# 10

# ÁBRÁNDJAINK KORA

ÁBRÁNDJAINK KORA

Lilium Aurum

VÁMBÉRY TANULMÁNYOK

ÖSSZEÁLLÍTOTTA

KELLER LÁSZLÓ

# ÁBRÁNDJAINK KORA

X. Nemzetközi Vámbéry Konferencia

Lilium Aurum
Dunaszerdahely
2013

A Lilium Aurum Könyv- és Lapkiadó kft.
tagja az 1795-ben alapított
Magyar Könyvkiadók és Könyvterjesztők Egyesülésének

A könyv megjelenését
a Szlovák Köztársaság Kormányhivatala támogatta

Realizované s finančnou podporou Úradu vlády SR
– program Kultúra národnostných menšín 2013

© Lilium Aurum, 2013
ISBN 978-80-8062-477-4

# ELŐSZÓ

2012 kora őszén immár tizedik alkalommal adott otthont Dunaszerdahely a Nemzetközi Vámbéry Konferenciának. Egy-egy tudományos seregszemle életében a kerek évfordulók nem csak fontos események, amelyek alkalmat adnak a visszatekintésre, hanem a rendezvény értékét is megmutatják. Az a konferenciasorozat, amely immár egy évtizede képes megmozgatni a tudomány művelőinek széles táborát, minden kétséget kizáróan bizonyította életképességét és létjogosultságát. Az a város, intézmény és magánszemély pedig, amelyek és aki tizedik alkalommal képes megrendezni egy ilyen jellegű tudományos összejövetelt, elkötelezettségéről és rátermettségéről tesz évről évre tanúbizonyságot.

A dunaszerdahelyi Nemzetközi Vámbéry Konferencia mára nem csak történetével, hanem jelenével is kiemelkedik a magyar nyelvű, orientalisztikai konferenciák közül. Egyedülálló, mert jelenleg az egyetlen, magyar nyelven zajló, állandó időpontú és helyszínű konferenciasorozat, amelynek előadásai kötetbe rendezve minden alkalommal megjelennek, és az érdeklődők rendelkezésére állnak. Különleges, mert a keletkutatás olyan széles spektrumát fogja át a régészettől a jelenkori politikatudományig, a magyar őstörténettől az újkori művelődéstörténetig, amelyre egyetlen hasonló, tudományspecifikus rendezvény sem vállalkozik.

A Nemzetközi Vámbéry Konferenciát névadója munkássága determinálja arra, hogy gyakorlatilag a keletkutatás és rokontudományainak művelőit felsorakoztatva interdiszciplinális megközelítéssel emlékezzen évről évre Vámbéry Árminra, a nagybetűs Keletkutatóra, aki egy személyben volt nyelvész, történész, felfedező útleíró, művelődéstörténész és politológus.

A tizedik konferencia – valamint az előadásokból készített tanulmánykötet – sem szakított a rendezvény hagyományaival. Az előadások szinte valamennyi, Vámbéry Ármin által érintett tudományterület aktuális kérdéseibe betekintést engednek a magyar őstörténettől az orosz kolonizációig, a mongol postahálózat fejlődésétől a kulturális markerekig.

Jelen kötet külön értéke, hogy lehetőséget nyújt a Pozsonyi Egyetemi Könyvtár arab, török, perzsa kéziratainak és nyomtatványainak megismerésére, bepillantást enged a középkori arab költészet világába, Mikes Kelemen nagyszerű levelein keresztül bemutatja a műfordítás különleges világát, és nem feledkezik meg Vámbéry Ármin személyéről, családjáról és magánéletének kevésbé ismert fejezeteiről sem.

A kötet szerzői tanulmányaikkal tisztelegnek Vámbéry Ármin életpályája előtt, és emlékeznek a tudós keletkutató halálának századik évfordulójára.

*Zsámbék, 2013 júniusa*

Darkó Jenő

# A Priskos probléma

## I.

## A KLASSZICIZMUS KÉRDÉSÉHEZ A BIZÁNCI TÖRTÉNETÍRÁSBAN

Karl Krumbacher[1] óta a bizantinológiai kutatás a bizánci irodalmat úgy tartja számon, mint egy bukásra ítélt jelenséget. Franz Dölger szerint mindez azonban saját kora kutatásának felületes és rosszindulatú szemléletén alapuló ítélet.[2] Ugyanott megállapítja: „*A középkorban egyébként sehol sem érte el a magasan fejlett fokot a bizánci irodalom, egyedül az érzelmileg mélyen áthatott és formagazdag költészete, páratlanul művészi színvonalú történetírása és fantáziadús népköltészete, ami önmagában kincs, mégis tiszteletreméltó helyet biztosít Bizáncnak a világirodalomban*." – Ezek után beszél arról, hogy az egyesek által megfogalmazott, kemény ítéletnek mégis alapul szolgált egy találó megfigyelés. Aki ugyanis a bizánci történetírást, a magas rendű költészetet, számos ünnepi beszédet, és levélváltást, a terjedelmes bizánci szakirodalmat olvassa, azt a következő benyomás éri: Bizáncban hiányzik az

eredetiség,ott ugyanis hiányzik a tiszta művészi alkotótevékenység, sokkal inkább a nagy előképek utánzásával találkozunk minden téren, nem csak a költészetben. Bizáncban ugyanis a dagályos nagyzolás tudálékossággal párosul, valamint a forma virtuozitásával, amit ugyan a régi görögöktől kitalált nyelvi és művészi megoldások uralnak, amit alkalomadtán igen is felülmúlt, ebben az eredményben azonban megelégedést talált. Más szóval, Bizánc ideálja eltért mai felfogásunktól. A bizánci irodalomnak nem volt létfeltétele az új gondolatok szabad és újat teremtő alkata vagy az ösztönös érzések és érzelmek művészi kifejezése, hanem az ember érzi, hogy a bizánci felfogás mögött egy kemény törvény áll, ami az írói alkotást a szigorúan meghatározott anyag és egyedül érvényes forma „Prokrustes ágyá"-ban tartotta: az előkép elengedhetetlen, szinte kötelező utánzása (mimesis), a formai klasszicizmus sőt a tartalom utánzása is kötelező volt egy bizonyos fokig![3] – Ez az erős klasszicizmus vagy más szóval tradicionalizmus megfigyelhető Bizánc kultúrájának minden területén, nem csak a bizánci irodalomban. Ennél a kijelentésnél azonban nyomban fel kell emeljük a szavunk az ellen az elterjedt nézet ellen, miszerint a bizánci kultúra a kínaihoz hasonlóan merev lett volna.[4]

