki Ageng Pengging megtért az iszlámra. Ám ha megnézzük például Taufiq Hakim leírását erről a beszélgetésről, ő sehol sem idéz olyan szövegrészt, ahol ezt ilyen módon leírták volna. Sajnos a teljes forrás hiányában véleményét megcáfolni nem tudom, de sorait olvasva az a benyomásom támadt, hogy ő is csupán feltételezi, hogy Ki Ageng Pengging áttért az iszlámra.¹¹⁰ Zoetmulder viszont pontosan idéz egy idevágó forrásrészletet, amely szerint a buddhizmus és az iszlám között nincs különbség.¹¹¹ Itt viszont szintén csak ennyit említ Ki Ageng Pengging, a párbeszéd további része hiányzik. Véleményem szerint csak ezek alapján messzemenő lenne azt a következtetést levonni, hogy felvette volna az iszlámot. Az eredeti szöveg nincs ugyan birtokomban, de még ha ott le is lenne írva ez a mozzanat, a lényegen az sem változtatna. Hiszen – mint azt már többször láttuk – a leírás sokkal később készült, már muszlim környezetben, és az író is valószínűleg úgy gondolta, hogy itt az iszlám egy speciális irányzatáról van szó. Így sok mindent hozzáadhatott az eredeti elbeszéléshez, hogy az még jobban megfeleljen a muszlim elvárásoknak.

Ki Ageng Pengging fejtegetése arról, hogy az emberek rangbeli különbség nélkül elérhetik az örök túlvilágot, megint csak buddhista gondolat. Buddha rendjébe bármilyen kasztból származó embert befogadott, és számára nem volt fontos, hogy az illetőnek mi volt a foglalkozása, mielőtt az szerzetesnek állt volna. Nem volt fontos a származás, a kaszt vagy a rang, hanem csak maga

¹⁰⁸ Hakim, *i. m.*, 225–226.

¹⁰⁹ Hakim, *i. m.*, 226.

¹¹⁰ Hakim, *i. m.*, 273.

¹¹¹ Zoetmulder, *i. m.*, 302.

a Tan és annak megértése, amire viszont mindenki képes.¹¹² Kaszthoz való tartozástól függetlenül mindenki üdvözülhet, bűnhődhet, vagy elérheti a megvilágosodást.¹¹³ Még a későbbi *mahāyāna* tradíció is úgy tartja, hogy a képesség mindenkiben megvan arra, hogy megvilágosodjék, és hogy *bodhisattvává* váljon.¹¹⁴ Látjuk, hogy Ki Ageng Pengging sem hisz az iszlám alapjaiban, mint például a *šahādā*ban vagy az imában. Azonban ő még a *dikret* is megemlíti, ami egyértelműen leválasztja a szúfizmusról is. Az indonéz kutatók Siti Jenart – akárcsak összes hívét és társát – mindig szúfiként igyekeznek értelmezni. Azonban a *dikr*, azaz az Istenről való megemlékezés olyan szertartásokat jelent, amelyek a szúfizmus alapját alkotják.¹¹⁵ Itt tehát Ki Ageng Pengging ezt ítéli el. Mindezt Hakim úgy igyekszik magyarázni, hogy Ki Ageng Pengging szerint a vallás külsődleges jegyei nem fontosak, hanem csak a belső hit.¹¹⁶ Szerinte csak ebben nem értett vele egyet a *wali sanga*, akik mind a külsődleges, mind a belső jegyeket fontosnak tartották, és ebből keletkezett a vita. Azonban, ha jobban szemügyre vesszük a konkrétan kifejtett tanokat, nyomban szembetűnik, hogy valójában nem erről van szó, hanem két egymással teljesen összeegyeztethetetlen világszemléletről. A két gondolatvilág gyökeresen különbözik egymástól. Ki Ageng Pengging tehát a szúfizmust sem támogatta.

Mindkét esetben, amikor Ki Ageng Pengging medítál, testéből fény árad. Korábban már láttuk, hogy buddhista szentek halálakor ez általános elem, de nem csak ekkor. Meditációkor is gyakran előfordul, hogy illatok vagy fények töltik ki a szobát, például a kínai Sengye esetében is.¹¹⁷ Ki Ageng Pengging indoka, hogy miért nem akar megjelenni az uralkodó előtt, ugyanaz, mint Siti Jenaré, csak ő még egy politikai szempontot is hozzáfűz, ami korábbi társadalmi helyzete miatt nem meglepő. Nem véletlen, hogy éppen ezért személye veszélyes lehetett Raden Patah hatalmára nézve. Ezenkívül összes egyéb nézete teljesen egyezik Siti Jenar szavaival, így nem érdemes velük még egyszer foglalkozni. Egyedül az érdekes, amikor Penggingben az öreg nő a mesterről beszélve úgy fogalmaz, hogy akit tisztelnek, az lesz a tisztelő, akit látnak, az lát, akiről beszélnek, az beszél. Ez ugyanis valóban hasonlít a szúfi szófordulatokhoz. Itt viszont megint érdemes visszatérni arra a tényre, hogy ezt a szöveget egy több száz

¹¹² Schmidt, *i. m.*, 66–68, *Dīgha Nikāya* II. 35–36, III. 2. 1, XXVII. 9, *Majjhima Nikāya* LXXXIV.

¹¹³ Érdemes megjegyezni, hogy az Isten előtti egyenlőség az iszlámra is jellemző, és gyakran felhozzák, hogy ez volt az iszlám egyik fő vonzereje a hindu kasztrendszerben élő alacsony kasztbeli jávaiak számára (Rahimsyah, *i. m.*, 8). Ki Ageng Pengging érvelésében azonban egyértelműen elutasítja az iszlámot, ezért itt véleményem szerint továbbra is a buddhizmus által hirdetett egyenlőségre kell gondolni, ahol a megvilágosodás elérése nem függ a kasztbeli hovatartozástól.

¹¹⁴ Hirakawa, *i. m.*, 281–282, 297.

¹¹⁵ Louis Gardet, *Dhikr*. In: *The Encyclopaedia of Islam*. II. Leiden, 1991, 223–227.

¹¹⁶ Hakim, *i. m.*, 278–279.

¹¹⁷ Kieschnick, *i. m.*, 99.

évvel később élt muszlim vetette papírra, aki számára egyértelmű volt, hogy szúfikról ír, így szándékosan is tehetett bele ilyen mondatokat. A történet végén lévő medence és a benne elmerülő Sunan Kudus ismételten zavaros, és szintén arra lehet gondolni, hogy a muszlim szerző nem igazán értette, hogy mi az az élet vize, és hogy mit jelent az öt út elzárása, így megpróbálta azt egy szertartásba képszerűen belefoglalni. A „sem alvás, sem álom” állapota mint a túlvilág leírása, ami nem más, mint az *uninong aning ananing* (tehát egy leírhatatlan titkos tudás), viszont gyanúsán hasonlít a nirvánára, melynek leírhatatlanságát már korábban kifejtettük.

Siti Jenar halálával kapcsolatban meg szokás említeni egy másik tanítványát, Ki Lonhang Semarangot. Ő, miután meghallotta, hogy mestere teste kutyává változott, nem akarta ezt elhinni, és rögtön Demakba ment, hogy kérdőre vonja a *wali sangát*. Valóságos önkívületben tört be a demaki nagymecsetbe, amikor ott voltak a *walik*, és magyarázatot követelt. Eleinte nem akartak foglalkozni vele, de ő megvádolta Sunan Kalijagát is, hogy habár gyerekkorukban játszótársak voltak, most már, hogy *wali* lett, fel sem akarja ismerni.¹¹⁸ Végül Syekh Dumba nyugtatta meg, így immáron udvariasabb hangnemben kezdett vitázni a *walikkal*. Miután Ki Lonhang Semarang elismételte mestere nézeteit a halálról és az életről, Sunan Bonang felszólította őt, hogy a *šarī‘át* kövesse, naponta ötször imádkozzék, és elmondta, hogy a boldogságot ebben az életben kell elérni.¹¹⁹ Ki Lonhang Semarang azonban nem értett egyet ezzel. Mestere nézetei alapján ugyanis az igazi ima a ki- és belégzés, a hallás és a látás. Ha valaki fél a betegségtől vagy értékei elvesztésétől, az azt jelenti, hogy nem kész még átlépni a túlvilágba és találkozni Istennel. A *dīkr* nem vezet Istenhez.¹²⁰ Ekkor Sunan Ampel megkérdezte tőle, hogy valójában miért jött. Három dolgot kért a *waliktól*. Az első az volt, hogy ne hazudjanak az embereknek (*aja nindakake apus*),¹²¹ a második az, hogy ne pusztítsák el a régi idők irodalmát, a harmadik pedig az, hogy „ha egyetértetek, pusztítsátok el ezt a mecsetet! Gyűjtsátok föl! Sajnálom az utódaitokat, akik mindig megrészegednek a Teljesség (jávai *kulhu*, az arab *kulluhuból*) követésétől, megőrülnek Isten miatt, folyamatosan ténykednek, de nem találkoznak [Vele].”¹²² Ezután a mecset *minbarjára* (szószék) lépett, megkérte, hogy az ő holttestét is egy állatéra cseréljék, ahogy azt mesterével tették, majd megitta az élet vizét, és egy koncentráció segítségével önszántából meghalt. Testét a *walik* eltemették.¹²³

¹¹⁸ Hakim, *i. m.*, 210–212.

¹¹⁹ Hakim, *i. m.*, 213.

¹²⁰ Hakim, *i. m.*, 213–214.

¹²¹ Mangunwijaya, *i. m.* 166. pangkur XIII, 19–21. Ld. Hakim, *i. m.*, 214–215.

¹²² *Padha rujuk buwangen masjid iki / simakna sarana latu / sun eman turunira / nora wurung tembe kanut mendem kulhu / edan kedanan mrih Allah / nganggiti-anggit nora panggih.* Mangunwijaya, *i. m.* 166. pangkur XIII, 19–21. Ld. Hakim, *i. m.*, 214–215.

¹²³ Hakim, *i. m.*, 216; Rahimsyah, *i. m.*, 114–115.

Ez a történet egyrészt azt mutatja meg, hogy még a *walik* közvetlen környezetében is elterjedtek Siti Jenar tanai, hiszen Ki Lonthang Semarang Sunan Kalijaga gyerekkori játszótársa volt. Másrészt még jobban kiélezi a *wali sanga*, illetve a Siti Jenar által hirdetett vallás közötti ellentétet. A *waliként*, azaz az iszlám szent embereként számon tartott Sunan Kalijaga ugyanis teljesen elhatárolódik a Siti Jenar tanaira áttért gyerekkori barátjától. Ki Lonthang Semarang gondolatai az életről és a halálról, a szenvedésekről és a szomorúságról, valamint az iszlám alapjainak elvetéséről nem újak, teljesen egyeznek mestere gondolataival, és már láthattuk, hogy ezek mindegyike a buddhizmushoz köthető. Ő még egy gyakorlatot is említ. Mint mondja, a muszlim ima nem jó semmire, helyette a be- és kilégzést, a látást és a hallást javasolja mint a végcél elérésének módját. Már korábban volt róla szó, hogy a buddhizmusban a meditáció fontos, mert ezzel érik el a szerzetesek az elmélyedés különböző szintjeit. Ennek több módja is van, de az egyik legnépszerűbb a be- és kilégzésre való koncentráció. Emellett szintén közkedvelt bizonyos felületekre mereven nézni, amely lehet akár egy mozdulatlan pont is, de akár egy mozgó vízfelület vagy egy színpompás tárgy is. Ezzel tulajdonképpen önhipnózisban léphető át az elmélyedés első határa.¹²⁴ Ki Lonthang Semarang eszerint még több közismert buddhista gyakorlatot is felhoz példának.¹²⁵ Ő ráadásul odáig megy, hogy a *wali sanga* központjának, a demaki nagymecsetnek a fölgújtását is javasolja, ami teljesen eltávolítja az iszlámtól.

Siti Jenar tanítványait és a személyéhez köthető embereket sokáig lehetne sorolni. A források mindig megemlítik, hogy több tanítványa is sok gondot okozott az uralkodónak. Mindig a halált keresték, ezért gyakran keveredtek bajba és csetepatékba annak reményében, hogy megverik vagy megölik őket. Ha foglyul estek, a börtönben mindig öngyilkosok lettek.¹²⁶ Az öngyilkosság, bár eléggé megosztó, mégis létező motívum a buddhizmusban. Buddha maga elítélte az öngyilkosságot, ha azt egy meg nem világosodott személy hajtotta végre, azonban olyan esetben, ha egy megvilágosodott további létezésével bajt okozna társainak (például el kell látniuk valamilyen betegség miatt), akkor elkövethető.¹²⁷ Ugyanígy, Buddha működésének idejében egy szerzetes, Godhika, ugyan nem volt beteg, de akárhányszor törekedett elméjének felszabadítására (*cetovimutti*), sohasem sikerült azt teljesen végbevinnie, így megölte magát. Buddha ebben az esetben nem talált kivétlivalót.¹²⁸ Az öngyilkosság és az önkínzás különböző módszerei pedig később a kínai buddhizmusban visszatérő motívumok lettek.¹²⁹

¹²⁴ Ezekről a buddhista gyakorlatokról ír Schmidt, *i. m.*, 206–207.

¹²⁵ Bár hasonló légzőgyakorlatok előfordulnak a szúfiknál is, de az eddigiek fényében úgy gondolom, hogy itt nem ez tekinthető relevánsnak.

¹²⁶ Hakim, *i. m.*, 170–173; Rahimsyah, *i. m.*, 112.

¹²⁷ Werner, *i. m.*, 25.

¹²⁸ Uo.

¹²⁹ Kieschnick (*i. m.*, 35–50) is sokat ír erről.

Ebben a közegben elsősorban a Jātakák és a Lótusz Szútra alapján igyekeztek ezeket pozitív színben feltüntetni. Habár a valóságban az öngyilkosság sohasem volt egyértelműen elfogadott, de bizonyos körökben gyakorolták, és többen is magasztalták az ilyet elkövetőket.

Siti Jenar tanítványainak nagy része tehát mindig is megbotránkozató figura volt az egyre inkább muszlimmá váló jávai társadalomban, és például Pangeran Panggungot (aki melleleg Sunan Kalijaga fia volt) eretnokség miatt máglyán elégették.¹³⁰ Agus Sunyoto még egy bizonyos Ki Danghyang Nirartha nevű tanítványról is tud, aki Balira ment továbbadni mestere tanítását.¹³¹ Itt azt kell röviden megjegyezni, hogy ebben az időben Bali kifejezetten ellenszegült mindenféle muszlim hitterjesztésnek, aminek elsődleges oka az volt, hogy a jávai hindu Majapahit Birodalom bukása után az egész uralkodói udvar Balira költözött.¹³² A Majapahit Birodalmat pedig nem más, mint a muszlim Demaki Szultánátus szüntette meg, így a balinéz uralkodók kifejezetten tiltottak mindenféle, az iszlám terjesztésére tett kísérletet a szigeten. A hagyományok emlegetnek muszlim térítőket, akik igyekeztek Balin is missziós tevékenységet folytatni, de őket a balinéz királyok mindig elűzték.¹³³ Így elég valószínűtlen, hogy (az indonéz kutatók szerint) a muszlim Siti Jenar tanítványa Balin téríthetett volna. A hindu balinézek vallásában viszont máig megfigyelhetünk különböző buddhista elemeket.¹³⁴

A történelmi háttér

Az eddigiekben láthattuk, hogy miért nem lehet Siti Jenart a jávai al-Ḥallāġnak nevezni, illetve azt is áttekintettük, hogy ha nem az ő tanait terjesztette, akkor mit taníthatott. Láthattuk, hogy mind Siti Jenar, mind a hozzá szorosabban kapcsolódó személyek nemhogy nem a szúfizmus terjesztői voltak, de a tágabb értelemben vett iszlám valláshoz sem volt sok közülük, tanításaik sokkal inkább a buddhizmushoz kötik őket. Itt azonban jogosan merül fel az a kérdés, hogy volt-e létjogosultsága a 15–16. század fordulóján bármiféle buddhista térítő mozgalomnak Jáván. A válasz egyértelműen az, hogy volt. Az iszlámot megelőző

¹³⁰ Sunyoto, *i. m.*, 278–279; Feener, *i. m.*, 577.

¹³¹ Sunyoto, *i. m.*, 323.

¹³² David D. Harnish–Anne K. Rasmussen, *The World of Islam in the Music of Indonesia*. In: *Divine Inspirations*, 36.

¹³³ Erni Budiwanti, *Islam Sasak. Wetu Telu Versus Waktu Lima*. Yogyakarta, 2000, 288.

¹³⁴ Ezek az elemek nem feltétlenül ekkoriban kerültek bele a helyiek vallásába, hanem valószínűleg már régebben is részét alkották. Vö. Heinz Bechert, *Buddhismus im heutigen Java und Bali*. *Internationales Asienforum* 19 (1988/1) 19–22. Ez nyilvánvalóan magyarázatot adhat arra, hogy egy buddhista szerzetes miért költözött volna át a tanaival szemben ellenséges Jáváról a számára vallási szempontból barátságosabb Balira.

korban a jávaiak vallásossága keveréke volt az ősi jávai vallásnak, a hinduizmusnak és a buddhizmusnak.¹³⁵ Ez a kutatók által leggyakrabban hindu-buddhizmusnak nevezett vallás azonban nem egyszerűen csak szinkretikus hagyomány volt. Bizonyos esetben összefonódtak a különböző vallások, de sok helyütt teljesen el is választották őket egymástól.¹³⁶ Ebben a hagyományban a királyokat gyakran tartották valamelyik hindu isten megtestesülésének, az uralkodó isteni eredetű hatalma pedig belőle sugárzott ki a nép irányába, azaz a király egyben az ország és lakóinak jólétét is jelképezte.¹³⁷ Ha a király nagyhatalmú, akkor a nép is boldog. Ezzel együtt jár, hogy az ország gazdag és erős, az uralkodói család pedig egyetértésben és harmóniában él. Ezért az államvallást az uralkodó mindig igyekezett propagálni, és rengeteg grandiózus szertartást hajtottak végre, melyekben mindig az uralkodó játszotta az isten szerepét. Ez azonban fordítva is igaz. Ha az ország gyenge, akkor annak természetes velejárója, hogy az emberek is szegényebbek lesznek, és életük nyomorúságosra fordul. Azonban Jáván ennek nemcsak egyszerű gazdasági és politikai következményei lehetnek, hanem vallásiak is. Elvégre, ha a király, aki egy isten megtestesülése, nem tudja összetartani a népet, nem sikeres a hadsereg, ingatag az államháztartás, az emberek nem elég boldogok, akkor a jávaiak nemcsak a királyban csalódtak, hanem magában az istenben is, aki szerintük a királyban lakozik.

A 15. században a korábban Délkelet-Ázsiában nagyhatalmi pozícióban lévő Majapahit Birodalomban már megindult a hanyatlás. A jávaiak alól már a század első felében kezdett kicsúszni a talaj, amikor a Maláj-félszigeten Melaka felemelkedésével veszélybe került kereskedelmi hegemoniájuk a térségben.¹³⁸ A helyzetet súlyosbította, hogy már a század legelejétől kezdve több polgárháború is kirobbant Jáván, amelynek eredményeképpen a külső szigetek sorra leszakadtak az államról, a század második felében pedig már magán Jáván is helyi központok kaptak önálló erőre.¹³⁹ Ez természetesen olyan belső konfliktusokkal is járt, mint az uralkodói család tagjai közötti viszályok, vagy az állami hivatalnokok korrupciója, ami végül káoszba sodorta az egykor stabil és erős birodalmat.¹⁴⁰ Emiatt a nép természetesen csalódott az uralkodókban, és rajta keresztül abban a vallásban is, amelyet az állam hivatalosan is propagált. Így a

¹³⁵ Suwardi Endraswara, *Mistik Kejawen. Sinkretisme, Simbolisme, dan Sufisme dalam Budaya Spiritual Jawa*. Yogyakarta, 2014, 80–82; Claire Holt, *Art in Indonesia. Continuities and Change*. Ithaca, 1967, 68.

¹³⁶ Johannes Gijssbertus de Casparis–Ian William Mabbett, *Religion and Popular Beliefs of Southeast Asia before c. 1500*. In: *The Cambridge History of Southeast Asia*. I. *From Early Times to c. 1800*. Ed. by Nicholas Tarling. Singapore, 1994, 328–329.

¹³⁷ Casparis–Mabbett, *i. m.*, 326–327; Koentjaraningrat, *Javanese Culture*. Singapore, 1990, 38–39.

¹³⁸ Kenneth R. Hall, *Economic History of Early Southeast Asia*. In: *The Cambridge History of Southeast Asia*. I. 227.

¹³⁹ Hall, *i. m.*, 227; Sunyoto, *i. m.*, 102–112.

¹⁴⁰ Sunyoto, *i. m.*, 106–112.

korszak nemcsak a politikai zűrzavar kora, hanem a vallási kiútkeresése is. Aki egy kicsit is foglalkozik Jáva történelmével, az tudja, hogy ez az időszak nem más, mint átmenet: ekkor tűnt el a régi hindu Jáva, és lépett helyébe az új muszlim Jáva. Ez azonban csak nekünk, ma élőknek evidens, akik több száz év távlatából tekintünk vissza az eseményekre. Mi már tudjuk, hogy a vallási kiútkeresés győztese az iszlám lett. A korszak emberei számára azonban ez egyáltalán nem volt ennyire egyértelmű. A helyiek ugyanis több különböző vallásban is láttak kiutat, amelyek már mind ismerősek voltak számukra, de korábban közösségeik csak kisebbségként éltek a szigeten. Most jött el az ideje, hogy tömegesebben is áttérjenek valamelyikre, amelyik képes betölteni a hindu istenkirályok által hátrahagyott spirituális űrt, amelyet alkalmatlanságuk révén okoztak.

A verseny győztese, az iszlám már ismerős volt számukra. Muszlimok már legalább a 9. századtól gyakran megfordultak a térségben, bár akkoriban még főként idegenek voltak ők, akik csupán kereskedelmi telepeket hoztak létre a szigetvilágban, köztük Jáván is.¹⁴¹ A 12. századtól pedig egyértelműen a muszlimok voltak a kereskedelmi utak irányítói. Ezt aztán sokáig nem követte semmilyen komolyabb áttérés, ám az iszlám lassan azért beszívárgott a jávaiak közé is. A 14. századból eleinte ugyan még elég korlátozott számban, de már ismerünk jávai muszlimokat is.¹⁴² A 15. század spirituális válságának köszönhetően azonban tömeges áttérések kezdődtek. A jávaiak végül tehát egy ugyan idegen, mégis már jól ismert vallást választottak.

Azonban ekkoriban nem csak az iszlámmal kísérleteztek. Kevesebb szó esik róla, de időről időre előkerül, hogy a 15. században nagyon nagy népszerűségnek örvendett az úgynevezett *Bhairawa Tantra* nevű hindu szekta is. Maga a tantrikus hinduizmus szintén nem lehetett ismeretlen a jávaiaknak, ugyanis már Kertanegara király (1268–1292) is ennek híve volt, és uralkodásának idejéből több bizonyíték is van rá, hogy ezt igyekezett propagálni.¹⁴³ Ez azonban csak az ő személyes hite lehetett, a nép körében nem verhetett gyökeret, mert utána sokáig nem hallunk erről az irányzatról. A 15. században azonban ismételten megjelent, és rövid időn belül nagy népszerűsége tett szert. A *wali sanga* egyikéről, Sunan Bonangról mindig megemlítik, hogy nagyon sok *Bhairawa Tantra* hívőt térített meg különböző csele módszerekkel a kelet-jávai Kediri környékén.¹⁴⁴ Itt egy nagy *Bhairawa Tantra* közösség élt, akik elsősorban Durgát tisztelték, s még egy szertartásukról, az úgynevezett *panca makaráról* is tudósítást kapunk. Bár

¹⁴¹ Sebastian R. Prange, *Like Banners on the Sea. Muslim Trade Networks and Islamization in Malabar and Maritime Southeast Asia*. In: *Islamic Connections. Muslim Societies in South and Southeast Asia*. Ed. by R. Michael Feener–Terenjit Sevea. Singapore, 2009, 29–31.

¹⁴² Sunyoto, *i. m.*, 54–55.

¹⁴³ Indri Astrina Wirakusumah, *Langgam Arsitektur Candi Sukuh. Media Matrasain* 14 (2017/1) 52.

¹⁴⁴ Asti Musman, *Sunan Bonang. Kisah Hidup, Sejarah, Karomah dan Ajaran Spiritual*. Yogyakarta, 2019, 51–52.

a szertartás leírása valószínűleg ez esetben is torzít (a forrás szintén később élt muszlim szerzők munkája), de amit megtudunk belőle, az valóban hasonlít tantrikus hindu gyakorlatokhoz. Azt, hogy ez a szekta nem csak egy helyen létezett, biztosan tudjuk abból, hogy a Lawu hegyen, Közép-Jáván is egyértelmű nyoma van a tantrikus hinduizmus széles körű elterjedtségének. Itt ugyanis két olyan templom is áll (Candi Sukuh és Candi Cetha), amelyeket egyértelműen tantrikus hindu szertartásokhoz használtak.¹⁴⁵ Ezeket pedig szintén a 15. században építették. Ez azt mutatja, hogy ekkoriban voltak olyan jávaiak, akik szerettek volna megmaradni hindu gyökereiknél, de azt új formában kívánták folytatni, egy olyan formában, amely más, mint amit az állam és vele együtt az uralkodó hivatalosan is követ. Mint láttuk, több helyen is voltak közösségei, sőt az irányzat hívei annyian lehettek, hogy templomokat is emeltek ennek a kultusznak.

