

KELETKUTATÁS

A Kőrösi Csoma Társaság folyóirata

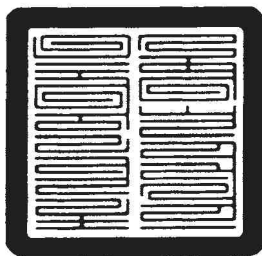
2013. tavasz

Szerkeszti

DÁVID GÉZA ÉS FODOR PÁL

BIRTALAN ÁGNES, IVÁNYI TAMÁS ÉS SUDÁR BALÁZS

közreműködésével



BUDAPEST

A borítón:
Pír Gázi misztikus szent és az iszlám hit védelmezője tigrisen lovagol a
Sundarban mocsárvidéken (Banglades)



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 Digitális Stúdióban

ISSN 0133-4778

Tartalom

TANULMÁNYOK

<i>Dévényi Kinga: A ġihād az iszlámban. Történeti áttekintés.....</i>	5
<i>Kutasi Zsuzsanna: Hasonlóságok és különbségek az arab és a belső-ázsiai nomád lótenyésztői hagyományok között.....</i>	29
<i>Schönléber Mónika: Egy földrengés tanulságai. Megjegyzések a 13–14. századi muszlim történetírás forráskezeléséről.....</i>	53
<i>Szabó Balázs: A rendszerbarát lázadó: Yamaga Soko munkái és hatása ...</i>	77

MISCELLANEA

<i>Dávid Géza: Vámbéry Ármin török krónikafordításai</i>	89
<i>Papp Sándor: Vámbéry Ármin és az oszmán történetírás.....</i>	99
<i>Péri Benedek: Fuzûli egy ismeretlen verse Vámbéry Ármin Ćagataische Sprachstudien című munkájában?</i>	107

SZEMLE

KÖNYVEK

<i>Mándoky Kongur István: Kunok és magyarok (Baski Imre)</i>	119
<i>Exhibition on Ottoman Art. 16–17th Century Ottoman Art and Architecture in Hungary and in the Centre of the Empire (Göncz Edina)</i>	137

KONFERENCIÁK

<i>Az oszmán–magyar kényszerű együttélés és hozadéka (2012. december 6–7.) (J. Újváry Zsuzsanna).....</i>	131
---	-----

Contents

STUDIES

<i>Kinga Dévényi</i> : The <i>jihād</i> in Islam. An historical overview	5
<i>Zsuzsanna Kutasi</i> : Similarities and differences between the Arabian and the Inner Asian nomadic horse-breeding traditions	29
<i>Mónika Schönleber</i> : A case study of an earthquake. Notes on the source usage of the 13–14th century Muslim historiography	53
<i>Balázs Szabó</i> : A system-loving revolutionary: the works and influence of Yamaga Soko	77

MISCELLANEA

<i>Géza Dávid</i> : Ármin Vámbéry's translations of Ottoman chronicles	89
<i>Sándor Papp</i> : Ármin Vámbéry and the Ottoman historiography	99
<i>Benedek Péri</i> : An unknown poem by Fuzûlî in Ármin Vámbéry's <i>Ćagataische Sprachstudien?</i>	107

REVIEW

BOOKS

Mándoky Kongur István: <i>Kunok és magyarok (Imre Baski)</i>	119
Exhibition on Ottoman Art. 16–17th Century Ottoman Art and Architecture in Hungary and in the Centre of the Empire (<i>Edina Göncz</i>)	137

CONGRESSES

Forced Ottoman–Hungarian coexistence and its outcome (6–7 December 2012) (<i>Zsuzsanna J. Újváry</i>)	131
--	-----

TANULMÁNYOK

Dévényi Kinga

A *ġihād* az iszlámban. Történeti áttekintés

A 14. századi jeles ġanbalita szerző, Ibn Qayyim al-Ģawziyya a következő szavakkal mutatja be a *ġihād*ot a túlvilági életre való felkészítés kézikönyvében:¹ „Mivel a *ġihād* az iszlám csúcspontját és betetőzését jelenti ... Isten Küldötte (a Próféta) ebben is a legmagasabb szintet érte el, valamennyi fajtájának birtokában volt, és minden erőfeszítést megtett (*ġāhada ħaqqa ġihādihi*) Isten ügye érdekében szívében, lelkében, a hitterjesztés és magyarázat révén, de karddal és lándzsával is. ... Amikor elküldte, Isten megparancsolta neki a *ġihād*ot egy mekkai szúrában² a hitetlenek elleni harcra érvekkel és magyarázattal, továbbá a Korán kinyilatkoztatásainak a továbbadásával. A képmutatók elleni küzdelem eszköze is csak az érvelés lehetett. ... A legkitűnőbb *ġihād* Isten (az Igazság) szava.” A Próféta hagyományaira is ebben a szellemben hivatkozik a szerző: „Miután az Isten közösségen kívüli ellenségei elleni küzdelem (csak) egy alfaja a hívők saját maguk (lelkük, *nafs*) ellen vívott küzdelemnek, ezért a lelki küzdelem előbbre való a külső ellenség elleni küzdelemnél és annak az alapját képezi. Ugyanis addig, amíg először nem küzd (*yuġāhid*) meg saját magával (*nafs*), hogy megtegye, ami meg lett neki parancsolva, elhagyja, ami meg lett neki tiltva és harcoljon saját (rosszra hajló) lelke ellen Isten ügye érdekében, addig nem küzdhet (*ġihād*) a külső ellenség ellen sem. A Próféta azt mondta: „A ’küzdő’ (*muġāhid*) az, aki küzd saját maga ellen az Istennek való engedelmesség érdekében, míg a ’kivándorló’ (*muhāġir*) az, aki elhagyja azt, amit Isten megtiltott.”³

Az iszlám jogi kézikönyvek a háború kérdéseivel a *ġihād* címszó alatt foglalkoznak⁴, ez azonban nem jelenti azt, hogy a *ġihād* azonos lenne a háború-

¹ *Zād al-ma’ād fī hady ħayr al-’ibād*. II. Alexandria, 2008, 42–43. A könyv ma is nagyon népszerű, a teljes négykötetes változat mellett mindenütt megtalálható az arab világban a kivonatos kisalakú egykötetes változata is.

² Korán XXV/52. Ezt tartják a muszlim tudósok a kifejezés első előfordulásának.

³ Miután a könyv az egyén lelkigyakorlata számára íródott, érthető, hogy nem a közösségi harcnak tekintett hitetlenek elleni harcot helyezi előtérbe, hanem a saját lelkünkben megvívott küzdelmet.

⁴ Mind a jogi könyvekben, mind pedig a *ġadīt*-gyűjteményekben. Ld. pl. Ibn Qudāma, *al-Muġnī*. (*Kitāb al-ġihād* – „A *ġihād* könyve” fejezet) X. Kairó, 1348/1929, 364–567, amelyben a Prófétára visszavezetett hagyományok magyarázatával foglalkozik a szerző, s ahol a *ġihād* kizárólag a háború értelmében használatos. Ugyancsak ld. al-Māwardī, *al-Aġkām as-sultāniyya*. (*Fī taqlīd al-imāra ’alā l-ġihād* – „A hadvezér kinevezése a háborúban” 4. fejezet) Beirut, 2001, 47–68.

val. A tényleges, fegyveres harc megnevezésére mind a Korán, mind pedig az iszlám jog az arab nyelv hétköznapi szavait használja: *ḥarb* ('háború') és *qitāl* ('harc').⁵ A béke megnevezésére az iszlám jog nem használja azt a két szót, amely mind a mai napig a legáltalánosabban jelöli az arab nyelvben a tartós béke állapotát. Bár mind a *silḥ*, mind pedig a *salām* előfordul a jog elsődleges forrásában, a Koránban, egyiket sem értelmezik a kommentátorok békének, amint arra majd a későbbiekben kitérek. Ehelyett azokat a kifejezéseket használja az iszlám jog, amelyek fegyvernyugvást (*hudna*, *muhādana*) vagy megbékélést (*ṣulḥ*, *muṣālaḥa*) jelentenek.⁶

1. A *ḡihād* az iszlám jogban

1.1. A *ḡihād* jelentései

A *ḡihād* kifejezés a *ḡahd* szó származéka, amelynek a jelentése 'erőfeszítés', és arra utal, hogy ezt az erőfeszítést valakivel vagy valamivel szembeni „küzdelemre” fordítjuk.⁷ Igéje a *ḡāhada*, a Koránban főleg ez fordul elő, a névszói alak csak négyyszer. Mindez nem jelent szükségszerűen erőszakos harcot, és nem jelent egyértelműen külső ellenség vagy más vallásúak elleni szent háborút, mindez csak a szó egyik lehetséges jelentése.⁸

Habár a hagyományos iszlámot ismertető (muszlim és nem muszlim) kézikönyvek a *ḡihād*ot „félhivatalosan” az iszlám hatodik alappillérenek tekintik (a hitvallás, ima, vallási adó, a böjt és a zarándoklat mellett), a 20. század közepén, az 1980-as évekig megjelent, az iszlámról általában szóló muszlim vallástudományi munkák sem a *ḡihād* szent háború jellegére, sem pedig általában a háborúra nem fektettek különös hangsúlyt.⁹ Annymira nem, hogy például a 20. század egyik legjelentősebb teológusa, évtizedekig a kairói Azhar mecset nagysejke, Maḥmūd Šaltūt *al-Islām* című, jelenleg is évente újra kiadott közel ötszáz oldalas arab nyelvű könyvében meg sem említi a *ḡihād* szót. A háborúról csak a *ḥarb* szó alatt beszél, mindössze másfél oldalon, de azt is megelőzi az iszlám általános békeszeretetről szóló fejtegetés.¹⁰ A *ḡihād* szó az utóbbi három évtizedben

⁵ A 'háború' és az 'erőfeszítés' kifejezések különbözőségét ld. később a Korán idézetekben.

⁶ A koráni-jogi használat és a köznapi nyelvhasználat közti különbség oka nyilvánvalóan egyrészt a *salām* és az *islām* szavak hasonlósága, másrészt az, hogy előbbi erős vallási jelentéssel rendelkezik, a 'béke' mellett 'üdvösség, örök béke' értelemmel. Ezzel szemben a hitetlenekkel kötött béke csak ideiglenes lehet.

⁷ Ez az arab nyelv szóképzési rendszerének sajátosságából következik.

⁸ Vö. Jamilah Kolocotronis, *Islamic Jihād: An Historical Perspective*. Indianapolis, 1990, 137.

⁹ Kivételt képeznek természetesen azok a művek, amelyek sajátosan azzal a céllal íródtak, hogy harcra buzdítsanak.

¹⁰ Maḥmūd Šaltūt, *al-Islām: 'aqīda wa-šarī'a*. Kairó, 2001, 392–398. A 6. fejezet 2. része foglalkozik a nemzetközi kapcsolatokkal, és abba van beleágyazva a háború és a *ḡihād* kérdése is.

került ilyen nagymértékben előtérbe, és ma a muszlim és nem muszlim közvélemény szemében is elsősorban a vallásháborút jelenti. Mindez arra ösztönözhet minket, hogy igyekezzünk alaposabban megismerni ezt a fontos fogalmat, és semmiképpen sem csak az utóbbi két-három évtized szélsőséges muszlim nézeteit vegyük figyelembe.

1.2. A ġihād szó a Koránban

A *ġihād* szó négyszer fordul elő a Koránban, mindig határozatlan állapotban, azaz nem fogalomként, hanem főnévi igenévként. Értelmezés kérdése, hogy az 'erőfeszítést tenni' szavakkal fordítjuk le, vagy inkább a 'küzdeni' szót választjuk, 'háborúnak' vagy 'szent háborúnak' azonban egyik esetben sem lehet fordítani.

IX/24:¹¹ „Ha pedig az őseitek, fiaitok, testvéreitek, feleségeitek, nemzetségeitek és a vagyoni, amit (törvénytelenül) szereztek, a kereskedelem, amit féltetek a visszaeséstől, mindez kedvesebb nektek, mint Isten, a Küldötte és a *küzdelem* Őérte, akkor csak várakozzatok.”¹² Itt egyértelműen azonos a *ġihād* jelentése Isten követésével, az iszlámmal magával és az iszlám érdekében megtett bármely cselekedettel. Ahhoz azonban, hogy egy muszlim Isten érdekében erőfeszítéseket tudjon tenni, elsősorban el kell végeznie a kivándorlást (*hiġra*), amelyre ez a vers buzdít. A vers magyarázatában al-Kurtubi a következő úgynevezett hiteles (*ṣaḥīḥ*) *ḥadīṭ*-t ismertet: „A Sátán háromszor állt lesben az ember útján (hogy megakadályozza előrehaladását Isten felé vezető útjában). Először az iszlámba vezető útján állt lesben, s azt mondta neki: Miért hagyod el vallásodat, őseid vallását? De az ember ellenállt neki és eljutott az iszlámhoz. Másodszor a kivándorlásba (*hiġra*) vezető útján állt lesben és azt kérdezte tőle: Itt hagynád vagyoniadat és családot? De az most is ellenállt neki és kivándorolt (Medinába). Végül az Istenért való küzdelem útján állt lesben, és azt mondta neki: Ha küzdesz (Isten útján), megölnek, és feleségeidet mások veszik nőül, vagyoniadat pedig szétosztják. De az ekkor is ellenállt a Sátánnak, küzdött, és Isten joga, hogy bejuttassa a Paradicsomba.”¹³

Ugyanennek a szúrának az egyik utolsó verse (a 123-as) egyértelmű utasítást tartalmaz a hitetlenek elleni harcra, megmondván, hogy haladjanak lépésről lépésre („Ó, akik hisztek, harcoljatok a hozzátok legközelebb lévő hitetlenek ellen”).

¹¹ A Korán-idézeteket a szerző fordította.

¹² *wa-ġihādin fi sabīlihi*. Gyakorta szerepel a *ġihād* szó mellett a *sabīl* a Koránban, a *fi sabīlihi* lehetséges értelmezései '[Isten] útján' vagy 'Istenért'.

¹³ Muḥammad ibn Aḥmad al-Qurṭubī, *Tafsīr al-Qurṭubī: al-Ġāmi' li-aḥkām al-Qur'ān*. IV. Kairó, é. n., 2933–2935.

XXII/78: „Tegyetek erőfeszítést Istenért a legnagyobb (mértékű) *erőfeszítéssel*.” (*ġāhidū fī llāhi haqqa ġihādihi*).¹⁴ al-Qurtubī¹⁵ így magyarázza az ’erőfeszítést’: „Azt mondták: a hitetlenek elleni harcra vonatkozik a vers. Mások azt mondták: Ez utalás arra, hogy mindent be kell tartani, amit Isten megparancsolt és tartózkodni kell mindentől, amit Isten megtiltott. Azaz: küzdjete meg saját magatokkal (a lelketekkel) az Istennek való engedelmességért és tartsátok vissza magatokat a (bűnös) szenvedélytől. Küzdjete a Sátán ellen kísértésének a visszautasításáért, a bűnösök ellen bűnük visszautasításáért, és a hitetlenek ellen hitetlenségük visszautasításáért.” Ibn Kaṭīr¹⁶ magyarázata a következő: „A legnagyobb mértékű erőfeszítés azt jelenti, hogy minden vagyontokkal, beszédekkel és saját magatokkal (lelketekkel).”

XXV/52: „Így hát ne engedelmeskedj a hitetleneknek, de tegyél meg minden *erőfeszítést* (küzdjete) ellenük vele”.¹⁷ al-Qurtubī azt írja: A ’vele’ kifejezés egyesek szerint azt jelenti, hogy a Koránnal, mások szerint az iszlámmal. Vannak olyanok is, mondja, akik szerint a jelentése ’karddal’, de ez előrevetítés, mert ez egy mekkai *sūra*, amikor még Isten nem parancsolta meg a Próféta-nak a hitetlenek elleni harcot (*qitāl*). Ez az ismeret az ún. *asbāb an-nuzūl* (’a kinyilatkoztatás okai’) elnevezésű résztudomány körébe tartozik.¹⁸ Az utóbbi évszázad során azonban ezt előszere-tettel utasították el, ha ez a kívánt célnak megfelelőbb.¹⁹ Azt pedig mon-dani sem kell, hogy a megfelelőbb értelmezés ebben az esetben is az, hogy a *ġihād* fegyveres harcot jelentsen.

LX/1: „Ha kivonultok *erőfeszítést* téve értem és törekedve a tetszésemre (akkor ne legyetek barátságosak velük, ti. a hitetlenekkel).”²⁰ Ez a Korán-vers jól tükrözi azt a problémát, amit a *ġihād* szó értelmezése és fordítása

¹⁴ Itt a *ġihād* nem önálló jelentésű, csak az ige határozói kiegészítését szolgálja.

¹⁵ al-Qurtubī, i. m., VII, 4491.

¹⁶ Ismā’īl ibn ‘Umar Ibn Kaṭīr, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm*. Beirut, 1994.

¹⁷ *ġāhidhum bihi ġihādan kabīran*.

¹⁸ Ez a középkorban kialakult tudomány az oka annak, hogy olyan fontos lett a muszlim tudósok számára az iszlámkori történettudomány és a Próféta életének a kutatása. Azt vizsgálja, hogy mikor, milyen körülmények között, a Próféta életének melyik szakaszában történt egy adott Korán-vers kinyilatkoztatása, és ebből igyekeznek megállapítani jelentését és pontos jogkörét. Akik elvetik ezt a tudományt (pl. a síiták és a hanbaliták), azok számára minden kinyilatkoztatás megszorítások nélkül, általános érvennyel rendelkezik. Ez többek között a Korán-versek időrendbe szedését is jelentette, ami aláámasztotta azokat az értesüléseket, amelyeket a Próféta életére vonatkozó hagyományokból is tudtak.

¹⁹ Vannak az iszlámnak olyan irányzatai és szektái, amelyek mindig elvetették a „kinyilatkoztatás okai” vizsgálatát, mondván, hogy a Korán Isten öröktől való és érvényes szava, és ezért általában érvényes, nem speciálisan. Közéjük tartoznak a szunniták közül a hanbaliták, valamint a síiták.

²⁰ *in kuntum haraġtum ġihādan fi sabīlī wa-btiġā’an mardātī*.

általában jelent. Ebben a szövegben a *ğihād* csak körülmény-, vagy ha úgy tetszik, időhatározó, a vers valójában arról szól, hogy milyen veszélyeket rejt magában, ha a Mekka meghódítására készülő muszlimok sorában olyanok is vannak, akik még mindig érzelmekkel gondolnak mekkai pogány nemzetségtársaikra és családtagjaikra, pedig azok már Isten és a muszlimok ellenségei. A magyarázók és fordítók egyik csoportja a *ğihād*ot általános jelentésében értelmezi, mint *erőfeszítést*,²¹ míg a másik csoport *harcnak* értelmezi, illetve fordítja, abból kiindulva, hogy a „kinyilatkoztatás okai” vizsgálata szerint ténylegesen harcra készülődtek a muszlimok, Mekka ellen.²² Érthető, hogy ez utóbbi csoport éppen napjainkban jutott túlsúlyra. Az már csak érdekesség, hogy ugyanazok, akik ezen a helyen hangsúlyozzák azt, hogy itt a kinyilatkoztatás oka a Mekka bevételére való készülődés volt, más esetekben nem hajlandók figyelembe venni ugyanezt.

1.3. A ġāhada ('erőfeszítést tesz, küzd') ige előfordulásai a Koránban

A *ğāhada* ige, amelynek a *ğihād* szó a főnévi igeneve, különböző alakjai 27 versben fordulnak elő a Koránban. Az igealak, akárcsak a főnévi igenév, gyakran a *fī sabīl Allāh* ('Istenért, Isten útján') kifejezés előtt áll, s ez megerősíti, hogy a szó inkább általános, 'erőfeszítést tesz, küzd', mint speciális, 'harc' értelemben van használva.²³ Ugyancsak ezt az értelmezést támasztja alá egy másik, még az előbbinél is gyakoribb szövegkörnyezet: *bi-amwālikum wa-anfusikum*, 'a vagyontokkal és saját magatokkal (vagy lelketekkel)', ugyanis az arab *naḥs* szó mindkettőt jelentheti.²⁴ Ugyancsak gyakran áll együtt az ige a 'kíváncsol' (*hāğara*) szóval is.²⁵

1.4. A ġihād történeti kialakulása és ennek hatása a későbbi korokra

Hogyan történjek a hitetlenek elleni *ğihād*? Ennek a kérdésnek a megválaszolására különbséget kell tenni két helyzet között, mondják az iszlámjog tudósai.²⁶

²¹ Ld. Muḥammad ibn Ġarīr at-Tabarī, *Ġāmi' al-bayān fī tafsīr al-Qur'ān*. XXII. Kairó, 2001, 558. Ibn al-Kaṭīr, *i. m.*; al-Qurtubī, *i. m.*

²² A Próféta életének eseményeit legpontosabban az alábbi két mű kíséri végig: Montgomery Watt, *Muhammad at Mecca*. Oxford, 1953; Uő, *Muhammad at Medina*. Oxford, 1956.

²³ Az Istenért vívott harc három formájáról szóló *ḥadīṭ* kimondja, hogy az a kezekkel történik, de ha az nem képes rá, akkor a vagyonával, ha nem képes rá, akkor a nyelvvél, s ha az sem képes rá, akkor a szívvel. Ld. Ibn Qayyim al-Ġawziyya, *i. m.*, II, 62.

²⁴ Ez a kettősség a fordításokban néha megoldhatatlan nehézséget okoz, ugyanakkor az arab nyelven belül a két dolog azonos (vagyis nem két különálló jelentéssel van dolgunk).

²⁵ Ennek az a következménye, hogy a *ḥadīṭ*-gyűjtemények és jogi könyvek egyaránt a *ğihād* könyvében foglalkoznak a *hiğrával*.

²⁶ Ld. Muḥammad Na'im Yāsīn, *al-Ġihād: mayādīnuhu wa-asālībuhu*. Kairó, 1990, 56.

Az első helyzet az, amikor nincs az igazhívőknek materiális hatalma a Földön, teljes a tudatlanság és a sötétség, mivel a materiális hatalom a hitetlenek, Isten és a muszlimok ellenségeinek a kezében van.²⁷ Ebben az esetben a hitetlenek elleni *ġihād* úgy történik, hogy propagálni kell közöttük Isten vallását. Mindenkinnek, aki hisz Istenben és a prófétájában és az utolsó ítélet napjában, részt kell vennie a hitetlenek elleni *ġihād*-ban, felszólítva őket az igazság vallására, megvilágosítva számukra tanításaik és módszereik romlottságát és az ezekben számukra rejlő veszélyeket: a földi világban az igazságtalanság és romlás elterjedése, míg a másvilágban az isteni büntetés és a pokol kínjai. Az első lépés azonban a hívők egymás közti szervezkedése, önvizsgálata és egy, az iszlám dolgai-ban jártas, tanult élcsapat kialakítása kell, hogy legyen.²⁸

A második helyzet az, amikor Isten megsegíti az igazhívőket, akik kivehetik a materiális hatalmat a hitetlenek kezéből és maguk alapíthatnak államot a Földön.²⁹ Ekkor a *ġihād* oly módon lesz kötelező erejű a muszlimok számára, hogy a hitterjesztés mellett a fegyveres harcot is vállalni kell. Erre akkor kerül sor, ha a hitetlenek nem hagynak fel a hitterjesztés akadályozásával és nem követik önként az igaz hit irányítását. A hitetleneknek két lehetőségük van a fegyveres harc elkerülésére: vagy elfogadják az iszlám védelmét (*ḡimma*), s akkor megmaradhatnak vallásukon, vagy áttérnek az iszlámra.³⁰ Ha ezek egyikét sem követik, akkor a muszlimok kötelessége, hogy harcoljanak ellenük emberrel, fegyverrel, amíg meg nem törik makacsságuk.

Előfordulhat azonban, hogy a muszlim államnak nincs elég ereje ahhoz, hogy fegyveresen harcoljon a hitetlenek ellen, amennyiben azok megtagadják az áttérést. Ekkor a muszlimok közösségének az a kötelessége, hogy legalább visszaverje a hitetlenek támadását és megakadályozza, hogy átvegyék a hatalmat a muszlimok fölött.³¹

Amennyiben pedig Isten segítségével megnőtt a muszlimok ereje, akkor kötelessége az iszlám közösségnek (*ummat al-islām*) a harc (*qitāl*) valamennyi hitetlen ellen.³² Ebből is kitűnik azonban, hogy a *ġihād* és a tényleges fegyveres harc (*qitāl*) nem azonos fogalmak.

A hitetlenek elleni *ġihād* végrehajtására az iszlám tudósai minden korban a Próféta életútját állították példának, akinek a hitetlenekkel vívott küzdelmét az iszlám tanítása szerint isteni ihletés irányította.

²⁷ Ez a helyzet ugyan alapvetően a Próféta mekkai körülményeire vonatkozott, de pl. jól hasznosították a *reconquista* során keresztény uralom alá került spanyolországi muszlimok tenivalóira nézve kiadott fetvákbán is.

²⁸ Mindez jól mutatja, hogy a mérsékelt iszlám nem hirdeti az egyének vagy kis csoportok harcát a „hitetlenek” ellen.

²⁹ Mint ahogy az Mekkában történt a Próféta korában.

³⁰ Ezt jelentik a Korán (II/256) szavai, hogy ti. „nincs kényszer a vallásban” (vagyis az iszlámban).

³¹ A védekező harc is *ġihād* eredménye, nem csak a támadó.

³² al-Ġawziyya, i. m., 62–63; Yāsīn, i. m., 54.

A Próféta Istentől sugallt, több lépcsőben végrehajtott terve a következő volt, a ma is elismert 14. századi vallástudós, Ibn Qayyim al-Ġawziyya szerint.³³

A nevelés, hittani, eszmei és erkölcsi előkészítés és a felhívással és magyarázással történő *ġihād* ('erőfeszítés'). Ez felölelte a Próféta egész mekkai tartózkodását attól kezdve, hogy Isten elküldte őt a prófétaságra. Az iszlám tanítása szerint a prófétai küldetés elsődlegesen *ġihād*. A Korán egyértelműen kimondja a mekkai *sūrakban*, mi ennek a küzdelemnek a lényege: az intés és felhívás (lásd például olyan mekkai szúrák verseiben, mint a LXXIV/1-2 és a XXVI/214).³⁴ Ez természetesen megegyezik a történeti tényekkel, vagyis Mohamed mekkai viselkedésének lényegi mozzanataival.³⁵ Az első muszlimoknak szól a Korán *Furqān* című mekkai szúrájának (XXV.) az 52. verse: „Ne engedelmeskedjete a hitetleneknek, hanem folytassatok ellenük nagy küzdelmet (a Korán szavaival)”.³⁶

A Próféta és maroknyi hívének medinai áttelepülése (*hiġra*) megnyitotta az utat az iszlám történetében a fegyveres harcnak a mekkai többistenhívők ellen, s ez tükröződik mind a Korán medinai szúráiban, mind a későbbi iszlámjogi magyarázatokban, amelyek a *ġihād*dal foglalkoznak. A 20. századi muszlim tudósok joggal helytelenítik³⁶ a *hiġra* olyan szavakkal való fordítását, amelyek értelme „menekülés, futás”³⁷, mert az áttelepülés lényege valójában az erőszakos *ġihād*, a hitetlenek elleni fegyveres harc megkezdése volt. Ezt a muszlimok tekinthetik isteni tervnek, a nem hívők mohamedi stratégiának, a lényeg egy és ugyanaz lesz: a *hiġra* és a *ġihād* szorosan összekapcsolódó fogalmak.³⁸ Megjegyzendő az is, hogy ha hitelesnek tekintjük a Próféta életrajzában ide vonatkozó passzusát, akkor a mekkaiak annyira féltek Mohamed Medinába való költözésétől, hogy állítólag tervet készítettek a meggyilkolására. Ez persze lehet, hogy csak a későbbi események hatására, utólagos betoldás volt.

Annyira nem menekülés a szó alapjelentése, hogy később, a második kalifa, Omar, felhívta az arabiai muszlimokat arra, hogy hagyják el (*hiġra*) otthonaikat, ahol békében éltek, menjenek az újonnan létesített katonai településekre (*amšār*), és vegyenek részt az iszlám állam hódító hadjárataiban (*ġihād*, 'küzdelem', amely a harc, *qitāl*, formáját öltötte).³⁹ Itt „menekülésről” szó sem lehe-

³³ al-Ġawziyya, Uo.

³⁴ „Ó, te köpenyedbe burkolózott! Kelj fel és figyelmeztess!” és „Figyelmeztess a közeli rokonokból álló nemzetségedet!”

³⁵ Az időrendbe szedett Korán-versek, amit a középkori muszlim tudomány *asbāb an-nuzūl*, 'a kinyilatkoztatás okai' címen végzett el, és a nyugati arabisztika némi korrekcióval átvett, alátámasztják azokat az értesüléseket, amelyeket a Próféta életére vonatkozó hagyományokból is tudunk. Ld. még 17. jegyzet.

³⁶ Pl. Yāsīn, i. m., 57–58.

³⁷ Jóllehet a Próféta *hiġrája* a valóságban tényleg menekülés is volt, mert a két város, Mekka és Medina között nem élvezte sem régi nemzetségének, sem az új közösség védelmét, ez azonban nem változtat azon, hogy a *hiġra* alapjelentése nem 'futás'.

³⁸ Ld. amit a Koránban való közös előfordulásukról mondtunk.

³⁹ Erre vonatkozóan ld. Patricia Crone, The First Century Concept of Hiġra. *Arabica* 41

tett, érdekekről annál inkább, mert a kalifa a hadizsákmányból való részesedéssel igyekezett vonzóbbá tenni az ideológiai harcot.

Az iszlámjog a fegyveres harcról a következőket mondja ki: Isten megengedte a harcot a többistenhívők ártalmának a leküzdésére (vagyis: először az ellenségnek kell valami rosszat tennie, a *ġihād* csak védekezés és ellentámadás lehet). „Harcoljatok Isten (ügye) érdekében azok ellen, akik ellenetek harcolnak”.⁴⁰ A tényleges harc azonban nem pozitív (vagyis tevőleges) kötelessége minden muszlimnak, illetve egy bizonyos közösségnek sem, csak akkor, ha tehetik, hogy fegyverrel szálljanak szembe a fegyverekkel. Amennyiben erre nem képesek, akkor tűrniük kell, amíg majd lehetőségük lesz a harcra. Ez Mohamed életében a mekkai és a medinai periódusra vonatkozott, mondják a muszlim tudósok: Mekkában nem volt lehetősége a fegyveres harcra, így a *ġihād* csak ideológiai harcot jelentett, míg Medinában már lehetősége volt az előbbire is.

A szent háborút engedélyező Korán-vers kifejezetten az igazságos háborúról beszél: „Isten megvédi azokat, akik (igazán) hisznek. Isten nem szeret egyetlen áruló (hitetlenné váló) hálátlant sem. Engedély lett adva azoknak, akik azért harcolnak, mert bántalom érte őket. Isten képes arra, hogy megsegítse őket, azokat, akiket jogtalanul kiűztek otthonukból csupán azért, mert azt mondták: a mi Urunk az Isten. Hiszen ha nem történt volna meg (sokszor), hogy Isten egyes emberek (rossz tetteit) más emberekkel hárította el, akkor a kolostorok, templomok, szent helyek, mecsetek, ahol Isten nevét sokszor emlegetik, mind le lettek volna rombolva. Isten megsegíti azokat, akik megsegítik őt – Isten erős és hatalmas –, azokat, akik, ha hatalmat adunk a Földön, elvégzik az imát, kifizetik a vallási adót, megparancsolják azt, ami helyes és megtiltják azt, ami helytelen. Istené az események végkimenetele.” (Korán XXII/38-41).

A *ġihād* (elméletben) védekező jellegét már a nagy 9. századi jogtudós, aš-Šāfi‘ī imám is hangsúlyozta, amikor azt mondta: Mohamednek és a muszlimoknak Medinában engedte meg Isten a fegyveres harcot, védekezés gyanánt. Később kötelességgé vált a harc azok ellen, akik harcolnak, hacsak nem kérnek békét (*mušālaḥa*).⁴¹

A mindenkori későbbi szent háború eszméjét, akárcsak más vallási kötelezettség esetében, a Próféta életének eseményeiből vezették és vezetik le, ezért olyan fontos a vallástudósoknak az iszlám korai szakaszának az általuk elismert források alapján történő minél pontosabb elemzése és magyarázása.

Ibn Qayyim al-Ġawziyya a hármas tagolást (tűrés, védekező harc, harc) arra használja fel, hogy a harmadik szakaszt emelje ki, amely szerinte a Próféta medinai korszaka óta folyamatosan érvényben van: „Aztán kötelezővé tette Isten nekik a harcot azok ellen, akik harcoltak ellenük, kivéve azokat, akik nem

(1994) 355. ff.

⁴⁰ al-Ġawziyya, *i. m.*, 62–63.

⁴¹ Muḥammad ibn Idrīs aš-Šāfi‘ī, *al-Umm*. VII. Beirut, é. n., 226. ff.; Uő, *Aḥkām al-Qur‘ān*, II. Kairó, é. n., 11.

harcoltak, majd (a muszlimok) kötelességévé tette a harcot valamennyi hitetlen ellen kivétel nélkül.”⁴² A *ğihād* lépcsőzetes bevezetése tehát így néz ki Ibn Qayyim al-Ğawziyya és mai követői szerint: Tilos volt, majd meg lett engedve, majd meg lett parancsolva azok ellen, akik elkezdték a harcot, majd elő lett írva valamennyi hitetlen ellen.

1.5. Ibn Taymiyya tanítása

A 13–14. századi Ibn Taymiyya,⁴³ aki napjainkban is nagy hatással van a szélsősebb irányzatokra, *as-Siyāsa aš-šar‘iyya*⁴⁴ (‘Az isteni törvény szerinti politika’) című művében így ír: „A *šarī‘a* két fajta büntetést ír elő azokra, akik ellenszegülnek Istennek. Az egyik fajtát azon személlyel vagy személyekkel szemben kell alkalmazni, akik alá vannak vetve egy muszlim uralkodónak, míg a másodikat azokkal szemben, akiket csak döntő harccal lehet alávetni. Ez a hitetlenek elleni küzdelem (*ğihād al-kuffār*).” A *ğihād* szó csak egy fejezetben fordul elő, amelyből kiderül, hogy a nem muszlimok elleni fegyveres harc (*qitāl*) közösségi kötelessége (*farḍ kifāya*)⁴⁵ Ibn Taymiyyánál is csak az első, legfontosabb, de nem egyedüli fajtája a *ğihād*nak. Végigveszi az Isten útján vívandó küzdelem valamennyi kötelességét, amelyek fokozatosan egyre békésebb természetűek lesznek, míg végül a *ğihād* alá sorolja be a saját magunk és a közösség többi tagja érdekében megtett jó cselekedeteket is. A *ğihād* fajtái ezek alapján a következők:⁴⁶

- (1) Harc a hitetlenek ellen,⁴⁷
- (2) Harc az eretnekek ellen, akiket ő háridzsitáknak nevez,⁴⁸
- (3) A vallási kötelességeket elhanyagoló képmutatók vagy hitehagyottak elleni küzdelem,⁴⁹

⁴² al-Ğawziyya, *i. m.*, 58.

⁴³ Ibn Taymiyya főként Szíriában élt és 1328-ban halt meg.

⁴⁴ Taqī ad-Dīn Ibn Taymiyya, *as-Siyāsa aš-šar‘iyya fī islāh ar-rā‘i wa-r-ra‘iyya*. Beirut, 1988. A mű teljes címe (‘Az isteni törvény politikája az uralkodó és az alattvalók javára’) utal arra, hogy az iszlám helyes értelmezése szerint nincs különbség magánszféra és közélet között. Az angol fordításban a *Public and Private Law* címet kapta a mű, ami meghamisítja Ibn Taymiyya gondolatát.

⁴⁵ Szó szerint ‘elégészes kötelesség’, vagyis elég, ha a közösség egyes tagjai elvégzik, szemben az egyéni kötelességekkel.

⁴⁶ Megjegyzendő, hogy az újabb keletű nyugati szakirodalomban többször is előfordul, hogy a szerzők tudatlanságból vagy figyelmetlenségből összekeverik a *qātala* (‘harcolni’) szót a *qatala* (‘megölni’) szóval és azt írják, hogy mind Ibn Taymiyya, mind pedig késői követője, Muhammad ibn ‘Abd al-Wahhāb szerint a hitetleneket meg kell ölni, holott arabul csak az van a szövegekben, hogy harcolni kell ellenük. Ld. Charles Allen, *God’s Terrorists: The Wahhabi Cult and the Hidden Roots of Modern Jihad*. London, 2007.

⁴⁷ *Kāfir* (tbsz. *kuffār*), szó szerint ‘tagadók’ vagy ‘hálátlanok’, akik elutasítják Isten kegyeit.

⁴⁸ Az iszlám első szektája, akik kiváltak Ali táborából 657-ben, amikor az elfogadta a döntőbíráskodást az omajjád Mu‘āwiya elleni harcában a katonai győzelemre való törekvés helyett.

⁴⁹ Akik titokban tartják az iszlámtól való elfordulást (*munāfiqūn*), és akik nyíltan feladják a

- (4) Jósággal, jó szándékkal, türelemmel viseltetni az emberek iránt,⁵⁰
- (5) A saját magunk érdekében való helyes cselekedetek,⁵¹
- (6) Büntetésekkel megtiltani a helytelent, hogy az emberek elkerüljék a rosszat,
- (7) Végül: a *ġihād* a bűn megelőzését, óvintézkedések megtételét is jelenti.⁵²

1.6. A hitetlenek (*kuffār*) elleni harc (*ġihād*) mérsékelt értelmezése korunkban

Vessünk most egy pillantást egy 20. századi iszlámjogi összefoglalásra. Muḥammad Yāsīn 1990-ben Kairóban megjelent, „A *ġihād* területei és módszerei” című könyvében a középutas szunnita hagyományoknak megfelelően a *ġihād* öt kategóriáját állapítja meg:

- (1) a lélek (*nafs*) ellen,
- (2) a Sátán (*šayṭān*) ellen,
- (3) a hitetlenek (*kuffār*) ellen,
- (4) a képmutatók (*munāfiqūn*) ellen,
- (5) a bűnösök és erkölcstelenek (*ẓālimūn-fāsiqūn*) ellen.

Ez utóbbi 'a helyes megparancsolása és a helytelen megtiltása' (*al-amr bi-l-ma'rūf wa-n-nahy 'ani l-munkar*) elv érvényesítését jelenti.⁵³

A hitetlenek (*kuffār*) elleni küzdelem vagy háború tehát a *ġihād* harmadik típusa: „Ez olyan ellenségek elleni küzdelmet jelent, akik arra törekszenek, hogy letérítsék az embert Isten igaz útjáról. Ők a hitetlenek (*kuffār*), akiket hatalmába kerített a Sátán, s akik hazugságnak nevezik Isten jeleit és hazugnak tartják a prófétáját.”⁵⁴

A másik vádpont a nem muszlimok ellen az, hogy azok nem hagyják békében élni a muszlimokat és nem engedik, hogy megvalósítsák, amit hitük életükben megkövetel tőlük. Ez persze, mint kiderül, nem a keresztény világban élő muszlimok esetleges elnyomását jelenti, hanem azt, hogy „útjába állnak annak, hogy eljuttassák Isten szavát a teremtményeihez, ellenséges magatartást tanú-

vallást (*murtaddūn*).

⁵⁰ Az ilyen ember *šālih* ('kegyes'), ami érdekesen mutatja, hogy a 'megbékélés' (*ṣulḥ*) eredendően milyen pozitív kicsengésű szó volt a törzsi rendszerben.

⁵¹ Az iszlám mindig azt tanítja, hogy az embernek kerülnie kell a felesleges kockázatot, és tekintetbe kell vennie saját érdekeit. Ld. Dévényi Kinga, A *taqiyya* és a *hiġra* kérdései az andalúziai iszlámban. *Keletkutatás* 2009/tavaszi, 33–60.

⁵² Ibn Taymiyya ilyen példákat hoz: Ha egy ifjú arca túl szép, akkor le kell takarni vagy el kell távolítani az emberek szeme elől, nehogy kísértésbe vigye őket.

⁵³ Az iszlám e fontos alapelve a Korán III. szúra 104. versében van először megfogalmazva. Ez az elv az, amelyikre hivatkozva be lehet avatkozni mások magánéletébe és napjainkban az iszlám szélsőségesek erre támaszkodva igyekeznek terrorizálni a közvéleményt. A kérdés teljes történeti áttekintését ld. Michael Cook, *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*. Cambridge, 2000.

⁵⁴ Yāsīn, i. m., 51–93.

sítanak az iszlámmal szemben, és gátat emelnek Isten útjába”⁵⁵ –, vagyis nem teszik lehetővé az iszlám békés terjesztését, ezért van szükség a harcra. Meg kell azonban jegyeznünk, mielőtt bárki félreértene e szavakat, hogy a szerző, Yāsīn (1990) egyáltalán nem buzdít terrorizmusra, egyéni akciókra, sőt, még az államokat sem sürgeti a hitetlenek elleni harcra. A *ğihād* szó az iszlámjogban különben sem jelent egyértelműen fegyveres harcot, mint arról már volt szó. A modern szerző, az iszlámjogi könyvek többségéhez hasonlóan, egyébként is időtlenül foglalkozik csupán a *ğihāddal*, azaz oly módon, amelybe belefér a Próféta kora éppúgy, mint a mienk.

Mindezt a következő Korán-versekkel szokás alátámasztani: „Mindaddig szüntelenül harcolni fognak ellenetek, amíg el nem térítenek benneteket a hitektekről, ha tudnak” (II/217). „Nem akarják azok, akik a Könyv népéből hitetlenekké váltak, valamint a többistenhívők, hogy Uratoktól jó szálljon le rátok” (II/105). „Azt akarják, hogy ti is hitetlenek legyetek, mint ahogy ők, és ezáltal egyformákká váljatok” (V/89), és „Nem lesznek megelégedve veletek sem a zsidók, sem a keresztények addig, amíg nem követitek az ő vallásukat” (V/89).

Ezeknek a Korán-idézeteknek az összeválogatása, és az egész kérdéskör kezelése, amely általános a muszlim szakirodalomban, jól mutatja azt a gondolati irányzatot, amely szerint a muszlimokra a *ğihād*ot a másvallásúak kényszerítik rá, az ő iszlámmal szemben érzett gyűlöletük és megvetésük. Ez történetileg, vagyis a Próféta korára vonatkozóan persze egyértelműen igaz volt, s miután az iszlámjog nem ismeri a történetiség fogalmát,⁵⁶ ezért automatikusan igaznak tartják a jelen korra is.

A *ğihād*ot azért tartották és tartják az iszlámjog tudósai a muszlimok kötelességének (*farḍ*), mert véleményük szerint a nem muszlimok fentebb jelzett érzelmei abból adódnak, hogy az isteni szó helyett saját erkölcstelen vágyaikat követik. Meg kell őrizni a hit magvát az emberek szívében és el kell juttatni Isten hívását (az iszlámot) minden emberhez.⁵⁷

A kérdésnek ilyen kezelése, amely általános a muszlim szakirodalomban, jól mutatja azt a gondolati irányzatot, amely szerint a muszlimokra a *ğihād*ot a más vallásúak kényszerítik rá.

1.7. Egyéni akciók, terrorizmus, öngyilkosság a *ğihād* nevében

A terrorista eszmék és cselekvés alapjait is a más nézetet vallók hitetlennek tartása (*takfīr*), majd a szent háború értelmében vett *ğihād* jelenti, mindez azonban a *ğihād* sajátos, az iszlám szellemétől idegen értelmezésén alapul. Sem Ibn Taymiyya, sem később a vahhábita tanítások nem ösztönöznek erre.⁵⁸

⁵⁵ Uo.

⁵⁶ „Isten törvényei időtlenek”.

⁵⁷ Yāsīn, i. m., 3–6; al-Ġawziyya, i. m., 62–63.

⁵⁸ Az *aḥmadiyya* szekta pakisztáni szellemi vezetőjének számító Hazrat Mirza Tahir Ahmad

A harcról szóló iszlámjogi kézikönyvek illetve azok megfelelő fejezetei azonban mindig a közösség, illetve a közösséget reprezentáló hadsereg hitetlenek elleni harcáról és annak a szabályairól beszél, és soha nem említenek egyéni terrorakciókat vagy vaktában történő öldöklést.

A málikita jogtudós és mufti Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī (10. század) *an-Nawādir* című művének egyik könyve a *Ġihād* címet viseli.⁵⁹ Ebben részletesen beszél az összes, a harccal és békekötéssel összefüggő kérdésről, s közte a nem harcosokkal kapcsolatos előírásokról is. A jog egyértelmű: tilos megölni a nőket, gyerekeket,⁶⁰ apácákat, szerzeteseket. Azt illetően már nézeteltérések voltak, hogy vajon a parasztokat és a nem harcoló katonákat meg szabad-e ölni a *dār al-ḥarb* ('a háború háza') területén. A tényleges harc folyamán azonban a katonák felmentést kapnak a fenti tilalmak alól. Ez utóbbi engedménnyel magyarázzák sokan azt, hogy miért szabad terrorcselekményeket elkövetni asszonyok, gyerekek és civilek kárára. Ez azonban, mint már rámutattam, semmiképpen nem illik bele a klasszikus jogszemléletbe, amelyik a *ġihād*on csak katonai akciót vagy védelmet ért.⁶¹

A Korán II. szúrájának 207. és 208. verse nagy jelentőséggel rendelkezik a háború és béke kérdésére vonatkozóan. „Az emberek közül vannak olyanok, akik (szívesen) eladnák magukat Isten helyeslésére törekedve. Isten (pedig) jólelkű a szolgálóihoz.”⁶² A 207. vers valójában csak az Isten ügye érdekében folytatandó önfeláldozó küzdelemre buzdít, sokak szemében azonban felszólítást jelent a hitetlenek elleni öngyilkos harci akciókra. Ez az értelmezés bukkant fel számos iszlámjogi kézikönyvben is, ahol a „dicsérendő öngyilkos harcosok” címszó alatt szerepel utalás az idézett Korán-helyre.⁶³ Akik elfogadják ezt az értelmezést, azoknál a fordításban is ez jelenik meg: *But there are*

könyvében (*Murder in the Name of Allah*. Cambridge, 1990.) élesen elítéli azokat a törekvéseket, amelyek az iszlám nevében a terrorizmust akarják terjesztetni, és emlékeztet arra, hogy minden vallás célja a béke, a tolerancia és a megértés terjesztése. Kifejti, hogy az iszlám jelentését, alávetni magunkat Isten akarátának, folyamatosan félreértelmezik és elferdítik a közösségnek azok a kisebbségi elemei, akik erőszakos és terrorista akciókat az iszlám nevében követik el.

⁵⁹ A nagy összefoglaló művek egyes főbb részei a 'könyv' elnevezést viselik.

⁶⁰ Abu Muḥammad al-Ḥusayn ibn Mas'ūd al-Baġawī, *Šarḥ as-sunna*. VI. Beirut, 1994, 317–319. A Próféta hagyományainak magyarázatakor külön fejezetben (38) foglalkozik a *ġihād* könyvén belül az asszonyok és a fiatal gyermekek megölésével és tilalmával.

⁶¹ 'Abdallāh ibn Abī Zayd al-Qayrawānī, *an-Nawādir wa-z-ziyādāt 'alā mā fī l-mudawwana min ḡayrihā min al-ummahāt*. (*Ġihād*) III. Beirut, 1999.

⁶² A szó (*šarā-yašrī*) egyaránt jelent 'eladni'-t és 'megvenni'-t.

⁶³ Ld. Sami A. Aldeeb Abu-Sahlieh, *Il diritto islamico: fondamenti, fonti, istituzioni*. Roma, 2008, 592, ahol a szerző „a dicsőséges öngyilkos harcosok”, *I combattenti suicidi lodati*, címszó alatt utal erre a Korán versre. A kérdésről részletesen ld. Farhad Khosrokhavar, *Les nouveaux martyrs d'Allah*. Paris, 2002. Háború idején természetesen sok minden megváltozik. A síita iszlám nevében buzdított *ġihād*ra és önfeláldozó (értsd: öngyilkos) akciókra az iraki–iráni háború idején az egyik Iránba emigrált síita vallási vezető, a későbbi ajatollah Muḥammad Taqī al-Mudarrasī, *al-Ġihād ḥiṣn al-istiqlāl* (Teherán, 1986) című könyvében.

*others who would give away their lives in order to find favour with God. God is compassionate to His servants.*⁶⁴ Az értelmezés eldöntését kerülő fordítások azonban ragaszkodnak a szószerintiséghez: (*Toutefois*), *parmi les Hommes, il en est qui vouent leur personne (à la cause d'Allah), recherchant l'agrément d'Allah. Allah est bienveillant envers Ses Serviteurs.*⁶⁵ *But among the people are those who sell themselves in seeking God's approval. God is gentle towards His servants.*⁶⁶

A középkori bagdadi Korán-értelmező, ar-Rāġib al-Išfahānī (a 11. század második fele) a következő megjegyzést fűzi a *šārin* (*šurāt*) szóhoz: „A háridzsiták erre a versre támaszkodva mondják, hogy ők *šurāt*, akik eladják magukat Isten ügyének.”⁶⁷ A háridzsiták ugyan köztudottan fanatikus harcosok voltak, akik minen más muszlim hívőt hitetlennek neveztek és harcot hirdettek ellenük, de semmi híradás nincs arról, hogy öngyilkos merényleteket követtek volna el.

A Korán verseinek magyarázatánál köztudottan az első lépés a kinyilatkoztatás okának a kiderítése (*asbāb an-nuzūl*). Ez *ḥadīṭ*ok alapján történik. A II. szúra 207. versére vonatkozó hagyományok szerint ez a vers egy mekkai keresztény, bizonyos Šuḥayb iszlámra való áttérése kapcsán nyilatkoztatott ki, akit a mekkaiak csak úgy engedtek el kivándorolni (*hiġra*) a Próféta után Medinába, ha minden vagyonát Mekkában hagyja.⁶⁸ Eszerint a magyarázat szerint erre vonatkoznak az „eladta magát” szavak (más magyarázat szerint inkább „megvette magát” a helyes jelentés).⁶⁹ Mindegyik Korán-magyarázó ugyanakkor elmondja, hogy akármi is az eredeti értelme a versnek, a közmegegyezés úgy tartja, hogy mindazokra vonatkozik, akik Isten útján küzdenek.⁷⁰

Az öngyilkos mártírság⁷¹ dicsőítésére szokás felhasználni a Próféta idejéből a 624-es badri csata eseményeinek leírását, jelezve, hogy ott is voltak öngyilkos harcosok, akiknek a Próféta, Isten nevében, a mennyországot ígérte meg. Erről számtalan hagyományon kívül beszél Mohamed életrajza, a *Sīra* is. Az egyik történet szerint Mohamed egy társa datolyaevés közben hallotta meg a fenti ígéretet, azt mondta: Tehát csak az áll köztem és a Paradicsom között, hogy ezek megöljenek? Azzal ledobta a páncélingét, kézbe fogta kardját, és addig harcolt,

⁶⁴ N. J. Dawood (1956) fordítása.

⁶⁵ Régis Blachère (1966) fordítása.

⁶⁶ Alan Jones (2007) fordítása, amely a legújabb és legalaposabb angol fordítás.

⁶⁷ Abu l-Qāsim al-Ḥusayn ar-Rāġib al-Išfahānī, *Mu'ġam mufradāt al-fāz al-Qur'an*. Beirut, 1972, 267.

⁶⁸ Ez természetesen ún. speciális értelmezés, amit nem mindenki fogad el.

⁶⁹ Ld. Ibn Kaṭīr (1994), illetve al-Qurtubī (1997) kommentárját az adott Korán-versre vonatkozóan.

⁷⁰ *muġāhidūn fi sabīl Allāh*.

⁷¹ A mártírság kérdésének összefoglalására ld. David Cook, *Martyrdom in Islam*. Cambridge, 2007.

amíg meg nem ölték⁷². Ez azonban egyáltalán nem számít öngyilkosságnak, csupán bátor harcnak egy folyó csata során.

1.8. Muḥammad Ibn ‘Abd al-Wahhāb ḡihādista mozgalmak a 18. századi Arábiában⁷³

Ibn Taymiyya szellemi örökségét leghatározottabban a vahnábita tanok⁷⁴ képviselik, amelyek Szaúd-Arábiában az állam legitimitását biztosítják.⁷⁵ Ennek az alapja a *ḡihād*, amelynek a jelentése a vahnábita mozgalom történetének első közel két évszázada során egyértelműen a szent háború volt. Ezt azonban két dolog is megelőzi időben: a kivándorlás (*hiğra*) a hitetlenek területéről a vahnábita területekre, és minden más muszlim csoport hitetlennek nyilvánítása (*takfīr*). Ebből is látszik és ezt a történelem is igazolja, hogy ezen a szent háborún elsősorban belső, muszlim-muszlim harcot értettek.

A *ḡihād* hitvallása azonban a vahnábitáknál is megfér azzal a gondolattal, hogy békében kell élni, ha érdekeink így kívánják. Ezt mutatja a vahnábiták és a Nyugat békés kapcsolata a 20. század során. Persze egyes iszlamista körök leegyszerűsítve fogják fel a *ḡihādot*. Ilyenek az úgynevezett ḡihādista mozgalmak Szaúd-Arábiában, amelyek az állandó harcot hirdetik, ezek azonban ellenétben állnak a hivatalos vahnábita tanításokkal.⁷⁶

Ha meg akarjuk érteni a *ḡihād* 20–21. századi értelmezését, mindenképpen vissza kell fordulnunk a 14. századi Ibn Taymiyyához. A modern felfogás kiindulópontja ugyanis a 18. század óta az ő *ḡihād* értelmezése volt.⁷⁷ Ibn Taymiyya

⁷² ‘Abd al-Malik Ibn Hišām, *as-Sīra an-nabawiyya*. (A badri csata fejezet) III. Beirut, é. n., 15.

⁷³ A *ḡihād* történeti alakulásának összefoglalását találhatjuk meg pl. a következő művekben: Michael Bonner, *Jihad in Islamic History: Doctrines and Practice*. Princeton, New Jersey, 2006; Richard Bonney, *Jihād: From Qur’ān to bin Laden*. Houndmills, 2004. A keresztény és a muszlim szent háború szakavatott összevetésére ld. Jean Flori, *Guerre sainte, jihad, croisade. Violence et religion dans le christianisme et l’islam*. Paris, 2002; David Cook, *Understanding Jihad*. Berkeley, California, 2005.

⁷⁴ A vahnábita szó eredetileg pejoratív értelmű volt, és ellenfeleik ragasztották rájuk a tanaikat megfogalmazó sejk, a 18. századi Muḥammad Ibn ‘Abd al-Wahhābra utalva. Ők *muvaḥḥidūnnak* (‘az Egy Istent vallók’) nevezik magukat.

⁷⁵ A szaúdi állam feje, a király ugyanis egyben a vahnábita imám, vallási vezető is. A szaúdi állam történetének és szellemiségének kitűnő összefoglalását nyújtja Friedrich Schreiber, *Die Saudis. Macht und Ohnmacht der Herrscher Arabiens*. Wien–München, 1981.

⁷⁶ Ld. Al-Rasheed, *i. m.*, főként 156–174, 176–210.

⁷⁷ Ld. Taqī ad-Dīn Aḥmad Ibn Taymiyya, *Fatāwā. (al-Ġihād)* IV. Rijád, 1995, 279–318. Ibn Taymiyya nézeteire ld. Henry Laoust, *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Takī-d-dīn Aḥmad b. Taimīya, canoniste hanbalite, né à Harrān en 661/1262, mort à Damas en 728/1328*. Kairó, 1939; Erwin I. J. Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam*. Cambridge, 1958, 51–61 és Qamar-ud-Din Khan, *The Political Thought of Ibn Taymiyah*. Islamabad, 1973.

visszatért a folytonos és mindenkire kötelező harc kötelezettségéhez, és ezt az iszlám lényegének nevezte.⁷⁸

Ibn Taymiyya tanításait saját kortársai szélsőséges és eretnek nézeteknek tartották és elvetették. Maga a szerző börtönben végezte. Nem felejtették azonban el: a 18. században jelentkezett kései követője, Muḥammad Ibn ‘Abd al-Wahhāb az arabiai Nedzsd térségében (sz. 1702–1703).⁷⁹ Tanulmányait Medinában végezte.⁸⁰ Megismerkedett Ibn Taymiyya tanaival, amelyek közül egyet tűzött a zászlájára: a harcos *ġihād*ot kell megtenni muszlim alapkötelességnek. Ibn ‘Abd al-Wahhāb célja visszatérve a Nedzsdbe az volt, hogy visszaállítsa az iszlámot úgymond abban a formájában, ahogy a Próféta és az első kalifák alatt volt. A Nedzsd térségben nem volt jelentős vallástudós Ibn ‘Abd al-Wahhābon kívül, szavai így azonnal és korlátozatlanul érvényesülhettek. Tanításai – amelyeket követői agresszív türelmetlenséggel hajtottak végre – a szigorú szószerintiségen és minden kompromisszum elutasításán alapultak. Ezt még egykori, reformista indiai diáktársa sem nézte jó szemmel. Saját nagybátyja, Sulaymān pedig azt írta róla: „Mindenkit eretneknek tekint, aki ellentmond neki, a Koránra és a *sunnara* hivatkozik, jóllehet nem érte el az igazi vallástudósok (*muġtahid*) szintjét tanulmányaiban.”⁸¹

Mindenhonnan el kellett mennie szélsőséges tanai miatt, amelyeket egyes helyeken mint bíró a gyakorlatba is átültetett. Mindezt az ’isteni egység hirdetésének’, (*da ‘wa li-t-tawhīd*), nevezte, ezért nevezik hívei magukat *muwahhīdūnnak*, az egységet hirdetőknak.⁸² Úgy találta, hogy az erkölcsök nagyon leromlottak, istentagadókkal van körülvéve, akik fákat, köveket és sírokat imádnak, s így vétkeznek az isteni egység eszméje ellen. Huraimilában ezért arra ösztönözte

⁷⁸ Jóllehet a 8. századot követően a keleti iszlám világban egyre inkább elterjedt annak a próféta hagyománynak a hangsúlyozása, amely szerint az iszlám győzedelmes elterjedése után a küzdelmet nem annyira a külső ellenség, mint inkább a bennünk lakó hívságok és a sátán incselkedései ellen kell megvívunk. Erre vonatkozóan szokták idézni a következő *ḥadiṭ*t: „Mohamed azt mondta Mekka bevétele után a muszlim harcosok előtt: A lehető legjobban teljesítettétek a kis *ġihād*ot. Most a nagy *ġihād* következik. Mi a nagy *ġihād*? – kérdezték. Az, amikor Isten szolgája leküzdi saját vágyait – mondta a Próféta.” Ez az ún. gyenge *ḥadiṭ*ok közé tartozik, mert csak egy adatközlőn keresztül jutott el az utókorhoz. Ezt a *ḥadiṭ*t idézi: Aḥmad ibn al-Ḥusayn al-Bayhaqī, *Kiṭāb az-ẓuḥd al-kabīr*. I. Abu Dzabi, 2004, 388, 384-es számú *ḥadiṭ*.

⁷⁹ Muḥammad Ibn ‘Abd al-Wahhāb életére és a vahhábita mozgalom kezdeteire nézve részletesen ld. Hamid Algar, *Wahhabism: A Critical Essay*. New York, 2002. Ld. még Adonis–Ḥālida Sa’īd, *Muḥammad Ibn ‘Abd al-Wahhāb*. Beirut, 1983. A vahhábita hitterjesztés (*da ‘wa*) jellegéről és történetéről ld. Algar, i. m., Commins, i. m., Natana DeLong-Bas, *Wahhabi Islam: From Revival and Reform to Global Jihad*. Oxford, 2004.