Dölger külön figyelmet szentel a bizánci történetírásban megnyilvánuló klasszicizmusnak.[5] Miként írja, a bizánci történetírók előszeretettel használták a régi mintákat, első sorban Herodotost és Thukydidest, hogy kifejezéseik antik színezetet adjanak munkáiknak. Egykor gyakori volt a homályos és félreérthető célzás az antik példaképekre, a műgonddal felépített mesterkélt és állítólagos, stilisztikai atticizmus, a sokszor tartalmatlan mondatrészek, a lazán betoldott díszítmények (laza interpolációk), tanult vagy olvasott iskolás bölcsességek, amelyek igen tanulságosak, de a mi ízlésünknek ridegek, éppen azért vívták ki

a kortársak csodálatát. Dölger a bizánci történetírók közül, a 12. századból a császári hercegnő, Anna Komnéne példáját hozza fel, aki édesapja uralkodásának történetét írja meg. Miként azt joggal megállapították róla: amellett, hogy előadása viszonylagos önállóságot mutat, egy alkalommal habozás nélkül átvesz saját történeti munkájába egy a 6. században élt személynek a 7. századi történetírónál, Theophyalktos Simokatésnál olvasható, meglehetősen pontosan megformált jellemzését, amit egy meg nem nevezett kortársára vonatkoztat.[6]

Dölger számunkra érdekes fejtegetését I, Manuel Komnenos alakjával zárja. Személyében egy felvilágosult uralkodót lát, aki nagy hatással volt a birodalomra és birodalom kultúrájára. Első sorban említi azt a tényt, hogy a nyugati keresztesekkel való érintkezés következtében hozta be a nyugati és lovagi szemléletet. Ebben a folyamatban szerepe volt a „frank" feleségnek, aki kedvezett a nyugati elemek Konstantinápolyban történő megtelepedésének, egyúttal úgy tűnik, hogy ennek a közvetítésnek köszönhetően elő kívánta készíteni a görög szellem és irodalom kiszabadítását a bizánci klasszicizmus szorításából. A szerencsétlenül bekövetkezett, gyalázatos velencei rabló hadjárat, amit mi negyedik keresztes hadjáratként tartunk számon, ezt a nekirugaszkodást megállította, és a bizánciakat visszavetette régi ideáljaikhoz, ezek voltak: az utánzás törvényének megalkuvás nélküli követése, valamint következetes védekezés minden külső hatással szemben. Ennek a felfogásnak a bizánciak közül senki sem tudott többé ellenállni.[7]

Dölger ennek a jelenségnek tulajdonítja, hogy Bizáncban nem volt igazi „reneszánsz", ami a 13. századtól nyugaton bekövetkezett.[8]

Moravcsik Gyula[9] megállapítása szerint Franz Dölger a klasszicizmust a bizánci kultúra legjellemzőbb vonásának

tartja. 1961-ben megjelent dolgozatában így értekezik erről a problémakörről. A bizánciak mögött ott találjuk az antik hagyományok csaknem kimeríthetetlen anyagát. Ez a hatás, amely nem csupán nyelvi kifejezésekben, hanem irodalmi formában érvényesült, sőt egy bizonyos fokig a tartalomban is jelentkezik, első sorban megmutatkozik a történetírás területén, amely egyenes folytatása az antiknak.[10] Az antik örökség folyamatos fennmaradásának rendje megvilágítja előttünk a bizánci történetírás magas színvonalát, amely jóval felette állt a nyugatinak. Az antik írások és a bizánci munkák között meglévő kapcsolat megvilágítása a bizantinológia (unsere Wissenschaft) alapvető feladata. Történetesen antik szokásra megy vissza az is, hogy a bizánci történetírók munkájuk bevezetőjében (Prooimion) értekeznek a történetírás jelentőségéről, hasznáról és értékéről. Azokban a prooimionokban, amelyeket megvizsgáltam – írja Moravcsik – azokkal a gondolatokkal találkoztam, amelyek már az antik íróknál előfordulnak, első sorban Thukydidesnél, Diodorosnál és Polybiosnál, a bizánci írók azokat ismétlik. A bizánci írók még abban az értelemben is hűséges tanítványai és követői az antik elődöknek, hogy a történetírás célját nem csupán a tények száraz előadásában, annak hasznában vagy tanító jellegében látják. Nem elégszenek meg a történések tényszerű előadásával, hanem tekintettel vannak olvasóik igényeire, arra törekszenek, hogy olvasóikat művészi előadással gyönyörködtessék.[11]

Moravcsik úgy látja, hogy történetesen éppen Priskosnál fordul elő az, hogy a szerző az általa tárgyalt történeti eseményeket antik köntösbe öltözteti. Amikor ugyanis arról beszél, hogy a hunok 441-ben elfoglalják Naissost, az ostromlók hadi gépeket alkalmaznak.[12] E. A. Thompson kimutatta, hogy ez a leírás hasonló jegyeket visel, mint Thukydidesnél Plataia ostroma,[13] vagy mint Dexipposnál

Philippopolis elfoglalása,[14] és hogy a szövegek szó szerinti egyezést mutatnak. Ami ezzel a részlettel kapcsolatban Priskost illeti, megemlékezésében a jól ismert antik leírás szerepel, tudósítását jellemvonásaival és frazeológiájával együtt kölcsönzi. Más források sem állítanak ennél kevesebbet Naissos ostromáról, és nem kétséges, hogy amikor a bizánci erődöket sorra meghódították a hunok, rendelkezniük kellett ostromgépekkel. E mellett szól Prokopios tudósítása, amely nem Attila hunjaival kapcsolatos, hanem egy a hunokkal rokon népről, a szabírokról szól.[15] Priskos tudósítását antik színekkel diszíti, és ezáltal úgy jelenik meg, mint egy rokon antik elbeszélés tükörképe. Teljesen alaptalan volna csak a formai egybeesés miatt a tudósítás hitelét kétségbe vonni.[16] – Ez Moravcsik véleménye.