Ezek alapján nem zárható ki, hogy a jávaiak nemcsak két vallással próbálkoztak, hanem lehetett több ilyen is. Ha végignézzük, hogy Siti Jenar, az ő tanítványai vagy akár Ki Ageng Pengging mit tanított, elég valószínűnek látszik, hogy ekkoriban buddhista térítőmunka is folyhatott. Akárcsak a másik két rivális, a buddhizmus is már régről ismerős volt a helyieknek. Ezt mi sem bizonyítja jobban, mint a mai Yogyakarta környékén található rengeteg buddhista templom, melyeket mind a 8–9. század folyamán építettek (például Candi Borobudur, Candi Sewu, Candi Plaosan stb.).¹⁴⁶ Közülük a leghíresebb Borobudur, gigantikus méretével máig uralja a környék látképét. Később aztán eltűnnek a buddhista emlékek, majd a 13–14. században ismét megjelennek (például a kelet-jávai Candi Jago).¹⁴⁷ Azonban hiába volt jelen a buddhizmus, soha nem lett többségi vallás. A 8–9. századi emlékek mind egy idegen eredetű dinasztiaától a *mahāyāna* buddhista Syailendra dinasztiaától (750–850) származnak, amely szerette volna elterjeszteni a buddhizmust Jáván, de végül nem járt sikerrel. Bukásuk után az új dinasztia visszatért a hinduizmushoz.¹⁴⁸ Faragványaival maga a Borobudur is tulajdonképpen egyfajta buddhista enciklopédia, tehát tanítani igyekszik a buddhizmust egy olyan közegben, ahol azt még nem ismerik.¹⁴⁹ A 13. századi újjáéledés pedig nem kimondottan a buddhizmus elterjedését jelentette, inkább arról volt szó, hogy a jávai hinduizmusba egyre több buddhista elem vegyült. Ez aztán létrehozott egyfajta keverékvallást, amit a kutatók manapság szeretnek hindu-buddhizmusnak nevezni.¹⁵⁰ Így hívni azonban félrevezető, mert arra enged következtetni, hogy a két vallás tökéletes szinkretizmusáról van szó, melyben mindkettő elemei egyenlően oszlanak meg.

¹⁴⁵ Wirakusumah, *i. m.*, 51–53, 59.

¹⁴⁶ Casparis–Mabbett, *i. m.*, 318–320.

¹⁴⁷ Casparis–Mabbett, *i. m.*, 320–321.

¹⁴⁸ August Johan Bernet Kempers, *Ancient Indonesian Art*. Amsterdam, 1959, 12–14.

¹⁴⁹ Casparis–Mabbett, *i. m.*, 318–319.

¹⁵⁰ Holt, *i. m.*, 68.

Egyrészt a szinkretizmus kérdése sem teljesen tisztázott,¹⁵¹ másrészt pedig ez az elnevezés teljesen figyelmen kívül hagyja az ősi jávai vallás továbbéleto elemait, amelyek szintén jelen voltak. Harmadszorra pedig, ha jobban megvizsgáljuk, láthatjuk, hogy itt sokkal inkább hinduizmusról van szó, semmint buddhizmusról. Mind az általunk ismert szövegek között, mind a tisztelt istenek és elvégzett szertartások között a hinduizmus jelentős túlsúlyban van a buddhizmussal szemben.¹⁵² Tehát a hivatalos vallás továbbra is elsősorban hinduizmus volt, amelyben azonban voltak buddhista elemek is. Ez természetesen azt is jelenti, hogy a jávaiak számára a buddhizmus is – akárcsak az iszlám vagy a *Bhairawa Tantra* – már régóta ismert volt, és habár kisebbségben, de mindig éltek buddhisták a szigeten. Így egyáltalán nem kizárt, hogy a 15. század vallási zűrzavarában egyesek a buddhizmus irányába mozdultak el.

Ha esetleg a Siti Jenar és követői tanaiban olykor-olykor kínai elemeket is fel vélünk fedezni (például fényár, önkínzás, öngyilkosság), az szintén nem a véletlen műve. Pontosán tudjuk, hogy Jáván legkésőbb a 13. századtól kezdve élnek kínaiak,¹⁵³ és hogy bevándorlásuk folyamatos. A híres kínai hajóskapitány, Zheng He 1432-ben járt Jáván, utazását pedig írnoka, Ma Huan rögzítette. Ma Huan tanúsága szerint ekkor Jáva északi partján mintegy 4000 kínai család élt, akik elsősorban kereskedelemmel foglalkoztak, és ezért jómódúak voltak.¹⁵⁴ Ezzel a leírással rengetegen foglalkoznak, mert sokan a jávai iszlám kínai eredetét igyekeznek bizonyítani vele. A szintén muszlim Ma Huan ugyanis azt is megemlíti, hogy e kínaiak között rengeteg muszlim volt. Ám amikor azt mondja, hogy sok közöttük a muszlim, az egyben azt is jelenti, hogy nem muszlimok is voltak közöttük. Így a Kínából folyamatosan Jávára vándorló emberek között minden bizonnyal lehettek buddhista családok is, vagyis a jávai buddhisták nemcsak az ősi, Indiából érkezett formát ismerték, hanem folyamatosan kaptak új impulzusokat is, amelyeket a bevándorló kínaiak hoztak magukkal. Ma Huannal pedig ismét a 15. században vagyunk, igaz, nagyjából 50 évvel korábban, mint amikor Siti Jenar története játszódik. Ez azonban azt is jelenti, hogy Siti Jenar születésekor minden adott volt ahhoz, hogy úgy nőjön fel, hogy később buddhista térítövö váljon – már persze ha feltételezzük, hogy Siti Jenar valóban létező személy volt. De ha nem létezett, az sem változtat sokat a helyzeten, mert a számunkra releváns események időpontja mindig a 15–16. század fordulója. Raden Patah, Demak első szultánja (1478–1518)¹⁵⁵ ugyanis állandó szereplője a történeteknek, róla pedig pontosan tudjuk, hogy történeti személy.

¹⁵¹ Egyesek inkább azt tartják valószínűnek, hogy a két vallás egymás mellett létezett, és csak bizonyos kérdésekben lehetett szó szinkretizmusról. Casparis–Mabbett, *i. m.*, 328–329.

¹⁵² Bechert, *i. m.*, 21–22; Koentjaraningrat, *i. m.*, 336–338.

¹⁵³ Adi Kusrianto, *Batik. Filosofi, Motif dan Kegunaan*. Yogyakarta, 2013, 249–251.

¹⁵⁴ Ma Huan, *Ying-yai Sheng-lan. The Overall Survey of the Ocean's Shores*. Transl. by Feng Ch'eng-Chün. Ed. by J. V. G. Mills. Cambridge, 1970, 86, 89–91, 93.

¹⁵⁵ Ir. Sri Mulyono, *Wayang. Asal-usul, Filsafat dan Masa Depan*. Jakarta, 1982, 82.

Saját véleményem az, hogy Siti Jenar nem élt, ugyanis nem áll rendelkezésünkre vele kapcsolatban egyetlen pontos évszám sem, illetve azok, amelyeket említ nek vele kapcsolatban, ellentmondásokkal telik. Életének története is nagyon sok változatban maradt fenn. Siti Jenar így valószínűleg kitalált valaki lehet, akinek személyében egybeolvasztottak olyan valós egyéneket, akik ezt a tant hirdették a 15–16. század fordulóján. Erre utal számos neve is, vagy akár az a tény, hogy öt különböző sírját ismerjük. Tanítása viszont nagyon is valódi volt. Ez azt jelenti, hogy ebben az időszakban működhetett Jáván egy buddhista térítő mozgalom, amelynek sok különböző személy lehetett a mozgatója. Elterjedtségét mutatja, hogy az Agus Sunyoto által Siti Jenarhoz kötött települések Jáva szigetének egész hosszában, nyugattól keletig mindenütt megtalálhatók. Befolyását pedig az érzékelteti, hogy maga a szultán érezte szükségét annak, hogy ne csak a vallástudósokat vesse be ellene, hanem törvényi rendeletben végeztesse ki a vezetőket. Hogy ez a buddhista mozgalom miért merült feledésbe, az egyelőre megválaszolatlan kérdés, s források hiányában csak találgatni tudunk. Előfordulhat, hogy népszerűsége olyan nagy volt, hogy nem lett volna elég csak „legyőzni”. A *Bhairawa Tantra* esetében elegendőnek bizonyult az a történet, hogy Sunan Bonang különböző módszerekkel megtérítette őket az iszlámra. Ezeknél a magyarázatoknál mindig fölmerül a *panca makara* szertartás, amikor a tantrikus hinduizmus szexuális jellegű szertartásait muszlim alapokon visszataszítónak írják le.¹⁵⁶ Eszerint ez olyan hagyomány lett, amelynek eltűnése erkölcsi alapokon is helyeselhető, tehát az utókor igazolta „hamisságát”.

A buddhizmussal viszont ezt nehezebb elkövetni. A legendák tanúsága szerint eleinte próbálhatták ezt is befeketíteni, hiszen a test kutyával való kicserélése – mint láttuk – mind a muszlimok, mind a buddhisták számára egy csapásra elidegeníthette az elhunyt térítők személyét a néptől, ezzel megakadályozva, hogy sírjaik zarándokhelyekké váljanak, és így életben tartsák a kultuszt. Ha volt ilyen törekvés, az kudarcot vallott, mert Siti Jenar mind az öt sírja (Ki Ageng Pengging sírjával egyetemben) máig nagyon népszerű a (muszlim) zarándokok körében. Elképzelhető, hogy túl kedvelt volt ez a mozgalom, és az államhatalom már nem tudta fegyverrel elfojtani. A későbbi hagyomány pedig szépen lassan „elfelejtette”, hogy egy másik vallásról volt szó. Hogy ez szándékosan történt-e vagy sem, azt nem lehet megmondani. Ha feltételezzük, hogy szándékosan, akkor az nagyon jól megtervezett, mondhatni ragyogó ötlet, ugyanis ezzel a másik vallás popularitását nem elfojtották, hanem egyszerűen csak átcsatornázták az iszlámra, s onnantól kezdve ez is az iszlámot erősítette. Természetesen ez az utóbbi gondolat pusztán spekuláció a részemről, források hiányában egyáltalán nem lehet semmivel sem bizonyítani. Az is lehetséges, sőt talán valószínűbb, hogy egy természetes folyamatról volt szó, és az egyre inkább muszlimmá váló társadalom nem akarta elfelejteni egykor népszerű szentjeit, és muszlimokat

¹⁵⁶ Musman, *i. m.*, 50–52.

csinált belőlük.¹⁵⁷ Akármilyen is az igazság, a fentiek alapján nagyon valószínűnek tartom, hogy a 15. században nemcsak az iszlám és a tantrikus hinduizmus harcolt a jávaiak szívéért, hanem egy harmadik vallás, a buddhizmus is rengeteg új követőre talált. Ennek bizonyítéka Siti Jenar és tanítványainak tanítása, akiket az utókor szúfinak igyekezett beállítani, de tanaikat megvizsgálva egyértelműen a buddhista hagyomány bontakozik ki előttünk, amely ráadásul néhol nyíltan szembemegy az iszlám legalapvetőbb szabályaival is. Később aztán megpróbálták ezekre ráerőltetni a szúfi tanokat, de mint láthattuk, ezeknek a magyarázatoknak nincs valós alapja.

Összegzés

Két részben közölt írásunkban egy jávai szúfi szent, Siti Jenar különböző történeteit ismerhettük meg. Tanait elemezve megcáfoltuk azt a ma általánosan elterjedt nézetet, amely szerint Siti Jenar valójában al-Hallāğ tanait igyekezett elterjeszteni Jáván. A megfeleltetésnek semmilyen eszmei alapja nincs, csupán a modern tudományosság félreértésén és belemagyarázásokon alapszik. Siti Jenar és követői tanait részleteiben vizsgálva láthattuk, hogy az egész gondolatrendszer távol áll az iszlámtól. Buddhista szövegek segítségével kiviláglott, hogy Siti Jenar tanai ehhez a valláshoz köthetők. Ezért erőltetett Siti Jenart szúfi mesternek beállítani. Még muszlim és buddhista tanok keveredéséről is nehéz beszélnünk, mert Siti Jenar kategorikusan elutasította az iszlám alapjait (a *šahādāt*, az imát, a Koránt, Istent, a *šarī‘āt*, az *iğmā‘t*, a *qiyāst*, a *dalīl*t, a *dikret*), s ezek helyett buddhista tanokat hirdetett. Végül pedig arra jutottunk, hogy van létjogosultsága buddhista térítő mozgalomról beszélni Jáván a 15–16. század fordulóján, ugyanis ez a korszak pontosan a vallási kiütkeresés ideje volt. Míg a legtöbb esetben csak a győztes vallással, az iszlámmal foglalkoznak ebben a periódusban, ismert tény, hogy a tantrikus hinduizmus is népszerű lett ekkoriban. Egyáltalán nem lehetetlen tehát, hogy más vallások is kedvelté váltak, majd végül mégis elvesztették a harcot a megerősödő iszlámmal szemben. Ha szemügyre vesszük a Siti Jenar nevéhez kötött tanokat, már azt is tudjuk, hogy melyik másik vallás kapott még átmenetileg erőre ekkoriban: a buddhizmus, amelyet a jávaiak már nagyon régóta ismertek, de soha nem vált a többség körében elfogadottá.

¹⁵⁷ A szúfizmus és a buddhizmus között sok felszínes párhuzam figyelhető meg. Ha csak a felszínt nézzük, nagyon sok gyakorlat megtévesztésig hasonlít egymásra. Ha azonban valaki jobban megnézi a gyakorlatok miéértjét és annak filozófiai háttérét, akkor hamar rájön, hogy a kettőnek valójában semmi köze egymáshoz. (Érdekes erről elolvasni Todd LeRoy Perreira cikkét, aki a buddhizmus és a szúfizmus halállal kapcsolatos meditációit hasonlítja össze: *Die Before You Die. Death Meditation as Spiritual Technology of the Self in Islam and Buddhism. The Muslim World* 100 (2010) 247–267.) Ez mindenesetre elegendő ahhoz, hogy a valláshoz nem értő egyszerű nép megtalálja a hidat, és saját elméjében átalakítsa a történeteket.

Seh Siti Jenar, a Buddhist sufi saint II.

Áron B. LAKI

In the second part of the article, the examination of the teachings of the mysterious “Sufi” saint of Java, Seh Siti Jenar is continued. Although his life story is not clear, and we might even doubt the historicity of his character, the teachings propagated by him, or by the people behind his legendary figure, are well known. Comparing these to Buddhist holy scriptures, it becomes clear that this legendary figure of Java was spreading Buddhism among the people, whom after the fall of the last great Hindu empire of the island, the Majapahit Empire, were looking for a new faith, to replace the old one. It is widely known that the greatest beneficiary of this religious turmoil was Islam, but during this time – the turn of the fifteenth and sixteenth centuries – other religions, too, were spreading. From the analysis of the texts on Siti Jenar, it becomes clear that Buddhism started to spread among the Javanese as well, only to become subdued shortly after by the even more rapidly growing Islam. Later, Javanese tradition however did not want to forget about a once popular belief, thus the figures of this Buddhist movement were converted to Sufis in the collective memory of the common people.

Dévényi Kinga

„Az Ön akaratlan személyes hatása indított el pályámon”. Goldziher Ignác és Duncan Black Macdonald levelezése¹

Cikkem címét Duncan B. Macdonald (1863–1943) – az Egyesült Államok közel-keleti keresztény missziós munkájának szentelt első iskola alapítója – vetette papírra 1921. október 25-én, páratlan mesterének, Goldziher Ignácnak írt utolsó levelében, akinek a hatását minden fenntartás nélkül elismerte, és akinek megfontolt megjegyzéseire mindig támaszkodhatott.

Goldziher – a tanítványok egybehangzó beszámolóí szerint – nemcsak nagy tudós volt, hanem kivételes tanár is, aki végtelen odaadással figyelte és elégítette ki magyarországi és külföldi diákjainak igényeit. Ez az ismeretek átadására való hajlam találkozott Duncan B. Macdonald mestert kereső igényével, amint azt világosan kifejezik azok a levelek, amelyek valódi képet adnak kapcsolatukról.

A levelezés nemcsak azért egyedülálló, mert Macdonald Goldziher leggyakoribb levelezőtársai közé tartozott, hanem azért is, mert Macdonald eleget tett a Magyar Tudományos Akadémia kérésének azzal, hogy a Goldziher-szoba 1933-as felavatása után elküldte az Akadémia számára a magyar tudóstól kapott leveleket.²

1. Ki volt Duncan B. Macdonald?

Duncan B. Macdonald skót presbiteriánus lelkész volt, aki élete nagy részét a Connecticut állambeli Hartfordban élte le, s akire ma elsősorban az arab és az iszlám tanulmányok egyik kezdeményezőjeként emlékeznek az Egyesült Államokban. 1973 óta az ő nevét viseli a Hartfordi Szeminárium külön egységként

<https://doi.org/10.24391/KELETKUT.2021.2.129>

¹ A cikk alapjául szolgáló előadás 2021. november 16-án hangzott el a Goldziher Ignác halálának 100. évfordulója alkalmából a Körösi Csoma Társaság által rendezett emlékülésen.

² A Keleti Könyvtár (mai nevén Keleti Gyűjtemény) 1951-es megnyitásáig Goldziher Ignác több mint 13 500 levelet tartalmazó levelezését, kézíratait és a főként levelező partnerei által küldött kis fényképgyűjteményt ebben a földszinten lévő szobában tartották, ahol a hazai és a külföldi kutatók egyaránt hozzáférhettek az anyaghoz. A szoba megnyitásáról ld. Béla Pukánszky, *Die Goldziher-Sammlung der Ungarischen Akademie der Wissenschaften. Ungarische Jahrbücher* 13 (1933) 371–372. A II. világháború után az egyes gyűjteményeknek szentelt többi különteremhez hasonlóan ezt a szobát is megszüntették, az ott elhelyezett dokumentumok az újonnan létrehozott Keleti Könyvtár állományába kerültek.

működő „Az Iszlám és a Keresztény–Muszlim Kapcsolatok Tanulmányozásának Központja”, emléket állítva a hartfordi arab és iszlám tanulmányok iránti elkötelezettségének.³

Macdonaldot 1892 őszén nevezték ki a sémi nyelvek oktatójává a Hartfordi Teológiai Szemináriumba, ahol attól kezdve magát arabistának, iszlámkutatónak és történésznek vallva szorgalmazta az arab nyelv saját jogán történő oktatását mint olyan nyelvét, amely az iszlám komoly tanulmányozásának elengedhetetlen előfeltétele.⁴ Korábban a héber mellett arab és szír nyelvet is tanult William Robertson Smith-től (1846–1894)⁵ a szülővárosában, a Glasgow-i Egyetemen végzett tanulmányai során, de ezen a területen mestereként tekintett Eduard Sachaura (1845–1930)⁶ is, akitől az 1890–1891-es tanévben szerzett ismereteket Berlinben.

Úttörő munkát végzett az USA-ban azáltal, hogy elsőként vezette be önálló stúdiumként mind az arab nyelv, mind pedig az iszlám tanítását, nem pedig egyéb (többnyire teológiai) tárgyak kiegészítőjeként. E tevékenység mellett számos cikke és három, az iszlámról szóló könyve jelent meg.⁷ Iszlámtudományi munkássága egyik központi témája Muḥammad al-Ġazālī (megh. 1111) kutatása volt, és első, terjedelmes cikke előfutára lett a vele foglalkozó kutatásoknak.⁸

³ A központról részletesebben ld. Macdonald Center for the Study of Islam and Christian–Muslim Relations. <https://www.hartfordinternational.edu/religion-research/macdonald-center> (2021. október 17.); Macdonald életének jó összefoglalását adja Yahya Michot, Duncan Black Macdonald. In: *Christian–Muslim Relations 1500–1900 Online*. Ed. by David Thomas et al. http://dx.doi.org/10.1163/2451-9537_cmrii_COM_31381 (2021. október 11.).

⁴ Willem A. Bijlefeld, A Century of Arabic and Islamic Studies at Hartford Seminary. *The Muslim World* 83 (1993) 104. Goldziher ezzel teljesen egyetértett, sőt egy 1904. augusztus 14-én Macdonaldnak írt levelében egyetértőleg idézte azt a véleményt, amely szerint egy európai történésznek két nyelven kell feltétlenül tudnia: latinul és arabul (GIL/27/04/05). Az MTA Könyvtár Keleti Gyűjteményében őrzött Goldziher-levelezésben található dokumentumokra raktári jelzettel történik az utalás. Ezek kezdete mindig GIL.

⁵ Skót lelkész, bibliatudós, arabista, 1881-től a Cambridge-i Egyetem tanára, majd haláláig professzora (1889–1894). Életéről és munkásságáról ld. Bernhard Maier, *William Robertson Smith: His Life, his Work and his Times*. Tübingen, 2009. Az iszlám előtti arabiai szokásokkal foglalkozó könyvének a szerző halála után megjelent új kiadását Goldziher Ignác egészítette ki: *Kinship and Marriage in Early Arabia: New Edition, with Additional Notes by the Author and by Professor Ignaz Goldziher*. Ed. by Stanley Arthur Cook. London, 1903.

⁶ A bécsi, majd a berlini egyetem sémi filológia professzora. Életéről és munkásságáról ld. Ludmila Hanisch, *Die Nachfolger der Exegeten: Deutschsprachige Erforschung des Vorderen Orients in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts*. Wiesbaden, 2003, 38, 40–44, 56, 204, 223.

⁷ Duncan Black Macdonald, *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*. New York, 1903; Uő, *The Religious Attitude and Life in Islam*. Chicago, 1909; Uő, *Aspects of Islam*. New York, 1911.

⁸ Duncan Black Macdonald, The Life of al-Ghazzālī, with Especial Reference to His Religious Experiences and Opinion. *Journal of the American Oriental Society* 20 (1899/1) 71–132. A cikk értékelését ld. Kenneth Garden, Duncan Macdonald’s Pioneering Study of al-Ghazzālī: Paths Not Taken. *The Muslim World* 104 (2014) 62–70.

Ennek a publikációnak messzemenő következményei voltak a Goldziherrel való kapcsolatának a kialakításában, mert úgy tűnik, hogy Macdonald küldött ebből egy különlenyomatot Goldzihernek. Erre utal kettejük levélváltásának első fennmaradt levele, amely Goldziher elismerését és a cikkekre vonatkozó három, kézzel írt nagy oldalnyi megjegyzését tartalmazza. Ezt a levelet Goldziher 1899. május 25-én írta.⁹ A levelezés ezt követően lassan indult, mivel Macdonald csak augusztus 21-én köszönte meg Goldziher „kedves és hasznos” megjegyzéseit. Már ebben a levélben hangot adott azon érzésének, hogy egyedül van gondolataival és kutatásaival az Egyesült Államokban. Ezt írja: „[az ön elismerése] arra ösztönzött, hogy folytassam tanulmányaimat egy olyan irányban, amelyet alig vagy egyáltalán nem követnek ebben az országban. Kétlem, hogy a kevés arabistánk között van-e rajtam kívül más, aki a legkisebb figyelmet is szenteli a muszlim teológiának.”¹⁰

Macdonald, amint ezt al-Gazālīról szóló tanulmánya is jól tükrözi, nyitott szellemmel közelített az iszlámhoz. Nyitottságára utalnak azok az elvek is, amelyeket a keresztény misszionáriusok által követendő módszereket illetően fogalmazott meg. Az alábbiakat szorgalmazta a muszlimokkal való érintkezés terén:

- „Kerülje a vitákat!
- Keressen kapcsolódási pontokat a két vallás között!
- Támogassa azt a gondolatot, hogy érdemes lehet elolvasni a Bibliát.
- Amennyire lelkiismerete engedi, alkalmazkodjék a muszlimokhoz a használt nyelvezetet illetően. Kerülje a keresztény arab kifejezéseket.
- Legyen teljesen világos a misszionárius számára, hogy Istenről alkotott elképzelésünk más.
- Ne feledkezzék meg a vallás és a teológia megkülönböztetéséről.”¹¹

Ez az iszlám és a muszlim arabok iránti nyitottság állt Macdonald gondolkodásának középpontjában, ami úgy tűnik, hogy közös alapra helyezte őt Goldziherrel.