⁸⁰ Erre vonatkozóan ld. John Voll–Muḥammad Hayya Al-Sindi–Muḥammad Ibn Abd al-Wahhab, *An Analysis of an Intellectual Group in Eighteen Century Madina*. *Bulletin of the School of Oriental and Asian Studies* 38/1 (1975) 32–39.

⁸¹ Ld. Charles Allen, i. m., 51.

⁸² Az iszlám történetében nem az első irányzat a vahhábita, amelyik ezzel a névvel illette magát. A legismertebb közülük a 12–13. századi berber dinasztia, akiknek a nevét spanyol közvetítéssel ismerte meg Európa: Almohádok.

az embereket, hogy lerombolják a Próféta társainak a sírjait. Megkövezésre ítelt egy asszonyt és maga is részt vett a megkövezésben, ami közfelháborodást váltott ki.⁸³ Meg akarták ölni, s ezért tovább kellett mennie Dárijába, ahol hamar sikerült híveket toboroznia. Ezt ő és később hívei azonosították a Próféta kívándorlásával (*hiğra*), amikor 'a háború területéről' (*dār al-ḥarb*), azaz Mekkából, elment 'az iszlám területére' (*dār al-islām*), azaz Medinába.⁸⁴ Ibn 'Abd al-Wahhāb célja Arábia lelki meghódítása volt, s ehhez elengedhetetlen feltételnek tartotta a katonai hódítást, az ellenállók legyőzését és „megtérítését”. Ehhez időt kell nekik adni, tanította, és csak azután szabad halálra ítélni őket, ha nem tanúsítanak bűnbánatot. A sejk szellemében tevékenykedő szaúdi törzs azonban nem alkalmazta ezeket a finomságokat, és egyből a legyőzött ellenfél kirablása és legyilkolása mellett döntött a hadjáratok során.⁸⁵

1744-ben szoros kapcsolatba lépett egymással a vallástudós és a törzsfőnök, Muḥammad Ibn Sa'ūd, kölcsönösen esküvel fogadva hűséget egymásnak Isten előtt. Ibn Sa'ūd felvette az *amīr* (világi parancsnok), míg a tudós az *imām*, majd később a *šayḫ al-islām* ('az iszlám legfőbb vallási embere') címet. Ezzel létrejött az a vahnābita alakulat, amelyik 180 évvel később létrehozta Arábia területének nagyobbik részében a vallási-törzsi alapokon álló királyságot, Szaúd-Arábiát.⁸⁶ A vahnābita tanítás középpontjában az agresszív *ḡihād* állt, amely lényegében legalizálta és megsokszorozta a törzsi rabló hadjáratokat, a razziákat. Jóllehet a törzsi háború, razzia (*ḡazwa*) és az iszlám zászlaja alatt vezetett szent háború látszatra csak a méretében különbözött egymástól, és természetesen közös céljuk volt a megélhetés biztosítása,⁸⁷ azt nem lehet mondani, hogy a *ḡihād* csak a vagyonszerzésből állt volna. Sok nyugati történész véleményével szembe szállva Montgomery Watt részletesen kifejti ellenvéleményét, mely szerint a *ḡihād* ideológiai alapja nélkül nem lehetett volna sikeres a muszlim terjeszke-

⁸³ A teljes történet szerint maga az asszony vallotta be házasságtörését a sejknek, aki először és másodszor csak bűnbánatot és fogadalmat írt elő neki, amikor azonban harmadszor is bevallotta újabb erkölcstelenségét, akkor megkövezésre ítélte. Az asszony furcsa viselkedése és az ítélet okozta közbotránkozás arra utal, hogy a házasságtörés ilyen szigorú megítélése és a megkövezés ismeretlen volt a korabeli Nedzsdben, akárcsak az, hogy a bíró maga is részt vegyen az ítélet végrehajtásában, holott ez közzismert iszlámjogi előírás.

⁸⁴ A Próféta élete minden muszlim számára mintának szolgál az iszlám tanítása szerint. Az egyes kiemelkedő vallástudósok és misztikusok életrajzírói mindig nagy gondot fordítottak a párhuzamok kimutatására.

⁸⁵ Ezen a ponton már semmilyen hasonlósággal nem találkozunk a Próféta tevékenysége és Ibn 'Abd al-Wahhāb követőinek az akciói között. Legjellemzőbb erre Mekka meghódítása, amikor Mohamed próféta nem engedélyezte a megtorlásokat. Ennek következtében néhány héttel később már együtt harcoltak vele a mekkaiak más arab törzsek ellen.

⁸⁶ Szaúd-Arábia történetére nézve ld. Michael Cook, *The Islamic World: From Classical to Modern Times* (The Expansion of the First Saudi State: The Case of Washm-essay). Princeton, 1988, 661–699; David Commins, *The Wahhabi Mission and Saudi Arabia*. London, 2006.

⁸⁷ Ennek alapján a modern történetírásban szokás a razziát a beduin törzsek gazdasági tevékenységének, a javak másodlagos felosztása egyik formájának tekinteni.

dés a Próféta életében Arábiában, majd halála után Arábia határain messze túl.⁸⁸ Ugyanez a gondolat érvényesíthető a vahnábiták szent háborújára is. Maga Ibn 'Abd al-Wahháb azonban hamarosan átlátta, hogy Ibn Sa'ūd törzse nem a hittérítést, hanem a rablást tartja elsődleges céljának, és kiábrándultan visszavonult a közéletből, az 1770-es évektől kezdve nem vállalt semmilyen szerepet.

Ennek az agresszív vahnábita szemléletnek kihatása lett az egész 20. századi iszlámra. Megjegyzendő azonban, hogy története során a hivatalos vahnábita felhívásra elindított *ġihād* mindig más, hitetlennek tartott⁸⁹ muszlimok ellen irányult, soha sem keresztények vagy zsidók ellen.⁹⁰

2. A *ġihād* a 20–21. században

2.1. Neofundamentalisták⁹¹ és radikálisok

Korunkban két irányzat van a szunnita (ortodox) iszlámban, amelyik az (iszlám) világ fennálló rendjének a megváltoztatására törekszik, s ezért szélsőségesnek tekinthető. Az egyik követőit szokás konzervatív neofundamentalistáknak, míg a másikat radikálisoknak nevezni. A két irányzat közti különbség abban van, hogy a radikálisok számos újítással élnek, többek között a *ġihād* meghatározásában. Fő kötelességnek tekintik, holott nincs az iszlám öt pillére között, permanens, mindenkire kötelező (*farḍ ayn*) *ġihād*ról beszélnek, és nem veszik tekintetbe a nagyobbik *ġihād*ot, a lelki megtisztulásért vívott küzdelmet, s csak a fegyveres harcot tekintik *ġihād*nak⁹². Ezzel szemben a neofundamentalisták a hagyomá-

⁸⁸ Részletesen kifejtve ld. Montgomery Watt, *Islam and the Integration of Society*. London, 1961, 65–67, 158, valamint Uő, *Muhammad: Prophet and Statesman*. London–Oxford, 1961, 108–109.

⁸⁹ Más nézeteket valló muszlimok hitetlennek nyilvánítása (*takfīr*) a modern szaúdi államnak is az alapját képezi, ezért folytattak és folytatnak ma is hittérítő tevékenységet (*da'wa*), erőteljesen megtámogatva a rendelkezésükre álló pénzeszközökkel.

⁹⁰ A szélsőséges vahnábita körök a 20. század első harmadában csak azért lázongtak, hogy elérjék: Szaúd-Arábia területére ne léphessenek be nem muszlimok, de ebben nem jártak sikerrel. Csupán Mekka és Medina szent körzeteibe nem szabad bemenni „hitetleneknek”. Ld. John Habib, *Ibn Saud's Warriors of Islam: The Ikhwān of Najd and their Role in the Creation of the Saudi Kingdom, 1910–1930*. Leiden, 1978; Al-Rasheed, i. m., 1–6.

⁹¹ Szokás ma már idegen nyelveken is az arab *szalafī* terminust használni a fundamentalisták megnevezésére. Ez azonban hagyományos, középkori terminus, és nem tudja jól tükrözni azt, hogy milyen különbségek vannak a középkori, elsősorban hanbalita és neo-hanbalita szalafī és mai utódaik között, akikre a konzervatívizmuson kívül a mai világ helyzete és jelenségei is hatnak. Ezért szerencsésebb az európai terminus használata. Az arab világban vannak, akik használják rájuk az *usūlī* terminust is. Ez azonban zavaró, mert az európai fundamentalista kifejezés tükörfordítása akar lenni, ez a szó azonban már régóta foglalt az arabban és egyszerűen csak annyit jelent, hogy 'olyan ember, aki betartja a vallási előírásokat'.

⁹² Ld. többek között Gilles Kepel, *Le prophète et pharaon: les mouvements islamistes dans l'Égypte contemporaine*. Paris, 1984, 30–67; Uő, *Ġihād*. Budapest, 2007. Ford. Sajó Tamás); Vő. Olivier Roy, *Globalised Islam. The Search for a New Ummah*. London, 2004, 42.

nyos felfogást követik, ezért tekintik őket konzervatívaknak. Szerintük a *ġihād* közösségi feladat (*farḍ kifāya*), csak az egész közösség (*umma*) hiteles és elfogadott vezetője hirdetheti meg, meghatározott körülmények között, nem állandó jelleggel.

2.2. Sayyid Quṭb szerepe

Az újító jellegű radikális irányzat egyik fő hirdetője és ideológusa az egyiptomi Sayyid Quṭb volt.⁹³ Ő is elsősorban a „nem hívő”, nem az igaz úton járó muszlimokat tartotta a *ġihād* elsődleges célpontjának, akárcsak a vahhábíták. Sokan a 20. századi *ġihād*isták szellemi atyjának tekintik.⁹⁴

Sayyid Quṭb *Ma ‘ālim fi ṭ-ṭarīq* („Méröldkövek”)⁹⁵ című rövid, de nagyhatású munkájában kifejti, hogy a katonai *ġihād* része a gyakorlati, aktivista iszlám életnek, előfeltételét képezi az iszlám hittedjesztésnek (*da ‘wa*), amely elvezethet az igazi és igazságos iszlám társadalom létrehozásához. „Az iszlám alapvető jellegzetessége ugyan a béke, de az iszlám uralmát akadályozó erőkkal szemben szükségzerű a *ġihād*” – írja. Azzal érvel, hogy a prédikálás és meggyőzés mellett a *ġihād* eszközét is alkalmazni kell, hogy felszabadíthassák a muszlimokat az ember által létrehozott rabszolgáság jármából és az Egy igaz Isten és az Isteni Egység hitvallása (*tawḥīd*) szolgálatába állítsák.

2.3. Védekező és támadó ġihād

Mint azt már korábban is kifejtettem, két típusa alakult ki a *ġihād* elméletnek (és következésképpen gyakorlatnak): védekező *ġihād* és támadó jellegű *ġihād*. Az előbbi hívei még a radikális mozgalmakban is megtalálhatók. Közéjük tartozott a palesztin származású ‘Abdallāh ‘Azzām, aki az 1980-as évek afganisztáni szovjet ellenes harc mozgalmának szellemi atyja volt.⁹⁶ al-Qaraḏāwī sejk,

⁹³ Sayyid Quṭb elméletét részletesen ld. Sayed Khatāb, *The Power of Sovereignty. The Political and Ideological Philosophy of Sayyid Quṭb*. London, 2006. 1–65. (Part One: Religious-political discourse); Ld. még J. J. G. Jansen, Sayyid Quṭb. In: *The Encyclopedia of Islam*. IX. Leiden, 1997, 117–118; Charles Tripp, *Pioneers of Islamic Revival*. (Sayyid Quṭb: The Political Vision) New York, 2005.

⁹⁴ Pl. Roy, *i. m.*, 250, jóllehet a szerző más helyen (257. oldal) megjegyzi, hogy egyes *ġihād*ista mozgalmak, és nem csak a szaúdiak, elutasítják Quṭb pesszimista világképét. Ld. még Stephen Vertigans, *Militant Islam: A Sociology of Characteristics, Causes and Consequences*. London, 2009, 10, 14–15.

⁹⁵ Első kiadása: Kairó, 1964. Később évente újranyomták: Kairó–Beirut, é. n.

⁹⁶ ‘Azzām ugyan a védekező *ġihād* híve, de azt is mondja, hogy a jelen korban minden *ġihād* védekezőnek számít. ‘Azzām, *Join the Caravan*. London, 2002; http://www.religioscope.com/info/doc/jihad/azzam_caravan_3_part1.htm/ Az angol fordítás ‘Azzām egy tisztelőjének munkája.

az egyiptomi Muszlim Testvérek mozgalmának a tagja, aki kulcspozíciót tölt be a katarai vallási szervezetben, elfogadja a palesztinai merényleteket az izraeli megszállás ellen, de elítéli a World Trade Center elleni támadást, ahol ártatlanok ezrei haltak meg (köztük muszlimok is).⁹⁷

A támadó ġihād hívei közé tartoznak Usāma Bin Lādin és az al-Káida csoport tagjai, akik általános támadást akarnak indítani a Nyugat ellen. Elsődleges szempont, mint 1492 után a mai Marokkó területére menekült andalúziaiak körében volt, az elvesztett területek visszaszerzése: harc Afganisztánban a szovjet uralom, majd a nyugati beavatkozás ellen, Bosznia támogatása, Csecsenföld önállósága, Kasmír elszakítása Indiától, a Fülöp-szigetek déli területeinek önállósítása és a többi.⁹⁸

2.4. Először igaz hit, utána a ġihād

A neofundamentalisták nézetei szerint, amelynek egyik legismertebb terjesztője al-Hilālī sejk, Isten csak akkor fogja megadni a győzelmet a muszlimoknak, ha visszatérnek az igaz hit elveire. Ezért felesleges a ġihād.⁹⁹ Így érthető, hogy a *šarī‘a* (az isteni törvény) betartása fontosabb számukra, mint az állam átalakítása és az államhatalom megszerzése. Mindez azt jelenti, hogy a neofundamentalisták szemben állnak az iszlámistákkal (vagy ġihādistákkal), jóllehet sok kérdésben, például az *umma* kérdésében, hasonló nézeteket vallanak. Az *umma* (a muszlimok közössége) szerintük nyomorúságos állapotban van, és ki van téve a Nyugat kulturális támadásainak.¹⁰⁰ Az ellenség tehát a Nyugat, bár abban eltérnek a nézetek, hogyan kell erre a támadásra válaszolni.¹⁰¹ A neofundamentalisták csak ritkán javasolják a ġihādot a propagandával szemben, míg az iszlámisták az iszlám alapú államot tekintik céljuknak, amelyik létrehozásának az egyik eszköze a ġihād. Érdekes ellentmondást jelent Sayyid Quṭb személyének és tanainak a megítélése. A vahnábiták elítélik Sayyid Quṭbot, valószínűleg tanításainak anarchisztikus jellege miatt.¹⁰² A vahnábiták ugyanis a szaúdi államban gondolkodnak. Politikai akcióra való felhívását tetszéssel fogadják az iszlámisták,

⁹⁷ „Az öngyilkos merényleteknek nincs semmi közük az iszlámhoz” – mondja ki az a *fatwa*, amit az egyiptomi Yūsuf al-Qaradāwī sejk adott ki, többekkel együtt a 2001. szeptember 11-i merényletek után. Ld. http://www.unc.edu/~kuzman/Qaradawi_et_al.htm/ Ugyanezt tette a szaúdi főmufti is 2001. szeptember 20-án: <http://www.salafipublications.com/currentaffairs>.

⁹⁸ <http://www.ict.org.il/articles/fatwah.htm/>.

⁹⁹ Reuven Paz, *Qa‘dat al-Jihad*. Herzliya, 2002.

¹⁰⁰ Ld. a palesztín származású Salīm al-Hilālī írásait, különös tekintettel Hilaalee, „The State of Ummah”, <http://www.al-sunnah.com/>.

¹⁰¹ Ld. a vitaforumot a <http://www.salafipublications.com/> weblapon.

¹⁰² Pl. az egyik rangidős szaúdi sejk, Muḥammad bin Šālih bin ‘Uṭaymīn. Ld. Othaymeen, http://www.allaahuakbar.net/jamaat-e-islami/qutb/shaikh_muhammad_ibn_saalih_on_sayyid_qutb.htm/.

ugyanakkor pesszimisztikus, az evilágot elítélő és a Paradicsomra vágyakozó mentalitása inkább a neofundamentalisták nézeteihez áll közel.¹⁰³

2.5. A 21. század főbb irányzatai¹⁰⁴

A mai iszlám szélsőségesek gondolkodásában a két központi fogalom a közösség megmentésére a *da'wa* (hittérítés) és a *ġihād* (a fegyveres harc értelmében).¹⁰⁵ Vannak, akik azt mondják: Azoknak a muszlim egyéneknek, akik megtalálták az igaz utat, egyesülniük kell országhatároktól függetlenül.¹⁰⁶ Ennek a közösségnek folyton növekednie kell, s ennek az eszköze lehet mind a *da'wa*, mind a *ġihād*.

A neofundamentalisták vagy *salafīk* a propaganda (*da'wa*) mellett törnek lándzsát, és nemet mondanak a *ġihād*ra, amely a modern körülmények között a terrorizmussal azonos. Miután az al-Káida mozgalom sikertelenül próbálta meg szétzúzni az Egyesült Államok hatalmát, és a 2001-es támadást különféle ellencsapások, retorziók követték, ez még az ingadozó neofundamentalistákat is meggyőzte arról, hogy az igazi eszköz nem a *ġihād*, hanem a *da'wa*. Ugyanakkor ezeknek az amerikai ellenlépéseknek fordított előjelű hatásuk is volt, és növelték a militáns erők táborát is. Mindez arra vezetett, hogy nőtt a szakadék a neofundamentalisták és a *ġihād*isták között.

A *ġihād*isták, miután függetlenítették magukat az egyes országoktól, hazátlanul harcolnak a periférián egy olyan központi terület elképzelt érdekében, amelyik nem kívánja őket, egy terület nélküli közösség létrehozásáért.¹⁰⁷ A mai harcosok (*muġāhidūn*) alapvetően pesszimizták, mert individualizmusukban nem érznek maguk mögött igazi közösséget. Ezért választják oly sokan közülük az öngyilkos merényleteket, mert abban legalább érzik saját egyénük megtisztulását.

2.6. Kötelező-e a *ġihād* egyénileg?

A fő elválasztó vonal a neofundamentalisták és a különböző elnevezésű radikális csoportok között a *ġihād* kérdésében és meghatározásában húzódik. Kötelező-e a *ġihād* mint az iszlám hatodik oszlopa, egyéni kötelesség-e, itt van-e most az ideje az ellenséggel való harcnak, s végül, de nem utolsó sorban: ki az ellenség? A radikálisok, ahogy az Usāma Bin Lādin féle csoportok is, azt

¹⁰³ Khatāb, *i. m.*, Part Two: Philosophical discourse, 66–116.

¹⁰⁴ Az iszlámista irányzatok sokszínűségét mutatja be Graham E. Fuller, *The Future of Political Islam*. New York, 2004.

¹⁰⁵ Ez utóbbiról ld. részletesen Vertigans, *i. m.*

¹⁰⁶ Ennek az okairól ld. Fawaz A. Gerges, *The Far Enemy: Why Jihad Went Global*. Cambridge, 2005.

¹⁰⁷ Az iszlám világ központjától távoli terület mozgalmait elemzi: Ayesha Jalal, *Partisans of Allah: Jihad in South Asia*. Cambridge, Massachusetts, 2008.

vallják, hogy a *ğihād* állandó jellegű és egyéni kötelesség, az ellenség pedig a „keresztesek” és a zsidók. Ugyanakkor a középutas neofundamentalisták körébe tartozó vallástudósok szerint a *ğihād* közösségi kötelesség, és még akkor is, ha háború van, vannak bizonyos szabályok, amelyeket tiszteletben kell tartani. Ennek értelmében többen, például a szaúdi főmufti ‘Abd al-‘Azīz ibn ‘Abdallāh is elítélték *fatwa*ikban a New York-i támadást. Al-Albānī sejk kimondta: A *ğihād* csak különösen veszélyeztetett népcsoportoknál lehet egyéni kötelesség (Csecsenföld, Afganisztán a szovjet megszállás alatt), és akkor is szükség van egy vezetőre (*amīr*) és egy szervezetre, amelyik meghatározza a célokat és eszközöket. Ugyanő kimondja: „Mindannyian a Próféta tekintjük modellnek. Ő tevékenysége első felében, Mekkában, csak hitlegítést végzett (*da‘wa*), és nem folyamodott *ğihād*hoz. Először vallási nevelésben részesítette a társait.”¹⁰⁸ A legtöbb vahhábita vallástudós is úgy véli, még a Hizb at-Tahrīr (‘A felszabadítás pártja’) szervezet tagjai is, hogy a *ğihād* jelenleg nincs napirenden, legfeljebb védekező jelleggel. Náluk azonban a *ğihād* ellenzése pusztán taktikai jellegű. Úgy tartják, hogy a jelen korszak nem alkalmas rá, de egyébként minden muszlim kötelessége részt venni benne, ha eljön az ideje.¹⁰⁹

Fontos hangsúlyozni, hogy nincs szükségszerűen teológiája az erőszaknak. Amikor egy vagy több vallástudós hitet tesz a *ğihād*, az erőszak alkalmazása mellett, akkor azt mindig politikai megfontolásokból teszi. Egyébként sincs feltétlen kapcsolat a vallási, teológiai felfogás és a *ğihād* vagy terrorizmus támogatása vagy elvetése között. Azok, akik egyébként elutasítják Sayyid Quṭb vallási felfogását, esetenként, pusztán politikai szempontokból vagy gyűlöletből, támogathatják az erőszakos akciókat vagy az al-Káidát. Ez leginkább a szaúdi vallástudósokra jellemző magatartásforma, akik közül egyesek szélsőséges politikai nézeteket vallanak, holott egyébként vallási nézeteik semmiben sem különböznek az általánosan elfogadott vahhábita tanításoktól.

A középutas neofundamentalisták nem szándékoznak politikával foglalkozni, úgy tartják, hogy a politika érdektelen mindaddig, amíg a legtöbb muszlimot nem sikerül visszahozni az igaz iszlám zászlaja alá. A lélek reformjának (*ğihād akbar*) meg kell előznie az állam reformját. A politika nem segít a lélek megtisztításában, ezért a vallási propagandának elsőbbséget kell biztosítani a politikai akciókkal szemben. Jellemző azonban, hogy ezt mind maguk e nézet hívei, mind a nyugati szakirodalom úgy kommentálja, hogy „a *da‘wa* elsőbbséget élvez a *ğihād*dal szemben”, vagyis a „lelki háborút” már nem tekintik *ğihād*nak, szemben a klasszikus ortodox nézetekkel.¹¹⁰

¹⁰⁸ Nāṣir ad-Dīn al-Albānī, *Munāẓara ma‘a tanẓīm al-ğihād al-islāmī*. é. n., audió kazetta, 2 kötet. Ld. még angolul a vitát: http://www.muslimaccess.com/articles/jihad/albaani_jihad.asp/.

¹⁰⁹ Ld. Roy, i. m., 248; 33. jegyzet, valamint részletesebben: Sz. n., *Manḥağ Hizb at-Tahrīr fī t-tagyīr*. Rijád, 1984; Ld. még <http://www.saaaidnet/feraq/mthahb/18.htm>; <http://www.hizb-ut-tahrir.org/>

¹¹⁰ Sz. n., *An Introduction into Salafi Da‘wah*, <http://www.qss.org/articles/salafi/text.html/>.

Az igazi *salafī* tudja, hogy a *širk* (politeizmus) csak az igaz *tawhīd*dal (egysistenhit) küzdhető le, nem pedig egy hozzá hasonló *širk*kel, ami az állam. Az iszlám állam létrehozására való törekvés ugyanis szerintük ezt jelentené, valami olyanak a hozzáadást a *šarī'*ához, ami eddig nem volt benne. Ez pedig azt fejezné ki, hogy a *šarī'*a nem teljes, ami hitetlenség és a *tawhīd* megtagadása. Hilālī sejk egy híres és gyakran idézett beszédében azt mondta: először vissza kell térnie a muszlimoknak a Koránhoz és a *sunnah*hoz úgy, ahogy a kegyes ősök (*salaf*) tették. Ebben a beszédben egy szó sincsen a *ġihād*ról, de politikáról, pártokról, államról sem. Egy a lényeg: semmiben sem szabad utánozni a hitetleneket. A *ġihād*isták viszont a gyakorlatban pont az ellenkezőjét követik, mint arra még rá kívánnak mutatni: a nyugati szokásokat átvéve akarják a Nyugatot megsemmisíteni.¹¹¹

Miután ennek az irányzatnak a hívei úgy érzik, hogy nincs igazi iszlám közösség és nincs hiteles vezető, ezért egyénenként kell cselekedni, egyénileg kell az isteni törvényt értelmezni. Ennek egyik jele az, hogy mindenki úgy érzi, kiadhat vallásjogi döntéseket (*fatwák*at). A *ġihād*ot egyéni kötelezettségnek tekintik, amely mindenkire vonatkozik. Az egyén túlhangsúlyozása szolgált alapot az *umma* érdekében végrehajtott öngyilkos „mártíromságnak” is.¹¹²

Az individualizáció egy másik jele a *ħisba* (’erkölcsi elszámoltatás, felügyelet’) alapján elindított jogi beavatkozás iránt hirtelen feltámadt érdeklődés. A *ħisba* hagyományosan nem foglalt el jelentős helyet a *šarī'*ában. A fogalom jelentése az, hogy beavatkozhatom mások magánügyeibe, magánéletébe, erkölcsébe és jogi útra terelhetem aggályaimat anélkül, hogy személyesen érintve lennék.¹¹³ Mindez a „helyes megparancsolása és a helytelen megtiltása” koráni elve alapján történik. Ezt mintegy a belső *ġihād* részének tekinthetjük, és része annak az elvnek (*taķfīr*), amely alapján mindenkit hitetlennek tekintek, aki nem osztja a nézeteimet és nem követi mozgalmamat.¹¹⁴ Ami feltűnő ezekben az esetekben az, hogy a vádat benyújtók világi személyek, akik semmilyen vallási neveltetéssel nem rendelkeznek, ők akarják meghatározni, hogy mi a *šarī'*a, és kikerülik a vallási intézményeket, nem kérnek *fatwát* előzetesen, hanem rögtön a polgári, állami bíróságokhoz fordulnak.¹¹⁵ Ezzel akaratlanul is elősegítik a szekularizációt.

¹¹¹ *An Introduction into Salafi Da'wah*, idézett hely.

¹¹² Ld. Rohan Gunaratna, *Inside al-Qaeda: Global Network of Terror*: (Chapter 1.) New York, 2003. Ld. még Bernard Lewis, *The Assassins: A Radical Sect in Islam*. New York, 2002.

¹¹³ A *ħisba* elképzelt szerepére nézve ld. Ibn Taymiyya, *al-ħisba fī l-islām wa ważīfat al-ħukūma al-islāmiyya*. Kairó, é. n. Ez a mű nagy hatást gyakorolt a 20–21. századi szélsőségesekre. Az intézmény tényleges működését ld. Sihām Muṣṭafā Abu Zayd, *al-ħisba fī Miṣr al-islāmiyya ilā l-qarn 16*. Kairó, 1986. Vö. Marshall G. S. Hodgson, *The Venture of Islam*. I. Chicago, 1974, 347. Sajátos szerepére a spanyolországi iszlámban ld. Thomas F. Glick, *New Perspectives on the Hisba and its Hispanic Derivatives*. *Al-Qantara* 13 (1992) 475–489.

¹¹⁴ A „hitetlennek tekintés” elvét először a 7. századi első muszlim szekta, a háridzsiták fogalmazták meg. A modern korban a vahnábiták fontos alapelve lett, ld. Al-Rasheed, *i.m.*, 37–42.

¹¹⁵ Ld. pl. Roy, *i.m.*, 180.

The *jihād* in Islam. An historical overview

Kinga DÉVÉNYI

The 14th century ḥanbalite scholar, Ibn Qayyim al-Ğawziyya defines *jihād* as 'endeavouring with every means for the cause of God' and waging war against infidels is only one of its aspects, not even the most important. The paper consists of two main sections: the point of view of the Islamic law and the 20th–21st century opinions on the *jihād*. First the paper cites the four occurrences of the word in the Qur'ān, always as indefinite verbal noun and never in the meaning of war. The verb itself occurs 27 times and also in the general meaning of 'striving' on behalf of God and His religion. Then the paper tries to show how, step by step, the specific notion of holy war was formed on the basis of the Qur'ānic texts. There is a remarkable connection between the *hijra* (occurring in the Qur'ān also as a verb only) and the *jihād*, which helps to understand the true significance of both. All later Mediaeval legal scholars unambiguously emphasized that *jihād* is not an individual obligation (*farḍ 'ayn*), but it is the obligation of the community as a whole (*farḍ kifāya*). It cannot be announced and led by any member of the Muslim community except for its official leader, the caliph or the emir. In this respect the 14th century Ibn Taymiyya's views are studied in detail, his teachings being very popular in our time all over the Islamic world. Muḥammad ibn 'Abd al-Wahhāb's teachings are also presented briefly. In the second section some 20th–21st century opinions are touched upon, among them those of Sayyid Qutb which are well-spread in English too, beside the Arabic original.

Kutasi Zsuzsanna

Hasonlóságok és különbségek az arab és a belső-ázsiai nomád lótenyésztői hagyományok között

1. Az arab lótenyésztés eredete

Az „arab” elnevezés eredendően a tevetenyésztő nomádok szinonimája volt, de nem minden arab élt vándorló életet. Voltak közöttük olyanok is, akik az Arab-félsziget déli részén letelepedett életmódot folytattak. A vándorló északiak rokonsági kapcsolatban állnak a déliekkel, de életmódbeli, nyelvi és kulturális sajátásaik miatt különböznek azoktól. Arábia első nomádjai a Termékeny Félhold (Irak, Szíria, Palesztina) letelepedett népességei közül vándoroltak a félsziget déli részére, ahol szintén letelepedettként éltek, majd a túlnépesedés miatt egy részük a terület akkor még sztyeppés vidéke felé indult és nomád életet élt. A hagyományok szerint az „igazi” vagy „eredeti” arabok a délarabok, akik elsőként érkeztek ide, az északiak pedig, akik kiváltak közülük és a félsziget belsőjében új életet kezdtek; úgy hívták őket: „azok, akik arabba akarnak lenni” (*al-‘arab al-musta ‘riba*). A délarabok (*al-‘arab al-‘āriba*) Noé sarjainak tartják magukat, és az ő leszármazottjától, Qahtāntól származnak, míg az északarabok Ibrāhīm fiától Ismā‘īltól és annak leszármazottjától, ‘Adnāntól, ezért másképpen úgy is hívják őket, hogy *al-‘arab al-bā ‘ida* (‘az ősi arabok’) vagy *al-‘arab al-‘adnāniyya* (‘Adnāntól származó arabok’). A teve háziasítását és teherhordóként való használatát Kr. e. 1000 körül a délarabok vezették be, majd a könnyebb irányíthatóság kedvéért hátas állatként is elkezdtek használni, méghozzá úgy, hogy a teve hátulsó felére ültek. Ez a sajátosságuk máig megmaradt, szemben az északiakkal, akik a teve púpjára ülnek és többféle fanyerget használnak.

Az arab lótenyésztést eredendően a tevetenyésztő beduinok kezdték el az iszlám előtti századokban (a Kr. e. 9–8. századtól), de azt, hogy melyik déli vagy északi törzs mondhatja magáénak az első lovat, már csak a hagyományokból lehet kikövetkeztetni. Az első történetileg ismert arab törzs, a midianita, a Kr. e. 13. században Hiğāz környékén még csak tevéket tartott. Az arab lóról legelőször a délarabok adózásánál találunk adatot. Kr. e. 715-ben Ítámár mukarrib (délarab uralkodó) lóval adózott a perzsa uralkodónak.¹ Ez közvetett utalás lehet a délarabok lótenyésztésére, hiszen adózni abból a terményből vagy jószágból kellett, amiből annak a népnek jövedelme származott. Itt azért meg kell említeni, hogy az ókori Egyiptomban a Kr. e. 2. évezred közepétől az egyiptomiak már ismerték a sémi eredetű ’ló, hátas ló’ (sőt Wilkinson szerint ’arab ló’) jelen-

¹ Burchard Brentjes, *Izmael fiaí*. Budapest, 1986, 16.

tésű *faras* szót. A ló ábrázolásaik egyik típusa pedig a 18. dinasztiától kezdődően, az arab ló karakterjegyeit mutatja, úgymint rövid hát, kis fej és magasan tűzött farok. A ló Egyiptomba valószínűleg az Ázsia felől érkező, turáni eredetű hükszoszok révén került, akik között voltak sémi eredetű csoportok is, a szíriai tartományokból.²

Az északi és délarabok nem zárták el egymás elől lótenyésztésüket. A csatákban vagy rabló hadjáratokon megszerzett lovak, vagy a valamilyen rossz ómenű tulajdonság miatt eladott, egyébként jó lovak, egyszer egy észak arab törzs tulajdonát képezték, máskor egy délarab törzs lovai közé kerültek. A félszigeten az arab források megemlítik a vadlovakat is, melyeket Noé unokája, Wabār fogott be, és az ő lovaival párosították a különböző hozzáérkező arab törzsek saját lovaikat.

Az iszlám előtt egy-két évszázaddal (5–6. század) a lónak már komoly és elismert szerep jut, mind az északi arabok, mind a délarabok között. A név szerint kiemelt, megemlített és részletesen leírt lovak és törzsek azt mutatják, hogy az arabok komolyan foglalkoztak a lovak tenyésztésével, pontosan nyilván tartva genealógiájukat, akár csak a magukét.

Későbbi (19. századból származó) leírások szerint, egy-egy törzs egy-egy fajtát tenyésztett, ragaszkodva valamely általa kiválasztott vérvonalhoz és szigorú beltenyésztéssel óvta lovaait az idegen vértől, a rossz szerencsétől vagy bármiféle bajtól. Ez azt jelentette, hogy a kiválasztott kancától született méncsikót felnőve a saját lányutódaival és azok lányutódaival párosították, így tartva családon belül a szerencsét (amely öröklődik), és a kiválasztott kanca kiváló tulajdonságait. Az arab fajta kialakulása a törzsi féltékenységnek, büszkélkedési váagnak és a szerencse megőrzésének köszönhető elsősorban. A tudományos megalapozottsága ennek a beltenyészetnek csak jóval később alakult ki.

A kancákat az arabok többre tartják, mint a méneket, hiszen ők biztosítják a gazdagságot a csikók által, amiket vagy eladnak, vagy megtartanak, hogy szaporítsák a törzs ménesét.

A környező ókori népekkel ellentétben, akik méneken lovagoltak, az arabok a kancákat ülték meg, a méneket csak ritkán, hosszú hadjáratokon használták. Egy-egy törzs csak kevés mént birtokolt (főképp a fedezéshez), ez is közrejátszhatott a kancák lovaglásában.

Bár az iszlám hagyományok szeretnék az arab lófajták kialakítását is a Próféta érdemei közé sorolni, ez minden bizonnyal jóval korábban, még az iszlám megjelenése előtt, az 5. században megkezdődhetett. A Prófétanak, aki Mekkából, a letelepült kereskedő Qurayš szegényebbik ágából származott, a badri csatában (624) még csak két lovasa volt, akiket a források név szerint is megemlítenek: Muqđād b. ‘Amr és Marđad b. Abī Marđad.³ A *Qurayš* gazdagabb nemzet-

² Mahler Ede, *Babylonia és Assyria*. Debrecen, 2003, 80–84.

³ Ğawād ‘Alī, *al-Mufaššal fī tārīh al-‘arab qabl al-islām*. Bagdad, é. n., 7.

ségeinek ugyanakkor már 100 lovasa volt, szemben a muszlimokkal, vagyis a Próféta csapatával. Mekka meghódításának idejére (630) a Próféta seregét már több száz lovas alkotta. Az északi Banū Sulaym például 800 lovat adományozott a Prófétának, hogy segítse őt.⁴ A szintén északi Banū ‘Abs is képes volt arra, hogy ellásson egy ezerfős sereget lovakkal.

2. A belső-ázsiai nomádok lótenyésztésének kezdetei

A belső-ázsiai nomádok lótenyésztése sokkal korábbi időkre vezethető vissza, mint az araboké és egészen más módon és célból jutottak a lovak befogásához. Az ázsiai sztyeppe népeknél a vadászatnak igen nagy fontossága volt, hiszen ez adta az élelmezésüket kiegészítő húst, de egyfajta hadgyakorlatnak is számított a hajtóvadászat, valamint az évente megrendezett kötelező vadászatnak kultikus jelentősége is volt. A ló tehát számukra először vadászszákmányt és húst jelentett, majd később befogtak néhányat, hogy a hátukon üldözzék a többi hús-
nak vagy háticasnak szánt vadlovat.⁵

Az első nomád lovasok régészeti nyomai a Kr. e. 3700–3500 körüli időkből származnak, Észak-Kazahsztán területéről a Botaj-Terszek kultúrából. Ez volt az az időszak, amikor az Uraltól nyugatra fekvő még korábbi legeltető életmódot folytató civilizációk, mint például a Majkop civilizáció az Észak-Kaukázusban, először kerültek kapcsolatba a mezopotámiai városok kereskedőivel, megismerve a nyugati térség akkori újításait, mint például a harci kocsit.

A kazahsztáni Botaj népe az ott élő vadlovakra vadászott, olyan ménesbefogó vadásztechnikát alkalmazva, amelyet addig még senki más nem használt ebben a térségben, és minden bizonnyal ők voltak, akik háziasították a lovat. A ló háticas állatként való használata valószínűleg nem Kazahsztánban kezdődött, hanem a botajiak nyugati szomszédaiktól tanulták.⁶ A háziasított lovak nem sokkal ezután megjelentek a szomszédos területeken, így a mongóliai nomádok között is. A nagy területen elterjedt, igénytelen sztyeppei háticaslovak két különböző típusú vadló fajtából lettek keresztezve: a finomabb alkatú alacsony tarpánból és a durvább testesebb felépítésű Przewalskiból, amit mongol néven *takinak* hívnak. A lovak mérete kicsi, akárcsak az arab lóé (140 cm körüli marmagasság), de rendkívül szívósak és hatalmas távolságokat képesek bejárni. A mongolok ma is azt tartják, hogy nem ló az, amelyik egy nap száz kilométert oda-vissza meg nem tesz.⁷ Küllemre talán nem olyan kecsesek, mint az arab lovak, de kitartásban és erőben mindenképpen felveszik velük a versenyt. Ezen az apró termetű gyors lovakon kívül tenyésztettek még ezen a vidéken egy magasabb, vékony, hosszú testű, hosszú nyakú lófajtát is, a mai türkmén *Ahal-*

⁴ F. Viré, Khayl. In: *The Encyclopaedia of Islam*. IV. Leiden, 1960, 1143–1146.

⁵ U. Köhalmi Katalin, *Steppék nomádja lóháton, fegyverben*. Budapest, 1972, 124.

⁶ David W. Anthony, *The Horse, the Wheel and Language*. Princeton, 2007, 219.

⁷ U. Köhalmi, *i. m.*, 23.

Teke lovak őset, amelyekről azt tartotta az ókori hagyomány, hogy a Fergána vidékén, égi lovaktól viselőssé vált kancák ellik őket.⁸

3. Az arab és az ázsiai lovas nomádok

A korai arab nomádok nem tekinthetők olyan értelemben lótenyésztő törzseknek, mint amilyenekkel Ázsiában találkozhatunk. A sivatagban való hosszú utakat a lovak nem bírták, de a teve mellett a törzs elismertségét növelték, valamint alkalmanként a rabló hadjáratokban vált segítségükre. Tejét nem itták, húsát csak szükség esetén ették, ha az éhség miatt rákényszerültek. Később az iszlám jog megengedhetőnek tartja mindkettőt.

Keleten négyféle nomadizmus alakult ki, a különféle természeti adottságú területek szerint.⁹ Az indiai monszunövezetben zebut, dél-Irakban vízi bivalyt, a sivatagi peremvidékeken juhot, kecskét, szamarat, öszvért, a sivatag belsejében pedig tevét tenyésztettek. Az állattenyésztő nomád rangját az adta, hogy milyen állatot tartott. A legnagyobb megbecsülést a tevetenyésztő sivataglakók kapták, a legkisebbet a városok közelében élő vagy letelepült kisállattartók. A lovakat a sivatagi arabok tenyésztették a tevék mellett, valószínűleg ők voltak a leggazdagabbak a nomádok között. A teve táplálta az egész családot, beleértve a lovakat is. A kevés élelem és víz miatt a sivatagban a lovat kötőfékjével ahhoz a tevéhez kötötték, amelynek az a tejét itta. A tevetehen egyik tőgyét elkötötték, ebből csak a ló ihatott, a másik megmaradt a családtagoknak. A tejelő tevére egy kijelölt ember vigyázott. A középkori versek tanúsága szerint a ló jólléte mindenél fontosabb volt, ezért előbb neki kellett jóllaknia, és amit meghagyott, azt megihatta a család többi tagja. A ló a sós tevétej és a sivatagi sókban gazdag növények mellett leginkább datolyát, árpát, sáskát, szárított húst, szárított halat evett. A lovat az asszonyok etették, itatták a sátor női részlegében, ahová bárkikor betérhetett a tűző nap elől. (Az újszülött csikót Belső-Ázsiában is beviszik a sátorba, hogy megóvják az időjárástól, és a hátára egy birkabundát kötnek a hideg ellen.) A sátrak között láncos fém-béklyóval vagy kötéllal megbéklyózva tartották, vagy egy kis földbe vert cölöphöz kötéllal oly módon kötötték ki, hogy a kötőféke vezetőszarát egyik hátulsó lábához vezették és a csánkja felett és alatta a lábszárán megkötötték. (Az ázsiai nomádok is hasonlóképpen béklyózzák és kötik meg őket, vagy egy hosszú kötelet feszítenek ki a sátraik mellett és ehhez kötik lovaikat kötőfékjeikkel. Mi magyarok is így teszünk, ha lovas túra közben megszállunk valahol.)

A csikó születése az araboknál nagy ünnep, legalább akkora, mintha saját gyermekük születését ünnepelnék. Az összegyűlt rokonok minden tagja a sze-

⁸ Uo.

⁹ Gacs Szabina, *A beduin életforma az újabb kori arab elbeszélések tükrében*. ELTE Sémi Filológia és Arab Tanszék, MA szakdolgozat, Budapest, 2010; W. F. Albright et alia, Badw (Bedouin Nomadism in Arabia). In: *The Encyclopaedia of Islam*. I. Leiden, 1960, 872–893.

rencesés sátonnál gyűlik össze, ekkor mindenki a saját szemével győződhet meg a csikó kinézetéről, megkülönböztető jegyeiről és származásáról. (A származás ismerete, az utódok sorának folytonossága, a fajta tisztasága az ázsiai nomádoknál is fontos. A családfát a kazahok az iszlám hatására arab szóval (*šežire / šağara*) jelölik.¹⁰)

Egyiptomban, városi környezetben, ha egy csikó vagy bármilyen újszülött háziállat először lép be a ház kapuján, tejjel vagy valamilyen fehér anyaggal (lisztel) hintik meg a homlokát, hogy szerencsét kívánjanak neki.¹¹ (Mongóliában tejjel hintik meg az újszülött állatokat, a fedezési időszakban pedig sóval vagy búzával szórják be a lovakat, jó szaporulatot remélve tőlük.¹²) A fehér jegyek a lovon, különösen a homlokán, jó ómennek számítanak a beduinok között is.

A Rwalla beduinok szerint, ha egy tiszta fehér színű kanca elszabadul és feltartott fejjel, prüszkölve a lovasok elé vágat, mintha vezetni akarná őket, az jó ómennek számít a lovasok célját illetően.¹³

A ló széles homlokát szintén a sok áldással hozzák kapcsolatba. A szerencse megóvása és a mindenfajta bajok elhárítása érdekében sörényébe üveg vagy ezüst gyöngyöket vagy ezüst tokba zárt Korán-idézeteket kötöttek. Állandóan mozgó fénylő díszeket vagy piros és kék színű rojtokat akasztottak a kantárjukra, mert úgy gondolták (és még sokan ma is hisznek benne), hogy a dzsinnek megijednek ezektől az állandóan mozgó díszektől. Körbefüstölték őket, hiszen a dzsinneket elűzik a jó illatok. Versenyek vagy csatába indulás előtt az asszonyok kendőikkel meglegyintették az induló lovak homlokát. A versenyben utolsó előttiként beérkező lovat is minden oldalról megütik, valószínű, hogy ez is a dzsinneknek szól.

Az iszlám előtti időkben szokás volt, hogy a lovat a tulajdonosa temetésére is elvitték, hétszer körüljárták vele a sírját, majd otthagyták. Erre a lóra már senki nem ülhetett fel. A lovas sírjára felakasztották a ló kengyelét.

Az Öböl-menti araboknál, ha a csikó nappal születik,¹⁴ jó előjelnek tartják, szerintük ez azt jelenti, hogy a csikó szépen fog fejlődni. Az ilyen csikónak egy fél centis bemetszést ejtenek az egyik fülén.¹⁵ A szíriai Rwalla beduinoknál az sem mindegy, hogy a ló a hét mely napján látja meg a napvilágot. Szerintük ugyanis a napok és a számok is lehetnek szerencsések és rossz ómenűek, melyek hatással lesznek az akkor született ló (és ember) egész életére. A legszerencsé-

¹⁰ Kun Péter, *Szelek szárnyán. A sztyeppe nomádok lovaskultúrája*. Debrecen, 2003, 23.

¹¹ Saber el-Adly szóbeli közlése alapján.

¹² Kun, *i. m.*, 180.

¹³ Alois Musil, *The Manners and Customs of the Rwalla Bedouins*. In: *Oriental Explorations and Studies No. 6*. Ed. by J. K. Wright. New York, 1928, 392.

¹⁴ A lófélék általában éjszaka szülnék.

¹⁵ Harold R. P. Dickson, [‘*Arab as-Saħrā*’]. Kuvait, 1997, 552. A lovak fülét más okból is bemetszheték, pl. a postalovaknak vagy a fedezőmeneknek.

sebb nap például a holdhónap első napja, ha az éppen hétfőre vagy csütörtökre esik. A legszerencsétlenebbek pedig a holdhónap azon napjai, melyek tartalmazzák a hatos vagy a hetes számot: hatodik, tizenhatodik, huszonhatodik. Ezek az „áradás, rombolás napjai”, mivel a hatos szám három kettesre esik szét. Azok az élőlények, akik ezeken a napokon születnek, azokra biztos pusztulás vár, ha gyermek, akkor nem tanul meg rendesen járni.

A hetes szám a lelkek uralma alatt áll. Aki kimondja a szám arab nevét (*sab'*), az feldühíti a gonosz szellemeket, ezért inkább egy másik szót mondanak helyette: *sam'*.

A huszonegyedik nap az összes nap közül a legtöbb rosszat hozza a világra. Ezen a napon például a lovas könnyebben eltéved.¹⁶

A homlok tejjel való meghintése, a szerencse megóvása Korán-idézetekkel megírt amulettekkel, a körbefüstölés, a kendővel meglegyintés, a sír körüljárása, a lószerszám sírra akasztása a belső-ázsiai nomádoknál sem ismeretlen szokások. A továbbiakban az is kiderül, hogy az arabok és a belső-ázsiai nomádok, például a mongolok vagy a tibetiek, a betegségek gyógyításában is hasonló elveket követnek.

A továbbiakban a két kultúrkör közötti hasonlóságokat és eltéréseket különböző szempontok szerint csoportosítva követhetjük végig.

I. A ló haszna

Az arabok

A ló már az iszlám megjelenése előtt is büszkeséget, megbecsülést jelentett tulajdonosának, aki tehette, lovon indult a rabló hadjáratra és a titkos szerelmi találkákra is. A ló gyorsasága megmenthette az életét, ha menekülni kellett.

A belső-ázsiai nomádok

Titkos szerelmi találkákra is a ló viszi el gazdáját. Rajta indulnak el háborúba, és szükség esetén ő menti meg az életüket.¹⁷

II. Halálbüntetés lóval

Az arabok

A dél-arab Kinda uralkodójáról, Ғuғr királyról olvashatunk egy történetet, mely csalfa feleségének megbüntetéséről szól. Amikor a király megtudta, hogy Hind

¹⁶ Musil, *i. m.*, 390.

¹⁷ Kun, *i. m.*, 23.

(a felesége) illetlenül beszélt róla másnak, dühében két ló közé köttette és meghajtva azokat, a nőt kettészakították.¹⁸

A belső-ázsiai nomádok

A halálbüntetés gyakori formája volt, hogy az elítéltet a ló farkához kötözték és a lovat végighajtották a pusztán.¹⁹

III. A ló gyorsasága

Az arabok

A lovat gyorsasága miatt a versek sokszor sashoz vagy vihar elől menekülő madarakhoz hasonlítják, így a rajta ülő lovas úgy érzi, mintha repülne.

A belső-ázsiai nomádok

A kazahok szerint, a nomád ember nem létezhet a lova nélkül: „a ló a férfi szárnya”.²⁰ A szárnyat szimbolikusan értik, az üstökre, a marnál lévő sörényre és a farokra, amik futás közben repülnek.

IV. A ló értéke

Az arabok

A prófétai hagyományok, a hadiszok szerint, a legértékesebb dolgok között szerepel a kanca, mert „a hasa kincset rejt”. A termékeny kancák sok pénzt hoznak a házhoz. Az a ház, ahol nemes lovat tartanak, védve van a gonosz ellen is. Kincs még az erényes, termékeny asszony és a tudás: az iszlám a tudás keresésére biztatja a hívőket. „Keressétek a tudást, még ha Kínáig is kell mennetek érte”. Ismert arab mondás: A lovak idomítása, az agarak betanítása, a női fülbevalók csörgése elűzik a fejből a gondokat.

A belső-ázsiai nomádok

A kazahok „hét kincstárnak” nevezik azt, amit az életben a legfontosabbnak tartanak. Sorrendben így következnek egymás után: 1. férfi, 2. szép feleség, 3. ész és tudás, 4. gyors ló, 5. rettenthetetlen sas, 6. páncél és fegyver, 7. szélesbes agár.²¹

¹⁸ Ez a fajta büntetés perzsa eredetű, nem az araboktól származik. Ld. Ġād al-Mawlā Muḥammad Aḥmad-‘Alī Muḥammad al-Baġāwī-Ibrāhīm Muḥammad Abū al-Fa‘l, *Ayyām al-‘arab fī-l-ġāhiliyya*. Bejrut, 1988, 225.

¹⁹ Kun, *i. m.*, 23.

²⁰ Kun, *i. m.*, 34.

²¹ Uo.

V. A ló szerepe a gyógyításban

Az arabok

A ló bizonyos részeit, akárcsak más állati testrészeket és testváladékokat, különféle betegségek gyógyítására használták. Sárga ló agyveleje az arab hagyományos orvoslás szerint jó az örültség kezelésére. Az állatok vizeletét sebek kezelésére, bőrproblémákra például ekcémára, ízületi problémákra, kígyómarásra, szemgyulladásra, izomfájdalmakra alkalmazták külsőleg, belsőleg pedig lépfájdalomra ajánlott inni belőle három napig. Kiemelt jelentőségű mindegyik állat vizelete közül a tevée, egyebek mellett vérzéscsillapításra.²² Nehezen vizelő lovakkal ember vizeletét itatták, de ezt ajánlották az arab orvosok a ló szőrének meghosszabbítása érdekében is. Az ember vizeletét a kasztrált állat vizeletéhez tartották hasonlóknak.

Az arabok a galénoszi nedv-elmélet (humorális) alapján gyógyítottak, mely szerint minden élő szervezet karaktere négy testnedv keverékéből tevődik össze: sárga epe, fekete epe, vér és nyálka (nyirok). A természet szintén négy elemből tevődik össze: föld, ég, tűz és víz. A kettő szorosan összefügg, hiszen az élőlények a természet részei. Az élő szervezetek minden egyes tagja egyéni természettel (karakter-keverékkel – *mizāğ*) bír, ezek egyensúlyának felborulása okozza a betegségeket. Az egyensúly felborulását okozhatja külső vagy belső ok. A fekete epe tulajdonsága hideg és száraz, ez a földdel függ össze. A sárga epe jellemzője forró és száraz, ez a természeti elemek közül a tűznek felel meg. A vér forró és nedves, ez a levegővel függ össze. A nyálka három féle lehet, és a víznek felel meg. A négy testnedv közül csak három okozhat betegséget, a sárga epe nem. A sárga epe a ló és az ember jellemzője is, ez azt jelenti, hogy ebből eredetileg is több van ezekben az élőlényekben, mint a másik háromból, tehát az egyensúlyi állapot visszaállításakor betegség esetén ezt figyelembe kell venni. A sárga epe forróvá és szárazzá teszi a testet, ez jellemzi egyébként a madarakat is.²³

A belső-ázsiai nomádok

A lovaknak gyógyhatást is tulajdonítottak. Skorbutra a hagyomány szerint ló agyat kell forralni és többször inni belőle. Ha nem akadna fehér ló, akkor bármilyen másik ló agya is megfelel.²⁴ Szerintük, ha az ember egy ló elrothadt, kiszá-

²² A teve vizeletével és tejével való gyógyítás már az iszlám előtt is létezett, a Próféta is elismerte és külön erről szóló munka is született. A 9. századi görög-szír orvosi-filozófiai témájú fordítások a humorális elméletéről csak alátámasztották a gyógyítás helyességét.

²³ Housni Alkhateeb Shihada, *Mamluk and Animals, Veterinary Medicine in Mediaeval Islam*. Boston, 2013, 226–239.

²⁴ Avar Ákos, *A természet és az állatok a hagyományos mongol gondolkodásba*. ELTE Belső-Ázsiai Tanszék. Doktori disszertáció. Budapest, 2012, 262.

radt patáját elégeti, hamuját sóval elporítva pálinkában vagy kumiszbán elkeveri, majd ezzel behinti reumaszerű testrészeit, kiváló hatása lesz számára.²⁵

Bőrbetegségek kezelésénél a ló vizelete alapvető gyógyszernek számított.²⁶ A hagyomány szerint akit megharap a ló, mossa meg a harapás helyét ló vizelettel és kenjen rá ló ganajt, így rendbe fog jönni.²⁷

A kanonikus buddhista mongol orvoslás alapját a *Rgyud-bži* és ennek kommentárjai jelentették, mely szerint minden élő és élettelen azonos anyagi alappal rendelkezik, öt őselemből tevődik össze: éter, levegő, tűz, víz, föld.²⁸

Az imént említett tibeti orvosi kánon négy könyve közül a második részletesen fejti ki a humorális elmélet rendszerét, az emberi szervezetet alkotó életnedvek működését. A szervezetben három életnedv kering: a szél (*rlung*), az epe (*mkhrisz-pa*) és a nyálka/nyirok (*bad-kan*).²⁹ A szél az életáramnak felel meg, az epe az életenergiának, a nyálka az életerőnek. Az életnedvek arányának a felborulása okozza a betegségeket, melyek oka lehet külső és belső is. Minden élőlénynek jellegzetes tulajdonsága és minősége van. A különféle állatok húsát és tejét azok jellemzői alapján használják fel ellentétes tulajdonságú és minőségű betegségek kezelésére. Például a birkahús olajos és forró természetű, ezért legyőzi a szelek és a nyirok okozta bajokat. Az állatok, beleértve az embert is, minden része alkalmas valamilyen kór gyógyítására. Az emberi vizeletet fergesség ellen itták, illetve lázcsillapításra. A ló pata és ló ganéj szintén fereghajtó, és utóbbi megszünteti a szél és az epe okozta hányáskényszeret.³⁰

VI. A ló a népi gyógyászatban

Az arabok

A Damīr által összegyűjtött hagyományok, inkább csak érdekességek, mint gyógyhatású praktikák.

Ha arab ló fogát akasztod egy kisfiú nyakába, úgy annak fogai fájdalom nélkül fognak előbújni. Ha arab ló fogát teszed annak a feje alá, aki alvás közben horkol, abbahagyja a horkolást. A ló húsa elhajtja a szeleket. Ha ló verejtékével van bekenve a fiatal fiú ágyéka és hónalja, nem nő rajta szőr. A ló verejtéke halálos méreg a vadállatok számára és minden kígyó ellen. Ha a ló farok szőréből a ház ajtajához teszel, akkor addig nem megy be a poloska a házba, amíg az ott van. Ha az asszony egy közönséges ló vérét issza, soha nem esik teherbe. A ló patájából készült hamu olajjal keverve és a disznókra téve megtisztítja azokat.

²⁵ Avar, *i. m.*, 263.

²⁶ Kun, *i. m.*, 34.

²⁷ Avar, *i. m.*, 260.

²⁸ Nagy Zoltán, *Tibeti orvoslás*. Budapest, 1995, 16.

²⁹ Avar, *i. m.*, 73.

³⁰ Avar, *i. m.*, 81.

Ha egy asszony lótejet iszik és nem tudja, hogy azt iszik, és ugyanabban az órában a férje vele hál, úgy Allah engedelmével teherbe esik. Ha a tejet mézzel itta, akkor a férjével töltött idő édes lesz számára.

Ha a tengeri hagymát (*baṣal al-fa'r*) valaki összetöri és bekeni vele a makacs ló fogait, akkor a ló engedelmes lesz és elmúlik a makacssága.

A ló kiszáritott és porrá tört trágyája a sebesülésekre kenve elállítja a vérzést.³¹

A belső-ázsiai nomádok

A hagyományos mongol népi orvoslás szerint a ló húsa elállítja a gennyedzést, megtisztítja a veséket és a deréktájékot a hidegtől, gyógyítja a reumát. A kancatej és a száratej gyógyítja a tüdőt. A páratlanujjú patások csontja jó a nyirokbetegségekre. A ló szarugesztenyéi gyógyítják a kolerát. Ha a versenyen befutó ötéves lovak verejtékét valaki tenyérrel lesimítja és a saját homlokára keni, akkor ez a tetterejét fogja megerősíteni. Ha a lovak legelés közben farok vagy sörényszőrszalakat nyelnek le, ezek a trágyájukat füzérszerűen összekötik. Ha valaki egy ilyen trágyafüzért a jurta bejáratától jobbra felakaszt, megsohaskíthatja jószágai számát. Ha valaki trágyagyűjtés közben sok lótrágyát talál, nagy szerencsének számít. Aki kap a talált lótrágyából, részesül a szerencsében. Ha valaki vidékre megy, be kell kenni magát kumisszal, ez megvédi bőrét a káros UV sugaraktól. A kumisz nagyon jó a belső szerveknek. A lóhúsból készült leves jó a meghűlésre. Ha a gyerek megfázott és nehezen lélegzik, esetleg tüdőgyulladást kapott, meleg ló zsírral kell bekenni a mellét, vászonnal jól körbetekerni, hét napon keresztül ágyban ily módon fektetni és meggyógyul. Gyomor bajokra fehér kanca nyers tejét kell inni.³²

VII. A vágató ló

Az arabok

Zuhayr versében olvashatjuk: „Lovunk úgy jár a nyáj nyomában, mint ahogy a heves zápor emelkedik a dombok fölé.”³³ Másutt: „Vágtája felgyorsult s kitartó futása olyan volt, mint a szél hajtotta zivatar.”³⁴

A belső-ázsiai nomádok

A vágató ló, a szél által hajtott esőfelhőket idézte.³⁵

³¹ Kamāl al-Dīn Muḥammad b. Mūsā al-Damīrī, *Ḥayāt al-ḥayawān al-kubrā*. Damaszkusz, 1978, 167.

³² Avar, *i. m.*, 76, 81, 82, 189, 190, 191.

³³ Abū Muḥammad ‘Abdullāh b. Muslim Ibn Qutayba al-Dīnawarī, *Kitāb al-ma‘ānī al-kabīr fī abyāt al-ma‘ānī*. Bejrūt, 1953, 52.