Más helyen megjegyzi: Érdekes feladat a történeti események bizánci leírásaiban az antik hatás nyomait vizsgálni. Történetesen Priskos egyik töredéke arról a népmozgalmi eseményről tudósít, ami megelőzte az onoguroknak a bizánci birodalom határán történt megjelenését és beköltözésüket a birodalom földjére. [17] Az előadás szerint az onogurok lakóhelyüket a szabírok nyomására hagyták el, akiket viszont az avarok űztek el szállásaikról. Az avarokat viszont az óceánról felszálló köd és a griff madarak nagy száma kényszerített szálláshelyük elhagyására. Feltünő ennek az elbeszélésnek a hasonlósága Hérodotos előadásával, amiben arról van szó, hogy az arimasposzok a issedonokat szálláshelyükről egykor elűzték, azok a szkítákat szorították ki lakóhelyükről, a szkíták pedig ugyanazt tették a kimmerekkel.[18] Priskost nyilvánvalóan az adott viszonyok hasonlósága bátorította fel, tudósítását Hérodotoshoz hasonlóan öntötte szavakba, ahova ismeretei nem értek el, ott mondai elemekkel egészítette ki előadását, a griff madarak Hérodotosnál felhasznált motívuma esetében. Priskos hiteles tudósításait a hérodotosi

elbeszélés leplébe burkolja, azért iktatott be előadásába mondai elemeket, hogy előadása szórakoztató hatását növelje és olvasói szellemi igényét kielégítse. Más helyen Priskos arról tudósít, hogy a perzsa király, Peirozes (Pērōz) miként csapta be a kidarita-hunok vezérét Kunkhant, amikor nem a nővérét, hanem egy szolgálóját adta hozzá feleségül.[19] Egy hasonló történettel találkozunk Hérodotosnál, amelyben Amasis egyiptomi király leánya helyett más valakit küldött Kambyses udvarába.[20] A keleti források igazolják Kunkhan és Peirozes közötti háborút, miként az azt lezáró házassági szerződést is, mégis Priskos a tényeknek megfelelő előadását Hérodotostól kölcsönzött motívummal díszítette.[21]

Nem sokkal Moravcsik fent említett dolgozatának megjelenése után Szádeczky-Kardoss Samu foglalkozott a nevezetes 30. töredékkel.[22] Miként írásában megállapítja: *„Az utolsó évtized Priskosról szóló szakirodalmában többször visszatérő téma annak a mérlegelése, hogy a bizánci történész egyik-másik fragmentumában mennyi tekinthető Hérodotos-reminiszcenciának s mennyi az egykorú forrásból vett értesülésnek."*[23] Ugyanott közli a töredék autentikus fordítását: *„Abban az időben – írja Priskos – követséget küldtek a kelet-rómaiakhoz a saragurosok, az ugorosok és az onogurosok. E népek saját szálláshelyükről távozni kényszerültek, miután a sabirosok háborúba bocsátkoztak velük. A sabarisokat az abarisok űzték el, akik az Óceán partját lakó népek nyomására kényszerültek felszedni sátorfájukat. Az óceánpartiak pedig tengerkiáradás ködpárája miatt hagyták el területüket s a griffek tömegének feltűnése miatt. Ezekről a lényekről az a hír járta, hogy addig nem nyugszanak, míg az emberi nemet fel nem falják. Ilyen riasztó veszedelmektől hajtva a népek szomszédjaikra törtek s miután a támadók erősebbeknek bizonyultak, a megtámadottak hazájukból távozni kényszerültek. Eképpen ju-*

*tottak az elűzött saragurusok is lakóföld keresése közben az akatiros hunokhoz, ezekkel sok csatát vívtak s a néptörzset legyőzték, majd a rómaiakhoz jöttek meg akarván nyerni barátságukat. A császár és a környezetébe tartozók jóindulatúan fogadták s megajándékozva bocsátották el őket.*"[24] - Szádeczky-Kardoss ugyanott megjegyzi, hogy előadásában „*egy Hérodotosnál hiányzó, de későbbi klasszikus szerzőknél, egybek mellett Poseidoniosnál említett elképzelés is hatott Priskosra.*" A náluk „*felbukkanó magyarázat szerint a kimbereket (s bizonyos kelta népeket is) erőteljes tengeráramlás indította vándorútra, akár Priskosnál a tengerpartlakókat, akik a szteppei törzseket északkelet-délnyugati irányú mozgásba hozták.*" Az óceánparti nép megfelelője Hérodotosnál (IV 14) – miként azt Szádeczky-Kardoss megállapítja – a hyperboreusok népe, amely az Óceánig terjedő területen lakik. „*Ám Hérodotos expressis verbis kijelenti, hogy a hyperboreusok n e m vettek részt a népmozgalomban, helyükön maradtak. Az óceánpartiak megmozdulása tehát semmiképpen sem hérodotosi reminiszcencia (egyenesen ellentétben áll Hérodotos szavaival), hanem, mint láttuk, egy Hérodotosnál későbbi antik szerző hatásának a nyoma Priskos elbeszélésben.*" Végül is Szádeczky-Kardoss Priskosszal kapcsolatban megállapítja: „*Általában megbízhatunk közléseinek hitelességében.*"[25]

Láthatjuk, az írói előadásmód klasszicizmusa (historizmusa) és az előadás tartalmi mondanivalója között nincs kapcsolat. Moravcsik egy helyen sem vonja kétségbe Priskos értesülésének tartalmi jelentőségét. Ugyanarra a megállapításra jutott Szádeczky-Kardoss is. Norden Germania-könyvének[26] egyik exkurzusából kiindulva felhívja a figyelmet arra, hogy az Óceán által megindíndított népvándorlás gondolata már Priskos előtt is megtalálható a császárkori görög és latin szerzőknél, és Norden elképzelései alapján az ephesosi Artemidórosra vezethető visz-

sza.[27] Szádeczky-Kardoss szerint ugyanis „*egy Hérodosnál hiányzó, de későbbi klasszikus szerzőknél, egyebek mellett Posseidoniosnál említett elképzelés is hatott Priskosra*."[28] Szádeczky-Kardoss elképzelhetőnek tartja, hogy Priskos Ammianus Marcellinus közvetítésével vehette át ezt az elméletet, miszerint „*a kimbereket (s bizonyos kelta néepeket is) erőteljes tengeráradat indította vándorútra. Priskos újítása legfeljebb annyi klasszikus előképéhez képest, hogy a kiáradt tenger sűrű ködként gőzölgő páráját teszi meg az elköltözés közvetlen okának, s nem magát a kiáradó vizet*."[29] Szádeczky-Kardoss ezúttal ugyanis vitatja, hogy „*Priskos a latin nyelvű irodalomban nem volt jártas*." Amennyiben tudott latinul, úgy „*mégis olvasta volna Ammianust*" – miként azt Jozef Kuranz véli.[30] Amennyiben viszont elfogadjuk, hogy Priskos nem volt jártas a latin nyelvű irodalomban, „*akkor Artemidorostól, Poseidonostól, Timagenestől vagy (s ez a legvalószínűbb!) valami számunkra elveszett későbbi görög szerzőtől vehette a topost a panioni historikus*."[31]