Egymás megértésének egy másik oka az lehetett, hogy mindketten komolyan csalódtak karrierjük alakulásában. Macdonaldot rendkívül összetörte, hogy 1902-ben elutasították a St. Andrews-i Egyetem héber tanszékének élére benyújtott pályázatát, mert – mint Goldzihernek írja – „a helyi befolyás túl erős volt, és biztosították, hogy saját diplomásukat nevezzék ki, aki nem hiszem, hogy orientalistaként bármiféle munkát végzett volna eddig”.¹² Ugyanabban az évben nem volt sikeres a cambridge-i professzori állásra beadott pályázata sem.

⁹ GIL/27/04/08.

¹⁰ GIL/27/03/030.

¹¹ Duncan B. Macdonald jegyzetei a Case Memorial Library Archives-ban. Idézi John Jermain Bodine, *The Legacy of Duncan Black Macdonald. Occasional Bulletin/Overseas Ministries Study Center* 4 (1980) 163.

¹² GIL/27/03/022 (1902. április 24.).

Az első esetben Macdonald élvezte Goldziher teljes támogatását és ajánlását.¹³ Ugyanezt az ajánlást – anélkül, hogy Goldziherrel idő híján konzultált volna – csatolta Macdonald testvére, Norman a cambridge-i professzori pozícióra történő pályázathoz is.¹⁴ Ez a lépés azonban kínos helyzetbe hozta Goldziheret, hiszen ő már támogatását nyújtotta Edward Granville Browne-nak (1862–1926),¹⁵ akit azután valóban meg is választottak erre a tisztségre.

Bár nincs összefüggés a két esemény között, érdemes megjegyezni, hogy Robertson Smith 1894-ben bekövetkezett halála után E. G. Browne mindent megtett, hogy meggyőzze Goldziheret, hogy fogadja el a Cambridge-i Egyetem Sir Thomas Adams tanszékét, amint azt Browne három levele is bizonyítja.¹⁶

Macdonald csalódása óriási lehetett, különösen azért, mert nagy reményeket fűzött ahhoz, hogy visszatérjen szülőföldjére. „Az, hogy visszatérjek a saját országomba, és közelebb kerüljek az arabistákhoz, sokat jelentene számomra. Itt nem hiszem, hogy lenne rajtam kívül valaki, aki az iszlám megismeréséért tanulmányozza az iszlámot. Mindenki számára ez egyszerűen csak *Neben-Fach*, és Ön tudja, hogy ez mit jelent”¹⁷ – írta Goldzihernek 1902-ben.

Bár Goldziher egyetemi karrierje teljesen más volt, mint Macdonaldé, sokáig őt sem ismerték el, az ő álma sem teljesülhetett. Huszonnégy éves korában, 1871 őszén tartotta meg habilitációs előadását és lett a pesti egyetem sémi filológia magántanára,¹⁸ az első zsidó vallású ilyen pozícióban, és várható volt, hogy hamarosan kinevezik a Sémi Filológiai Tanszék élére, amint azt korábban Eötvös József ígérte.¹⁹ Ám utódja, Trefort Ágoston mint oktatási és vallásügyi

¹³ Amint ezt Norman Macdonald 1902. február 18-án kelt levele tanúsítja (GIL/27/05/03).

¹⁴ Norman Macdonald 1902. április 18-án kelt levele (GIL/27/05/01).

¹⁵ Több keleti nyelvet ismerő brit iranista, 1902-től haláláig a Cambridge-i Egyetem arabisztikaprofesszora. Életéről és munkásságáról ld. George Michael Wickens–Juan Cole–Kamran Ekbal, Browne, Edward Granville. In: *Encyclopædia Iranica*. IV. London, 1990, 483–488, illetve a cikk internetes kiadását: <http://www.iranicaonline.org/articles/browne-edward-granville> (utolsó frissítés 1989. december 15.) (2021. október 12.).

¹⁶ GIL/06/06/26; GIL/06/06/27; GIL/06/06/28.

¹⁷ GIL/27/03/025 (1902. március 17.).

¹⁸ Vö. Ignaz Goldziher, *Tagebuch*. Hrsg. von Alexander Scheiber. Leiden, 1978, 50–51; Goldziher Ignác, *Napló*. Szerk. Scheiber Sándor. Budapest, 1984, 67–69; A. M. Kir. *Tudomány-egyetem almanachja 1871–72-ről*. Buda, 1872, 21. Ld. még *A Budapesti Magyar Királyi Tudomány-Egyetem tanrende 1874–5. tanév téli szakára*. Budapest, 1904, ahol az alábbi előadásokat látjuk a neve alatt meghirdetve: A muhammedán vallásról és intézményeiről (2 óra), A sémi nyelvek grammatikája irodalmi gyakorlatokkal egybekötve (3 óra), A sémi mythosza (1 óra). Majd ugyanennek az évnék tavaszi félévében az alábbi tárgyakat oktatta: A Korán értelmezése (3 óra), Az iszlám felekezeteiről (2 óra), A héber nép kultúrtörténete a babyloni fogságig (1 óra); ld. *A Budapesti Magyar Királyi Tudomány-egyetem tanrende 1874–5. tanév nyári szakára*. Budapest, 1905. Ld. még pl. „Goldziher Ignác ... a sémi philologia m. tanára”. *A Budapesti Magyar Tudományegyetem almanachja az 1877–1878. tanévre*. Budapest, 1906, 22.

¹⁹ Ld. Eötvös József levele Tanárky Gedeonnak. In: Eötvös József, *Levelek*. Szerk. Oltványi Ambrus. Budapest, 1976, Nr. 283, Karlsbad, 1868. szeptember 10.

miniszter mást helyezett oda, és Goldziher – aki ugyan 1894-ben címzetes professzori kinevezést kapott – csak 1905-től, elődje nyugdíjba vonulása után²⁰ vezethette azt rendes tanárként.²¹

A levelezéshez visszatérve, fontos kiemelni, hogy Macdonald számos alkalommal hangsúlyozta Goldziher iránti háláját és lekötöttségét. Több példát lehetne idézni, ahol megemlíti, hogyan követte Goldziher nézeteit saját műveiben. Macdonald azonban általánosabb megjegyzéseket is tett:

„Az arab nyelvet nekem személyesen tanító tanáraink Glasgowban [William] Robertson [Smith] professzor és Berlinben [Eduard] Sachau professzor voltak, de minden kötelességtudó tisztelem mellett úgy érzem, hogy még mindig sokat nyertem az Ön írásaiból, és különösen, ha van rálátásom a muszlim életre és gondolkodásra, az Önnek köszönhető. Bízom benne, hogy elfogadja ezt, egy olyan tanítvány hódolatát, aki soha nem látta Önt” – írta Macdonald Goldzihernek egyik első levelében 1902. január 8-án.²²

2. Goldziher személyisége *Naplója* és levelezése tükrében

Goldziher 1890. június 22-én, negyvenedik születésnapján kezdett naplót írni németül.²³ Helyénvalónak tűnik összehasonlítani az ott olvasottakat a levelezésében megfogalmazott hangnemmel és véleményekkel.

Goldziher rendkívül érzékeny és törekeny ember volt. Úgy tűnik, hogy ehhez nagyban hozzájárult a kora gyermekkorára óta folyamatos szellemi megterhelés, amelynek ki volt téve. *Naplója* segített neki megőrizni mentális egészségét, amelyet különböző tényezők veszélyeztettek. Ezek közé tartozott többek között, hogy a zsidó közösség titkáráként kellett maga és családja megélhetését biztosítania, ami értékes időt vett el a kutatástól, valamint idetartoztak gyakori betegségei, amelyek sokszor megakadályozták abban, hogy dolgozzon az álmatlanság és a súlyos fejfájás miatt.

Bárhogy legyen is, a *Napló* Goldziher életmentője volt, ahol kifejezhette legbelsőbb érzéseit, anélkül, hogy bárkit megbántott volna. Leveleiben viszont jól

²⁰ Goldziher egyetemi kinevezésének évében nemcsak elődje, Hatala Péter (1832–1918) vonult nyugdíjba, hanem egykori tanára, Vámbéry Ármin (1832–1913) is megvált az egyetemtől. *A Budapesti Királyi Magyar Tudományegyetem Almanachja az 1905–1906. tanévre*. Budapest, 1906, 57.

²¹ Uo.: „Goldziher Ignác ... a sémi philologia nyilvános rendes tanára ... Nyilvános rendes tanári címmel és jelleggel felruházott, és ezzel a kar teljesjogú tagjává vált 1894 augusztus hó 1-jén. Nyilvános rendes tanárrá kineveztetett 1905 május hó 24-én.”

²² GIL/27/03/021.

²³ A német eredetit és rövidített magyar fordítását Scheiber Sándor adta közre: Goldziher, *Tagebuch*; Uő, *Napló*.

leplezi vívódásait, s belőlük már-már egészen más személyiség körvonalazódik. Egy olyan valaki, aki nagyon hasonlít tanítványai, barátai és ismerősei leírásaira, akik mindannyian kedves személyiségként jellemezték őt, aki hatalmas tudása ellenére képes volt egyenrangú beszélgetést folytatni akár egy gyermekkel is.²⁴

Goldziher barátságossága és segítőkészsége tükröződik a leveleiben. Jó példa erre első mesterével, Vámbéry Árminnal folytatott levelezése, akivel később ambivalens lett a kapcsolata. Egy eset kivételével úgy tűnik, hogy Vámbéry nem követett el hibát Goldziherrel szemben, ennek ellenére a másik nem mindig fogadta lelkesedéssel a turkológus kolléga lépéseit és tetteit. Egyetlen eset²⁵ miatt tizenkét évre inkább megszakította Vámbéryvel folytatott levelezését, ahelyett, hogy kételyeit fejezte volna ki neki írt üzeneteiben. Éppen ellenkezőleg, még hatvanéves korában is kifejezte nagyrabecsülését egykori professzora iránt, amikor úgy érezte, ezt kell tennie annak érdekében, hogy véletlenül se sértse meg a másik érzéseit.²⁶

Felmerül a kérdés, hogy ez az állandóan jóindulatú személyiség volt-e Goldziher igazi énjje. Azoknak a visszaemlékezései, akik személyesen ismerték őt, azt látszanak igazolni, hogy erre a kérdésre határozott igennel felelhetünk. Az is igaznak tűnik azonban, hogy rendkívül jól el tudta titkolni az érzéseit, és szükség esetén rezzenéstelen arccal tudta elrejtetni érzelmeit, ahogy arra egyik levelében is utalt.²⁷

Mindezt figyelembe véve még feltűnőbb, hogy Macdonalddal teljesen őszinte volt, és kifejezte legbelső érzéseit, csalódását és mások által okozott esetleges megbántódását. Emellett gyakran panaszkodott, hogy nem érzi elég jól magát, vagy hivatali elfoglaltsága miatt nincs ideje ahhoz, hogy írásain dolgozni tudjon.²⁸

²⁴ Sebestyén Károly, Goldziher Ignác, az ember. In: *Az Izraelita Magyar Irodalmi Társulat Évkönyve*. Szerk. Szemere Samu. Budapest, 1932, 37–39.

²⁵ Bár naplójában Goldziher nem fogalmaz egyértelműen, a szakítás oka 1881-ben feltételezhetően az lehetett, hogy úgy érezte, igazak a Trefort által neki 1875-ben mondott szavak, miszerint Vámbéry kettős játékot űzött vele, s míg látszólag mindenben támogatta, addig valójában ő akadályozta meg nemcsak egyetemi előmenetelét, hanem azt is, hogy a számára oly fontos nemzetközi tudományos konferenciákon részt vegyen. Goldziher, *Tagebuch*, 78–79; Uő, *Napló*, 107–108.

²⁶ Goldziher Ignác levele Vámbéry Árminnak, 1910. július 5. MTA KIK Kézirattár, Ms 4748/78.

²⁷ Ld. Goldziher Ignác levelét Ferenczi Zoltánnak, Westerland a/Sylt, 1905. augusztus 14., amelyben például így fogalmaz: „Pesten az utolsó hetekben egészen odáig voltam. ... A tönkig el voltam csigázva, gyengülve, bár kifelé humort, lelki erőt „képmutattam” mint rendesen.” MTA KIK Kézirattár, Ms 326/780.

²⁸ Pl. GIL/27/04/10.

3. Goldziher „varázsa”

A Duncan B. Macdonalddal folytatott levelezése kapcsán fontosnak tűnik hangsúlyozni, hogy bár Goldziher a vallását mélyen átélte és gyakorolta, az nem befolyásolta személyes kapcsolatait. Éppen ellenkezőleg, nyaranta muszlim és keresztény diákokat is fogadott békés elvonulásában a kellemes budai világban, amelyet e célra több mint egy évtizedig bérelt.²⁹ Az utóbbiak közül meg kell említeni a kairói Egyházi Missziós Társaság brit misszionáriusát, William Henry Temple Gairdnert (1873–1928), aki több tudós – közöttük nem utolsósorban Macdonald – ajánlására 1911 nyarán Goldzihertől *kalām*ot, filozófiát, szúfizmust és iszlám jogot tanult.

Amint azt Gairdner 1911. július 8-án Rotterdamban kelt levele igazolja, Goldziher jó barátja, Christiaan Snouck Hurgronje (1857–1936) volt az, akinek sikerült meggyőznie őt, hogy meg merje kérdezni Goldzihert, elfogadja-e őt tanítványának, mielőtt visszatér Egyiptomba, ahonnan 18 hónapra kapott tanulmányi szabadságot. Ezt megelőzően azonban Macdonald is közreműködött abban, hogy megismertesse Goldziher műveivel Gairdnert, amint azt ugyanebben a levélben olvashatjuk, ahol nevezett megemlíti, hogy hat hónapot töltött Macdonalddal, amely idő alatt sokszor beszélt vele Goldziherről, gyakran pedig utóbbi művei voltak a beszélgetéseik témái.³⁰

Goldziher személyiségének varázsa olyan volt, hogy tíz évvel budapesti tartózkodása után Gairdner 20 kg-os csomagot küldött a magyar tudósnak és feleségének Kairóból, amint azt egy 1921. június 30-án kelt levél is alátámasztja, mivel ellensúlyozni akarta számukra a háborús évek és az azt követő időszak nélkülözéseit.³¹

Elegendő, ha azt a megszólítási formát idézzük, amelyet Gairdner a Goldzihérhez intézett első levelében alkalmazott az első világháború hosszú éveiben szükséges csend után. Azt írta: „Kedves, tisztelt, szeretett professzorom.”³²

A háború nagyon fájdalmas hatással volt Goldzihérre, mert meg kellett szakítania számos barátjával a korábban ápoltszoros kapcsolatot, ami „szellemi éhínséget és elszigeteltséget” eredményezett, ahogy Gairdner fogalmaz.³³ Goldziher levelezőpartnerei, köztük a neves francia katolikus iszlámkutató, Louis Massignon (1883–1962), érzékelték elszigeteltségét. Ezért például Massignon a háborús évek alatt is elintézte, hogy Goldziher hozzájusson a különböző folyóiratokhoz, ezzel is csökkentve elhagyatottságának az érzését.

²⁹ Az ún. Wellisch-nyaralót megőrkítő képeslapot ld. MTA KIK Kézirattár Ms 326/783.

³⁰ GIL/12/04/08.

³¹ GIL/12/04/23.

³² GIL/12/04/24-25: „My dear, venerated, beloved Professor.”

³³ GIL/12/04/24-25.

Az Egyesült Államokban élő Macdonald szabadabban levelezhetett a világ négy szegletében lévő kollégáival, így megoszthatta Goldziherrel a többiekől kapott híreket. Levelei a háborús évek alatt biztosan sokat jelentettek Goldziher számára, bár ő maga nem írhatott választ a háború miatt, ami Macdonaldnak – üzenetei tanúsága szerint – sok szorongást okozott.³⁴

Így Massignon, Macdonald és Gairdner – három kiemelkedő keresztény tudós – többekkel együtt Goldziher bűvöletébe esett. Hatása azonban ugyanaz volt muszlim ismerőseire is. A fiatalok könnyen kötnek barátságot, így talán nem találunk semmi különösét abban, hogy az egyiptomi Ibrāhīm al-Laḡānī (1848–1908), a későbbi újságíró és ügyvéd, aki az 1870-es évek elején a kairói Azhar egyetem hallgatója volt, verset írt³⁵ diáktársának, amikor Goldzihernek édesapja végzetesnek bizonyuló betegsége miatt 1874. február 25-én el kellett hagynia az egyetemet. Fontosabbnak tűnik megemlíteni azokat az érzéseket, amelyeket Abd’ul-Bahā (1844–1921), a vallásalapító Bahā’ullāh legidősebb fia és 1892–1921 között a bahái közösség vezetője fejezett ki, miután 1913-ban Budapesten találkozott Goldziherrel. Gyorsan kialakult barátságuk jeléül Abd’ul-Bahā még egy perzsaszöveget is küldött neki.³⁶

4. A Goldziher–Macdonald levelezés számokban

Macdonald azok közé tartozik, akikkel Goldziher gyakran levelezett. Miután 119 levelet írt, bekerült annak a mindössze húsz személynek a társaságába, akik mindegyike több mint százszor ragadott tollat. Macdonald összesen 79 Goldziher-levelet őrzött meg, és nincs okunk azt gondolni, hogy ezeken kívül sok kallódott volna el. Ehhez a számhoz hozzá kell adni három levelet Norman Macdonaldtól, Duncan testvérétől, kettőt Macdonald feleségétől, egyet Goldziher feleségétől, kettőt Goldziher Károlytól és két névjegyet a Macdonald házaspártól.

Duncan B. Macdonald mindig angolul fogalmazta meg közlendőjét, bár sok más európai nyelven is magabiztos tudása volt. Goldziher azonban négy nyelvet használt a Macdonalddal folytatott leveleiben; 37-et angolul vetett papírra, míg 33-at németül, nyolcat franciául és egyet arabul. Néha könnyen megmagyarázható, hogy miért részesítette előnyben az egyik nyelvet a másikkal szemben, például amikor arra utalt, hogy miután más leveleket franciául írt, egyszerűbb volt számára Macdonalddal is ezen a nyelven kommunikálni.³⁷ Goldziher 1904-es St. Louis-i meghívása és annak az évnek az elején díszdoktorrá avatása

³⁴ Ld. pl. 1917. január 13-án kelt lapját, GIL/27/03/094.

³⁵ GIL/24/04/01.

³⁶ GIL/03/16/05-07.

³⁷ Ld. például 1905. június 30-án kelt levelét (GIL/27/04/11), amelyben arról számol be, hogy több algériai tudósnak írt azon a napon.

alkalmával Cambridge-ben töltött két hét³⁸ magabiztosabbá tette angol nyelvtudását, annak ellenére, hogy Macdonald anyanyelvi beszélőként megpróbálta meggyőzni arról, hogy ne az angol nyelvet használja tudományos üléseken vagy dolgozatokban, mivel úgy érezte, hogy Goldziher nem tudja olyan pontosan kifejezni gondolatait ezen a nyelven, mint németül. Máskor azonban teljesen önkényesnek tűnik a választás, például 1911-ben, amikor hét-hét levelet írt mindkét – mármint angol és német – nyelven. Egyetlen arab nyelvű „levele” valójában csupán egy olyan postai levelezőlap,³⁹ amely nem tartalmaz mást, csak két különböző arab műből vett idézetet, amelyeket Goldziher lemásolt, minden bizonnyal Macdonald megkeresésére. Az eredeti kérést tartalmazó levél azonban, úgy tűnik, elveszett.

5. A két tudós levelezésének fő témái

5.1 A témák összefoglaló ismertetése

Ezek az alábbi területeket foglalják magukba:

- kiadványaik egymásnak való elküldése,
- a másik kiadványainak recenzálása,
- felhívni a másik figyelmét hasznos publikációkra,
- hivatkozások kérése,
- véleményük szakterületük néhány közelmúltbeli publikációjáról,
- tanácsadás témákban (publikációkhoz és előadásokhoz),
- Macdonald kutatása al-Gazālī és az *Ezeregyéjszaka* témájában,
- személyes problémák (család, egészség stb.).

Macdonald Goldziheret „az iszlám civilizáció legkiválóbb élő szaktekinélyének” tartotta,⁴⁰ ahogy azt az 1904-es St. Louis-i kongresszuson elhangzott előadásának kezdő szavaiban kifejezte. A levelezésből az is kiderül, hogy idősebb kollégája szintén elejétől fogva, azaz Macdonald al-Gazālīról szóló cikkének elolvasása óta, nagy becsben tartotta a skót kutatót. Méltónak találta arra, hogy rangos tanszék élére álljon – amint azt ajánlása is tanúsítja –, és tudományos meglátásai mellett megosztotta vele örömét és bánatát.

Goldziher őszinte elismerése Macdonald munkássága iránt megmutatkozott az általa írt recenziókban, de ehhez hozzáadódott a személyes szimpátia érzése,

³⁸ Goldziher egyik Macdonaldnak írt levelében érzékletesen ecseteli az időskori nyelvtanulás nehézségeit, s azt, hogy milyen nagy segítséget jelent ebben az adott nyelvterületen való, viszonylag rövid tartózkodás is. GIL/27/04/06 (1904. július 9.).

³⁹ GIL/27/04/48 (1906. november 20.).

⁴⁰ Duncan Black Macdonald, *The Problems of Muhammadanism*. In: *Congress of Arts and Science: Universal Exposition St-Louis 1904*. II. Ed. by Howard Jason Rogers. Boston–New York, 1906, 518. <https://archive.org/details/congressartsand20rogegoog/page/n532/mode/2up>.

amelyet maga Goldziher fejezett ki egy levelében, amelyet Macdonalddal az 1904-es St. Louis-i kongresszuson való találkozás után írt:

„Kedves barátom! Soha nem fogom elfelejteni azokat a boldog napokat, amelyeket az Ön köreiben töltöttem, és az igaz barátság megnyilvánulásait, amelyeket Öntől és Mrs. Macdonaldtól tapasztaltam. Feltételezem, hogy barátságunk alapja nemcsak a tudományos érdeklődés, hanem a személyes szimpátia érzése is.”⁴¹

A levelekben érintett számos kérdés közül az alábbiakban csak hármat szeretnék részletesebben bemutatni, amelyek együttműködésüket mutatják. Ezek Macdonald cikke a Nöldeke⁴²-*Festschrift*⁴³ számára, illetve kettejük hozzájárulása a St. Louis-i kongresszushoz és a James Hastings által szerkesztett *Encyclopaedia of Religion and Ethics* kötetéhez.

5.2 Macdonald közreműködése Nöldeke *Festschrift*jében

A Nöldeke-*Festschrift* számára Macdonald eredetileg az iszlám joggal kapcsolatos cikket akart küldeni. Goldziher azonban felhívta a figyelmét arra, hogy Nöldeke távolról sem lelkesedik a jogtudomány (*fiqh*) iránt. Érdekes megjegyezni, hogy Goldziher nem akarta lebeszélni Macdonaldot arról, hogy e témáról írjon, és különösen arról nem, hogy aš-Šāfi‘ī *Risāla*⁴⁴ című művét elemezze. Hogyan is tehetne volna ezt, hiszen korábban ő maga hívta fel Macdonald figyelmét a könyvre.⁴⁵ Éppen ellenkezőleg, meglehetősen részletesen leírta, hogyan kell Macdonaldnak eljárnia, és mire kell összpontosítania, ha erről értekeznek.⁴⁶ Azonban amellett, hogy a témát „megfelelőnek” tartotta, megjegyezte: „N.-ről köztudott, hogy nem nagyon szereti a *fiqh*-témákat.” Ez a megjegyzés elég volt Macdonaldnak ahhoz, hogy valami alkalmasabbat keressen a *Festschrift* számára, amelyik minden bizonnyal örömet okozna Nöldekének is.⁴⁷ Ezért úgy döntött, hogy cikkében az *Ezeregyéjszakával* fog foglalkozni. Ezt a választását Goldziher is helyeselte, s jelezte, hogy „az a döntés, amelyet a Nöldeke-

⁴¹ GIL/27/04/47 (1904. november 3.).

⁴² Theodor Nöldeke (1836–1930) a német orientalisztika nagy alakja, sémi filológus és arabista, Goldziher barátja, mentora és legfontosabb levelezőpartnere volt.

⁴³ *Orientalische Studien: Theodor Nöldeke zum siebzigsten Geburtstag (2. März 1906) gewidmet von Freunden und Schülern.* Hrsg. von Carl Bezold. Giessen, 1906.

⁴⁴ Muḥammad ibn Idrīs aš-Šāfi‘ī (767–820) ebben a művében alkotta meg a jogtudomány alapjait (*uṣūl al-fiqh*) elnevezésű tudományágat.

⁴⁵ GIL/27/03/008 (1904. április 8.).

⁴⁶ GIL/27/04/07 (1904. április 19.).

⁴⁷ GIL/27/03/013 (1904. június 1.).