³⁴ Uo.

³⁵ Kun, *i. m.*, 36.

VIII. A ló és a Nap kultusza

Az arabok

A ló és Napkultusz az iszlám előtt a dél-araboknál és más sémi népeknél, mint például a kúsitáknál, is ismert volt. Az arabok napfelkeltekor, délben és napnyugtakor leborultak a neki emelt bálvány előtt. al-Lát nevű bálványuk, mely nőnemű volt, a Napot szimbolizálta, és míg az Arab-félsziget északi részén egy meztelen női alak képében imádták, délen a ló volt, mely megjelenítette őt. A Ya'ūq nevű bálvány is lovat ábrázolt, és at-Tibrisī szerint a Kaḥlān törzsé volt, tőle került a Ḥamdānhoz. Ğawād a Kindát is megemlíti imádói között.³⁶ A Qurayš törzs szintén Napimádó volt. Kimondottan a ló imádatáról is maradtak fenn források a bahreyni al-Asbadiyyaról. Őket Ğawād 'Alī és 'Abd al-Raḥmān 'Abd al-Karīm an-Nağm is megemlíti.³⁷

A belső-ázsiai nomádok

A lovas nomád népek a vallás tekintetében legnagyobb tisztelettel az Örökkévaló Kék Égnek és a Napnak adóztak. A lovat egyenesen a Nap jelképének tartották, s így az jelentős, kultikus szerepet töltött be. A hadisátrak előtt leszúrt lófarkas jelvény csúcsára helyezett – sokszor aranyozott – gömb a Napot, a félhold a Holdat, az alácsüngő lófarok pedig a nap sugarait jelképezte.³⁸ A kitajok kultikus vadászatait az uralkodónak a napistenhez mondott imája nyitotta meg.³⁹

IX. A kancák

Az arabok

Az arabok a vemhes kancákat is versenyeztették.⁴⁰ Egy legendássá vált kanca al-A'rābī gyűjteményéből, al-Ḥuzma, amely 10. hónaposan versenyzett, nyert és csikóját már születése előtt eladták.⁴¹ A vemhes kancát az utolsó hónap kivételével használják hosszabb távú lovagláshoz és gyors lovagláshoz, majd a szülésig naponta mozgatják, vigyázva, hogy ne merítsék ki.

A belső-ázsiai nomádok

Hátasnak mindig heréltet igyekeznek választani. Kancákra a legritkább esetben ülnek. Szegényebb pásztorok a kancákat is hátalják. Ilyenkor nemcsak a kanca,

³⁶ Ğawād, *i. m.*, é. n., VI. 169, 323.

³⁷ Ğawād, *i. m.*, é. n., VI. 694.

³⁸ Kun, *i. m.*, 36.

³⁹ U. Köhalmi, *i. m.*, 145.

⁴⁰ Egy hónappal a szülés előtt már nem ülnek fel rájuk. A lovak vemhessége ideje kb. 11 hónap.

⁴¹ Abū Muḥammad al-Aswad al-Ġundiġānī al-A'rābī al-Aswad, *Asmā' ḥayl al-'arab wa-ansābuhā wa-dīkr fursānihā*. Damaszkusz, é. n., No. 155.

hanem a csikója is megsínyli az igénybevételt, kevesebbet tud szopni, a tej nem lesz elég zsíros és mindezek mellett, mégis követi az anyját. A hátasként használt kanca a munkát követően 3-4 napig pihenhet és erőt gyűjthet.⁴²

X. A lovak leírása

Az arabok

Az arab ló leírások egy részéről elmondható, hogy a testrészeket a lószerszámokhoz képest határozzák meg. Például a *qadāl* az üstök mögötti hely, ahová a kötőfék kerül. A *mustağam* az orrszíz és az ajkak közötti hely az orron. A *kātība* a lovas előtti hely a maron. *Markal* az a hely a lovon, ahol a lovas a lábával ösztönzi. A *šahwa* a nyereg helye a ló hátán. A *maḥzim* a hevederszíz helye a ló oldalán.

A belső-ázsiai nomádok

Jellemző, hogy a testtájakat valamely lószerszámmal, a nyergelés és kantározás szavaival nevezik el. Például kantáros hely, farmatringos hely.⁴³

XI. A homlok

Az arabok

A széles homlok az iszlám előtt is és az iszlámban is az isteni áldással és a szerencsével függ össze. A szép homlok széles és domború, mint a pajzs háta. A szép széles homlokot, mely odavonzza a tekinteteket, amulettekkel védik a rontástól. Nem csak a lóét, az emberét is, főleg a gyerekeit. Az amulettet a homlok feletti tincshez erősítik, vagy a ló üstökéhez kötik, hogy elvonja a figyelmet. Az iszlámban a széles homlok tisztelete kiegészült azzal, hogy az itt lévő csillog a lovak imára való leborulásától kerül oda, a lábaik pedig az ima előtti rituális mosakodástól fehér jegyesek.⁴⁴

A belső-ázsiai nomádok

A kazahok szerint a ló homloka akkor előnyös, ha széles.⁴⁵ Megkülönböztetnek domború és lapos homlokot, és nem tartják hibának a kosorrot és a nagy fejet sem.⁴⁶

⁴² Kun, *i. m.*, 41, 177.

⁴³ Kun, *i. m.*, 43. A mongol lószerszámokról bővebben: *Traditional Mongolian Culture*. Part I. Szerk. Ágnes Birtalan. Wien–Budapest, 2008. (DVD)

⁴⁴ *Damīrī, i. m.*, 439.

⁴⁵ Kun, *i. m.*, 46.

⁴⁶ U. Köhalmi, *i. m.*, 23.

XII. A fül

Az arabok

A „nádful”-et már Imru-l-Qays leírásában megtalálhatjuk, vagyis az arabok már az iszlám előtt az ilyen nádtollak hegyeihez vagy kibontott borsóhüvelyhez hasonló, hosszú, egyenesen felálló és hegyes füleket tartották szépnek. Hasonlították még az ilyen fület a rügyből előbújó levélhez is.⁴⁷ Az éles hallást, ami adott esetben megmentheti lovasa életét, szintén sokszor megemlítik. Eskü szövegében is megtalálhatjuk a ló füleit, a fegyverek említése mellett, például az arabok csatanapjaiban, ahol a megölt Kulayb fia tesz esküt, hogy megbosszulja apja halálát: „Esküszöm a lovamra és a két fülére, a lándzsámra és két élére, a kardomra s annak két pengéjére, nem hagyom megtorlás nélkül apám halálát.”⁴⁸

A belső-ázsiai nomádok

A fül formái közül, a „nádful” számít a legkíváncsabbnak. Ennek jellemzője, hogy a töve vastag és a hegye felé elvékonyodik, a fül hegye az átlagosnál hegyesebb. A nádful emellett hosszú.⁴⁹

XIII. A fej, mar és far elhelyezkedése

Az arabok

A beduinok szerint az ideális az, ha a ló fara magasabban áll, mint a marja. Ha a farktővétől a marja közepéig tartó távolság egyenlő a marja közepétől a felső ajka végéig tartó résszel, akkor az közönséges sebességű ló. Ha a mérték hosszabb hátul, mint elől, az a ló tehetségtelen. Ha elől hosszabb, mint hátul, akkor az gyors ló.⁵⁰

A belső-ázsiai nomádok

A mongol csikósok azt mondják, hogy a ló fejének, marjának és farbúbjának egy szintben kell lenni. Az alacsony nyakillesztéssel a súlypont is előrébb kerül, ezzel is gyorsítva a lovat. A kazahok többféleképpen csoportosítják a lovakat. Testalkatuk alapján öt csoportba osztják őket: 1. téglalap alakú, melynek marja és fara egy vonalban van, 2. sarlóshátú, 3. vastag csontozatú, jól izmolt, 4. vékony csontozatú, szikár testű, 5. hosszúléptű. Minőség és tulajdonság szerint négy csoportra osztották őket, járás szerint három csoportra, és még számítlan ilyen csoportosítás létezik, de alapvetően három fő csoportra osszák a lovakat: víz (hátvonala hullámzó), tűz (hátvonala egyenes) és levegő (a kettő közötti hátvonallú) testalkatúak.

⁴⁷ Ibn Qutayba, *i. m.*, 113–114.

⁴⁸ Čād al-Mawlā–al-Bağāwī–Abū al-Fa’l, *i. m.*, 150.

⁴⁹ Kun, *i. m.*, 47.

⁵⁰ Daumas E., *Az Arabs lovaknak általános szabályai*. Nyitra, 1870, 20.

XIV. A mellkas

Az arabok

A mellkasnak szélesnek kell lennie. A leírások szerint a hosszú vágta után akkorát sóhajt, hogy lepattan oldaláról a nyeregszíj. Az utolsó bordáinál pedig olyan keskeny a teste, mint egy antilopé.⁵¹

A belső-ázsiai nomádok

Az ideális lónak a mellkasa mély és hosszú. A mellkas szélessége a bordák hosszúságától és íveltségétől függ.⁵²

XV. A szügy

Az arabok

A madárbegyű kifejezést az arabok ismerik, és kedvelt tulajdonságnak tartják. A ló szügye náluk több elnevezést is visel, az egyik ezek közül a madarak begyére is használt *ġu'ġu*.⁵³ A sashoz inkább gyorsaságában hasonlítják.⁵⁴

A belső-ázsiai nomádok

A kazahok az előre csüngő, telt szügyet tartják kívánatosnak, amit ők *qayki* tösnek neveznek. Alakjában az ilyen szügynek a sas dülledő begyére kell hasonlítania. Ebben a mongolok és a kazakok is egyetértének.⁵⁵

XVI. A mar

Az arabok

Az arabok szeretik, ha egy lónak éles, kiálló a marja, mint a tevenyereg kápái. Kemény izmú és a nyak magasán emelkedik fel belőle,⁵⁶ mint egy ágaitól megfosztott pálmatorzs.

A belső-ázsiai nomádok

A mar akkor jó, ha kifejezett, magas állású és hosszú. Ez alapvető kíváncsalom a gyors mozgású lovaknál. A lassú, főleg igába fogott állatoknál a széles mar a kívánatos.⁵⁷

⁵¹ Ibn Qutayba, *i. m.*, 138.

⁵² Kun, *i. m.*, 48.

⁵³ Abū 'Ubayda, *Kitāb al-ḥayl*. Kairó, 1986, 135.

⁵⁴ Ibn Qutayba, *i. m.*, 37, 40.

⁵⁵ Kun, *i. m.*, 48.

⁵⁶ Ibn Qutayba, *i. m.*, 130.

⁵⁷ Kun, *i. m.*, 48.

XVII. A hát

Az arabok

Az arab ló már anatómiailag rövid háttal rendelkezik. 17 pár bordája, 5 ágyékcsigolyája van, ami megkülönbözteti őt az összes többi lófajtától. Az arab lovat mindig is hátaslónak használták, s rövid háta ellenére kimondottan gyors és rugalmas járású. Az arab leírások a hát rövidegét és szélességét szokták kiemelni, ha egy jó lovat írnak le.⁵⁸ A rövid hát mellett a hosszú hasat említik meg.

A belső-ázsiai nomádok

Lovaglás szempontjából az enyhén ívelt, középhosszú hát az ideális. A túl rövid hát feszes, így az ilyen ló mozgása merev és rugalmatlan.⁵⁹

XVIII. A far

Az arabok

A „sátoros far” kifejezés az araboknál is ismert, és jó tulajdonságnak tartják, a nagy széles fart értik alatta. A beduinok sátra oldalra hosszan kitolt.⁶⁰

A belső-ázsiai nomádok

„Sátoros farnak” nevezik a búbos fart. Az altaji kazak csikósok körében erre a faralakulásra a „tehén far” elnevezés él.⁶¹ A belső-ázsiai nomádok sátrai kupolaszerűek.

XIX. Az X láb

Az arabok

A „tehén állású” (X lábú) lovat, amelynek a hátsó lábain a paták kifelé, a csánkrok pedig befelé állnak, az arabok nem tartják kívánatosnak.⁶²

A belső-ázsiai nomádok

Nem előnyös a mellső láb X állása.⁶³

⁵⁸ Abū ‘Ubayda, *i. m.*, 221-223.

⁵⁹ Kun, *i. m.*, 48.

⁶⁰ Ibn Qutayba, *i. m.*, 154.

⁶¹ Kun, *i. m.*, 49.

⁶² Abū Sa‘īd ‘Abd al-Malik b. Qurayb Al-Aşma‘ī, *Kitāb al-ḥayl*. Bagdad, 2005, 61.

⁶³ Kun, *i. m.*, 49.

XX. A kardos állás

Az arabok

Az arabok nem szeretik, ha a ló kardos állású, ami olyan mintha csánkban meg lenne törve, mintha maga alá húzná. Ez esetben az elülső lábak biztosan gyöngék, vagy fájósak, azért kíméli ilyenformán őket.⁶⁴

A belső-ázsiai nomádok

Az ázsiai lótartók nem tartják hibának a kardos állást.⁶⁵

XXI. A szár

Az arabok

A lába egy jó lónak olyan, mint a lándzsára csavart pálmárost kötél. Száraz, kemény, inas.

A belső-ázsiai nomádok

A szár legyen száraz, inas.⁶⁶

XXII. A csüd

Az arabok

Az arabok szerint a rövid, vastag csüdök a jók. Olyan erősek a versek szerint, mintha egy-egy hiéna nyaka lenne.⁶⁷

A belső-ázsiai nomádok

A csüd lehet hosszú és rövid.⁶⁸

XXIII. A pata

Az arabok

Az arabok a patának a legkisebb részleteit is külön megnevezik. A mongolok felosztása szerinti négy részen túl (hordozószél, talp, nyír, sarokvánk) megemlíti a pártaszélt, a középső nyírbarázdát, a sarokvánkost felező nyilást, a fali árkot, a patacsontot, a nyírcsontot, a pataporcot, a fehér vonalat, az irharéteget, a pata teljes felületét. Az araboknál a nyír jelentése „sas”, a nyírcsonté „béka”. Az arabok a kis, kemény pohár alakú körmöt szeretik az irodalmi leírások szerint.

⁶⁴ Al-Ašma‘ī, *i. m.*, 62.

⁶⁵ Kun, *i. m.*, 49.

⁶⁶ Uo.

⁶⁷ Ibn Qutayba, *i. m.*, 221–223.

⁶⁸ Kun, *i. m.*, 50.

Az orientalista utazók elmondása szerint viszont, egyes beduinok hagyják hosszúra megnőni a lovak körmeit, mert így nehezebben melegszik fel a forró talajon, mások szerint viszont a nagy pata akadályozza a lovat a futásban.⁶⁹

A belső-ázsiai nomádok

A patának négy fő részét különböztetik meg: a nyírt (szív), a sarokvánkost (fülbevaló, földet ütő), a hordozószélt (fekete pata) és a talpat. A *qayma tuyaq* kemény, kicsi, formás patát jelöl, mely nem töredezik be, és nehezen kopik. Az altaji kazahok ezt a kerekded, kicsiny patát szintén kíváncsnak tartják.⁷⁰

XXIV. A sörény

Az arabok

A sörényt az arabok három részre osztják: a homlok feletti az üstök (*nāsiya*), a fejtetőtől a marig a tulajdonképpeni sörény (*ma'rafa*, *'urf*) és a maron növő sörényrész pedig külön nevet kapott (*'udra*). Van külön neve a fejtetőn növő sörénynek (*qawnas*), ami jelenti a fejtetőt is. Ugyanígy a nyak azon része, ahol a nyaklánc van, egyben az itt növő sörény neve is (*sālifa*). Az üstök és sörény tövéénél növő piheszőrök neve *šakīr*. Az üstök tövéénél növő szőrök másik neve: 'kis madár' (*'usfur*).

A belső-ázsiai nomádok

A sörény három fő részből áll: az üstökből, a marnál levő hosszú maroknyi „mar sörényből” és a kettő között levő tulajdonképpeni sörényből.⁷¹

XXV. A farokszőr

Az arabok

A farok szőr egyik elnevezése eredeti jelentésében 'kard' (*sayf*). Ez a magasan tűzött, zászlósan lelógó és a vége felé keskenyedő farok neve.

A belső-ázsiai nomádok

A tövében vastag, vége felé elvékonyodó farkat „szablya farok”-nak nevezik.

XXV. A szín

Az arabok

A legkedveltebb lószín mind az iszlám előtt, mind az iszlám megjelenése után a gesztenyepej vagy sötétpej, csillagos, lábain fehér jegyes. A legtöbbet emlegetett

⁶⁹ Abū 'Ubayda, *i. m.*, 137.

⁷⁰ Kun, *i. m.*, 50.

⁷¹ Uo.

még a sárga és a fekete, a fehér (szürke) lovat meg sem említik. A fehér lószőrszín Egyiptomban kedvelt, vagy a mamlúkok (13. századtól) korától, vagy még későbből. A szúfi sejkek bizonyos felvonulásokon vagy a „dervis taposás” idején ültek fehér lovon, mint a tisztaság és hit jelképén. Ilyenkor a lovat arannyal patkolták, akárcsak az abbászida kalifák (10. század). A szőrszínekre az arabok babonásak, vannak is bizonyos jelek, amiket vásárláskor igyekeznek elkerülni, mert rossz ómennek tartják. Például ha az egyébként jegytelen lónak csak az egyik első lába kesely, akkor hívnak egy *káhint* (varázslatokat végző ember), aki a kedvezőtlen jegyű lovat megtisztítja a rossz előjeltől. Fog egy fekete kecskét, odaviszi a ló lapockája mellé, azon az oldalon, ahol a rossz jegy van és a kecske vérért ráfolyatja, miközben varázsszövegeket mormol.⁷²

A belső-ázsiai nomádok

A lovak színeit a kazakok két fő csoportra osztják, melyeknek misztikus eredetet tulajdonítanak. A világos színeket a Napból, a Nap sugaraiból eredeztetik, a sötéteket pedig a sötétből, a holdfényből vagy az árnyékból. Előkelő származású emberek világos színű lovakon jártak (szürke, világos pej, mosott sörényű fakó), az alacsonyabb származásúak sötét színű lovakon lovagoltak. A mongoloknál a szegény ember fekete-tarka lovon ült. A mongol hagyomány szerint a határőrök jegytelen fekete lovakat használtak. A lakodalmi szokásrend szerint a házasulandó pár deres vagy világos szürke lovakon ül az ünnep alatt. A jó mód és fényűzés jelképe a piros (vörös) ló. A hétköznapi életben pej lovakat használnak. A vadászatokra pejderes vagy sárgaderes lovakat használnak, mert ezek színe hasonlít leginkább a vadak színéhez. A sötét sárga és sötét pej lovak képesek hosszú távon futni. Az altaji kazakhok tenyészménnek leginkább a sötétpej és gesztenyepej színűt választják. A fekete a gyász színe, ezt nem tartják szerencsésnek, a tarka ménokról viszont úgy tartják, hogy sok utódot tudnak nemzeni.⁷³

XXVI. Az elnevezés

Az arabok

A lovak színeik vagy egyéb tulajdonságaik alapján kapják a nevüket. Mint 'Pej' (Kumayt), 'Vörös' (Ward), 'Sárga' (Aškar), 'Fekete' (Adham), 'Görbe hátú' (Awağ). Ember és ló is viselheti ugyanazt a nevet. (Hansā') „Piszeorrú” egy költő és egy ló neve is. A Kumayt és Ward egy-egy költő neve is volt. A valamiért híressé, ismertté vált lovasok, a lovaik neve alapján kaptak egy becenevet (*kunja*), mint például Fāris al-Qurzul, 'Qurzul lovasa', akinek lóva a vállaival fogta fel egy oroszlán támadását. A *ħarūn* az a ló, amelynek nincs

⁷² Carl R. Raswan, Vocabulary of Bedouin Words Concerning Horses. *Journal of Near Eastern Studies* 1945/4, 123.

⁷³ Kun, *i. m.*, 61.

menőkedve, vagyis megtagadja az előremenetelt, makacs.⁷⁴ *Rawwāḡ* az ijedős; *ḡamūd* az, amely hirtelen felkapja a fejét, hogy megszabaduljon az ellenőrzés alól,⁷⁵ *munāzi* amely fogaival tartja a zablát és elrántja a lovas kezeit; *ramūh* a rúgós; *šamūs* a kiszámíthatatlan természetű,⁷⁶ *naḡūr* az, amely oldalaz és ijedős. Nevüket kaphatják valami más állat jellemző tulajdonsága alapján is, melyre hasonlítanak. Például *siḡhān* ha olyan gyors, mint a farkas, *na'āma* vagy *zalīm* ha olyan erős, izmos lábú, mint a strucc, *aṭ-ṭā'ir* vagy *aṭ-ṭayyār* ha olyan gyors, mintha repülne.⁷⁷

A belső-ázsiai nomádok

A lovakat valamely jellegzetes tulajdonságuk, színük vagy jegyeik alapján nevezik el, gyakran csikókori színükről. A lovak nevében szerepelhet valamely vadállatnak a neve, amelyre hasonlít, mint Vadjuh, Jávorszarvas, Róka, vagy lehet szelíd állat is, mint Bak, Juh, Macska. A türkmén hagyomány szerint a csödör nevében legtöbbször valamilyen sólyomnak a neve szerepel. Vanak állandó szint kifejező nevek, mint Jávorfakó, Kéklegyes, Kécsüdcson, Tomporánfehér. A ló egyes jegyeire vonatkozó nevek, mint Orrfoltos, Lámpás, Fehérhomlok. Vannak a ló belső („Nem-éri-utol-a-nyílvessző”, Gyorsagár, Antilopplábú) és külső tulajdonságai alapján adott nevek, mint Hattyúnyak, Kövér-táncos. A ló a kora alapján is kaphat nevet: Negyedfü-kék, Deres-másodfü, és kaphat összetett nevet is, mint Kurtafarkútarka, Ijedős-világospej, Macskapej, Kék-anyát-szopott-fakó, Fehérjátszó.⁷⁸

XXVII. A mítikus ló

Az arabok

Az iszlám hagyományok szerint léteznek olyan tiszta életű, szent emberek, akik képesek egy szempillantás alatt ott lenni, ahol csak akarnak. Ők az *ahl al-ḡutwa* ('a pillanat népe'). Ilyen például az egyiptomi al-Sayyid al-Badawī és al-Ḥiḍr. Ezekkel az irigylésre méltó tulajdonságokkal rendelkezik Burāq is, a próféták háttas állata, amely nem ló és nem öszvér, hanem alakjában ezekhez hasonló állat. Az iszlám hagyomány először egy valóban lófélé, fehér színű állatnak írja le, melynek szárnyai a combjaiból nőnek ki, vagyis nem a lapockáiból, mint a képi ábrázolásokon a szárnyas lovaké. Később Burāqnak emberfeje (női), orosz-lánfarka, teve lába, majd pávafarka lesz és már a teste sem fehér, hanem színes. A képi ábrázolásokon inkább sárga, mint a teve és pöttyös, foltos. Burāq arabul beszél, egyes népi elképzelések szerint szarvai is vannak

⁷⁴ al-A'ṣāb al-Aswad, *i. m.*, No. 175, 176.

⁷⁵ al-A'ṣāb al-Aswad, *i. m.*, No. 113.

⁷⁶ al-A'ṣāb al-Aswad, *i. m.*, No. 353, 354.

⁷⁷ Shehada, *i. m.*, 267–272.

⁷⁸ *Traditional Mongolian Culture*. DVD (Állattenyésztés/Ló/színek).

A belső-ázsiai nomádok

A kazah eposzokban a táltos egy szempillantás alatt képes eljuttatni gazdáját a kívánt helyre, érti az emberi beszédet, sőt maga is beszél. A táltos kinézetre beteges, rühes sovány gebe, nem mutatja valódi énjét, de ha a mese hőse találkozik vele, aranyszőrű táltossá változik, aki parazsat eszik, lángot és tüzet fúj. Az aranyszín a nap szimbóluma.⁷⁹

XXVII. A gyász és a ló*Az arabok*

Az iszlám megjelenése előtt szokás volt a ló üstökének és farok szőrének levágása a gyász jeleként, ugyanúgy, ahogy egy foglyul ejtett nemes embernek is lenyírták a haját a homloka felett, s így engedték szabadon.⁸⁰ Ha a ló nyereg nélkül tért vissza a csatából, akkor tudták, hogy lovasa meghalt.

A lóra fordítva feltett nyereg az araboknál a szemmel verés, gonosz varázslat elhárítását szolgálja, például, amikor a kisfiúkat lányruhában körülmétélésre viszik.

A belső-ázsiai nomádok

Mikor valaki meghal, legkedvesebb hátságának sörényét levágják és egy évre kicsapják a ménesbe. A lovára fordítva rakják fel a nyeret, tetejébe a halott ruháit, legfelülre a süvegét teszik. A halottas jurtához kötött lónak panaszos dalokkal kísérve levágják a sörényét és a farkát. A halott lovának farkát olyan rövidre vágják, hogy a csánkjáig se érjen. A sörényét az üstöke kivételével teljesen lenyírják. Az ilyen lóra senki sem ülhet fel.⁸¹

XXVIII. Izzasztás a lóversenyre*Az arabok*

A lótenyésztő beduinok a lovaikat 40 éjszakáig tartó izzasztással készítik fel a versenyre (*miḍmār*). A ló hátára gyapjútakarókat kötnek, hogy az edzések közben azok alatt izzadjon, a zsír eltűnjön róla és keménnyé váljon a húsa. Fiatalt, könnyűsúlyú fiúk lovagolják őket, akik finoman bánnak velük, kímélve őket a megerőltetéstől.⁸² Létezett egy gyógyító célzatú izzasztás is, a *salla*, ami az asztmában szenvedő lovon segített. Könnyű futtatással megizzasztották, majd

⁷⁹ Kun, *i. m.*, 68.

⁸⁰ Ġād al-Mawlā–al-Baġāwī–Abū al-Fa’l, *i. m.*, 252–253.

⁸¹ Kun, *i. m.*, 71.

⁸² Ġād al-Mawlā–al-Baġāwī–Abū al-Fa’l, *i. m.*, 251.

gyapjútakarókat tettek a hátára, hogy ezek alatt tovább izzadjon. A párás melegtől kitágultak az erei, könnyebb lett a légzése.⁸³

A belső-ázsiai nomádok

A lovakat hosszú izzasztással készítik fel a versenyre.⁸⁴ A kazahok lovaikat két, két és fél hónap alatt készítik fel a versenyre, míg a mongoloknál ez az idő egy hónap. A gyapjútakaróval betakart lovat minden nap 5–10 km-es távolságon jártatják, hogy a felesleges zsírréteget leégessék róla, majd az izzasztás távját fokozatosan növelik. A tizedik napon már 32 km-en jártatják lépésben, gyors lépésben, ügetésben, vágásban és sík vágásban. A lovakat csoportosan izzasztják, és amelyik a legjobban futott, azt nevezik be a versenyre. Az izzasztás kezdetén a lovak sós ízű verejtéket izzadnak, a végére a verejték édes ízűre változik. Éjszákára, azért hogy ne tudjon lefeküdni, rövid szárral ’menetkötőfékszárrel’ kötik ki. Az izzasztás végére a has teljesen visszahúzódik. Egyesek titkos praktikákat is bevetnek a lovuk győzelme érdekében. A Mongol-Altaj kazahjai közül néhányan például egy bizonyos „csikólip”-et szárítanak ki és teszik a versenyló zablájára, ami majd a nyállal kioldódva fejti ki a hatását.⁸⁵

XXXIX. A ló gyógyítása a Koránnal

Az arabok

A Koránból vett idézeteket a ló gyógyítására is használták. Belesúgták a megfelelő *āyāt* a ló jobb illetve bal fülébe, vagy belefújtak az orrlyukaiba, miközben bajelhárító varázsszövegeket mondtak vagy Korán idézeteket tartalmazó ezüst tokokat kötöttek a sörényébe, farok szőreihez vagy akasztottak a nyakára. Elég csak Allah, vagyis Isten nevében kívánni valamit, hogy annak gyógyhatása legyen. A szertartást egy vajákos ember (*kāhin*) végezte.⁸⁶

A belső-ázsiai nomádok

Koránból vett imával kíván jó szerencsét a lónak, a gazdájának és a fiatal lovasnak.⁸⁷

A mongol csikósok az új ménes alapításánál a mén fejére kötőféket raknak, homlokát vajjal kenik meg, farára kumiszt locsolnak, miközben áldást mondanak rá. „Fényességem, legyen sok utódod!” Ezután a marjánál lévő sörényére egy háromszög alakú kis talizmánt kötnek, melyen a Koránból vett idézet talál-

⁸³ Abū al-‘Abbās al-Mufaḍḍal b. Muḥammad al-Ḍabbī, *Dīwān al-Mufaḍḍaliyyāt*. Kairó, 2000, 146.

⁸⁴ U. Köhalmi, *i. m.*, 15. Már a hettita *Kikkuli* is részletesen foglalkozik a lovak izzasztással való felkészítésével a versenyekre.

⁸⁵ Kun, *i. m.*, 237.

⁸⁶ Ibn Qutayba, *‘Uyūn al-aḥbār*. Kairó, 1926, 159.

⁸⁷ Kun, *i. m.*, 239.

ható. A farkára szemmel verés, rontás és az ártó szellemek ellen egy csokor bagolytollat kötnek, a sámánhit maradványként.⁸⁸

XXX. Védekezés a balsors ellen

Az arabok

A haláltól vagy a balsorstól félve, a nyúl bokacsontját vagy szárított csánkját használták amulettként és a derekukra erősítették a hiéna vagy a farkas bokacsontjait.⁸⁹

A belső-ázsiai nomádok

Derekukra erősítették a farkas bokacsontját, hogy erőt adjon és védjen a szerencsétlenségek ellen.⁹⁰

XXXI. Áldás

Az arabok

A házba először belépő állatok, így a ló homlokát is fehér anyaggal (tej, liszt) kenik be, egyfajta védelmi amulettként a szemmel verés ellen Egyiptomban.⁹¹

A belső-ázsiai nomádok

A ló homlokát tejjel hintik meg az áldás vagy tisztelet jeleként.⁹²

XXXII. A nyereg

Az arabok

„A nemes lovat nem szégyeníti meg a nyerge.”

al-farasu | – ašīlatu lāyu ‘ībuha ġalāluhā (sarġuhā)

Nem a nyereg teszi a lovat (arab mondás).

A belső-ázsiai nomádok

Dzsingisz kánnak tulajdonított mondás szerint a jó lovat nem a nyeregvarrásról lehet megismerni.

⁸⁸ Kun, *i. m.*, 174.

⁸⁹ Ami az embernél a boka, az az állatnál a csánk, a boka és a sarok együtt. A *ka‘ab* sarkat/csánkot jelent. A *maṅḡamān* jelenti a két bokacsontot/csánkcsontot. Itt a szövegben a bokacsont/csánkcsont nem szerepel, csak a sarok, a szöveghez tartozó magyarázat viszont egyértelműen a farkas és a hiéna bokacsontjainak a derékra való erősítését írja le: *Dīwān Imri-l-Qays*. H. és é. n., 128.

⁹⁰ Avar Ákos és Seres István szóbeli közlése.

⁹¹ Saber el-Adly szóbeli közlése.

⁹² Avar Ákos szóbeli közlése.

Similarities and differences between the Arabian and the Inner Asian nomadic horse-breeding traditions

Zsuzsanna KUTASI

The paper tries to compare some common features between the Arabian and the Inner Asian nomadic tribes from the beginning of their horseback riding to the appearance of Islam in the 17th–18th centuries. Before this time the Inner Asian tribes believed in Shamanism, and worshipped the Sun and the Sky like some of the ancient Southern Arab tribes did it before Islam in the 5th–6th centuries in the Arabian Peninsula.

We can discover among the traditions of the Kazakh tribes some Islamic features among their ancient religious acts in connection to horses, such as making the amulets with quotations from the Qur'ān that they fastened to the manes of their horses or wishing their horses and their riders good luck before the races with a verse from the Qur'ān. But we can see other practices concerning horses originated in ancient Shamanism, which are similar between the two peoples, like sprinkling the horse with milk on its forehead, or touch the head of the horse lightly with a shawl to wish him good luck at race, or walk around the grave with a horse at the funeral ceremony, or hang the bridle or the stirrups on the grave, or make the horse sweat for a month to bring him in a good condition. We can see many similarities in the methods of their poetic descriptions and the way of thinking for example in the cure of the diseases. In fact the method of healing which the Arabs followed is not the same, but is very similar to the Tibetan idea on the vital-humours of the living organisms.

Schönléber Mónika

Egy földrengés tanulságai. Megjegyzések a 13–14. századi muszlim történetírás forráskezeléséről

A 13–14. század az arab nyelvű történetírás egyik termékeny időszakának számít. Az ekkor keletkezett művek figyelemre méltók mind részletgazdagság, mind pedig terjedelem tekintetében. Különösen igaz ez a Közel-Kelet levantei régiójára, ahol a világkrónikák mellett a történelmi munkáknak olyan nagyhatású eseménysorozat adott kiváló alaptémákat, mint a keresztes hadjáratok vagy a régió nagyformátumú dinasztiáinak felemelkedése és kiemelkedő uralkodóinak történetei. A sokkötetes, adatokban bővelkedő munkák ugyanakkor sokszor egymásra támaszkodnak, korábbi szerzők műveiből átemelt információkból építkeznek, így forrásértékük gyakran egyenetlen. Éppen ezért e munkák használatánál mindig különös figyelmet kell fordítanunk a felmerülő kútfőkritikai problémákra, minden esetben vizsgálatot érdemel az adott mű megbízhatósága. Tekintettel azonban arra, hogy e krónikák esetében igen terjedelmes szövegekkel állunk szemben, amelyek nem egyszer bonyolult szövegösszefüggéseket mutatnak, forráskritikai elemzésük hosszú évek kutató munkáját igényli. Ugyanakkor, amint ezt az alábbi tanulmány keretei között megkísérlem bemutatni, már az egyes esettanulmányok is hozhatnak önálló, az egykori szerzők munkamódszerét megvilágító eredményeket. Jelen tanulmány egy ilyen részletkérdés, az 1202-es nagy közel-keleti földrengésről fennmaradt arab nyelvű híradások vizsgálatával foglalkozik.

A kutatási téma kiválasztásának apropóját azok a kiterjedt régészeti feltárások adták, melyek 2007-ben kezdődtek Major Balázs vezetésével Qal'at al-Marqabban, a források szerint a földrengés által sújtott szentföldi várak egyikeiben. Az 1202-es közel-keleti földrengés persze a legkevésbé sem ismeretlen sem a geológiai, sem pedig a történelmi szakirodalom számára. Egyike ugyanis azon hatalmas erejű történelmi földrengéseknek, melyek a fennmaradt írott (arab – és fontos kiemelni: latin nyelvű) forrásoknak hála igen jól dokumentáltak, így kutatásuk az ez irányú vizsgálatok megindulásának kezdeteitől komoly sikerrel kecsegtetett. A témával legutóbb N. N. Ambraseys és C. P. Melville foglalkozott behatóan, akik történelmi és geológiai szempontból megközelítve kiváló összefoglalást adtak az e témában bő másfél évszázad alatt felgyülemlett kutatásról, egyszersmind azt a benyomást keltve, hogy egyben a téma kapcsán fel-

vetődő kérdésekre is megadták a megfelelő válaszokat.¹ Tanulmányukban ugyanakkor a földrengés időpontjának és hatósugarának részletes bemutatása mellett kevesebb hely jutott az eseményeket rögzítő arab nyelvű források problémáinak részletes bemutatásaira, így amikor a marqabi vár ásatása során egyértelműen egy nagy erejű földrengés okozta pusztítás nyomainak a megfigyelésére került sor, újra érdekessé vált az eseményeket rögzítő források aprólékos vizsgálata. A régészeti kutatások során előkerült nyomok értékelését segítően a munkába bekapcsolódott Kázmér Miklós, az ELTE TTK Paleontológia Tanszékének vezetője is, aki a helyszínen egy sor további, biztosan földrengés által okozott pusztításhoz kapcsolódó nyomra bukkant.² A várban folyó kutatások tehát újólapon előtérbe állították a földrengés régészeti, történeti, geológiai vetületeinek több szempontú vizsgálatát; ezek közül az alábbiakban a filológiai kutatások eredményeit mutatom be.

Saját kutatásaim ismertetése előtt azonban célszerűnek tűnik nagyon röviden összefoglalni a korábbi kutatók által elért eredményeket, hogy a dolgozatom második felében bemutatásra kerülő részletek megfelelő kontextusba helyeződjenek.

Az 1202-es földrengés iránti a történeti és geológiai szakirodalomban egyaránt korán megmutatkozó érdeklődés több okra vezethető vissza. Az elsőnek és legfontosabbnak ezek között kétségtelenül a kérdéses rengés által érintett területek hatalmas kiterjedését, valamint az erőteljes rengések okozta óriási pusztítást tarthatjuk.³ Erejét a rengés epicentrumában, azaz a Holt-tengeri törésvonalrendszer mentén, nagyjából a Biqā'-völgy és Nâblus közötti területen (É: 32,5, K: 35,5;⁴ É: 33,5, K: 36⁵) a Mercalli-skála⁶ szerint IX–XI-es erősségűre

¹ Bővebben ld. N. N. Ambraseys–C. P. Melville, *An Analysis of the Eastern Mediterranean Earthquake of 20 May 1202*. In: *Historical Seismograms and Earthquakes of the World*. Ed. by W. K. H. Lee–H. Meyers–K. Shimazaki. San Diego, 1988, 181–200.

² Az elért eredményekről ld. Kázmér Miklós, *Földrengések okozta sérülések Margat keresztes várában (al-Marqab, Szíria)*. In: *Mérnökgeológia – Közetmechanika 2008*. Szerk. Török Á.–Vásárhelyi B. Budapest, 2008, 159–164.

³ A földrengés sújtotta területeket ld. az 1. melléklet forrásokra bontott jegyzékében, valamint M. Daëron–Y. Klinger–P. Tapponnier–A. Elias–E. Jacques–A. Sursock, *Sources of the Large A.D. 1202 and 1759 Near East Earthquakes*. *Geology* 33 (2005) 529–532.

⁴ A. Ben-Menahem, *Earthquake Catalogue for the Middle East (92 B.C.–1980 A.D.)*. *Bollettino di Geofisica Teorica ed Applicata* 21 (1979) 260.

⁵ M. R. Sbeinati–R. Darawcheh–M. Mouty, *The Historical Earthquakes of Syria: an Analysis of Large and Moderate Earthquakes from 1365 B. C. to 1900 A. D.* *Annals of Geophysics* 48 (2005) 389.

⁶ A Mercalli-skála egy 12 fokozatú mérési rendszer, mely a 10 fokozatú Richter-skálával ellentétben nem műszeres, hanem tapasztalati megfigyelések, a keletkezett károk alapján becsüli meg egy adott földrengés erejét.

becsülik (a Richter-skála szerinti 6,6–8,1).⁷ A rengés(eke)t egy több mint 1200 kilométer sugarú kör területén lehetett érezni: észak-déli kiterjedése Konstantinápolytól és Anatóliától Cipruson át a közép-egyiptomi Qüsig tartott, míg a kelet-nyugati széleket az Arménia–Azerbajdzsán–Irak vonal, valamint Szicília alkották. Másrészt a földrengés által leginkább sújtott terület maga a korai idők-től kezdve régészetiileg nagyon intenzíven kutatott Szentföld volt, ahol számos keresztés és muszlim várban, illetve városban területenként igen eltérő mértékben, de komoly károkat okozott. A földrengés pusztítása nyomán, illetve a károk eltakarítása során keletkezett „pusztulási rétegeket” tanulmányozva (például az ókori Gerasza, ma Ġaraš városa, Jordánia⁸) és a várfalakon ma is tisztán kivehető sérüléseken végzett régészeti-geológiai vizsgálatok eredményeképpen több esetben megállapította a kutatás, hogy az adott sérülést az 1202-es földrengés okozta. Az ehhez hasonló megfigyelések pedig fontos adatot jelenthetnek az egyes emlékek építéstörténeti rekonstrukcióin dolgozó kutatóknak (például Qal’at al-Marqab és Qal’at Šāfītā, Szíria;⁹ Wādī Ja’qūb, Izrael¹⁰).

Azzal azonban már a vizsgált földrengéssel foglalkozó első kutatóknak is szembesülniük kellett, hogy a rendelkezésre álló arab nyelvű források az események datálását illetően számos kérdést vetnek fel. A különböző időpontokban keletkezett szövegekben megjelölt dátumok között ugyanis jelentős (napi, havi vagy akár éves) eltérések vannak. Az arab nyelvű forrásokból ismert időpontok közül a „helyes” dátum kiválasztását jelentősen előmozdította, hogy az 1970-es évek elején két, korábban közöletlen latin nyelvű levél is ismertté vált. Az egyik a johannita mester, Geoffrey de Donjon (megh. 1202) 1202 júniusában kelt levele, melyet VII. Sancho navarrai királynak (1194–1234) írt, értesítve őt a Szentföldet megrázó földrengésről.¹¹ A másikat Philip du Plessis (megh. 1209), a templomosok mestere írta a cîteaux-i apátnak 1202 júniusában, közvetlenül az esemény után néhány héttel.¹² Az elsőhöz hasonlóan ez is a földrengésre szorítkozik, és a keresztéseket a szentföldi területek elvesztését követő további súlyos

⁷ Ben-Menahem, *i. m.*, 260; Ambraseys–Melville, *i. m.*, 188–189; D. H. K. Amiran–E. Arieš–T. Turcotte, Earthquakes in Israel and Adjacent Areas: Macroseismic Observations since 100 B. C. E. *Israel Exploration Journal* 44 (1994) 270; Sbeinati–Darawcheh–Mouty, *i. m.*, 389.

⁸ A. Walmsley, Fatimid, Ayyubid and Mamluk Jordan and the Crusader Interlude. In: *The Archaeology of Jordan Sheffield*. Ed. by B. MacDonald–R. Adams–P. Bienkowski. Baltimore, 2001, 515–559, különösképp 527.

⁹ Kázmér, *i. m.*

¹⁰ R. Ellenblum–S. Marco–A. Agnon–T. Rockwell–A. Boas, Crusader Castle Torn Apart by Earthquake at Down, 20 May, 1202. *Geology* 26 (1998) 303–306; Daëron–Klinger–Taponnier–Elias–Jacques–Sursock, *i. m.*, 529.

¹¹ H. E. Mayer, Two Unpublished Letters on the Syrian Earthquake of 1202. In: *Medieval and Middle Eastern Studies: in Honor of Aziz Suryal Atiya*. Ed. by S. A. Hanna. Leiden, 1972, 295–310, különösképp 306.

¹² Mayer, *i. m.*, 308.

csapásként mutatja be a pusztítást.¹³ E két kortárs irat segítségével Ambraseys és Melville fentebb említett tanulmányukban sikeresen megállapították az események jelenleg is elfogadott kronológiáját.¹⁴ A két latin nyelven íródott levél ugyanakkor elsősorban a keresztések területeiről ad részletes leírást, míg az arab források a muszlimok által uralt területeken történetekre koncentrálnak, s ugyan tudnak a frankok földjén levő pusztításról,¹⁵ híradásaik általában megelégszenek a városok tényszerű felsorolásával.¹⁶

A földrengéssel foglalkozó szakirodalomban a latin nyelvű levelek közzététele után tehát konszenzus alakult ki a bennük említett 1202. május huszadikai dátum kapcsán, véleményem szerint joggal. Ugyanakkor az arab krónikások dátumai közötti eltérések létrejötte továbbra sem kapott teljes mértékű magyarázatot. E helyzet kialakulásához és hosszú időn keresztül való fennmaradásához nagyban hozzájárult, hogy már az 1202-es földrengéssel (is) foglalkozó legkorábbi, a 19. század második harmadától a század végéig született munkák – így például K. Hoff,¹⁷ A. Perrey,¹⁸ E. Mallet¹⁹ és J. D. Tholozan²⁰ dolgozatai – is elsősorban szekunder forrásokra²¹ hagyatkoztak. A 20. század első harmadában készült újabb összefoglalások (B. Willis,²² A. Sieberg²³) is jó

¹³ A két levélen túl több 13. századi európai krónikásnál is találhatunk adatokat az 1202-es eseményre, mint például Robert de Auxerre (megh. 1212) *Chronicon* című művében, Coggeshalli Ralph (megh. 1227?) ciszterci apát *Chronicon Anglicanum*ában, Guillaume de Nangis (megh. 1300) francia szerző *Chronicon*jában, valamint a végleges formáját 1224 körül elnyerő, francia nyelven íródott *Chronique de Terre Sainte*-ben. A földrengés középkori (latin és francia nyelvű) forrásainak összefoglalását ld. Mayer, *i. m.*, 301–302.

¹⁴ Ambraseys–Melville, *i. m.*, különösképp 184–187.

¹⁵ Ld. 'Abd al-Laṭīf al-Baġdādī, *Kitāb al-īfāda wa-'l-i'tibār fī al-umūr al-mušāhada wa-'l-ḥawādīṡ al-mu'ājana bi-arḍ Miṣr*. Facs., transl. K. H. Zand–J. A. Videan–I. E. Videan. London, 1964 (a továbbiakban: 'Abd al-Laṭīf, *īfāda*), 266.

¹⁶ Másrészt a latin források olyan, a földrengés által érintett településeket is megemlítenek, melyekről az arab forrásokban semmit sem olvashatunk, így például Antiókiát (Antakya, Törökország), Arsuf (az antik Apollónia városa, ma Arsüf, Izrael) és Margat erődjét (Qal'at al-Marqab, Szíria), valamint az utóbbtól nem messze fekvő Tortosa (ma Tartūs, Szíria) kikötővárosát. A két levél szövegét ld. Mayer, *i. m.*, 306–310.

¹⁷ K. E. A. von Hoff, *Chronik der Erdbeben und Vulcan-Ausbrüche vom Jahr 3460 vor bis 1759 unserer Zeitrechnung*. Gotha, 1840.

¹⁸ A. Perrey, *Mémoire sur les tremblements de terre ressentis dans la péninsule Turco-Hellénique et en Syrie*. Bruxelles, 1850.

¹⁹ R. Mallet–J. W. Mallet, *The Earthquake Catalogue of the British Association*. London, 1858.

²⁰ J. D. Tholozan, Sur les tremblements de terre qui ont eu lieu en Orient. *Comptes Rendus des Séances de l'Académie des Sciences* 88 (1879) 1063–1066.

²¹ Hoff, *i. m.*, 221–222.

²² B. Willis, Earthquakes in the Holy Land. *Bulletin of the Seismological Society of America* 18 (1928) 75–76.

²³ A. Sieberg, Untersuchungen über Erdbeben und Bruchschollenbau im östlichen Mittelmeergebiet. *Denkschriften der medizinisch-naturwissenschaftlichen Gesellschaft zu Jena* 18 (1932) 159–273.

részt a korábbi, másodlagos kútfőket használó kutatási eredményekre építettek, néhol téves információkat is átvéve. A források felhasználása terén csak a század közepétől megjelenő tanulmányok és az újonnan összeállított földrengés-katalógusok²⁴ hoztak komolyabb áttörést, azonban még ezekben is akad példa a korábbi művekben szereplő másodlagos források erőteljes használatára.²⁵ E tanulmányok azonban továbbra is az 1202-es földrengés pontos idejének meghatározását tekintették fő feladatuknak, így a különböző arab beszámolókban megjelenő téves dátumok kiigazítása, illetve magyarázata – a földrengéslista műfajából következően – kívül esett e művek fókuszán. Igaz ez az elmúlt két évtizedben megjelent újabb katalógusokra is,²⁶ amelyek szerzői mind forráskezelésükben, mind a felhasznált adatok tekintetében erősen támaszkodtak a korábban megjelent összeállításokra.²⁷

Az alábbiakban tehát e korábban kevés figyelemben részesült részletkérdés tisztázására törekszem, azaz a megfelelő arab források vizsgálatával megkísérlem rekonstruálni az 1202. május 20-i földrengésről ránk maradt arab nyelvű adatok keletkezési körülményeit, illetve hagyományozódásuk láncolatát. Munkám elsődleges céljaként tehát magyarázatot kívánok adni a vizsgált forrásokban megjelenő eltérő dátumok jelentette problémára, ugyanakkor az alább következő esettanulmány nézetem szerint jól illusztrálja a 13–14. századi muszlim krónikáírók munkamódszerében rejlő általános veszélyforrásokat is.

A korábbi kutatások néhol túlságosan szűkre szabott – csak a dátum megállapítására koncentráló – fókuszát látva célszerűnek tűnt az eseményről beszámoló arab források felkutatása során további szempontokat is figyelembe venni. Ezek közül az egyik legfontosabb az volt, hogy a vizsgált anyag semmiképpen se szorítkozzon kizárólag az eseménnyel egyidős, vagy közel egyidős beszámolókra, hanem lehetőség szerint tartalmazzon későbbi korok szerzői által készített feljegyzéseket is. Utóbbiak szerzői ugyanis lényegesen nagyobb szövegtörzsből meríthettek, mikor egy korábbi, saját koruk horizontján kívül eső eseményt örökítettek meg mások feljegyzéseire támaszkodva. Ebből kifolyólag sok esetben elődeikhez képest bővebb híradásokat közölnek, és olyan többletinformációkkal is rendelkezhetnek, melyek forrásai mára már elvesztek, avagy (meg) létükről egyelőre nem rendelkezünk pontos ismeretekkel.

A földrengéssel egyidős vagy közel egyidős munkák közül az alábbiakat vontam vizsgálat alá: ‘Abd al-Laṭīf al-Baġdādī (1162/1163–1231/1232, *Kitāb al-īfāda wa-’l-i’tibār fī al-umūr al-mušāhada wa-’l-ḥawādīṭ al-mu’ājana bi-arḍ*

²⁴ Ben-Menahem, *i. m.*; D. H. Kallner-Amiran, A Revised Earthquake-Catalogue of Palestine. *Israel Exploration Journal* 1 (1950–1951) 223–246.

²⁵ N. N. Ambraseys, A Note on the Chronology of Willis’ List of Earthquakes. *Bulletin of the Seismological Society of America* 52 (1962) 77–80.

²⁶ Ld. Amiran–Arieh–Turcotte, *i. m.* és Sbeinati–Darawcheh–Mouty, *i. m.*

²⁷ A kutatástörténet bővebb összefoglalását Ld. Ambraseys–Melville, *i. m.*, 184.

*Miṣr*²⁸), Ibn al-Aṭīr (1160–1233, *al-Kāmil fi al-ta'riḥ*²⁹), Ibn Naẓīf al-Hamawī (1170–1240, *al-Ta'riḥ al-manṣūrī*³⁰), Sibṭ Ibn al-Ġawzī (1185/1186–1256, *Mir'āt al-zamān fī ta'riḥ al-a'jān*³¹), Ibn al-'Adīm (1192–1262, *Zubdat al-ḥalab min ta'riḥ Ḥalab*³²), Abū Šāma (1203–1268, *al-Dayl 'alā al-rawḍatajn*³³), Ibn Wāṣil (1208–1298, *Mufarriġ al-kurūb fī aḥbār Banī Ajjūb*³⁴). E szerzők egy részét (például a kortárs 'Abd al-Laṭīf, Ibn al-Aṭīr, Sibṭ Ibn al-Ġawzī) már a fentebb idézett geológiai tanulmányok és földrengés-katalógusok szerzői is felhasználták munkájuk során. A sort további két kortárs (Ibn Naẓīf, Ibn al-'Adīm), valamint két, az eseményt követően nem sokkal élt 13. századi krónikás (Abū Šāma, Ibn Wāṣil) művével egészítettem ki.

A későbbi, döntően a 14. században keletkezett krónikák közül a következőket tanulmányoztam át a földrengéssel kapcsolatos híradások után kutatva: Abū al-Fidā' (1273–1331, *al-Muḥtaṣar fī aḥbār al-bašar*³⁵); al-Dahabī (1274–1348/1352/ 1353, *Ta'riḥ al-islām wa-wafajāt al-mašāhīr wa-'l-a'lām*,³⁶ *al-'Ibar fī ḥabar man ġabar*³⁷); Ibn al-Wardī (1290/1292–1349, *Tammimat al-muḥtaṣar fī aḥbār al-bašar*³⁸); Ibn Kaṭīr (kb. 1300–1373, *al-Bidāja wa-'l-nihāja fī al-ta'riḥ*³⁹); Ibn al-Furāt (1334–1405, *Ta'riḥ Ibn al-Furāt*)⁴⁰; al-Maqrīzī

²⁸ 'Abd al-Laṭīf, *Ifāda*.

²⁹ Ibn al-Aṭīr, *al-Kāmil fi al-ta'riḥ*. XI. Ed. by 'Umar 'Abd al-Salām Tadmurī. Bajrūt, 1999 (a továbbiakban: Ibn al-Aṭīr, *Kāmil*).

³⁰ Ibn Naẓīf, *al-Ta'riḥ al-manṣūrī*. *Talḥiṣ al-kašf wa-'l-bajān fī ḥawādiṯ al-zamān*. Ed. by Abū al-'Īd Dūdū. Dimašq, 1981 (a továbbiakban: Ibn Naẓīf, *Ta'riḥ*).

³¹ Sibṭ Ibn al-Ġawzī, *Mir'āt al-zamān* (A. H. 495-654). Facs. J. R. Jewett. Chicago, 1907 (a továbbiakban: Sibṭ Ibn al-Ġawzī, *Mir'āt*).

³² Ibn al-'Adīm, *Zubdat al-ḥalab min ta'riḥ Ḥalab*. III. Ed. by Sāmī al-Dahhān. Dimašq, 1951–1968 (a továbbiakban: Ibn al-'Adīm, *Zubdat*).

³³ Abū Šāma, *al-Dayl 'alā al-rawḍatajn*. Ed. by Zāhid b. al-Ḥasan al-Kuwaṭrī-'Izzat al-'Aṭṭār al-Ḥusajnī. Bajrūt, 1974 (a továbbiakban: Abū Šāma, *Dayl*).

³⁴ Ibn Wāṣil, *Mufarriġ al-kurūb fī aḥbār Banī Ajjūb*. V. Ed. by Ḍamāl al-Dīn al-Ḍajjāl-Ḥasanajn Muḥammad Rabī'-Sa'īd 'Ādūr. al-Qāhira, 1953–1977 (a továbbiakban: Ibn Wāṣil, *Mufarriġ*).

³⁵ Abū al-Fidā', *al-Muḥtaṣar fī aḥbār al-bašar*. II. Ed. by Maḥmūd Rajjūb. Bajrūt, 1997 (a továbbiakban: Abū al-Fidā', *Muḥtaṣar*).

³⁶ al-Dahabī, *Ta'riḥ al-islām wa-wafajāt al-mašāhīr wa-'l-a'lām* (591–600). Ed. by 'Umar 'Abd al-Salām Tadmurī. Bajrūt, 1997 (a továbbiakban: al-Dahabī, *Ta'riḥ*).

³⁷ al-Dahabī, *al-'Ibar fī ḥabar man ġabar*. IV. Ed. by Abū Ḥāġir Muḥammad b. Basjūnī Zaġlūl. Bajrūt, 1985 (a továbbiakban: al-Dahabī, *'Ibar*).

³⁸ Ibn al-Wardī, *Tammimat al-muḥtaṣar fī aḥbār al-bašar*. II. Ed. by Muḥammad Maḥdī al-Sayyid Ḥasan al-Ḥurasā. al-Nadaf, 1969 (a továbbiakban: Ibn al-Wardī, *Tammimat*).

³⁹ Ibn Kaṭīr, *al-Bidāja wa-'l-nihāja fī al-ta'riḥ*. XV. Szerk. n. Bajrūt, 1994 (a továbbiakban: Ibn Kaṭīr, *Bidāja*).

⁴⁰ Ibn al-Furāt, *Ta'riḥ Ibn al-Furāt*. Vol. IV/II. Ed. by Ḥasan Muḥammad al-Ḍammā'. Bāsra, 1967 (a továbbiakban: Ibn al-Furāt, *Ta'riḥ*).

(1364–1442, *al-Sulūk li ma'rifat duwal al-mulūk*⁴¹) és al-Sujūṭī (1445–1505, *Kašf al-šalšala 'an wašf al-zalzala*⁴²).

Az előzetes várákosásokkal ellentétben Ibn Naẓīf, Abū al-Fidā', Ibn al-Wardī és Ibn al-Furāt csak egy-egy mondatban számoltak be az eseményről.⁴³ Mivel az általuk hozott szövegek olyannyira rövidnek és információszegénynek bizonyultak, hogy akár az általuk alapul vett dátum, akár a földrengés által érintett területek szüksézávú bemutatását illetően csak alaptalan feltételezésekbe lehetne bocsátkozni, további vizsgálatuktól eltekintünk. Hasonlóan nem vezetett eredményre al-Maqrīzī, Ibn al-'Adīm és Ibn Wāšil szövegeinek átnézése sem, akiknél a megadott korszakon belül egyetlen bejegyzést sem találni a földrengéssel kapcsolatban.⁴⁴ Ez az első szerző, az eseményt követően közel két évszázaddal alkotó al-Maqrīzī esetében kevésbé meglepő azok után, hogy látuk, a földrengést feltehetően átélte Ibn Naẓīf írása mennyire szüksézávú volt. Ezzel szemben már meglepőbb, hogy sem az Aleppó történetét megíró aleppói lakos B. al-'Adīm-nál, sem pedig az Ajjúbidák históriáját egy nagy terjedelmű és részletgazdag krónikában megörökítő Ḥamāhi *qāḏmāl*, Ibn Wāšil-nál nem szerepel egy bejegyzés sem a földrengésről.⁴⁵

A felsorolt tizenöt műből a továbbiakban tehát csak nyolc munkára⁴⁶ fogok részletesen kitérni, melyek mindegyikében található legalább egy, de eseteként több, igen eltérő hosszúságú és részletességű bejegyzés a földrengésre vonatkozóan. Mivel már első olvasás után is szembetűnő volt, hogy a szövegek nagymértékben hasonlítanak egymásra, vagy éppenséggel szó szerint megegyeznek, joggal vetődött fel az egyes részletek egymástól való függésének vizsgálata. Már itt említést érdemel viszont, hogy az egyes szövegrészek esetenként igen nagyfokú egyezései ellenére az arab nyelvű forrásokban két dátumot is olvashatunk az események időpontjaként: 1201-et és 1202-öt. S habár – ahogy arra már fentebb utaltam – az utóbbi évtizedekben készült tanulmányok, földrengés-katalógusok alapján széleskörű szakmai konszenzus figyelhető meg a földrengés 1202. május 20-i keltezését illetően,⁴⁷ a legtöbb szerző jelez egy további

⁴¹ al-Maqrīzī, *al-Sulūk li-ma'rifat duwal al-mulūk*. VIII. Ed. by Muḥammad 'Abd al-Qādir 'Aṭā. Bajrūt, 1997 (a továbbiakban: al-Maqrīzī, *Sulūk*).

⁴² al-Sujūṭī, *Kašf al-šalšala 'an wašf al-zalzala*. Ed. by 'Abd al-Laṭīf al-Sa'dānī–Muḥammad al-Fāṣī. Fez, 1971 (a továbbiakban: al-Sujūṭī, *Kašf*).

⁴³ Vö. Ibn Naẓīf, *Ta'riḥ*, 25; Abū al-Fidā', *Muḥtašar*, II/190; Ibn al-Wardī, *Tammimat*, II/169; Ibn al-Furāt, *Ta'riḥ*, IV/240.

⁴⁴ al-Maqrīzī, *Sulūk*, I/267–272; Ibn al-'Adīm, *Zubdat*, III/148–153; Ibn Wāšil, *Mufarriḡ*, III/116–153.

⁴⁵ Előbbi minden bizonnyal személyesen is átélte a földrengést 'Abd al-Laṭīfhoz, Ibn al-Aṭīrhoz vagy Sibṭ Ibn al-Ġawzīhoz hasonlóan. Ld. a *The Encyclopaedia of Islam* Ibn al-'Adīm szócikkét (III. Leiden, 1971, 695–696).