A hazai kutatás eredményeinek áttekintése után Mohay a következőképpen zárja vizsgálódásait: „*Összefoglalva megállapíthatjuk, hogy … a kutatás az egyes elméletek összeegyeztethetetlensége ellenére két ponton egyetért a Priskos-töredék értelmezését illetően: egyfelől feltételezi – de nem bizonyítja -, hogy az avar-sabir-ogur vándorlás valamikor az ogur követek Bizáncba érkezése előtti másfél évtizedben zajlott le (s nem, mondjuk, két-három emberöltővel előbb kezdődött), másfelől pedig igyekszik valószínűsíteni, hogy a népmozgás végig kelet-nyugati irányú volt. … A kutatásban jelentkeznek ugyanakkor olyan tendenciák is, amelyek a tudósítás korábban egyértelműen topikusnak tartott elemeit igyekeznek a történeti kutatás számára hasznosíthatóvá tenni*."[32]

A magyar nyelvű szakirodalomban –úgy tűnik –, hogy a Priskos-probléma a későbbiekben rosszul értelmezett

irodalmi toposzként szerepel csak, és a mögöttes történés írói találmánnyá szublimál. A magyar olvasó a Priskos-kérdéssel Vajda Lászlónak a Századokban, 1995-ben megjelent dolgozatában találkozik ismét és utoljára. Vajda az etnológus a népvándorlás fogalmát Friedrich Ratzel és Leo Frobenius azon felismerésére vezeti vissza, hogy *„a különféle népeknek és kultúráknak történeti jellege van."*[33] Ratzel migráció-koncepciója azonban már megtalálható Herdernél, aki biztosra vette, hogy *„a Föld valamennyi vagy legalábbis legtöbb nemzete korábban vagy később vándorolt."*[34] A migrációk tanát átvette a 19. század eleje óta felvirágzott összehasonlító nyelvtudomány is, amely hatalmas mértékben befolyásolta az előző századforduló etnológiájának historicizmusát. [35] Vajda szerint: *„A feltételezett vándorlások valójában merő gondolati konstrukciók …"* Ugyanott megállapítja: *„A népvándorlásokat mint történeti problémát a kutatás elhanyagolta: hasznosak voltak mint heurisztikai eszközök, de mint vizsgálati objektumok kevéssé megfoghatók."*[36] *„Bonyolult vagy kevéssé tisztázott tényállások magyarázatául modern kutatók is kiterjedt népvándorlásokat konstruálnak …"*[37] Vajda véleménye szerint: *„egy állandóan használt, sőt talán nélkülözhetetlen fogalom rendszerint tehát meggondolatlanul – pontosabban: átgondolás nélkül – nyer alkalmazást."* Továbbá megállapítja: *„A látszat arra vall, hogy a tudomány egyelőre nem képes a hunok, gótok, vandálok, avarok, magyarok, törökök stb. korai történetét hatalmas térségekre kiterjedő, nagy tömegeket megmozgató népvándorlások feltételezése nélkül tanulmányozni."*[38] Végül is arra a következtetésre jut, hogy *„további argumentáció nélkül is jogosnak tűnik a megállapítás, hogy a népvándorlások fogalma alapos revízióra szorul."*[39]

Vajda dolgozatának magyar változata nem tartalmazza a német eredetiben a mezoamerikai mayák történetének egy problémáját példázó fejezetét. Így az rögtön rátér

*„Herodotos és forrásai; a „láncreakciók" koncepciójának feltehető filozófiai eredete*" címet viselő fejezetre. Vajda nézete szerint: „*A láncreakció-szerű vándorlások hipotézisére a két legkorábbi példát Hérodotos őrízte meg, aki az ún. skytha logosban egyszer görög és barbár adatközlőkre hivatkozva, egyszer pedig Aristeas eposzából merítve népvándorlási hullám következményének tartja a kimmerek és skythák megjelenését a görögség látókörében. Vajda szerint mindkét hérodotosi elmélet végső soron Hekataiostól ered, s az ión felvilágosodás deduktív-racionalista szemléletmódját tükrözi.*"[40] Vajda következőképpen foglalja össze eredményeit. „*Herodotos utalása egy népvándorlás-láncolatra tehát nem történeti beszámoló, tulajdonképpen még csak nem is történeti hipotézis, hanem egy kozmosz-koncepció leleményes átvitele a történelemre. Objektív valóság tartalma ezért nagyon kétes.*"[41]

A következőkben Vajda „*a migrációs elmélet antik továbbélésére*" Priskos 30. töredékét hozza fel példának. Priskos ugyanis – nézete szerint - Herodotosnak az 5. századi bizánci historiográfiára gyakorolt intenzív befolyását példázza. Itt Moravcsik kutatásaira hivatkozik. Majd közli a 30. töredék szövegét Kapitánffy István túlzottan leegyszerűsített fordításában.[42] „*Vajda valószínűtlennek tartja, hogy a Bizáncba érkező ogur követek beszámoltak volna a sabirok és az avarok harcairól, s a fragemntumnak ezt a részét hajlamos Priskos tudósi kombinációjának tekinteni. … Bár Vajda egész koncepciója számos elgondolkodtató tanulságot tartalmaz, a Priskos-fragmentummal kapcsolatos érvelése nyilvánvalóan elhibázott.*"[43] – Állapítja meg Mohay az 1973-as publikációval kapcsolatban. Mivel az 1995-ös magyar nyelvű közlés szöveghű fordítása az 1973-as publikációnak, így a Priskossal kapcsolatban Mohaynak 1976-ban tett észrevétele még akkor is érvényes, ha a Századok szerkesztői nem vették a fárdtságot, hogy Mohay dolgoza-

tára utalás történjen! Nézetünk szerint, ugyanis Vajda nem mélyült el a bizánci irodalmi klasszicizmus (historizmus) kérdésében, éppen azért az antik geográfia és etnográfia megértése szempontjából elhibázott fejtegetése néhány klasszikus filológiai publikációra történő hivatkozás ellenére gondolatmenete teljes mértékben elhibázott! Vajda dolgozata kétségtelenül érdekes kísérlet az idő-távlat nélküli történetszemlélet kialakítására. Annak a felfogását tükrözi, aki számára minden történeti jelenség csak a jelen szintjén érvényes.