*Festschrift*hez való hozzájárulás terén hozott, nagyon szerencsés, Shaikhunk nagyon szereti az *Alf-Lailah* irodalmat”. Mivel Macdonald döntése meglehetősen későn született, Goldziher felkérte Carl Bezoldot, a kötet szerkesztőjét, hogy adjon egy kis haladékokat Macdonaldnak a cikk leadásához.⁴⁸ Így született meg Macdonald cikke a halászlőről és a dzsinnről, amelyet az Antoine Galland-féle kéziratból⁴⁹ közölt átírásban.⁵⁰

5.3 A Louisianai Világkiállítás és a Művészetek és Tudományok Kongresszusa 1904-ben

1904-ben a Missouri állambeli St. Louis városában rendezték meg a világkiállítást, amelynek hivatalos elnevezése, a Louisiana Purchase Exposition arra utalt, hogy így kívántak megemlékezni arról, hogy az Egyesült Államok 1803-ban megvásárolta Louisiana területét Franciaországtól. Az április 30-tól december 1-ig tartó vásár során megszervezett események egyike volt a szeptember 19. és 25. között tartott Művészetek és Tudományok Nemzetközi Kongresszusa. „A kongresszus ötlete abból a gondolatból nőtt ki, hogy a szakterületek felosztása és szaporodása abba a szakaszba jutott, amikor a kutatók és a tudósok inspirációt és hasznot meríthetnek a különböző tudományterületek áttekintéséből.”⁵¹

Figyelembe véve az esemény méretét és az érintett tudományágak sokaságát, csak két-két tudós képviselte az egyes szakterületeket. Az iszlám esetében a bizottság választása Goldziherrre és Macdonaldra esett. Utóbbi el volt ragadtatva mind attól, hogy mesterével együtt tarthat előadást, mind pedig a ritka alkalom miatt, hogy találkozhat vele. 1903. december 20-án ezt írta:

„De mindezek olyan ügyek, amelyeket illetően bízom abban, hogy lesz alkalmam megbeszélni Önnel jövő szeptemberben St. Louisban. A Művészetek és Tudományok Kongresszusa Bizottsága közölte velem, hogy Ön beleegyezett abba, hogy a mohamedánizmusról szóló két előadás egyikét megtartsa, és engem kért fel a másik megtartására. Nem kell mondanom, milyen megtiszteltetésnek érzem, hogy ebben az ügyben össze vagyunk kötve. Továbbá, ha jól értem, Ön az első előadásban felvázolja a mohamedánizmus történetét, ahogy azt most kijelölték [a kongresszus szervezői], majd én folytatom a történetet, és ismertetem a fennmaradó kérdéseket.

⁴⁸ GIL/27/04/82 (1905. január 18.).

⁴⁹ Antoine Galland (1646–1715) francia tudós és követségi alkalmazott, aki elsőnek ismertette meg Európával az *Ezeregyéjszaka* történeteit.

⁵⁰ The Story of the Fisherman and the Jinnī. Transcribed from Galland's MS of 'The Thousand and One Night'. In: *Orientalische Studien: Theodor Nöldeke zum siebzigsten Geburtstag*, 357–383.

⁵¹ The International Congress of Arts and Science. *Science* 20/497 (1904) 33.

Óriási munka, hogy mindez két előadásba beleférjen, és valószínűleg jó lesz, ha valamennyire meg tudunk egyezni. Ennek szeptember előtt kellene megtörténnie.”⁵²

Ezt a levelet mindkét részről több is követte, tisztázva a világkiállításon tartandó beszédek tartalmát. Macdonald – a helyi viszonyok ismeretében – még azt is tanácsolta Goldzihernek, hogy németül tartson előadást, pedig az ő eredeti szándéka az volt, hogy franciául fog beszélni. Később Macdonald nemcsak nagy terhet vett le Goldziher válláról azzal, hogy gondozta a készülő angol kiadványban Goldziher cikkének a korrektúráját is, hanem egyben fel is gyorsította a megjelenéshez vezető folyamatot.

5.4 Közreműködés a *The Encyclopaedia of Religion and Ethics* kötetében

A *The Encyclopaedia of Religion and Ethics* nagyszabású vállalkozás volt, amelynek eredményeképpen 1908 és 1926 között 13 kötet (köztük egy indexkötet) jelent meg, s többször is kiadták őket új kiadásban, illetve utányomásban.

Goldziher a megírandó szócikkekről és határidőkről 1903-ban megkezdett hosszú tárgyalások után végül összesen hat hosszabb-rövidebb cikket vállalt magára. Ezek a *bismillāh*,⁵³ Dāwūd b. ‘Alī b. Khalaf (al-Zāhirī),⁵⁴ Education (Muslim),⁵⁵ Ghair Mahdī,⁵⁶ Ibn Ḥazm⁵⁷ és Ibn Taimīya.⁵⁸ A muszlim oktatásról szóló cikk kivételével ezek az írások nem túl hosszúak. Az oktatást taglaló tanulmánya azonban e témakör mindmáig gyakran hivatkozott, átfogó bemutatása.

Ez a kevés cikk rendkívül elmaradt a szerkesztő, James Hastings⁵⁹ várakozásaitól, aki Duncan B. Macdonald véleményére támaszkodott az iszlámmal kapcsolatos kérdésekben, és Goldzihert sokkal több cikk írására kérte fel, s mindenképp egy átfogó tanulmányt is kért tőle az iszlámról (vagy ahogy ők akkoriban nevezték, a mohamedánizmusról). 1903 és 1914 között Hastings Macdonald segítségével megpróbálta rávenni Goldzihert, hogy írja meg ezt a cikket, aki, úgy tűnik, ebbe végül bele is egyezett, de kért némi haladékat. Ezt meg is kapta, de az 1915-ben megjelent VIII. kötet végül mégsem tartalmazta az iszlámmal foglalkozó cikkét.

⁵² GIL/27/03/7.

⁵³ *Encyclopaedia of Religion and Ethics*. II. Edinburgh, 1909, 666–668.

⁵⁴ *Encyclopaedia of Religion and Ethics*. IV. New York, 1912, 405–406.

⁵⁵ *Encyclopaedia of Religion and Ethics*. V. Edinburgh, 1912, 198–207.

⁵⁶ *Encyclopaedia of Religion and Ethics*. VI. New York, 1914, 189.

⁵⁷ *Encyclopaedia of Religion and Ethics*. VII. New York, 1914, 70–72.

⁵⁸ *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, VII. 72.

⁵⁹ James Hastings (1852–1922) az Egyesült Skót Szabadegyház (Scottish United Free Church) lelkésze és bibliakutató volt.

Goldziher már 1905 elején a feleségének Mrs. Macdonaldhoz írt leveléhez fűzött rövid megjegyzésben megpróbált visszalépni e nagy cikk megírásától, a következőkre hivatkozva: „Mr. Hastings ... egy nagy iszlám cikket kér tőlem; de miután az elmúlt két évben kétszer írtam erről a kérdésről, nagyon alkalmas lenne, ha egy másik iszlámkutató vállalná el ezt a feladatot, s ennek a másiknak pedig Önnek kell lennie.”⁶⁰

Bizonyára ugyanezt az érvet küldte el Hastingsnek is, aki azonban ellenőrizte Goldziher iszlámról szóló cikkét a *Zsidó enciklopédiában*, és azt sokkal rövidebbnek találta, mint amit ő ebbe az enciklopédiába gondolt.⁶¹ Tekintettel arra, hogy a *Zsidó enciklopédiában* megjelent cikk a valóságban egyáltalán nem rövid, joggal következtethetünk arra, hogy ebben az esetben valóban átfogó cikkről lett volna szó.⁶² A másik írás, amelyre Goldziher utalt, a Theodor Mommsen által szerkesztett kötetben jelent meg,⁶³ ez azonban német nyelven volt, és nem lexikon, tehát nem zavarta volna Hastings kérését.

Macdonald mindent megtett, hogy meggyőzze Goldzihert, hogy írja meg a „mohamedánizmus” című cikket. Macdonald 1905. január 31-én kelt levelében azt írta:

„Ezt én nem tudom elvállalni, ezért ezt egyszerűen Önnek kell megírnia. Ez nem közönséges enciklopédiacikk. Beleolvashatja élete eredményeit, és megalapozhatja azt a nagyszerű munkát, amelyet a muszlim civilizációról ír. Ha jól értem Hastings úr tervét, akkor minden részről korszakjelző cikkek lesznek.

Hastings úr kezében van a cikkek rendszere, ahogyan én terveztem őket, és ha ő jóváhagyja ezt a rendszert, akkor az már jóval azelőtt rendelkezésre fog állni, mielőtt ezt [a levelet] megkapná. Kérem, nagyon alaposan fontolja meg az egészet. Önön múlik, hogy ezt megvalósíthassuk, és súlyt adjon a munkánknak. Egyszerűen nincs más erre a feladatra!”⁶⁴

Hogy mennyire igaza volt Macdonaldnak, azt jól bizonyítja az iszlámról (Muhammadanizm) végül megszületett enciklopédiacikk, amelyből hiányzik

⁶⁰ GIL/27/04/82 (1905. január 18.) Goldziher levele Macdonaldnak.

⁶¹ GIL/16/02/21 (1905. január 3.) Hastings levele Goldzihernak.

⁶² Ignaz Goldziher, Islam. In: *The Jewish Encyclopaedia*. VI. New York, London, 1904, 651b–659a.

⁶³ Ignaz Goldziher, Islam. In: *Zum ältesten Strafrecht der Kulturvölker: Fragen zur Rechtsvergleichung*. Hrsg. von Theodor Mommsen. Leipzig, 1905, 101–112.

⁶⁴ GIL/27/03/005.

az átfogó tanulmány, ahogy azt Macdonald és Hastings eredetileg elképzelte, mivel az azt jegyző hat tudós földrajzi alapon foglalkozott a kérdéssel.⁶⁵

A lexikoncikkkel kapcsolatban természetesen James Hastings, a szerkesztő közvetlenül is kapcsolatba lépett Goldziherrel. Talán nem érdektelen a felkérésre vonatkozó első levelét teljes terjedelmében idézni:⁶⁶

„St. Cyrus [Skócia]

1905. február 20.

Tisztelt Uram!

Úgy tudom, hogy kommunikált Macdonald hartfordi professzorral. Remélem, elmondta Önnek, hogy a *Dictionary of Religion* számára írandó mohamedánizmus című cikk lehetőséget ad Önnek arra, hogy teljes életművét alaposan és kielégítő módon tárja a világ elé. Ennek a szótárnak a cikkei átfogók és tudományosak lesznek, és helyet adok a mohamedánizmusról szóló kimerítő cikk számára. Talán a címnek annak kellene lennie, hogy Mohamed és a mohamedánizmus. Macdonald professzor a következő vázlatot javasolja.

(1) Mohamed élete és az iszlám kezdete. Teljeskörűen, magában foglalva az előzményeket és a forrásokat M[ohamed] haláláig. A Korán mint könyv egy másik cikkben lesz bemutatva, ugyanakkor némi említése Mohameddel kapcsolatban itt nem kerülhető el. A duplikáció ezen a ponton nem hátrány.

(2) Az iszlám későbbi fejlődése a teológiában, a jogban és az államban; hagyomány, ész, misztika; hadisz, szunna, analógia, megegyezés, teológiai és jogi iskolák; kalifátus és imámátus; szunniták, sí'iták és háridzsiták: murdzsiiták, kadariták és mu'taziliták; Omajjádok, Abbászidák és Ali-dák; hanbaliták, as'aríták és máturiditák stb., vagyis a fejlődés története általában, kihagyva a szekták szerinti végső elemzést.

(3) Az iszlámban kialakult teológia vázlata és a mai hitvallások nagy különbségeinek megfogalmazása.

(4) A fenti (1), (2) és (3)-ra vonatkozó muszlim irodalom.

Azért idézem ezt a vázlatot, hogy megmutassam Önnek, hogy lehetősége lesz arra, hogy alaposan elvégezze a munkát, és nem azért, hogy meghatározzam, hogyan tárgyalja a kérdést; szabad kezét kap a saját módszere kiválasztására.

A mohamedánizmusról szóló cikk mellett nagyon megköszönném, ha elvállalná az alábbiakat is:

⁶⁵ Thomas Walker Arnold (India), Friedrich Giese (Törökország), Martin Hartmann (Kína), David Samuel Margoliouth (Közép-Afrika, Észak-Afrika, Arábia), Vámbéry Ármin (Közép-Ázsia), Thomas Hunter Weir (Szíria, Egyiptom, Mezopotámia).

⁶⁶ GIL/16/02/22.

- (1) Dā`ūd az-Zāhirī
- (2) Oktatás az iszlámban (Education in Islam)
- (3) Eszkatológia
- (4) Ibn Hazm
- (5) Csodák
- (6) Korai szekták
- (7) Filozófia
- (8) Költészet
- (9) Szentek
- (10) Ibn Taymīyah⁶⁷

Macdonald professzor azt tanácsolta, hogy a fentieket ajánljam fel Önnek. Nöldeke professzor azt kérte tőlem, hogy kérdezzem meg Öntől, elvállalja-e a Tudás (*Knowledge*) (muszlim hozzáállás) és a Babonák az iszlámban cikkeket.

Tisztelettel

James Hastings”

Hastings későbbi leveleiben más cikkeket is kért Goldziher-től, de csekély eredménnyel. A háború alatt már nem tudtak levelet váltani, ami véget vetett Goldziher közreműködésének ebben a nagyszabású projektben.

6. Epilógus

Amíg az Egyesült Államok 1917. április 6-án be nem lépett a háborúba, Macdonald válasz nélkül is folytatta a levelek írását. Ezt követően mindketten csak 1920-ban kezdték újra a levélváltást, míg Macdonald 1921. október 25-én írt utolsó levele már csak Goldziher halála után érkezett meg.

Az utolsó levélben olvashatjuk, hogy Macdonald híret vette Reynold Alleyne Nicholson-tól (1868–1945) – aki az általa szerkesztett Browne-*Festschrift*⁶⁸ miatt 1920–1921-ben rendszeres kapcsolatban állt Goldziherrel –, hogy utóbbi beteg volt, és kórházba is került, de azt is, hogy már újra otthon van, ezért sietett jókívánságait kifejezni, remélve, hogy újra visszatérhetnek a régi gyakorlathoz. Ebben a levélben a következőképpen tiszteleg a mesterének tartott tudós előtt:

„Az Ön akaratlan személyes hatása indított el a pályámon, bármit értem is el. Természetesen először ez az írásain keresztül történt, de nem a halott írások révén, hanem a bennük rejlő ember által. Azóta olyan utakat jártam be, amelyekhez Ön talán kevésbé vonzódik – mindenféle misztikus téma; az *Ezeregyéj-*

⁶⁷ Mint fentebb láttuk, az itt felsoroltak közül csupán négyet (1, 2, 4, 10) írt meg Goldziher.

⁶⁸ *Volume of Oriental Studies presented to Professor E. G. Browne ... on his 60th birthday, 7 February 1922.* Ed. by Thomas Walker Arnold–Reynold Alleyne Nicholson. Cambridge, 1922.

szaka; misszionáriusképzés –, de mindegyikben megpróbáltam Önnek az iszlám világ megértése és ítélőképessége szellemében eljárni. Kétségkívül Ön volt az apám és a nemzóm ebben, és – mint olyan régen az első könyvem előszavában tettem – most is tisztelgek Ön előtt ezért.”⁶⁹

E levelében Macdonald közös kutatási terveket is felvázolt a mesterrel, akivel – mint ahogy azt büszkén említette – közvetlen *silsila*⁷⁰ kötötte össze. Goldziher hirtelen halála miatt azonban ezek már nem valósulhattak meg.

“Your unconscious personal influence started me on my course”: On the correspondence of Ignaz Goldziher and Duncan B. Macdonald

Kinga DÉVÉNYI

The quote in the title is by Duncan B. Macdonald (1863–1943) – the founder of the first school in the United States dedicated to Christian missionary work in the Middle East – to Goldziher in his last letter to his unrivalled master whose influence he acknowledged without any reservation and on whose judicious remarks he could always rely upon.

The paper traces the connection between the two scholars from their first exchange of publications, through well-received critical remarks on both sides, to intimate disclosures on difficult periods. Goldziher – according to all reports – was not only a great scholar but an exceptional teacher, very attentive to the needs of his diverse students. This predisposition for passing on knowledge met with the need of Duncan B. Macdonald for a master as it is clearly expressed in the letters which provide a true imprint of their relationship. The correspondence is unique not only because Macdonald is among the most frequent correspondents of Goldziher but also because Macdonald complied with the request of the Hungarian Academy of Sciences by gifting Goldziher’s letter to the Academy.

⁶⁹ GIL/27/03/071.

⁷⁰ Hagyományozói lánc, amely a tudás továbbadását lehetővé teszi és hitelesíti.

MISCELLANEA

Péri Benedek

Titkokkal teli helyek a 16. századi Isztambulban: a *mádzsúndzsik* boltjai

A 15. század második felében létrejött oszmán irodalmi hagyomány a klasszikus perzsa irodalmi rendszerből nőtt ki, s mint ilyen egyike a világirodalom „leszármaztatott” irodalmi hagyományainak. Ez azt jelenti, hogy oszmán szerzők tudatosan és gyakran másolták, utánozták a példaképnek tartott perzsa írók és költők munkáit, s minden tőlük telhetőt megettek azért, hogy szövegeik összhangban legyenek a perzsa klasszikus tradíció írott és íratlan szabályaival. A klasszikus perzsa irodalom, melynek fejlődése során ezek, a szöveg milyenségének megítélésében meghatározó ismérvek kiérlelődtek, a 15–16. század fordulóján az elkövetkező időszak irányát meghatározó mérföldkőhöz érkezett. Pont akkor, amikor az oszmán rendszer a fejlődésének még elég képlékeny állapotában volt.

Az említett fordulópontot egy új irodalmi irányzat, a *vukú-gúji* (*vukū‘ gūyī*), vagy ahogy a szakirodalom nevezi, az „incidentalista stílus” térnyerése jelentette, mely elsősorban a korabeli költészetben meghatározó versformára és műfajra, a gazelre nyomta rá bélyegét. A szigorú formai követelményeket követő gazel a perzsa klasszikus hagyomány sajátja, itt nyerte el végleges formáját, és nőtte ki magát a perzsa eredetű (Persianate) klasszikus irodalmi hagyományok, az oszmán, a csagatáj, az urdu stb. meghatározó versformájává.¹

A hagyományos szerelmes (*‘āšīkāne*) gazelek egy-egy viszonzatlan és ezért végtelenül szomorú szerelemről készült pillanatfelvételek, amelyekben a költő a szerelmes szerepét magára öltve beszámol érzéseiről, többnyire bánatáról, reménytelenségéről, fájdmáról. Ezekben a költeményekben a szerelme és szerelme tárgyát fizikailag is és érzelmileg is világok választják el egymástól. A szerelmes költő arra vágyik, hogy együtt lehessen (*vašl*) szerelme tárgyával, ám mivel ez sohasem adatik meg neki, szüntelen kedvese távollétét (*hicr*) panasolja. A szerelem tárgya, akit a gazel-költészetben hagyományosan serdülőkorú fiúnak ábrázolnak, távoli és passzív szereplője a versnek. Általában tudomást sem vesz a költő érzelmeiről, akit ez igen megvisel. A hagyományos klasszikus gazelekben a költő érzelmeinek leírására és a kedves szépségének dicséretére

<https://doi.org/10.24391/KELETKUT.2021.2.145>

¹ A gazel fejlődéstörténetéhez ld. Johannes Thomas Pieter de Bruijn, *The Gazel in Medieval Persian Poetry*. In: *Persian Lyric Poetry in the Classical Era, 800–1500: Gazels, Panegyrics and Quatrains*. Ed. by Ehsan Yarshater. London, 2019, 315–487.

használt költői eszközök meglehetősen sematikusak, s az olvasónak gyakran az az érzése, hogy ezek a költemények sok esetben nem is valóságos szerelmekről, nem is hús-vér emberekről szólnak.

Különösen igaz ez az oszmánok számára sok szempontból követendőnek tartott Timurida-kor költészetére. A 15. században született gazeleket ugyanis gyakran a túlbujjázó retorika, a költészet eszköztárának kifinomultan elegáns, ám egyúttal bonyolult és mesterkéltszerű használata jellemzi.² A szóban forgó korszakra a gazel egyre inkább a mesterségbeli tudás megcsillogtatásának terepévé vált, s ahogy a költők egymással versenyezve igyekeztek minél több és minél bonyolultabb retorikai eszközt a verseikbe zsúfolni, úgy a gazel fokozatosan elvesztette kapcsolatát a valósággal. Olyannyira, hogy bár korabeli irodalomkritikusok szerint mindent megolvastató hevület és szenvedély (*sūz ü güdāz* 'égés és olvadás') nélkül nem létezhetett szerelmes gazel,³ egy-egy vers megírásához valójában nem is kellett szerelmesnek lenni. Bőven elég volt, ha a költő ötletesen tudta keverni a klasszikus költészet retorikai eszközökben bővelkedő, sokszínű jelkészetének, *mundus significans*ának ügyesen kiválasztott hagyományos elemeit.

Ezt a látszólag megingathatatlan, kőbe vésett rendszert rengette meg az „incidentalista stílus” megjelenése egy olyan korszakban, amelyet egyébként a klasszikus költészet hagyományos korszakának utolsó jelentős költője, a költők pecsétjének is nevezett Abd ar-Rahmán Dzsámi ('Abd ar-Rahmān Cāmī; megh. 1492) tevékenysége fémjelzett. A perzsa irodalom történetével foglalkozó irodalomtörténészek többsége egyetért abban, hogy az első tudatos lépéseket Baba Figáni (Bābā Figānī; megh. 1519) tette meg a később *vukū-gújī*-nek elnevezett, jelentős stilisztikai újításokat bevezető és egy szándékoltan egyszerű kifejezés-világra támaszkodó új stílus felé.⁴

A *vukū-gújī* stílusában írt szerelmes költemények nem csupán retorikai szempontból hoztak újat. Az ilyen versekben közelebb, sőt sok esetben fedésbe is került a versben ábrázolt szerelmi viszony és a valóság. Az ilyen típusú gazelekben felsejlő kedves gyakran valós emberi lény volt, és a költő megénekelte szerelem tényleges tapasztaláson alapult. A vers egyszerű nyelven

² Elias John Wilkinson Gibb, *A History of Ottoman Poetry*. II. London, 1902, 11, 13. A Timurida-kori gazelről részletesebben ld. Maria Eva Subtelny, *A Taste for the Intricate: The Persian Poetry of the Late Timurid Period*. *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 136 (1986/1) 56–79.

³ A *sūz ü güdāz* kifejezésről ld. Edith Gülçin Ambros, *Emotivity as a Stylistic Marker in Ottoman Lyric Poetry of the 15th and 16th Centuries*. In: *An Iridescent Device: Premodern Ottoman Poetry*. Ed. by Christiane Czygan–Stephan Connermann. Göttingen, 2018, 33–48.

⁴ Shafī'ī Kadkanī, *Persian Literature (Belles Lettres) from the Time of Jāmī to the Present Day*. In: *History of Persian Literature from the Beginning of the Islamic Period to the Present Day*. Ed. by George Morrison. Leiden, 1981, 146. Figániról és az irodalmi innovációban betöltött szerepéről ld. Paul Losensky, *Welcoming Figānī. Imitation and Poetic Individuality in the Safavid–Mughal Gazel*. Costa Mesa, 1998.

íródott, amely közel állt a köznyelvhez, és mentes volt a bonyolult retorikai bravúroktól.⁵ Shaḡfī Kadkānī nagyon találóan, a következőképp foglalta össze az „incidentalisták” hitvallását: „Újra közelebb kell hoznunk a költészetet a mindennapi élethez, és hátat kell fordítanunk a személytelen szerelemnek, az arcnélküli kedvesnek és minden egyébnek, ami túlon túl általános.”⁶

Az oszmán irodalmi életet látszólag teljesen hidegen hagyták az Oszmán Birodalommal ellenséges viszonyban álló szafavida Iránban bekövetkezett változások. A 16. század elejének költői és irodalomkritikusai, mintha mi sem történt volna, továbbra is a klasszikus korszak perzsa költőinek munkáit tekintették igazodási pontnak. A korabeli irodalomkritika egyik fő fórumának számító életrajzi antológiák, *tezkerék* (*tezkiye*) szerzői továbbra is klasszikus perzsa szerzők munkásságát tartották követendő példának, s verseik alapján úgy tűnik, a kor oszmán költői is leginkább neves perzsa elődeiket, Amír Huszrevet (Amír Hüsrev; megh. 1325), Háfizt (Ḥāfiz; megh. 1394); Kemál Hudzsendit (Kemāl Hucendī; megh. 1400) és Dzsámit kívánták legyőzni a képzeletbeli költői versenyben.⁷

A már emlegetett *tezkerék* azonban számos olyan apró adatot is tartalmaznak, amelyek mintha arra utalnának, hogy egyes oszmán szerzők figyelmét korántsem kerülte el az Iránban zajló trendváltás, és a *vukú-gújí* igenis hatással volt számos költőre. Ez teljességgel érthető is volna, hiszen a 15. század második felében, a 16. század elején jó pár iráni költő telepedett le Isztambulban, köztük olyanok is, mint például Hamídi Iszfaháni (Ḥamīdī Işfahānī), akit az irodalomtörténet az „incidentalista stílus” egyik előfutárának tekint.⁸

Korábban már esett róla szó, hogy a hétköznapi nyelv használata az „incidentalista stílus” egyik jellegzetessége. Nem elképzelhetetlen, hogy a századfordulón egyes oszmán szerzők verseiben megjelenő közmondások és szólások már a *vukú-gújí* hatását jelzik,⁹ s talán merészen hangzik, de nem lehetetlen, hogy a költői nyelvben a nehezebben értelmezhető arab és perzsa kifejezések helyett csak egyszerű török szavakat használni igyekvő, kérészerűtlen gazel-irányzat, a *türki-i baszít* (*türki-i başıt*), az „egyszerű török” alapötletét is az „incidentalista stílus” adta.¹⁰

⁵ Sīrūs Şamīsā, *Sayr-i ğazal dar şī'r-i Fārsī*. Tehrān, 1370 [1991], 160; Losensky, *i. m.*, 82.