⁴⁶ 'Abd al-Laṭīf, *Ifāda*; Ibn al-Aṭīr, *Kāmil*; Sibṭ Ibn al-Ġawzī, *Mir'āt*; Abū Šāma, *Dajl*; al-Dahabī, *Ta'riḥ* és *Ibar*; Ibn Kaṭīr, *Bidāja*; al-Sujūṭī, *Kašf*.

⁴⁷ Kallner-Amiran, *i. m.*; Ben-Menahem, *i. m.*; Ambraseys–Melville, *i. m.*; Amiran–Arieh–Turcotte, *i. m.*; Sbeinati–Darawcheh–Mouty, *i. m.*

földrengést is az 1201-es évből (május-június folyamán), mely hasonló területeket érintett (itt minden esetben az arab forrásokra hagyatkoznak), mint az egy évvel későbbi, 1202-es rengés. Az ezzel kapcsolatos adatok kezelésére egyfajta kettősség jellemző: míg például az Amiran-féle két katalógusban csak egy utalás található arra, hogy az 1201-es földrengés talán megegyezik az 1202-essel,⁴⁸ addig az Sbeinati–Darawcheh–Mouty által készített katalógusban az 1201-es rengés már az 1202-es év alatt szerepel, mintegy jelezve, hogy a több korábbi kutató által elfogadhatónak tartott egy évvel korábbi esemény valójában megegyezik az 1202-essel.⁴⁹ Az egykori események kronológiájának bizonytalanságaihoz az is hozzájárul, hogy a kutatás által a rengések pontos dátumának megállapításakor használt, a latin források által megadott időpont, vagyis 1202. május 20., azaz a muszlim időszámítás szerint 598. ša'bān havának 25-e ilyen formában egyik arab forrásban sem szerepel. Ezzel szemben 'Abd al-Laṭīfnál négy, 598-ra (kb. 1202) vonatkozó, hónappal és nappal is ellátott dátum található. Al-Dahabī az 'Abd al-Laṭīfnál lévő időpontokkal hónap és nap tekintetében megegyező időpontokról tud, azonban bejegyzését az utóbbi szerzőéhez képest egy évvel korábbra, a *hiġra* szerinti 597. évhez (kb. 1201) írta. Ibn al-Aṭīr és B. Kaṭīr egyaránt 597-ről tudnak, míg Sibṭ Ibn al-Ġawzī, Abū Šāma, valamint al-Sujūṭī mind 597-nél, mind 598-nál feljegyeztek egy-egy földrengést. Mindez arra is figyelmeztet, hogy az alábbi, a szöveg hagyományozódással foglalkozó vizsgálatnak lehetőségei szerint meg kell kísérelnie választ találni a téves évszám keletkezési körülményeire, s az érintett művekben való elterjedésének útjára is.

1. ábra: A földrengés idejéről a forrásokban megjelölt dátumok

FORRÁS	SZÖVEGBEN SZEREPLŐ DÁTUM	KERESZTÉNY/MUSZLIM IDŐSZÁMÍTÁSRA ÁTVÁLTOTT DÁTUM
Geoffrey de Donjon	Kr. u. 1202. május 20.	H. 598 ša'bān 25.
Philip du Plessis	Kr. u. 1202. május 20.	H. 598 ša'bān 25.
'Abd al-Laṭīf	598 ša'bān 26. <i>hétfő</i>	1202. május 21. kedd
	pašans 25. <i>hétfő</i>	Kr. u. 1202. május 20. <i>hétfő</i>
	598 ša'bān 26. <i>hétfő</i>	Kr. u. 1202. május 21. kedd
	598 ša'bān 26. <i>hétfő</i>	Kr. u. 1202. május 21. kedd
Ibn al-Aṭīr	597 ša'bān	Kr. u. 1201. május 7.–június 4.
Sibṭ ibn al-Ġawzī	597 ša'bān	Kr. u. 1201. május 7.–június 4.
	598 ša'bān	Kr. u. 1202. április 26.–május 24.
Abū Šāma	597 ša'bān	Kr. u. 1201. május 7.–június 4.
	598 ša'bān	Kr. u. 1202. ápr. 26.–május 24.

⁴⁸ Kallner-Amiran, *i. m.*, 228; Amiran-Arieh–Turcotte, *i. m.*, 270.

⁴⁹ Sbeinati–Darawcheh–Mouty, *i. m.*, 389.

al-Dahabī	597 ša'bān 26. <u>hétő</u>	Kr. u. 1202. május 21. kedd
	597 ša'bān	Kr. u. 1201. május 7.–június 4.
	597	Kr. u. 1200. okt. 12.–1201. szept. 30.
	598 ša'bān	Kr. u. 1202. ápr. 26.–május 24.
Ibn Kaṭīr	597	Kr. u. 1200. okt. 12.–1201. szept. 30.
al-Sujūfī	597 ša'bān	Kr. u. 1201. május 7.–június 4.
	598 ša'bān	Kr. u. 1202. ápr. 26.–május 24.

Visszatérve már most a forrásokhoz, a közülük kiválasztottak elemzése révén nyert eredmények ismertetése előtt célszerű röviden szólni a követett módszer-ről is.

A kiválasztott művek vizsgálatát kronologikusan sorrendben, két fő fázisra bontva végeztem. A szövegeket ugyanis először önállóan, a belső összefüggésekre összpontosítva, másodszor pedig párokban/csoportokban, egymással összehasonlítva tűnt célszerűnek értelmezni. Az első szakasz jelentős részét az anyaggyűjtés és a rendszerezés tette ki. Első lépésben a kérdéses szöveghelyeken található dátumot és az érintett területekre vonatkozó kifejezéseket gyűjtöttem ki és csoportosítottam. Ezt követően a fent felsorolt forrásokat emeltem ki, hozzákapcsolva egy-egy névhez a szöveg alapján bizonyosan hozzá köthető főbb mozzanatok (például egy bizonyos boszrai falu megsüllyedése, hegyomlás egy rebarbarát gyűjtő csoportra a Libanon hegységben, a földrengés hosszának hasonlítása a Barlang szúrában említetthez), szokatlan szavakat, kifejezéseket (például *qata't al-baḥr ilā, alf alf insān wa-mi'at alf insān*), illetve helyesírási hibákat (például Tb.īn/Tibrīn) gyűjtöttem csokorba.

A második szakasz a szövegek közötti kapcsolatok, vagyis a szöveghagyományozás megállapításából állt. Ennek során szakaszonként egy-egy szöveget – keletkezési idejüknek megfelelő sorrendben – kiemeltem a források közül, majd – részben az első fázis adatgyűjtéseire építve – összevetettem a többi forrással. Miután sikerült azonosítani az adott műhöz felhasznált forrás(oka)t, a szövegpárokat egy-egy táblázatba foglaltam, részletesen jelölve az egyező, az eredetitől kissé eltérő vagy nem onnan származó betoldásokat.⁵⁰

* * *

A földrengésről szóló legkorábbi arab nyelvű megemlékezés feltehetőleg az egyiptomi 'Abd al-Laṭīf *Kitāb al-ifāda wa-l-'itibār fī al-umūr al-mušāhada*

⁵⁰ Jelen tanulmányban e táblázatokat terjedelmi okokból nem tudom közölni. A továbbiakban a táblázatokban elemzett szövegrészekre csak a források oldal- és sorszámai alapján fogok hivatkozni a lábjegyzetekben. Az eredeti, a részletes összehasonlítást tartalmazó táblázatok teljes terjedelmükben elérhetők: Schönleber M., *13. századi arab történeti források értelmezéséhez: összehasonlító elemzés az „1202-es” közel-keleti földrengés arab forrásairól* (szakdolgozat, PPKE BTK).

wa-’l-ḥawādīt al-mu’ājana bi-ard Miṣr című könyvében található,⁵¹ melyet a szerző a *hiġra* szerinti 600-as év ramadān havában (kb. 1204. május),⁵² mintegy két évvel az eseményeket követően írt. A beszámolóban két szövegtípust lehet elkülöníteni. A nagyobbik részt az egyes szám első személyben elbeszélte részek teszik ki, melyek a rendelkezésre álló adatok alapján a szerző saját feljegyzéseiként értékelhetünk, nem pedig meg nem nevezett forrásokra mennek vissza. Erre utal egyrészt, hogy mindeddig nem sikerült egyetlen korábbi keletkezésű szöveget sem fellelni, mely kapcsolatban állna az említett szöveghelyekkel. Emellett ‘Abd al-Laṭīf a kérdéses időben feltételezhetően Egyiptomban élt (művét Kairóban írta),⁵³ így joggal feltételezhető, hogy a földrengés sújtotta egyiptomi területeket személyesen járta végig, illetve maga beszélhetett esetleges szóbeli informátoraival. Szerzőnk ráadásul beszámolójának más részeihez gondosan megadja az általa felhasznált írott források eredetét. Leírásának kisebbik részét ugyanis egy-egy Ḥamāh-ból és Damaszkuszból érkezett levél alkotja, melyeket a szerző állítása szerint szó szerint közöl.⁵⁴ Ezekből igen részletes képet alkotott a földrengés távolabbi vidékeken – konkrétan pedig Szíriában – véghezvitt pusztításáról is, amihez ha hozzáadjuk saját, egyiptomi tapasztalatait, nem túlzás azt feltételeznünk, hogy a földrengést átélte és arról író szerzők közül talán ‘Abd al-Laṭīfnak lehetett a legteljesebb képe annak pusztításáról. Ebből kifolyólag talán nem meglepő, hogy híradásának foszlányai – Ibn al-Aṭīr kivételével – valamennyi későbbi beszámolóban felfedezhetők.

A fent jelzett kronológiai probléma szempontjából nem lényegtelen, hogy mind ‘Abd al-Laṭīf, mind pedig az általa idézett két levél írója 598. ša’bān 26-át (1202. május 21.) jelölték meg a rengés időpontjának, amely a johannita és a templomos mesterhez képest csupán egy napos csúszást jelent. Az öt szerző mindössze abban ért egyet, hogy az esemény egy hétfői napon, kora hajnalban következett be. Ennek a kritériumnak a latin szerzők mellett egyedül egy ‘Abd al-Laṭīfnál szereplő negyedik, kopt időszámítás szerinti időpont felel meg. A szövegben közvetlenül ša’bān 26-a után következő dátum: a kopt időszámítás szerinti pašans (pachon) hónap 25. napja valójában megegyezik a két latin forrásban szereplő május 20-ával. Az arab dátumot ugyan megerősíteni látszik a két levélben szereplő ša’bān 26-a, nem szabad azonban figyelmen kívül hagyni, hogy a dátummal együtt megjelölt hétfői nap ša’bān 26-ával történő egyeztetése egészen bizonyosan hibás, utóbbi nap ugyanis kedd volt. Ha a mindenki által említett hétfőt fogadjuk el, az arab dátumok helyén ša’bān 25-nek kellene len-

⁵¹ A teljes szöveget ld. ‘Abd al-Laṭīf, *Ifāda*, 264–279.

⁵² al-Laṭīf, *i. m.*, 282–283.

⁵³ Ld. al-Laṭīf, *i. m.*, 5–6 és a *The Encyclopaedia of Islam* ‘Abd al-Laṭīf al-Baġhdādī szócikkét (I. Leiden, 1960, 74).

⁵⁴ al-Laṭīf, *i. m.*, 268: *ṭumma waradat kutub min al-Šām wa-min Dimašq wa-min al-Ḥamāh muḏamman ḥabar al-zalzala wa-mimmā ittašala bī min ḏālika kitābān warradtuhumā bi-laḏīhimā.*

nie. Amennyiben ‘Abd al-Laṭīf-nál csak a két dátum szerepelne, az első, arab időszámítás szerint megadottat tekinthetnénk véletlen elírásnak. Három szerzőtől származó elírásnak azonban igen csekély az esélye. Figyelembe kell ugyanakkor azt is venni, hogy a három szöveg végső formáját ‘Abd al-Laṭīf krónikájából ismerjük, így az eredeti levelek hiányában nem lehet megállapítani, hogy a 26-i dátum vajon így szerepelt-e a kérdéses levelekben, vagy egy ‘Abd al-Laṭīf által elvégzett módosítás következtében kerültek ezen formában a krónikába.

A következő krónikás Ibn al-Aṭīr, aki *al-Kāmil fī al-ta’rīḥ* című munkájában ‘Abd al-Laṭīf-nál lényegesen tömörebb, mindösszesen pár soros leírást ad a földrengésről. A szöveg objektív beszámoló, mely nélkülözi mind az egyes szám első személyű alakok használatát, mind más források említését. Esetleges előzményei nem mutathatók ki az általam ismert egyetlen korábbi szerző, ‘Abd al-Laṭīf szövegében. A későbbi híradások egyike sem jelöli meg név szerint forrásaként, amint azt azonban hamarosan látni fogjuk, neve elhagyásával többen is idéznek tőle. Ezt többek között az elsüllyedt boszrai falu története kapcsán lehet nyomon követni, amiről a földrengést megélt szerzők közül egyedül ő tesz említést. Így került bele ez a rész al-Dahabī művébe is, ahol az erről szóló Ibn al-Buzūrī⁵⁵ (1233/4–1294) nevéhez kötött idézet teljes egészében Ibn al-Aṭīr szövegének átdolgozása,⁵⁶ de beszámolójának bizonyos részei felismerhetők Ibn Kaṭīr művében is.⁵⁷ Ibn al-Aṭīr a földrengés időpontját 597. ša‘bān havába helyezi, ami az 1201. május 7-e és június 4-e közötti időszakot jelöli, kerek egy évvel megelőzve a latin források által megadott 1202. május 20-ai dátumot.

A legtöbb bizonytalanság talán Sibṭ Ibn al-Ġawzī és Abū Šāma beszámolóinak kapcsán merül fel. Sibṭ Ibn al-Ġawzī *Mir’āt al-zamān fī ta’rīḥ al-a’jān* című krónikájában két bejegyzést szentel a földrengésnek, egyet-egyét a *hiġra* szerinti 597-es és 598-as évnél.⁵⁸ Példáját későbbi felhasználója, Abū Šāma is követi *al-Dajl ‘alā al-rawdatajn* című munkájában, melyben a szerző a *Mir’āt* földrengésre vonatkozó 597. és 598. évi bejegyzését is szinte teljes egészében, minimális módosításokkal ellátva vette át.⁵⁹ Emellett az 598-as évnél Abū Šāma egy másik forrásra is hivatkozik, melynek szerzője al-‘Izz b. Taġ al-Umanā’, ismertebb nevén al-‘Izz al-Nasāba, a *Ta’rīḥ madīnat Dimašq* című

⁵⁵ Ibn al-Buzūrī (Abū Bakr b. Abī Mahfūz al-Šāfi‘ī) 13. századi bagdadi tudós és kereskedő, aki Ibn al-Ġawzī (1126–1200) *al-Muntaẓam* című művét folytatva írta meg krónikáját. Ld. bővebben Ibn Rāfi‘ al-Salāmī, *Ta’rīḥ ‘ulamā’ Bagdād*. Ed. by ‘Abbās al-‘Azzawī. Bayrūt, 2000, 133–134.

⁵⁶ al-Dahabī, *Ta’rīḥ*, 42_{10–14}, vö. Ibn al-Aṭīr, *Kāmil* X/181_{7–8,9–10,8}.

⁵⁷ Ibn Kaṭīr, *Bidāja*, XIII/24_{23–31}, vö. al-Aṭīr, *Kāmil*, X/181_{7–11}.

⁵⁸ Sibṭ Ibn al-Ġawzī, *i. m.*, 308–309, 331.

⁵⁹ Abū Šāma, *Dajl*, 20_{1–3,8–17}, vö. al-Ġawzī, *Mir’āt*, 308₁₃–309₁, 331_{15–17}. Abū Šāma, *i. m.*, 29_{9–15}, vö. al-Ġawzī, *Mir’āt*, 308_{17–19}, 331_{15–17} és al-Laṭīf, *i. m.*, 270_{4–9}.

fő művéről ismert ‘Alī Ibn ‘Asākir (1105–1176) unokája.⁶⁰ Némi gondot okoz azonban, hogy al-‘Izz b. Tāğ al-Umanā’ nevét az 597-es évnél hozott bejegyzésnél is említi, Sibṭ Ibn al-Ġawzī-ével együtt. A szöveget Abū Šāma úgy kezdi, hogy „azt mondta al-‘Izz b. Tāğ al-Umanā’”,⁶¹ majd úgy fejezi be, hogy „mind ezt Abū al-Muzaḫḫar Sibṭ al-Ġawzī – Isten nyugosztalja őt – krónikájából vettem át”.⁶² Abū Šāma híradását megszakítja egy rövid, pár soros, nem a földrengéshez kapcsolódó résszel, melyből kiindulva logikusnak magyarázatnak tűnhet, hogy a földrengésről szóló első rész al-‘Izz b. Tāğ al-Umanā’-tól, míg a második Sibṭ Ibn al-Ġawzī-tól származik. Ennek ellentmondani látszik azonban az a tény, hogy mindkét rész (s nemcsak a második) igen nagyfokú egyezést mutat Sibṭ Ibn al-Ġawzī 597-es írásával.⁶³ Minderre magyarázatot talán csak az adhatna, ha al-‘Izz b. Tāğ al-Umanā’ szövegét sikerülne összehasonlítani Sibṭ Ibn al-Ġawzī-vel. Elképzelhető ugyanis, hogy a *Mir ‘āt*-ban az 597-es év alatt található, minden utalást nélkülöző rész forrása nemcsak ‘Abd al-Laṭīf volt, hanem al-‘Izz b. Tāğ al-Umanā’ is, ami egyben magyarázatot adna Abū Šāma kettős névhasználatára is, különösen, ha a *Mir ‘āt*-nak egy olyan kéziratát ismerte, melyben al-‘Izz b. Tāğ al-Umanā’ neve is szerepelt még.⁶⁴ Tovább bonyolítja a helyzetet, hogy az Abū Šāmánál az 598-as év alatt szereplő al-‘Izz b. Tāğ al-Umanā’ nevével ellátott rész mutat némi hasonlóságot az ‘Abd al-Laṭīfnál idézett damaszkuszi levéllel, noha az utóbbi lényegesen hosszabb. Mindketten ša‘bān 26-ban állapítják meg az esemény dátumát, tudnak a Kallāsa mecsetben meghalt két emberről (habár al-‘Izz b. Tāğ al-Umanā’ nem két férfit, hanem egy mağribi férfit és egy mamlūkot említ), valamint hasonló károkat említenek a damaszkuszi *ġāmi* ‘ban. Sajnos mindeddig az eredeti, al-‘Izz b. Tāğ al-Umanā’ neve által jelzett szöveghelye(ke)t nem sikerült felkutatnom, így a

⁶⁰ Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. Tāğ al-Umanā Aḥmad b. ‘Asākir (1170–1245) életrajzát ld. al-Dahabī, *Sijar a’lām al-nubalā’*. Ed. by Baššār ‘Awwād Ma’rūf–Muḥjī Hilāl al-Sarhān. Bajrūt, 1996, XXIII/216–217 (a továbbiakban: *Sijar*). A családi kötelékre és a *Ta’rīḥ madīnat Dimasq*-kal való kapcsolatára ld. al-Dahabī, *Ta’rīḥ al-islām wa-wafajāt al-mašāhīr wa-‘l-a’lām (600–610)*. Ed. by ‘Umar ‘Abd al-Salām Tadmurī. Bajrūt, 1997, 354–355; K. Hirschler, Reading Certificates (*samā’āt*) as a Prosopographical Source: Cultural and Social Practices of an Elite Family in Zangid and Ayyubid Damascus. In: *Manuscript Notes as Documentary Sources*. Ed. by A. Görke–K. Hirschler. Würzburg, 2011, 77, 83, 89–90.

⁶¹ Abū Šāma, *Ḍajl*, 20: „*qāla al-‘Izz b. Tāğ al-Umanā’*”.

⁶² Abū Šāma, i. m.: *naqaltu ġami’ dālika min ta’rīḥ ‘Abī al-Muzaḫḫar Sibṭ al-Ġawzī raḥimahu Allāh*.

⁶³ Sibṭ Ibn al-Ġawzī, *Mir ‘āt*, 308₁₃–309₁, vö. ‘Abd al-Laṭīf, *Ifāda*, 270_{10–13, 1–3}, 272_{4–6}, 266_{12–268₂}, 270_{5–6}. (‘Abd al-Laṭīf idézett szöveghelyei azt a sorrendet követik, ahogyan Sibṭ Ibn al-Ġawzī szövegében fellelhetőek. Hasonló esetekben a továbbiakban is ezt a rendszert veszem át.)

⁶⁴ A *Mir ‘āt*-nak eddig két kéziratát (Yale Univeristy, Chicago, Landberg Colletion: No. 136; The Egyptian National Library, Kairó: No. 2181) és egy szövegkiadását (*Mir ‘āt al-zamān fī ta’rīḥal-a’jān*. K. n. Ḥaydarābād–al-Dakkān, 1952) találtam meg. A vizsgált résznél sem a chicaoí, sem a ḥaydarābādi kiadásban nem található al-‘Izz b. Tāğ al-Umanā’-ra történő utalás, míg a kairói krónikát eddig nem volt lehetőségem megvizsgálni.

fenti feltételezéseken túl nem állíthatok semmi bizonyosat. Ennek okán a szöveg hagyományt ábrázoló ágrajzon a szerzők közötti kapcsolato(ka)t is csak feltételesen jeleztem.⁶⁵ Annyi azonban bizonyos, hogy a későbbiek folyamán mind Sibṭ Ibn al-Ġawzī, mind Abū Šāma szövege alapul szolgált többeknek is, például al-Dahabīnak.

A második legrészletesebb beszámoló al-Dahabī *Ta'riḥ al-islām*-jában található a *hiġra* szerinti 597-es és 598-as évek alatt.⁶⁶ Ez részben annak köszönhető, hogy ő merített a legtöbbet más szerzők munkájából, például 'Abd al-Laṭīf-tól, Ibn al-Aṭīr-tól, Abū Šāmától, al-'Izz al-Nasābātól, Ibn al-Buzūrītól, valamint Sibṭ Ibn al-Ġawzītól. Valamennyi szövegrészlet az eredeti forrásban szereplő évhez került bejegyzésre, kivéve 'Abd al-Laṭīf művét, akinek az 598-as datálású részletét – Abū Šāma 597-es írásával keverve – az 597-es esztendő alá helyezte el a szerző.⁶⁷

A korábbi év alatt két, egymástól elkülönülő híradás található a földrengésről. A hosszabb, három oldalas rész vegyesen 'Abd al-Laṭīf-tól és Abū Šámától ered,⁶⁸ míg a rövidebb, pár soros megemlékezés Ibn al-Buzūrītól⁶⁹ (utóbbi teljes egészében a már említett Ibn al-Aṭīr szövegének átdolgozása).⁷⁰ Az 598-as évnél két rövid beszámoló van közvetlenül egymást követően.⁷¹ Az első – a forrás megnevezése nélkül – Abū Šāma 598-as bejegyzése. A másodikban al-Dahabī al-'Izz al-Nasāba-ra (más néven a már említett al-'Izz b. Taġ al-Umanā'ra)⁷² hivatkozik, tekintve azonban, hogy a szöveg jelentős hasonlóságot mutat Abū Šāma 598. évi híradásával, nagy valószínűséggel csak másodlagos átvételről van szó. Utóbbi mellett szól az a tény, hogy al-Dahabī – ahogy azt korábban már láthattuk – előszeretettel használta és hivatkozott is Abū Šāma írásaira. Ugyanakkor utóbbi 598. évi bejegyzésében szintén az al-Dahabī által említett al-'Izz al-Nasābát jelölte meg forrásként. Annak eldöntése azonban, hogy al-Dahabī vajon al-'Izz al-Nasāba – általam eddig fel nem lelt – művét használta-e fel, avagy Abū Šāma – általa bizonyosan ismert – krónikájából merített, az előbbi forrás hiánya miatt egyelőre nem lehetséges.⁷³

Összességében elmondható, hogy al-Dahabī az egyes idézeteket néhány kivételtől eltekintve az általa felhasznált forrás megnevezésével közli. Az egyik

⁶⁵ Ld. alább a szöveg hagyományozást bemutató ábrát.

⁶⁶ al-Dahabī, *Ta'riḥ*, 36–38, 42.

⁶⁷ Ld. alább a 68, 70–71. jegyzeteket.

⁶⁸ al-Dahabī, *Ta'riḥ*, 36₆–38₂₀, vö. 'Abd al-Laṭīf, *Ifāda*, 265₉₋₉–266₁, 266₅–268₃, 268₅₋₁₀, 270₅₋₆, 270₁₀₋₁₃, 272₂₋₄, 272₁₀–274₂, 276₁₂–278₇ és Abū Šāma, *Ḍajl*, 20_{1-3,3-8,9-17}.

⁶⁹ Ibn al-Buzūrīra és művére ld. fentebb az 55. jegyzetet.

⁷⁰ al-Dahabī, *Ta'riḥ*, 42₁₀₋₁₄, vö. Ibn al-Aṭīr, *Kāmil X/181*_{7-8,9-10,8}.

⁷¹ al-Dahabī, *Ta'riḥ*, 46₁₃₋₁₈, vö. Abū Šāma, *i. m.*, 29₉₋₁₅.

⁷² Ld. fentebb az 60. jegyzetet.

⁷³ al-'Izz al-Nasāba művéről (*Mujāwamat al-nasāba*) ld. al-Dahabī, *Sijar*, XXIII/217 és ugyanazon oldal 1. jegyzet.

kivételt az al-Dahabī által közölt első beszámoló jelenti, melyben a szöveg elején az egyes szám első személyben előadott híradásnál hagyja az eredeti szerző, ‘Abd al-Laṭīf nevét, azt a benyomást keltve az olvasóban, hogy a leírtak saját információin nyugszanak. Az egyetlen, ezt némileg cáfoló utalást („azt mondta al-Muwaffaq”, vagyis ‘Abd al-Laṭīf Muwaffaq al-Dīn Abū Muḥammad b. Jūsuf) csak az ‘Abd al-Laṭīftól származó szövegek végéhez közel helyezett el.⁷⁴ Az *Ifādā*ból származó szövegek töredékesek, ‘Abd al-Laṭīf kérdéses passzusának jelentős mértékű lerövidítésével keletkeztek – különösen igaz ez a levelek esetében –, szerzőnk ugyanakkor meghagyta a kimásolt szöveghelyek eredeti sorrendjét.

Emellett érdemes figyelmet szentelni több helyen megfogalmazott kritikáinak is. Az ‘Abd al-Laṭīfnál közölt damaszkuszi levélből vett adatot, mely szerint a ḥawrāni területeken nagyon súlyos volt a pusztítás, annyival kommentálta – ez esetben valóban saját elképzelésére támaszkodva, egyes szám első személyben írva – hogy „Én azt mondom, ez a levelezés [értsd: a levelek] szerzőjének hazugsága és bűne. Hát nem szégyelli magát a Magasságos Isten előtt?”⁷⁵ Sibṭ Ibn al-Ġawzī is hasonlóan kemény kritikában részesítette, és helyette minden esetben az öt másoló Abū Šāmára hivatkozik. Al-Dahabī ekképpen ír a *Mir’āt* szerzőjéről: „Šams al-Dīn Jūsuf igen pontatlan a dátumokkal és figyelmetlen, és csak egy istenfélő ember nem vonatkoztatta ezeket a szavakat minden királyságra. Az az állítása, hogy »nem maradt azokból egyetlen álló fal sem«, szintén hanyagság. Az állítása pedig, mely szerint »a tengerpart valamennyi várát lerombolta [értsd: a földrengés]«, olyat is magában foglal, amelyen nem látod, hogy oda tartozna, így ne vedd alapul a riasztását.”⁷⁶ Mindez különösen furcsán hangzik a három szöveg (Sibṭ Ibn al-Ġawzī, Abū Šāma és al-Dahabī) összehasonlítása után. Elégedjünk meg itt egy példának a megemlítésével: Abū Šāma szövegében található egy komoly elírás: a *Mir’āt*ban szereplő *tahaddamat Bānjās wa-Hūtīn wa-Turīn* (’lerombolódott Bānjās, Hūtīn és Turīn’)⁷⁷ helyett az olvasható, hogy *tahaddamat bi-’l-nās wa- huwa bajna bajna*,⁷⁸ melynek első felét talán még le is lehetne helyesen fordítani, a második féllel összeolvasva

⁷⁴ al-Dahabī, *Ta’rīḥ*, 3713.

⁷⁵ al-Dahabī, *Ta’rīḥ*, 37: *qultu ḥāḍā kaḍib wa-fuḡūr min kātib ḥāḍihi al-mukātaba a-mā istahā min Allāh ta’ālā*.

⁷⁶ al-Dahabī, *Ta’rīḥ*, 38: *Šams al-Dīn Jūsuf raḥimahu Allāh kaṭīr al-ḥašaf wa-’l-muḡāzafa wa-illā man ‘inda-hu wara’ lā juṭliq ḥāḍihi al-’ibārāt ‘alā ḡamī’ al-mamālik wa-qawluhu »fa-lam jabqa min-humā ḡidār qā’im« muḡāzafa aqḍan wa-qawluhu »hadamat ḡamī’ qilā’ al-sāhil« fī-hi ba’ḍ mā fī-hi ka-mā tarā fa-lā ta’tamid ‘alā tahwīli-hi*.

⁷⁷ A *Hūtīn* és *Turīn* szavak szintén elírások; helyes alakjuk *Hūnīn* és *Tb.īn*. Vö. Sibṭ Ibn al-Ġawzī, *Mir’āt*, 308; Jāqūt, *Mu’ḡam al-buldān*. VII. K. n. Bajrūt, 1957, V/420, II/14.

⁷⁸ Abū Šāma, *Ḍajl*, 20.

azonban a szöveg nyomban elvesztené az értelmét.⁷⁹ Ezen a ponton azonban az al-Ḍahabī által előnyben részesített Abū Šāma és a hanyagságáért elítélt Sibṭ Ibn al-Ġawzī közül szerzőnk mégis a „hanyag szerzőt” választja és saját írásába *tahaddamat Bānjās wa-Hūnīn wa-Tb.īn* alakban adja a kérdéses mondatot (kijavítva ez által az Abū Šāmánál korábban valóban elrontott Tb.īnt).⁸⁰

A földrengés után mintegy száz évvel született Ibn Kaṭīr *al-Bidāja wa-l-nihāja fī al-ta'rīḥ* című krónikájában szintén említi a földrengést, melyet a *hiġra* szerinti 597. év alatt jegyzett fel.⁸¹ Forrását nem jelöli meg, azonban szövegének a többi szöveghez való összevetése után nagy valószínűséggel megállapítható, hogy az javarészt Ibn al-Aṭīr *Kāmilj*ában és Sibṭ Ibn al-Ġawzī *Mir'ātj*ában (a H. 597-es év alatt) található híradások átdolgozása.⁸² Szerzőnk azonban a mindkét krónikás által jegyzett szövegben jelentős átalakításokat hajtott végre, melynek eredményeként talán ebben a szövegben lehet legkevésbé ráismerni előzményeire. Tekintetbe véve az Ibn Kaṭīr által felhasznált műveket egyáltalán nem meglepő a rengés 597-re történő datálása sem.

Az eseményeket követően bő két és fél évszázaddal élt polihisztor, al-Sujūṭī munkájának vizsgálatára – ahogy fentebb már utaltam rá – az adott okot, hogy *Kašf al-šalšala 'an wašf al-zalzala* című gyűjtése az első ismert arab nyelvű földrengés-katalógus. Ebből kifolyólag okkal várhattuk, hogy a szerző művének összeállítása során talán mára már elveszett vagy eddig a kutatás által még fel nem fedezett forrásokra is támaszkodott. Al-Sujūṭī a *hiġra* szerinti 597-es és 598-as évből is ismer egy-egy földrengést.⁸³ Az első évnél található hosszabb bejegyzésben két forrását nevezi meg: az *al-'Ibart*, vagyis al-Ḍahabī *Kitāb al-'ibar fī ḥabar man ġabar* című művét, illetve Sibṭ Ibn al-Ġawzī *Mir'ātj*át.⁸⁴ Utóbbiról ekképp ír: *qāla šāḥib al-Mir'āt wa-ġajrihi/ġajruhu*.⁸⁵ Az utolsó szóösszetétel fordítására két lehetőség kínálkozik: *ġajri-hiként* olvasva annyit jelent, hogy „azt mondta a Mir'āt és más(ok) szerzője”, míg *ġajru-huval* fordítva „azt mondta a Mir'āt szerzője és más(ok)”. Utóbbi eset egyaránt kifejezhet egyes vagy többes számot is, így nem lehet bizonyosan megállapítani, hogy al-Sujūṭī hány személyre utalt – amennyiben ez a helyes olvasat. A szövegből annyi bizonyosan kimutatható, hogy al-Ḍahabī és Sibṭ Ibn al-Ġawzī mellett neve

⁷⁹ Az elírásra feltehetően a másolt kézirat nagyon kurzív írásképe vagy rossz minősége miatt került sor, a két szöveg leírva ugyanis igen hasonló egymáshoz.

⁸⁰ al-Ḍahabī, *Ta'rīḥ*, 38, vö. Abū Šāma, *i. m.*, 20 és Sibṭ Ibn al-Ġawzī, *Mir'āt*, 308, valamint ld. a 77. jegyzetet.

⁸¹ Ibn Kaṭīr, *Bidāja*, XIII/24.

⁸² Ibn Kaṭīr, *Bidāja*, XIII/24₂₃₋₃₁, vö. Sibṭ Ibn al-Ġawzī, *Mir'āt*, 308₁₃–309₁ és párhuzamosan Ibn al-Aṭīr, *Kāmil*, X/181₇₋₁₁.

⁸³ al-Sujūṭī, *Kašf*, 46–47, 48.

⁸⁴ al-Sujūṭī, *i. m.*, 46.

⁸⁵ al-Sujūṭī, *i. m.*, 46: *مريغو ذارملا بحاص لاق*

elhagyásával Ibn Kaṭīr szövegének egyes részeit is beépítette katalógusába.⁸⁶ Az 598-as évnél szereplő pár sor forrása Sibṭ Ibn al-Ġawzī *Mir'ātj*ának – ahogy ezt al-Sujūṭī is említi – 598-as évnél található leírása.⁸⁷ Al-Sujūṭī beszámolóinak elemzése alapján azonban az is megállapítható volt, hogy a szerző kérdéses összeállításában – előzetes várakozásainkkal ellentétben – egyetlen olyan részletet sem sikerült fellelni, amelyről feltételezhetnénk, hogy egy általunk nem ismert forrásműből másolta volna ki azokat.

A fentiek alapján megállapítható, hogy a vizsgált földrengésről szóló híradások egy jól körülhatárolható körben hagyományozódtak, melynek során a krónikások a legtöbb esetben nem az legkorábbi művekhez nyúltak vissza, hanem a történetet első-, másod- vagy akár harmadkézből ismerő szerzőkhöz. Már önmagában a másolás folyamatában fennáll a hibák, elírások elkövetésének lehetősége, melynek mértékét ez esetben csak tovább növelte, hogy a későbbi írások alapjául szolgáló „primer” források pontossága és megbízhatósága is megkérdőjelezhető.

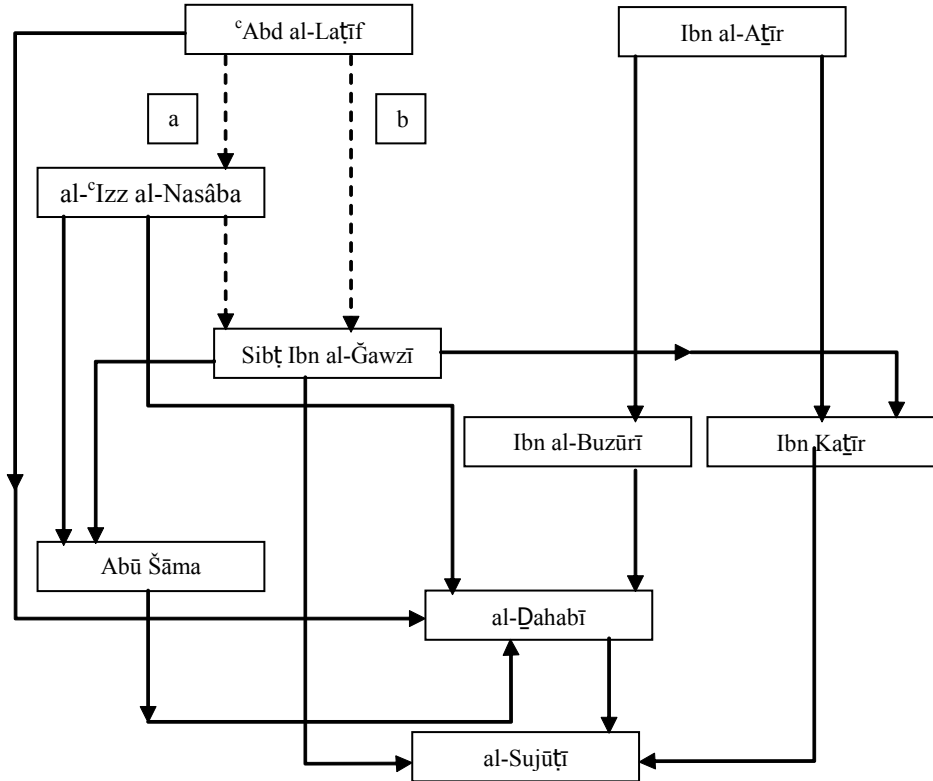
ʿAbd al-Laṭīf esetében láttuk, hogy a saját maga által megadott šaʿbān 26. hét-fővel való párosításánál egészen biztosan egy napos csúszásra került sor, melyhez további két hasonlóan pontatlan időpontot csatolt. Hogy ezek is pusztán figyelmetlenségből erednek, avagy a dátumok szándékos egyeztetéséről van-e szó, ezt eredeti források hiányában ma már nem lehet megállapítani. A pontatlanság ezt követően az egyik átvevőnél, al-ʿIzz b. Tāġ al-Umanāʾ-nál, majd tőle átvéve Abū Šāmānál is felbukkant, hiszen az évet és hónapot is változtatások nélkül emelték át műveikbe. A kutatás jelen állásánál úgy tűnik, az 1202-es földrengés másik kortárs szerzője, Ibn al-Aṭīr is a „primer” források közé sorolható, hiszen mindeddig nem sikerült az általa adott rövid szövegrészlet korábbi előzményeinek nyomára akadni. Kérdés azonban, hogy egy, az eseményről feltételezhetően első kézből tudósító szerző miként „tévedhet” kerek egy évet a dátum megadásakor, amennyiben egyáltalán tévedett? Az általa adott keltezésnek azután lényegesen nagyobb utóélete lett Ibn al-Buzūrī, majd tőle al-Dahabī, továbbá Ibn Kaṭīr és részben tőle al-Sujūṭī műveiben.

A dátumbeli különbségek felerősítéséhez további két, az eseményt többed kézből ismerő szerző, Sibṭ Ibn al-Ġawzī és al-Dahabī is jelentős mértékben hozzájárult. Bizonyosan kimutatható ugyanis, hogy mind a ketten felhasznál-

⁸⁶ al-Sujūṭī, *i. m.*, 46–47, vö. al-Dahabī, *Ibar*, III/117^{16–192}, Sibṭ Ibn al-Ġawzī, *Mir'āt*, 308^{13–15} és párhuzamosan Ibn Kaṭīr, *Bidāja*, XIII/24^{23–28}, Sibṭ Ibn al-Ġawzī, *Mir'āt*, 308^{20–24} és párhuzamosan Ibn Kaṭīr, *Bidāja*, XIII/24^{28–29}, Sibṭ Ibn al-Ġawzī, *Mir'āt*, 308²⁴–309¹ és párhuzamosan Ibn Kaṭīr, *Bidāja*, XIII/24^{29–30}. Például al-Sujūṭī beszámolója végén az addig erősen Sibṭ Ibn al-Ġawzīra támaszkodó szöveget nem pontosan az utóbbinál található mondattal (*imṭaddat ilā Hilāt wa-Armīniyya wa-Ādarbayġān wa-l-Ġazīra*) fejezte be, hanem kiegészítette azt azokkal a szavakkal (*ilā nāhiyyat al-šarq*), amelyekkel Ibn Kaṭīr zárta le a bejegyzését (Ibn Kaṭīr e helyen nem mellelesleg éppen az imént idézett Sibṭ Ibn al-Ġawzī-féle befejezést helyettesítette a hasonló tartalommal rendelkező szavakkal). Ld. Ibn Kaṭīr, *Bidāja*, XIII/24^{23–31} forrásait a 82. jegyzetben.

⁸⁷ al-Sujūṭī, *i. m.*, 48, vö. Sibṭ Ibn al-Ġawzī, *Mir'āt*, 308^{15–17}.

2. ábra: A földrengésről szóló híradások szövegének hagyományozódása az arab források között



ták ʿAbd al-Laṭīf írását – habár előbbi esetben kérdéses az elsődleges átvétel –, mégis az ősforrás által 598-as eseményt 597-es dátummal látták el. Sibt Ibn al-Ġawzī esetében – mint láttuk – felmerült, hogy az 597. évi bejegyzésnél nem közvetlenül az *Ifāda*, hanem al-ʿIzz b. Tāġ al-Umanāʾ volt a forrása, akinek Sibt Ibn al-Ġawzī által felhasznált munkája talán már szintén tartalmazta a földrengés hibás keltezését. Al-ʿIzz b. Tāġ al-Umanāʾ pontossága mellett szól azonban az a tény, hogy az egyetlen, biztosan tőle származó szöveghelyen – mely Abū Šāma 598. évi eseményeinél olvasható –, az ʿAbd al-Laṭīffal évre, hóra és napra megegyező dátumot találhatunk. Tehát abban az esetben, ha a közvetlen kapcsolat nem Sibt Ibn al-Ġawzī és ʿAbd al-Laṭīf között, hanem utóbbi helyett al-ʿIzz b. Tāġ al-Umanāʾ-val áll fent, a hibát a *Mirʾāt* szerzőjének kell tulajdonítanunk. Sibt Ibn al-Ġawzīnál azonban található egy olyan mondat is, amely igen valószínűtlen, hogy pusztán elírás eredménye. A második földrengésről szóló 598. évi bejegyzésénél ez áll: „Ezt követően a földrengés elérte Ciprus

szigetét és Nāblust, ahol lerombolta mindazt, ami maradt belőle.”⁸⁸ Azokban a művekben, melyek mindkét esztendőnél megemlítik a földrengést, ez az egyetlen olyan rész, amely a két év eseményei közötti összefüggésről szól. Ráadásul ennek a részletnek semmilyen előzménye sem mutatható ki más beszámolóokban, ellentétben a szöveg többi részével.⁸⁹

A fentiek alapján tehát úgy vélem, az arab források első ránézésre sok kérdést felvető datálásai szinte minden esetben a hosszú szövegahagyományozás melléktermékeként keletkeztek, és mindezek alapján csak megerősíteni lehet a földrengés pontos dátumának megállapított 1202. május 20-át.

Látva a történeti munkák szerzőinek forráskezelési metódusait érdemes egy pillanatra megállni, és feltenni a kérdést: vajon mennyire lehetnek megbízhatók a kortársak által közölt, és a kései utódok által buzgón másolgatva továbbhagyományozott információk? Sajnálatos módon a legtöbb esetben egyelőre viszonylag kevés független támpontunk van a két alapszöveg, ‘Abd al-Laṭīf és Ibn al-Aṭīr beszámolóinak ellenőrzésére. Ezek alapján azonban elmondható, hogy a mindkét szerző által említett tény, miszerint Damaszkuszban és Ḥamāhban is komoly károk keletkeztek, csak részben tűnik alátámaszthatónak. A damaszkuszi nagymecset építési kronológiáját vizsgálva természetesen szívesen hivatkoznak az 1202-es földrengés kárainak kijavításából eredő építkezésekre, az erre vonatkozó megállapítások azonban inkább származnak a jól ismert írott adatok elemzéséből, mintsem egy azoktól független régészeti kronológiából. A Ḥamāhban folytatott ásátások során pedig nem sikerült olyan egyértelmű nyomokat találni, amelyek alátámasztanák az ‘Abd al-Laṭīfnál idézett, Ḥamāhból kapott levél állításait, miszerint „Több vár is belerengett, legelőször is Ḥamāh, robosztussága és szilárd épületei ellenére.”⁹⁰ A feltárások során ugyanis egyértelművé vált, hogy a vár 1202-ben nem szenvedett komoly károkat, ahogy a település házainak ‘Abd al-Laṭīf és Ibn al-Aṭīr által is említett pusztulása sem nyert bizonyítást az ásátások fényénél, ezzel szemben az 1260-as mongol pusztítás nyomai teljes egyértelműséggel rajzolódtak ki.⁹¹

A fenti régészeti adatok értékelésénél azonban nem szabad megfélekednünk arról, hogy Damaszkusz ilyen jellegű kutatottsága mindmáig minimálisnak mondható, míg Ḥamāh esetében beépítettsége miatt nem nyíltott lehetőség a teljes egykori települési terület feltárására. Ezzel szemben az ‘Abd al-Laṭīfnál idézett mindkét levélben említett Jeruzsálem, amely „épségben van, hála Isten-

⁸⁸ Sibṭ Ibn al-Ġawzī, *Mir’āt*, 331: *wa-ba’udat ilā Ġazīrat Qubrus wa-imtaddat ilā Nāblus fa-aḥrabat mā baqija*.

⁸⁹ Ugyanakkor az is elképzelhető, hogy ebben az esetben a szerző – pusztán az egyes évek eseményei közötti összefüggést erősítendő – írta meg bejegyzését e formában.

⁹⁰ ‘Abd al-Laṭīf, *Ifāda*, 268: *ta’attara min-hā ba’ḍ al-qilā’ fa-awwaluhā Qal’at Ḥamāh ma’a itqānihā wa-’imāratihā*.

⁹¹ P. J. Riis, *Les données historiques et stratigraphiques*. In: *Hama. Fouilles et Recherches de la Fondation Carlsberg. 1931–1938*. Ed. by P. J. Riis–V. Poulsen. Copenhagen, 1957, 1–29.

nek!’⁹² valóban nem látszott jelentősebb veszteségeket elszenvedni, hiszen a régészetileg egyik legjobban kutatott közel-keleti városban mindmáig nem sikerült semmilyen konkrét adatot találni az 1202-es rengés okozta károokra.⁹³ A korabeli városfal nyugati és déli részein talált, al-Mu‘azzam ‘Isā (Damaszkusz szultánja, ur. 1218–1227) építkezéseit dokumentáló építési feliratok (1202-ből, 1203-ból, 1212-ből és 1213–1214-ből) sokkal inkább az Ajjúbidák Jeruzsálem visszahódítása után folytatott építkezéseinek sorába illeszkednek, mintsem egy természeti katasztrófa utáni helyreállítás munkálataiba.⁹⁴ Ezt látszik alátámasztani a Sziklamecsettől néhány méterre felépített, Mohamed próféta égbe emelkedésének emléket állító új mecset (*Qubbat al-mi‘rāğ*) építési felirata is, amely 1200–1201-ből származik.

A bemutatott feltárási eredmények fényében talán még világosabbá válhatott, hogy amikor az 1202-es földrengésről szóló szemtanúi beszámolókat értékeljük, és a földrengés valós hatását kíséreljük meg felmérni, érdemes figyelmünket az események által kiváltott pszichológiai hatásokra is kiterjeszteni. Erre figyelmeztet az ‘Abd al-Laṭīfnál megőrződött beszámoló is, amely szerint „Láttunk egy hosszú, holttestek borította dombot, melyen talán kevesebb volt a föld, mint az ott levő holttestek. Abból ítélve, amit látni lehetett, körülbelül húszezeren vagy még többen lehettek. Különböző csoportok voltak, a szerint, hogy mennyire bomlottak el.”⁹⁵ E szempontból talán útmutatással szolgálhatnak a jordániai Tabaqat Faḥlban (az ókori Pella) végzett ásatások. Itt ugyanis a nagy felületre kiterjedő feltárások során előkerült egy több szobából, illetve nyílt udvarból álló épületkomplexum is, amelyet a 746–747-es nagy földrengés rombolt le.⁹⁶ A romok alatt az ásatók 2 ember, 6 teve és 1 számár maradványait találták meg, akiket az épület leomló falai temettek maguk alá.⁹⁷ Az áldozatok többségét tehát – úgy tűnik – az 1202-es esemény esetében sem maga a földrengés követelte: az azt követő események, járványok sokkal több halottat eredményeztek, mint maguk a rengések.

⁹² ‘Abd al-Laṭīf, *Ifāda*, 270: *sālim wa-‘l-ḥamdu li-llāh*.

⁹³ W. H. Mare, *The Archaeology of the Jerusalem Area*. Michigan, 1987, 266–290; *The New Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land*. IV. Ed. by E. Stern. Jerusalem, 1993, II/795–800.

⁹⁴ M. H. Burgoyne, 1187–1260: The Furthest Mosque (Al-masjid al-aqsa) under Ayyubid Rule. In: *Where Heaven and Earth Meet: Jerusalem’s Sacred Esplanade*. Ed. by O. Grabar–B. Z. Kedar. Austin, 2009, 151–209, különösképp 161–164.

⁹⁵ ‘Abd al-Laṭīf, *Ifāda*, 272: *fa-ra ‘ajnā tallan min rimam la-hu masāfa tawīla fa-kāda jakūnu turābu-hu aqall min al-mawtā bi-hi juḥdasu mā yaḥharu min-hum li-l-‘ijān bi-‘iṣrīn alfan fa-ṣā’idan wa-hum ‘alā ṭabaqāt fī qurb al-‘ahd wa-ba’da-hu*.

⁹⁶ Vö. Ben-Menahem, *i. m.*, 261; Kallner-Amiran, *i. m.*, 226; Amiran–Arieh–Turcotte, *i. m.*, 266–267; Sbeinati–Darawcheh–Mouty, *i. m.*, 389.

⁹⁷ A. McNicolle–R. H. Smith–B. Hennessy, *Pella in Jordan I. An Interim Report on the Joint University of Sidney and The College of Wooster Excavations at Pella 1979–1981*. Canberra, 1982, különösképp 127–129.

Az 1202. évi földrengés arab forrásainak vizsgálata például szolgálhat arra, milyen korlátokkal kell szembenéznie a jelen horizontjáról a múlt eseményeire visszatekintő, azokat az írott források segítségével rekonstruálni igyekvő kutatónak. A források számbeli adottságai, valamint a különböző emberi tényezők miatt mindig érdemes tisztában lenni a megismerhetőség korlátaival is. A legfőbb kérdés e szempontból természetesen a lehetőségek határainak kijelölése; azaz annak felmérése, hogy meddig mehetünk el a források értelmezésében úgy, hogy a rendelkezésre álló kútfőkben lejegyzett minden egyes adatra történő magyarázatot adni akarás ne kerekedjen a történet minél pontosabb megértésének célja fölé.

A földrengés sújtotta területek														
	Geoffrey de Donjon	Philip du Plessis	ʿAbd al-Laʿīf	Ibn al-Aʿīr	Sibṭ ibn al-Ġawzī		Abū Šāma		al-Ḍahabī			Ibn Kaṣīr	al-Suʿūfī	
VÁROSOK	1202	1202	1202	1201	1201	1202	1201	1202	1201	1202	1201	1201	1201	1202
Ahlat , Törökország (ar. <u>Hilāt</u> , <u>Aḥlāt</u>)	–	–	•	–	•	–	•	–	•	–	–	–	•	–
ʿAkkō , Izrael (ar. ʿAkkā; lat. Acco)	•	•	•	•	•	–	•	–	•	•	–	•	•	–
Antalya , Törökország (lat. Antiochia)	•	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–
ʿArqā , Libanon (ar. ʿArqa; lat. Archados, Archay)	•	–	•	–	–	–	–	•	•	•	–	–	–	–
Arsūf , Izrael (lat. Arsum)	–	•	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–
Baʿalbakk , Libanon (ar. Baʿalbakk)	–	–	•	–	•	–	•	–	•	–	–	•	•	–
Baniʿas , Izrael (ar. Bānjās)	–	–	•	–	•	–	–	–	•	–	–	–	–	–
? (ar. Bajt Ġinn)	–	–	•	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–
Baʿrīn , Szíria (ar. Bārīn)	–	–	•	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–
Buṣrā , Szíria (ar. Buṣrā)	–	–	–	•	–	–	–	–	•	–	–	•	•	–
Damaszkusz , Szíria (ar. Dimašq, Šām)	–	–	•	•	•	–	•	•	•	•	–	•	•	–
Dimjāt , Egyiptom (ar. Dimjāt)	–	–	•	–	–	–	–	–	•	–	–	–	–	–
Ḥalab , Szíria (ar. Ḥalab)	–	•	–	–	•	–	•	–	–	–	–	–	–	–

Ḥamā , Szíria (ar. Ḥamā)	–	–	•	•	•	–	•	–	•	–	–	–	–	–
Ḥimş , Szíria (ar. Ḥimş)	–	–	–	•	•	•	•	•	•	•	–	–	–	•
Ḥiṣn al-Akrād , Szíria (ar. Ḥiṣn al-Akrād; lat. Cratum)	•	–	–	–	–	•	•	–	•	•	–	–	–	•
al-Iskandarijja , Egyiptom (ar. al-Iskandarijja)	–	–	•	–	–	–	–	–	•	–	–	–	–	–
Jeruzsálem , Izrael (ar. Quds)	–	–	•	–	–	–	–	–	•	–	–	–	–	–
Kairó , Egyip- tom (ar. al-Maqs)	–	–	•	–	–	–	–	–	•	–	–	–	–	–
Margaliot , Izrael (ar. Hūnīn)	–	–	–	–	•	–	–	–	•	–	–	–	–	–
al-Mawşil , Irak (ar. al-Mawşil)	–	–	–	•	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–
Nâblus , Palesz- tin Autonóm Területek (ar. Nâblus)	–	–	•	•	•	•	•	•	•	•	•	•	•	•
Qal’at al-Marqab , Szíria (lat. Margatum)	•	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–
Qūş , Egyiptom (ar. Qūş)	–	–	•	–	–	–	–	–	•	–	–	–	–	–
Şāfiṭa , Szíria (ar. Şāfiṭa)	–	–	•	–	–	–	–	–	•	–	–	–	–	–
Şefad , Izrael (ar. Şafad)	–	–	•	–	–	–	–	–	•	–	–	–	–	–
Şūr , Libanon (ar. Şūr; lat. Tyrus, Tirus)	•	•	•	•	•	–	•	•	•	•	–	•	•	–

Ṭarābulus , Libanon (ar. Ṭarābulus; lat. Tripolitana, Trypolis)	•	•	–	•	–	–	–	•	•	•	–	•	•	–
Ṭarṭuṣ , Szíria (lat. Tortosa)	–	•	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–
Tibnīn , Libanon (ar. Tibnīn, Turīn)	–	–	•	–	•	–	–	–	•	–	–	–	–	–
TERÜLETEK, ORSZÁGOK														
Arménia (ar. Armīnīa; lat. Armenia)	•	–	–	–	•	–	•	–	–	–	–	–	•	–
Azerbajdzsán (ar. Āqarbağğān)	–	–	–	–	•	–	•	–	–	–	–	–	•	–
Ciprus (ar. Qubrus, Qubruṣ)	–	–	•	–	•	•	•	•	•	•	–	•	•	–
Egyiptom (ar. Miṣr)	–	•	•	•	•	–	•	–	•	–	•	–	•	–
Eufrátesz (ar. Furāt)	–	•	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–
Ḥawrān (ar. Ḥawrān)	–	–	•	–	–	–	–	–	•	–	–	–	–	–
Irak (ar. al-ʿIrāq)	–	–	–	•	–	–	–	–	–	–	–	•	•	–
Libanon (ar. Ġabal Lubnān)					•	–	•	–	•	–			•	–
al-Ġazīra (ar. al-Ġazīra)	–	–	–	•	•	–	•	–	•	–	–	•	•	–
Fāris (ar. Fāris)	–	–	–	–	–	–	–	–	•	–	–	–	–	–
Anatólia (ar. Bilād al-Rūm)	–	–	–	•	–	–	–	–	–	–	–	•	•	–
Partvidék (ar. al-Sāḥil, al-Sawāḥil)	–	–	•	–	•	–	•	•	•	•	–	•	•	–
Felső-Egyiptom (ar. al-Šaʿīd)	–	–	–	–	•	–	•	–	–	–	•	–	•	–
Šām (ar. Šām, al-Šām, Bilād al-Šām)	–	–	•	•	•	–	•	–	•	–	•	•	•	–

A case study of an earthquake. Notes on the source usage of the 13–14th century Muslim historiography

Mónika SCHÖNLÉBER

The present paper analyses the Arabic written sources related to the great Near Eastern earthquake of 1202. After a thorough investigation of the available Arabic and Latin source material the author settles the earthquake's date on 20th May 1202, thereby again proving the correctness of C. P. Melville's and N. N. Ambraseys's fundamental study. The micro-philological analysis of the contemporary and later Arabic written testimonies enabled the reconstruction of the chains of transmission (see Fig. 2) in the works of several Muslim historiographers (e. g. 'Abd al-Laṭīf al-Baġdādī, Ibn al-Aṭīr, Sibṭ Ibn al-Ġawzī, Abū Šāma, al-Dahabī, etc.) of the 13–14th centuries. By exploring the dependence of various passages on earlier written accounts, we can meticulously reconstruct the methods of compiling historical narratives from pre-existing chronicles.

Szabó Balázs

A rendszerbarát lázadó: Yamaga Soko munkái és hatása

Yamaga Soko 山鹿素行 (1622–1685) személye a kora újkori japán eszmetörténetben talán sokarcúsága miatt a leginkább érdekes. Számos oldalról tekinthetünk rá és munkásságára, közben pedig minden oldalról más és más alakban tűnik fel a szemlélő számára. Az úttörő gondolatokat megfogalmazó filozófus, akit eszméiért a hatalom üldözött; a kora újkor talán legfontosabb gondolati iskolájának első képviselője, akinek nyomdokain a modernkori, császári állam ideológiája is megszületett; a hadi tudományok szakértője, aki elsőként foglalta koherens rendszerbe a samurájok társadalmi szerepének eszmei alapjait s lett így a később nagy publicitást kapó, ám nagyjából utólag összeállított „szamuráj-hitvallás”, a bushido atyja. A későbbi szerzők szinte csak szélsőségesen tudtak viszonyulni hozzá: támadták lázító eszméi miatt, majd elfelejtették, hol hősnek, a shoguni rendszert ideológiailag aláásó, látnoki képességű tudósnek tartották, hol pedig a japán katonai erények legnagyszerűbb megfogalmazójaként, az imperialista Japán szellemi vezéréként ünnepezték. Önéletrajzát olvasva egy sokra hivatott, ám ambícióiban mélységesen csalódó ember képe bontakozik ki, egy samurájé, aki semmire sem vágyott jobban, mint a samurájok hatalmán alapuló rendszert közvetlenül szolgálni, s akit ez a rendszer meghurcolt és kivett magából.

Jelen írás ennek a gondolkodónak a bemutatását kísérli meg, igyekezve a történelmi emlékezetben élő, sokarcú Yamaga Soko vizsgálatával a mítosz mögött rejtőző tudós valójában nagyon is egységes személyiségét feltárni.