## II.

## AZ „*AVAR*" KÉRDÉS

Priskos nevezetes 30. töredékének tudósítását közlebbről is vizsgálva, Mohay András idézett 1976. évi tanulmánya különös figyelmet szentel Czeglédy Károly[44] valamint Wilhelm H. Haussig[45] e kérdéskört érintő tanulmányainak. Mindkét szerző közel egy időben megjelent tanulmánya a De Guines által felállított hipotézist vonja vizsgálat alá. A kérdéskör tanulmányozása során ugyanis De Guines óta alaptételnek számított és számít az *avarok* és a *juan-juan*-ok (zsuan-zsuanok) azonosságának kérdésben történő állásfoglalás.

Czeglédy 1954. évi tanulmányában *„nem tartja elképzelhetőnek a kínaiaknál szereplő juan-juan-ok és az avarok* (= **uar-ok*) *azonosságát"*.[46] Czeglédy ugyanis a türk kagán Menandros által megőrzött névhasználatára támaszkodott, amikor bizonyítani kívánta, hogy az avarok valóban viselték az 'Ουάρ és Χουνγί nevet: *„a szóbanforgó menandrosi hely szerint ugyanis a türkök az 'Ουρχωνῖται névvel illették a Bizáncban 'avar' néven ismert népet"*. Az ava-

rok és a heftaliták azonosításának azonban egy akadálya van: a türk kagán határozott különbséget tesz a heftaliták és az (ál-)avarok között:[47] *„Mihelyt befejezem a háborút a heftalitákkal, az avarok után indulok, hatalmam alál hajtom őket, nem menekülnek."*[48] Czeglédy ezt az ellentmondást figyelmen kívül hagyja.[49] A nyugati heftalitákat – Prokopiosszal egyetértve – hun népnek tartja, és feltételezi az európai hunok különféle elnevezéseinek a *xyōno* névvel való azonosságát. Ugyancsak a *xyōno* nevet látja az Ammianus Marcellinusnál említett *Chionitae* elnevezésben. A keleti heftaliták esetében a kínai forrásokból ismert *hua* elnevezést vizsgálva elutasítja azt a régebbi elgondolást, amely a *hua* szóban a hun név megfelelőjét látta, … a *hua* szót egy idegen nyelvi **uar* szabályos megfelelőjének tartja.[50]

Az 1969-ben napvilágot látott könyvében már *„a priskosi avarok a kínai források juan-juan-jaival azonosak"*.[51] Előadása szerint ugyanis a 436 és 452 között a kínai udvart meglátogató baktriai kereskedők elbeszéléséből következik, hogy a IV. század közepén került az Amu-Darján túlról érkező nomádok uralma alá Kelet-Tocharisztán.[52] A Tocharisztánba betörő népet a *„Vej-su"* nagy *„jüe-csi"* fejezete *juan-juan*-nak, a kis *„jüe-csi"* fejezete pedig *hiung-nu*-nak nevezi.[53] A 457-ben Kínába látogató szogd kereskedők ugyanakkor arról tudósítanak, hogy a *hiung-nu*-k a követség időpontja előtt három nemzedékkel, tehát mintegy száz évvel törtek rá a szomszédos Szogdiára.[54] *„A két invázió földrajzi és időbeli közelségére való tekintettel Czeglédy feltételezi, hogy mindkét országba ugyanazon törzsszövetség tört be."*[55] Az avarok Európába költözésének oka *„a türkök megerősödésében keresendő"*.[56] Czeglédy az Európába származott ál-avarok valódiságát a Theophylaktos előadásában fellelhető, Tacitus Germániájában is szereplő, ismert antik elbeszélésére tör-

ténő hivatkozással bizonyítja.[57] Az európai avarság esetében azonban eldönthetetlennek véli a heftalitáktól vagy a *juan-juan*-októl való származtatást. Egyformán hoz fel érveket a heftalita és a *juan-juan* eredet mellett.[58] Jól lehet pár oldallal korábban a Theophylaktos levél értékelése kapcsán megjegyzi, hogy *„az igazi avarok szerepét a zsuan-zsuanok játsszák a kínai forrásokban."*[59]

A hipotézis, miszerint az európai avarok az ázsiai *juan-juan*-okkal azonosak lennének, a francia orientalista De Guignes óta megdönthetetlen tétele a történetírásnak. De Guignes ugyanis abból indult ki, hogy feltételezte, a két nép, a *juan-juan* és az *avar* egy részének a türköktől elszenvedett veresége után Kínába történt menekülését, amiből arra következtetett, hogy a *juan-juan*-ok és az *avarok* esetében egy népről van szó.[60] – Wilhelm H. Haussig 1953-ban[61], 1956-ban és 1973-ban[62] megjelent dolgozataiban szembehelyezkedik De Guignes nézetével és leszögezi, hogy a forrásokból nem bizonytható az *avarok* és a *juan-juan*-ok azonossága. Az *avarok*-nak az ázsiai *juan-juan*-okkal történő azonosításának nehézségét e népek földrajzi elhelyezkedésében mutatkozó különbség mellett, első sorban a két nép időbeli megjelenése között fennálló száz esztendős különbségben látja.[63] Számára ugyanis elképzelhetetlen, hogy a görög források szerint már az V. század közepén Nyugat-Turkesztánban nomadizáló *abar* törzsek azonosak lennének a türkök által 552-ben legyőzött, az akkor a mai Mongólia területén lakó *juan-juan*-okkal.[64] Ez nyilvánvaló képtelenség. Később ugyan Theophylaktos adatát a Taugastba és Mukriba menekülő avarokról a *juan-juan*-okra vonatkoztatja. *„Vizsgálódásai kiindulópontjául a bizánci 'Αβαροι-ra emlékeztető hangalakú kínai 'a-pa' és ótürk 'apar' neveket választja."*[65] Az '*apar*' elnevezést megtaláljuk Kül tegin feliratán.[66] A 6. század végéről származó kínai '*a-pa*' alakot azonban sohasem használták

a források a *juan-juan*-okkal kapcsolatban.[67] Az orkhoni feliratok tanúsága szerint az *apar* népet – a feliratok keletkezésének korában – *„a Tibet és Bizánc közötti területen kell keresnünk."*[68] Pontosabban: a mai Nyugat-Turkesztánban. Haussig véleménye szerint ugyanis a kínai források *A-pa* területén Nyugat-Turkesztánt értik.[69] Az európai avarok 558-ig, Nyugatra történt menekülésük időpontjáig a Chorasan északi részén laktak, az örmény forrásokban *Apr Šahr*-nak, a perzsa forrásokban *Abar Šahr*-nak nevezett területen.[70]Theophyalktos szerint is az avarok a perzsákkal szomszédságban laktak. [71] Sebeos ezt az egykori vidéket *Aprxhar*-nak, avar-birodalomnak nevezi.[72]