⁶ Kadkānī, *i. m.*, 147.

⁷ A témához ld. Benedek Péri, “O Mohebbi! You’ve Lit Your Lamp with Khosrow’s Burning Passion”. *Persian Poetry as Perceived by Sixteenth-Century Ottoman Authors*. In: *Safavid Persia in the Age of Empires*. (The Idea of Iran, 10.) Ed. by Charles Melville. London–New York–Oxford–New Delhi–Sidney, 2021, 241–261.

⁸ Hamídiról ld. Işhān Raʿīsī, Ḥamīdī Işfahānī, az şāʿirān-i pīşgām-i maktab-i vukūʿ dar şadda-yi nuhum. *Pajūhaş-i zabān va adabiyāt-i Fārsī* 45 (1396 [2017]/Tābistān) 91–115.

⁹ Az oszmán költészetben megjelenő szólásokról és közmondásokról ld. Bayram Ali Kaya, Atasözlerin ve deyimlerin dīvān şiirinde kullanımı ile dīvānların bu söz varlıklarımızın önemi. *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 6 (2011) 11–54.

¹⁰ A *türki-i baszıt* mozgalomhoz ld. Hatice Aynur, Rethinking the Türki-i Basıt Movement in Turkish Literature. *Archivum Ottomanicum* 25 (2008) 79–97.

Mindenesetre a korabeli források, versgyűjtemények, életrajzi és irodalmi antológiák számos olyan verset megőriztek, amelyekben ténylegesen is felfedezhetőek a *vukú-gújí* gazelek főbb vonásai. Például olyan átlagos, hétköznapi események inspirálták őket, mint egy látogatás a fürdőben vagy a borbélynál; a bennük szereplő kedves teljesen átlagos, hétköznapi ember; egyszerű, salangoktól mentes nyelven íródtak, és nyoma sincs bennük a mesterkéeltségnek (*tekellüf*).

A hétköznapi kedvesekhez írt gazelek egyik, szinte minden *tezkerében* szereplő mestere Niháli (Nihālī; megh. 1542) volt, aki elsősorban mesterember kedvesekről, ifjú szabóról, szakácsról, ezüstfonál-készítőről szóló költeményeivel szerzett hírnevet magának. Bár saját versgyűjteménye, *dívánja* eddig nem bukkant fel, Ásik cselebi (‘Āşik Çelebi; megh. 1572) életrajzi antológiája és Perváne bej (Pervâne bey) gyűjteménye, *medzsmuája* (*mecmū‘a*) megőrizte néhány gazeljét.¹¹

A 16. század első feléből származó *dívánok*, *medzsmuák*, *tezkerék* más költőktől is szép számmal tartalmaznak a Niháliéhoz hasonló stílusban írt, hétköznapi mesterember kedvesek dicséretét zengő költeményeket, ami azt jelzi, hogy ez a típusú gazel meglehetősen népszerűsége tette szert az oszmán városokban, elsősorban a fővárosban, Isztambulban. A „mesterember-gazelek” között külön csoportot alkotnak azok a költemények, amelyek egy tipikusan oszmán foglalkozás művelőit, a *mádzsúndzsikat* (*ma‘cūnci*) állította középpontba, akik *mádzsún* előállításával és forgalmazásával keresték kenyerüket.

A korabeli oszmán szóhasználatban a *mádzsún* terminus a legkülönfélébb, paszta formájában árusított gyógyszert és dizájner drogot jelentett. Egy, a párizsi Bibliothèque Universitaire des Langues et Civilisations gyűjteményét gazdagító, nagy valószínűséggel a 16. századból származó kézirat számos *mádzsún* receptjét megőrizte. A *Kitáb-i maádzsin* (*Kitáb-i ma‘ācin*), a *Paszták könyve*, aprólékos pontossággal írja le a készítmények összetevőit és előállításuk módját. Az Ms. no. 131. jelzetű kötetből az olvasó megismerheti például a *dzsávidán* (*cāvidān*) ’örökkévalóság’ nevű roboráló szer mellett sok gyógyszer, szirup, szappan és híres tudatmódosító, köztük a *bers* (*berş*) és a *funúnija* (*funūniya*) elkészítésének mikéntjét.¹²

Azok a termékek, amelyek talán szó szerint is magukkal ragadták a költők képzeletét, javarészt az utóbbi csoportból kerültek ki. Zátit (Zātī; megh. 1546), a kor egyik legelismertebb költőjét, jó néhány alkalommal ihlették meg teljesen

¹¹ Āşik Çelebi, *Meşâ‘irü’ş-şu‘arâ*. Haz. Filiz Kılıç. Ankara, 2010, 392–396; Pervâne bin Abdullah, *Pervâne Bey mecmuası*. Haz. Kamil Ali Gıynaş. Ankara, 2017, 241, 1435–1436.

¹² A *bers*ről ld. Péri Benedek, Gyógyszerből „hangulatjavító”: egy partidrog karrierje az Oszmán Birodalomban. *Szabolcs-Szatmár-Beregi Szemle* 54 (2019/2) 45–56; Uő, A Janissary’s Son Turned Druggist and His Highly Successful Designer Drug in 16th–17th Century Istanbul. In: *Osmanlı İstanbulu IV*. Haz. Feridun M. Emecen–Ali Akyıldız–Emrah Safa Gürkan. İstanbul, 2016, 643–654.

átlagos, hétköznapi emberek, a kenyertüket két kezük munkájával megkereső ifjú mesterek.¹³ A hozzájuk írt versek között akad három olyan, amelynek főszereplője egy *mádzsúndzsi* és az ő „titkokkal” teli boltja.¹⁴

Sooyong Kim a Zátíróról szóló monográfiájában ezek közül kettőt közölt is angol fordításukkal együtt. Szerinte a versek a Szülejmán szultán korában meglehetősen népszerűsége szert tett gyógyelegg, a *meszír* paszta készítőiről szólnak,¹⁵ ami arra utal, hogy Kim nem volt tisztában a vers mögött rejtőző oszmán valósággal. Pedig Zátí versei kiváló példái annak, hogy egy tehetséges és gyakorlott költő miként képes a klasszikus költészet hagyományos elemeiből az adott kor realitásaira reflektáló költeményt építeni. A téves megközelítés miatt azonban az oszmán mindennapok egy-egy momentumára tett utalások, az ezeket szavakba öntő retorikai finomságok mind rejtve maradtak Kim előtt.

Bár az oszmán költők számára perzsa elődek munkássága még hosszú ideig követendő például szolgált, ám a 16. század folyamán mégis számos olyan, jellegzetesen oszmán újítást vezettek be, amelyek gyökeret vertek az oszmán költészeti hagyományban. Az egyik ilyen elem a perzsa hagyományban ismeretlen, a kannabisz köré szerveződő szemantikai mező volt, amely számtalan költeményben, többek között a kannabiszt tartalmazó tudatmódosítókat is készítő *mádzsúndzsi* kedvesekről szóló gazelekben is fontos szerepet játszik.¹⁶

Ha az olvasó ennek tudatában olvassa Zátí költeményeit, a gazel teljesen új megvilágításba kerül, és sok közhelyesnek tűnő kifejezés a megszokott mellett más értelmet is nyer. A Zátí összegyűjtött verseit tartalmazó kötetben elfoglalt helye szerinti első költemény a következő párverssel indul:

Bir güzel ma ‘cūncınuñ dīdārınuñ hayrānyam
Hoḫka-i la ‘l-i lebi esrārınuñ hayrānyam
 Egy szépséges *mádzsúndzsi* látványa engem elvarázsol,
 Rubint ajka dobozkájának titkai engem elvarázsolnak.

A szövegben található, arab eredetű *hayrān* melléknév jelentését az oszmán szótárak főként a ’csodálkozó, döbrent’ szavakkal adják vissza, s a költők a hagyományos *‘aşıḳāne* gazelekben azt az állapotot írják le vele, amelybe szépséges kedvese látványától kerül a szerelmes. A *hayrān* szónak van azonban a szótárakban nem szereplő jelentése is, ez pedig az a módosult tudatállapot,

¹³ Sooyong Kim, *The Last of an Age. The Making and Unmaking of a Sixteenth-Century Ottoman Poet*. London–New York, 2018, 62.

¹⁴ Ali Nihad Tarlan, *Zatı divanı. Edisyon kritik ve transkripsiyon. Gazeller kısmı*. II. İstanbul, 1970, 506–507; Mehmed Çavuşoğlu–M. Ali Tanyeri, *Zatı divanı. Edisyon kritik ve transkripsiyon. Gazeller kısmı*. III. İstanbul, 1987, 316–317.

¹⁵ Kim, *i. m.*, 62.

¹⁶ A téma részletes kifejtését ld. Péri Benedek, Cannabis (Esrār): A Unique Semantic Field in Classical Ottoman Lyric Poetry. *Turcica* 48 (2017) 9–36.

amelyet a kannabisz vagy az azt tartalmazó drogok fogyasztása okoz, és amely mint ilyen szerves része a 'kannabisz' szemantikai mezőjének.

Záti nagyon tudatosan épített a szó kettős jelentésére (*ihām*), és választotta gazelje *redifjé*ül, hiszen így egyértelműen kijelölhette azokat a kereteket, amelyek között versét értelmezni kell, s a korabeli oszmán olvasóval így minden kétséget kizáróan tudathatta, hogy a versben előforduló kulcsszavak kettős jelentéssel bírnak.

A második felsor első szava, a 'dobozka' jelentésű *hokka* (*hokka*) például sokszor előfordul lírai gazelekben mint a kedves szájának metaforája. A klaszszikus költészet szépségideáljának ugyanis apró a szája, melyet a költők hol az arab *mím* betű (م) kicsiny kezdő köréhez, hol egy apró dobozhoz hasonlítanak. Záti versének értelmezési kerete azonban teljesen egyértelművé teszi, hogy itt nem akármilyen dobozról, hanem tudatmódosító szerek tárolására használt szelencéről van szó.

A sorban felbukkanó *eszrār* (*esrār*) főnév szintén kettős jelentéssel bír, hiszen nemcsak az arab eredetű *szirr* (*surr*) 'titok' szó többes száma, hanem a kannabisz jelölésére legáltalánosabban használt oszmán terminus is egyben.

A *leb* 'ajak' szó a kedves arcának leírására fókuszáló '*āşikāne* gazelek egyik legtöbbször előforduló szava. A kérdéses felsorban felbukkanó, egyes szám harmadik személyű birtokos személyjellel toldalékolt változata (*lebi*) az *eszrār* főnévvel együtt az oszmán versértő számára minden kétséget kizáróan megidézte a 16–17. század egyik közismert partidrogját. A költői nevű, 'a kedves ajka' jelentésű *leb-i dilber* vagy *dilber lebi*¹⁷ közkedveltségnek örvendett. Latífi (Latīfī; megh. 1582), a 16. század egyik legfontosabb irodalomkritikusa az isztambuli életet leíró munkájában a városban használt tudatmódosítók között a *dilber lebi*t is megemlíti,¹⁸ s ez volt az a drog, amelyet saját bevallása szerint csak időnként ugyan, de még a híres oszmán világotudós, Evlia cselebi (Evlīyā Çelebi; megh. 1685 után) is fogyasztott.¹⁹

A fenti párversben (*bejt*; *beyt*) Záti mindent elkövetett azért, hogy a *hokka* szó is szerepelhessen, ami abból is látszik, hogy bár a klasszikus költészetben a *hokka* a *dehen*, *dehān* 'száj' jelentésű szóval szokott előfordulni, a költő itt lecserélte az 'ajak' jelentésű *lebre*. Ezzel ugyan tönkretette a hagyományos hasonlatot, hiszen a kedves szája és nem az ajka hasonlít szelencére, de úgy tűnik, az, hogy három, a 'kannabisz' szemantikai mezőjébe tartozó szót tudott a *bejt*be zsúfolni, Záti szerint ebben az esetben megérte az áldozatot.

¹⁷ Bár a korabeli forrásokban gyakoribb a *leb-i dilber* alak, Musztafa Áli (Muṣṭafā 'Ālī; megh. 1600) *dilber lebi*ként említi. Mehmet Şeker, *Gelibolulu Mustafa 'Alī ve Mevâ'idü'n-nefâis fi kavâ'idü'l-mecâlis*. Ankara, 1997, 300.

¹⁸ Latífi, *Evsâf-i İstanbul*. Haz. Nermin Suner (Pekin). İstanbul, 1997, 52.

¹⁹ Evliya Çelebi bin Derviş Mehmed Zillî, *Evlīyā Çelebi seyahatnamesi*. I. *Topkapı Sarayı Bağdat 304 yazmasının transkripsiyonu-dizini*. Haz. Robert Dankoff–Seyit Ali Kahraman–Yücel Dağlı. İstanbul, 2006, 335. A *leb-i dilber*ről bővebben ld. Péri, *Cannabis (Esrār)*, 22–24.

A nyitó párversben kettős jelentésben álló kulcsszavak felkészítik az olvasót a rá váró szellemi kalandra, és megmutatják, hol, milyen irányban kell keresnie a költeményben elrejtett rejtvények megfejtését. A második bejt ennek megfelelően több, kétféleképpen is értelmezhető kulcsszót tartalmaz.

Büstānda bunı der reyhān perīṣān ƙalb olur
Ben ğubār-ı ھاڭı-ı ‘anber-bārınuy ھاyrānıyam
 A megtört szívű bazsalikom így szól a kertben:
 Ámbraterhes pihéinek pora engem elvarázsol.

A párvers a kedves orcájának pihéit dicséri, melyet a klasszikus költészetben színe és illata miatt gyakran hasonlítanak a bazsalikomhoz. Bár a bejt mindkét felsora (*miszra*; *mişrā*) gond nélkül állhatna akár egy átlagos *‘aşıķāne* gazel egyik párversében is, a második *miszra* ott elvesztené retorikai súlyát, hiszen lényegét a *ġubār* (*ġubār*) szó kettős jelentésére épülő szójáték adja. A főnév alapjelentése ’por’, s a klasszikus költészetben gyakran jelenik meg az ifjú kedves orcáján épp csak kiütközö pihék metaforájaként. A második jelentés, amint az a jelen versben várható, az oszmán drogg kultúrával kapcsolatos, és a kannabiszport jelöli, melyet spirituális gyakorlataihoz több, az iszlám legalapvetőbb előírásait szándékoltan be nem tartó, antinomiánus dervis közösség is használt.²⁰

Az *esrār* szó a maga kettős jelentésében újra felbukkan a negyedik párvers első felsorában.

Her dem ol şırın dehen esrārdan virmez ھاber
Cān ü dilden ben anuy ğüftārinuy ھاyrānıyam
 Az az édes száj soha nem beszél titkokról,
 Beszéde lelkemet s szívemet elvarázsolja.

Az első felsornak, mivel a vers egy *mádzsúndzsi*ről szól, s a következő *miszra* a *ħajrān* szót is tartalmazza, van egy másik lehetséges fordítása is: „Az az édes száj nem csak a kannabiszról ad hírt, / Beszéde lelkemet s szívemet elvarázsolja.”

Záti második *mádzsúndzsi*-gazelje, melyről nem tudni, vajon ugyanaz a személy ihlette-e, mint az elsőt, jóval kevesebb utalást tartalmaz a pasztakészítő mesterségére, és a *redifen* kívül (*ħayrānıyam* ’a ... elvarázsol’) semmi sem utal arra, hogy a kedves drogok előállításával is foglalkoznék.

²⁰ A *ġubār* szóról részletesebben ld. Péri, Cannabis (Esrār), 20. Az antinomiánus dervisközösségek és a kannabiszpor kapcsolatáról ld. Benedek Péri, It is the Weed of Lovers. The Use of Cannabis Among Turcic Peoples up to the 15th Century. *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae* 62 (2016/2) 150–152.

Bár úgy tűnik, a második és a harmadik vers ugyanahhoz a *mádzsúndzsi*hoz, Szikender Sáhhoz (Sikender Şāh) íródott, ez utóbbi jóval több kábítószeres utalást tartalmaz.

Etdi bir ma ‘cūncı garrā dil-rübā hayrān beni
Eyledi yine gubār ile hevā yeksān beni
 Egy ragyogó, szívrabló *mádzsúndzsi* elvarázsolt engem,
 A vágy porhoz hasonlatossá tett engem.

Az eddig elmondottak fényében teljesen nyilvánvaló, hogy a párvers gerincét a két kulcsszó, a *hayrān* és a *gubār* kettős jelentésére építő szójáték (*tevrije; tevriye*) adja. A szintén a kannabisz szemantikai mezőjébe tartozó *mádzsúndzsival* együtt hárman egy *tenāszüb* (*tenāsüb*) ’összefüggés’ nevű retorikai alakzatot alkotnak. Azzal, hogy a találtkonyan használt retorikai eszközök mögött a háttérben felsejlik az oszmán kannabisz-szubkultúra egy-egy jellegzetes eleme, jelentősen megnő az amúgy egy átlagos szerelmes vers átlagos párversének tűnő *bejt* költői értéke. Az elsőhöz hasonlóan a második párvers is tartalmaz a *mádzsúndzsi* mesterségével kapcsolatos utalásokat.

Keşf eder yokdur vilāyetde lebi esrārını
Eyledi hayrānı bir ma ‘cūncınuñ devrān beni
 Nincs a vidéken olyan, aki ki tudná fürkészni ajka titkait,
 Egy *mádzsúndzsi* varázsa megszedített engem.

Az első félsor a fenti fordításon túl utalhat akár arra is, hogy a *mádzsúndzsi* keverte *leb-i dilber*ből nem lehet kiérezni a kannabiszt, amelynek nyomait még a spirituális emelkedettség állapotát (*vilājet; vilāyet*) droggal elérő dervisek sem képesek kiérezni.

A közérthetően megfogalmazott harmadik párvers mintha reklámot akarna csinálni a *mádzsúndzsi* termékeinek.

Ṭurfa ma ‘cūn görmek isterlerse ṭās-i ‘işķda
İsteyü gelsün anuñ dükkānına yārān beni
 Ha különleges *mádzsúnt* akarnak látni a szerelem kupájában,
 A cimboráim jöjjenek, és kövessenek a boltjába engem.

A negyedik *bejt* a kannabisz egy közismert mellékhatását állítja a középontba: a drogot fogyasztók gyakran éreznek felszabadult vidámságot, és képtelenek abbahagyni a nevetést. A 16. században ez az állapot annyira közismert volt, és a közgondolkodásban olyan erősen kapcsolódott a kannabiszhoz, hogy

a klasszikus költészetben a ’nevetés’ a kannabisz szemantikai mezőjének elválaszthatatlan részévé lett.²¹

*Gördi kim berg-i hazān gibi döker yaşın gözüm
Etdi faşl-i gül gibi ma ‘cūn ile handān beni
Látta, hogy őszi falevélként hullanak könnyeim,
Pasztájával megnevetetett. [Kacagtam], mint a rózsa évszaka.*

A gazel záró párverse (*makta; maḳta*), amellet, hogy teljesen nyilvánvalóvá teszi Zátinak a *mádzsúndzsi* személye és készítményei iránti vonzalmát, megidézi a kannabisz egy újabb mellékhatását: a drog bevétele után a gondoktól megszabadult fogyasztó fenségesen érzi magát, akár egy király, aki trónusa emelvényéről szemléli méltóságteljesen a világot. Záti minden bizonnyal nem véletlenül döntött úgy, hogy a párversben olvasható képpel idézi meg a drog használójának gondtalanságát. Választásában szerepet játszhatott, hogy a szultán szó a Szikender Sáh nevében megbújó sáh főnévvel azonos szemantikai mezőbe tartozik, s így a két uralkodói titulus egy *tenászüböt* alkot.

*Zātiyā farḳ olmazam hergiz Sikender Şāhdan
Her gece ma ‘cūni eyler ‘āleme sultān beni
Ó, Záti! Szikender Sáhtól soha el nem válok,
A mádzsúnja minden este szultánna tesz engem.*

Korabeli források tanúsága szerint az Oszmán Birodalomban a 16–17. századra sokszinű droggkultúra fejlődött ki, s ebben a világban fontos szerepet játszottak a *mádzsúndzsi*k. A pasztakészítők termékei iránti jelentős kereslet nyomán számtalan drogokat is előállító manufaktúra és tudatmódosító szereket is árusító üzlet nyílt meg birodalomszerte. Evlia cselebi szerint csak Isztambulban kétszáz ilyen üzlet működött, és ötszáz ember kereste kenyerét drogok előállításával, forgalmazásával.²² Nem csoda, ha a *mádzsúndzsi*k boltjait körüllegő „titkok” nem csak Záti képzeletét izgatták.

Két 16. századi költő, Muíni (Mu‘īnī; megh. 16. század) és Szürúri (Sürürī; megh. 1562) *mádzsúndzsi*-gazelje nagyon hasonlóan, egy-egy váratlan eseménnyel veszi kezdetét.²³ Muíni sétálni indul a városban, és egyszer csak meglátja egy *mádzsúndzsi* újonnan nyílt boltját, Szürúri pedig Isztambul vigalmi negye-

²¹ Péri, Cannabis (Esrār), 29.

²² Evliya Çelebi, *i. m.*, 248.

²³ A versek teljes szövegét ld. a függelékben. Pervâne bin Abdullah, *Pervâne bey mecmuasi*. Haz. Kamil Ali Gynaş. Ankara, 2017, 2733. <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/55832,pervane-bey-mecmuasi-pdf.pdf?0> (2021. november 3.); Niyazi Ünver, *Gelibolulu Sürürî divânı*. Ankara, 2020, 149. <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/73951,gelibolulu-sururi-divanipdf.pdf?0> (2021. november 2.).

dében, Tahtakaléban akarva-akaratlanul beleszeret egy *mádzsúndzsiba*. Mindkét költemény a *mádzsúndzsi* kedves dicséretét zengi, akinek szépsége valósággal megmámorosítja a költőt. Mindkét vers egyszerű, hétköznapi nyelven íródott, és korabeli realitásokra reflektál úgy, hogy a klasszikus költészet hagyományos elemeit ötvözi oszmán költők újításaival. Retorikai szempontból nézve egyik vers sem túl bonyolult. Mindkét költő könnyen érthető hasonlatokkal és metaforákkal dolgozik, s fő fegyverük a szavak kettős jelentésére épülő szójáték.

Muíni második és harmadik párverse több olyan szót is tartalmaz, amelynek egyik jelentése a korabeli droggkultúrához kötődik.

Oturmuş anda bir hoşka-dehen yār ü müferrih-leb
Ki bir keyfîyet ile hoşkaya koymuş niçe cāni
Anuñ hayrānluğundan ben küleh etmezdüm ey zāhid
Götürsem başum üstinde gubār-i rāh-i cānāni
 Ott ült egy kedves, a szája szelence, az ajkai vidámságot adók,
 A mámorával már jó néhány lelket szelencébe zárt.
 Aszkéta! Elvarázsol engem, s ezért nem hordok dervisföveget,
 Fejemre [helyette inkább] a kedvesek útjának porát szórom.

A második párversben több droggal kapcsolatos kifejezés is található. A *müferrih leb* 'felvidítő ajkú' jelzős szerkezetben álló *müferrih* melléknév egy, az iszlám világában közismert és népszerű dizájner drog neve volt, a *kejfijet* (*keyfîyet*) 'milyenség' jelentésű főnév az oszmán droggkultúrában a különféle szerek előidézte módosult tudatállapot jelölésére szolgáló terminusok egyike,²⁴ s a vele kapcsolatban szereplő „szelencébe zárt” kifejezés talán a rászoktatás metaforája. A következő bejtben olvasható *hajrán* melléknévből képzett főnév, a *hajránluk* (*hayrānluğ*) a *kejfijet*hez hasonlóan jelölhette az elme megváltozott állapotát, de egyúttal magát a tudatmódosítót, a kannabiszt is.²⁵

A harmadik félsor gerincét egy, a gazelekben, elsősorban a *rindāne* (*rindāne*) 'korhely' hangvétellű versekben gyakran előforduló költői toposznak az alkalomhoz igazított változata adja. A *rindek* a társadalmi elvárásokra fittyet hányó istenkeresők, akik megvetik az ortodox vallásgyakorlatot. A klasszikus költészetben romok között lakó borissza korhelyeknek ábrázolják őket, akik a dzsámi helyett inkább a kocsmában keresik a kapcsolatot a spirituális világgal.²⁶ A *rindāne* gazelekben mindig ők a pozitív szereplők, s velük szemben állnak

²⁴ A porrá őrölt drágaköveket is tartalmazó *müferrih*ről és a *kejfijet*ről bővebben ld. Péri, Cannabis (Esrār), 16–17, 20–22.