A kora újkori (1603–1867) Japánról szólva elterjedt nézet, hogy a kor szak politikai rendszere mögött az elejétől a végéig ott állt a Kínából átkerült ideológia, a Sung-filozófia, amelyet 12. századi rendszerezője, Zhu Xi 朱熹 (jp. Shuki vagy Shushi 朱子, 1130–1200) után Japánban shushigakunak 朱子学, Zhu mester tudományának neveztek, s amely mintegy intellektuális megalapozását adta a shoguni kormányzat hatalmának.¹ Későbbi kutatók már árnyaltabban fogalmaznak ebben a kérdésben,² rámutatva arra, hogy a shushigaku tér-

¹ Magától értetődő tényként közli pl. Bitō Masahide, *Thought and Religion*. In: *The Cambridge History of Japan*. 4. Ed. by John Whitney Hall. Cambridge, 1991, 396 sk.; Peter Nosco, *Introduction: Neo-Confucianism and Tokugawa Discourse*. In: *Confucianism and Tokugawa Culture*. Ed. by Peter Nosco. Princeton, 1984, 4; Tsujimoto Masashi, *Kinsei koki ni okeru minshukan – Kyokaron o chushin ni. Nihon shisoshi gaku* 24 (1991) 75.

² A shushigaku hivatalosságának nézetével határozottan szembeszállt Herman Ooms, *Neo-Confucianism and the Formation of Early Tokugawa Ideology: Contours of a Problem*. In:

nyerése nem hirtelen, a kormányzat által irányított módon történt, hanem úgy, hogy hirdetői latba vetve kormányzati kapcsolataikat, fokozatosan ellehetetlenítették vetélytársaikat. A folyamat bizonyosan akkor bukkant először, mindenki számára egyértelműen felszínre, amikor 1666-ban a shoguni kormány parancsa alapján száműznek egy filozófust, akinek az volt a bűne, hogy kiadott egy írást, amelyben bírálta a hivatalosságra törekvő Sung-filozófiát: ő volt Yamaga Soko, a mű pedig a „Bölcsesség oktatásának alapvetése” (*Seikyo yoroku* 聖教要録, 1665). Yamaga személye a modern japán filozófiatörténet számára száműzése kapcsán vált különösen fontossá, eszmetörténeti jelentősége a mai kutatók számára eltörpül olyan gondolkodók mellett, mint Ito Jinsai vagy Ogyu Sorai.

Az Edo-kort (1603–1867) megelőző százötven éven át tartó, háborúkkal teli korszak a japán történelmet tárgyaló munkákban általában az anarchia, a hanyatlás időszakaként szerepel, bár tagadhatatlan, hogy óriási, előremutató változásokat hozott mind a japán gazdaság, mind az ipar- és városfejlődés területén.³ A katonai erőn alapuló háborús korszaknak az vetett véget, hogy egy-egy szereplőnek sikerült mindenkinél nagyobb erőt felmutatnia s vetélytársai fölé kerekedve saját uralma alá hajtani az ország egészét – mint ismert, ennek a folyamatnak a betetőzése Tokugawa Ieyasu 徳川家康 (1543–1616) sekigaharai győzelme volt, amit követően egyetlen riválisa sem tudott szembeszegülni hatalmával; így lehetőséget kapott egy új, békés rendszer megteremtésére.

Ennek létrehozása nyilván teljesen más típusú hozzáállást tett szükségessé, mint a háborús időszakban való túlélés, hódítás,⁴ azt lehet mondani, a katonából hivatalnokká váló vezetőknek meg kellett tanulniuk az ország békés körülmények közötti irányítását. Az 1603-ban felálló shoguni kormányzat első két vezetője, Tokugawa Ieyasu és fia, Hidetada 秀忠 (1579–1632) még a harctereken edződött vezetők voltak, akik megszokták, hogy az erő pozíciójából irányítanak, de már alattuk is elkezdődött az a folyamat, amely az új uralom ideológiai alapjainak a megteremtését célozta. Ez a tendencia gyorsult fel jelentősen a harmadik shogun, Tokugawa Iemitsu 徳川家光 (1604–1651) idejében, aki már az új kor gyermeke volt, soha nem kellett a harctéren megvédenie uralmát, fel-

Confucianism and Tokugawa Culture. 27–61, illetve Herman Ooms, *Tokugawa Ideology. Early Constructs, 1570–1680*. Princeton, 1985, de már Maruyama Masao (*Studies in the Intellectual History of Tokugawa Japan*. Transl. by Mikiso Hane. Princeton, 1974) is annak a véleményének ad hangot, hogy állami szintű elfogadottsága csak az Edo-kor első időszakára volt igaz. John Allen Tucker (*Ito Jinsai's Gomo Jigi & the Philosophical Definition of Early Modern Japan*. Leiden, 1998, 14–15) viszont úgy véli, a shushigaku, illetve leginkább annak a Kimon-iskola által képviselt ága utólag, a 18. század végi reformtörekvések során kaptak hivatalos színezetet.

³ Ennek bővebb kifejtését adja pl. Sagara Toru, *Bushi no shiso*. Tokyo, 2004², 13–15.

⁴ A kor történetét összefoglaló „hivatalos” krónika, a *Tokugawa jikki* úgy fogalmazta ezt meg, hogy Tokugawa Ieyasu bár lóhátról hódította meg az országot, felismerte, hogy az lóhátról nem kormányozható (Ooms, *Neo-Confucianism and the Formation of Early Tokugawa Ideology*, 28–29).

adataul sokkal inkább a shoguni hatalom rendszerré szervezése, működőképességének biztosítása jutott.

A korszak kezdeti időszakában fokozatosan teret nyert shushigaku új típusú konfucianizmus volt, amely a hagyományos tanítás átértelmezésével közelebb vitte azt a buddhista, taoista tanításokhoz, így a kor japán értelmisége számára (akik nem kis részben buddhista képzést kaptak) jóval befogadhatóbbá vált. Hozzá kell tennünk, hogy a konfucianizmus e változatának térnyerését kétségkívül megkönnyítette a fenti tény, ám teljesen nem magyarázza meg azt: ehhez szükség volt néhány további tényező hatására is. Ezek egyike volt az, hogy a megváltozott kor új ideológiát is kívánt – a háborús korszak lezárultával a hatalom egyre sürgetőbb szükségét érezte egy olyan eszmerendszer kialakításának, amelyik hosszú távon biztosíthatja az ország békéjét, a status quo fennmaradását. Ehhez a feladathoz jól illeszkedett a Sung-konfucianizmus, amelynek idealizált államai, a régi királyok (*sen'o*) uralta ókori kínai birodalmak a kiépülő Tokugawa-rendszer mintájaként is felfoghatók voltak. Ezen túlmenően a háborús időszak alatt a helyi hatalmuk megszilárdításáért fáradozó nagybirtokosok gyakran kerültek összetűzésbe a szintén jókora földterületekkel rendelkező buddhista intézményekkel, valamint a templomok szerzetesei által fellázított lakosság jelentette problémával is, így az új hatalom messzemenő gyanakvással tekintett a buddhista templomokra. A buddhizmustól távolságot tartani igyekvő korai Tokugawa-kormányzat számára a Sung-konfucianizmus buddhizmus-ellenessége is vonzó lehetett, hiszen eszmei vonalon mérhettek csapást a buddhista klérusra.

A Sung-tudomány első japán képviselőjének a hagyomány Fujiwara Seikát 藤原惺窩 (1561–1619) tekinti, akinek ez irányú érdeklődése akkor ébredt fel, amikor alkalmá nyílt egy, a koreai hadjáratok során hadifogolyként Japánba hurcolt koreai tudóssal eszmét cserélni.⁵ Bár sohasem találkoztak, önmagát mégis Seika tanítványának tekintette Hayashi Razan 林羅山 (1583–1657), aki az új rendszer egyik vezető ideológusaként a shushigakunak a samuráj-társadalom oktatásában szánt fontos szerepet. Razan tevékenysége nyomán az új konfucianizmus gyorsan teret nyert, s 1630-ban az országban elsőként ő kapott lehetőséget egy konfuciánus iskola alapítására, amelynek a Kobun'in nevet adta.⁶ Ebben az iskolában bukkant fel egy évvel később egy alig kilencéves kisfiú, akit apja egy barátja hozott el, hogy a híres tanodába felvételt nyerjen. Már felnőttként, önéletrajzában, a *Haisho zanpitsuban* 配所殘筆⁷ úgy idézi fel találkozá-

⁵ Sagara Toru, *Nihon no jukyo*. Sagara Toru chosaku shu 1–2. Tokyo, 1992, 19–21.

⁶ Conrad Totman, *Early Modern Japan*. Berkeley–Los Angeles, 1993, 97.

⁷ A *Haisho zanpitsu* eredeti szövegét ld. Yamaga Soko. In: *Nihon Shiso Taikei*. 32. Ed. by Tahara Tsuguo–Morimoto Jun'ichiro. Tokyo, 1970. Angol fordítását Uenaka Shuzo (Last Testament in Exile. Yamaga Soko's Haisho Zampitsu. *Monumenta Nipponica*, 32/2, 1977, 125–152) készítette el.

sukat, hogy Hayashi Razan az öccsével, Eikivel együtt fogadta őt s Konfuciusz *Beszélgetések és mondások* című művének az előszavát olvastatták fel vele egy segédjelek nélküli⁸ kiadásból. Teljesítménye meglepte és örömmel töltötte el a Hayashi fivéreket, így ottmaradhatott iskolájuk tanítványaként.

Yamaga Soko egy elszegényedett, ám művelt szamuráj fiaként apja kapcsolatainak köszönhetően a legjobb oktatást kapta, amelyet egy fiatal abban az időben kaphatott, s tehetségével kivívta tanárai elismerését. Heigakut 兵学, vagyis hadi tudományt is tanult, mesterei Obata Kagenori 小幡景憲, a Koshu-iskola 甲州流 vezetője⁹ és annak saját iskolát, a Hojo-ryút 北条流 alapító tanítványa, Hojo Ujinaga 北条氏長 volt.¹⁰ Ifjú tudósként a feudális nagyurak (*daimyo*) szinte versengtek, hogy a szolgálatukba fogadják, nem egy közülük daimyoszintű fizetést kínált neki.¹¹ Az Edo-kor végén íródott, a korszak nagy gondolkodóit felsoroló mű, a *Sentetsu shodan gohen* 先哲叢談後編 (1829) egyértelműen heigakushaként, vagyis a hadi tudományok szakértőjeként jellemzi őt, s elmondható, hogy élete során valamennyi megbízatása ilyen jellegű volt. Művei túlnyomó része szintén stratégiai értekezés: „A katonai oktatás alapjai” (*Bukyo shogaku* 武教小学), „A katonai oktatás lényege” (*Bukyo honron* 武教本論), „A katonai oktatás teljes kifejtése” (*Bukyo zensho* 武教全書) vagy „A katonai stratégia kérdései” (*Heiho wakumon* 兵法惑問). Ezekben, amellet, hogy magukon viselik Yamaga tanulmányainak hatását, egy újfajta elmélet bontakozik ki, amely bár nem akar filozófia lenni (kizárólag a heiho, vagyis stratégia kifejezést alkalmazza rá a szerző), mégis annak firtatásával, hogy vajon mi a célja és szerepe a bushi (szamuráj)-osztály létezésének a béke időszakában, óhatatlanul átsodródik a filozófia, azon belül is a konfucianus filozófia területére.¹²

Korai stratégiai munkáiban tehát már jelen van egyfajta, a szamuráj békeidőben való *raison d'être*-jére vonatkozó morális kérdésfeltevés, ám ezek a művek még mind az 1660-as évek elején Yamaga gondolkodásában bekövetke-

⁸ A japánok számára a kínai írás értelmezését megkönnyítendő segédjeleket írtak a szöveg mellé, amelyek a japános szósortrendet, a hiányzó japán nyelvtani elemeket jelezték. Az ezek nélküli, tiszta kínai írás (*hakubun*) olvasása komoly ismereteket igényelt.

⁹ Obata Kagenori (1572–1663) a kor ismert harc- és hadművészeti szakértője volt, hadművészeti iskoláját Koshu-ryu heihónak nevezte (vö. John M. Rogers, *Arts of War in Times of Peace: Swordsmanship in Honcho bugei shoden*, Chapter 5. *Monumenta Nipponica* 45/4, 1990, 442).

¹⁰ Yamaga tanulmányairól bővebben: Sagara, *Nihon no jukyo*, 77; David Magarey Earl, *Emperor and Nation in Japan: Political Thinkers of the Tokugawa Period*. Westport, 1981, 38 sk.

¹¹ Uenaka, *Last Testament in Exile*, 127.

¹² Yamaga ezen a területen kétségtelenül úttörőnek számított az Edo-korban, ahogy arra több kutató is felhívja a figyelmet: Maruyama, *Studies in the Intellectual History of Japan*, 9; Tahara Tsuguo, Yamaga Soko ni okeru shiso no kihonteki kosei. In: *Yamaga Soko*, 454. A szamuráj-osztály intellektuális átfarmálásában betöltött szerepét méltatta Marius B. Jansen, (*The Making of Modern Japan*. Boston, 2002, 159–162), a konfucianizmus oktatásban betöltött szerepének felismerését tulajdonítja neki például Sagara, *Nihon no jukyo*, 77).

zett intellektuális váltás előtt íródtak.¹³ A váltás lényege az volt, hogy saját beszámolója szerint ráébredt: a Song-konfucianizmus tanításai elferdítették az eredeti konfuciuszi tanokat, s ha valaki azokat az oktatás szolgálatába kívánja állítani, akkor vissza kell térnie az ősi könyvekben leírtakhoz. A váltást követően kezd használni olyan kifejezéseket, mint a “bölcsség tudománya” (*seigaku*), majd annak alapvetéseként megírja a *Seikyo yorokut*, a könyvet, amiért száműzik.

A stratégia mestereként ismert s művei túlnyomó többségét erről a területről író Yamaga eszmetörténeti jelentőségét, utókor általi elismertségét éppen az a néhány munkája hozta meg, amelyek szűkebb értelemben vett szakterületén kívül esnek, s ezek között is kiemelkedő fontosságú a *Seikyo yoroku*.¹⁴ A mű előszavában egyik tanítványa arról emlékezik, hogy amikor tanítványai felhívták Yamaga figyelmét a szöveg közlésének veszélyes voltára, akkor ő a félelmeket azzal háritotta el, hogy ha fenn is áll annak a veszélye, hogy néhány befolyásos ember sértve érzi majd magát, ez eltölpül a kötelesség mellett, ami a bölcset nézetei megosztására kényszeríti. Önéletrajzi írásának vonatkozó részében Yamaga úgy emlékszik, hogy amikor megkapta Hojo Ujinaga levelét, amelyben az maga elé kérte, már sejtette, hogy meg fogják büntetni, s felkészülten, családjától elköszönve ment el a találkozóra. Amikor szembesítették a shoguni kormánynak száműzetést elrendelő döntésével, azért még megkérdezte, írásának vajon melyik része volt az, amelyet ennyire felháborítónak találtak a hivatalos olvasók – azt a választ kapta, hogy mivel a döntés megváltoztathatatlan, kár ezen tovább gondolkodni.

Yamaga fő bűne valószínűleg az volt, hogy filozófiájában nemcsak, hogy a shushigaku fővonalától eltérő álláspontot képviselt, de nem mulasztotta el ezt a tényt hangsúlyosan olvasói figyelmébe ajánlani.¹⁵ A *Seikyo yoroku* tartalma önmagában nem valószínű, hogy sértő volt, a konfuciánus fogalmak lexikografikus elemzése során alig tért el a shushigaku hagyományaitól, inkább a mű retorikája lehetett az, ami felháborította ortodox nézeteket valló olvasóit.

Ezzel együtt úgy vélem, Yamaga meghurcolása mögött túlzás szilárd, a hivatalos filozófiától eltérő gondolatok megbüntetésére irányuló kormányzati aka-

¹³ Tahara, Yamaga Soko ni okeru shiso no kihonteki kosei, 453.

¹⁴ Peter Nosco a kogakuha néven ismert filozófiai irányzat kezdetét a *Seikyo yoroku* megjelenésével azonosítja (Peter Nosco, *Confucianism and Tokugawa Culture*. Honolulu, 1997, 13–14), John Allen Tucker a *Seikyo yorokut* Ito Jinsai *Gomo jigí*, valamint Ogyu Sorai *Bendo és Benmei* című írásaival együtt a kora modern japán filozófia legnagyobb műveinek tartja: *Ogyu Sorai's Philosophical Masterworks. The Bendo and Benmei*. Honolulu, 2006, 6).

¹⁵ A shushigaku tanításaitól való eltérésben nem Yamaga volt az első a korban: már Hayashi Razan gondolkodása is tartalmazott sajátosan japán elemeket, Nakae Toju pedig határozottan eltért az „ortodox” tanítástól. Am valóban Yamaga volt az, aki filozófiájának elhajlásait még hangsúlyozta is írásában (Morimoto Jun'ichiro, *Nihon shisoshi*. Tokyo, 2009, 349), ami miatt jogos az a megítélés, hogy ő volt az első, a shushigakura nézve veszélyt jelentő gondolkodó. Vö. William Theodore De Bary, *Sources of East Asian Tradition: The Modern Period*. New York, 2008, 187).

ratot látni.¹⁶ Rajta kívül Kumazawa Banzan¹⁷ 熊沢蕃山 kapott még büntetést tanításai miatt, s bár igaz, hogy e száműzetések tényét úgy is fel lehet fogni, mint a hivatalos vonal erősödését,¹⁸ figyelemre méltó, hogy mindkét száműzetés mögött a kormányzat egyik vezetője, Hoshina Masayuki 保科正之 állt, aki a shushigaku tanításának feltétlen tiszteletéről volt ismert. Hoshina 1665-ben szolgálatába fogadta az addig Kiotóban tevékenykedő Yamazaki Ansait¹⁹ 山崎闇斎, a Yamagával szembeni fellépése pedig ezt követően történt meg.²⁰ Az is árulkodó, hogy Hoshina Masayuki 1672-es halálát követően a bakufu kívárta a konfuciánus hagyomány szerinti három évet, s azt követően azonnal kegyelemben részesítette Yamaga Sokót, aki visszatérhetett Edóba és újra iskolát nyithatott.²¹ Hoshina halálát követően egy jelentéktelen esettől eltekintve²² egészen a 18. század végéig nem történt tudósok elleni kormányzati fellépés.

Úgy tűnik tehát, hogy Yamaga lázadó volta még a kortársak számára sem tűnt bizonyítottnak, s filozófiájában sem vélték a kor kereteit szétfeszítő irányt észrevenni: a korszak végén íródott *Sentetsu sodan gohen* (1829) című mű, amely a kor konfuciánus gondolkodóit ismertette, bár Yamagát összeveti Ito Jinsai 伊藤仁斎 és Ogyu Sorai 荻生徂徠 eszmetörténeti szerepével, arra a megállapításra jut, hogy velük ellentétben ő sohasem jutott el a shushigakuval való

¹⁶ Bár olyan vélemények is vannak, amelyek logikusnak tekintik a shoguni kormány tudósokkal szembeni fellépéseit (pl. Karine Marandjian, *The Concept of Learning in the Confucian Teaching of Ito Jinsai*. In: *Interpretations of Japanese Culture. View from Russia and Japan. International Symposium in Russia 2007*. Ed. by James C. Baxter. Kyoto, 2009, 190), mások arra hívják fel a figyelmet, hogy egészen a 18. század végéig a bakufu nem szentelt különösebb figyelmet a konfuciánus kérdésnek, az akkor bekövetkező kemény fellépés pedig jóval inkább a kormányzat belső állapotával volt összefüggésben, mintsem a tudományos álláspontokkal; ld. Robert L. Backus, *The Motivation of Confucian Orthodoxy in Tokugawa Japan*. *Harvard Journal of Asiatic Studies* 39/2 (1979) 275.

¹⁷ Kumazawa Banzan (1619–1691) konfuciánus filozófus, Nakae Toju tanítványa volt. A *Yomeigakura* alapozott tanításaiért, melyek számos, a shintóból átvett elemet is ötvöztek, üldöztetés volt a része (Robert L. Backus, *The Kansei Prohibition of Heterodoxy and Its Effects on Education*. *Harvard Journal of Asiatic Studies* 39/1 (1979) 70). Főbb művei és elemzések: *Nakae Toju–Kumazawa Banzan. Nihon no meicho* 11. Ed. by Ito Tazaburo. Tokyo, 1983.

¹⁸ Ooms, *Neo-Confucianism and the Formation of Early Tokugawa Ideology*, 27.

¹⁹ Yamazaki Ansai (1619–1682) Zhu Xi-purista volt, híres volt arról, hogy annak szövegeitől a legkisebb eltérést sem tűrte meg (Tucker, *Ito Jinsai's Gomo Jigi*, 21). Ezzel együtt gondolkodása nem volt teljesen mentes az eredetitől eltérő, japános értelmezésektől (Maruyama, *Studies in the Intellectual History of Japan*, xxxv).

²⁰ Tucker, *Ito Jinsai's Gomo Jigi*, 12–13.

²¹ John Allen Tucker, *Yamaga Soko's Seikyo yoroku: An English Translation and Analysis*. Part One. *Sino-Japanese Studies* 8/1 (1995) 27.

²² 1683-ban egy szolgálatban nem álló samuráj (ronin) kapott büntetést azért, mert Wang Yangming filozófiájáról tanított, de egyrészt ő elkövette azt a hibát, hogy ezt Aizuban, az ortodox shushigaku felleadvárában tette, másrészt az ő eltiltását is megszüntették két évvel később, azon az alapon, hogy tanításai nem jelentenek veszélyt a társadalmi békére nézve (Backus: *The Kansei Prohibition of Heterodoxy*, 71).

szakításig.²³ Ez annak fényében különösen érdekes, hogy Yamaga saját filozófiai fejlődésében a már említett váltás idejére, vagyis az 1660-as évek elejére teszi a shushigakutól való elfordulását, hangsúlyozva, hogy attól kezdve gondolatai önálló pályán fejlődtek tovább.²⁴ Yamaga gondolkodására több kortársához hasonlóan bizonyíthatóan nagy hatással volt egy híres Sung-konfucianus munka, Chen Beixi 陳北溪 *Xingli ziyi* 性理字義 (japán *Seiri jigi*) című, 1223-ban írt értekezése; annak szerkezetét, lexikografikus megközelítését hasznosítva alkotta meg a *Seikyo yoroku*t, amely tartalmilag is sokban támaszkodik Chen művére. Ezzel Yamaga nem különbözött túlzottan más japán konfucianusoktól, hiszen a *Xingli ziyi* struktúráját követve író vagy az abban tárgyalt fogalmakhoz megjegyzéseket fűző szerzők között találjuk Fujiwara Seikát, Matsunaga Sekigót 松永石悟 is, Hayashi Razan egy teljes művét szentelte neki (*Seiri jigi genkan* 性理字義玄関, 1659),²⁵ a későbbi filozófusok közül pedig hatott Arai Hakuseki 新井白石, Muro Kyuso 室窮鼠, Ishida Baigan 石田梅岩 és Hirata Atsutane 平田篤胤 munkásságára is.²⁶ Yamaga fellépése tehát nem jelentett forradalmian új gondolkodást, ugyanonnan merített, mint kortársai s nagyjából ugyanoda is jutott el: bár nevét úgy szokás említeni, mint a kogaku iskolájának első képviselőjét,²⁷ valójában meggyőződését, hogy a késői korok konfucianizmusa elferdítette az eredeti tanítást, már Kanbun éveinek (1661–1672) az elején mások is osztották. Ito Jinsai például éppen ekkor fogalmazza meg filozófiájának új irányát, amit ő Shinken no gakunak 新建之学, új alapokon nyugvó tudománynak nevez, ám lényegét tekintve Konfuciusz és Menciusz tanításaihoz való visszatérés volt.²⁸ Ami Yamaga írásában kimutathatóan különbözik a Sung-

²³ Tahara Tsuguo, *Tokugawa shisoshi kenkyu*. Tokyo, 1967, 7 sk. Ito Jinsai filozófiájáról és annak korába való illeszkedéséről kitűnő összefoglalást ad Koyasu Nobukuni, *Ito Jinsai no sekai*. Tokyo, 2004. Ogyu Sorairól lásd Maruyama Masao, *Nihon seiji shisoshi kenkyu*. Tokyo, 1983. Jelentőségéről a mai japán eszmetörténetben ld. Kurozumi Makoto, Sorai o meguru shomondai – tema no settei o megutte. *Nihon shisoshi gaku* 24 (1991) 1–3.

²⁴ Morimoto, *Nihon shisoshi*, 349; Maruyama, *Studies in the Intellectual History of Tokugawa Japan*, 50.

²⁵ Tucker, Yamaga Soko's *Seikyo yoroku*, 24.

²⁶ Tucker, Ito Jinsai's *Gomo jigi*, 21.

²⁷ Yamagát számos szerző magától értetődően a kogaku-iskola első képviselőjének tekinti (pl. Peter Nosco, *Confucianism and Tokugawa Culture*, 13–14, Kate Wildman Nakai, *The Naturalization of Confucianism in Tokugawa Japan: The Problem of Sinocentrism*. *Harvard Journal of Asiatic Studies* 40/1 (1980) 168; Tucker: Yamaga Soko's *Seikyo yoroku*, 22.), amely meggyőződés Inoue Tetsujirónak köszönhető, aki a múlt század elején írt három nagy művében (*Nihon Yomeigakuha no tetsugaku*, *Nihon shushigakuha no tetsugaku*, *Nihon kogakuha no tetsugaku*) fogalmazta meg ezt az állítást (Kataoka Ryu, Nakae Toju to Ito Jinsai no shiso. In: *Karube Tadashi, Kataoka Ryu: Nihon shisoshi handobukku*. Tokyo, 2008, 88). Yamaga Inoue általi interpretációjáról fontos összefoglalót ad John A. Tucker, *Tokugawa Intellectual History and Prewar Ideology: The Case of Inoue Tetsujirō, Yamaga Sokō, and the Forty-Seven Rōnin*. *Sino-Japanese Studies* 14 (2002) 35–70).

²⁸ Sagara Toru, *Ito Jinsai*. Tokyo, 1998, 16. A vonatkozó szakirodalom általában határozottan cáfolja, hogy Ito bármilyen módon is a *Seikyo yoroku* hatására alakította volna ki nézeteit, azok

konfucianizmus tételeitől, megfogalmazható úgy, mint egyfajta idegenkedés a Sung-filozófia metafizikus tendenciáitól, bonyolult, a fizikai világ működését megmagyarázni akaró fogalmaitól²⁹ – Yamaga ebben sem volt az első Japánban, hiszen szinte minden japán gondolkodó, még a szilárdan a shushigaku talaján állók is számos tekintetben sajátosan japán megközelítést alkalmaztak, eltértek az eredeti kínai gondolatmenettől.³⁰ Ez részben azzal magyarázható, hogy a Sung-kori konfucianizmus e területen bátran nyúlt buddhista eszmékhez (például különféle meditációs praktikákhoz), beépítve azokat saját rendszerébe, ez viszont nehezen volt emészthető az irányzat japán követői számára, akiknek egyik meghatározó vonása volt a buddhizmus-ellenesség.³¹

Yamaga pályájának első felében hadtudományi tanulmányait továbbgondolva egy olyan fajta filozófiai-oktatási rendszert próbált felvázolni, amely megoldani volt hivatott a bushi-réteget nyomasztó azon dilemmát, hogy mit kezdjen ez a társadalmi osztály magával akkor, amikor az identitása alapját képező katonai szolgálat nem lehetséges többé. Yamaga Soko öntudatos szamurájként egy pillanatig sem gondolt arra, hogy a bushi hátralépve utat kell, hogy engedjen más társadalmi csoportoknak a hatalomhoz (bármennyire is akarták a későbbiekben őt az udvar támogatójának láttatni), törekvése egyértelműen arra irányult, hogy megtalálja azokat a kereteket, amelyek között a bushi megőrizheti vezető társadalmi szerepét.³² Ezeknek a kereteknek a kidolgozásában siettek segítsé-

bizonyíthatóan már Yamaga művének publikálása előtt is léteztek (Joseph John Spae, *Itō Jinsai: a Philosopher, Educator, and Sinologist of the Tokugawa Period*. New York, 1967, 88, Sagara, *Ito Jinsai*, 22). Az viszont kétségtelen, ahogy erre Backus (The Kansei Prohibition of Heterodoxy, 70) is rámutatott, hogy a *Seikyo yoroku*val ellentétben Ito Jinsai vonatkozó munkáit a 18. század elejéig nem adták ki.

²⁹ Yamaga más japán konfuciánusokhoz hasonlóan nem tudta elfogadni a shushigaku elméletét a morális világ metafizikai megalapozásáról, számára a morál nem a világegyetem működésében, hanem az egyén cselekedeteiben alapozódott meg. Első volt abban, hogy felhívta a figyelmet a tényre, hogy a shushigaku talaján álló szerzők elméletei Konfuciusz műveiből nem, vagy csak nagy nehézségekkel vezethetők le, ezért is sürgette a régi szövegekhez, vagyis az eredeti konfuciánus kánon szövegeihez való visszatérést. Messzemenően nem tudott egyetérteni azzal a Sung-konfucianizmusban népszerű gondolattal, hogy csendes elmélkedéssel az ember felszínre hozhatja természetét eredeti jóságát – szerinte a jó csak csírák formájában van jelen az emberi természetben, semmi sem lesz azonban belőle, ha nem fejlesztik és nem váltják cselekedetekre (*Sources of Japanese Tradition: from Earliest Times to 1600*. 1. Ed. by Tsunoda Ryusaku–William Theodore De Bary–Donald Keene. New York, 2005, 187–188).

³⁰ Morimoto, *Nihon shisoshi*, 349. Yamaga számára a Sung-tudomány egyik legnagyobb ívű „találmánya”, annak morális racionalizmusa (az a tétel, hogy az emberi erkölcs végső soron természeti törvények által meghatározott) elfogadhatatlan volt (Maruyama, *Studies in the Intellectual History of Tokugawa Japan*, 50).

³¹ Ez Yamagára kevésbé volt jellemző, műveiben érezhető a zen-buddhizmus hatása, amit persze sohasem vállalt (Robert Spae: Buddhism as Viewed by two Tokugawa Confucianists. Ito Jinsai's Letter to Doko and its Refutation by Sato Naokata. *Monumenta Nipponica* 5/1 (1942) 168).

³² Mint Ikegami Eiko megjegyzi, Yamaga elitista hozzáállása a kérdéshez szilárd volt, ponto-

gére konfuciánus tanulmányai, így az általa alkotott bushi-ideológia minden addigi próbálkozásnál összefogottabb volt, logikus rendszerré állt össze.³³

Yamaga rendszere, amit shidónak nevezett el, jó eséllyel indult el azon az úton, hogy az Edo-kor egyik fontos morálfilozófiai rendszere váljék belőle, ám az ígéretes kezdet után Yamaga száműzetése teljes összeomlást hozott. Bár életéből csak egy évtized telt el száműzetésben (azt sem kellett különösebben szigorú körülmények között töltenie), majd kegyelmet és tanítási engedélyt is kapott, hírneve visszavonhatatlanul megtépázódott; a Tokugawa-rendszerben karrierre vágyó bushi-hivatalnokok jobbnak látták elkerülni őt. Élete vége felé írt önéletrajzi írása tele van csalódottsággal és önigazolással: egyfelől végig kicseng belőle a sajnálkozás, hogy nem tudott a shogun szolgálatába szegődni, és igazán komoly fizetéssel járó megbízatást sem kapott soha, másfelől újra és újra megemlíti, hogy mennyi komoly ajánlatot utasított vissza különböző okoknál fogva. Írását olvasva nehéz szabadulni attól az érzéstől, hogy egy olyan ember mentegetőzésével van dolgunk, aki valamikor nagy dolgokra hivatottan kezdte pályáját, de az élete messze nem úgy sikerült, ahogy szeretne volna. Az olyan részek, ahol akkurátusan felsorolja mindazokat a magas állású személyeket, akikkel kapcsolatban volt, kiemelve azokat, akik dicsérték őt vagy tanultak tőle, vagy ahol a számára ajánlott (de aztán meg nem kapott) fizetés kiemelkedő nagyságáról értekezik, mind erősítik ezt a hangulatot.

Yamaga tanításaira aztán halála után néhány évtizeddel ösztüzet zúdítottak olyan konfuciánusok, mint Sato Naokata 佐藤尚方 és Dazai Shundai³⁴ 太宰春台, az egész Japánt alaposan felkavaró Ako-incidens ürügyén. A roninok tettei mögött Yamaga tanításait vélve felfedezni, igyekeztek az akkoriban éppen másodvirágzását élő iskoláját ellehetetleníteni, hiszen a 18. század eleji közvélemény számára a vérbosszú egyértelműen bűncselekmény volt, Yamagára pedig „felbujtóként” kenték bűnük egy részét.³⁵ Az Ako-incidenssel kapcsolatban megemlíthető, hogy bár régóta kitartóan hangoztatott hagyományról van szó, Yamaga Sokónak semmilyen bizonyítható köze nem volt az incidenshez, nincs arra nézve adat, hogy a roninok bármelyike is tanult volna tőle. Valójában főként Dazai Shundai keverte bele őt az ügybe, aki mélyen elítélte a roninok tet-

san emiatt követelt a bushi-osztálytól példaértékű szerepvállalást (Ikegami Eiko, *The Taming of the Samurai: Honorific Individualism and the Making of Modern Japan*. Cambridge, 1995, 311).

³³ Tahara Tsuguo is rámutatott, hogy Yamaga rendszere más, hasonló próbálkozásokkal szemben, mint a Mikawa monogatari, a Koyogunkan vagy a Hagakure, valóban rendszerré tudott összeállni (Tahara Tsuguo, Yamaga Soko ni okeru shiso no kihonteki kosei. In: *Yamaga Soko*, 454).

³⁴ Sato Naokata (1650–1719) Yamazaki Ansa Kimon-iskolájának volt a híve, Dazai Shundai (1680–1747) pedig Ogyu Sorai tanítványaként annak politikai filozófiáját vitte tovább.

³⁵ Robert C. Armstrong, aki az egyik első, a japán filozófiáról szóló nyugati könyvet írta 1904-ben, szintén kész tényként kezeli a kérdést, hogy Yamaga tanításai alkották a bosszú mögötti ideológiát (Robert Cornell Armstrong, *Light from the East or Studies in Japanese Confucianism*. Whitefish, 2003).

tét. Shundai kritikája két pontra irányult: egyrészt szerinte Kira nem ölte meg az urukat, így joguk sem volt bosszút állni rajta, másrészt pedig amikor harc és öngyilkosság nélkül feladták magukat a bakufunak, szintén megsértették a bushido elveit. Shundai azt mondta, ha nem értettek egyet az ítélettel, inkább a bakufuhoz kellett volna panasszal fordulniuk.³⁶ Ettől kezdve Yamaga tanításai megbélyegzett eszmék voltak, amelyeket teljesen száműztek Edóból vagy Kiotóból, mindössze néhány távoli, a bakufutól földrajzilag és politikailag is messze eső birtokon foglalkoztak velük.

Yamaga Soko emlékezete hamu alatt izzó parázsként szunnyadt évtizedeken át, hogy azután az Edo-kor végén, a nyugattal való kapcsolatfelvételt követő zaklatott időszakban újra felfedezzék őt, s olyan mozgalmak tüzzék nevét a zászlajukra, amelyekkel ő maga sohasem értett volna egyet. A Choshu-uradalom (ma Yamaguchi prefektúra) radikális lojalistáinak gondolkodásában Yamaga az a bölcselő volt, aki elsőként fogalmazta meg mindazt, amiért ők küzdöttek. Ez nagyban Yoshida Shoinnak 吉田松陰 (1830–1859) volt köszönhető, aki a Choshu-beli lojalisták nagy részének tanítója volt, s aki kora ifjúságától fogva rajongott Yamaga tanaiért, az országot is beutazta, hogy a hozzá köthető iskolákban tanulhasson.³⁷ A lojalisták főként Yamaga *Chucho jijitsu* 中朝事實 című művét emelték ki, amelyben azt állítja, szemben azzal, ahogy a kifejezést Kínában és annak alapján addig Japánban is használták, az igazi Középső Ország nem Kína, hanem Japán, s Japán Kínával szembeni felsőbbrendű voltára egy sor érvet hoz fel, többek között a császári család megszakítás nélküli származását – ez utóbbit megragadva a lojalisták Yamaga gondolataiban a császári hatalom restaurációjának eszmei alapjait vélték felfedezni. Egy másik olyan mondata, amely aztán a Meiji-korszakban sokat idézett jelszóvá vált, a tanítványai által lejegyzett *Yamaga goruiban* található, ahol arra hívja fel a figyelmet, hogy a szamurájnak nem szabad individuumként gondolnia urára, akit szolgál, hanem mint az állam megtestesítőjére – ilyen módon a szamurájt szolgálata elsősorban az államhoz köti.³⁸

A Meiji-korban Yamaga filozófiája igazi reneszánszát élte, hogy azután a késői Meijitől a háború végéig lényegében megkerülhetetlen legyen bárki számára, aki japán filozófiáról, öntudatról vagy erkölcsről nyilatkozott. Ideológiai-lag fűtött értékelése annak volt köszönhető, hogy a hadtudományok szakértőjének (*heigakusha*) tartották, illetve a japán állam és nép egységét hirdető elmélet, a kokutairon 国体論 korai megfogalmazójának (*Chucho jijitsu*), valamint a bushido szellemi atyjának,³⁹ szerepet tulajdonítva tanításainak az Ako ronin

³⁶ Blomberg, Catharina, *The Heart of the Warrior: Origins and Religious Background of the Samurai System in Feudal Japan*. London, 1994, 173.

³⁷ Tucker, Yamaga Soko's Seikyo yoroku, 65–66.

³⁸ Idézi Ikegami, *The Taming of the Samurai*, 311.

³⁹ Ebbeni minőségét tényként közli számos, a bushi-etikát tárgyaló forrás (pl. Kenneth Dean

incidensben, ami a hűség ünnepelt példájának számított akkoriban, s amelynek erkölcsi tanulságát minden japán állampolgár elé odaállították.

Yamaga tudományos felfedezése a kor egyik legnagyobb hatású filozófusának, Inoue Tetsujirónak 井上鉄次郎 (1855–1944) volt köszönhető, aki a premodern időszak eszmetörténetének elemzőjeként szerzett nevet magának, ám 1905 után erőfeszítéseinek jókora részét irányította az “állampolgári erkölcs” (*kokumin dotoku* 国民道徳) meghatározása és oktatása témájára. Inoue számára Yamaga Soko az Edo-korszak legfontosabb gondolkodója volt, jelentősebbnek tartotta, mint a japán eszmetörténet mai állása szerint kiemelkedőnek tartott Ito Jinsait és Ogyu Sorait.⁴⁰ Inoue minden bizonnyal tisztában volt azzal, hogy míg Ito és Ogyu számos ponton megújították, új tartalommal töltötték meg a korabeli konfuciánus gondolkodást, addig Yamaga valójában sok újat nem tett hozzá annak gondolati fejlődéséhez, így elismerése inkább annak szólhatott, amennyire Yamaga – szerinte – megalapozta a japán nép egységes szellemiségéről (“nemzettest”, *kokutai*) szóló tanokat.

Yamaga háború előtti megítélése ilyen módon extrém irányba fordult, a közhangulatra jellemző, hogy Nitobe Inazo 新渡戸稲造, az első, angol nyelven megjelentetett, bushidóról szóló mű szerzője védekezésre, majd szinte bocsánatkérésre kényszerült, amikor Inoue Tetsujiro amiatt támadta őt, hogy bushidóról szóló fejtegetéseiben nem tér ki Yamaga Sokóra.⁴¹

Yamaga Soko jelentősége sokrétű a premodern japán eszmetörténetben, s nem is mindig a műveiben valóban jelen levő tartalom, inkább annak későbbi, politikai töltetű felhasználása határozta meg megítélését. Yamaga Sokót a közvetlen utókor a hadi tudományok szakértőjeként ismerte, amely területen bár saját iskolát alapított, az jószerével ismeretlen maradt. Nagy műve, a bushi-identitás konfuciánus eszmékkel való megalapozása, amit shidónak nevezett, a benne rejlő lehetőségek mellett sem tudott széles körben ismertté válni, köszönhetően Yamaga száműzetésének s a személyét, műveit ezt követően övező fenntartásoknak. Száműzetése viszont nem azt kiváltó műve (a *Seikyo yoroku*) valódi tartalmának, sokkal inkább fogalmazása nyersségének, túlzottan határozott retorikájának volt köszönhető – aminek felvethető, hogy köze volt ahhoz, hogy eredetileg a hadi tudományokban tevékenykedett, ahol a határozott fellépés kifejezetten pozitív tulajdonságnak számított.

Butler, The Heike monogatari and The Japanese Warrior Ethic. *Harvard Journal of Asiatic Studies* 29 (1969) 101; Kanno Kakumyo, From bushido to budo. In: *Budo: the Martial Ways of Japan*. Ed. by Alexander Bennett. Tokyo, 2009, 34), nem függetlenül attól, hogy a háború végéig ez a nézet Inoue Tetsujirónak köszönhetően megkérdőjelezhetetlen volt (Tucker, Tokugawa Intellectual History and Prewar Ideology, 37).

⁴⁰ 1912-es *Kokumin dotoku gairon* című művében Inoue Sokót a Tokugawa-kor, de még inkább az egész japán eszmetörténet legkiválóbb filozófusának állítja be (Tucker, Tokugawa Intellectual History and Prewar Ideology, 44).

⁴¹ Tucker, Tokugawa Intellectual History and Prewar Ideology, 43.

A Yamaga Soko tanításai számára, bár jóval halála után, de jelentős elismerést hozó újrafelfedezés pedig olyan ügy (a shogunátus és a szamuráj-uralom megdöntése) jegyében történt, amit ő maga a leghatározottabban elítélt volna – az ebben rejlő ironia Yamaga Soko emlékezetének talán a legjellemzőbb vonása.

A system-loving revolutionary: the works and influence of Yamaga Soko

Balázs SZABÓ

The role of Yamaga Soko 山鹿素行 (1622–1685) in the intellectual history of early-modern Japan is most famous as the first thinker who was exiled for a literary work, namely his *Seikyo yoroku*, written in 1665. The paradox behind Yamaga lies in the fact that he was banished for contradicting the official teaching of Sung neo-confucianism, which he did not do: the philosophical content of *Seikyo yoroku* fits into the framework of neo-confucianist lore, no revolutionary ideas are present.

Yet, Yamaga was considered from time to time as one of the greatest thinkers in the country, or as forerunner of the nationalistic ideology widely supported in early 20th century Japan. This article attempts to make clear the confused views and heritage concerning Yamaga Soko, introducing him as strategist and Confucian, further describing his handling by later thinkers, who often saw him as a symbol, not as the philosopher who he was.

MISCELLANEA

Dávid Géza

Vámbéry Ármin török krónikafordításai

A kerek születési vagy halálozási évfordulók fő célja, hogy egy-egy jeles személyről és életpályájáról méltó ünnepélyességgel megemlékezzünk. Ugyanakkor jó alkalmak arra is, hogy elődeink munkásságát mérlegre tegyük, s felmérjük, mi az, ami a saját korukban érték vagy újszerű volt belőle, mi az, ami máig megőrizte érvényességét, s mi az, ami felett már eljárt az idő. A számvetés kötelességünk is, főleg, ha kellő történeti távlatból szemlélhetjük az illető szakmai teljesítményét. Az alábbi három tanulmány az ELTE Török Tanszéke megalapítója, a 100 évvel ezelőtt, 1913-ban elhunyt Vámbéry Ármin tudományos tevékenységének kevésbé vizsgált területeire kívánja ráirányítani a figyelmet.

* * *

Az oszmán-török krónikák iránti komolyabb érdeklődés a 19. század közepén ébredt fel Magyarországon. Ezek megismertetésének és lefordításának első jelentős képviselője Repicky¹ János volt, akinek azonban csupán rövid földi pályafutás adatott; 1855-ben 38 évesen távozott az élők sorából. Korábbi tanítványa, Vámbéry Ármin vette át a stafétabotot tőle,² hogy majd ő is továbbadja azt Thúry Józsefnek. Átültetésein kívül, Repicky még halála előtt a Magyar Tudományos Akadémia elé terjesztette azon krónikák listáját, amelyeknek magyar nyelven való megjelenését fontosnak tartotta volna.³ Vámbéry ezen az úton indult el, majd hosszabb isztambuli tartózkodása során ismereteit bővítve a lajstromot is gazdagítani tudta.

Ha Vámbérynek az oszmán történelemre vonatkozó munkáit áttekintjük, az szökik szembe, hogy a téma elsősorban tevékenységének első szakaszában fog-

¹ Nevét sokszor Repiczky alakban írják, de azon munkáin, amelyeket még láthatott, a fenti változat szerepel.

² Később meglehetősen szavakkal emlékezett meg mesteréről: „A tudós jóakarók e nemes köréből ki ne felejtsem Repiczky Jánost, az egyetemen a török nyelv tanítóját. Sokat köszönhetek az ő pártatlan odaadásának és önzetlenségének. Szegény ember volt s egy szobából és konyhából álló udvari lakásban élt a Lipót-utczában. Ott magyarázta nekem török nyelvtanát, melyet nem adhattott ki nyomtatásban soha és csak könyvmű másolatokban juttatott kezére tanítványainak, köztük nekem is. ... Oly nagy volt benne a jóakaró, hogy elég gyakran ő maga fáradt el hozzám s Három-dob-útczai félágas szobám [nem egészen értem, mit takar ez a megfogalmazás, DG] homályos zugolyába húzódva oktatott a tudományra, melyet senki nála önzetlenebb szeretettel nem művelt.” Ld. Vámbéry Ármin, *Küzdelmeim*. Budapest, 1905, 110–111.

³ Ezt Vámbéry említi: A török történelmi irodalomról. *Akadémiai Értesítő* 13 (1861) 100.

lalkoztatta őt. Amint az bibliográfiájából kiderül, két-három éven át jóformán csak ezen a területen ténykedett, majd érdeklődése hirtelen más irányba fordult.⁴ Ebben a változásban részben az is közrejátszhatott, hogy 1861-ben Belső-Ázsia felé vette útját. De az sem kizárt, hogy megunta a fordítással való bíbelődést, ami ellentétben is állt természetével.⁵

Ha Vámbéry közreadott krónikafordításait értékelni próbáljuk, először is le kell szögeznünk, hogy azok főként két Isztambulban beszerzett kéziratra, Szadeddín és Pecsevi művére támaszkodnak. Ezekből a korai magyar–oszmán összecsapásokra, így Hunyadi 15. századi harcaira,⁶ a mohácsi csatára⁷ és az 1543 szultáni hadjáratra⁸ vonatkozó részeket választotta ki. A krónikák keletkezési ideje és az elbeszélte események közti nagy időbeli távolság miatt a szerzők kiválasztását nem tekinthetjük a legszerencsésebbnek. Ezzel együtt mindkét történetíró a saját kategóriájában fontos helyet tölt be: a maguk kora előtti eseményeket taglaló munkákat kritikusan szemlélve hasznosították. Az isztambuli értelmiségi Szadeddín többek között forrásul jelöli meg a perzsául író Idrisz-i Bitliszít, Pecseviről pedig régóta tudni, hogy magyar krónikákat is beépített saját szintézisébe.⁹ A szóban forgó kódexek közül Szadeddín történetét Vámbéry később az akadémiának ajándékozta, ma a Keleti Gyűjteményt gazdagítja.¹⁰ Ugyanitt Pecsevi krónikájából három példány található. Közülük a Török O. 355 helyenként megdöbbenően hasonlít a Vámbéry által használt szö-

⁴ Carla Coco, Vámbéry Ármin műveinek bibliográfiája. *Vámbéry Ármin emlékezete*. (Keleti értekezések, 2.) Budapest, 1986, 28–30.

⁵ Ifjúkori kedvteléséhez egy negyed századdal később visszatért ugyan („On revient toujours a ses premiers amours”), de az ekkor magyarra áttett „könyvecske” nem volt egyéb, mint kortársának, Námik Kemál költőnek (1840–1888) *Kanizsa [ostroma]* című, tudományosnak nem mondható írása. Vö. Vámbéry Ármin, Kanizsa. *Századok* 21 (1887) 716–726, 798–826. – Fenti megállapításomnak szerintem nem mond ellent Papp Sándornak a jelen számban közölt dolgozata, minthogy az ott tárgyalt levelek és kiadatlan magyarítások is a szóban forgó időszakból valók.

⁶ Hunyadi János hat legnagyobb csatája, melyet szultán Murád és Mohammed ellen vitt. Chodsa Szádüddin effendi Tadzs üt tevárich (Történetek koronája) szövegét fordítva közli Vámbéry Ármin. *Magyar Történelmi Tár* 11 (1862) 197–230.

⁷ Vámbéry Ármin, A mohácsi ütközet. Pecsevi Ibrahim efendi kéziratából. *Új Magyar Múzeum* 10 (1860) 31–37.

⁸ Vámbéry Ármin, Török történetírók előadása magyar eseményekről. I–IV. *Vasárnapi Újság* 7 (1860) 90–91, 110–111. (Ez a közlemény a fent említett bibliográfiában helytelenül szerepel négy külön szám alatt.)

⁹ Thúry József, Pecsevi viszonya a magyar történetíráshoz. *Századok* 26 (1892) 395–410, 476–488, 560–579, 658–678, 740–746.

¹⁰ Kovács Nándor Erik, Vámbéry Ármin és az Akadémia könyvtára. *Magyar Tudomány* 2013/8, 25 (= Török F. 23, vö. *Catalogue of the Turkish Manuscripts in the Library of the Hungarian Academy of Sciences*. (Oriental Manuscripts in the Library of the Hungarian Academy of Sciences, 2. Ed. by Éva Apor.) Composed by İsmail Parlatır, György Hazai and Barbara Kellner-Heinkele. Budapest, 2007, 405–406, No. 542).

veghez.¹¹ Csakhogy ez a kötet korábban került a könyvtár anyagába, mivelhogy a Teleki Gyűjtemény pecsétjét ütötték bele. Tehát ezt Vámbéry nem vehette a török fővárosban. Két lehetőség van: a vásárolt példány vagy egyazon, ritkább verzió képviselője, vagy – bár ez pillanatnyilag valószínűtlennek tűnik – a fordító mégiscsak a pesti kéziraatra támaszkodott.

Miért fontos mindez számunkra? Azért, mert mind Vámbéry, mind Thúry – főleg Szadeddin és Pecsevi esetében – ugyanazokat a passzusokat ültette át. Egyikük asztalán kéziratok voltak, a másikén ezúttal nyomtatott változatok. A fordítás megbízhatóságának ellenőrzéséhez fontos lenne megállapítani, hogy mennyire fedik egymást a textusok. Ennek ismeretében derülhetne ki, hogy miért hiányoznak olyan szakaszok, amelyek megvannak Thúrynál és a publikált variánsokban. Mindazonáltal oly sok ilyen kimaradt mondat és kifejezés nyomozható ki, hogy nyugodtan kijelenthetjük: átültetés helyett Vámbéry gyakran beírte kivonatolással.

E rövidítések nyomán időnként lényeges elemek maradtak ki. Példaként említhetjük, hogy a székesfehérvári béggé tett Ahmed bemutatásánál¹² egyfelől családi hátterére (a budai beglerbég, Jahjapasazáde Mehmed pasa testvére volt), másfelől korábbi működési helyeire (Inebahti/Lepantó bégjeként, majd a flotta főparancsnokaként – szeraszkerként – szolgált)¹³ nincs utalás. Így azt hihetnénk, hogy átlagos valakiről van szó, holott – mint láthatjuk – ennek éppen az ellenkezője igaz.

Máskor pont a történet lényege sikkad el.¹⁴ Az 1565–1566-ban Budán működő Arszlán pasa furcsa tetteit megörökítendő mesél el Pecsevi egy adomát. A publikált változat értelmében Budán ünnepséget rendeznek, melynek során egy májat sütőgető magyar atyafit a pasa csúnyán megaláz. Röviden, az történik, hogy a beglerbég először testvéréül fogadja az illetőt, vérszerződést köt vele, majd áttérésre szólítja fel, s rögvést körülmélteti. Végül – s a fordításból valamilyen oknál fogva pont ezek a mondatok hiányoznak – a félmeztelen szerencsétlent „tandzsá”-ra (azaz táncra) buzdítja. Ekkor, Pecsevi szavaival, „a szegény új muszlimot felállítja, akin nincs nadrág és rövid az inge, nem tudja elta-

¹¹ Például a „Dimitrofcsa, Ireg, Gorgorovcsa, Bokair, Szonlok, Valpo, Erdöd, Cserevink, Rácsa, Eszék, Vukovár és Kupanik” formában elolvasott névsorból (Vámbéry Ármin, A belgrádi és magyarországi győzelmekről. Pecsevi török történetéből fordítva. *Új Magyar Múzeum* 10 (1860) 422) az utolsóként szereplő „Kupanik” a két másik kéziratban és a nyomtatott verzióban is az első helyen található, míg O. 355-ben szintén a végén. A Vámbérynél előjövő Szonlok (Szolnok) alak nyilvánvalóan téves, hiszen addig a városig sem Belgrád 1521-es ostroma során, sem rögtön azt követően nem jutottak el a török erők. És valóban, megint csupán az említett forrásban bukkan fel így, egyébként a helyes Szotin/Sotin (= a régi magyar Szata város) forma kerül elő. A „Bokair” nevet másutt „Lökej/Lonyaj”-ként (azonosítása kérdéses) látjuk viszont.

¹² Vámbéry, Török történetírók előadása magyar eseményekről. I. 91.

¹³ *Tárh-i Pecsevi*, I. H. és é. n., 260.

¹⁴ Vámbéry, Török történetírók előadása magyar eseményekről. IV. 111.

karni szégyenét, majd az illető – védenivalója a kezében – táncra kel”.¹⁵ Nem tudjuk, miért hagyta ki Vámbéry a csattanót. Ugyanakkor azt állítja, hogy a Rágib pasa könyvtárában lévő Pecsevi kéziratban az áll, hogy a pasa a lealacsonyított férfit Zevkínek (’élveteg’) nevezte el, s hozzáadta a lányát. Csakhogy a szóban forgó intézmény ebből a krónikából már 1868 táján sem őrzött egyet sem,¹⁶ s mivel az eddig átnézett példányokban ez a kitétel nincs benne, semmi megnyugtatót sem mondhatunk az állítólagos betoldásról.

Más esetekben a kihagyott szakaszok csak a túldíszített stílus rovására történtek, de ezzel kapcsolatban sem figyelhető meg rendszeres megközelítés.

Ezzel együtt leszögezhetjük, hogy Vámbéry jól vagy elég jól megértette az olvasott szövegeket, súlyosabb hibát ritkán vétett. Lássunk egy ilyen példát! Az eredeti így szól: „E gyenge szolga 1042-től 5-ig az idők kíváncsága szerint [Székesfehérvár] kormányzója voltam. Az említett várnak nem volt olyan zárkája, azaz börtöne, ahol a rabokat őriztetni lehetett volna.” (*Bu abd-i zaif bin kırk ikiden beşe varınca mukteza-i vakt ile [İstolni Belgrad] valisi namına idüm. Kale-i mezburenün üserayı hıfz etdüreceek mahbesi yani zindanı yoğidi.*)¹⁷ A fordításban – netán, a második mondatnál, összefoglalásban – ezt találjuk: „E szegény szolga (t. i. Pecsevi) 1042-ben (1664.) pesti utazásom alkalmával, ott keresztülmenvén, csak egy torony falait találtam, melynek alsó része tömlöczczé változtatott.” A komoly félreértés (*beşe* – ’ötig’ helyett *Peşt’e* ’Pestre’; N.B. *Peşte’ye* lenne a helyes alak) és ismerethiány (hogy, t. i. a krónikás a közigazgatásban is fontos feladatokat töltött be) mellett egy sort sem találunk abból a hosszú leírásból, amelyben Pecsevi azzal dicsekszik, hogy fehérvári szandzsákbébként éppen ő alakította ki a börtönt.

Arra is utalnom kell, hogy Vámbéry időnként a számokat is alaposan elírta. Egy helyen „a belső szolgálattelvők közül néhány (szó szerint: öt-tíz) ember” (*havastan beş on kadar adam*)¹⁸ kifejezést „15.000 testőr”-ként adta vissza.¹⁹ Alkalmanként a hidzsra szerinti időpontok átváltásába is csúszott hiba: így az imént említett 1042. év nem 1664-nek felel meg, hanem 1632–1633-nak; 852. sában 4. pedig a feltüntetett 1443. október 17. helyett 1448. október 3-ának.²⁰

Mai szemmel az is furcsa kissé, hogy Vámbéry elég lazán járt el forrásai megjelölésében. (E téren Repicky és főleg Thúry precízebb volt nála.) Így a korabeli olvasónak fogalma sem lehetett arról, hogy honnan vette a mohácsi

¹⁵ *Tárh-i Pecsevi*, I. 256.

¹⁶ Abdurrahman Nádcsi, *Defter-i Kütübhane-i Rágib pasa*. Der Szaadet, 1285/1868–1869; *Defter-i Kütübhane-i Rágib pasa*. Der Szaadet, 1310/1892–1893.

¹⁷ *Tárh-i Pecsevi*, I. 261–262.

¹⁸ *Tárh-i Pecsevi*, I. 91.

¹⁹ Vámbéry, A mohácsi ütközet, 33.

²⁰ Vámbéry, Hunyadi János, 220/2. jegyzet. – Előfordulhat, hogy e melléfogások részben a hazai szerkesztők számlájára írandók.

csata győzelmi jelentését.²¹ Ma már minden szakmabeli tudja, hogy Ahmed Ferídün iratgyűjteményében maradt ránk, ahogy az egyébként a Thúry fordításával való összevetésből is kiderül.²²

Vámbéry a hely- és személynevek azonosítására sem szánt sok időt. Többek között a Mohács felé menetelő oszmán sereg útjába eső „Puszu Kiliszé”-t ’les temploma’, „Bads Kalubá”-t pedig ’vám gunyhója’ alakban adta vissza, mindkettőből népetimológiát gyártva. Valójában, miként arra logikusan gondolkodva Thúry is rájött, az első név Busziklica/Buziglicának felel meg, a másik pedig – annak dacára, hogy Pecsevi kiadásában Jadzskalupa formában szerepel – kétségkívül a később Bácsfára rövidült, Lánycsók közeli Bácsfalvával²³ azonos.²⁴ (Ezt az egyezést erősíti, hogy a 16. századi szandzsákösszeírásokban a -falva, -falu végű helységek gyakran -faluja/-faluba alakban lettek lejegyezve.²⁵) Máskor, az 1543. évi hadjárat kapcsán Varadin megfelelőjét Nagyváraként tüntette fel, holott az helyesen Pétervárad/Patrovaradin.²⁶ A nagyobb baj itt az, hogy elfelejtkezett arról, miszerint a partiumi város csupán 1660-ban került oszmán kézre. Nagyszámú helynevet hagyott megjegyzés nélkül, amikor viszont magyarázatot fűzött hozzájuk, néha tévedett.²⁷

Vámbéry (majd nyomába szegődve Thúry is) előszeretettel bírálta Joseph von Hammer²⁸ és Johann Wilhelm Zinkeisen oszmán történetét, ám a javítások

²¹ Vámbéry Ármin, Solimán zultánnak a mohácsi ütközetnél nyert győzelmét hirdető levele. *Hazánk* 2 (1860) 195–199.

²² Thúry József, *Török történetírók*. I. Budapest, 1893, 379–385.

²³ Csánki Dezső, *Magyarország történelmi földrajza a Hunyadiak korában*. II. Budapest, 1894, 469.

²⁴ Thúry József, *Török történetírók*. II. Budapest, 1896, 158–159/1. jegyzet.

²⁵ Példák: Dávid Géza, *A Simontornyai szandzsák a 16. században*. Budapest, 1982, passim.

²⁶ Vámbéry, *Török történetírók előadása magyar eseményekről*. I. 91.