A középázsiai avarok történetéről vallanak a közel egykorú görög források. Így elsőként említjük az 555 táján keletkezett munkát: *Zacharias Rhetor* Egyháztörténetét.[73] *„Az érdeklődés elsősorban a mű földrajzi függelékeinek (XII, 7) szól … . A függelék egész sor nomád nép nevét tartalmazza, így a burgarokét, alánokét és 13 sátorlakó népét: 'WNGWR, 'WGR, SBR, BWRGR, KWRTRGR, 'BR, KSR, DYRMR, SRWGWR, B'GRSYQ, KWLS, 'BDL, 'FTLYT. Majd mesebeli népek jönnek: a hüvelyk- és kutya-emberek, továbbá az amazonok, akiknél férfiak egyáltalán nincsenek, s akik évente egy hónapot töltenek szomszédaiknál, a HRWS-oknál."* – Más megfogalmazás szerint: *„ A kapukon* (mármint a derbenti hágón) *belül laknak a bolgárok* (*bargâre*), *az un*(*u*)*-gur*ok (*onogur*, *hunogur*), *egy sátorlakó nép*, *az ogur* (*~ugor<oghor*), *a sabir* (*sabhir*), *a bulgár* (*burgar*), *a kotrigur* (*kotrighār*), *az avar* (abhar), *az akatzir* (*ksr*), *az itimar* (*dyrmr*), *a saragur* (*sarurgur*), *a barselt* (*b'grsyq*), *a choliaták* (*kwls*), *az abdelek* (*abhdel*), *a hephthaliták* (*ephtalita*) *ez a tizenhárom nép sátrakban lakik, jószágai húsával és halakkal él, ezenkívül vadakkal és fegyverforgatásból."*[74]

Az 555 táján keletkezett népkatalógusból Priskos a szaragurokat, az uroγokat , az onogurokat , és szabírokat

ismerte az avarokkal együtt, akik az előbbieket eredeti szálláshelyükről űzték el.[75] Priskos ránkmaradt szövege nem említi név szerint az avarokra támadó népet, csupán annyit közöl róluk, hogy az Óceán partjáról kerekedtek fel.[76] Ammianus szerint viszont az a nép a hunokhoz tartozott, amely az egykor masszagétáknak nevezett alánokat lerohanta, és egyben a népvándorlást elindította, egykor az Óceán partvidékéről tört elő.[77] Priskos és Ammianus előadása két ponton mindenképpen megegyezik. Mindketten tudósítanak arról, hogy a hunok a Maeotis mocsarán át jutottak Európába, és hogy a népmozgás kiindulópontja a messzi Óceán volt. Haussig Priskos és Ammianus előadása mellett a kaisareai Andreas Apokalaypsis-kommentárjára támaszkodva a hunokat a mítikus Észak népeivel a hyperboreusokkal véli azonosnak.[78] Egyúttal feltételezi, hogy mind a három szerző, esetünkben, közös forrásból merített.[79]

Az antik toposzok közül az első helyet a Hérosotosnál (IV, 36) szereplő hyperboreus férfi története foglalja el, aki *Abaris* nevet viselet, *„és aki körbevitte nyilát az egész földön, és közben egy falatot sem evett"*.[80] Ez a történet a szkíták legjelentősebb mítoszának tekinthető, amelyet Hérodotos Aritsteas 'Arimaspeia' c. művéből vett át.[81] *Abaris* egy mítikus nép tagja, amely az északi tenger mellett lakozott.[82] Haussig továbbá említi a Strabonnál *aparnoi* formában fennmaradt *apar* nevet. Ez a Strabonnál szereplő nép egy iráni lovas nép volt, amely az Oxus partvidékén nomadizált.[83] Ők lettek volna az Irán északi hátára előterében felvő *Abaršahr* nevű terület névadói.[84] Következő forrásunk egy manicheus misszionárius jelentése, amely egy Nyugat-Turkesztánban található *apar* népről tudósít.[85] Az Oxustól északra eső területre használt *Abaršahr* elnevezés *„Abar birodalom"* jelentéssel bírt. Haussig szerint, ebben az esetben, eredetileg ez a név egy iráni népet jelölt. Ké-

sőbb a területen lakó népre ment át a terület neve. Igy az a nép, amely az 5. század folyamán megjelent a Kaukázustól északra, és az *apar*/*abar* (Ἄβαροι) nevet viselte, egyértelműen Nyugat-Turkesztánból érkezett. A görög források egybehangzó tanusága szerint az Oxustól északra lakozó *abarok*/*avarok* a türkök szomszédai voltak, ezt bizonytja nevük eredete. [86]

Úgyszintén az orkhoni feliratokon és a kínai forrásokban szereplő apar és abar elnevezés nem egy Mongóliában élő népre, hanem Nyugat-Turkesztánra, illetve az ott élő népre vagy törzsekre utal. Az orkhoni feliratokon, Kül tegin feliratán találkozunk az aparok nevével, akik Istämi halálakor részvétük kinyílvánítása céljából követeket küldenek.[87] Kül tegin egy másik felíratán a nyugaton lakó népek felsorolásakor megemlítik az embereket Bucharából (*Buχara*), Barčuk-ból (*Bärčäkär*, más néven Perzsia) és Sogdiából (*Soγd*), ugyanakkor egy másik feliraton az ott lakókat *apar*-oknak nevezik. Ebből következik, hogy az ott lakókat a türkök *apar*-oknak nevezték.[88]

A kínai források az abar-okat az *A-po* türk kagán alattvalóiként említik. *A-po* volt a nyugati birodalom kánja. A kínai források szerint az *abar*-ok 585-ben fellázadtak *A-po* ellen. Csak egy kínai különítmény segítségével tudott *A-po* az *abar*-okon úrrá lenni. Az eseménykenek Nyugat-Turkesztán vidékén kellett megtörténniük. Későbbi források megerősítik, hogy ekkor Nyugat-Turkesztánban kínai csapatokat találunk.[89] Ugyanakkor ettől az időtől fogva az új Suei-dinasztia nyomatékosan hangsúlyozta hatalmát Sogdia felett.[90]