²⁵ Péri Benedek, Beng, eszrār, maszlag: a cannabis és a cannabis tartalmú drogok az anatóliai törökségnél. Terminológiai áttekintés. *Keletkutatás* 2012. tavasz, 60.

²⁶ A téma bővebb kifejtését ld. Leonard Lewisohn, The Religion of Love and the Puritans of Islam. Sufi Sources of Hāfiz's Anti-clericalism. In: *Hafiz and the Religion of Love in Classical Persian Poetry*. Ed. by Leonard Lewisohn. London–New York, 2010, 160–196.

a maradinak, a valódi spiritualitást még csak hírből sem ismerőnek jellemzett karakterek, a hivatalos iszlám képviselői, köztük a prédikátor (*váiz*; *vā'iz*), a szúfi és nem utolsósorban a fentebb már felbukkanó aszkéta (*záhid*; *zāhid*).

Muíni ezt a költői közhelyet alakította át a szöveggörnyezetnek megfelelően úgy, hogy a bort kannabiszra cserélte. A szerelmes költő hátat fordít a szokványos vallásosságnak, amelyet a versben az aszkéta (*záhid*) és a mevlevi dervisek fejfedője (*küle*) képvisel, s az eksztatikus istenélményt választja, melyet a szerelem és a kannabiszpor (*gubár*) segítségével vágyik megtapasztalni. A spirituális gyakorlataikhoz kannabiszt használó antinomiánus dervisek és a mevlevik szembeállítására sajátos oszmán ízt kölcsönöz a párversnek.

Muíni negyedik és záró, ötödik párverse a *mádzsúndzsi* kedves által forgalmazott egyéb szerekről, a *leb-i dilberről*, a szintén kannabiszból készülő *mádzsúnról* és az ópiumalapú *bersről* (*berş*) is megemlékezik, amelyekhez mind pirula (*habb*; *ħabb*) formájában lehetett hozzájutni.

Ger ol dil-ber lebi fikrin edersem ben gece gündüz
Olur bu hasteler gibi anuñ esrāri ħayrāni
Mu ĩnī açılır göñlüñ gözüñ bir ħabbe ġam ħalmaz
Yeyüp ma 'cün ü berşini temāşā eyleseñ anı
 Ha éjjel nappal annak a kedvesnek az ajkára gondolok,
 A titkai elvarázsolnak, akárcsak ezeket a [szerelemtől] betegeket.
 Muíni, szíved kitárul, s egy szemernyi bánat sem marad [benne],
 Eszed a *mádzsúnját* és *bersét*, és csak őt bámulod.

Szürüri egy kissé más módon közelített a témához. Nála nem annyira a *mádzsúndzsi* kedves van a vers középpontjában, hanem inkább az általa előállított portékák. Költeményében, amely a hagyományos költői elemek és a korabeli oszmán valóság elegye, sokkal egyértelműbbek a drogos utalások.

Az első két párverset követően, amelyek azt mesélik el, miként szeretett bele a költő egy tahtakalei pasztakészítőbe, Szürüri a kábítószerekkel kapcsolatos tapasztalatait sorolja, és a kedves iránt érzett vonzalmát azzal magyarázza, hogy rászokott a *mádzsúndzsi* készítette szerekre. A tudatmódosítók segítségével megtapasztalható felszabadult boldogság érzését, amelyet már Záti is szóba hozott, Szürüri is megemlíti a harmadik párvers második félsorában:

Beng ileydi iġlīmüñ sultāni oldı göñlümüz
 A kannabisz segítségével lett egy világrész szultánja a szívünk.

Beng, a szó, melyet a fenti félsorban Szürüri a kannabiszra használ, a perzsa irodalomban a drog jelölésére leggyakrabban alkalmazott terminus, amely –

költői potenciálja csekély lévén – keveset szerepel oszmán költeményekben.²⁷ A következő, a negyedik párversben olvasható *körbengi* (*körbengī*) kifejezés egyszerre utal a drog hatására és a kannabiszra rászakott fogyasztóra, míg a *tirjāki* (*tiryākī*) az ópium rabját jelöli. A bejt második félsora, mely látszólag a szerelmes költőnek a kedves iránti vonzalmát írja le, talán egy elvonási tüneteket produkáló kábítószerfüggő panaszaként is értelmezhető. Ahogy esetleg a hatodik és a kilencedik, a záró párvers is.

*Ťay mı kör bengi vü geçgin şöyle tiryāki olam,
Çünkü ol ma ‘cūncınuŋ giryānı oldı göñlümüz
Ağzuŋ esrārı biter dilde şehā hayrānlara,
Var ise esrāruŋuŋ būsānı oldı göñlümüz.
Dilde yāķūt-ı müfferihdür Sürürī çün lebi*

Cevherī ma ‘cūnlaruŋ dükkānı oldı göñlümüz
Nem csoda, ha a kannabisz elkábít és elszédít, s [még] az ópium rabja
[is] leszek,

Hiszen azért a *mádzsúndzsi*ért zokog [folyvást] a szívünk.

Azoknak, akiket megmámorít, a szívében nőnek szájad titkai,

S ha van a titkaidnak (kannabiszodnak) kertje, az lett a mi szívünk.

S mert az ajka szívünknek olyan, mint rubin a *müfferih*ben, Szürüri,

Drágakövekből készült pasztáinak boltja lett szívünk.

A kannabisz tudatmódosítóként a bor komoly vetélytársává lépett elő a 15–16. században. A téma több török nyelvű irodalmi szöveg szerzőjét is megihlette,²⁸ s ez a 16. században irodalmi toposzá lett motívum jelenik meg a hetedik párversben is.

*Açalı ma ‘cūn dükkānın kapandı meygede
Mey yerine şimdi ma ‘cūn kānı oldı göñlümüz
Mióta boltja megnyílt, bezárt a csapszék,
S bor helyett a *mádzsún* lelőhelye lett szívünk.*

Az oszmán *mádzsúndzsi*-gazelekben számos olyan jellegzetesség felfedezhető, amely az Iránban a 15. században szárba szökkenő és a 16. század első felében nagy népszerűségnek örvendő „incidentalista stílusra” jellemzők. Főhősei hús-vér emberek, akikkel bárki összefuthatott a korabeli Isztambul utcáin, s a költeményekben ábrázolt érzelmek valóságához kétség sem férhet. A versekben

²⁷ Perzsa irodalmi példaként ld. Péri, Beng, eszrār, maszlag, 51–52.

²⁸ A téma legfrissebb összefoglalását ld. Benedek Péri, Muhammed Fuzül’*s* “The Debate of Weed and Wine” (Beng ü Bāde) Revisited. Towards a New Interpretation. *Diyār* 1 (2020/2), 219–239.

felsejlik a 16. századi mindennapok egyik szereplője, a különféle tudatmódosító pasztákat is előállító és árusító *mádzsúndzsi*, s a verseken keresztül az olvasó bepillantást nyerhet a pasztakészítő boltjába, és megismerkedhet az ott kapható szerekkel és hatásukkal. A szóban forgó gazelek viszonylag egyszerű, közérthető nyelven íródtak, visszaköszön bennük a kor drogos szubkultúrájának szókincse, s befogadásukat, értelmezésüket nem nehezítik azok a túlbonyolított retorikai építmények, amelyek a kor klasszikus gazel-költészetét általában jellemzik.

Bár a kutatás még az elején tart, már most erős a gyanú, hogy az oszmán irodalmi élet szereplői nagyon is tisztában voltak az Iránban népszerű költészeti divatokkal, s a *vukú-gújí*, vagyis az „incidentalista stílus”, amely a perzsa irodalom történetében valami teljesen újat hozott a 16. század első felében, az oszmán költészetet sem hagyta érintetlenül.

FÜGGELÉK

Mádzsúndzsi-versek a 16. századi Isztambulból

1. Zātī gazelje egy közelebbről meg nem nevezett *mádzsúndzsi*hoz
(Tarlan, *i. m.*, 506)

Bir güzel ma 'cūncınuŋ dīdārınuŋ hayrānıyam
Hoŋka-i la 'l-i lebi esrārınuŋ hayrānıyam
Büstānda bunı der reyhān perīşān kalb olur
Ben ğubār-ı haŋı-ı 'anber-bārınuŋ hayrānıyam
Nola meyl etsem aña şırıne hayrān virür
Ol nigārınuŋ la 'l-i şırın-kārınuŋ hayrānıyam
Her dem ol şırın dehen esrārdan vermez haber
Cān u dilden ben anınuŋ ğüftārınuŋ hayrānıyam
Serv uyuklarken bunı söyler zebān-ı hāl ile
Ben o şūhınuŋ serv-i hoş-reftārınuŋ hayrānıyam
Nergisi ğördüm uyuklarken bunı der dāyimā
Ol ğülün ben ğamze-i sehħārınuŋ hayrānıyam
Ŧarşusunda dem-be-dem kan ağlayan 'āşıkıların
Oldı Zātī çeşm-i deryā-bārınuŋ hayrānıyam

Egy szépséges *mádzsúndzsi* látványa engem elvarázsol,
Rubint ajka dobozkájának titkai engem elvarázsolnak.

A megtört szívű bazsalikom így szól a kertben:
 Ámbraterhes pihéinek pora engem elvarázsol.
 Mi lesz, ha vonzódok hozzá, [hisz magát] Sírínt is elvarázsolja?
 Ama szépség édesen szóló ajka engem elvarázsol.
 Az az édes száj soha nem beszél titkokról,
 Beszéde lelkemet s szívemet elvarázsolja.
 Elábrándozik a ciprus, s ezt susogja:
 Annak a kacérnak ringó termete engem elvarázsol.
 Láttam ábrándozni a nárciszt. Azt hajtogatta:
 Annak a rózsának a búbajos pillantása engem elvarázsol.
 Folyvást vért könnyező szerelmeseivel szemben
 Tengerterhű szeme, ó, Záti, engem [is] elvarázsol.

2. Záti egyik gazelje a Szikender Sáh nevű *mádzsúndzsihoz*
 (Tarlan, *i. m.*, 507)

Bir güzel ma 'cūncınuñ pehlūsınuñ hayrānyam
Ağzum akar suyu şeftālūsınuñ hayrānyam
Mülk-i 'ālem içre korķum yok Sıkender Şāhdan
Büsbütün dünyā deger kapusınuñ hayrānyam
Ṭurfa ma 'cūnam be-gāyet ṭās-ı 'ālem içre ben
Hokķa-i la 'l-i lebinüñ büsınuñ hayrānyam
Serve dedüm kim uyuklarsın nedür hālün senün
Dedi anun kāmēt-i dil-cūsınuñ hayrānyam
Nergısün gözi süzülmiş yok mecālı kıpmağa
Der o şühun ğamze-i cādūsınuñ hayrānyam
Māh-i nev ağzın açub kalmış nedür hālün didüm
Dedi ol māhun hilāl ebrūsınuñ hayrānyam
Gördi kim 'ummāna beñzer haddı vü pāyānı yok
Oldı Zātı yaşınun lülūsınuñ hayrānyam

Egy szépséges *mádzsúndzsi* alakja engem elvarázsol,
 Szám leve csorog, [orcájának] barackja engem elvarázsol.
 Ezen a világon nem félek Szikender Sáhtól,
 Az egész világgal felérő kapuja engem elvarázsol.
 A világ kupájában különleges *mádzsún* vagyok,
 Ajka rubint, szelencéje csókja engem elvarázsol.
 Így szóltam a ciprushoz: – Kiről ábrándozol? Mi van veled?
 Azt mondta: – Szívet kereső termete engem elvarázsol.
 A nárcisz szemhéja lecsukódik, pislogni nincs ereje,

Azt mondja: – Ama kacér búbajos pillantása engem elvarázsolt.
Az újholdnak tátva maradt a szája. Megkérdeztem: – Mi bajod?
Azt felelte: – Annak a holdnak a félhold alakú szemöldöke engem elvarázsolt.
Látta, hogy óceánra hasonlít, nincs határa,
Záti könnyeinek gyöngyei engem elvarázsoltak.

3. Záti másik gazelje a Szikender Sáh nevű mádzsúndzsihoz
(Tarlan, *i. m.*, 507)

*Etdi bir ma 'cūnci garrā dil-rübā hayrān beni
Eyledi yine ğubār ile hevā yeksān beni
Keşf eder yoğdur vilāyetde lebi esrārını
Eyledi hayrānı bir ma 'cūncınuñ devrān beni
Turfā ma 'cūn görmek isterlerse tās-i 'ışkda
İsteyü gelsün anuñ dükkānına yārān beni
Gördi kim berg-i hazān gibi döker yaşın gözüm
Etdi faşl-i gül gibi ma 'cūn ile handān beni
Zātiyā fark olmazam hergiz Sikender Şāhdan
Her gece ma 'cūni eyler 'āleme sulţān beni*

Egy ragyogó, szívrabló mádzsúndzsi elvarázsolt engem,
A vágy porhoz hasonlatossá tett engem.
Nincs a vidéken olyan, aki ki tudná fürkészni ajka titkait,
Egy mádzsúndzsi varázsa megszedített engem.
Ha különleges mádzsúnt akarnak látni a szerelem kupájában,
A cimboráim jöjjenek, és kövessenek a boltjába engem.
Látta, hogy őszi falevélként hullanak könnyeim,
A rózsza évszakához hasonló pasztájával nevetésre bírt engem.
Ó, Záti! Szikender Sáhtól soha el nem válok,
A mádzsúnja minden este szultánná tesz engem.

4. Muíni mádzsúndzsi gazelje Perváne Bej gyűjteményéből
(Perváne bin Abdullah, *i. m.*, 2733)

*Gözüm tuş oldı eylerken Sitanbul içre seyrānı
Açılmış zīnet ile bir güzel ma 'cūnci dükkānı
Oturmuş anda bir hoşka-dehen yār ü müfferih-leb
Ki bir keyfiyyet ile hoşkaya koymuş niçe cānı
Anuñ hayrānluğından ben küleh etmezdim ey zāhid*

*Götürsem başum üstinde gubār-i rāh-i cānāni
Ger ol dil-ber lebi fikrin edersem ben gice gündüz
Olur bu hasteler gibi anuñ esrāri hayrāni
Mu 'inī açılır göñlüñ gözün bir habbe gam kalmaz
Yeyüp ma 'cün ü berşini temāşā eylesey anı*

Isztambulban bóklászva elkerekedett a szemem,
Megnyílt egy szépséges *mádzsúndzsi* díszes boltja.
Ott ült egy kedves, a szája szelence, az ajkai vidámságot adók,
A mámorával már jó néhány lelket szelencébe zárt.
Aszkéta! Elvárásol engem, s ezért nem hordok dervisföveget,
Fejemre [helyette inkább] a kedvesek útjának porát szórom.
Ha éjjel-nappal annak a kedvesnek az ajkára gondolok,
A titkai elvárásolnak, akár csak ezeket a [szerelemtől] betegetket.
Muíni, szíved kitárul, s egy szemernyi bánat sem marad [benne],
Eszed a *mádzsúnjāt* és *bersét*, és csak őt bámulod.

5. Szürüri gazelje, melyet egy tahtakalei *mádzsúndzsi* ihletett
(Ünver, *i. m.*, 149)

*Bir güzel ma 'cüncinunñ hayrāni oldı göñlümüz
Gāh hayrāni gehī sekrāni oldı göñlümüz
Varmaz iken ehl-i 'arzum diyü Tahta 'l-kał 'e 'ye
Görelı anda seni mihmāni oldı göñlümüz
Hoķka ağzıdan emüp etdi vişāli fikrini
Beng ileydi iklümünñ sulţāni oldı göñlümüz
Tañ mı körbengi vü geçgin şöyle tiryāki olam
Çünki ol ma 'cüncinunñ giryāni oldı göñlümüz
Hoķka ağzını göricek yemedin dutdı meger
Karşusunda şüret-i bī-cānī oldı göñlümüz
Ağzunñ esrāri biter dilde şehā hayrānlara
Var ise esrāruñunñ büstāni oldı göñlümüz
Açalı ma 'cün dükkānın kapandı megede
Mey yerine şimdi ma 'cün kāni oldı göñlümüz
Ben yedüm gālib seni dutdı göñül şaşduñ katı
Tañ mı dersem illerünñ seyrāni oldı göñlümüz
Dilde yāķüt-ı müferrihdür Sürürī çün lebi
Cevherī ma 'cünlarunñ dükkāni oldı göñlümüz*

Egy csodás *mádzsúndzsi* elbájolta a szívünk,

Hol elbájolta, hol megrészegítette a szívünk.

Azt mondtam magamban, akire vágnék, az nem megy Tahtakaléba,

[Ám] amióta ott megláttalak, [állandó] vendég lett a szívünk.

Szelenceszáját szopogatva a találkozásra gondolt,

A kannabisz segítségével lett egy világrész szultánja a szívünk.

Nem csoda, ha a kannabisz elkábít és elszédít, s [még] az ópium rabja [is]
leszek,

Hiszen azért a *mádzsúndzsi*ért zokog [folyvást] a szívünk.

Ha nem vesz is belőle – gondolta –, meglátja majd [a] szelence száját,

[Ám] előtte élettelen képpé merevedett szívünk.

Azoknak, akiket megmámorít, a szívében nőnek szájad titkai,

S ha van a titkaidnak (kannabiszodnak) kertje, az lett a mi szívünk.

Mióta boltja megnyílt, bezárt a csapszék,

S bor helyett a *mádzsún* lelőhelye lett szívünk.

Én ettem, s a szív téged tartott győztesnek. Te csodálkoztál nagyon,

Furcsa-e, ha azt mondom, a te tartományaidat járja be szívünk.

S mert az ajka szívünknek olyan, mint rubin a *müferrih*ben, Szürüri,

Drágakövekből készült pasztáinak boltja lett szívünk.

KISEBB TÖRTÉNETI ADATOK

Dávid Géza–Kovács Nándor Erik Pertev pasa három jelentése 1566-ból

Ebben a rövid dolgozatban az akkor második vezíri rangban szolgáló Pertev pasa (megh. 1572)¹ három levelét tesszük közzé, aki az 1566-os szultáni hadjárat során főként Gyula bevételével szerzett érdemeket magának. A szóban forgó iratokat már Káldy-Nagy Gyula is említette.² Kiadásukat többek között az is indokolja, hogy I. Szulejmán (1520–1566) utolsó vállalkozása az elmúlt években gyakran került a figyelem középpontjába, főként annak az uralkodó számára végzetes kimenetele és a nyugvóhelyét kereső sokirányú kutatások miatt, s Pertev felterjesztései néhány hasznosítható adalékot tartalmaznak a hódítási szándékokkal és azok megvalósításával kapcsolatban. A dokumentumok azért is méltók publikálásra, mert viszonylag ritkák az ehhez hasonló, napjainkig fennmaradt megnyilatkozások.³

Pertev beszámolói közül a legérdekesebb az, amelyikben az oszmán vezetésnek a katonai műveletek végső céljára vonatkozó elgondolásait hivatalos forrás mivoltában tárja elénk. Török és magyar krónikák és emlékiratok ugyan rendre megemlékeztek arról, hogy többször változott az elképzelés, miszerint Eger vagy Szigetvár ellen vonuljon-e a sereg,⁴ de a levéltári anyagok – első-

<https://doi.org/10.24391/KELETKUT.2021.2.163>

¹ Rövid életrajzát ld. İdris Bostan, Pertev paşa. In: *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. XXXIV. İstanbul, 2007, 235–236, illetve: <https://islamansiklopedisi.org.tr/pertev-pasa> (2021. november 14.). A zord hadfi ugyanakkor verseket is szerzett. Ld. Benedek Péri, "... beklerüz": An Ottoman Paraphrase (*nazîre*) Network from the 16th Century. In: *An Iridescent Device: Premodern Ottoman Poetry*. Ed. by Christiane Czygan–Stephan Conermann. (Ottoman Studies/Osmanistische Studien, 5.) Göttingen, 2018, 154, 158–160.

² Káldy-Nagy Gyula, *Szulejmán*. Budapest, 1974, 213. A forrásokat itt tüntette fel: Suleimans Angriff auf Europa. *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae* 28 (1974) 210–211/199, 200, 202. jegyzet.

³ Hasonló példa, egyazon tisztségviselő által beküldött kilenc jelentéssel: Fevzi Kurtoğlu, Hadım Süleyman paşanın mektupları ve Belgradın muhasara pilâni. *Belleten* 4/13 (1940) 53–87, levha I–XIX.

⁴ Előbbiek közül a leghosszabban egy Ágehi nevű kortárs, a hadjáratban részt vevő szerző beszél erről *Fethnâme-i kale-i Szegetvár* című krónikájában. Őt Hancz Erika (A Nagy Szulejmán szultán utolsó hadjáratát megörökítő önálló művek, az ún. Szigetvár-námék és szerzőik. In: *A becsvágy igézetében. V. Nemzetközi Vámbéry Konferencia*. Szerk. Dobrovits Mihály. Dunaszerdahely, 2008, 103–105) mutatta be a hazai szakirodalomban. Ugyanő meg nem védett doktori disszertációjában (*A Nagy Szulejmán szigetvári hadjáratára vonatkozó törökországi és bécsi írott források. A hadjárat pontosabb rekonstrukciójának szolgálatában*. Budapest, 2012, 108–113), főleg az Eger

sorban a mühimme defterik éppen a döntő időszakból való hiánya miatt⁵ – nem segítenek a tervek alakulásának követéséhez, s nem emelik ki a dilemma megoldását, sem annak kezelését. Ehhez nyújt fogódzót az időben második jelentés, amelyik világosan kimondja, hogy a szultán a Dráva megáradása miatt egy ponton letett arról, hogy Eszéknel átkelve Szigetvár ellen menjen, s arra gondolt, inkább Péterváradnál a Dunán kel át, és Eger ellen masírozik. Pertev szerint két vélemény jellemezte az ekkor már magyar területen mozgó (vagy ahhoz erősen közeledő) hadak parancsnokait. A nyugati végeken levő főemberek kezdetűl fogva amellet kardoskodtak, hogy az Almás patak menti erősséget kell kézre keríteni, mások viszont, akik kizárólag a szultán javát viselték a szívükön, legalábbis Pertev pasa előadásában, aki minden bizonnyal ez utóbbi csoportba tartozott, azt vélték volna helyénvalónak, ha Eger megszerzésére törekednek, miáltal az északkeleti régió nyugalma biztosítható, beleértve Erdélyt is. Ellenkező esetben többéves nagy háborúkra lesz szükség. Szigetvár megvétele pedig erősen kétséges, még akkor is, ha jelentékeny erőt összpontosítanak ott; bár – mint hozzáteszi – előbb-utóbb azért el fogják foglalni. Végül a tényleges döntéshozó, Szokollu Mehmed (1505 vagy 1506–1579) nagyvezír mégis Szigetvár ellen fordította a „nagyúri kengyelt”. Ebben komoly szerepet játszott – amint Fodor Pál tömören kifejti –, hogy „[a Dráva] apadni kezdett, hírek jöttek arról, hogy a Palotát ostromló Arslán budai pasát⁶ megverték a hitetlenek (s hogy ezért akár Buda is veszélybe kerülhet), és hogy Zrínyi Miklós Siklósnál meglepte és megölte Mehmed tirhalai béget, táborát pedig kirabolta. Ezért visszatértek az eredeti elképzeléshez, és Vukováron keresztül Eszékhez vonultak, ahol

vagy Szigetvár? alfejezetben részletesebben is foglalkozott a kérdéssel. Újabbban Törökországban is feldolgozták a művet: Kübra Naç, *Ágehi'nin Fetih-nâme-i kal'a-i Sigetvar'ı* (*İnceleme–tenkitli metin*). Yüksek lisans tezi (Fatih Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü). İstanbul, 2013 (kritikai kiadással); Ahmet Önal, *Kanuni'nin son seferi*. İstanbul, 2019, 224–253 (értelmezéssel). Szintén a közelmúltban adták ki a másik, még jelesebb szemtanú, Ahmed Feridün, ekkor a nagyvezír titoknokja, később az udvari kancellária vezetője kiemelkedő művét, aki a szóban forgó kérdésnek kevesebb teret szentel: *Nüzhət-i esrârü'l-ahyâr der ahbâr-i sefer-i Sigetvar. Sultan Süleyman'ın son seferi*. Haz./Ed. by H. Ahmet Arslantürk–Günhan Börekçi. (Zeytinburnu Belediyesi kültür yayımları, 26.) İstanbul, 2012. Ebből csak az 1566-os hadjáratot taglaló részt francia fordítással ld. Nicolas Vatin, *Feridün bey. Les Plaisants secrets de la campagne de Szigetvár. Édition, traduction et commentaire des folios 1 à 147 du Nüzhətü-l-esrârü-l-ahbâr der sefer-i Sigetvar (Ms. H 1339 de la Bibliothèque du Musée de Topkapı Sarayı)*. (Neue Beihefte zur Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, 2 vagy 7. Hrg. von Rüdiger Lohker et al.) [Wien], 2010, 101–515.