²⁷ Például az isztambuli Kászim pasa negyedet szerinte II. Murád (1421–1451) egyik főembere alapította (Hunyadi János, 209/1. jegyzet), holott az AranySZARV eme részét csak mintegy 100 évvel később lendítette fel Güzeldzse Kászim pasa (vö. Faruk Sümer, Kasım paşa, Güzelce. In: *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 24. İstanbul, 2001, 547). Másutt a Ceutai/Gibraltári szorosról azt közli, hogy annak török neve „Szitta bogázy” (Vámbéry, A mohácsi ütközet, 37/1. jegyzet), míg a valóságban Szepte Bogazi (*Septe Boğazi*). Szabács Bögdüdelenként (*Bögdüdelen*) hangzó török nevééről, amely ’oldallyukasztó’-t jelent, azt hitte, hogy a *bögdürtlen* ’szeder’ szóhoz kapcsolható (Uő, A belgrádi és magyarországi győzelmekről, 419/csillagos jegyzet), holott valószínűleg nincs etimológiai összefüggés köztük (bár mind a kettő szűrással kapcsolatos). Párszor ma már jól ismert közszavaknál is fölöslegesen igyekezett tudását fitogtatni, így a szubasi tisztségről azt vélte, hogy az illető a „vízáterhelések felügyelője” volt (Hunyadi János, 216/1. jegyzet), a dizdárt pedig tolvaj-bíróként értelmezte. (Uő, *Török történetírók előadása magyar eseményekről*. II. 111).

²⁸ Váratlan, hogy művét kivétel nélkül franciául idézi, pedig abba is becsúszhattak értelmezési hibák, melyeket aztán nem tudott kiszűrni. Arra kell gondoljunk, hogy a német eredetihez nem fért hozzá Isztambulban.

némelyike vagy téves,²⁹ vagy vitatható.³⁰ E hozzáállás mögött a tudományos öntudat és a pontosságra törekvés mellett³¹ bizonyára a szabadságharc leverése miatti Habsburg-ellenesség is keresendő (Zinkeisen esetében más ok foroghatott fenn). Származása dacára Vámbéry magáévá tette a magyar ügyet, aminek nyomai még most tárgyalt munkáiban is elő-előbukkannak. Egy helyen azért ítéli el Zinkeisent, mert Szadeddín krónikáját Galland francia fordítása alapján használta, majd így folytatja: „Kérem a tisztelt keleti tudóst ezen sorokat a szöveg és az én rossz magyar fordításommal összehasonlítani: Hogy tetszik Szádüddin a nyugoti ruhában? és hogy a szép magyarban?”³² S bár a kicsit túlzó és hamis alázatoskodás számunkra szokatlan (ha rossz a saját fordítása, hogyan bírálhatja a másikat?), az nem vitás, hogy a magyar nyelv iránti szeretete őszinte.

Az oszmán-török krónikákból készített fordítások mellett szeretném még kicsit hosszabban értékelni fentebb már idézett, programadó tanulmányát is, amely eredetileg a Magyar Tudományos Akadémián tartott székfoglaló beszédének nyomtatott változata.³³

Rögtön az elején kissé veszélyes területre téved, amikor népkarakterológiai fejtegetésekbe kezd („...a nemzetek is, hazájok természetes fekvését és viselt

²⁹ Így a Hammer által „Altudsa”-ként olvasott tojdza/tavicse/tovidzsa szót, mely az akindzsik alacsonyabb rangú tisztjeit takarta, maga is személynévnek vélte, és „Tudsa” alakban adta vissza.

³⁰ Ebben az összefüggésben érdemes egy, a török másolók számára is gondot okozó passzusnál elidőznünk. Pecsevi elbeszélésében a mohácsi csata után Szülejmán szultán a krónikás nagyapjától megkérdezi, hogy mit kell most tenni. A harcedzett katona frappáns akar lenni, ezért egy közmondásfélével válaszol. Vámbéry átírásában ez így fest: „He man padisahym donuzun jatagynđa csodug’unu vuramayszen [nem létező igealak!].” Hammer ezt így fordította: „Prends garde que la trüie ne chatie pas ses petits!” [Vigyázz, hogy az emse ne ölje meg a kicsinyeit!] Vámbéry magyarítása ekként hangzik: „De csak vigyázz, Padisah! az emse saját óljában nem olyan könnyű agyon ütni a malacokat!” Ez a verzió ugyan jobban megfelel az idézett frázisnak, csak hogy az adott összefüggésben nincs sok értelme. Ennek ellenére Hammer hibáját elítélve, azt úgy jellemzi, mint amelyet „minden a török nyelvben kissé jártas képes kijavítani.” Érdemes kitérni arra, hogy ugyanez a szakasz az egyik budapesti kéziratban „anélkül, hogy megölnék a disznó malaca” (*tonuzun çocuğı vuralmadın* [sic!]) (Török O. 405, f. 56v) változatban található meg, a másokban *tonuzun yatağında çocuğı/çocuğa vurama[z]sın*, ami – a romlott alakok dacára – ismét nagyon hasonlít Vámbéry variánsára (Török O. 355, f. 28r), míg a harmadikban ezt olvassuk: „nehogy a disznó óljában ott legyenek a malacai” (*tonuzın (!) yatağınd[ı]a çocuğı olmasın*) (Török O. 217, f. 39v). Ugyanez a kitétel szerepel az arab betűs kiadásban (I. 96), illetve a mai török nyelvű átültetésben (Peçevi İbrahim efendi, *Peçevi tarihi*. I. Haz. Bekir Sıtkı Baykal. Ankara, 1981, 74). S véleményem szerint ez tükrözi híven az eredeti gondolatot, azaz hogy óvatosnak kell lenni, mert a legyőzött király hadain kívül még továbbiak is lehetnek az országbán.

³¹ Ez a lelkes igazságkeresés a kor más kutatóit is jellemezte. Így amikor Budenz József magyarul kiadta I. Szülejmán 1529. évi hadjáratának naplóját, a korábbi fordító, Behrnauer tévedései mellett a Repicky János kéziratos hagyatékában található magyar szöveg félreértéseire is rámutatott! Vö. Szülejmán naplója 1529-ki bécsi hadjáratáról. *Magyar Történelmi Tár* 13 (1867) 179–212.

³² Vámbéry, Hunyadi János hat legnagyobb csatája, 221/1. jegyzet.

³³ Vámbéry, A török történelmi irodalomról, 87–107. (Ezzel kapcsolatban ld. még Papp Sándor dolgozatának vonatkozó részét a jelen számban.)

dolgaik minőségét tekintve egy-egy külön tudomány művelésében szoktak kitűnni, és az ismeretek többi ága elhanyagolása nélkül, csakis ezen mintegy nemzeti tudományon a legnagyobb kegyelettel függenek.”). Felosztása szerint az arabok a csillagászatban és a mennyiségtanban, a perzsák az irodalomban, a széles értelemben vett törökség pedig a „történészet”-ben emelkedik ki. Az utóbbi állítás bizonyítására felhozottak nem igazán meggyőzők: azaz nem tudta sikerrel igazolni a török és oszmán történetírás folyamatosságát.

Ezt követően a különböző szinteken használt krónikás stílust sorolja csoportokba, majd imént idézett mondatánál is furcsább kijelentésre ragadtatja magát: „...az író, ki köz kedveltségre kíván szert tenni, rendesen, legyen az bármily komoly tanulmányozásban, oktatási törekvéseit csak akkor koronázhatja némi sikerrel, ha előadási nyelvét, a keleti ízlés követeléseire képest mennél czifrábbá, mennél mesterkéltébbé teheti. A tunyaságban elfajúlt keletiek, kik a kényelemnek hódolnak mindenképp felett, nagyobb részt csak a tétlenség által nyomasztókká tett órák unalmának elűzésére, és ritkán ismeretek szerzésére vesznek könyvet kezökbe.” Ez az eszmefuttatás azokat a nyugati sztereotípiákat idézi, amelyeket Edward Said joggal kritizált.³⁴

Vámbéry szerint a fent említett pompázatos stílus csak III. Mehmed (1595–1603) koráig volt jellemző, azt követően az „erőszakolt egyszerűség” lép annak helyébe. A 17. és 18. századi oszmán krónikák némelyikét olvasva e kijelentést erősen túlzónak érezzük; a bonyolultság és a dagályosság ezekre is gyakran jellemző.

Az oszmán történelem forrásait Vámbéry három csoportba osztja: 1. a hivatalos történetírók (*vakanüvisler*), 2. a nem hivatalos történetírók és a 3. történeti segédforrások, ahová az okmányokat és az iratgyűjteményeket sorolja (mai felfogásunk szerint ez az elnevezés nem szerencsés, hiszen számos téma vizsgálata kapcsán a levéltári anyag a legfontosabb). Emellett azt sugallja, hogy az udvari annalisták összesen 31 fős sora II. Murád korában indult és Dzsevdet pasáig – nála még efendi – (1823–1895) terjedt. Annyit azért hozzátessz, hogy az érintett személyek Naimáig (1665–1716) más foglalkozást is űztek. Ma már tudjuk, hogy a hivatalos udvari történetírói státust csak III. Ahmed (1703–1730) idején hozták létre.³⁵ Mesterének ezt a nem egészen elfogadható beosztását és az intézménnyel kapcsolatos nézeteit Thúry József 30 évvel később is visszhangozta.³⁶

Vámbéry beszél továbbá a Rágib pasa könyvtárában lévő *Tarih* 210 számú, anonim szerzőtől származó, *Gazavát-i Oszmán Hân* című műről. Minthogy ez „a török-tatár nevű kaanok vagy khánok, és ezen első zultán kisázsiai harczeitől szól, tehát korábbi mint Aasikpasazádeh (hacsak nem az említett Seikh Jakhsyval azonos)”, íróját rögtön „török Herodot”-nak nevezi el. Csakhogy az adott gyűj-

³⁴ Edward W. Said, *Orientalizmus*. Ford. Péri Benedek. Budapest, 2000.

³⁵ Bekir Kütükoğlu, *Vekayinü'vis. Makaleler*. İstanbul, 1994, 103–130.

³⁶ Thúry József, Az 1663–64-ik évi hadjárat. Rasid efendi török historikus művéből. *Hadtörténelmi Közlemények* 3 (1890) 364–365.

teményben, sőt általában az oszmán kéziratok anyagában, ilyen című munkát nem találni, s Vámbéry idején sem lehetett, különben bekerült volna a valamivel későbbi katalógusokba.³⁷

A „segédforrások” közt Vámbéry kitér a defterhánében őrzött iratokról, s kiemeli a Temesvári, Jenői és Gyulai szandzsák „valami telekfelosztási terv számára készített (N.B. messzemenően nem ezzel a céllal állították össze őket) helyleírását”. Ez, pontosabban ezek, feltehetőleg az illető közigazgatási egységek szandzsákösszeírásai, bár két további megjegyzés is gyengíti az azonosítást. Nevezetesen soha nem tartalmaztak „földabroszt ... hol a rajzoló kimondása szerint, a legkisebb tanya sem hiányzik”. Az sem áll, hogy ezek a defterek „hosszú tekercsek” lettek volna, hiszen kötetekbe vannak rendezve. Mégis azt hiszem, hogy csak rossz a megfogalmazás; ebben az esetben viszont Vámbéry volt az, aki ezt a rendkívül fontos forrástípust első magyar állampolgárként kézben tarthatta.³⁸

Ami az iratgyűjteményeket illeti, közülük Ahmed Feridún fentebb már idézett isztambuli kiadását Vámbéry hamar megszerezte, s egy példányát az akadémianak ajándékozta. Eme gesztus is szép példája tudományszeretetének.

Dolgozata vége felé Vámbéry ambiciózus tervet körvonalaz a fordításra javasolt oszmán-török krónikákat illetően. A tanulmányozandó kéziratokat – különösebb indoklás nélkül – Szülejmán előttiekre és utániakra osztja, záró határként a Rákóczi-szabadságharcot jelölve meg. Az első csoportba öt szerzőt sorol: az általa „felfedezett” Névtelent, Nesrit, Idrisz-i Bitliszít (az ő *Hest Bihist* című művének egy csonka példányát is az akadémiára hagyta, ígérve, hogy mihamarabb kiegészíti a hiányzó részekkel), Szadeddint és minden bizonnyal [Gelibolulu Musztafa] Álit. A Moháccsal kezdődő második szakaszban húsznál több krónikást mutat be röviden. Ezek többségét ma is a legjelentősebb oszmán történeti munkákként tarjuk számon, a többiek magyar szempontból méltók figyelemre. Sajnos a leírások elég szűkszavúak, illetve a kötetek őrzési helye nincs megadva, ezért alkalmanként nehéz kideríteni mire is gondolt Vámbéry. Például a két *Szigetvárnáme* közül az egyikről, Meráhiról tudjuk, hogy kevés

³⁷ Abdurrahman Nádzsi, *Defter-i Kütübhane-i Rágib pasa; Defter-i Kütübhane-i Rágib pasa*, No. 971–1058, illetve a kiegészítések részben két további mű. Közülük a 88-as számú kötet névtelen írótól származik és *Tarih-i Al-i Oszmán* címet visel ugyan, de ennek alapján sajnos nem dönthető el, hogy Vámbéry erre gondolt-e vagy sem, de valószínűbb, hogy nem. A Süleymaniye Kütüphanesi adatbankjában Rágib pasa könyvtáráról még egy kézzel írt, bizonyára régebbi, lista is található, de a „történelem és utazás” részben ezúttal is mindössze 89 tétel szerepel, nem pedig 210 vagy több. Így bármiféle összevetés reménytelen. Nem deríthető ki, hogy Vámbéryt a memóriája hagyta-e cserben, vagy, de e mondat folytatását az olvasóra bízom. Tény, hogy Giambattista Toderini korábban 79 művet említett a két fenti kategóriában, tehát időközben inkább bővült, mintsem szűkült az állomány (*Letteratura turchesca*. II. Venezia, 1787, 151).

³⁸ Az Evlija cselebi *Szejáhatnáméjához* írt előszavában – ezúttal a szandzsákok nevét elhagyva – ezekkel kapcsolatban világosabban fogalmazott. Vö. Gyula Káldy-Nagy, Macar tarihinin Türk kaynakları. In: *Studia Turco-Hungarica* I (1974) 15/2. jegyzet.

hiteles történeti tényt közlő verses alkotása Bécsben található.³⁹ „Abdi aga” esetében viszont bajban vagyunk, mert a szerző és műve nem azonosítható, így aztán holléte sem állapítható meg. Ugyanakkor a Szigetvárra vonatkozó pármás, a fentieknél fontosabb munka elkerülte figyelmét.⁴⁰

Nem hazudtolva meg önmagát, az iránymutatónak szánt és a maga korában hasznos lista után Vámbéry újra alázatoskodó hangnemre vált: „Legforróbb kívánságom, vajha a török kéziratok újabb forgatója (leginkább valamilyik hazánkfia) választásom czélszerűtlenségéről meggyőződve, más hasznavehetőbb munkákkal állhatna elő!” Az effajta álszerénység azonban, úgy tűnik, ebben az időben divat volt.⁴¹

Összességében elmondhatjuk, hogy – bármennyire is úgy szokás őt emlegetni mint aki kiválóan tudott oszmán-törökül – a fordításaiban lévő hibák, félreértések, kihagyások és összevonások miatt Vámbéry krónikafordításai ma már nem használhatók, bár a korrektség azt kívánja, hogy adott esetben feltétlenül megemlítsük őket. Érdekes módon mind elődje, Repicky, mind utódja, Thüry, pontosabb volt nála. Előbbi azonban nehézkes magyarsága miatt alig érthető, azaz vonatkozó munkássága szintén csak tudománytörténetileg figyelemre méltó. Utóbbi sokkal megbízhatóbb, ám mivel kényszerűségből minden szerzőnél csupán egyetlen kézirastra támaszkodhatott s 100 év során kissé az ő munkái fölött is eljárt az idő, átültetéseit kíváncsian lenne alaposan felülvizsgálni, majd újra kiadni.

Sajnálatos, hogy az érthető egyenetlenségek dacára is ígéretes kezdetek után Szekfü Gyulának 1916-os, éppen a *Török történetírók* harmadik kötete elé függesztett lesújtó bírálatát követően⁴² a krónikákkal való behatóbb foglalkozás Magyarországon hosszú ideig szinte teljesen szünetelt. Szívből remélem, hogy az eljövendő nemzedékek – a vitathatatlanul meghatározóan fontos levéltári források mellett – a kor adta lehetőségekkel élve s napjaink szakmai elvárásainak megfelelően, az elbeszélő kútfők magyar nyelvű közkinccsá tételéből is kiveszik majd részüket.

³⁹ Österreichische Nationalbibliothek, H. O. 48. – Nemrégiben kiadták: *Merâhi'nin Fetihnâme-i Sigetvar'ı. Kanuni'nin son seferinin şiişersel anlatımı*. Haz. H. Ahmet Arslantürk–Mücahit Kaçar. İstanbul, 2012.

⁴⁰ Közülük a legfontosabb Ahmed Feridünnak, Szokollu Musztafa pasa nagyvezír titkárának (aki azonos az iratgyűjtemény összeállítójával) a tolla alól került ki: Vö. Nicolas Vatin, Feridün Bey, *Les Plaisants secrets de la campagne de Szigetvár. Édition, traduction et commentaire des folios 1 à 147 du Nüzhetü-l-esrârî-l-ahbâr der sefer-i Sigetvár*. (Ms. H 1339 de la Bibilothèque du Musée de Topkapı Sarayı) (Neue Beihefte zur Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, 2 vagy 7. Hrsg. von Rüdiger Lohker, Markus Köhbach, Stephan Procházka, Gisela Procházka-Eisl und Gebhard J. Selz) [Wien], 2010. A teljes szöveg kiadását ld.: *Nüzhet-i esrârü'l-ahyâr der-ahbâr-ı sefer-i Sigetvár. Sultan Süleyman'ın son seferi*. Haz. H. Ahmet Aslantürk–Günhan Börekçi. İstanbul, 2012.

⁴¹ Ezt teszi Podmaniczky Frigyes is, aki a Vámbéryét megelőző cikkben saját „gyenge művei”-ről beszél (86. oldal).

⁴² Szekfü Gyula, Bevezetés. (Kútfőkritikai tanulmány a hódoltság korabeli török történetírókról.) In: Karácson Imre, *Török történetírók*. III. Budapest, 1916, 1–63.

Papp Sándor
Vámbéry Ármin és az oszmán történetírás

Vámbéry Ármin neve máig ismerősen cseng a török és a magyar tudós társadalom előtt, munkásságának jelentőségét a nemzetközi orientalisztikában is méltányolják. Törökországban Mim Kemal Öke történész és politológus tanulmányai megjelenéséig Vámbéryt mint a török nemzet nagy barátját tisztelték,¹ azonban a 80-as évektől beárnyékolja a hírnevét az a tény, hogy az angol kormány-
nak készített beszámolóit kémjelentéseként értékelték. A nevezett török kutató egy sor írása címében is rendszeresen használta az “angol kém” (*İngiliz casusu*) kifejezést. Több kötetet is szentelt Vámbéry “titkos ügyleteinek” a leleplezésére.² Ennek a hatása hamarosan jelentkezett és még olyan, alapvetően pozitív szemléletű írásban is kitétek a neve mellé a *casus* (‘kém’) jelzőt, ahol az oszmán levéltári anyag alapján Vámbéry nemzetközi publicisztikában folytatott tevékenységéből éppen török-barátsága domborodott ki.³ Szerencsére az utóbbi években olyan török írás is megjelent, amely felhagyni látszik ezzel az ízléstelen szokással.⁴

A Vámbéry önéletírásának tekinthető *Küzdelmeim*⁵ (angol kiadásban: *The Story of my Struggles*)⁶ című műben egész fejezetet szentelt első keleti utazá-

¹ Parvus, Müstesrik Vamberi (1913). *Türk Yurdu* 5/4 (1913) 962–968; Şerif Baştav, Türk Kültürüne Hizmet Eden Macarlar. Armin Vamberi (1832–1913). *Türk Kültürü* 3/26 (1964) 118–122; Muslihiddin Karakurd, Türklerin Dostları: Armin Vamberi (19. III. 1832–15. IX. 1913). *Türk Kültürü* 8/88 (1970) 44–47; Hüseyin Namık Orkun, Vamberi Armin. *Tanrıdağ* 1/2 (1942) 6–7.

² Mim Kemal Öke, Hasta Adam ve İngiltere. İngiliz Casu Prof. Arminius Vambery’nin Gizli Raporlarında II. Abdülhamid ve Dönemi. *Tarih ve Toplum* 1984/2, 65–66; Uő, İngiliz Casusu Prof. Arminius Vambery’nin Gizli Raporlarında II. Abdülhamid ve Dönemi. *Marmara Üniversitesi Fen- Edebiyat Fakültesi Türklük Araştırmaları Dergisi* (1986) 252–253; Uő, Prof. Vambery’s Personal Recollections of Abdülhamit II. and his Reign. In: *Comité International d’Études pré-Ottomanes et Ottomanes: VIth Symposium*. Cambridge, 1st–4th July 1984. Ed. by Emeri van Donzel–Jean-Louis Bacqué-Grammont. İstanbul, 1987, 259–273; Uő, *Gizli Belgelerle II. Abdülhamid Devri ve İngiliz Ajanı Yahudi Vamberi Saraydaki Casus*. İstanbul, 1991; Uő, *II. Abdülhamid ve dönemi: İngiliz Casusu Prof. Arminius Vambery’nin Gizli Raporlarında*. İstanbul, 1993; Uő, *Vambery: Belgelerle bir Devletlerarası Casusun Yaşam Öyküsü*. İstanbul, 1985.

³ Mustafa Küçük, Vambery: Casus Bir Türkologun Türkiye ve Avrupa’ya bakışı. *Arşiv Dünyası* 5/5 (2005) 35–39.

⁴ Yücel Namal, Prof. Arminius (Hermann) Vamberi ve Ermeni Meselesi. *Ermeni Araştırmaları* 39 (2011) 213–231.

⁵ Vámbéry Ármin, *Küzdelmeim*. Dunaszerdahely, 2001, 126. Első kiadása: Budapest, 1905..

⁶ Arminius Vámbéry, *The Story of my Struggles. The Memoirs of Arminius Vámbéry Professor of Oriental Languages in the University of Budapest*. I–II. London–Leipzig–Paris–Torino, 1904.

sának, amelynek során 1857 áprilisától 1861 tavaszáig négy éven át Isztambulban tartózkodott. Az említett fejezet 43 oldalából mindössze negyed oldalt, azaz csak néhány mondatot szánt tudományos munkásságának. A fejezet további részében szakmai karrierjéről, az általa megismert oszmán és európai személyiségekről, a padisah szerája és az európai hatalmak között folytatott tolmácsi működéséről és más szolgálatairól és nem utolsósorban a vezető oszmán családnál tanárként adott óráiról emlékezett meg szerénytelenség nélkül.

Saját rövid elbeszéléséből kiolvasható, hogy a régi oszmán családnál folytatott tanítószkodása idejétől kezdve folyamatosan foglalkozott oszmán kéziratokkal, s ezen erőfeszítés következtében lassan legyőzte az arab betűs források olvasati nehézségeit. Vámbéry a családi és nyilvános könyvtárakban addig a nyugati történetírás számára ismeretlen, azonban Magyarország története szempontjából különleges jelentőséggel bíró forrásokra is rábukkant. Ezekből részleteket kezdett el fordítani, és ez a munkásság nyitotta meg irodalmi és tudományos működését.⁷

Saját elbeszélése alapján a 19. század közepén Isztambulban élő jelentős történészekkel és tudósokkal, mint például Dzsevdet pasával, Sinászi efendivel és Hajrullah efendivel személyes ismeretségben állt,⁸ azonban az oszmán–magyar történelmi kapcsolatokra vonatkozó kutatásairól egyáltalán nem emlékezett meg. Saját értelmezése szerint oszmán krónikákat csupán saját ismereteinek bővítése érdekében olvasott, ebben a tevékenységben semmilyen különös cél nem lebegett a szeme előtt. Eddig a Vámbéry első isztambuli utazásával foglalkozó kutatások is ezt a tételt visszahangozták, nem emlékeztek meg arról, hogy oszmán forrásokkal is foglalkozott.⁹

Ha azonban Vámbéry néhány rövid megjegyzését nem hagyjuk figyelem nélkül s áttekintjük az 1858–1861 között Magyarországon megjelent tudományos folyóiratokat és a napi sajtót, akkor egy szisztematikusan, feltehetően valamilyen korábbi terv szerint dolgozó kutató képe bontakozik ki a szemünk előtt.

Vámbéry bibliográfiájában a fentebb említett négy évben, vagyis 1858–1861 között 15 kisebb-nagyobb írására bukkanunk, amelyek oszmán krónikákból, illetve Magyarország történetére vonatkozó oklevelekből készült fordításokat tartalmaznak.¹⁰ Az első ilyen jellegű munkái Ibrahim Pecsevi történeti művéből származnak. Ebből a krónikából előbb négy kisebb szövegrészt közölt.¹¹

⁷ Vámbéry, *Küzdelmeim*, 126; Vámbéry, *The Story of my Struggles*. I, 148.

⁸ Vámbéry, *Küzdelmeim*, 122; Vámbéry, *The Story of my Struggles*. I, 143.

⁹ Lory Alder–Richard Dalby, *The Dervish of Windsor Castle*. London, 1979, 43–63.

¹⁰ Vámbéry bibliográfiáját ld.: <http://terebeess.hu/keletkultinfo/vambibl.html#2>.

¹¹ I. Székesfehérvár bevétele. Pecsevi török történetíró kéziratából fordította Vámbéry Ármin. *Vasárnapi Újság* 7 (1860) 90–91; II. Esztergom bevétele. Pecsevi török történetíró kézírata után. *Vasárnapi Újság* 7 (1860) 110–111; III. Tata és Villány várak elpusztítása. Pecsevi török történetíró kézírata után. *Vasárnapi Újság* 7 (1860) 111; IV. Arszlán basáról, a budai helytartóról szóló adoma. Pecsevi török történetíró kézírata után. *Vasárnapi Újság* 7 (1860) 111.

A *Vasárnapi Újság* szerkesztőjének, Pákh Albertnek az első közléshez fűzött sorai szerint Vámbéry 1859. december 9-én fordult hozzá egy levéllel Isztambulból, amelyben jelezte, hogy másfél év óta rendszeres olvasója a lapnak, és szívesen küldene néhány fordítást Pestre, ha a szerkesztőség azokat megjelenítené.¹² Már ugyanebben az évben a szakmailag igényesebb kört megcélzó *Új Magyar Muzeumban* is publikált három fordítást, szintén Pecsevi művéből.¹³ A Hunyadi János hat legjelentősebb törökellenes csatáját ismertető 1862-ben megjelent fordítását is a fenti sorozatba illeszthetjük.¹⁴ A Hunyadi küzdelmeire vonatkozó tanulmányát Szadeddín *Tádzsü't-teváríh* című munkájának birtokába került kézirati példányából készítette.¹⁵ Vámbéry történetírói érzékenységét mutatja, hogy felmérte Feridun Ahmed bég *A szultánok levelezése (Münse'atü'sz-szelátín)* című hatalmas okmánytárának az értékét. Bár első fordításakor nem jelezte, hogy honnan származik forrása, nem kétséges, hogy ebből a gyűjteményből jelentette meg I. Szülejmán szultán mohácsi csata utáni győzelmi jelentését.¹⁶ Az erdélyi tudományosság orgánumban mutatta be az időközben másodszor is megjelent török művet. A tanulmány bevezetőjéből kiderül, hogy magyar vonatkozású fordításait már el is küldte a Magyar Tudományos Akadémiának kiadás céljából, azonban nem tudta, hogy mi lett a sorsa a kéziratnak.¹⁷ Erről az anyagról egyelőre semmilyen adattal sem rendelkezünk. Az ismertetésben bemutatta röviden a gyűjtemény keletkezéstörténetét. Olyan információt osztott meg az erdélyi olvasókkal, amely azóta teljesen feledésbe merült *A szultánok levelezésének* irodalmában: Musztafa Resid pasa nagyvezírként gyűjtette össze az Isztambulban fellelhető példányokat, amelyek alapján 1265/1847–1848-ban 300 példányban elkészült az első kiadás. Ezek azonban nem kerültek nyilvános forgalomba, csak az oszmán kormányhivatalnokok juthattak hozzá. A második kiadás tíz évre rá jelenhetett meg, némi átdolgozás után, ekkor már 600 példányban, azonban ezek sem kerültek nagyobb nyilván-

¹² *Vasárnapi Újság* 7 (1860) 90.

¹³ Vámbéry Ármin, Pecsevi török történetíró leírása a mohácsi ütközetéről. *Új Magyar Muzeum* 10 (1860) 31–37; Uő, Szolimán szultánnak harmadik magyar hadjárata. Pecsevi török történetíróból fordítva. *Új Magyar Muzeum* 10 (1860) 294–301; Uő, A belgrádi és magyarországi győzelmekről. Pecsevi török történetíróból. *Új Magyar Muzeum* 10 (1860) 418–423.

¹⁴ Vámbéry Ármin, Hunyadi hat legnagyobb csatája. *Magyar Történeti Tár* 11 (1862) 197–230.

¹⁵ İsmail Parlatır–György Hazai, *Macar Bilimler Akademisi Kütüphanesi'ndeki Türkçe El Yazmaları Kataloğu*. (Türkiye Bilimler Akademisi Yayınları, 13.) Ankara, 2007, Nr. 541, 542 (ez volt Vámbéry példánya), 543. A krónika első török kiadása Vámbéry fordításának az évében jelent meg: Szadeddín, *Tádzsü't-teváríh*. I-II. Isztambul, 1279.

¹⁶ Vámbéry Ármin, Solimán szultánnak a mohácsi ütközetnél nyert győzelmét hirdető levele. *Hazánk* 2 (1860) 195–199.

¹⁷ Vámbéry Ármin, Feridun bégnek, Szultáni okmányok gyűjteménye. *Erdélyi Muzeum-Egylet Évkönyvei* 1 (1861) 64/1. jegyzet.

nosság elé.¹⁸ Vámbéry is csak egy oszmán pártfogója segítségével használhatta a kiadványt. Egy listát készített a magyar vonatkozású oklevelekről a kötetre és a lapszámra való hivatkozással. Sajnálatos, de a közölt okmányok oldalszáma nem egyezik meg tényleges lelőhelyükkel, ugyanakkor a nem jelzett okmányok között is található több magyar vonatkozású. Mutatványként magyar fordításban elkészítette Bethlen Gábor két törökül fennmaradt levélét. Az első Murtezá pasához, a második a nagyvezírhez szólt 1626-ból és 1627-ből. Ezek mellett kiadta a Bethlen-korabeli erdélyi adó befizetését ellenjegyző egyik oklevelet, továbbá egy II. Rákóczi Györgynek címzett és Köprülü Mehmedtől származó okmányt.¹⁹ Az oklevélkiadások mellett korának egyik neves török történetírójától is átültetett egy érdekesnek tartott részletet.²⁰

Az a tény, hogy az oszmán történelmi források mennyire fontosak a magyar történetírás számára, tudományos körökben Vámbéry korában is ismert volt. Így nem tűnhet különösebben meglepőnek, hogy Vámbéry és mások az oszmán krónikák iránt komoly érdeklődést mutattak.²¹ A fenti példák jelzik, hogy Vámbéry az önéletrajzában leírtaknál jóval nagyobb eredményeket ért el az oszmán történetírók műveinek feltárásában. Nemrégiben a Magyar Tudományos Akadémia Kézirattárában Vámbérynek két Isztambulban írt levelére és egy kiadásra előkészített, de soha nyomdába nem került kéziratára bukkantam, amelyek eddig elkerülték a tudományos kutatás figyelmét.²²

Az első levél 1858. március 19-én keletkezett Isztambulban,²³ címzettje a Magyar Tudományos Akadémia. Ennek a levélnek különös érdekessége, hogy a híres *Tárik-i Üngürüs* (*Magyarország története*) című anonim munkát bemutató, később a *Magyar Tudományban* megjelent tanulmánnyal együtt érkezett Pestre.²⁴ A levél tartalmából kiderül, hogy Vámbéry igen sokat foglalkozott a II.

¹⁸ A második kiadás adatai: Feridün Ahmed Beg, *Medzsmúa-i münseátü 'sz-szelátin*. I-II. Isztambul. 1274–1275 (1858).

¹⁹ Vámbéry Ármin, Feridun bégnek, 65–68. Ezen okmányok közül a Bethlen-leveleket újra közölte: Karácson Imre, *Török–magyar oklevéltár 1533–1789*. Budapest, 1914, 213–215. Nr. 255; 220–224, Nr. 259 (1627 szeptemberére dátumozva a szövegben olvasható 1627. június 3. helyett). Vö. Feridün, *Medzsmúa-i münseát*, II, 462–464; 459–461.

²⁰ Zápolya Jánosnak Szolimán zultánnal találkozása. Zápolya János Zsigmond zultán Szolimán táborában. Cshanullah „Törökország történetéből” magyarra ford. Vámbéry Ármin. *Pesti Napló* 1859. No. 133. június 11. (A fenti munka szerzőjének nevét alaposan elnyomtatták, az helyesen Hajrullah, aki korának, a 19. századnak jeles gondolkodója volt, s elsősorban az egészségügyben szerzett érdemeket, azonban történeti műve is maradandó alkotásnak számít.)

²¹ Például: Târik-i Üngürüs azaz Magyarország krónikája című kézirat ismertetése Bundenz Józseftől. *Magyar Akadémiai Értesítő. Törvény és Történelemtudományi Osztályok Közlönye* 2/3 (1861) 263–316.

²² MTA, Kézirattár. MS. 4934.

²³ Uo. Vámbéry Ármin 2 levele és egy csonka kézírata (ceruzás megjegyzés a fedőlapon).

²⁴ Vámbéry Ármin, Tarikhi Engerusz, azaz Magyarország története című török kézirat ismertetése. *Akadémiai Értesítő Philozófiai Osztály* 1 (1860) 360–362.

Bajezid és I. Szelim korában fennálló kapcsolatokkal, és a korai oszmán történelemre vonatkozó munkákat (14. és 15. század) sorban áttekintette.

A levélben kitért az Üngürüş, Vámbéry szerint Engerosz szó eredetére, melyet a latin Hungarusból származtatott. A szövegből még egy fontos adat derül ki: a levéllel és a krónikát ismertető írással együtt magát a kéziratot is eljuttatta a magyar fővárosba: “Mi a jelen kéziratot illeti, én legnagyobb szerencsémnek tudom ezt a tudós társaságnak átadni, bármilyenek is a körülményeim, a szívem nem engedi, hogy valaki más társaság kezébe jusson, kiváltképpen, mivel hogy mostani viszonyaim, a könyv hiányát kivéve, nagyon kielégítők.” Megjegyezte, hogy a *Táarih-i Üngürüşt* nem kívánja saját maga lefordítani, hanem egy másik magyar történészre hagyja. A levél utolsó mondataiban az oszmán nyelvről szólt; szerinte a keleti országokban ez a legjelentősebb nyelv, és az ezen keletkezett művek között legkülönbnek Szadeddín *Tádzsü ’t-teváríh* című krónikáját tartotta.

Ismeretes, hogy német és török zsebszótára kiadása idején eredeti és hivatalos nevét (Bamberger vagy Wamberger Hermann) Isztambulban Vámbéry Árminra változtatta. A tárgyalat levél végén aláírása és pecsétje is megtalálható, amely az *önazonosságáról* alkotott képet tovább árnyalja. A Vámbéry név leírása után az “alias Resid ef.” olvasható. Ez a kettős névhasználat a magyarosodása biztos fokát elért Vámbérynek a törökországi viszonyokhoz is asszimilálódó személyiségét tárja elénk. A pecséten olvasható muszlim év a hidzsra szerinti 1274 (1857. augusztus 22.–1858. augusztus 11.) arra utal, hogy ez a metamorfózis, vagyis Bamberger Hermann Vámbéryvé és Resid efendivé válása nem sokkal Isztambulba való megérkezése után ment végbe.

A második levél 1861. április 1-jén íródott, nincs címzettje, csak megszólítása: “Tekintetes Titnok Úr!” Mivel az Akadémia titkári feladatkörét ekkor Toldy Ferenc töltötte be, neki szólhatott a levél. Vámbéry hosszasan ecsetelte, hogy elnézést kér azért, mert már régen nem írt. Ennek az volt az oka, hogy nem készült el semmilyen érdemleges munkával, és fontosnak tűnő kézirat sem jutott a keze ügyébe. Jelezte, hogy az utóbbi időben a mongol nyelvvel foglalkozott. Ugyanakkor Szelániki és Findiklili történetírók munkáinak fordításán dolgozott. Nagyon elfoglaltnak tüntette fel magát, akinek nincs ideje arra, hogy napközben a dzsámik és a nyilvános könyvtárak anyagát vizsgálgassa. Egyben arra is utalt, hogy az utóbbi időben nem lehetett érdemleges kézírathoz hozzájutni. A magyarországi folyóiratokból értesült arról, hogy az Akadémia tagjai sorába választotta, s tudatta, hogy haza készül, hogy megtarthassa székfoglaló előadását. Ugyanakkor a tudós társaság elé akarta terjeszteni újabb terveit.

Ebben a levélben addigi munkásságát is értékelte, amely szerint az oszmán források fordításával csak harmad- és negyedrangú eredményt ért el, azonban újabb tudományos terveivel első osztályú sikerekre számíthat. Az újonnan tervezett kutatásaiban természetesen a közép-ázsiai utazás terve bújta meg.

Vámbéry a Magyar Tudományos Akadémia előtt 1861. április 29-én és május 6-án tartott előadást. Mivel az ott elhangzottak jelen témánkat érintik, ezért alaposabb bemutatást igényelnek.

Vámbéry első levelező tagként megtartott előadása *A török történelmi irodalomról* címet kapta.²⁵ Az európai, de leginkább a magyar tudományos körök számára hozott újabb ismereteket. Az elhangzott előadás idején még nem állt rendelkezésre olyan kézikönyv, amely az oszmán krónikákat Bursalı Tahir, *Osmanlı müellifleri (Az oszmán szerzők)* vagy Franz Babinger *Die Geschichtsschreiber der Osmanen und ihre Werke* szintjén bemutatta volna. Sajnos előadásának kiadásában nincsenek jegyzetek, így forrásait nagyon nehéz fellelni. Annyi azonban feltételezhető, hogy saját forráskutatásai mellett valószínűleg használta Dzsemaleddin efendi oszmán historiográfiai összefoglalóját, amely 1843-ban készült el *Áyine-i zürefâ*²⁶ címmel.

Vámbéry ebben az előadásában az Altájból származó török törzseket önálló kultúráteremtőként jellemezte. Elfogadta ugyan azt a véleményt, hogy az oszmánok az irodalom tekintetében sokat vettek át az araboktól és a perzsáktól, a történetírás viszonylatában azonban, nézete szerint Közép-Ázsiától kezdve a saját útjukat követték. (A perzsa történetírói hagyományt, s annak a törökre gyakorolt hatását külön nem részletezte.) Az első ismert történetíróként Sejh Jahsit említette, akinek azonban nem maradt fenn az alkotása. A híres korai történetíró, Ásikpasazáde részben ebből az elveszett műből merített.

Az oszmán történeti munkákat nyelvi szempontok szerint három csoportra bontotta, azaz olyanokra:

1. amelyek a népnyelvet megőrizték,
2. amelyek a tudósok és az oszmán államigazgatásban tevékenykedők nyelvéen íródtak s tele vannak arab és perzsa szavakkal,
3. amelyeket csak a tudósok értenek meg, nagyon kevés bennük a török kifejezés és nyelvtani szerkezet, tulajdonképpen szinte arabul vagy perzsául szólnak.

A most bemutatott hármas tagolást forrásokból vett részletekkel igazolta, majd tartalmi szempontú felosztásra, illetve a művek létrejöttének körülményeire tért rá. Ezen princípiumok alapján a kútfőket ismét három egységre osztotta:

1. A hivatalos történetírók által írt művek. Ezeket fel is sorolta, kezdve Hodzsa Ahmed efendivel, s eljutott kora történetírójához, Dzsevdet pasához.

²⁵ Vámbéry Ármin, *A török történeti irodalomról. Magyar Tudományos Akadémia Értesítő – Nyelv és Széptudományi Osztály Közlönye* 2 (1861–1862) 87–107. (Ezzel kapcsolatban ld. még Dávid Géza dolgozatának vonatkozó részét a jelen számban.)

²⁶ Újabb kiadása: Mehmet Cemaledin, *Osmanlı Tarih ve Muvverrihleri. (Áyine-i Zurefâ)*. Haz. Mehmet Aslan. İstanbul, 2003; Vámbéry tanítványa, Thúry József egy Bécsben fellelhető kéziratoss példányáról számolt be: Thúry József, *Török történetírók*. I. Budapest, 1893, 11.

2. A nem-hivatalos történészek krónikái. Ezekről nem készített listát, csak példaként említette Ibrahim Pecsevit és a tőle minden jelzés és hivatkozás nélkül nagyon sokat átvévő Szolakzádét.
3. Egyéb történeti források. Itt először az okleveleket, parancsleveleket tartalmazó defterekről és az adózókat nyilvántartásba vevő összeírásokról szólt. Külön kitért a Núruoszmánije dzsámi könyvtárában őrzött levélgyűjteményekre (*münşeat*), melyek tekintetében a Rágib pasa-gyűjteményt gazdagsága miatt külön kiemelte. Ugyanakkor kitért a rúznámcsékre is. Ezen utóbb felsorolt forrástípusokat a krónikáknál sokkal értékesebbnek tartotta.²⁷

Vámbéry 27 történelmi forrás felsorolásával tette teljessé előadását.²⁸ A szövegből kiderül, hogy barátja és az oszmán tanulmányai idején mestere, Repicky János már 1855-ben az Akadémia elé terjesztette azon oszmán krónikák listáját, amelyek a magyar történelem szempontjából jelentőséggel bírtak. Vámbéry Isztambulban folytatandó tevékenységének előkészületeként értékelhető, hogy ezt a listát magával vitte első keleti útjára. Repicky az oszmán történeti irodalomban olyan komoly ismeretekkel rendelkezett, hogy Vámbéry az Isztambulban töltött évek alatt, miközben egy sor könyvtárat végiglátogatott és kutatott, számottevően nem tudta az eredeti listát kiegészíteni.

Vámbéry felsorolásának műcímeit átnézve megállapítható, hogy a mohácsi csatát megelőző korszakra nézve a magyar történelemre vonatkozó részleteket – az egyetlen Idrisz-i Bitliszi perzsául írt *Hest bihistjét* figyelem nélkül hagyva – a tanítvány, Thúry József fordította le s adta ki.²⁹ Szintén ő volt az, aki azon munkákat, amelyek a 16. század közepéig tárgyalták az eseményeket, kivonatossan közölte.³⁰ A 17. századra vonatkozó krónikák közül az 1907 és 1911 között Isztambulban tevékenykedő Karácson Imre készített nagyobb magyar nyelvű feldolgozást. Neki köszönhető, hogy Pecsevi, Kjätib Cselebi és Naima történeti műveit elérhetővé tette a magyar olvasók számára.³¹ Így tehát megállapítható, hogy a Repickytól származó, részben Vámbéry által kiegészített listán szereplő források egy része ugyan megjelent, érezhető azonban, hogy a rajta szereplő címeknek alig a harmadával foglalkozott érdemben a magyar oszmanisztika.

Ami pedig a Vámbéry hagyatékához tartozó – fentebb már említett – fordításokat illeti, közülük az első munka egy Szolakzáde *Tárih*jából származó részlet, amely a mohácsi csatát, Nagy Szülejmán szultán szigetvári hadjáratát és halála után a seregnek Belgrádba való visszatértét mutatja be. A munka mennyisége a fordító kis betűs kéziratában 46 oldalt tesz ki.

²⁷ Vámbéry, A török történeti, 89–99.

²⁸ Vámbéry, A török történeti, 102–103.

²⁹ Thúry, *i. m.*, I.

³⁰ Thúry József, *Török történetírók*. II. Budapest, 1896.

³¹ Karácson Imre, *Török történetírók*. III. Budapest, 1916.

A második fordítás a Findiklili Mehmed pasa által írt *Szilahtár tárihi* című műből készült, s benne Orta Madzsar (Köztes-Magyarország) királya, Thököly Imre tevékenységét részletezi 25 oldalnyi terjedelemben.

A harmadik fordítás Karacselebizáde *Szülejmán-náme* című művéből származik (27 oldal). A fenti munkák mellett Pecsevi történetének egy részlete, a mohácsi csata utáni eseményeket bemutató, illetve a csatára vonatkozó keresztény kútforrásból átvett szöveg fordítása külön cím alatt mint *Történelmi adomák* szerepel (9 oldal).³²

Mindezekből az adatokból arra következtetek, hogy Vámbéry nem véletlenül s a saját életrajzában leírtaknál sokkal komolyabban foglalkozott az oszmán történetírással. Az általam feltárt anyagban egy töredékben maradt előszó is fellelhető, amelynek megmaradt részletei feltehetően a török történelmi források fordításait kiadó kötet elé készültek. A fennmaradt szöveg pedig arra utal, hogy Vámbéry az akadémiai székfoglalóban megfogalmazott gondolatait kívánta az előszóban átdolgozva megismételni. Mindezek alapján megkockáztatom azt a véleményt, hogy Vámbéry egy ideig tudatosan kutatta és gyűjtötte a magyar–török történelmi kapcsolatok forrásait, ezek egy részét haza is küldte, s többi részét is közzé kívánta tenni. Mindezek a munkálatok valószínűleg összefüggésben voltak a Magyar Tudományos Akadémia forráskiadási tervével, amely a korán elhunyt Repicky Jánossal kezdődött, s Vámbéryvel folytatódott.

Vámbéry a székfoglaló után rövidesen írásban búcsúzott az Akadémiától, s felvázolta nagyszabású kutatási tervét, reménybeli eredményeit. Bár új kutatási témái hosszabb ideig elvonták az Oszmán Birodalom történetétől, a későbbiekben, ha ritkán is, de vissza-visszatért fiatalkori témáihoz. Magas szintű kapcsolatai lehetővé tették számára, hogy rajta tartsa szemét a szultánatus sorsának alakulásán, s mintegy kultúráért felelős „diplomata” figyelemmel kísérte miként fonódnak egymásba a török és a magyar történetírás szálai.

³² MTA, Kézirattár. MS. 4934.

Péri Benedek

Fuzûlî egy ismeretlen verse Vámbéry Ármin *Čagataische Sprachstudien* című munkájában?

„...Természetesen következett tehát ebből az a reménységem, hogy Közép-ázsiaiában az összehasonlító nyelvtudomány segítségével világosságot vető sugarat lelhetek, mely eloszlatja a homályt a magyar őstörténelem sötét tájairól.

Középázsia nyelve, a csagatáj, vagyis a keleti török nyelv, nálunk Nyugaton akkoriban még csak Quatremère francia orientalista munkái révén volt némiképpen ismeretes. Az oszmánok írott- és népnyelve közt levő eltérésből indulva ki, hittem és reméltem, hogy az Oxuson túl élő pusztai és városi lakók beszédében föllelem a nyelvnek olyan elemeit, melyek határozottabb hasonlatosságot és rokonságot mutatnak a magyarok nyelvével, s hogy ennek következtében fontos felfedezéseket tehetek és jelentékeny módon hozzájárulhatok eredetünk kérdésének tisztázásához.”¹

A fenti szavakkal vall Vámbéry Ármin *Küzdelmeim* címen közzétett önéletrajzában arról, hogy mi késztette a 19. század közepén Európában még szinte alig ismert keleti török nyelv tanulmányozására. Tömörebben megfogalmazva ugyan, de nagyon hasonló gondolatokkal indítja Vámbéry az 1867-ben Lipcsében megjelentetett keleti török szöveggyűjteményéhez, a *Čagataische Sprachstudien*hez írt előszavát is. Bevezető mondataiban a szerző nem hagy kétséget afelől, hogy műve egy nagyobb távlatokat sejtető, jól átgondolt terv része, melynek célja a magyar és a török nyelvek közötti rokonság igazolása.²

Az „ugor–török háború” azonban szertefoszlatta Vámbéry álmait. A tudományos megalapozottsággal, komoly nyelvészeti arzenállal megvívott csaták során bebizonyosodott, hogy a nyelvrokonság kérdésében Vámbéry tévedett. Bár a vitában Vámbéry vereséget szenvedett, közép-ázsiai útja, a keleti török nyelv megismerésére és megismertetésére tett erőfeszítései a turkológiai kutatók szempontjából mégsem voltak hiábavalók.

Úttörő jelentőségű munkái, szövegkiadásai minden kétséget kizáróan nagy szerepet játszottak abban, hogy megélénkült az érdeklődés a keleti-török nyelv és irodalom kutatása iránt, melyet az 1860-as évek elejéig a nemzetközi tudo-

¹ Vámbéry Ármin, *Küzdelmeim*. Budapest, 1905, 157–158.

² Herman Vámbéry, *Čagataische Sprachstudien enthaltend grammatikalischen Umriss, Chrestomathie und Wörterbuch der čagataischen Sprache*. Leipzig, 1867, VII.

mányos élet csak Quatremère, Béresine szöveggyűjteményeiből és Il'minskij *Bâbur-nâme* kiadásából ismerhetett.³

Vámbéry adta ki az első csagatáj szöveggyűjteményt,⁴ s tette közzé a *Čagataische Sprachstudien* lapjain az első csagatáj nyelvtani összefoglalót. Nem véletlen tehát, hogy egyik életrajzírója szerint „turkológiai munkásságának legjelentősebb ága a régi csagatáj nyelv és az egykorú közép-ázsiai török nyelvek kutatása” volt.⁵ S való igaz, Vámbéry turkológiai tevékenységének ez a vonulata mind a mai napig érezteti a hatását. Hogy egyebet ne említsünk, tőle származik a turkológiai szakirodalomban a keleti-török irodalmi nyelv jelölésére használt *csagatáj* terminus,⁶ s neki köszönhetően lett a keleti-török nyelv és irodalom vizsgálata a magyar turkológia egyik fontos kutatási területe.

Csak utalás szintjén ugyan, de a *Čagataische Sprachstudien* jelentőségéről már esett szó, a tartalmáról azonban még nem. A nyelvtani bevezetőt, a még a mai napig idézett szöszedetet és klasszikus irodalmi, valamint folklór szemelvényekből összeállított bő szöveggyűjteményt tartalmazó kötetet Vámbéry „nagy-részt Közép-Ázsiából hozott kéziratok alapján állította össze”.⁷

Jelen tanulmány azonban, amint azt a címe is sugallja, a kötet mindösszesen egyetlen rövid szemelvényével foglalkozik, s arra kíváncsi, hogy a *Bahşı kitabıdın alingan varsakılar turur* című fejezetben szereplő, az alcím és a szöveg alapján egyértelműen Fuzûlînak tulajdonított vers milyen helyet foglal el a 16. századi azeri költő életművében.⁸

A fejezet alapját adó gyűjteményről Vámbéry nem sokat árul el a műve egyes fejezeteiről írt ismertetőjében. Szavaiból arra lehet következtetni, hogy a *Bahşı kitabı* általános elnevezése a vándor énekesek, *bahşık* költői szöveggyűjteményeinek, melyek minden esetben az énekes működési területén élő török törzsek közt népszerű verseket tartalmazzák. Vámbéry szerint a saját példányát ismeretlen szerzője türkmének és özbekgek körében szívesen hallgatott dalokból, másodvonalbeli költők munkáiból és Mîr ‘Alî-şîr Nevâî gazeljeiből válogatta.⁹

³ Marc Quatremère, *Chrestomathie en turk oriental contenant plusieurs ouvrages de l'Emir Ali-Schîr, des extraits des Mémoires du Sultan Baber, du traité du Miradj, du Tezkiret-el-Avlija et du Bakhtiar-Nameh*. Paris, 1841; Ilya Nikolajevics Berezin, *Tureckaja hrestomatija*. Kazan, 1857; Nikolaj Ivanovics Il'minszkij, *Baber-nameh diagataice ad fidem codicis Petropolitani*. Kazan, 1857.

⁴ Vámbéry Ármin, *Abuska. Csagatajtörök szöveggyűjtemény*. Pest, 1862.

⁵ Kakuk Zsuzsa, A turkológus Vámbéry. In: *Vámbéry Ármin emlékezete*. Szerk. Fodor Pál. Budapest, 1986, 13.

⁶ János Eckmann, *Chaghatay Manual*. Bloomington, 1966, 6.

⁷ Kakuk, i. m., 14.

⁸ A Vámbéry által *Bahşı kitabı*ként emlegetett gyűjtemény az MTA Keleti Gyűjteményének török kéziratait tartalmazó katalógusban nem ezen a címen szerepel. İsmail Parlatır-Hazai György, *Macar Bilimler Akademisi Kütüphanesi'ndeki Türkçe el yazmaları kataloğu*. (Türkiye Bilimler Akademisi Yayınları, 13.) Ankara, 2007, 318.

⁹ Vámbéry, *Čagataische Sprachstudien*, 33–34.

A gyűjtemény összeállítójáról nem tudunk semmi közelebbit, így azt sem, hogy azonos-e azzal a türkmén *bahşıval* akinek csizmaszárában Vámbéry, ahogy maga írja „*ez opus curiosum*” először pillantotta meg.¹⁰

Az egyéni szempontok alapján összeválogatott, különböző korokból és különböző vidékekről származó költők szövegeit tartalmazó antológiák, *cönkök* Vámbéry korában nem számítottak ritkának Közép-Ázsiában. Első példányaik a 18. században keletkeztek, s a műfaj fokozatosan egyre nagyobb népszerűsége tette szert.¹¹ A költői szöveggyűjtemények, melyek a korabeli irodalomtörténet fontos forrásai, hű képet adnak szerkesztőjük személyes ízléséről, műveltségéről, s feltehetőleg nincs ez másképpen a Vámbéry birtokába került kötet esetében sem. A *Çagataische Sprachstudien*ben közölt szemelvények azt valószínűsítik, hogy a gyűjtemény összeállítója olyan személy lehetett, aki talán H'arizmban élt és elsősorban türkmének között mozgott vagy maga is türkmén volt. A közölt művek szerzőinek többsége legalábbis erre enged következtetni.

Şeydâyî a 18. század végén, a 19. század elején élt, feltehetőleg a *salır* törzsből való türkmén költő volt, aki életének javát Saragt és Merv környékén töltötte.¹² A fejezet első verseit jegyző Senûber az ő *Gül–Senûber* című, népi ihletésű eposzának költő főhőse.¹³ Şeydâyî verseinek jelenléte a gyűjteményben talán az antológia összeállításának idejét és helyét is segít meghatározni. A Şeydâyî verseit tartalmazó első kéziratok ugyanis Saragt és Çarcu vidékéről származnak, költeményei nagy tömegben a 19. század közepe táján kezdenek megjelenni a *cönkök*ben.¹⁴ Ily módon tehát nem kizárt, hogy a Vámbéry tulajdonába került gyűjtemény nem sokkal közép-ázsiai utazása előtt ezen a vidéken keletkezett.

Ami a többi szerzőt illeti, verseik beválogatása megerősíteni látszik a keletkezés helyére és az összeállító személyére vonatkozó feltételezést. Pehlivânkulı Revnâk (1725–1805) szintén türkmének által is lakott vidékről, Hivából származott. Klasszikus gazeljei elsősorban Nevâyî és Fuzûlî hatását mutatják.¹⁵ A két nagy klasszikus Nesîmî (megh. 1407?) és Fuzûlî (1487–1556) mindig is nagy népszerűségnek örvendett az oguz népeknél, így a türkmének között is.

¹⁰ Vámbéry Ármin, *Vázlatok Közép-Ázsiából. Újabb adalékok az Oxusmelléki országok népi ismereti, társadalmi és politikai viszonyaihoz*. Pest, 1868, 301.

¹¹ Cennet Mir Mustafa qızı Nağieva, *Özbek Ədəbiyyatında Füzuli Ənənələri*. Bakı, 2005, 13.

¹² Nehir Eren, *Türkmen Gül–Senüber Destanı*. Yüksek Lisans Tezi. İzmir, 2009, 10.; *Türkmen Şeiri Antologiyası. (XVII–XIX əsrlər)*. Tərtib edən, türkməncədən uyğunlaşdırən və ön sözün müəllifi Rəmiş Əskər. Bakı, 2011, 125.

¹³ Şeydâyî, *Gül–Senüber*. Toplan we çapa taýýarlan we söz başy ýazan Baýmuhammet Garryew. Aşgabat 1943. A 3 kézirat és 7 könyomatos kiadás alapján összeállított szövegben a Vámbérynél olvasható versek megtalálhatók, a 43, a 38. és a 35–36. oldalakon.

¹⁴ *Türkmen edebiyatyng taryhy. II. XVIII asyr edebiyaty. 2-nji kitap*. Jogapkar redaktor S. A. Garryew. Aşgabat, 1976, 99, 111.

¹⁵ Vohid Abdullaev, *O'zbek Adabiyoti Tarihi. Ikkinchi kitob. (XVII asrdan XIX asrning yarmigacha)*. Toshkent, 1967, 174–187. Selahittin Tolkun, *Özbek Edebiyatında Fuzuli Tesirleri. Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* 28 (1998) 480.

Vámbéry a szóban forgó fejezetben az ő verseiken kívül még két poéta költeményét közli. Allah-yâr valószínűleg azonos a 17. századi közép-ázsiai szúfi költészetből ismert Sûfî Allah-yârral, Meşref pedig a 17. század egyik legjelentősebb költőjével, az andidzsáni születésű és a közép-ázsiai törökség körében sokat idézett Babarâhim Meşrebbel (1657–1711).

A 16. század végétől Közép-Ázsiában is igen kedveltnek számító és keleti-török költők által is szívesen utánzott Fuzûlî verseinek jelenléte a Vámbéry által *Bahşî kitabı*ként emlegetett gyűjteményhez hasonló költői antológiákban korántsem szokatlan jelenség, s ritkán bár, de arra is akad példa, hogy egy-egy *cönkből* a nyomtatott kiadásokból vagy más kéziratokból hiányzó Fuzûlî vers kerüljön elő.¹⁶

A *Çagataische Sprachstudien*ben olvasható Fuzûlî költemény pont ilyen. Egyetlen nyomtatott kiadásban sem szerepel, s a tanulmány írása során átnézett közel egy tucat 17. századi vagy annál korábbi kézirat sem tartalmazza. A dolgozat elején feltett kérdés így némiképp módosul, s most már az, hogy a szóban forgó költemény valóban Fuzûlî verse-e.

A vers gazel formában íródott. Metruma a klasszikus török nyelvű költészetben viszonylag könnyen használható és ezért gyakran alkalmazott versmérték: *hezec-i müsemmen-i sâlim* (x - - - | x - - - | x - - - | x - - -). A rímhordozó szavakat a költő egy gazdag, sok lehetőséget tartogató rimbokorból (-â^r) válogatta, a *redîf*, vagyis a refrén, *olmaz* nem számít ritkának az azeri és az oszmán költészetben. Fuzûlî török nyelvű versgyűjteményének kiadásai két *olmaz redîfe* írt gazelt is tartalmaznak.¹⁷

A gazel formai kritériumait vizsgálva már az első pillantásra látszik, hogy a rímekkel nincs minden rendben, hiszen az V. párversben a *redîf* előtt álló szó nem -â^r, hanem -ân szótagra végződik. Ez a hiba könnyen magyarázható a szöveg romlásával, hiszen közelebbről megnézve az is világossá válik, hogy a refrén előtt hiányzik két szótag, egy rövid és egy hosszú.

A mindössze hat párversből, *beyt*ből, tehát tizenkét felsorból, *misrâ*^cből álló gazelben azonban nem ez az egyetlen metrikai hiba, a párversek több mint a felével súlyos gondok vannak.

A problémák az első felsorral kezdődnek. A harmadik ütemben egy szótaggal több van, ráadásul az ütem második szótagja, vagyis az *edeb* szó első szótagja rövid, holott hosszúnak kellene lennie.

Edeb ser-riştesi sen tutgıl edebdin yahşî râz olmaz

x - - - | x - - - | x x - - - | x - - -

¹⁶ Nağieva, i. m., 13.