Muhammad Nerchakhi krónikájából tudjuk, hogy később egy bucharai türk khán egy kínai hercegnőt vett feleségül.[91] Ugyanerről az eseményről beszámolnak a kínai források is, ott egy nyugati khánról esik szó, *A-po* utódáról, *Ni-li*-ről. Ebből Haussig arra következtet, hogy az '*A-pa*' a

kínaikanál Nyugat-Turkesztánt jelentette. Ebből arra a következtetésre jut, hogy az Abar nem csak a görög és az iráni forrásokban, hanem a türk és kínai forrásokban is Nyugat-Turkesztánra, vagy annak lakóira vonatkozott. Ezek után felteszi a kérdést Haussig, hogy vajon melyik türk khán győzte le az avarokat, illetve, hogy melyik türk khán fennhatósága alá tartoztak az avarok, mielőtt elhgyaták a türk fennhatóságot. Így derül ugyanis fény az avarok és a kínai forrásokban említett juan-juan-ok kapcsolatára.[92]

A kínai forásokból tudjuk ugyanis, hogy 552/556 táján a juan-juan-okat T'u-men, K'o-lo és Mu-han kánok hódoltatták.[93] Ezzel szemben a görög források alapján viszont tudjuk, hogy az avarokat Silğibul és Istämi kagánok győzték le.[94] Az így legyőzött avarok hódoltatásuk után egészen menekülésükig Silğibul kaganátusához tartoztak. Silğibul és Istämi kaganátusa a nyugati kaganátus volt, amely a mai Dzsungária teületén egykor nomadizáló *on-oq* (tíz nyíl) törzsek szállásterületét foglalta magába. Továbbá ez a kaganátus terjesztette ki fennhatóságát Sogdiára és Chwaresmre. Silğibul székhelyét a bizánci követek is felkeresték.[95] Ugyanakkor az ő kaganátusából szöktek meg az avarok. 569-ben és 578-ban a türköknél járt bizánci követek Silğibul fiának, Turkšathosnak az udvarát keresték fel. A források egyaránt megerősítik, hogy Turkšathos és apja, Silğibul az északnyugati kaganátus urai voltak. Ez a kaganátus magában foglalta akkor Sogdiát is, amelynek lakói *abarok*/*avarok* voltak. A türk hagyomány szerint az *avarok*/*abarok* Nyugat-Turkesztánban laktak. Ezt erősítik meg Euagriosnak és Theophyalktosnak az avarok eredetéről szóló tudósításai.[96]

Míg az (ál)avarok szálláshelye Nyugat-Turkesztánban volt, és így a nyugati türk kaganátus alattvalói voltak egészen szökésükig, addig a *juan-juan*-okat a keleti türk

kagán hódoltatta. Végül is, az *avarok* nem azonosak a *juan-juan*-okkal – állapítja meg Haussig.[97]

Ugyankkor Haussig vizsgálja *„az avarok Theophylaktosból és Menandrosból ismert másik két nevét, a 'War és Hunni'-t"*.[98] Előadásuk szerint ugyanis Priskosnál[99] is említett szabírok, onogurok és barsziltok nevezik *var-hun*-oknak az avarokat.[100] Menandros előadásából viszont ismerjük a jelenetet, amelyben Turkšathos, az északnyugati türkök kagánja a bizánci követek előtt előadja, hogy azok pedig, *„akik avarnak mondják magukat"*,[101] tulajdonképpen a *var-chun*-ok népe (Ὀυαρχωνῖται), és az ő alattvalói, előle elmenekülve Pannóniába költöztek.[102] Már láttuk Haussig arra a megállapításra jutott, hogy a nyugatra menekült „álavarok" nem azonosak a *juan-juan*-okkal. Ugyankkor megfogalmazza a kérdést, hogy a Theophylaktosnál említett „igazi" avarok azonosak lehettek-e a *juan-juan*-okkal.[103] Theophylaktos előadása szerint ugyanis az „igazi" avarok Kelet felé menekültek, Taugastba (Ταυγάστ – türk: *Tabγač*[104]), a mai Észak-Kínába és a *mukri* (*bökli*) nevű nép szálláshelyére, amely északi Mongóliát szállta meg.[105] Az igazi avarok Keletre történt vándorlását Haussig a kínai forrásokban említett *Si-yen-t'o*/**Sirinda* (Σηρίνδα) nép Keletre vándorlásával hozza kapcsolatba.[106] Nézete szerint a kínai források *Si-yen-t'o*/**Sirinda* népe pedig az türk feliratok Syr-Tarduš népével azonos.[107] A kínaiak ugyanakkor tudják, hogy a Theophylaktosnál leírt eseményeket követően nyolcvan évvel a *Si-yen-t'o*, a görög forások „igazi" avarjai a türkök nyomására északnyugat Mongóliába menekültek.[108] Gondolatmenetét zárva, Haussig megállapítja, hogy a források nem csekély támpontot nyújtanak az (igazi) avarok és a *juan-juan*-ok azonosságára. A forrásokból viszont félreérthetetlenül kiderül, hogy 450 és 600 között a Kaukázustól Északra lakozó törzseket a bizánci, a perzsa, az türk és a kínai források

egyaránt *apar*/*abar* néven nevezik, amely nép alatt a Nyugat-Turkesztánban lakó altái törzseket értik.

Theophylaktos határozottan különbséget tesz az „*igazi*" avarok és azok között, akik csak felvették az avar nevet.[109] Ehhez a második csoporthoz sorolta az európai avarokat, akik korábbi urait „War" és „Hunni" –nak nevezték, és akik esetében nyilvánvalóan *ogur*(*oyuz*)-okról van szó.[110] Ugyanis a Nyugatra menekült (ál-)avarok egyenesen altáji *Ogur*/*Oguz* törzsek voltak.[111] A *War* ('Ουάρ) és a *Qunni* (Κουνυί) eredetileg ogur fejedelmi nemzetségek neve volt, amelyek később törzsnévvé váltak.[112] Menandros tudósít arról, hogy a pannóniai avarokat tulajdonképpen *varchunitai*-nak ('Ουαρχωνῖται), *var-chun*-oknak nevezték.[113] Természetesen a *var* és *chunni* (*qun*)-nak nevezett vezértörzsekkel együtt más népcsoportok is szerepeltek a Nyugatra költözők között. Az egyébként avaroknak nevezett *var* és *chunni* (*qun*) törzsek Nyugara vándorlását kiváltó okát a heftalitáknak a türköktől elszenvedett vereségében kell lássuk, jól mutatja az események kronológiai egyezése. A heftaliták összeomlása 558-ban következett be. Az időpontot közvetett módon a kínai források bizonyítják, amennyiben arról tudósítanak, hogy ettől az esztendőtől fogva a kínai uralkodó udvarába nem érkeztek többé heftalita követek.[114] Ugyanebben az esztendőben lépték át a Dunát a Nyugat-Turkesztánból a kaukázusi szorosokon és a kimmér Bosporus-on át Nyugatra vándorló (ál)avarok.[115]