⁵ Az 1565–1566-ból fennmaradt kötet 1566. június 21-ig tartalmaz rendelkezéseket; az utolsók magyar vonatkozásúak, s egyikük éppen Zimonyba invitálja János Zsigmondot. Ld. 5 *numaralı mühimme defteri (973 / 1565–1566) <Topkibasım>*. (T. C. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü. Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı, 21. Dîvân-ı Hümâyün sicilleri dizisi, II.) Ankara, 1994, p. 703, Nr. 1987.

⁶ Ágehi szerint (Naç, *i. m.*, 90) nyilván Pertevvel együtt, ő volt az egyik szorgalmazója annak, hogy Egert támadják meg.

a Dráván újonnan épített hídon július 19-én átkeltek a Dél-Dunántúlra. Ezzel eldőlt, hogy a szultáni had a szigeti „fővárat” fogja ostrom alá venni.”⁷

A fenti leglényegesebb üzenet mellett ez és a másik két irat fényt vet bizonyos ellátási problémákra, így a megelőző egy-két évben arra járó seregek miatt fellépő árpahiányra, az ágyúk késedelmes érkezésére, a kirendelt szpáhik vonakodására és lassú befutására, a vonulás irányára, Gyula elfoglalásának nehézségeire, a tisztek zaklatásai miatt az alattvalók elszéledésére (amit megnyerésük révén meg kellene akadályozni), a moldvai és a havasalföldi segéderők tagjainak szökdösésére, János Zsigmond vonakodására, hogy gyakorlatilag is együttműködjék a szultánnal és más kérdésekre.

A jelentések stílusa igencsak sajátos: a cirkalmas Isten-, Mohamed- és szultándicsőítések és más üres frázisok után átmenet nélkül tárgy- és tényszerű közlések következnek. A könnyebbnek látszó részek mondat szerkezete viszont időnként megdöccen, vagy fölösleges ismétléseket tartalmaz. Fordításunkban törekedtünk a szöveghűségre, de nem minden áron. A korabeli török nyelv szinonimákban igen gazdag, például a ’vonul, odaér, (oda)megy’ szóbokorra jó néhány megfelelőt találunk a szövegben, s ez bizony meghaladja a magyarban rendelkezésünkre álló elemek számát. A szöveggép gyönyörű, jól olvasható, de akad benne pár meglepő hangrendi hiba. Pár szó a következő sorban folytatódik, ami az arab írástól idegen.

⁷ Fodor Pál, Szigetvár 1566. évi ostroma: Az előzményektől a következményekig. *Magyar Tudomány* 2016/9, 19–20. Az itt szereplő elemek java része már Bánlaky József, *A magyar nemzet hadtörténelme*. Budapest, 1928–1942. című művének 13. részében a „Perteve pasa gyulai és Szulejmán szultán szigetvári hadjárata” alfejezetben is felbukkan. Ld. <https://www.arcanum.com/hu/online-kiadvanyok/Banlaky-banlaky-jozsef-a-magyar-nemzet-hadtortenelme-2/13-ferdinand-es-szapolyay-janos-ellenkiralyok-kuzdelme-az-ezt-koveto-nehez-idok-a-torok-hoditasok-korszaka-szulejman-halalaig-15261566-2543/v-az-erdelyi-es-torok-haboruk-szulejman-halalaig-1564-tol-1566-ig-29DD/d-szulejman-1566-evi-hadjarata-magyarorszag-ellen-2A07/b-perteve-pasa-gyulai-es-szulejman-szultan-szigetvari-hadjarata-szigetvar-hosies-vedelmezese-zrinyi-miklos-altalmiksa-es-janos-zsigmond-1566-evi-h-2A0E/> (2021. november 19.) Káldy-Nagy (*Szulejmán*, 213) a lassan megszülető végső elhatározást az uralkodó határozatlanságának tulajdonította. Vatin (*i. m.*, 38–41) inkább pragmatizmusra gondol.

FÜGGELÉK

1.

Pertev pasa jelentése a szultánnak

1566. június 5. körül⁸

İstanbul, Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi, E. 2232 (1. kép)

1. Arz-i bende-i bî-vücut oldur ki: haliya bu canibde olan asker-i islamun keyfiyyet-i ahvalinden istifsar buyurulurise

2. malum-i şerifleridür ki bundan evvel bu bendelerine sürat ile yürüyesin deyü emr-i şerif varid olmağıle mem-ha

3. emken yürüyüb kasaba-i Parakine gelindükde Temeşvar beğlerbeğisinden der-i devlete mektubı varub Temeşvar canibine

4. buyurılan Rum İli sipahilerinün ol canibe bazı varub ve bazı henüz varmadükleri (!) ahvallerin arz

5. edüb asker erişmek babında baz-i ahval arz etmeğın bu bendelerine dahi tekrar sürat ile yürüyüb erişesin

6. deyü hükmi-i şerif nazil olmağın bile olanca yeniçeri kulları ve kapu halkı kullarınun davarı el verdüğü kadar

7. yürüyüb işbu mah-i zi'l-kadenün on yedinci güninde Tuna yalısında geçid olan Haram nam iskeleye gelinüb el

8. verdüğü kadar ikdam-i tam ile öte yakaya mürur olununca zarurı bir kaç gün ikamet lazım gelüb ve Koca İli

9. sancağı beği ile Kara Denizden irsal olunan zarbuzanlar ve sair yarak dahi henüz gelmeyüb karşılarına adamlar

10. gönderilüb ve haliya iskele-i mezburede Temeşvar beğlerbeğisinin adamı der-i devlete geçüb gider iken bu bendelerine

11. uğrayub gene Temeşvar beğlerinden ve Rum İlinden koşılan sancak sipahilerinden baz[1] acz-i ahval ilam eyledüğinden

12. maada sürat ile erişmek ahvalin ilam etmeğın Kara Denizden gelecek merkum zarbuzanların vusulüne tevakkuf etmemek

13. lazım gelüb inşallah geçdükdün sonra eğlenmeyüb yürüyüb beş altı konakda doğru Temeşvara varılıb

14. andan öte dahi Hak sübhanehü (beszürva: ve taala) hazretlerinin avn-i inayetine tevekkül ve sürur-i kainat – aleyhi efsalü's-salat

15. ve ekmelü't-tahiyyat – hazretlerinin mucizat-i kesiretü'l-berekatına tevessül edüb ve devletlü saadetlü padişah-i alem-penah

16. hazretlerinin mübarek himmetleri ve hayır duaları berekatında ferman-i şerif olan mahalle teveccüh olunur. Ve şol

⁸ Az előterjesztésben szereplő dátum alapján.

عرض بنده بی وجود اولدرکه حالیا بوجایتین اولان عسکر اسلامک کیفیت احوالندن استفسار بیوردورسه
 معلوم شریفلریدرکه بوندنا اول بوند لرینه سرعت ایله یوریه سن دیوام شریف وارد اولغیا بهر
 امکان یور یوب قصبه پراکته کلند وکن طمشوار بکلر بکسندن در د ولت مکوتوبی واروب طمشوار جابنه
 بیوردان روم ایلی سپاهیلرنیک اول جائیه بعضی واروب و بعضی هنوز وارد وکلری احوالین عرض
 ایدوب عسکرار شکر باینده بعض احوال عرض امکان بوند لرینه داعی کر سرعت ایله یور یوب ارشده سن
 دیو حکم شریف نازل اولغین سیله اولانغیه یکچری قوللری وقبول خلق قوللرنیک طواری ال ورد وکی قدر
 یور یوب اشوماه ذالقدر نیک اولدیغی کوننده طونه یالیدن کجیدا اولان هرام نام اسکلیه کلنوبال
 ورد وکی قدر اقدام تام ایله اوتیه یقایه مرورا ولتغیه ضروری بزقاج کون اقامت لازم کلوب وقبول ایلی
 سخافی کجی ایله قره د کزدن ارسال اولنان ضرور زتلر وسایر براق داعی هنوز کل یوب قوشولرنیه آدم لیر
 کوندر لوب و حالیا اسکله و مزبور ده طمشوار بکلر بکسندک آدمی در د ولت کجی کیدر ایکن بوند لرینه
 اوغره یوب کجه طمشوار بکلر ندرن و روم ایلندن قوشلان سخناق سپاهیلر ندرن بعضی احوال اعلام ایلد و کزدن
 ماعدا سرعت ایله ارشاک احوالین اعلام ایکن قره د کزدن کلجک مر قوضر بوز نلرک وصولند توقفا اقامه مک
 لازم کلوب انشاء الله کجی کزدن صکر اکلم یوب یور یوب بش القی قونا قه طوغری طمشوار وار لوب
 اندن اوتیه دخی سخناق حضرتلرنیک عون عنایتنه توکل و سرور کانیات علیه افضل الصلوات
 واکمل التقیات حضرتلرنیک معجزات کثیره البرکاتنه توسل ایدوب ود و تلوسعا د نلو پادشاه عالمبناه
 حضرتلرنیک مبارک همتلری وخیر دعاری برکاتدن فرمان شریف اولان محله توقه اولنور و شول
 خصوصکه عرضی لزما اول تاخیر اولتم یوب عرض اولنور همان حق سبحانه و تعالی لطف کرمند زدن و تلنو
 سعادت نلو پادشاه من چون چون یلر عمر لر میسر ایدوب جمیع مرادات معصوداتلرین میسر ایلیه
 انشاء الله تعالی باقی فرمان سعادت نلو پادشاه دین پناه حضرتلرین کدر

بنده
 بی وجود
 پرتو

1. kóp. İstanbul, Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi, E. 2232

17. husus-ki arzı lazım ola tehir olunmayub arz olunur. Hemen Hak sübhanehü ve taala lütf-i kereminden devletlü

18. saadetlü padişahumuza çok çok yıllar ömürler müyessir edüb cemi-i muradat-i masudatların⁹ müyessir eyleye.

19. İnşallahu taala. Baki feran saadetlü padişah-i din-penah hazretlerindüdür.

Bende-i bî-vücut Pertev

A jelentéktelen¹⁰ szolgáljelentése az: ha [felséged] érdeklődni méltóztatik arról, hogy mi a helyzet az errefelé levő muszlim katonákkal, akkor [mint az már] nemes tudomása, korábban ezen szolgáljához nemes parancs érkezett, hogy sietve haladjunk; így ameny-

⁹ A szövegben *ma 'şūdātıların*, ami nem ismert szó. Helyesen valószínűleg: *ve makşūdātıların*.

¹⁰ Fekete Lajos, *Bevezetés a hódoltság török diplomatikájába*. Budapest, 1926, XLII „hitvány”-ként fordította. Szó szerint: 'test nélküli'. Jellegzetes alázatokodó formula.

nyire lehetséges volt, tovább vonultunk. Amikor Paracsin¹¹ városához (*kaszaba/kasaba*) értünk, a temesvári beglerbégtől¹² a Boldogság Kapujához levél érkezett, amelyben jelentette, hogy a Temesvár felé kirendelt ruméliai szpáhik közül némelyek már oda-értek, mások még nem, illetve bizonyos dolgokat a katonák felvonulása ügyében is tudatott. Mivel ezen szolgájához ismét nemes parancs jött, hogy „sietve vonulj tovább, és éj oda”, amennyire [felséged] szolgálai, a velünk levő összes janicsár és az udvari lovasság¹³ állatai lehetővé tették, tovább vonultunk, s ezen zilkáde hónap 17. napján (1566. június 5.) a Duna parti átkelőhelyhez, a Haram¹⁴ nevű kikötőhöz mentünk. Amennyire lehetséges volt, teljes igyekezettel átkeltünk a túlsó partra, de kényszerűségből pár napig várakoznunk kellett. A Kodzsa Ili szandzsákbégjével¹⁵ a Fekete-tenger felől¹⁶ útnak indított zarbuzánok¹⁷ és más hadiszerszámok sem érkeztek még meg, ezért embereket küldtünk eléjük. Most, hogy a temesvári beglerbég embere a Boldogság Kapuja felé mentében a nevezett átkelőnél áthaladt, e szolgájához is betért, s tudatta, hogy a temesvári bégek és a Ruméliából melléjük rendelt szandzsákok szpáhijai közül némelyek jelezték, hogy gyengélkednek, illetve, hogy mivel sietve oda kell érni, nem kell tovább várni a Fekete-tenger felől jövő zarbuzánok megérkezésére. Az átkelés után várakozás nélkül előrehaladva néhány¹⁸ állomással remélhetőleg egyenesen Temesvárra jutunk. Azon túl pedig a felséges Isten – magasztaltassék és dicséertessék! – kegyelmében és támogatásában bízva, s a világegyetem öröme¹⁹ – szálljanak rá a legkiválóbb imák és

¹¹ Város a Velika Morava völgyében, Belgrádtól délkeletre, Szerbiában. A főerő június 12. körül ért ebbe a térségbe, de ezen a településen nem szállt meg. Ld. Vatin, *i. m.*, 32; *5 numaralı mühimme defteri*, p. 656, 665.

¹² 1565. április végéig Musztafa (*5 numaralı mühimme defteri*, p. 533, Nr. 1462.) augusztus második felétől Haszán pasa (Fekete, *i. m.*, 27, Nr. 15.) adathozható a vilájet élén. A váltás pontos dátumát nem ismerjük.

¹³ A hat udvari zsoldos alakulat.

¹⁴ Bár a Haram név mögött inkább a későbbi Újpalánka (később Bácspalánka, ma Bacska Palánka, Szerbiában) húzódik meg (Vö. Csánki Dezső, *Magyarország történelmi földrajza a Hunyadiak korában*. II. Budapest, 1894, 95; Tibor Halasi-Kun, *Haram County, and the Ottoman Modava nahiyesi*. *Archivum Ottomanicum* 9 (1984) 29–30), az a Dunától északra feküdt. Vele szemben ma is megtalálhatók Ráma várának a romjai a Ram névre hallgató település északkeleti részén, a folyam mellett, ahol napjainkban is átkelőhely működik: <https://varak.hu/latnivalo/index/2694-Rama-Var/>; <http://muemlekiem.hu/hatareset/Rama-vara-Rama-1136> (mindkettő: 2021. november 19.).

¹⁵ Oszmán közigazgatási egység Izmit központtal. Nevét egy 14. századi harcosról, Akcsa Kodzsáról (Hodzsáról) kapta. Az élén ekkor Ali Portuk állt, akit egyúttal a Dunára érkező hajók parancsnokának (*kapudánjának*) is kineveztek. Ld. Vatin, *i. m.*, 188/428. jegyzet.

¹⁶ Isztambulból bizonyára a Duna torkolatáig szállították őket, majd onnan vízi úton tovább.

¹⁷ A török ágyúfajtákra ld. Ágoston Gábor, *Párhuzamok és eltérések az oszmán és az európai tüzérség fejlődésében a XV–XVII. században*. In: Uő, *Európa és az oszmán hódítás*. Budapest, 2014, 232–245.

¹⁸ A török szövegben öt-hat, ami a mai köznyelvben a fenti értelmet (is) hordozza. Így vagy úgy, a számítás elég reálisnak mondható, minthogy Haram/Újpalánka és Temesvár között a távolság mintegy 120 km.

¹⁹ Mohamed.

a legteljesebb áldások – őfelségének bőséges áldású csodáira hagyatkozva, valamint a világ menedéke, a szerencsés, boldogságos padisah őfelségének szent igyekezetétől és áldásaitól ama hely felé fordulunk, amelyet a nemes parancs [megjelölt].²⁰ Azt a dolgot, amelyet jelenteni kell, késelem nélkül jelenteni fogjuk. Az Isten – magasztaltassék és dicsértessék! – kegye és jósága adjon még sok-sok évet szerencsés, boldogságos padisahunknak, és vezesse sikerre minden vágyának és céljának elérésében. Ha a magasságos Isten úgy akarja! Egyébként a rendelkezés a vallás menedéke, a boldogságos padisah őfelségéé.

A jelentéktelen szolgál, Pertev

2.

Pertev pasa jelentése a szultánnak

1566. június 5. után, július 2. előtt²¹

Istanbul, Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi, E. 1421²² (2. kép)

1. Arz-i bende-i bî-vücut budur ki: Bundan evvel asitane-i saadete gönderilen çavuş kulları ferman-i şeriflerin irad edüb mefhum-i münifinde

2. lutf ve inayetlerinden ve merhamet-i ali-şanlarından asker-i islama hayır duaların rehber edüb inayet-i hakka sipariş olunduğı ve Drava tuğyan üzere

3. olub Sigedvar üzerine varmakdan feragat edüb inşallah Varadinden geçilüb doğru kale-i Egri üzerine varı-

4. lacağı ve ol canibe varılacak Temeşvar canibinde olan askere faide olduğu ferman-i şerif olunmuş. Malum-i şerifleri ola ki ta ibtidadan

²⁰ Valószínűleg Gyula.

²¹ A hazai szakirodalom szerint az első török hadak július 2-án tűntek fel Gyula alatt, s a megadásra szeptember 2-án került sor. Vö. Marosi Endre, Török várostromok Magyarországon II. Szulejmán korában. *Hadtörténelmi Közlemények* 22 (1975) 453–454; Csorba Csaba, *Vég-Gyula várának története*. Budapest, 1985, 137–142. Újabban Dusnoki-Draskovich József is többször foglalkozott az erődítmény elestével, így: A gyulai vár 1566. évi török ostroma. *Mediterrán és Balkán Fórum* 10 (2016/3) 29–49; Uő, A gyulai vár 1566. évi török ostroma és a főbb elbeszélő források az ostromról, valamint Kerecsényi László személyéről. In: *Város, uradalom, vár. Tanulmányok Gyula 15–18. századi történetéből*. Szerk. Héjja Julianna Erika–Erdész Ádám. Gyula, 2017, 79–128. (A két tanulmányban a számunkra fontos részek gyakorlatilag azonosak.)

²² Írásunk nyomdai munkálatai során jutott tudomásunkra, hogy ez az irat átírásban és angol fordításban, fakszimilével együtt nemrégiben megjelent: Kutse Altın, The Reconstruction of the Motives and Activities of the Last Campaign of Kanuni Sultan Süleyman. In: *Altaic and Chagatay Lectures. Studies in Honour of Éva Kincses-Nagy*. Ed. by István Zimonyi. Szeged, 2021, 36–41. Már nem volt módunk érdemben összehasonlítani a két változatot. Fontos, hogy a megadott (új számozás szerinti) jelzet más: Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi E. 0443. Az átírás néhány szótól, jelzős szerkezettől eltérően lényegében megbízható, de meg kell jegyezni, hogy a nála a 22., helyesen a 23. sorban a *ve Vidin sancagıbegi* olvasat téves, ott *Vize sancagıbegi* áll. A fordításba több nagyobb hiba is csúszott, akár a tartalmat, akár az események lezajlási idejének értelmezését illetően. A 12. sorban levő *dükenmez* alak viszont nekünk okozott fejtörést, azt Altıntól vettük át.

5. saadetle sefere niyyet olundukda gah Sigedvar ve gah Egri canibine gidilmesi tedarük olundukda Sigedvar tarafında olan ümera

6. kulları ve ol canibün müteallikleri ekser ol canibe meyl etdürmeden hali değiller idi. Laykin ne Sigedvar tarafına ve ne Egri tarafına meyl ve

7. taallukı olmayub mahzen padişah-i islama hayırlusın fikr edenler devlet ve saadet ile Egri caniblerine varılmak evladur deyü söylerlerdi.

8. İnşallah kudum-i şerifleriyle kale-i Egri ve ana tabi olanlar feth olunub ol canibün küffarı mesdud olub Erdel vilayetinden

9. ötüri dahi bunca yıllardan berü çekilen ıztırabdan inşallah halas olunduğundan gayri saadetlü padişah hazretlerine ve asker-i islama dahi

10. evladur deyü söylenür. Ve Sigedvar memleketümüz kenarıdur beğlerine nazar olunub kuvvet verilince eyyam-i saadetlerinde her zamanda kapusın açdurmayub

11. inşallah ol dahi feth olur deyü ekser-i sözleri bu idi. Şöyle kim evvel Sigedvara düşilüb bu yıl-i mübarek kadem-i şerifleriyle

12. Egri caniblerine varılmaya vilayet-i Erdel gavgasından halas olunmayub yıllarca dükenmez azim seferler ve işler lazım olur deyü söylerlerdi.

13. Ve'l-hasıl devletlü saadetlü islam padişahumuzun rey-i şerifleri cümleye galibdür. Emr-i ferman saadetlü padişahundur. Huda-i taala cemi-i muradların

14. hayriyle müyessir eyleyüb eksüklüğün göstermeye. Ve nihan buyurılmaya ki bundan evvel Tuna yalısında geçid olan Haram iskelesine gelindükde

15. geçid gemileri el ver[d]üğüne göre ihmal olunmayub geçmek üzere olunduğı ve Tuna geçildükden sonra tevakkuf olunmayub ferman olunan mahalle

16. varılır deyü arz olunmuş idi. Eyle olsa iskele-i merkumeye gelindükde tob arabacılar[ı] kethüdası elli kıta boş arabaları ile hazır bulunub

17. ve zarbuzanlar hazır bulunmamağıle zikr olunan zarbuzanlar Belgrad ve Semendirede hazırdur deyü alınmasıçün mezbur Belgrad ve Semendire kadılarına

18. ve dizdarlarına emr-i şerif gelüb emr-i şerif mucibince mezkür kalelerde mevcut bulunan yarakdan yigirmi sekiz kıta zarbuzanlar

19. getürdilüb ve mirî tobçı başı dahi Belgradda hazır bulunmağıle maadasıçün denizden Ali beğle gelen gemilerdedür deyü kethüdasına

20. mektub gönderilüb ve baki kalan zarbuzanlar için dahi mezbur Ali beğ bendelerine adamlar gönderilüb ve nehr-i Tuna dahi gayet tuğyan üzere

21. olmağıle geçid yeri ziyade vasi olub gemiler el verdüğüne göre geçilmekte ya'lamu llāhu hiç bir vechile ihmal olunmayub ol ecilden zarurî

22. öte yakada ve berü yakada bir kaç gün oturmak lazım gelüb ve gemilerde olan zarbuzanlar için dahi tevakkuf olunmayub göçilüb akabimizce zar-

23. buzanalrı getürmek için Vize sancağıbeği bendeleri olanca sipahilerile ve baz-i yeniçeriler ve bir mikdar tobçılar ve arabacılarile (beszürva: gerüde) Haram

24. iskelesinde alikonulub eyyam-i saadetlerinde inşallah anlar dahi akabimizce gelmek üzeredür. Ve bu bendeleri dahi ferman-i şerif mucibince

25. mahall-i memura teveccüh olunub Temeşvar ve Lipovaya uğrayub ve andan inşallah darü'l-harb olan mahalle erişmek üzeredür. Ve Temeşvar