¹⁷ Fuzûlî, *Türkçe Divan*. Haz. İsmail Parlatır. Ankara, 2013, 254, 258–259.

A második párversben a második *misrâ*^c hibás: az első ütem második szótagja (-end) a klasszikus metrika szabályai szerint „túl hosszú” szótag, tehát utána szabályosan egy rövidnek kellene következnie. A második ütem kezdő szótagja (-uç) az adott metrikai helyzetben, a versmérték szerinti kötelező rövid helyett csak hosszú szótagnak számolható. A harmadik ütem egy perzsa szóval kezdődik, melynek első szótagja hosszú magánhangzót tartalmaz, így a szótag a szükséges rövid helyett csak hosszúnak számolható.

Büblend^a de uçmak bilen zâgû^c âlemde bâz olmaz

x - x - | - - x - | - - - - | x - - -

A harmadik párvers első fêlsorának második ütemében hiányzik a kezdő rövid szótag. Bár a második fêlsor második ütemében a harmadik szótag és a harmadik ütemében a második szótag a szükséges hosszú helyett rövid, ez a hiba kiküszöbölhető az ilyen esetekben végső megoldásként használt, elegánsnak semmiképpen sem nevezhető magánhangzónyújtás, az *imâle-i maksûre* segítségével. Az utolsó ütem első szótagja azonban már semmilyen trükkal sem rövidíthető meg.

Tileng genci Allahdın Hudâning mahzeni köpdür

x - - - | - - - | x - - - | x - - -

Eger bir katresi yetişse tükenmez asl az olmaz

x - - - | x - -(x) - | x -(x) - - - -

A negyedik párvers többé-kevésbé rendben van, bár az első fêlsorban két *imâle-i maksûre* is található (*yana* -(x) x; *kanatsız* -(x) - -). Annál több gond van az ötödik *beyttel*. Az első *misrâ*^c második ütemében a harmadik szótag rövid, s mivel egy török toldalékkal ellátott perzsa szó (*şikestelik*) első szótagjáról van szó, az *imâle-i maksûre* használata itt nem lehetséges. Ugyanezen párvers második fêlsoráról a rímhiba kapcsán már esett szó, innen két szótag is hiányzik.

Tevâzû^c pîşe kıl şikestelik câlemde kesb eyle

x - - - | x - x - | x - - - | x - - -

Binâ ki gussa-i zerrîn yegen seyrân olmaz

x - - - | x - - - | x - - - | - - -

Az utolsó párverssel megint nincs gond, verstani hibáktól, pontatlanságoktól még jelenlegi formájában is mentes két *misrâ*^c-ról van szó.

Fuzûlî a török nyelvű klasszikus gazel-költészet egyik legkiválóbb alkotója volt, aki ilyen mennyiségű, ráadásul ilyen súlyú elemi hibát soha, egyetlen versében sem követett el. Ennek ellenére elvileg elképzelhető, hogy a Vámbéry

által közölt szöveg alapjául szolgáló klasszikus költemény mégis Fuzûlîtól származik, s a szövegromlás a klasszikus verstan szabályait nem ismerő, a könyveket a csizma szárában tartó környezetben, a szövegahagyományozás során következett be.

Ennek az elméletnek az igazolásához azt kell megvizsgálni, hogy a *Bahşı kitabı*-ban olvasható vers tartalmaz-e olyan költői elemeket, költői képeket, szófordulatokat, melyek minden kétséget kizáróan jellemzők Fuzûlîra.

Fuzûlî költői védjegye a borivásról szóló, *rindâne* „korhely” párverseket is gyakran magában foglaló *‘aşıkâne* vagyis szerelmes stílusban íródott gazel, mely az ő esetében szinte kizárólag a szerelem, legyen az egy emberi lény iránt érzett vonzalom, *‘ışk-i mecâzî*, vagy az Isten utáni vágyakozás, *‘ışk-i hakikî*, legnehezebb pillanatait, a beteljesületlen szerelem okozta fájdalmat és gyötrődést állítja középpontjába. A *Çagataische Sprachstudien*-ben olvasható vers azonban egyértelműen nem ilyen, hanem fontos bölcsességeket megfogalmazó, moralizáló, *hekîmâne* hangvételű költemény. Fuzûlî azonban az étellel kapcsolatos meglátásai, tapasztalatai, az olvasónak szánt tanácsai közvetítésére nem a gazelt választotta. Bölcs gondolatai átadására, ha azokat rövid, gazelhez hasonló formájú versben fogalmazta meg, a klasszikus költészet hagyományával összhangban, egy másik versformát, a *kıt’at* használta.

A Vámbéry-féle vers, mely számos keleti-török elemet tartalmaz, nyelviileg is eltér Fuzûlî gazeljeitől. Ez a tény önmagában még nem cáfolja Fuzûlî szerzőségét, hiszen számos oszmán és azeri költő, köztük maga Fuzûlî is írt parafrázisokat (*nazîre*) és *tahmîs*okat keleti-török szerzők, elsősorban Nevâyî és Lutfî gazeljeire, ám a vizsgált vers feltételezhető keleti-török modellje eddig nem került elő.¹⁸

A szófordulatok, költői képek egy része is különösnek tűnik, s nem vall Fuzûlîra. A második félsor második *misrâ*-jában például, melyet Vámbéry, talán mivel nem illet az elképzeléseibe, teljesen elferdítve magyarított, a *bülend* „magas” melléknév a helyhatározó eset ragjával toldalékolva, főnévi értelemben szerepel. Fuzûlî ilyen értelemben a szót soha nem használta, gazeljeiben az csak jelzőként bukkan fel. Érdekes azonban, hogy a Vámbéry által használt kézirat feltételezett keletkezési idejéből és helyéről származó türkmén nyelvű köl-

¹⁸ Fuzûlî Lutfî egyik gazeljére írt *tahmîst*. Osman Fikri Sertkaya, Osmanlı Şairlerinin Çağatayca Şiirleri. *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* 22 (1976) 177. Fuzûlî egy másik, szintén Lutfî egyik versére írt keleti-török parafrázisát közli Hasibe Mazıoğlu, *Fuzûlî Üzerine Makaleler*. Ankara, 1997, 234–235.

tői alkotásokból kimutatható a *bülend* szó esetraggal toldalékolt alakja, főnévi használata.¹⁹

Hasonló kétségeket ébreszt a fêlsorban található, 'varjú' jelentésű perzsa *zâg* szó, mely a szövegben a meglehetősen szokatlan *zâgu* alakban áll, s melyet Vámbéry a német és a magyar fordításból is egész egyszerűen kihagyott.²⁰ A varjú a klasszikus költészetben leginkább csúnya hangja miatt, a fülemüle, a *bülbül* ellenpólusaként vagy fekete színe kapcsán, a fekete metaforájaként szerepel, s Fuzûlî török *dîvân*-jában is ilyen szövegkörnyezetben bukkan fel.²¹

A fêlsor másik madarához, a sólyomhoz (*bâz*), mely Fuzûlî verseiben az oszmán gyakorlattal összhangban szinte kizárólag *şehbâz* vagy *şâhbâz* alakban kerül elő, a színén kívül, mely a perzsa klasszikus költészetben elsősorban a fehér, az oszmánban pedig a fekete, a vadászat, a magasban röpülés, a prédára leső pillantás és a fejedelmi vadászmadár, az uralkodókkal való kapcsolat fogalma társul.²²

¹⁹ *Suğunlı, umğalı, çal koçlı dağlar;*

Belenddin festine ağan bulağlar

„Szarvasokkal, gazellákkal, fehér kosokkal teli hegyek,

Magasból a mélybe csörgedező vizek.”

Vö. Hüseyin Yıldırım, *Zelilî Divânı (Metin-Aktarma-Gramer İncelemesi)*. Doktora Tezi. Ankara, 2008, 236–237.

²⁰ “O Herzensvogel, flattere nie in den Lüften herum! Halte dich an eines Fürsten Hand! Der zu hoch fliegende Falke wird im Leben nie zur Jagd gebraucht.” Ld. Vámbéry, *Çagataische Sprachstudien*, 141. Magyar fordítása: „Oh szív szárnyasa, ne repkedj soha magasan a légben, hanem pihenj egy király kezén. Mert a magasan járó sólyommal soha nem vadásznak.” Vámbéry, *Vázlatai Közép-Ázsiából*, 303.

²¹ *Rüzgârın tîre bahtın kara nutkın lâl edip*

Mâtem-i gül bülbülü zağ ile yek-sân eylemiş

„Sorsát sôtetté, szerencsáját feketévé, beszédét némává tette,

A rózsza gyászolása a fülemülét a varjúval egyívásává tette.”

Fuzûlî, *Türkçe Divan*, 268, G138/V.

²² *Çeşmi çu bâzdür anun tu'mesi cigerümüz*

Tu'mesini eyledelim nâz ile bâza gidelim

„Szeme mint a sólyomé, eledele a szívünk

Vigyünk neki enni! Menjünk a sólyomhoz kedveskedve!”

Muharrem Ergin, *Kadı Burhaneddin Divanı*. İstanbul, 1980, 145, G363/II.

Dedim destim erer mi zülfüne bir şeb dedi dilber

Gedâlar destine lâyk degildir bâz-ı sultânî

„Azt kérdeztem: – Vajon copfjához ér-e kezem egy este? A szívrabló azt válaszolta:

Koldusok kezére nem illik a szultáni sólyom.”

Ali Nihat Tarlan, *Hayâlî Divanı*. Ankara, 1992, 293, G 410/III.

A sólyom és a varjú a perzsa költészetben gyakran a két madár színének ellentétes volta miatt szerepel együtt. Egy másik gyakori helyzetben a varjú a sólyom prédájaként kerül vele egy párversbe.²³

Fuzûlî ismert verseiben ez a két költői kép nem található meg, ám mindenképpen elgondolkodtató, s talán a gazel szerzőjének a klasszikus költészetben való jártasságára utal, hogy a *Çagataische Sprachstudien*-ben olvasható helyzethez nagyon hasonló és nagyon hasonlóan megfogalmazott költői képpel, jó tanáccsal szembesül az olvasó a 12. században élt perzsa költő, a gazel műfajának kialakulásában jelentős szerepet játszó Senâyî egyik dicsversében.²⁴

A Fuzûlîra nem jellemző szóhasználat nem korlátozódik a második párversre. A harmadik párvers második *misrâ*-jének és az utolsó párvers második fél sorának végén, a rímhordozó az „kevés”, illetve *yaz* „nyár” szó előtt álló, a tagadás nyomatékosítására szolgáló *asl* szó helyesen *aslâ* kellene legyen. A szó azonban ebben az alakjában sem illik a versmértékbe, ráadásul Fuzûlî verseiben a tagadás nyomatékosítására kizárólag a *hîç* szó fordul elő.²⁵

Az ötödik párvers első *misrâ*-jában az alázatosság, *tevâzu*^c fogalma egyértelműen pozitív tulajdonságként szerepel, amelyet a költő tanácsa szerint az embernek szokásává (*pîşe*) kell tennie. Fuzûlî költészetében a *tevâzu*^c szó ilyen szövegkörnyezetben nem található meg. Ennek ellenére elgondolkodtató, s mindenképpen a gazel szerzőjének irodalmi jártasságára utaló jelként értékelhető, hogy a Vámbéry-féle versben olvasható tanácsot, perzsaúl ugyan, mégis majdnem szóról szóra ugyanígy fogalmazza meg a timurida kor egyik legje-

²³ *Zülfün kim oldu kaşının üstünde âşikâr*
Bir şahbâzdır ki anı zâğa saldılar
 „A tincsed mely megjelent szemöldököd felett,
 Királyi sólyom, melyet varjúra reptettek.”

Tarlan, i. m., 127, G154/II.

²⁴ *Yâ hamçu bâz sâkin-i dast-i mulûk şav*
Yâ hamçu zâg gûşa-yi şah kanâr gîr
 „Vagy mint a sólyom, a királyok kezére telepedjél,
 Vagy mint a varjú, az ág sarkába kucorodj.”

Dîvân-i Sanâyî Gaznavî. Ba-sa‘î u ihtimâm-i Mudarris Ridavî. Tahrân, 1362, 298.

²⁵ *Sabâ gonce dehânın pür zer etse hîç ‘ayb olmaz*
Ki medh-i Hân-i Hâkan-kadrûr gonce dehânında
 „Nem szégyen, ha a szellő a bimbó száját arannyal tölti meg,
 Mert a nagykan rangú kán dicséretére nyílik szája.”

Tekrib-i Bend-i ‘Âşikâne ve Rindâne, B4/III. Fuzûlî, i. m., 402. Az *olmaz redîfe* írt gazelek között szinte egyáltalán nem fordul elő a tagadás ilyesfajta nyomatékosítása. Kivételt jelent Harîmî következő párverse, ahol szintén a *hîç* szó áll:

Şimşâd ne yüz ile sana öyküne ey dûst
Kaddi uzun olmak sanemâ hîç sebeb olmaz
 „Hogyan is hasonlíthatna hozzád a bukszus, barátom,
 Te bálvány! Az, hogy a termete sudár, még nem elég!”

G11/III. Öykü Akın, *Harîmî (Şehzâde Korkud) Dîvânı’nın Nesre Çevirisi ve İncelemesi*. Yüksek Lisans Tezi. İstanbul, 2009, 50.

lentősebbnek tartott, a törökségnél nagy népszerűségnek örvendő költője, Nûr ud-Dîn °Abd ur-Rahmân Câmî *Yûsuf u Zalîhâ* című művének a végén.²⁶

Az alázatossággal párba állított *şikestelik* „megtörtség” a vers szerint szintén pozitív fogalom és megszerzendő tulajdonság. Ezt sugallja legalábbis a felsor logikája és a *şikestelik* főnév, mint a mondat tárgya mellett állítmányként álló *kesb eyle-* ige, melyet a török nyelvű klasszikus költészetben a vágyott és értékes dolgok megszerzésével kapcsolatban használnak. A „megtörtség” gondolata azonban a klasszikus költészetben nem ilyen, hanem minden kétséget kizáróan negatív, szenvedéssel és gyötrellemmel járó fogalom, ahogy Nevâyînak az a párverse is mutatja, melyben a költő a *garîblik*, az „idegenség” fogalmával állítja párba.²⁷ Fuzûlî költészetében a *şikestelik* főnév nem, csak a *şikeste* melléknév fordul elő néhányszor, a költői hagyománynak megfelelő szöveggörnyezetben, a szenvedő szerelmes szíve vagy teste jelzőjeként.²⁸

A párvers furcsaságai azonban nem érnek itt véget, hiszen a második fél-sor is tartogat meglepetéseket. A sort kezdő, ’mert’ értelemben használt *binâ ki* kifejezés sem a perzsa, sem a török nyelvű klasszikus költészetben nem fordul elő, így Fuzûlî sem használja. A *gussa* ’bánat’ szóhoz a szövegben a *ye-* ’enni’ ige társul, holott a klasszikus perzsa és török nyelvű költészetben ezzel a főnévvel igeiként csak a perzsa *kaşîdan* vagy az annak megfelelő török *çekmek* ’húzni, elszenvetni’ ige áll együtt.

A *Çagataische Sprachstudien*ben közölt vers mindezekén túl költészettechnikai szempontból is meglehetősen egyszerű. Fuzûlî nyomtatásban is megjelent gazeljeivel szemben szinte alig lehet felfedezni benne azokat a retorikai alakzatokat, költői megoldásokat, intertextuális utalásokat, melyek nélkül a költő nem

²⁶ *Zi nahvat pâk kun andîşa-yi h'îş*
Tavâzu' kun ba-har kas pîşa-yi h'îş
 „Gondolataidat tisztítsd meg az önhittségtől,
 Az alázatosság váljék szokásoddá mindenkivel szemben!”

Câmî, *Haft avrang*. Kitâbhâna-yi Maclis-i Milli 87146, fol. 213a.

²⁷ *Garîblik yana kõnglûmi derdnâk etti*
Şikestelik yana kõksûmni çâk-çâk etti
 „Az idegenség a szívemet fájdalommal töltötte el,
 A megtörtség a mellkasomat megszagatta.”

Mîr °Alî-şîr Nevâyî, *Garâ'ibü's-sigar*. Haz. Günay Kut. Ankara, 2003, 459.

²⁸ *Bin cân olaydı kâş men-i dil-şikestede*
Tâ her biriyle bir kez olaydım fidâ sana
 „Bárcsak ezer életem lett volna, nekem a szíve szakadtak,
 Hogy mindegyiket feláldozhattam volna érted.”

Fuzûlî, *i. m.*, 185, G5/III.

Sitemin taşı ile başı sınık bedeni şikeste Fuzûlî'ym
Bu alâmet ile bulur beni soran olsa nâm ü nişânımı
 „Fuzûlî vagyok, kinek a szenvedés kövei fejét bevették, testét megtörték,
 Az aki engem keres ezen jelek alapján megismeri nevemet és jeletem.”

Fuzûlî, *i. m.*, 373, G305/VII.

vívhatta ki a kortársak elismerését. A befogadó elméjét meg nem mozgató, lapos, gyenge verseket író költő nem élt meg az irodalmi piacon.²⁹ Márpedig Fuzûlî, aki egész életében egy-egy tehetösebb, befolyásos patrónus támogatását szerette volna kiérdemelni, mindent megtett azért, hogy verseit elismerés övezze.

Furcsasága, rímhibái, a metrikai szabálytalanságok sokasága, a klasszikus költészet hagyományaitól eltérő szófordulatai, a retorikai alakzatok hiánya a Vámbéry-féle „Fuzûlî” verset meglehetősen gyenge alkotássá teszik, s így erősen kétséges, hogy ebben a formájában Fuzûlî műve-e. Minden bizonnyal nem. Az azonban nem kizárt, hogy valaki, aki elemi szinten jártas volt a klasszikus költészetben és valamennyire tudott időmértékes verset írni, Fuzûlî eddig ismeretlen párverseit átírta, s a maga soraival kiegészítve teljes gazellé formálta.

²⁹ Fuzûlî kortársa, Mesîhî ezt a helyzetet a következőképp fogalmazza meg egyik gazeljében:

Ger sanâ'î satmazam şî'r içre olmazam diri
Lâ-cerem san'at gerekdür kılmağā kesb-i ma'âş

„Ha a verset nem tölteném meg retorikai alakzatokkal, nem élnék meg,
Nincs vita, ahhoz, hogy megéljek, kellenek a trópusok.”

Mine Mengî, *Mesîhî Dîvânı*. Ankara, 1995, 186, G107/VI.

FÜGGELÉK

*Edebb ser-riştesi sen tutgıl edebdiyahşı
râz olmaz
Edebsiz ikki ʿâlemde biling ki ser-firâz
olmaz*

Ragadd meg a műveltség fonalát, a
műveltségnél szebb titok nincsen,
Tudd meg, hogy a műveletlen nem
emelkedhet ki, sem itt, sem a túlvilágon.

*Havâda uçma ey könglüm kuşı bir şâh
eligin tut
Bülendde uçmak bilen zâgû ʿâlemde
bâz olmaz*

Szívem madara, ne repkedj a
levegőben! Telepedj egy sáh kezére!
Szárnyaljon bár a magasban, de a
varjúból sohasem lesz sólyom.

*Tileng genci Allahdın Hudâning
mahzeni köpdür
Eger bir katresi yetişse tükenmez asl az
olmaz*

Allahtól kérj kincseket! Az Isten
kincseskamrája bőséges,
Ha csak egy cseppet kapsz is belőle, az
el nem fogy, kevés sohasem lesz.

*Kime devlet kuşı konsa uçar her yana
kanatsız
Kiming bahtı kara bolsa anıng desti
derâz olmaz*

Akihez leszáll a szerencse madara, az
szárny nélkül repül bárhova,
Akinék sötét a sorsa, annak keze nem ér
el messzire.

*Tevâzûʿ-pîşe kıl şikestelik ʿâlemde
kesb eyle
Binâ ki gussa-i zerrîn yegen
seyrân olmaz*

A szerénység váljon természeteddé,
tanuld meg az alázatosságot!
Mert az, akit az arany gondja nyomaszt,
az nem szemlélődik nyugodtan.

*Fuzûlî sen bu ʿâlemde muhabbet
âşinâsı bol
Muhabbetsiz kişining köngli kışdur asl
yaz olmaz*

Fuzûlî, te itt, ezen a világon légy a
szeretet barátja,
A szeretet nélküli ember szíve, mint
a tél, benne a nyárnak nyoma sincs.

SZEMLE

KÖNYVEK

MÁNDOKY KONGUR ISTVÁN: KUNOK ÉS MAGYAROK

(Török–magyar könyvtár I.) Közzéteszi Molnár Ádám. Molnár Kiadó, Budapest, 2012, 348 oldal + 7 képtábla

Folyóiratunk régi olvasói még emlékezhetnek rá, hogy csaknem húsz esztendővel ezelőtt Kakuk Zsuzsa tollából alapos ismertetés jelent meg a fiatalon elhunyt turkológus, Mándoky Kongur István, *A kun nyelv magyarországi emlékei* című posztumusz munkájáról.¹ A szerző halálát követően dicséretes gyorsasággal kiadott kötet a szerény nyomdai kivitelezés, a nyilvánvaló szerkesztési és sajtóhibák ellenére is a kun nyelvemlékek hiánypótló, megkerülhetetlen alpművévé, bizonyos kérdéseket, adatokat illetően pedig egyenesen forrásává vált, s a legutóbbi időkhöz az is maradt.² Azonban a magyar kultúra törökös vonatkozásainak keretében a kun hagyományok és a kun nyelvi emlékek iránt az utóbbi időben megnövekvő érdeklődés miatt szükségessé vált a szóban forgó értekezés egyes fejezeteinek ismételt, s a szerző további kun nyelvészeti, valamint egyéb turkológiai tárgyú írásaival bővített kiadása. E felismerés vezethette a Molnár Kiadót, amikor vállalkozott a *Kunok és magyarok* című gyűjteményes kötet megjelentetésére.

Az említett kiadvány egyben a „Török–magyar könyvtár” néven induló új könyvsorozatnak is az első tagja. Fodor Pál és Vásáry István köszöntő soraiból (7–8. o.) világossá válik, hogy e sorozatban, az évszázados hagyományokkal és magas nemzetközi elismertséggel bíró magyar turkológia nemes hagyományait követve, történelmi és irodalmi szempontból fontos török és perzsa nyelvű munkák magyar nyelvű fordítását kívánják közreadni. Közéjük sorolható például a törökök saját eredetmondáit tartalmazó *Oguznáme* vagy az indiai mogul birodalom timurida török alapítójának, Báburnak az emlékirataiból álló 16. századi *Báburnáme*. A forrásművek fordításain kívül helyet kapnak majd a sorozatban olyan török tárgyú klasszikus monográfiák is, amelyek a magyar olvasóközönség számára jelenleg elérhetetlenek. Némiképp e nehézségen is enyhít a sorozat első kötete, mivel Mándoky István egyes írásainak újraközlésével ma már az érdeklődők rendelkezésére állnak a szerző elszórtan, kis példányszámú folyóiratokban, gyűjteményes kötetekben megjelent szinte hozzáférhetetlen munkái.

A turkológus Mándoky Kongur István (9–16. o.) című írásában a kor- és pályatárs Vásáry István mutatja be, sokszor saját emlékei alapján, egykori diák-

¹ Sajtó alá rendezte: Ökrösné Bartha Júlia. Karcag, 1993, 193 oldal (Keleti örökségünk, 1.) Ismertette: Kakuk Zsuzsa, *Keletkutatás* 1994. tavasz, 80–91.

² Vannak kutatók – magam is közéjük tartozom –, akikben kételyeket ébresztenek Mándoky István forráshivatkozás és/vagy adatközlőre való utalás nélküli kunsági adatai, különösen abban az esetben, ha azok más forrásokból nem mutathatók ki.

társa életét, munkásságát, ellentmondásos személyiségét és közéleti szereplését. Sajnálatos nyomdahiba következtében az életrajzi fejezet elején az édesanya családi neve hibásan, „Kárászi” alakban szerepel „Kárászi” helyett. Mándoky munkásságáról szólva Vásáry kénytelen megjegyezni, hogy még ma – húsz év múltán – sem tudjuk, milyen mennyiségű és minőségű gyűjtött anyag maradt utána. Példaként említi kiadatlan dobrudzsai tatár szótárát, amelyről magam is sokat hallottam, de olyan kollégával még nem találkoztam, aki látta is volna, így hát kérdéses, hogy Vásárynál a „nagy terjedelmű” minősítés pontosan mit jelent és min alapul. Mindenesetre a közelmúltban három kötetben, 1750 oldal terjedelemben megjelent Saim Osman Karahan dobrudzsai szótára (*Dobruca Kırım Tatar Ağzı Sözlüğü*. Köstence, 2012), s így, sajnos, Mándoky szótára bármilyen jó és gazdag lehet is, az elsőségről mindenképpen lemaradt. Ennek ellenére Vásáry István a legjelentősebbnek Mándoky dobrudzsai tatár és nogáj nyelvjárási gyűjtéseit tartja. A nyári vakációk során Bulgáriában és Romániában gyűjtött nyelvjárási szövegek alkották az 1969-ben megírt (és benyújtott?), majd 1971-ben megvédett *Dobrudzsai tatár nyelvtanulmányok* című egyetemi doktori értekezésének alapanyagát. Ezzel összefüggésben Vásáry tévesen állítja, hogy Mándoky egyetemi doktorátusának megszerzése után tíz évvel, tehát 1981-ben megvédte volna *A kun nyelv magyarországi emlékei* című kandidátusi értekezését is (9–10. o.). Ugyanebbe a tévedésbe esik Ágoston Gábortól³ Kakuk Zsuzsán⁴ keresztül Molnár Ádámig⁵ mindenki, aki csupán az ominózus értekezés téziseit bemutató brosúra címlapján lévő 1981-es évszámra hagyatkozik és nem a kérdéses védésen készült saját jegyzeteire, amelyekből kiderülne, hogy Mándoky István kandidátusi értekezésének a védésére 1987. június 19-én került sor.⁶

A szóban forgó kandidátusi értekezésben tárgyalt kun szövegemlékeket (*Kun miatyánk; Kiszámoló mondókák*) ismertető bekezdés végén Vásáry ezt írja: „Végül a *Halasi ének*, az asztali áldás és a köszönési formulák romlott szövegeit kísérli meg értelmezni, a szövegek romlottsága miatt jóval kevesebb sikerrel, mint az előző esetekben.” Tudomásom szerint azonban Mándoky István sem a kérdéses értekezésben, sem máshol, nem elemezte a fent említett szöveg(töredék)eket. A disszertáció alapján 1993-ban megjelent kötet 32. oldalán is csupán lábjegyzetben tesz említést a nyelvészeti kutatásokra alkalmatlan „halasi ének”-ről s a többi kun szövegemlékről.

Molnár Ádám (a továbbiakban: Kiadó) tömör előszava (*Mándoky Kongur István írásainak gyűjteményes kötete elé*, 17–23. o.) a *válogatás és közzététel szempontjairól*, Mándoky István névhasználatáról, megjelent munkái alap-

³ Előszó. In: Mándoky Kongur István *A kun nyelv magyarországi emlékei*. Karcag, 1993, 9.

⁴ *Keletkutatás* 1994. tavasz, 81.

⁵ Az itt ismertetett kötet 17/1. jegyzet, 18.

⁶ L. még Berta Árpád beszámolóját „Mándoki Kongur István kandidátusi értekezésének” a megvédéséről: *Keletkutatás* 1988. tavasz, 98–99.

ján összeállított különböző publikációs listák létezéséről és jellegéről s végül a tanulmánykötet szerkezetéről szól, s mint ilyen, valójában egy rövid kutatói pályaismertetés szerepét tölti be, ami nagyon hasznos.

Érdemes azonban néhány részletkérdést tisztázni, illetve bizonyos hiányosságokra, következtetlenségekre rámutatni. Ez a kötet kétségkívül „Mándoky Kongur István életművének fontos összegzése: bizonyos megszorításokkal a szerzőnek minden magyar nyelven, írásban megjelent művét kritikai kiadásban, egy helyütt, összegezve teszi közzé.” (18. o.) A kötetben közölt két bibliográfiai válogatás alapján nyilvánvaló, hogy a „megszorítások”, azaz kivételek, egyike azt jelenti, hogy Mándoky Kongur különböző újságokban (pl. *Pest Megyei Hírlap*) közölt népszerűsítő, ismeretterjesztő írásait, valamint a *Világirodalmi Lexikon* számára készített névcikkeit nem tartalmazza.

Rendkívül dicséretes, hogy a válogatásba belekerültek a kandidátusi értekezés azon fejezetei, amelyek önálló közleményként nem jelentek meg. Ugyanakkor azonban tudományos, esetleg tudománytörténeti szempontból aggályos is lehet ennek a válogatási elvnek a másik oldala, amely szerint – talán az ismétléseket elkerülendő – a Kiadó az értekezésből átemelt fejezetekből (113–171. o.) kihagyta azokat az etimológiákat, amelyek részletesen kidolgozva máshol, azaz korábban (!) már megjelentek. Ez kockázatos lehet abban az esetben, ha a szerző a disszertáció megírásáig eltelt évek, évtizedek során újabb adatok és elgondolások alapján megváltoztatta a véleményét valamelyik etimológiát illetően, azt a tanulmánykötet nem fogja tükrözni, tehát a kötetben egy, a szerző által már megváltoztatott, elavult álláspont jelenhet meg. Példának okáért, az 1973-ban publikált *Cötkény* terjedelméhez képest az 1981-ben befejezett értekezésben újra tárgyalt *cötkény* tájszó magyarázata csak szerény kivonat, amely azonban néhány részletben különbözik az eredetitől. A korábbi etimológiában a *sütlegen* a közelebből meg nem határozott törökségi analógiák között szerepel, míg az értekezésben már határozottan a *cötkény* kun etimonja.⁷

Nem tudok egyetérteni a Kiadó azon közzétételi gyakorlatával sem, amely esetenként a szerzői szöveg megváltoztatását eredményezheti. A nyilvánvaló elírásokat, tévedéseket, valamint az egységes megjelenés érdekében a filológiai apparátus formátumát természetesen meg lehet változtatni a szerző engedélye nélkül. A szöveg stílusának a megváltoztatása azonban nem ebbe a körbe tartozik, semmivel sem indokolható. A Kiadó, ahol csak tehette, átírta a fejedelmi többesben álló igealakokat egyes szám első személyű igealakokra.⁸ Aki Mándoky Kongur Istvánt jól ismerte, vele sűrűn beszélgetett, cikkeit olvasta, az jól tudja, hogy nála a fejedelmi többes használata nem modorosság, hanem a

⁷ Mándoky, *A kun nyelv magyarországi emlékei*, 104.

⁸ Például: *Magunk is régóta gyűjtjük...* -> *Magam is régóta gyűjtöm...* (165. o.); *kívántuk* -> *kívántam*, *tudtuk* -> *tudtam* (170. o.); *mutatunk be* -> *mutatok be* (171. o.) stb.

tudomány iránti tiszteletének és saját tudósi szerénységének a megnyilvánulása és stílusának jellegzetes vonása.

Meglehet, hogy figyelmetlenül olvastam Molnár Ádám bevezetőjét, de sehol sem találtam eligazítást arra vonatkozóan, hogy a gyűjteményes kötetben (újra) közölt írásoknak hol jelent meg az eredetije, vagyis hol található annak bibliográfiai adatai. Magam, például, mivel ez esetben deklaráltan korábban már valahol publikált művekről van szó, minden egyes tanulmány elején szeretném megtudni, hogy az mikor és hol jelent meg először. Ha azonban ez nem állapítható meg, a magamfajta olvasónak az a benyomása támad, hála a gondosan uniformizált megjelenésnek, hogy egy monográfia egy-egy önálló fejezetével áll szemben.

A *Néhány kun eredetű nagykunsági tájszó* (31–56. o.) című, a *Nyelvtudományi Közlemények* 1971-es évfolyamában megjelent tanulmány bibliográfiai adatai például három különböző listában is szerepelnek a kötetben (*Válogatás Mándoky Kongur István magyar nyelvű műveiből*, 25–28. o.; *Irodalom*, 300–319. o.; *Könyvészeti tájékoztató*, 346–348. o.), csak épp a cikk elején (vagy végén) nem derül ki, hogy hol található.

Továbbra is a bibliográfiáknál maradva, véleményem szerint nagyon időszerű és szükséges lenne már végre egy korrekt és teljes, tehát magyar és idegen nyelvű műveket tartalmazó, *Mándoky-bibliográfia* összeállítása. Sajnálatos, hogy ezen a téren a jelen kötet kiadásával sem történt lényegi előrelépés, jóllehet a Kiadó által is említett előzetes publikációs listák⁹ és a Mándoky-féle kéziratok lista kritikus összevetése erre jó lehetőség lett volna.

Jelen kötetben Mándoky Kongur munkáinak bibliográfiai adatai, jelentős redundanciát képezve ezzel, három különböző helyen található: *Válogatás Mándoky Kongur István magyar nyelvű műveiből*; *Irodalom*; *Könyvészeti tájékoztató*. Külön magyarázat nélkül is világos, hogy az *Irodalom* című bibliográfiai fejezet a kötetben található cikkek egyesített és egységesített, modern formátumú forrásjegyzéke, amely Molnár Ádám precíz munkáját dicséri. A másik két lista funkciójára, tartalmára vonatkozó utalást a bevezetőben nem találtam. Így továbbra sem érthető számomra, hogy a *Válogatás*ban az 1975-ös évszám alatt (26. o.) miért nem szerepelnek a *Keletkutatás*ban megjelent és itt, a kötetben (89–98. o.) újraközölt *A kun nyelv magyarországi emlékei* című írásának könyvészeti adatai. Ugyanakkor, honnan tudható meg, hogy az említett és a jelzett oldalakon olvasható cikk eredetije hol és mikor jelent meg? Ez a kér-

⁹ Henryk Jankowski, In memoriam István Mándoky Kongur (1944–1992). *Journal of Turkology* 1/2 (1993) 327–332; Uő. Mándoky Kongur István bibliográfiája. In: *Köember állott a pusztán. Tanulmánykötet Mándoky Kongur István emlékére*. Szerk. Birtalan Ágnes–Somfai Kara Dávid. Budapest, 2008, 213–214; Ágoston Gábor, In memoriam Mándoky Kongur István (1944–1992). *Keletkutatás* 1993. ősz, 5–11; Bajandur Vad Lasin, A kun tudós. Dr. Mándoky Kongur István turkológus professzor születésének 50. évfordulója elé, tragikus halála egyéves évfordulójára (1944. február 10. Karcag–1992. augusztus 22. Mahacskala). *Jászkunság*, 39/3 (1993) 16–19.

dés, persze, nem merül föl azon kevesek számára, akik végiglapozva a kötetet, eljutnak a rejtélyes *Könyvészeti tájékoztató* című fejezetig, s előzetes tájékoztatás híján is rájönnek, hogy ott sorakoznak egymás után a kötet egyes fejezet- és cikkcímei, amelyek alatt végül rátalálnak azok bibliográfiai adataira.

Molnár Ádám kiadói előszavában Mándoky István kandidátusi értekezésének tudományos értékét taglalva megállapítja: „Ebben ... végzi el a *Kun miatyánk* és egy kunsági kiszámoló mondóka rekonstrukcióját...” (20. o. teteje). A későbbi félreértések elkerülése érdekében le kell szögezni, hogy Mándoky Kongur már 1973-ban publikálta a *Kun miatyánk* rekonstrukcióját tartalmazó önálló tanulmányát, amelynek teljes szövege az itt ismertetett kötetben is olvasható (113–138. o.). Tehát az 1981-ben benyújtott és 1987-ben megvédett kandidátusi disszertációjában csupán ismét közli – lényeges változtatások nélkül – a már kész korábbi tanulmányt, vagyis itt csupán a *kunsági kiszámoló mondóka* részletes megfejtése és értelmezése az újdonság.

Mándoky István tudományos munkásságának a reális értékelése addig nem lehetséges, amíg a tudós kéziratos hagyatéka tematikájában és terjedelmében nem válik teljesen ismertté a szakmai körök előtt. A fentebb már említett dobrudzsai tatár szótáron kívül Mándoky Kongur István cikkeiben, előadásaiban, vagy éppen baráti beszélgetések, interjúk alkalmával gyakran tett említést tervezett, készülöben lévő vagy éppen kész munkáiról. Közülük e sorok írójának az alábbiakról van tudomása: 1. dobrudzsai tatár szótár (1970-es évek vége),¹⁰ 2. a magyarországi besenyők története (1969/1972), 3. a kunok története (1975), 4. Magyarország török eredetű helynevei (1991/1992), 5. kun nyelvkönyv és szótár (1992). Bizonyára még többet is össze lehetne szedni.

A tanulmánykötetben *Nyelvészeti tanulmányok* (31–196. o.) cím alatt találhatók Mándoky Kongur István etimológiai magyarázatai és a magyarországi kun nyelvm emlékek elemzését tartalmazó kandidátusi értekezésének egyes fejezetei. Kun eredetű *cötkény* ‘kutyatej’ (69–78. o.), valamint régi török eredetű *bütü* ‘vég, végződés, hegye valaminek’ (57–62. o.), *kozma* (63–68. o.), *bertő* ‘ezüst- vagy aranygolyócska’ (99–108. o.), *kaptány* ‘csapda’ (109–112. o.) és *gyón* ‘bűneit (a papnak) megvallja’ (191–196. o.) szavunk magyarázata egy-egy önálló cikkben, míg további kun eredetű tájszavainkat és tulajdonneveinket bizonyos megfontolások szerint csokorba foglalva veszi górcső alá, amint ezt az alábbiakban látni fogjuk.

Első ilyen jellegű tanulmánya *Néhány kun eredetű nagykunsági tájszó* (31–56. o.) címmel 1971-ben jelent meg a *Nyelvtudományi Közleményekben*. Ehelyütt olvashatjuk az *árkány* ‘pányva, (befogó) kötél’, *boza* ‘kölesből erjesztett, enyhén alkoholtartalmú ital’, *barág* ‘hosszú, bozontos szőrű kutya’, *kajtár* ‘vándormadár’, *kamcsi* ‘karikásostor, rövid nyelű, rövid szíjú ostor’, *kamsi* ~ *kamzsi* ‘hosszú nyelű ostor’, *kangyík* ‘nyeregszíz’, *kapkány* ‘csapda’ és *karambél* ‘mezei

¹⁰ Az információ megjelenési éve.

fátyolvirág’ jelentésű szavak aprólékosan kimunkált magyarázatait, amelyekben a bőséges törökségi és magyar szótári bizonyító anyag mellől sohasem hiányoznak a szükséges helytörténeti, néprajzi kiegészítések sem.

A kun nyelv (79–84. o.) című, Karcagon megjelent korai írásában példás tömörséggel foglalta össze a kunok magyarországi beköltözéséhez vezető történeti folyamatokat, letelepedésük és a magyarságba való beolvadásuk menetét. A kun nyelvemlékek bemutatását a Magyarországon kívüli emlékekkel kezdte. A *Codex Cumanicus* és a *Moszkvai kun szójegyzék* ismertetése után megállapította, hogy mind a Magyarországon kívüli, mind pedig a Magyarországon fennmaradt kun nyelvi maradványok zömét a szórványemlékek teszik ki. A legjelentősebb magyarországi szövegemléknek, a *Kun miatyánknak*, mindössze három oldalon összefoglalta a teljes keletkezés- és kutatástörténetét. Ezt akkor már könnyen megtehetette, mivel éppen az előző évben (1973-ban) tette közzé a *Szolnok Megyei Múzeumi évkönyvben* a kun miatyánk máig leghelytállóbb értelmezését. A befejező részben a magyarországi kun nyelvemlékek másik és egyben a gazdagabb csoportjáról, a szórványemlékekről szólván megemlítette, hogy közéjük tartoznak a magyar köznyelv kun jövevényszavai, valamint a magyar nyelvjárások kun eredetű tájszavai is.

Mándoky István a magyarországi kun nyelvről írt tanulmányaiban rendre említést tesz *A magyarországi kun nyelvjárásokról* (85–88. o.) is. Ilyen című írást azonban a bibliográfiában hiába is keresnénk, nem találunk, mert az a szerzőnek az 1969. évi nemzetközi altajisztikai konferencia (PIAC) alkalmával Berlinben felolvasott német nyelvű előadása (*Der Wandel zweier Konsonanten in der ungarländischen komanischen Sprache*), amelyet Molnár Ádám fordított magyarra, minthogy annak – bár a kötet alaptermatikájához szorosan kapcsolódik – magyar változata még nem jelent meg. Ebben a tanulmányában az egyes ma élő kipszak nyelvek között is meglévő *č ~ š* váltakozás hazai kun példái-ként idézi a *kamcsi ~ kamsi* ‘ostor’ és a *saska* [vö. *csaska*, 97. o.] ‘sertés, vadas szőrű réti disznó’ adatokat. A magyarországi kun nyelvből származó *karambél* ‘mezei fátyolvirág’ jövevényszó pedig azt bizonyítja, hogy a 13. századi kunban már lejátszódott az egyéb török nyelvjárásokból is kimutatható *f > p* változás az alábbiak szerint: arab–perzsa *qaranful* > kun **qarampil ~ qarampil* > *karambél* (53–56. o.).

Megjegyzendő, hogy Mándoky a magyarországi kun nyelvben élő dialektusok lehetséges további bizonyítékaiként tekintett az *ekmek ~ ötmek* ‘kenyér’, *-maz ~ -mas*, *-mez ~ -mes* (aorisztos egyes szám 3. személyű tagadó alak végződése), *buga ~ buqa* ‘bika’, *düş- ~ tüş-* ‘leszáll, leereszkedik, lejön’ adatpárookra. A nagykunsági *Butak* családnév magyarázata során kifejti, hogy „...a kunok-

nak egy oguzos jellegű nyelvjárást beszélő törzsétől származik a kiskunsági *Bodoglár* helynév...” (175. o.).¹¹

Szerzőnk nagy jelentőségű, bizonyos korábbi kutatási eredményeit összegző, megismétlő és tartalmában akár a majdani kandidátusi értekezés szinopszisének is tekinthető a vele azonos címen (*A kun nyelv magyarországi emlékei*) 1975/1976-ban publikált tanulmánya (89–98. o.). A kun őstörténet szokásos felvázolása után áttekinti a kunok letelepedésének és beolvadásának a folyamatát, majd rátér a kun nyelvi emlékek csoportosítására és jelentősebb képviselőik bemutatására. A *Kun miatyánk*, a *Halasi ének*, az *Asztali áldás* és a *Köszöntések* leírása után felhívja a figyelmet egy kevésbé ismert és kutatott emlékcsoportra, a *kiolvasóversekre*. Kun eredetű tulajdonneveink és jövevényszavaink a kun szórványemlékek közé tartoznak. Mándoky Kongur etimológiai kutatásai ez utóbbiak számát jelentősen gazdagították. Az úgynevezett „kungyanús” szavak (pl. *csenger*, *csil*, *csobár*, *csögőcs*, *gyetegíny*, *györmő* (*zsörmő*), *írány*, *irkett*, *karakotány*, *karalgány*, *kárta*, *katak*, *kírpitkiny* stb.)¹² közzétételével pedig mintegy megszabta a jövőbeni etimológiai kutatások irányát, s egyben rámutatott a nehézségekre is: „E szavak etimológiájának a tisztázása a jövő kutatások feladata. Legtöbbjüket a jelenleg rendelkezésünkre álló török szókészleti anyag alapján is meg tudjuk fejteni, más részüknek pedig egyelőre még homályban lappangó titkaira a még publikálatlan török – elsősorban kun-kipcsak – nyelvjárási szókincs tanulmányozásával igyekszünk fényt deríteni.” (97. o.)

A Kun miatyánk (113–138. o.) és a *Kunsági kiszámoló mondóka* (139–156. o.) rekonstrukciója – Molnár Ádám kissé talán túlzó értékelése szerint – „...nemcsak Mándoky Kongur tudományos munkásságának a csúcspontját jelenti, hanem egyben a magyar turkológia közelmúltjának legnagyobb teljesítményei közé tartozik.” (20. o.)

Mándoky István a *Kun miatyánk* megjelentetésének első változatát 1973-ban tette közzé. A helyenként lényegesen bővített tanulmány a disszertáció legalaposabban kidolgozott, a kun nyelv megismerése szempontjából a legértékesebb fejezete. Mint ismeretes, a magyarországi kunoktól összefüggő szöveg alig maradt fenn. Éppen ezért a néhány sorból (és közel 50 szóból) álló, eleinte a szóbeli hagyományban, majd írásban (is) megőrződött kun nyelvű keresztény imádság (az Úr imája, vagy Úri imádság) török nyelvészeti értéke rendkívül jelentős.

A *Kun miatyánk* kutatástörténete szerint Mándoky Kongur István tudós elődei azt vallották, hogy a magyarországi kun miatyánk tatár fordítás, ezért azt általában tatárra való fordítással próbálták rekonstruálni. Mándoky István is abból indult ki, hogy a kérdéses ima fordítás, ugyanakkor bebizonyította, hogy azt már eredetileg a magyarországi kunok nyelvére fordították a reformáció tér-

¹¹ Beszélgetéseink alkalmával e sorok írójának többször megemlítette, hogy a kiskunsági kun nyelvmemlékek különböznek a nagykunságiaktól, „olyan oguzosak...”.

¹² Az ismertetett cikkben közel 80 kungyanús szót említ a szerző.

hódítása után. Mándoky a szöveg számos pontján mutatta ki a magyar nyelv közvetlen hatását, ami mindenekelőtt a magyarországi fordítás bizonyítéka.

Egy kunsági kiszámoló mondóka (139–155. o.) cím alatt Mándoky a magyarországi kun nyelvemlékek egy kevésbé ismert és még kevésbé kutatott válfaját mutatja be két nagykunsági kiolvasó versike elemzésén keresztül. E kétségtelenül a kun gyermekfolklór körébe tartozó verses mondókák elemzése a kandidátusi értekezés igazi újdonsága, magyarul addig még nem publikált tudományos felfedezés.¹³ A szóban forgó kunsági kiszámoló versek viszonylag későn, csupán a 19. század 40-es éveiben bukkannak fel az írott forrásokban. Később részben a helyi gyűjtőknek, részben magának Mándoky Istvánnak, újabb szövegváltozatokat sikerült lejegyezniük. E tanulmányában Mándoky István a *Kun miatyánk* rekonstruálása során már jól bevált módszert alkalmazva a hasonló törökségi mondókák segítségével sorról-sorra elemezte és állította helyre a rendkívül torzult szavak eredeti kun hangalakját. A „*bérem, ékem, öcsém ...*” stb. kezdetű sorok elején az 1-től 10-ig terjedő tőszámnevek egyes szám első személyű birtokos személyragos alakjait ismerte fel, s ebben az elképzelésében hasonló dobrudzsai tatár, kazak és karacsáj kiszámolók erősítették meg. Legutóbb azonban Hakan Aydemir török nyelvész kongresszusi előadásában említett érvelt, hogy a kiszámoló versek ominózus kezdő szavai archaikus *-(I)m* képzős sorszámnevek, amelyeknek előfordulásait a (volgai) bolgár-törökben láthatjuk.¹⁴ Mándoky Kongur kutatásainak az eredményeként bizonyos (kipcsak-) török lexikai elemek jóval korábbi, esetenként a legkorábbi használatát lehetett igazolni a kunsági kiolvasó versikék alapján. Végül, Mándoky Istvánnal egyetértve, jogosan feltételezhetjük, hogy e kun mondókák egy régen meglevő közös (kipcsak-)török népköltészet emlékét őrzik.

*A magyar nyelv kun jövevényszavai és a*¹⁵ *kunsági kun eredetű tájszók* (157–170. o.) című fejezettel Mándoky Kongur István a fent említett disszertációban áttér a szórványemlékek elemzésére. Jelen kötetben ez a rész inkább visszatérést jelent a kun eredetű átvételek vizsgálatához, hiszen az előző oldalakon (31–56, 69–78. o.) már helyet kaptak kun etimológiai magyarázatok.

A magyar nyelv kun jövevényszavai (160. o.) alcím az értekezésben nem szerepel. Jelen esetben ezzel a változtatással a Kiadó a fejezet szóanyagában való tájékozódást kívánta szolgálni. Pontosabb lett volna a *magyar köznyelv* kifejezés használata, minthogy a magyar tájszavak is a magyar nyelv részei, s egyéb-

¹³ A szerző lábjegyzeteiből tudhatjuk, hogy több előzetes közleményben is beszámolt kutatási eredményeiről: 1978-ban kazak nyelven egy irodalmi folyóiratban (*Tel Mura*), 1979-ben pedig törökül (Eski Kıpçak Çocuk Edebiyatına Dair Malumatlar) a III. Nemzetközi Turkológiai Kongresszuson Isztambulban tartott előadásában.

¹⁴ Macaristan Kuman-Kıpçaklarından Kalan Bir Sayışmaca Üzerine Dil Bilimsel Açıklamalar. 7. *Uluslararası Türk Dili Kurultayı*. 25 Eylül 2012, Ankara.

¹⁵ A tanulmánykötet tartalomjegyzékében, valamint a 157. oldalon olvasható fejezetcímből e névelő kimaradt.

ként ugyanazon az oldalon Mándoky István említi, hogy a kun eredetű szavak egy része a hajdani köznyelvben is megvolt, ma már azonban csak a nyelvjáráásokban él (160. o.) Megjegyzem, felső kiskunsági anyanyelvjárásom alapján az *árkány*, *cötkény*, *boza*, *daku*, *kentreg* (~ *kömődörög*, *kimendereng*) és *ontok* ugyanúgy tájszónak tűnik, mint az utánuk következő *ákos*, *bajca* és *daksi*. Ezért nem tartom megalapozottnak a *Kunsági kun eredetű tájszók* (164. o.) alcím utólagos beírását sem.

Újdonságnak számít ebben a fejezetben a *daku* ‘ködmön, bundaféle’, *kentreg* ‘szügyelő’, *ontok* ~ *ontog* ‘(kenyér)morzsa, maradék kenyér’, *ákos* ‘folyam, folyó’, *bajca* ‘védőlevél, útlevél, passzus’, *csollák* ‘félkezü, féllábu’, *daksi* ‘jó’ szavak kun eredetének a bizonyítása.

A magyar nyelv kun eredetű közszavait (közneveit, tájszavait) elemző alfejezet zárásaként Mándoky István egyebek mellett némi bizonytalanságot is megfogalmaz: „...néhány éve ... előkerült néhány olyan szó, amelyeknek török eredete valószínűnek [! B. I.] látszik, s amelyeknek nyelvi, művelődéstörténeti, szóföldrajzi kritériumok alapján talán [! B. I.] kun eredete is bizonyítható lesz.” (170. o.) A 18 kun eredetűnek „gondolt” szó a következő: *ajmás* ‘szerető, kedves’, *árboc* ~ *árbuc* ‘tökféle’, *árkó* ‘vetülékfonal, belfonal’, *csabos* ‘sebesvágta’, *csajnat* ‘rág’, *élet* ‘bőrt tör’, *engér* ‘szürkület’, *gyalbec* ‘egy fajta növény’, *gyú* ‘belet kapar, tisztít’, *ijér* ‘ivadék; ménes’, *kürmő* ‘könnyen oldódó kötés’, *kürmet* ‘csomóz, jól megköt’, *mónár*-kőd ‘nyári köd’, *szágom* ‘délibáb’, *szándok*-láda ‘kelengye-láda’, *tala, tala!* ‘kutyauszító szó’, *zarat* ‘beleegyezik valamibe, rááll valamire, helyesel’, *zsaré!* ‘úgy van, ez az, bravó!’ stb. A fejezet végén, a tévedés lehetőségének a tudatában írja: „...a fentiekben nem vállalkozhattam minden felmerülő etimológiai ötlet kifejtésére, csupán azokat dolgoztam fel, amelyeknek kun eredetét nagyjából [! B. I.] valószínűsíteni tudtam.” (170. o.)

Kun eredetű tulajdonneveink (171–186. o.) a kun szórványemlékek leggazdagabb és legváltozatosabb csoportját alkotják. Történelmi, néprajzi és nyelvészeti forrásértéküket már korán felismerték, ezért kiváló tudósaink egész sora foglalkozott gyűjtésükkel és tanulmányozásukkal. Közöttük említhető Kuun Géza, Gombocz Zoltán, Melich János, Pais Dezső, Györffy György, Ligeti Lajos Németh Gyula és utoljára, de nem utolsó sorban a magyarországi török névkutatás máig legeredményesebb képviselője, Rásonyi László, aki munkássága során összesen közel 200 oldal terjedelemben tett közzé kun nevekkal foglalkozó dolgozatokat.

A kun névkutatás területén utánuk Mándoky Kongur István ért el figyelemre méltó eredményeket. Egyes kun eredetű jövevényszavakat magyarázó dolgozataiban találunk kun neveket is. Ilyenek például, a *Saska* (87. o.), *Kaythar*, *Kaythor* (39. o.), *Barag* ~ *Barág*, *Barak* ~ *Barák* (35, 36. o.) személynevek, amelyek e kötet megadott helyén szerepelnek. *A Hantos-széki kunok* című cik-

kében a legszükségesebb nyelvészeti apparátus alkalmazásával közli az oklevelekből ismert *Alagaz*, *Baydamer*, *Bezther*, *Buthemer*, *Chabak*, *Diolta* (*Gyolcha*), *Ilunchuk*, *Kaythor* és *Thoman* kun személy- és szállásneveket (207–208. o.).

Kandidátusi értekezésének tulajdonneveket tárgyaló fejezetében a szakirodalomban már ismert és megfejtett kun tulajdonnevek számát a saját gyűjtéséből válogatott nevekkel gazdagította. A terjedelmi korlátok miatt akkor mindössze 15 személy- és 9 helynév részletes, új magyarázatát (etimológiáját) olvashattuk.

Számos újonnan felfedezett kun, illetve kungyanús¹⁶ név csupán utalásszerűen, az analógia kedvéért fordul elő egyes etimológiai magyarázatokban (pl. *Betlen* -> *Betlej*, *Betler*, *Bekler*, *Betlemes* (174. o.); *Butak* – *Bodoglár* (174–175. o.); *Karacson* – *Karamaz* (179. o.); *Köszömös* – *Berk*, *Uzun* (179. o.); *Talmasz* ~ *Talamasz* -> *Csikmasz*, *Szuvicsméz*, *Tajmasz* (181. o.); *Bajandor* -> *Takszaba*, *Gyalajér*, *Kulány*, *Teke* (183. o.); *Érbuga* -> *Karabuka*, *Kétboka* (184. o.); *Katoncsa* -> *Nyögércse* ~ *Nőgércse* (184. o.); *Talla* -> *Eletle*, *Tekele*, *Tülkele* (186. o.) stb.).

A tanulmánykötetnek ez a része a disszertáció szerkezetét követi. A *Kun eredetű személyneveink*, *kunsági családneveink* cím alatt (172–182. o.) az *Agbúra*, *Alacs*, *Betlen*, *Butak*, *Csőreg*, *Erk*, *Kada*, *Karacs*, *Karakas*, *Karacson*, *Köszömös*, *Orog*, *Szokor*, *Talmasz* és *Tekes* személynév részletes magyarázata olvasható.

A *Kun eredetű földrajzi neveink*, *kunsági helyneveink* (172–182. o.) című alfejezetben Mándoky Kongur István csekély számú példán keresztül bizonyítja, hogy a már ismert kun eredetű helynevek sorába alapos kutatással újabbak állíthatók. Az *Atkár*, *Bajandor*, *Csivag*, *Érbuga*, *Katoncsa*, *Kocsér*, *Pecsene*, *Talla* és *Torta* helynév etimológiája ismételten a földrajzi nevek rendkívül sokféle eredetére és kutatásuk fontosságára utal.

Az értekezés 1981-es eredeti változatában és az azt követő (1993-as, jelenlegi, 2012-es) kiadásában a *mónár-köd* (*mónárköd*) ‘nyári köd’ tájszó még a nem biztosan kun eredetű, vagyis a „kungyanús” szavak között (170. o.) szerepel.¹⁷ Két év múltán azonban már a *Nyelvtudományi Közleményekben* látjuk viszont részleteiben kifejtett etimológiáját *Mónárköd* (187–189. o.) címmel. Ezúttal is értetlenkedve látom, hogy a rangos nyelvészeti folyóiratban megjelent etimológia terjedelmes első bekezdésében, amelyben a szerző a megfelelő magyar tájszavakat sorolja, esetenként szövegkörnyezetükkel együtt, egyetlen forrásmegjelölés, egyetlen adatközlő neve sem szerepel. Különösen szembeszökő ez a jelenség, ha ugyanott az idézett törökségi adatokat korrekt, még a szótárak esetében is oldalszámot feltüntető forráshivatkozás követi.

¹⁶ A „kungyanús” szavak (nevek) iránt mélyebben érdeklődők figyelmébe e sorok írójának Megjegyzések Mándoky Kongur István „kungyanús” szavaihoz című szerény összefoglalója ajánlható (*Jászkunság*, 55/1–4 (2012) 147–158).

¹⁷ A felsorolás további, valószínűleg kun eredetű elemeit lásd fentebb *A magyar nyelv kun jövevényszavai és a kunsági kun eredetű tájszók* című fejezet ismertetésénél.

A nyelvészeti tanulmányok sorát a régi török – közelebbről talán bolgár-török – eredetű *gyón* ‘bűneit (a papnak) megvallja’ jelentésű igénk rendkívül kiterjedt török háttérét felvázoló remek etimológiája zárja (*A régi török eredetű gyón ige magyarázata*, 191–196. o.).

Mándoky Kongur István etimológiáit illetően meg kell jegyeznünk, hogy részletesen kidolgozott szómagyarázatai mintaszerűek. Rendkívüli adatbőség, minden részletre kiterjedő figyelem, maximális filológiai pontosság, igényesség jellemzi a régi török *büti*, *kozma*, *bír*, *tilt*, és *gyón(ik)* szavak általa megírt etimológiáját. Eredményeit a modern etimológiai kutatások nagyrészt elfogadták.¹⁸ Ugyanolyan magas színvonalon és időtálló minőségben dolgozta ki kun etimológiáit is, amelyek közül ma már „klasszikusnak” számít az ismertett kötetben is olvasható *barág*, *kajtár*, *kamcsi*, *karambél* és társaik magyarázata. Sajnálatos, hogy az 1980-as évek elején a korábban tőle megszokott színvonalú szómagyarázatok mellett tömegesen jelennek meg cikkeiben, előadásiban a nagyvonalúan odavetett etimológiai ötletek, az úgynevezett „kungyanús” szavak, nevek, amelyeket magyar oldalról legtöbbször nem támasztanak alá forráshivatkozások, török oldalról pedig elmaradnak a legszükségesebb szótári adatok.¹⁹

Kunokról, magyarokról, rokonokról (199–244. o.) szól a tanulmánykötet következő tematikus egysége, amely Mándoky Kongur István kilenc, nagyrészt történeti, magyar őstörténeti, régészeti és néprajzi kérdéseket taglaló írását fogja keretbe. Azonban a szerző kutatói vénájának és a tárgyalt témák komplexitásának ismeretében teljesen természetes, hogy a nyelvi adatok (közszavak, személy- és helynevek, törzs- és nemzetségnevek) szinte mindegyik cikkben kulcsszerepet töltenek be mint bizonyító adatok.

Torma József (1943–2000) turkológus, nyelvész, néprajzkutató írja Mándoky Kongur István emlékének szentelt könyvecskéje előszavában: „...Édesapjától egyszer azt hallotta, hogy ők, a *kunok* és a *kazakok* rokonok... Fölcseperedvén serdülő korától azon fáradozott, hogy a *kun* ősei nyelvéhez közeli *kazak* nyelvet a lehetségesig elsajátítsa”.²⁰ Ez sikerült is neki, s közben apja igazáról is meggyőződhetett, mivel 1975-ben, már tapasztalt tudósként, ekként összegezte véleményét: „A tudomány megállapítása szerint a kazak nép a kunoknak mind etnikailag, mind pedig nyelvileg egyik legközelebbi rokona. A hajdani kun törzsszövetség legtöbb törzsének a nevét is éppen a kazak törzsnevek őrzik. A magyar nyelv számos kun eredetű jövevényszava közül jó néhányat

¹⁸ Vö. András Róna-Tas–†Árpád Berta, with the assistance of László Károly, *West Old Turkic. Turkic Loanwords in Hungarian*. Part I: Introduction, Lexicon «A–K» (X, 618 S.). Part II: Lexicon «L–Z», Conclusions, Apparatus. (X, S. 620–1494). In: *Turcologica*. Hrsg. von Lars Johanson. Band 84. Wiesbaden, 2011, 130, 194, 400.

¹⁹ Erről részletesebben: Baski, Megjegyzések Mándoky Kongur István „kungyanús” szavaihoz, 147–158.

²⁰ Torma József, *Bérem bélő, Íkem igő...* Karcag, 1999, 5.

csak a kazak szókinsz segítségével fejthetünk meg, és kunsági népszokásainkra is a legtöbb párhuzamot a kazakoknál találjuk meg.” (218. o.) Kár, hogy ezt az álláspontot ma sokan, főleg a nem szakmabeliek, kizárólagos kazak-kun rokon-ságként, sőt testvérségként értelmezik. Így lesz a kazak az *egyik legközelebbi* [!] rokonból testvérnép, és újabban már a magyaroké is...

Hozzá tartozik az igazsághoz, hogy a fenti meggyőződés megszilárdulását a romantikus álmodozók táborában, akarva akaratlan maga Mándoky István is elősegítette az ilyesféle vélekedések megfogalmazásával: 1975: „A kazakok nemcsak a kunoknak, hanem *a magyaroknak is közeli* [kiemelés tőlem, B. I.] rokonai.” (247. o.); „...a Jászkunság népének a kazaksághoz fűződő és mindenképpen ápolandó rokoni kapcsolata...” (247. o.); 1984: „...a kazakoktól – közép-ázsiai rokon népüktől...” (235. o.); „Segítő szándékukról jól ismert kazak rokonaink...” (236. o.); Hiába hangzik el ismeretterjesztő előadásokon, hiába jelenik meg tudományos [!] közlemények oldalain, hogy a kazak nép és nyelv csak *egyike* azoknak a mai kipcsak-török népeknek (nyelveknek), amelyeknek őseivel az egykori kunok rokonságban állottak.

A *Hantos-széki kunok* (199–208. o.) mezőföldi településtörténetének elbeszélését Mándoky a Hoangho folyam nagy kanyarjától nyomon követhető kun őstörténettel kezdi. A tanulmány csaknem felét kitevő bevezetőjében a szerző szól a kunok különböző nyelvű forrásokban fennmaradt etnikai nevééről (latin *Cumani*, görög *komanoi* ~ *koumanoi*,²¹ orosz *polovec*, német *Falben*), a dél-oroszországi pusztákon vívott harcaikról, a beköltözés és letelepedés menetéről, a törzstörzsedékek neveiről, a kunok feudalizálódásáról és végül a kun székszervezet kialakulásáról, s ezzel eljut a Fejér megyei Hontos-szék létrejöttéig. Az oklevelekben megöröszdött *Alagaz*, *Baydamer*, *Bezther*, *Kaythor*, *Thoman* stb. kun személy- és helynevek (207–208. o.) azt tanúsítják, hogy a Fejér megyei kunok nyelve azonos volt az alföldi kunokéval.

A *Kunsági kaptony*,²² *tömör csontvéges íj. Milyen volt a régi kunok viselete és fegyverzete?* (209–210. o.) című rövid tudományos ismeretterjesztő írásában

²¹ E népnév helyett a szövegben (200. o.) Mándoky hibás *koymanoi* adatának a másolata szerepel.

²² A „kunsági kaptony” kifejezés a gyanútlan olvasót könnyen arra a következtetésre vezetheti, hogy a számára ismeretlen „kaptony” szó is (miként a kötetben az addig látott „fura” szavak többsége) kun eredetű, pedig Mándoky zárójeles megjegyzéséből kiderül, hogy nem az, hanem a perzsa eredetű oszmán-török *kaftan* megfelelője. Igaz, hogy ennek a török szónak a 17. század közepén volt a magyar forrásokban *kaptán* ~ *kaptány* alakja (Susanne Kakuk, *Recherches sur l'histoire de la langue osmanlie des XVI et XVII siècles. Les éléments osmanlis de la langue hongroise.* (BOH, 19.) Budapest, 1973, 206.). Tény az is, hogy Mándoky nem adja meg a *kaptony* tájsoz forrását. A *kaptony* második szótagjának a vokálisa különben sem vezethető le a török *kaftan* megfelelő szótagjából. A magyar *-ony* ~ *-tony* végződés (pl. *asszony*, *zubbony*, *zátony* stb.) előzményében rendszerint labiális vokálist látunk. Így hát nagyon nem csodálkozhatunk, hogy a cikk címében a „kaptony” helyett eleve a „kapitány” szó jelent meg, mivel az újság szerkesztői az előbbi egyáltalán nem ismervén, azt tévesen „kapitány”-nak értelmezték (lásd Molnár Ádám megjegyzését a kötet 22/23. jegyzetében).

a szerző plasztikus képet fest a régi kun harcosok jellegzetes viseletéről (hegyes, karimás süveg, hosszú prém- vagy selyemkaftán, magas sarkú csizma) és fegyverzetéről (tömör csontvéges íj, tegez, szablya). Végül megállapítja, hogy ezek az eszközök a legkorszerűbbnek számítottak akkoriban, mivel az előző évszázadok jelentős technikai újításai alapján készültek.

A Sárga-folyó vidékéről a Tisza-Duna síkságára. A kunok eredete, vándorlása, magyarországi megtelepedése (211–214. o.) című írását egyik ifjúkori példaképe, Györffy István (1884–1939) néprajzkutató emlékének ajánlotta. A budapesti egyetem első néprajz professzora maga is karcagi születésű volt és munkásságának jelentős részében foglalkozott az alföldi, benne a nagykunsági pásztorélet tárgyi és szellemi hagyományainak a feltárásával. A *Szolnok Megyei Néplapban* közölt cikk – alcímének megfelelően – a kunok történetének a vázlatos összefoglalása, amely azzal a megállapítással végződik, hogy a magyarságba beolvadó nomád kunok nemcsak a magyar könnyűlovasság fejlődésére, hanem a magyar művelődés több elemére, köztük a keleties viselet felelevenítésére is hatással voltak. Ugyanitt a kun puszták (*Köttön, Turgony, Csivag, Szatymaz* stb.) között említi Mándoky – hivatkozás nélkül – *Kübek szállását*. Ha ez utóbbit a mai *Kübekháza* település elődjének tartotta, akkor tévedett, mert Kübekháza névadója báró *Kübeck Frigyes* osztrák államférfi volt.²³

Amikor 1975-ben megjelent a *Jászkunság* című folyóirat *Rokonaink* rovatában M. [=Mándoky, B. I.] Kangur István tollából a *Bajkonur, Karszakupaj és a Nagykunság* (215–218. o.) című tanulmány, a kazakisztáni *Bajkonur* helynevet már szerte a világon ismerték Jurij Gagarin űrrepülése révén és öt év múlva, azután, hogy Farkas Bertalan is onnan startolt az űrbe, már Magyarországon sem akadt olyan, aki ne hallott volna róla, ám, szinte senki sem gondolta volna, hogy a Nagykunsággal bármiféle kapcsolatba lehetne hozni. Szerzőnk azonban a térképeket böngészgetve már kisgyermekként „felfedezte” *Karszakupaj* mellett *Bajkonur* nevét, s később, képzett turkológusként, a török névadási szokások ismeretében elemezte a szóban forgó neveket és kimutatta rokonságukat a kunsági *Karszak* (*Karcag*) és *Kongur* (*Kangur, Kongur*), *Kongrolu*²⁴ nevekkal.

A kunok Ulas törzse és törökségi kapcsolatai (219–226. o.) című tanulmányában, amelyet ugyanaz a folyóirat közölt egy esztendővel később, Mándoky István bevezetésként jellemzi „...a több ezer éven át tartó, olykor hatalmas hullámokat vető és egyszerre több népet is érintő nagy népmozgalmak...” belső szerveződését, a különböző törzsszövetségek keletkezésének, átrendeződésének és felbomlásának a menetét. A hazai írott források szerint a kunoknak hét törzse költözött Magyarországra, de csupán négynek a nevét említik. Ezek egyike az *Olás*. Ahogy a kun *Kongur* név elvezette a Nagykunság kutatóját a kazak sztyeppéken

²³ Kiss Lajos, *Földrajzi nevek etimológiai szótára*. I. A–K. Budapest, 1997, 818.

²⁴ Ez a név a gyűjteményes kötetben, sajnos, minden esetben hibásan jelent meg: [*hibás* -> *hibátlan*] *Kangrulu* -> *Kongrulu*, *Kongrulu* -> *Kongrolu*, *Kongrulu rétje* -> *Kongrolu rétje*; a szómutatóban ugyanúgy: *Kangrulu* -> *Kongrulu*, *Kongrulu* -> *Kongrolu* (339. o.).

élő közép-ázsiai rokonokig, úgy vezette el az *Olás* kun törzsnév Kis-Ázsiába, ahol az egykori *Ulas* (*Ulaş*) törzsbeliék (például a jürükök) még ma is őrzik az egykori kun közösség hagyományait és a népi műveltség több emlékét, köztük a magyar népdalokéval meglepően egyező dallamtípusokat, amelyeknek a felfedezése révén „rég elszakadt testvérek találtak egymásra” (226. o.)

Rokonkeresés, ősi rokonsági kapcsolatok bizonyítása vagy cáfolata a tanulmánykötet három, gyakorlatilag azonos kérdéseket, méghozzá a baskír–magyar történeti kapcsolatokat boncolgató, jelentős átfedéseket, sőt ismétléseket tartalmazó írásának a témája. Az első (*Magyar eredetű törzsek a baskíroknál*, 227–232. o.) 1976-ban a *Tiszatájban*, a második (*A baskír–magyar közös törzsnevek kérdése*, 233–234. o.) 1984-ben a *Szolnok Megyei Néplapban*, a harmadik (*Jenő és Yänäy*, 239–244. o.) pedig rá két évre itt, a *Keletkutatásban* jelent meg. Az első két közlemény nyilvánvalóan ismeretterjesztő célokat szolgált annak idején, ezért nem kérhető számon szerzőjükön a szavak, nevek pontos, tudományos átírása és a források megadása. Így, sajnos, a szakértő olvasó sem tudhatja biztosan, hogy a cikkekben többször felbukkanó „majar” ~ „madjar” ~ „madijar” népnév melyik baskír törzs(ek) eredethagyományában, legendájában fordul elő, s azokat a mondákat hol publikálták.

A baskír–magyar kapcsolatok kutatásának tekintélyes múltja és gazdag irodalma van a magyar tudományosságban. Németh Gyula a baskír (*Jänäj*, *Nägmän*, *Kesze–Tabin*) törzsnevekben a magyar (*Jenő*, *Nyék*, *Keszi*) törzsneveket vélte fölfedezni. Mesterének etimológiáit Mándoky István meggyőzően cáfolta.²⁵ A fent említett harmadik közlemény éppen a feltételezett *Yänäy* – *Jenő* azonosság aprólékosan kidolgozott tudományos igényű cáfolata. Kijelenti egyebek mellett, hogy a kérdéses azonosításnak mindkét oldalon „...elháríthatatlan hangtani, ...jelentéstani, szótörténeti akadályai, másrészt ugyancsak leküzdhetetlen etnikai, történeti, kronológiai nehézségei” (241. o.) vannak, s a legnagyobb baj az, hogy a baskír törzsnév a perzsa eredetű *yän* ‘lélek, szív, kedves’²⁶ jövevényszónak kicsinyítő-becéző képzős származékából keletkezett személynévi eredetű népnév (241. o.).

Mivel a magyar őstörténet, a magyarok eredetének és rokonságának a kérdése ismét az érdeklődés fókuszába került, érdemes vele összefüggésben Mándoky Kongur István csaknem négy évtized múltán is időszerű intelmeit szó szerint idézni. 1976-ban írta: „E legújabb egyeztetések azonban már meglehetősen vitathatók, s a magyar és baskír²⁷ őstörténeti kutatások előbbre jutását nemhogy segítenék, hanem inkább hátráltatják ...régészeink, történészeink közül néhányan

²⁵ Ezzel kapcsolatban lásd még Vásáry István megjegyzéseit a kötet 13. oldalán.

²⁶ Ismertetésem főszövegében nem tüntettem föl, mert nem kívánom továbbadni a tudós elődöm eredeti közleményében a *yän* jelentései között szereplő „jonh” (Mándoky Kongur István, *Jenő és Yänäy. Keletkutatás*, 1986. tavasz, 71) fantom-szót, amely az eddigi szerkesztők és korrektörök vigyázó tekintetét sikeresen elkerülte.

²⁷ Helyettesíthető az éppen aktuális nép-, illetve törzsnévvel.

esetleg hajlamosak lennének e számukra sokszor talán nagyon is kedvezőnek tetsző, de csupán látszólagos egyezéseknek feltevéseik alappilléreiként, elméleteik bizonyítékaként való felhasználására...” (229. o.). A közelmúltban felvetett magyar–kazak rokonság elméletére, amely a tarthatatlan *magyar – madijar* népnév-azonosításra épül, sok tekintetben érvényesek a fenti megállapítások.²⁸

Jóllehet, eredethagyományaikban a baskírokon kívül a kazáni tatárok, közép-ázsai karakalpakok, kazakok, kaukázusi balkárok, krími tatárok vallják magukat magyar eredetűnek, míg a többiek (özbegek, kirgizek, türkmének, anatóliai törökök stb.) „csak” testvéreiknek tartják a magyarokat. Ennek ellenére Mándoky 1984-ben írt cikkében arra figyelmeztet, hogy a történeti források adatai mellett komolyan kell venni a mesésnek látszó legendákat is, abban az esetben, ha a kérdéses (jelen esetben baskír) törzs neve megegyezik a honfoglaló magyarság valamelyik törzsének a nevével (234. o.). Tanulmánya befejezéseként arra utal, hogy a baskíroknál és a magyar Alföldön egyaránt meglevő kun–kipcsak törzs- és nemzetségszavak az egykori kun–baskír és kun–magyar kapcsolatok emlékei. Példaként többek között az alábbi baskír–magyar párhuzamokat említi: *Bajmis – Bajmos, Ilaszin – Ilácsin* (és *Alácsin*), *Tekes – Tekes, Tujgun – Tujgon*. Végül cikkét így zárja: „E baskír–magyar párhuzamos megfelelések számát a további kutatások még jelentősen gyarapíthatják.” (234. o.).

Mándoky Kongur István rendszeres közép-ázsiai tanulmányútjai során alapos gyakorlati ismeretekre tett szert a nomád életmódot illetően. A Nagykunságot pedig jól megismerte nyelvjárási és néprajzi gyűjtései alkalmával, amikor a nagy tudású öregeket a régi kunsági pásztoréletről faggatta. E tudása birtokában állította össze 1984-ben egy hiteles honfoglalás kori vagy kun nomád szállásrekonstrukció vázlatos tervezetét és tett javaslatot a hagyományos nomád élet mozzanatainak ottani látványos megismertetésére (*Tervezet egy honfoglalás kori magyar vagy XIII–XVII. századi kun nomád szállásnak a Nagykunságon (Hortobágyon) való bemutatására*, 235–238. o.).

Ahogy nem teljes a török filológia irodalom és folklór nélkül, ugyanúgy lenne hiányos egy Mándoky-életművet bemutató tanulmánykötet Mándoky István irodalmi és népköltészeti tárgyú írásai, műfordításai nélkül. A kötet *Török népköltészet* című harmadik része (247–292. o.) azt bizonyítja, hogy a Kiadó lehetőségeihez mérten teljességre törekedett. Szerzőnk irodalmi érdeklődését a *Világirodalmi Lexikon* számára írt lexikoncikkei (ebben a válogatásban nem szerepelnek), a török folklórhoz való vonzódását pedig különböző török nyelvekből (kazakból, kirgizből stb.) fordított népköltészeti művekhez írt életrajzi jegyzetei, szómagyarázatai s nem utolsósorban saját műfordításai bizonyítják. Ez utóbbiak segítségével nyerhetünk betekintést az özbeg, karakalpak,

²⁸ A *magyar – madijar* névazonosítás cáfolatát lásd Baski Imre, A kazak *madijar* nemzetség-név és a *magyar* népnév állítólagos közös eredetéről. *Nyelvtudományi Közlemények* 107 (2010–2011) 95–130. Az itt ismertetett kötetben e témára vonatkozóan lásd még Molnár Ádám megjegyzését a 20–21. oldalon.

karacsáj, kazak, kazáni tatár és kumuk népdalok tartalmi és formai világába. A régi kunoktól fennmaradt, valamint mai utódaiktól, a dobrudzsai tatároktól gyűjtött közmondások és találós kérdések pedig az évszázadok tapasztalataiból kikristályosodó népi bölcsesség és derűs életszemlélet gyöngyszemei.

A népköltészeti közlemények – a karakalpak és karacsáj népdal kivételével – a laikus olvasó számára szükséges mértékű és szakmai színvonalú bevezetővel kezdődnek. Ezek keretében Mándoky Istvánnak lehetősége nyílt az illető török nép bemutatására, a források és a gyűjtők ismertetésére, a kérdéses folklórmű-faj jellemzésére és különösen az esetleges magyar vonatkozások kidomborítására. A tanulmánykötet érdemi része ezekkel a könnyed, szórakoztató oldalakkal végződik. Minden jó, ha a vége jó! – ez esetben is feltétlenül igaz.

A népköltési bemutató után következik a *Függelék* (295–348. o.), amely a nagyon is szükséges és hasznos filológiai apparátust tartalmazza. A *Rövidítések* (295–299. o.) listája gyakorlatilag a cikkekben használt régi *bibliográfiai rövidítések* egységesített és korszerűsített változataiból áll. Ezeknek a feloldásai – egy fokkal még korszerűbbek (vagy divatosabbak, pl. „Doerfer 1965”) –, azonban továbbirányítják az olvasót az *Irodalom* (300–319. o.) című fejezethez, ahol az ábécé megfelelő helyén, második lépésben megtalálható a keresett címleírás: pl. „Doerfer, Gerhard 1965. Türkische und mongolische...”. A forráshivatkozások gondosan kidolgozott egységes rendszere Molnár Ádám munkáját dicséri.

A kutatók vagy az olvasók, akik bizonyos kérdésekben könnyen és gyorsan tájékozódni óhajtanak, általában a mutatókat használják. A kötet mutatóit magamat egy laikus érdeklődő helyébe képzelve próbáltam használni. Ugyanarra a következtetésre jutottam, mint az irodalomjegyzékek esetében: a kevesebb talán több lenne... Többszöri próbálkozás után jöttem csak rá, hogy melyik adat miért van az egyik mutatóban (is) és miért nincs a másikban, holott ugyanolyan típusú szavakról, nevekről van szó. Sajnos, használatot könnyítő útmutatás vagy leírás itt sem található. Vegyük csak sorra a mutatókat: a *Név- és tárgymutató* (320–335. o.) tartalmazza rendszerint a kötetben említett (tulajdon)neveket, valamint a kötetben tárgyalt témák kulcsszavait (pl. kun miatyánk, kun kerületek), amelyekből alig néhány van a közel a 15 oldalas listában, tehát az valójában egy általános névmutató, amelyben – természetesen – szerepelnek az etnikai nevek is. A mutatók használhatóságát véletlenszerű kereséssel próbára téve több következtetlenség, illetve hiányosság derült ki. A *Név- és tárgymutató*ban kellene szerepelnie a *Monor* (188. o.) helységnévnek, ugyanúgy, ahogy a többi település (*Karcag*, *Mándok*, *Vésztő*) neve ott meg is található. A *Monor* név azonban csak a *Magyar szómutató*ban (341. o.) van meg, míg a vele több tekintetben azonos kategóriába tartozó *Karcag* mindkét mutatóban helyet kapott.

A fejezetcímbe olvasható *tárgymutató* egyik eleme lehetne pl. a *kun nemzetségnevek* címszó, amelyet követhetne a Mándoky által kunnak tartott nemzetségnevek felsorolása. Világos a szóban forgó mutató szerkesztési elve, amely-

nek megfelelően dőltbetűs az a címszó, amely a szövegben is dőltbetűs, és nem dőltbetűs az, amelyik a szövegben sem az. Néhány esetben azonban ezt nem sikerült következetesen megvalósítani (230, 231: *Näghmān*, *Neghmān*; 331: *Näghmān*, *Neghmān*). Úgy látszik továbbá, hogy a Kiadó kihagyta a népköltési szövegekben említett tulajdonneveket (245: *Bekeng*, 249: *Bajmukas*, 289: *Bulungur*, 285: *Kandalak* stb.).

Több kérdést vet fel a *Magyar* (336–342. o.) és a *Kun szómutató* (343–345. o.) tartalmának az összehasonlítása. Mindkét mutató köznevek és tulajdonnevek mutatója, amelyben jelentős arányban találunk olyan tulajdonneveket, amelyek megőriztek kun vagy egyéb eredetű közszavakat. A *Magyar szómutató* első ránézésre is sok eredetileg „nem magyar” szót, hanem magyarrá vált török eredetű jövevényszavakat, jövevényneveket tartalmaz. Ilyen „magyar” személynév a *Chybuk* (44) is, amelynek kun *Čibug* (44) etimonját a *Kun szómutató*ban (343. o.) találjuk. Hiányzik ebből a mutatóból (340. o.) a 39. oldalon említett *Kaythar*, *Kaythor* személynév.

A *Kun szómutató* valójában kun etimonok, illetve a rokonnyelvi adatok, analógiák segítségével kikövetkeztetett (*-os) nevek, szavak mutatója. Ezzel azonos célt szolgál az értekezés 1993-as karcagi kiadása végén levő kun szójegyzék „*A vizsgált kun nyelvemlékek szójegyzéke*”²⁹, amely – bár 119 címszóból áll –, mégis meglehetősen hiányos. A két kun szójegyzék összevetéséből mindenképp az tűnik ki, hogy nagy a különbség közöttük mind mennyiségi, mind pedig tartalmi szempontból. Az említett értekezés indexének közel 40 címszava (így *bay*, *boza*, *er*, *qulun* (154. o.), *untaq* (164. o.), *tap-* (*tapčī*) (154. o.), *kün*) hiányzik a cikkgyűjtemény kun szómutatójából. A tanulmánykötet kun indexében feltűnően sok kun tulajdonnév címszóként szerepel jelentésével együtt (*Tülküli* ‘Rókás’, *Murdar* ‘Romlott, Rohadt’), vagy anélkül (*Botagöz*, *Keldi*, *Qada* stb.). Az összetett nevek egyik részének az összetevői is szerepelnek címszóként (pl. *Aq[-]buwra*, *Qara[-]qaš*, *Qara[-]buqa*), míg másik részének nem (például *Baytemir*, *Bota-köz*, *Qoč-Er*, *Qan-taš*, *Qoš[-]Jağaç* stb.). Az eltérő feldolgozás oka számunkra homályban maradt. Az sem világos, hogy a *kiszámoló mondókában* (139–156. o.) említett és a karcagi kiadás szójegyzékében is megtalálható *bir*, *eki*, *üč* stb. tőszámnevek miért nem szerepelnek az itteni mutatóban. Mindenestre kár, hogy az olvasó ez alkalommal sem tekintheti át a kun nyelvemlékekben megőrződött lexika teljes palettáját.

A kötet végén 7 színes képtábla 10 fotóján láthatjuk, hogy milyenek is az etimológiai magyarázatokból már ismert *karambél* és *cötkény* (~ *cötkén* ~ *cětéginy*) nevű növények.

A *Kunok és magyarok* című tanulmánykötet ismertetésének a végére érve, összegzőképpen kijelenthetem, hogy a fentiekben szóvá tett számos negatívum eltörpül a kötet nagy jelentőségű tudományos értékei mellett. Külön és ismé-

²⁹ Mándoky, *A kun nyelv magyarországi emlékei*, 154–158.

telten elismerés illeti a Kiadót, Molnár Ádámot, e nagyszerű kezdeményezésért és annak megvalósításáért, amelynek során dicséretes igyekezettel, aprólékos munkával egységesítette az egymástól nagyon is eltérő nivójú, formátumú és funkciójú sajtótermékekben, sokszor évtizedes időkülönbséggel publikált tanulmányokat. Ennek a törekvésnek az eredményeként megszületett egy igényes kivitelű, hiánypótló tanulmánykötet. Meggyőződésem, hogy mostantól fogva, akárcsak egy valódi „Mándoky összes”, ez a könyv lesz Mándoky Kongur István legtöbbet forgatott munkája, amelynek jótékony hatására új lendületet vehetnek a hazai kun kutatások.

Baski Imre

EXHIBITION ON OTTOMAN ART. 16–17TH CENTURY OTTOMAN ART AND ARCHITECTURE IN HUNGARY AND IN THE CENTRE OF THE EMPIRE

Istanbul 2010 European Capital of Culture Agency, Istanbul, 2010, 189 oldal

Nagy és nemes kihívással állnak szemben a magyarországi oszmán művészetet kutató szakemberek egyrészt a rendelkezésre álló anyag szűkössege, másrészt tartományi jellege miatt. Isztambulhoz és a birodalom muszlim nagyvárosaihoz viszonyítva a keresztény hagyománnyal rendelkező, majd a 17–18. század folyamán ismét keresztény kézre kerülő területeken kevésbé volt jellemző a török uralom emlékét őrző épületek és használati tárgyak megőrzése. A gazdasági és kereskedelmi szempontból pezsgőbb vidékekkel ellentétben a Hódoltság elsősorban ütközőállam gyanánt szolgált és nem rendelkezett jelentős presztízstárgyakat igénylő megrendelői réteggel, így az épen maradt építészeti és régészeti anyag a hadi és mindennapi szükségletek kielégítésének igényéről árulkodik. Emellett a Királyi Magyarországon az arisztokrácia körében, Erdélyben pedig a fejedelem udvarában jelent meg az oszmán luxuscikkek különleges csoportja.

Az elfoglalt városokban a középkori magyar épületek alapjain az oszmánok összes jellegzetes épülettípusa megtalálható volt. Számos keresztény templomot komolyabb szerkezeti változtatások nélkül, csupán a belső berendezés eltávolításával, a freskók bemeszelésével, esetleg a szentély déli falában létrehozott mihráb-fülkével és az épület mellett emelt minarettel alakítottak át dzsámivá. A birodalomszerte jellemző négyzet alaprajzú, kupolával fedett, előcsarnokos főhomlokzatú típus mellett a Balkánon elterjedt, téglalap alaprajzú, síkfödém-mel vagy sátortetővel fedett, egyszerűbb változat is megfigyelhető. Dzsámikon, mecseteken és minareteken kívül csupán néhány, funkciójánál fogva értékes épület – fürdő és katonai szempontból fontos létesítmény – maradt használatban a török kiűzése után, az elfoglalt települések pedig rövidesen levetkőzték törökös arculatukat.

2010-ben az Európa Kulturális Fővárosa cím egyedülálló lehetőséget jelentett a Magyarország legszebb törökkori emlékeit őrző Pécs városa számára. Minthogy a rangos tituluson Isztambullal – és Essennel – osztoztunk, természetesen előtérbe került a közös történelmi múlt, a kultúrák találkozására való visszatekintés. Az EKF programsorozat egyik rangos eseménye a Pécsi Tudományegyetem és az Isztambuli Egyetem Régészet Tanszékei által rendezett, a magyarországi oszmán művészetet bemutató közös kiállítás és a hozzá kapcsolódó nemzetközi konferencia volt. Utóbbin az előadások elsősorban az oszmán építészetre és annak magyarországi régészeti aspektusaira koncentráltak, de érintették a kerámiaművészet és az oszmán irodalom témakörét is. A konferencia anyagából tanulmánykötet várható.

A pécsi Dómmúzeumban 2010. október 2–29. között kiállított tárgyak a Magyar Nemzeti Múzeum, az Iparművészeti Múzeum, a Budapesti Történeti Múzeum, a pécsi Janus Pannonius Múzeum, illetve a szigetvári Zrínyi Miklós Múzeum legszebb oszmán darabjai közül kerültek ki. A pécsi tárlat legnagyobb érdeme, hogy az oszmán művészettel foglalkozó, a fővárosra vagy egy konkrét tárgycsoportra – például a szőnyegekre – koncentráló korábbi kiállításokkal ellentétben a magyarországi anyag teljes egészét ölelte fel. A kiállítás katalógusa hiánypótlónak nevezhető, hiszen – a témában korábban magyarul és törökül megjelent munkákkal ellentétben – angol nyelven tekinti át a Hódoltság építészetével és dekoratív művészeteivel kapcsolatos ismereteinket. A kötetben publikált tíz tanulmány felvázolja a korszak történelmi folyamatait, bemutatja a klasszikus oszmán művészet tendenciáit és szélesebb kontextusba helyezi a magyarországi anyagot. A szerzők – a hazai és a törökországi oszmanisztika elismert kutatói – az alapvető összefüggések mellett a legfrissebb kutatási eredményeket is közlik.

Bár a katalógus rosszul lektorált, helyesírási hibáktól hemzsező első előszava igen rossz benyomást kelt az olvasóban, a további szövegek igényessége eloszlatja a kezdeti aggályokat. Feridun M. Emecen, illetve Dávid Géza és Fodor Pál tanulmányai török, majd magyar szempontból mutatják be a kiállított tárgyak által megidézett korszak történelmi hátterét: az oszmánok felemelkedésének körülményeit, birodalomépítő stratégiáit, a magyarországi török uralom társadalmi, politikai, katonai és demográfiai hatásait. Ezt követően M. Baha Tanman és V. Belgin Demirsal Arlı közlik a 16–17. századi oszmán művészet Isztambulra és a birodalom nagyvárosaira koncentráló színvonalas áttekintését. Az építészek területén keresztül elterjesztett egységes udvari elképzeléseken túlmenően kitekintenek a birodalom korábbi iszlám művészeti hagyományok hatása alatt álló közel-keleti és észak-afrikai vilájetjeinek sajátos, kevert stílusaira, valamint a Balkánon megvalósított építészeti és dekoratív művészeti hangsúlyokra.

Papp Adrienn a Hódoltság-kori magyar építészetéről szóló írásában a terület kutatásának kezdeteitől – Fekete Lajos és Gerő Győző felbecsülhetetlen értékű munkásságától – a 2000 körüli ásatási eredményeken és az épen megmaradt emlékeken át a hajdani épületekről beszámoló írásos forrásokig bezárólag hiánytalan összefoglalóval gazdagítja a kötetet. A Hódoltság katonai létesítményei művészeti szempontból kevesebb érdekességgel szolgálnak, hiszen az oszmánok elsősorban a meglévő várak karbantartására és bővítésére szorítkoztak. Hancz Erika tanulmányában azonban a budai, esztergomi, székesfehérvári, pécsi és szigetvári várakat, városfalakat, kapukat, bástyákat és tornyokat érintő eredményeken és az oszmánok által emelt egyszerű palánkvárakon kívül nem csupán építészeti értéküket tekintve, hanem az utóbbi időkben feldolgozott és

publikált kerámialeleteik miatt a dekoratív művészetek kutatása terén is nemzetközileg jelentős ásatásokról tesz említést.

Gerelyes Ibolya a fémművességről, Kovács Gyöngyi a fazekasságról, Kovács S. Tibor az oszmán fegyverekről, Pásztor Emese pedig a Hódoltság-kori bőr és textilárukról írt összefoglalójában alaposan áttekinti az itthon feltárt anyag jellegét, a Balkánon megfigyelhető egyezéseket, típusbeli változásokat, valamint a török jelenlét mindennapi életre és a későbbi magyar művészetre gyakorolt hatását. A két kultúra évszázados együttéléséről sokat megtudhatunk az ásatásokon feltárt, a helyi török lakosság által készített használati tárgyak révén. Bár készítőikről igen keveset tudunk – csupán feltételezhetjük, hogy nagy részük szerény keresetét ily módon kiegészítő katonaember volt –, a mindennapokat, étkezési szokásokat, öltözködést, végvidéki hadviselést illetően rengeteg hasznos ismerettel szolgálunk. Az egyszerűen dekorált, esetenként teljesen dísztelen, olcsó anyagok felhasználásával készített kancsók, szerény ékszerek és ruhadarabok a provinciális státusz bizonyítékai, ugyanakkor akadnak a leletanyagban egyértelműen reprezentációs célokat szolgáló izniki, perzsa, kínai kerámiatöredékek és pompás 16–17. századi fegyverek is.

A Királyi Magyarország arisztokrata családjai körében és az erdélyi fejedlem udvarában nagy népszerűségnek örvendő luxuscikkek ezzel szemben határozottan az isztambuli trendeket követték. Találunk fegyvert, lőszerszámot, ékszert, szőnyeget, hímzett öltözeteket és a háztartásban használt kelméket ezek között a változatos utakon magyar magángyűjteményekbe, majd múzeumi tulajdonba került műtárgyak között. Mivel a szöveteket gyakran nem eredeti rendeltetésüknek megfelelően használták, erdélyi templomokban a mai napig találkozhatunk belső dekoráció gyanánt szolgáló török szőnyegekkel.

A katalógus igényes, a kiállított tárgyakról készült fényképanyag – a tanulmányokat kísérő illusztrációkhoz hasonlóan – igen magas színvonalú, ugyanakkor hiányolható az index, illetve a tárgyleírások kiegyensúlyozottsága. Míg egyes darabokat igen részletesen ismertetnek a résztvevő múzeumok munkatársai, addig másokhoz csupán szűkszavú bemutatás kapcsolódik. A tárlat anyaga két részre bontható: az első csoportot a hadviseléshez kapcsolódó különféle tárgyak alkotják, köztük néhány impozáns szablyával, melyeknek hüvelyén a 16. század jellegzetes díszítőmotívumaival, rúmi, hatáji és szaz dekorációval találkozunk. A második csoporthoz bőrből, ezüstből, rézből készült használati tárgyak és kerámiák tartoznak. Méltán kapott helyet a borítón az egyik legszebb darab, egy Erdélyből származó, türkizekkel kirakott ezüsforgó, amely turbánok díszítésére szolgált. Ugyancsak az oszmán művészet legjavához tartozik az a különleges szépségű kézitükör, amely az Esterházy-gyűjteményből került az Iparművészeti Múzeum tulajdonába, eredetileg pedig a budai pasa kincstárát gazdagíthatta. Aranyozott ezüst hátlapjának türkiz és jádekö berakásán a klaszszikus ötvösmunkák virágszerű, központi elrendezése figyelhető meg.

A pécsi kiállítás szervezői a magyarországi oszmán művészet teljes körű bemutatásának céljával új kontextusba helyezték a különféle múzeumokból összeválogatott darabokat, a katalógus pedig a korszakról jelenleg rendelkezésre álló kutatási eredmények alapján sikeresen összegezte a Hódoltság korának építészeti és művészeti örökségét. Az *Exhibition on Ottoman Art* kétségkívül hasznos forrásként szolgál majd a témával foglalkozó szakemberek, az oszmán művészet valamint a hazai régészet iránt érdeklődők számára egyaránt.

Göncz Edina

KONFERENCIÁK

AZ OSMÁN–MAGYAR KÉNYSZERŰ EGYÜTTÉLÉS ÉS HOZADÉKA (2012. DECEMBER 6–7.)¹

(Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészet- és Társadalomtudományi Kar)

A 2012. december 6–7-én, a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészet- és Társadalomtudományi Karán megtartott konferencia a viharos 16–17. századot, annak az oszmán–magyar kényszerű együttéléssel kapcsolatos aspektusait tárgyalta a legújabb kutatások tükrében. A konferencia, örvendetes módon, interdiszciplináris volt; az előadók között történészek, különösen a turkológusok, had- és társadalomtörténészek, irodalmárok, művészettörténészek képviselték magukat. A turkológusok nagy számban vettek részt a munkában; még azok is, akiknek jelen konferencián nem volt módjuk előadást tartani, aktívan részt vettek a vitákban. A szervező, J. Újváry Zsuzsanna (PPKE, BTK, egyetemi docens) igyekezett tematikus sorba csoportosítani az előadásokat. (Ettől csupán abban az esetben tért el, ha az illető az adott időpontban nem tudott jelen lenni előadását megtartani.)

Az első nagy blokkban, a „*Kényszerű együttélés...*”-ben Fodor Pál² (MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont, főigazgató) a lehető legszélesebb ívben rajzolta meg a Kárpát-medencébe érkező magyarok sorsát, akik a földrajzi Európa közepét foglalták el, és rövid időn belül a nyugati civilizációhoz csatlakoztak. Ennek dacára az azóta eltelt ezer évben országuk jobbára mégis e civilizáció határterületének számított. A magyar történelmet és észjárását a mai napig erősen meghatározza ez a határhelyzet, ami többnyire az „egyedülvalóság” érzetében jut kifejezésre. Ám miközben a magyarok sohasem feledkeztek el identitásuk keleti összetevőiről, minden választási helyzetben és történelmi fordulóponton (tatárjárás, török hódítás) a Nyugatot választották. Ugyanakkor a „keletiség” a hódoltság kora óta növekvő mértékben nyert teret a magyar gondolkodásban. Ebből számos kétértelműség, önértékelési zavar és ellentétes politikai program származott. Miközben az oszmán–törökök elleni évszázados harc emléke a formálódó nemzeti tudat egyik talpköve lett, a patrióta magyarok nagy lelkesedéssel fordultak a török világ felé, ahol népük eredetét, jellemének és lelkületének ősi formáit vélték felfedezni.

Papp Sándor (SZTE, BTK, habilitált egyetemi docens) *A kényszerű együttélés jogi biztosítékai* címen az iszlám vallás kezdeteitől elindulva, mély ala-

¹ A konferenciát a TÁMOP-4.2.2 támogatta, ám az a K 82.078 számú OTKA-programnak is része.

² Fodor Pál elfoglaltsága miatt csak a konferencia második napján tartotta meg nyitóelőadását, de az tematikája és jellege miatt az első nagy csoportba tartozik, így itt taglalom.

pokra épített előadásában a muszlim uralom alatt élő keresztények jogi helyzetének gyökereit boncolgatta, kezdve a 622. évi ún. „medinai szerződéssel”. A dzsizje eleinte nem a keresztények fejadója, hanem a „jótett ellenszolgáltatása” volt. Omar kalifa idejétől megszabták a keresztények viselkedését, öltözködését, alázatos beszédstílusát és adózását. Az előadó kijelölte az elkövetkező kutatási irányt is: mivel a keleti egyház vezetőinek berátjai részben fennmaradtak, azokat kell alapos elemzés alá vonni. Újra kell gondolni a millet-rendszert az Oszmán Birodalomban, ahol a vallási autonómiákra épülő organikus államrendszer nem létezett.

Sz. Simon Éva (MNL, OL, főlevéltáros) *Kényszerű együttélés a múltban – kényszerű forráshasználat a jelenben* című előadásában az oszmán defterek, illetőleg a magyar adóösszeírások összevetésének problematikájáról és eredményeiről beszélt. Konkrét példán, az 1578. évi Zala és Vas megyei dikális összeírások és a szigetvári szandzsákhhoz tartozó kanizsai náhije 1579. évi defterén keresztül mutatta be, hogy mennyire hasonlíthatók össze az azonos területre vonatkozó források. A helynévi adatok, a falupusztulásra vonatkozó terminusok és az adóegységek számának vizsgálata alapján arra hívta fel a figyelmet, hogy a kettős uralom alatt álló területek forrásait együttesen, egymás kiegészítőiként célszerű használni.

Czigány István (HM, Hadtörténeti Intézet és Múzeum, nyugalmazott főigazgató helyettes) már a címében is izgalmas kérdést boncolgatott: „*Az két tar között az hajas elfogy?*” *Militarizált társadalom, katonai mentalitás és életforma Felső-magyarországon a XVII. század első felében*. Előadásának célkeresztjében a magyar társadalom tömeges militarizálódásának megrajzolása állt; a 16. században a szabad hajdú valójában szabad zsoldost jelentett. Az 1570-es években a tokaji uradalomban és az egész Tisza-vidéken már rengeteg hajdú és a termelésből kiszorult, fegyverrel rendelkező paraszt élt, akik katonának álltak. Bocskai 10 ezer fős hajdútelepítése mellett a többi fejedelem újabb 20 ezret telepített le, de I. Rákóczi György, kijelentése szerint, ha lehetősége lenne rá, újabb 25 ezret tudna letelepíteni. Mindenesetre a 17. században már nem szabad, hanem letelepített hajdúkról beszélünk. Ezen hajdúkerületből származó katonák alkották a kuruc seregnek csaknem a felét.

Kelenik József (HM, Hadtörténeti Intézet és Múzeum, osztályvezető helyettes) *A végvári élet árnyoldalai. A katonalét fizikai és mentális veszélyei a Kanizsa ellen vetett végeken a XVII. század közepén* címmel tartotta meg kísérleti kutatásról szóló jelentését – ahogyan saját szavaival megfogalmazta. Szemben a romantikus és a marxista szemlélettel, amely a végvári vitézt, a végvári béke idején, inkább török–magyar jó barátként, joviális polgárként mutatta be, az előadó emberként vonta szociálpszichológiai és történeti pszichológiai vizsgálat alá. A háborús állapotok, az ellenség folyamatos nyomása, zaklatása állandó szorongást, s abból következően mind testben, mind lélekben súlyos elvál-

tozásokat okozhatott a katonáknál, akiknek egyszerre kellett jó katonának, gazdálkodónak és családfőnek lenni akkor, amikor a hosszú békekorszakban egyre nőtt a tehetetlenség érzése, és sokasodtak az értékkonfliktusok.

Bessenyei József (EKF, BTK, egyetemi tanár) enyingi Török Bálint török kapcsolataival foglalkozott. Az előadó a kor arisztokratáinak rövid, általános jellemzése után rátért Török Bálint pártállásainak elemzésére; 1530-ban ugyan még a kortársak sem tudták, hogy kinek az oldalán áll, de 1532-ben Ferdinánd pártjára lépett a vránai perjelségért cserében. Ennek kudarca következtében azonban visszatért János király hűségére, és 1538-ban már ő volt az országban a legnagyobb úr. Még azt is el akarta érni, hogy a törökök átcsapjanak az Örökös Tartományokba, hogy – bosszúból – Ferdinánd területeit pusztítsák. 1540-ben Török Bálint akart a csecsemő mellett kormányzó lenni, s bár Fráter György ellenében nem győzött, a császáriak ellen végig a törököket segítette hol élelmiszer-szállítással, hol kémkedéssel, hol tényleges harcokkal; 1541. augusztus 22-én, Nagy Szülejmán megérkezése előtt csatát kezdeményezett Ferdinánd csapatai ellen – ez volt Török Bálint utolsó aktív, dicstelen szerepvállalása a törökök oldalán.

Méhes Péter (PPKE, BTK, doktorandusz) a Kanizsa ellen vetett végvidék és a vend végvidék ellátásáról tartott elemző előadást egy fizetőmester, Johann Hoffmann részletes elszámolása alapján. A szekerekből álló konvoj, amely július 8. és augusztus 28. között Egerszeg, Lenti és Kiskomárom központi várakba és környékeikre szállított 5 havi zsoldot (3 havit pénzben, 2 havit posztóban), majd augusztus 28. és szeptember 26. között, átkelve a Murán, Légrádot járta meg, meglehetősen magas szállítási költséggel (1076 Ft) tette meg útját. Igen-csak elgondolkoztató tény ez – mennyi lehetett ebből a fizetőmester haszna?

„A török kérdés megjelenése különböző fórumokon” című blokkban Guitman Barnabás (PPKE, BTK, egyetemi adjunktus) előadásában a következő kérdésre kereste a választ: miként hatott az oszmánok megjelenése az „ötváros” életére? A feleletet Bártfa Város Levéltárának 1550–1560 közötti anyaga és a fő ideológus, Leonard Stöckel írásai alapján adta meg. A városi jegyzőkönyvek tele vannak a török elleni harcok aktuálpolitikai vetületével, míg Stöckel, mint Luther hű tanítványa, az apokaliptikus látásmód alapjait terjesztette: mind a pápát, mind a törököket antikrisztusnak tartotta, ám azokat is elítélte, akik – akár az igaz vallás terjesztése érdekében – a törököktől várnak politikai támogatást.

Maczák Ibolya (MTA–PPKE, Barokk Irodalom és Lelkiség Kutatócsoport, tudományos munkatárs) remekül felvezetett előadásában Georg Scherer jezsuita szerzetes prédikációit s bennük az oszmánellenességet elemezte. Scherer a bécsi udvari törekvések szócsöve volt. Győr 1594. évi megszállása után a pap rendkívül harcias beszédet tartott, míg az 1598. évi visszafoglalást követő, évente megtartott ünnepségeken inkább Krisztus győzelméről beszélt. Az 1603-ban megjelent posztillás könyvében a kecskeméti *beszélő köntös* története is sze-

repel, amelyet Káldy György az 1639. évi prédikációfordításában szó szerint átvett. Ettől kezdve az oszmán–magyar együttélésnek igen fontos történetévé vált *a beszélő köntös*, amely gyakorta bukkan elő a 18–19. századi irodalmi alkotásokban, de leginkább Mikszáth Kálmán felejtethetetlen történetében.

Az együttélés hatása című csoportba a turkológus művészettörténészek és zenetörténészek előadásait soroltuk. Elsőként Gerelyes Ibolya (MNM, tudományos főmunkatárs) *Oszmán vagy európai? Szigetvár és Gyula ábrázolásának forrásai az oszmán krónikákban* címmel tartotta meg referátumát, amelyben kiemelte, hogy a miniatúrafestészet vizsgálatában eddig jószerivel a keleti és a perzsa hatást kutatták, a nyugat-európaira nem helyeztek hangsúlyt. Gerelyes az Ahmed Feridun szigetvári krónikájában szereplő 20 miniatúra között szereplő Szigetvár oszmán ábrázolásáról kimutatta, hogy arra hatással kellett lennie a Mathis Zündt-féle rézkarcnak, amely Szigetvár 1566. évi ostromát ábrázolja – tehát ennek meg kellett lennie a Topkapi Szerájban is. Az előadó a Feridun-féle krónikában szereplő több miniatúra, illetőleg más ábrázolás esetében is kimutatta a nyugati hatást.

Pásztor Emese (Iparművészeti Múzeum, főosztályvezető) „*Portai módi*”. *Beszélhetünk-e a török divatról a hódoltság kori magyar főúri otthonokban?* című előadásában végigvette a török textíliákat, anyagokat, takarókat, szőnyeget és a jellegzetes ruhadarabokat. Az előbbieket persze igen népszerűen voltak; a magyarok a török textíliákat szívesen alkalmazták, de más módon, mint a törökök. Például a selyemkendőkből és turbántakarókból Úrasztalra való terítők lettek. A magyar urak pedig öltözetükben az öveken és lábbeliken kívül nem viseltek egyéb török holmit, azokat is csak azért, mert praktikusak voltak. Mindent, amit átvettek, a magyar szokásokhoz igazítottak.

Király Péter (Németország, zenetörténész) *Együttélés – különélés? Kapcsolat és távolságtartás a hódoltságkori udvari zenei életben* című elemzését a következő kijelentéssel kezdte: a főúri zenei anyag jó része még feltáratlan, eddig csupán a Nádasdy, Esterházy és Batthyány anyagot vizsgálták. A magyar urak nagy része elzárkózott a török zenétől, csupán néhány kivételtől tudunk: Balassi Bálintot vagy Zrínyi Györgyöt erősen megfogta a török zene, de a többség udvarába török zenész legfeljebb fogolyként került. Ez alól talán csak az ún. török síposok a kivételek, akik a vezekényi hősök temetésekor (1652) a gyászmenet élén meneteltek, vagy I. Lipót császár és király esküvőjén, ahol a magyar urak felvonulását kísérték. Ők azonban nem valódi török síposok, hanem töröksípon (tárogatón) játszó zenészek voltak, hiszen ez a hangszer már ekkor nagyon népszerű volt, később pedig – miként azt Fodor Pál is kiemelte előadásában – a magyarság nemzeti hangszerévé vált.

Medgyesey S. Norbert (PPKE, BTK, egyetemi adjunktus) a 16–17. századi iskoladramák és Szent László-énekek törökképét tekintette át. A 17. századi iskoladramák középpontjában nem a törökök állnak, hanem egy-egy nagyhírű,

törökverő magyar főúri család. Így a Zrínyiekhez köthető iskoladrámák fő konfliktusa: fel kell-e adni a szigeti óvárat, a túlélést vagy inkább a dicsőbb vértanúhalált kell-e választani. A drámák másik része a Habsburg-hű Esterházy családot dicsőíti. A Szent László-énekekben a tatár- és törökellenséget többnyire összemossák, gyakran török-tatár néven szerepeltetik őket.

J. Újváry Zsuzsanna (PPKE, BTK, egyetemi docens) *Harminc ezüstartért... Pribékek a Magyar Királyságban* című előadásában a „pribékek” széles sorát kategorizálta. A törökből magyarra, illetőleg magyarból törökké lett pribékek kiterjedt csoportja közül csak az utóbbiakkal foglalkozott, közülük is nem az erőszakkal törökké tett, csupán az önként törökké lett férfiak különböző sorsútjaival – miért, hogyan váltak törökké, árulókká? Mi lett a sorsuk? Az egyszerű pribékeket, ha elfogták, s bebizonyosodott, hogy árulókká lettek, az 1567. évi törvény értelmében karóba húzták, sőt azokra a kapitányokra is kemény büntetés várt s tiszttuktól való megfosztás, akik az „*afféle csavargó és kétes hitelű embereket*” védelmezték, netán alkalmazták. Ám nem kevés pribéknek mégis sikerült a büntetést elkerülni: ismét visszatértek egykori övéikhez, amelynek persze komoly ára volt; újdonsült, török bajtársaikat kellett elárulniuk, lesre csalniuk jó nyereség reményében – meg kellett szolgálniuk a kegyelmet, amelyben részesültek. Ám ha a magyar féltől kegyelmet is kaptak, a törökök vadásztak rájuk, hogy megbosszulják árulásukat.

Illik Péter (PPKE, BTK, megbízott előadó) az egi török katonák rablásairól beszélt a 17. század első felében. A megyék a kártételi listákat időközönként összegyűjtötték, jobbra az oszmán–magyar béketárgyalásokhoz kellett mellékelniük azokat. A közülük ma rendelkezésünkre állókból az előadó táblázatokat készítve mutatta be a Gömör, Borsod és Abaúj megyei török rablásokat 1627–1642 között; a rabságba hurcolt jobbágyok százait, a több mint 100 ezer forintra rúgó váltságdíjat – amely nagy részét nem tudták a rabok megfizetni, így sohasem kerültek haza –, valamint azt, hogy mennyivel verték feljebb a hódítók az adókat.

A konferencia második napjának nyitó blokkja *A törökök ellen háborúban és békében* címet viselte. Ebben Dukkon Ágnes (ELTE, BTK, Szláv és Balti Filológiai Intézet, egyetemi tanár) azt vizsgálta, hogy a magyarországi nyomtatott anyagban, négy nagyobb forráscsoportban – a prognosztichonokban, a Calendarium Historicumban, a magyarországi naptárakban és Fröhlich Dávid kalendáriumaiban – hogyan tűnt fel a török téma. Ezekben a kiadványokban állandó híradások jelentek meg a török harcokról és az ellenség kegyetlenkedéseiről, sőt Fröhlich éveken át sorozatként adta közre azoknak a szerencsétlen keresztényeknek a történeteit – bennük gyakran ún. vándormotívumokat is szerepeltetve –, akik fogságba estek.

Bagi Zoltán Péter (Szeged, főlevéltáros, SZTE, BTK, megbízott előadó) előadásában a századvégi nagy törökellenes harcokban (1591–1606) szerep-

lő, elsősorban német birodalmi, francia, vallon és itáliai eredetű nemesi családokkal foglalkozott, akik ekkor jöttek és integrálódtak a Habsburg Birodalomba; a Russworm, Schwarzenberg, Hohenlohe, Kazimir, Tilly, Montecuccoli, Piccolomini és Mansfeld családok tagjai nagy karriert futottak be a magyarországi harctereken. Legtöbbjük már magas rangú katonaként jött a császár, illetőleg Mátyás főherceg szolgálatára, s itt még magasabb pozíciókba jutott.

Borbély Zoltán (EKF, BTK, doktorandusz) *A felső-magyarországi vármegegyék török fennhatóság alá kerülésének kérdéséről* tartott referátumot, amelyben Varga J. János kutatásai alapján végigvezette a 16. századi török hódolttási ajánlatokat, majd Papp Sándor ahdnáme-gyűjtéseire hivatkozva Bocskai, Bethlen és I. Rákóczi György törökhöz való viszonyát vizsgálta. Külön kitért Balassa Zsigmond perére is, akit a Porta akart fejedelemmé az „engedetlen” Bethlen ellenében, és aki már 1613 óta tartott fenn török kapcsolatokat.

Gebei Sándor (EKF, BTK, egyetemi tanár) előadásában II. Rákóczi György lengyelországi hadjáratát és annak következményeit taglalta. A fejedelem már a hadjárat elején – 1657. februárban, majd novemberben – elküldte követeit Isztambulba, hogy megmagyarázza céljait, de a Porta nagy haragját nem tudta lecsiszolni. Be is következett a rettenetes büntető hadjárat és pusztítás, de a szakirodalom általános megállapításával szemben, nem következett be az Erdélyi Fejedelemség bukása. Az új fejedelem 1661-ben berátot kapott, amely tulajdonképpen az 1657 előtti állapotokat restaurálta. A két nagyhatalom közötti erőviszony visszaállította a kettős meghatározottságú fejedelemséget.

Panyi Adrienn (EKF, BTK, doktorandusz) Apafi Mihály erdélyi fejedelem kiadott naplója, valamint Tallóczy és Bíró Vencel egykori számításai alapján kalkulálta ki és elemezte az ország bevételeit (portális adó, udvari nemesség adója, fejedelmi uradalmak jövedelmei, városok és a szászok adója, sóvágók adója, harmincad bevételek stb.), majd ezekhez viszonyította a Portának járó adókat és ajándékokat.

Varga J. János (MTA, TTI, tudományos tanácsadó) a Münchenbe hurcolt török foglyok kiváltásának hosszú történetét taglalta. Buda visszavívásakor (1686) Miksa Emánuel bajor választófejedelem 380 oszmán foglyot kapott ajándékba, akiket 3 hajó vitt fel a Dunán München felé. Legtöbbjük a fejedelem nyári kastélyába került, ahol keményen dolgoztatták őket – miként a későbbi háborúkban a hadifoglyokat –, ám 57 fő visszahajózott a Dunán, hogy váltságdíjon, illetőleg német foglyokért cserében visszanyerhesse szabadságát. Egy török agáért és szolgájáért Kecskemét és Nagykőrös fizetett a súlyos hadiadón túl, valamint váltott ki a törököktől még 3 német katonát is. A harmadik törököt Halas mezőváros váltotta ki. Ez alatt a müncheni török rabok helyzete is megváltozott a karlócai békével: minden foglyot el kellett engedni.

Komjáti Zoltán Igor (DE, BTK, önálló kutató) Koháry II. István füleki főkapitánysága (1667–1682) alatt tárgyalta a török foglyok szerzésének lehető-

ségeit, ami az 1664. évi vasvári béke után nagyon megnehezült. Így például 1668-ban, amikor katonái portyára mentek a törökök ellen, Kohárynak el kellett hagynia Füleket, s a beszédett sarcról is részletes elszámolást kellett benyújtaniuk. I. Lipót 1677-ben fölöttébb szigorú rendeletet adott ki: nemcsak tilos a rabszedés, hanem ha valaki ezt megszegi, azért akár ki is lehet végezni.

Tarkó Ilona (PPKE, BTK, doktorandusz) a Batthyány III. Boldizsár és II. Ferenc, majd Batthyány I. Ádám dunántúli főkapitány alatt folytatott török rabkereskedelem, illetőleg a rabokért kapott áruk alapján beszélt az anyagi kultúráról és annak változásáról. Míg a 16. században, illetőleg II. Ferenc alatt a 17. század elején a magas minőségű és nemes török áruk, így a szőnyeg és a ló volt a leginkább preferált cikk a követelt sarcban, addig I. Ádám alatt az áruk eltolódtak a praktikum felé: ugyan a ló továbbra is kedvelt maradt, de emellett a szőnyeg helyébe az abaposztó lépett, továbbá rengeteg papucsot, csizmát, lószerszámot, továbbá ökröt és kőstöt kért – ezzel ugyanis a főkapitány az udvari személyzetet és katonáit fizette ki.

Tóth Hajnalka (SZTE, BTK, egyetemi tanársegéd) előadását szintén a Batthyány család levéltárának anyagára alapozta, de immáron a törökök által írt levelekre, amelyek – a kutatók nagy szerencséjére – példátlanul nagy mennyiségben maradtak fenn. Az előadó a Szokolluk leveleit gyűjtötte össze, amelyből Szokollu Mehmed nagyvezír családtagjainak életpályái rajzolódnak ki; Lala Mehmed budai pasa (1599–1600, 1601–1602) és nagyvezír (1604–1606) és unokatestvére, Szokollu Musztafa budai pasa volt. Ibrahim egri, majd szilisztrai és végül boszniai pasaként funkcionált, Szokolovics Haszán pedig kanizsai pasaságot viselt. Mindezek ugyanabból a délszláv eredetű családból való tagok, akik szinte egy időben foglalták el a hódoltsági és a balkáni területek legfőbb pozícióit.

Végül a konferencia utolsó témacsoportja a portai szolgálatban járókkal, vagyis a követségi ügyekkel foglalkozott. Cziráki Zsuzsanna (SZTE, BTK, tudományos segédmunkatárs) a szász–török viszony kontextusában érintette a szászokat ért török támadásokat, amelyek ellen amazok erősítések építésével és mintegy 160 templomvár kialakításával védekeztek. Előadásában a török követek Brassóba érkezését tárgyalta, ahová – a falakon belülre – török nem tehetett be a lábát, azonban Iszkender pasa 1614. évi látogatása kivételt kellett, hogy jelentsen: ugyanis Bethlen Gábor fejedelem utasítására a török főembert, kíséretével együtt a városban látták el, ágyúlövésekkel, óriási tisztelettel és nem kevés ajándékkal fogadták, sőt templomukban is elkalauzolták.

Jakó Klára (MTA, TTI, tudományos munkatárs) előadásában Rozsnyai Dávidnak, a MOL-ban talált, eddig ismeretlen, 14 oldalas kéziratára hívta fel a figyelmet. „*A Portára indult követeknek observatioi*” olyan egyedülálló diplomáciai irat, amely inkább instrukció, útmutatás. Maga az íródeák írta le az évtizedeken át maga gyűjtötte, illetve másoktól átvett vagy átmásolt tapasztalat

latokból: hogyan kell egy követnek viselkednie, mit szabad és mit nem szabad csinálnia. Tárgyilagos, ugyanakkor olvasmányos, mintegy tankönyvként szolgáló utasítás, amely teljesen egybecseng a korabeli protokolláris előírásokkal.

A témakörök végén igen élénk hozzászólások, viták bontakoztak ki, amelyek nagyban hozzásegítik a kutatókat előadásaik továbbgondolásában.

A kétnapos konferencia előadásaival, vitáival, az esti fogadást megelőző török–magyar népénekeket előadó Guessous Majda Mária Junior Prima Díjas népi előadóművész jóvoltából, valamint az emberi kapcsolatokat is elősegítő közös ebédekkel magas szakmai színvonalon zajlott le. Az eredmények, kötet formájában, remélhetőleg még 2013-ban olvashatók lesznek.

J. Újváry Zsuzsanna