عرض نبی بی وجوب بود که بودند اول استا ن سعادته کوندین چاوش قولاری فرمان شرفلاری اباد ایدوب ممبرم بختن
 لطف و عنایت بندن و مخرج عالیشان بندن عسکرا سلامه خیزد عالی رین رهبر ایدوب عنایت حقه سبارش اولدوغی و دروغ طغیان اولدوغی
 اولوب سکد وار اوزر نیه و ارمقدن فرغت ایدوب انشا آتاه واردندن کچولوب و دروغ طغیان و اگری اوزر نیه وار
 بلای و اولجانیه و اولوق طمشوار جانندن اولان عسکر فایده اولدوغی فرمان شریف اولمش معلوم شرفلاری اولدو که تا ابتداء
 سعادتله سفره بنت اولدوقن کا سکدا و ارجاننه و کا اگری جاننه کیدلمسی پادشاه اولدوقن سکدا و اطرقتن اولدوغی اسرا
 قولاری اولجانیک متعلقاری اکثر اولجانیه میل تدردن حاله کلرایدی لیکن سکدا و اطرقتنه و نه اگری طرقتنه میل و
 تعویق و میسب محضاً پادشاه اسلامه خیر لوسین فکر ایدنلر دولت و سعادت ایلله اگری جانجانیه و اولوق اولد و دروغ طمشوار لاری
 انشا آتاه قدوم شرفلاری قلععه و اگری و کاتایع اولدوغی اولوب اولجانیک کفاری مدد اولوب اولد و اولجانیه
 و ترقی بی یزنجیه بلندن بر چکلان اضطرر بدن انشاء الله صلوات و غندن غیری سعادت لوبادشاه حضرت نیه و عسکرا سلامه بی
 اولد و دروغ طمشوار سکدا و اولجانیه کفاری بکلر نیه نظر اولوب قوت و یرلیجه ایام سعادت بلندن هر زمانه قیوم اسرا
 انشا آتاه اولدوغی فتح اولور و کواکب سوزلری بوایدی شوبله کیم اول سکدا واره و شلوب بوسیل مارت قدوم شرفلاری
 اگری جانجانیه و اطرقتنه و اولجانیه اولدوغی سعادت خالص و لغیب یلارجه و کهنز عظیم سفیرل و ایشلر لزم اولور و دروغ طمشوار لاری
 و نخلصد و لکن سعادت لوبادشاه شاکر ذی شرفلاری جمیله غایدر امر فرمان سعادت لوبادشاه کدر حدای تحمل جمع مراد ایلدی
 خیر هله مستر یلوب کسکول کین کوسرتیه و نهان سیر طیه که بوندن اول غویه یالیندن کچید اولان حرام اسکله سنه کلدن و ک
 کچید کیلر اولد و که که اها مال و لغیب کچکنا و زره اولدوغی و طوبه کچید و کدن کچک توتفا و لغیب فرمان اولان ایلجه
 وار لور و یوعرض اولغی ایدی ایلله اوله اسکله و مرقومه کلند کین طوبه کچیلر لکن ذی القی قلععه بوش غریه لایه حاضر اولوب
 و ضرور لوب حاضر بولما مغایه ذکر اولان ضرور لوب بلغراد و سمنده ده حاضر در بولما سیچون مزبور بلغراد و سمنده قاضیلر
 و ذود اولر نیه امر شریف کلوب امر شریف موجهیه مذکور قلععه لده موجه بولنا کین بر اقدن کچیک کین قطعه ضرور لوب
 کور لوب و میری طوبی باشی اقی بلغراد ده حاضر بولما غایله ما عد سیچون کوزدن علی کله کلن کیلور ده دروغ کچکنا سنه
 مکتب کوندرب و باقی قلا ضرور لوب سیچون دروغ بولور علی بلندن لریه ادملو کوندروب و نر طوبه دروغ طغیان اوزر
 اولغیله کچیدری زیاده و اساع اولوب کیلر اولد و که کون کچک کیم بعل الله هیچ بر هیله اها مال و لغیب اولجانیه دروغ
 اونه بغداد برویاده و قراچ کون او توین لزم کلوب و کیلورده اولان ضرور لوب سیچون دروغ توتفا و لغیب کلوب مبعثه شرف
 بوزن لوب کتور لوب سیچون و بر حقیقت کین لوبی اولغیله سیاه لوبه و بعض کچیلر و بر مقصد اولجانیه و عسکرا سلامه
 اسکله سنه ایلیقن لوب ایام سعادت بلندن انشا آتاه اولدوغی عظیمه کلان اوزر در بونین لری دروغ فرمان شریف موجهیه
 محل یامون توفه اولوب مشهور لوب و اغویوب و ایدن انشا آتاه دروغ لوب اولان نجاهد و کچک اوزر دروغ طمشوار
 کچک کچیک امر شریفه تلمه و کله اولوب کدوغی اگری کچک لوشقه لور و کچک اولوب اولور و یاروت سیاه و سیر لیت و یرت
 و سرازره و کفایت ایدر و یوستانه سعادتله مبرود فتوکندر بر عرض ایلدوغی اوزر انشا آتاه ایام سعادت یادشاهیان
 اولد که کفایت یله و عجاتامون و اولوب بلاتاقا اولد و کین انشا آتاه هر خصوص تکمیل کور لوب غایت ضرور لوب اولجانیه
 لازم کلورسه و قوی اوزر استا ن سعادته عرض ولعاده غیری تدار و که کلان اولدوغی معلوم شرفیدر و طمشوار کچک کچیک
 طمشوار تابع اولدوغی سکدن دروم بیلندن دروغ تعیین بیور لوب امر لردن قلععه محاصره سنه کفایت ایدن ضرور بوندن اول استا ن
 سعادتله عرض ایدوب لیکن اگری عسکر و سار خصوصه انشا آتاه سعادت لوبادشاه و دین پناه حضرت تلونک همت جمالی لری و
 مبارک خیزد عالی عسکرا سلام اوزر نیه دروغ کادر و مملکت حوالندن و زود و زوداه حصو صدن استفسار
 بیور لورسه اکثر بوجا بلورده و ایسی بیلد که بعض کچک کچکدن حالی اولما مغایله اریه خصوصه تمام مضایقه اوزر اولوب
 درعا باطنه سی مملکت ضابطلر نیک نظر ایدن اکثر قریب لری اریه اولوب قلابه لری و اخی کچک بندن حالی اولد و کلر سیدن
 داعیه قصبه پر لکن نام نزلدن طمشوار کلن کینه بر ایدر ضه حکم شریف اولوب کوندورش ایدیکه اگر اطاعت اوزر اولان
 رعایا لردر و اگر عرض اولان رعایا لردر بیور لورن و اولور بده و ام دولت پادشاه بی مشغول و مباری باندن او کاتک کالگو
 و پرله دواعامد اولوب و کوندربن احکام شریفه نک صورتی بی بازلوب حالیا کوستا خا ن سعادت لوبادشاه حضرت تلونک کوندور
 و هر منزله وارندن اول ایلر و کچیک قولر کوزن و بیک خلققندن یساقیر کوندورلد و کچک مقرر دروشول خصوصه کچک ایدر ایام
 سعادت بلندن انشا آتاه تعقیبات اولدوغی بلا خظه شرف بیورله و انشا آتاه عمل امون و اولوب محاصره کچک ایدر ایام
 اولدندن واقع حال تفصیل ایلد کینه عرض اولور خیر لر مین اول انشا آتاه تعالی باقی فرمان کده معائن کدر
 بیور لور
 بیور لور

2. kóp. İstanbul, Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi, E. 1421

26. beğlerbeğisi emr-i şerifle kale dövmeğe alub gitdüğü eğer bacaluşkalardur ve eğer kolumbur[n]alardur ve barut-i siyah ve sair yat ve yarak

27. ve serahordur kifayet eder deyü asitane-i saadete mühürlü defter gönderüb arz eyledüğü üzere inşallah eyyam-i saadet-i padişahîde

28. ola ki kifayet eyleye. Ve mahall-i memura varılıb mülakat olundükde (!) inşallah her husus mümkünile görilüb gayet zarurî olan husus

29. lazım gelürse vukui üzere asitane-i saadete arz olunmadan gayri tedarüke mümkün olmaduğı malum-i şerifdür. Ve Temeşvar beğlerbeğisi

30. Temeşvara tabi olan askerden ve Rum İlinden dahi tayin buyurılan ümeradan kale muhasarasına kifayet edemez deyü bundan evvel asitane-i

31. saadete arz edüb laykin eğer askere ve sair hususa inşallah saadetlü padişah-i din-penah hazretlerinin himmet-i aliyeleri ve

32. mübarek hayır duaları asker-i islam üzerine diriğ değıldür. Ve memleket ahvalinden ve zad ü zevade hususından istifsar

33. buyurılırsa ekser bu caniblerde bir iki yıldur ki baz-i asker geçmekden hali olmamağıle arpa hususı tamam-i müzayaka üzere olub

34. ve reaya taifesi memleket zabitlerinin zulmünden ekser kariyeleri karar [recte: firar] eyleyüb kalancaları dahi şikayetden hali olmadükleri (!) sebebden

35. dahi kasaba-i Parakin nam menzilden Temeşvar beğlerbeğisine bir iki defa hük-m-i şerif yazılıb gönderilmiş idi-ki eğer itaat üzere olan

36. reayalardur ve eğer harbî olan reayalardur yerlü yerinde oturub devam-i devlet-i padişahîye meşgul olmaları babında onat istimaletler

37. verile deyü ilam olunub ve gönderilen ahkam-i şerifenün sureti dahi yazılıb haliya küstahane saadetlü padişah hazretlerine gönderildi.

38. Ve her menzile varmazdan evvel ilerü yeniçeri kullarunuzdan ve bölük halkından yasakçılar gönderildüğü mukarrerdür. Şol husus-ki mümkündür eyyam-i

39. saadetlerinde inşallah taksirat olunmaduğı mülahaza-i şerif buyurıla. Ve inşallah mahall-i memura varılıb muhasara umurına mübaşeret

40. olundükda vaki-i hal tafsil ile gene arz olunur. Hayırlar müyesser ola. İnşallahu taala. Baki ferman dergah-i muallanundur.

Bende-i bî-vücut Pertev

A jelentéktelen szolga jelentése ez: szolgája, a korábban a Boldogság Küszöbéhez küldött csaus, eljuttatta [hozzánk felséged] nemes parancsát. Ennek emelkedett tartalma szerint az a nemes parancs adatott ki, hogy [felséged] magasztos kegyességéből, jóindulatából és könyörületéből áldásait a muszlim katonáknak társul adta, és öket Isten kegyelmébe ajánlotta. [Ezenkívül] a Dráva megáradt, ezért lemondott arról, hogy Szigetvár ellen vonuljon, remélve, hogy Péterváradnál²³ átkelve egyenesen Eger vára ellen vonul, s ha ezt megteszi, az hasznára lesz a [most] Temesvár környékén levő hadaknak. Szolgáljon nemes tudomására, hogy egészen a kezdetektől fogva, amikor boldogsággal

²³ Ma Petrovaradin, Szerbiában. Innen tényleg majdnem egyenes út vezetett volna Eger felé.

hadba vonulni szándékozott, s előkészületek történtek arra, hogy vagy Szigetvár, vagy Eger ellen menjen, szolgálai, a Szigetvár környéki bégek (*ümera*) és az ahhoz a vidékhez tartozók többsége nem szűnt meg arrafelé ösztökélni [felségedet]. Azok viszont, akik sem Szigetvárhoz, sem Egerhez nem vonzódtak és kötődtek, hanem csupán az iszlám padisahjának a javán járt az eszük, azt mondogatták, hogy jobb szerencsével és boldogsággal Eger felé vonulni. Ha nemes odaérkezésével remélhetőleg meghódítja Eger várát és annak tartozékait, azonkívül, hogy a környékbeli hitetlenek akadályoztatva lesznek, illetve remélhetőleg meg lehet szabadulni az Erdély tartománya miatt ennyi éven át viselt szenvedésektől, mindez a boldogságos padisah őfelsége és a muszlim katonák számára is jobb [a másik változatnál], mondják. S többnyire azt beszéltek, hogy Szigetvár országunk széle, boldogságos [uralkodása] idején kapuja nem nyitható meg bármikor, de ha [majd később] figyelünk az ottani bégekre, és erőt adunk melléjük, remélhetőleg az is meghódol.²⁴ Azaz, ha előbb Szigetvárra ront, és ebben a szent évben nemes lábával nem megy Eger felé, akkor az erdélyi viszályoktól nem lehet megszabadulni, s évekig véget nem érő nagy hadjáratokra és vállalkozásokra lesz szükség. De röviden, a szerencsés és boldogságos muszlim padisahunk nemes véleménye mindenek fölött áll. A parancs és a rendelkezés a boldogságos padisahé. A magasságos Isten adja meg, hogy minden szándéka sikeresen teljesüljön, semmi hiány ne legyen bennük.

Ne maradjon rejtve, miszerint jelentés tétel, hogy amikor korábban a Duna partján átkelőként szolgáló Haram kikötőjéhez értünk, azon voltunk, hogy az átkelőhajók adta lehetőségek szerint, a hanyagságot mellőzve átkeljünk; majd miután átkeltünk a Dunán, nem tétlenkedünk, hanem a parancsban megjelölt hely felé vonulunk. Tehát amikor a nevezett kikötőhöz értünk, az ágyúszekerészek kethüdája²⁵ 50 üres szekérrel készen állt, ám zarbuzánok nem álltak rendelkezésre. Mondván, hogy az említett zarbuzánok Belgrádban és Szendrőn vannak előkészítve, elhozatalukra a nevezett belgrádi és a szendrői kádinak és várkapitánynak (*dizdár*) nemes parancs jött. Ennek értelmében a nevezett várakban levő fegyverekből 28 zarbuzánt elhoztak. S az udvari pattantyúsok vezetője (*topcsubasi, topçubaşı*) is Belgrádban tartózkodik, a kethüdájának²⁶ levelet küldött, mondván, hogy a többi az Ali béggel²⁷ tengeren érkező hajókon van. A még hiányzó zarbuzánokért nevezett szolgájához, Ali béghez is embereket küldtek. Minthogy a Duna fölöttébb meg van áradva, az átkelőhely nagyon kiszélesedett. Isten a tudója, hogy a hajók adta lehetőségek szerint az átkelésben semmiféle hanyagság nem történt, de [az áradás] miatt mind a túlsó, mind az innenső parton pár napot kellett időzni. Annak

²⁴ Ez a kissé kacifántos mondat könnyebben értelmezhető lenne, ha *verilince* helyett *verilmeyince* állna a szövegben. Akkor így fordíthatnánk: „Szigetvár országunk széle, kapuja nem nyitható meg bármikor boldogságos [uralkodása] idején mindaddig, amíg nem figyelünk az ottani bégekre, és nem adunk erőt melléjük; de akkor remélhetőleg az is meghódol.” Ez viszont ellentmondana annak, hogy – amint Pertev is véli – ezúttal Egert kell bevenni.

²⁵ A magasabb tisztségviselek helyetteseinek megnevezése.

²⁶ Nem kizárható, hogy itt a valamivel korábban említett ágyúszekerészek kethüdájára utaltak s nem a pattantyúsokéra.

²⁷ Az első levélben említett Kodzsa Ili-i szandzsákbég.

érdekében, hogy a hajókon levő zarbuzának se késlekedjenek, s átvive, utánunk hozza, szolgálját, a vízei szandzsákbéget²⁸ az összes [ott levő] szpáhival, néhány janicsárral, pár pattantyússal és ágyúszekerésszel a harami kikötőben hátrahagytuk, s remélhető, hogy [felséged] boldogságos [uralkodása] idején ők is hamarosan utánunk jönnek.

A nemes parancs értelmében ezen szolgálja pedig a kijelölt hely felé indult, [közben] betért Temesvárra és Lippára, s onnan remélhetőleg hamarosan megérkezik a háború földjének (*darü'l-harb*)²⁹ számító helyre. A temesvári beglerbég pecsétes deftert küldött, és jelentette a Boldogság Küszöbéhez, miszerint elegendő lesz a badzsaluska, kolumburna, fekete lőpor, más fegyver, hadiszerszám és szerahor (*serahor*),³⁰ amit és akiket a nemes parancs értelmében a várostromhoz vételezett és vitt. A padisah boldogságos [uralkodása] idején remélhetőleg tényleg elég lesz [minden]. Amikor a kijelölt helyre megérkezünk, és eljutunk, remélhetőleg elvégezzük az összes dolgot, amennyire lehetséges. [Felségednek] nemes tudomása van arról, hogy ha valami fölöttébb szükséges dolog adódnék, nincs mód intézkedni anélkül, hogy azt a valóságnak megfelelően ne jelentenénk a Boldogság Küszöbéhez.

A temesvári beglerbég korábban jelentette a Boldogság Küszöbéhez, hogy a Temesvárhoz tartozó katonák és a Ruméliából is kirendelt bégek nem elegendők a várostromhoz. De a vallás menedéke, a boldogságos padisah őfelsége magas igyekezete és szent áldásai remélhetőleg nem szűnnek [kísérni] sem a katonákat, sem a többi dolgot.³¹ Ha [felséged] a környék helyzetéről és az élelmiszerek ügyéről méltóztatik érdeklődni: ezt a vidéket egy-két év óta már szüntelenül járják a katonák, s [ezért] árpában nagy a szükség. Az alattvalók népe a térség tisztjeinek a zaklatása miatt gyakran elmenekül a falvakból, a helyben maradók pedig folyamatosan panaszkodnak. Emiatt a Paracsin város nevű állomásról párszor nemes parancs íratott és küldetett a temesvári beglerbégnak, hogy legyenek akár behódoló alattvalók, akár ellenséges területen élők, maradjanak a helyükön, s kellő módon nyerkék meg őket, hogy a padisahi birodalom fennmaradásával foglalatzkodjanak. Mindezt tudattuk, s a nemes parancsokat lemásolva, most bátorsággal a boldogságos padisah őfelségének elküldtük. Bizonyos, hogy mielőtt az egyes állomásokhoz érünk, szolgálói, a janicsárok és az udvari lovasság közül *jaszakcsikat* (*yasakçı*)³² küldünk előre. Nemes figyelmébe ajánljuk, hogy ami lehetséges, abban remélhetőleg nem lesz hiba [felséged] boldogságos [uralkodása] idején. Reméljük, hogy újra részletesen jelentést tehetünk a helyzetről, amikor a kijelölt helyre érünk, és hozzákezdünk az ostromhoz. Jól sikerüljenek a dolgok! Ha a magasságos Isten úgy akarja! Egyébként a rendelkezés a Magas Portác.

A jelentéktelen szolgál, Pertev

²⁸ Az Isztambultól nyugatra fekvő kis területű szandzsák irányítója, akinek a nevét nem ismerjük. A szandzsák központja maga Víze volt (ma is megvan, Edirnetől keletre, Törökországban).

²⁹ Vallásjogi terminus. Szó szerinti jelentése: 'a háború háza', ahol a meghódítandó hitetlenek élnek.

³⁰ Vagy *szerehor*. Másként *dzszerehor*. A közmunkákon dolgozó parasztok, munkások, napi-béreszek.

³¹ Az eredetiben kétszer szerepelnek a katonák, másodsor: „muszlim katonák”.

³² Vidéki őrszolgálatban levő, udvari zsoldos katona.

3.

Pertev pasa jelentése a szultánnak
1566. július 2. után, valószínűleg július 11. előtt³³
Istanbul, Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi, E. 2359 (3. kép)

1. Arz-i bende-i bî-vücut oldur ki: haliya bu canibde olan asker-i islamun ve ferman-i şerif ile muhasara olunan Gula

2. kalesinün keyfiyet-i ahvalinden istifsar buyurılır ise bundan evvel olanca asker ile ve yat ve yarağile el

3. verdüğü kadar eğer cenge kabil olan hususa ne-vechle mübaşeret olunub ve toprak sürülmesine kabil olan

4. yerlere dahi mümkün olana ihmal olunmadüğü bi'l-cümle arz olunmuş idi. Ve malum-i şerifdürki bundan evvel niçe defa

5. kale-i mezburenün ve palankaların sab ve üstüvarlığı ve çevresi enva-i sular ve hendekler olub arz olunduğı

6. üzere haliya kale muhasarasında olanca asker ile ve yat ve yarağla ve toprak sürilmekle mümkün olan

7. hususa muttasıl gece ve gündüz ikdam olunub kusur olmadüğü (!) mukarrer mulahaza buyurıla. Hak sübhanehu ve taala

8. asker-i islama kuvvetler müyessir edüb saadetlü padişah hazretlerinin mübarek hayır duaları muin ola. İn-

9. şallahu taala. Ve malum-i şerif ola ki, Boğdan ve Eflak halkı muttasıl kaçub vilayetlerine gitmek üzeredür

10. deyü üzerlerinde olan dergah-i ali çavuşları daima ilam ederler. Ve bundan evvel asitane-i saadetden

11. kral oğluna hükm-i şerif irsal olunmuş imiş. Haliya adamları gelüb Erdel oğlu Varada gelmeğe ve asker ile yat

12. ve yarak göndermeğe baz-i özürler edüb üzerine düşman vardur deyü baz-i ahval ile adamları asitane-i

13. saadete irsal olunmasın ilam etmekle irsal olundılar. Baki ferman saadetlü padişah hazretlerininündür.

Bende-i bî-vücut Pertev

A jelentéktelen szolga jelentése ez: ha [felséged] érdeklődni méltóztatik arról, hogy mi a helyzet a jelenleg errefelé levő muszlim katonákkal és a nemes parancs értelmében vívott gyulai várral, [azt mondhatjuk:] már részletesen jelentettük,³⁴ hogy korábban miként kezdtünk hozzá a lehetséges hadműveletekhez az összes [itt levő] katonával, fegyverrel és hadiszerszámmal, s nem hanyagoltuk el, amennyire mód volt rá, hogy

³³ Ekkor kezdődött Gyula igazi ostroma; itt még az előkészületekről esik szó.

³⁴ Ha tényleg készült ilyen betérjesztés, azt nem ismerjük.

földet hordjunk³⁵ a lehetséges helyekre. De [felséged] nemes tudomása [szerint], ahogy azt többször is jelentettük, a nevezett vár és palánkok erősek és nehezen bevehetők, mindenféle vizek és árkok veszik körül.³⁶ [Felséged] vegye biztosra, hogy most a vár-ostromban az összes katonával, fegyverrel és hadiszerszámmal, valamint földhordással éjjel-nappal folyamatosan törekszünk a lehetséges dolgok [megtételére], ebben nincs hiba. Isten – magasztaltassék és dicsértessék! – adjon erőt a muszlim katonáknak, a boldogságos padisah őfelségének szent áldásai segítsenek! Ha a magasságos Isten úgy akarja!

Szolgáljon [felséged] nemes tudomására, hogy a velük levő portai csausok rendszeres jelentése szerint Moldva és Havasalföld népe³⁷ folyamatosan szökdösik, azon van, hogy hazatérjen.

Korábban a Boldogság Küszöbétől nemes parancsot küldtek a királyfinak. Emberei most idejöttek, s mentegetőztek [amiatt], hogy Erdély fia³⁸ nem jön Váradra,³⁹ illetve hogy nem küld katonát, fegyvert és hadieszközt, mondván, hogy rajta az ellenség.⁴⁰ Tudatva, hogy bizonyos [ezzel kapcsolatos] ügyekben embereit a Boldogság Küszöbéhez [akarja] küldeni, oda lettek küldve.

Egyébként a parancs a boldogságos padisah őfelségéé.

A jelentéktelen szolga, Pertev

³⁵ A vizek és az árkok feltöltésére utal. Érdekes, hogy nem beszél lecsapolásról, pedig arra valószínűleg szintén sor került (legalábbis a kezdeti szakaszban, amikor, részben az áradás miatt, még tele voltak).

³⁶ Egy napjainkban készített rekonstrukcióra rátekinthetjük, hogy Pertev nem ok nélkül panaszkodott: <https://gyulakult.hu/a-gyulai-var-1566-os-ostromarul/> (2021. november 20.).

³⁷ A IV. Sándor moldvai (1564–1568) és I. Ifjabb Péter (1559–1568) havasalföldi fejedelem által küldött segéderőkre céloz.

³⁸ János Zsigmondot a törökök többnyire *kral oğlinak* (*kral oğlı*), azaz királyfinak vagy István királynak (*Isztefän/Istefan kralnak*) írták. Az itt szereplő változat igen ritka, de csak rá utalhat.

³⁹ Értsd: nem akar Váradra jönni és katonát küldeni a szultánnak.

⁴⁰ A szultán ilyen kérésére nem ismerünk más forrást. Mindenesetre figyelemre méltó, hogy a zimonyi hódolás után János Zsigmond vonakodik teljesíteni „pártfogója” kívánságát, de az is, hogy az oszmán vezetés rögtön ki akarja használni a fejedelmet.

عرض بند بی وجود اولدرکه حالیا بوجانیدن اولان عسکر اسلامک و فرمان شریف ایله محاصره اولنان کوله
 قلعه سنک کیفیت حالندن استفسار بیورلور ایسه بوندن اولان اولنجیه عسکر ایله بیات و پراغله ال
 ویرد وکی قدر اگر جنکه قابل اولان خصوصه نوجمله مباشرت اولنوب و طپراق سورطسینه قابل اولان
 بیورلر دخی ممکن اولانه اهماال اولمزد و فی الجمله عرض اولمش ایدی و معلوم شریفد که بوندن اولنجیه دفعه
 قلعه مزبور نیک و پلانته لک صعب واستوار لغی و چون سی انواع صولر و خند قاپرا اولوب عرض اولنوز لغی
 اوزن حالیا قلعه محاصره سنک اولاننجیه عسکر ایله بیات و پراغله و طپراق سورطسینه ممکن اولان
 خصوصه متصل کیجه و کوندن اقدم اولنوب قصور اولمزد وکی مقتر و مله خطه بیور ایله حق سبحانه و تعالی
 عسکر اسلامه توفیق براید و بی سعاده ملو پادشا حضرت بلونیک مبارک خیرد عالی معین اولان
 شاه الله تعالی و معلوم شریف اولکه بغداد و افلاق خلقی متصل قاجرب و لایتنارینه کتک اوزن در
 دیوار و زلزلن اولان درگاه عالی چاوشلری ایما اعلام ایدرلر بوندن اول آستانه سعادتدن
 قرال اوغلند حکم شریف ارسال اولمش ایمن حالیا آدملری کلوب اردل و غلی وارد کلمکه و عسکر ایله بیات
 و پراق کوندر که بعض عذر لر ایدر و باوزر نیه دشمن وارد و بعضی حال ایله آدملری آستانه
 سعاده ارسال ولنه سین اعلام ایلمکله ارسال اولندیلر باقی فرمان سعاده ملو پادشا حضرت بلونیکدر

E számunk szerzői

Agyagási Klára	Debreceni Egyetem, Bölcsészettudományi Kar Szlavisztikai Intézet
Dávid Géza	ELTE BTK Török Filológiai Tanszék
Dévényi Kinga	BCE Nemzetközi Kapcsolatok Tanszék, MTA KIK Keleti Gyűjtemény
K. Németh András	Wosinsky Mór Megyei Múzeum
Kovács Nándor	ELTE BTK Török Filológiai Tanszék
Laki Áron B.	ELTE BTK Sémi Filológiai és Arab Tanszék
Oroszi Gyöngyi	Avicenna Közel-Kelet Kutatások Intézete
Péri Benedek	ELTE BTK Török Filológiai Tanszék
Szalma István	Historický ústav SAV doktorandusz
Vásáry István	ELTE BTK Török Filológiai Tanszék