Czeglédy és Haussig közel egy időben publikálták eredményeiket. Méltán állapítja meg Walter Pohl, hogy Czeglédy és Haussig egész egyszerűen nem vettek tudomást egymásról: Czeglédy sohasem hivatkozott Haussigra, és fordítva.[116]

# III.

# A PRISKOS TÖREDÉKEK

## 1.

fr. 1: ELR (1) 121,4-17 ed. de Boor; Bonn 166:1-167:14; Dindorf fr. 1 pp. 276:7-278:2; Moravcsik fr. 2; Doblhofer fr. 1; Kuranc fr. 1; Bornmann fr. 1; Blockley fr. 2; Carolla fr. 1.p. 1.

fr. 1/1: ELR (1) 121,17-122,22 ed. de Boor; Bonn 167:14-169:5; Dindorf fr. 1 pp. 276:7-278:2; Moravcsik fr. 2; Doblhofer fr. 1; Kuranc fr. 1; Bornmann fr. 1; Blockley fr. 2; Carolla fr. 1.pp. 2-3.

fr. 1a: Exc. de strateg., *Poliorcetica* ed. Wescher p. 304; Dindorf fr. 1a. p. 278:4-20; Kuranc fr. 5; Moravcsik fr. 4; Bornmann fr. 1a; Blockley fr. 5; Carolla p. 4.

fr. 1b: Exc. de strateg., *Poliorcetica* ed. Wescher pp. 305-306; Dindorf 1b. p. 278:21-280:2; Kuranc fr. 6; Moravcsik fr. 6; Bornmann fr. 1b; Blockley fr. 6/2; Carolla pp. 5-6.

fr. 2: ELG (1) 575:10-576:9 ed. de Boor; Bonn 140:1-141:7; Dindorf fr. 2 p. 280:5-281:6; Moravcsik fr. 3; Kuranc fr. 7; Bornmann fr. 2; Blockley fr. 6/1, Carolla pp. 7-8.

fr. 3: ELG (2) 576:10-23 ed. de Boor; Bonn 141:8-22; Dindorf fr. 3 p. 281:8-24; Moravcsik fr. 5; Kuranc fr. 8; Bornmann fr. 3; Blockley fr. 9/1, Carolla p. 8.

fr. 3a: Dindorf fr. 3a pp. 281:27-282:10; Cf., Malalas *Chron*.14 p. 361 ed. Bonn; *Chron Paschale* p. 588 ed. Bonn; Theopahnes AM. 5937 p. 96:33-97 ed. de Boor; Suda II 694,27-695:16 (Θ 145); III 220:13-20 (K 2776); Nic. Call. HE XIV 57; Moravcsik fr. 9; Kuranc fr. 11; Bornmann fr. 3a; Blockley fr. 8 + 21; Carolla pp. 8-9.

fr. 3a/1: Joh. Malal. Chron. 14, 10 p. 279,59-62 ed. Thurn: Carolla p. 8.

fr. 4: ELR (2) 122:23-27 ed. de Boor; Bonn 169:6-10; Dindorf fr. 4 p. 282:17-22; Moravcsik fr. 10; Kuranc fr. 12; Bornmann fr. 4; Blockley fr. 9/2; Carolla p. 9.

fr. 5: ELG (3) 576:24-578:35 ed. de Boor; Bonn 142:1-145:22; Dindorf fr. 5 p. 282:24-285:28; Moravcsik fr.11; Kuranc fr. 13; Bornmann fr. 5; Blockley fr. 9/3; Carolla pp. 9-12.

fr. *A*: Theophanes AM. 5942 p. 102,13-103,6 ed. de Boor; Nicephorus Callistus HE 14,57; Blockley fr. 9/4.

fr. *B*: Suda IV 68,8-12 (E 793): Patríkioc; Moravcsik fr. 19. Kuranc fr. 9.

fr. 6: ELG (4) 579:1-18 ed. de Boor; Bonn 145:23-146:19; Dindrof fr. 6 p. 285:30-286:20; Moravcsik fr. 12; Kuranc fr. 14; Bornmann fr. 6; Blockley fr. 10; Carolla pp. 12-13.

fr. 7: ELG (5) 579:19-581:14 ed. de Boor; Bonn 146:20-150:4; Dindorf fr. 7 p. 286:21-289:9; Moravcsik fr. 13; Kuranc fr. 15; Bornmann fr. 7; Blockley fr. 11/1; Carolla pp. 13-15.

fr. 8: ELR (3) 122:28-148:13 ed. de Boor; Bonn169,11-211,9; Dindorf I, 289,11-322,5; Kuranc fr. 16; Bornmann Fr. 8; Carolla pp. 15-50. 22:28-142:17; Blockley fr. 11/2. 142:17-22; Blockley fr. 12/1. 142:23-145:4; Blockley fr. 13/1. 145:4-26; Blockley fr. 13/3. 145:27-148:14; Blockley fr. 14.

fr. 8/1: ELR (3) 148:14-149:15; Bonn 211,10- 212,20; Blockley fr. 15/1; Carolla pp. 51-52.

fr. 9: Jordanes, *Get*. 34,178-179; Dindorf fr. 9 p. 323:16-31; Moravcsik fr. 14; Kuranc fr. 18; Bornmann fr. 9; Blockley fr. 11/3a; Carolla p. 52.

fr. 9/1: Jordanes, *Get*. 35,180-182; Blockley fr. 11/3b

fr. 9/2: Jordanes *Get*. 24,123; Dindorf fr. 9. p. 324,15-21.

fr. 10: Jordanes, *Get*.35,183; Dindorf fr. 10 p. 324:1-21; Moravcsik fr. 14; Kuranc fr. 19; Bornmann fr. 10; Blockley fr. 12/2; Carolla p. 53.

fr. 10/1: Jordanes *Get*. 24,123; Dindorf fr. 9. p. 324,15-21.

fr. 11: Suda II, 501,7-30 (Z 29); Dindorf fr. 11 p. 324:22-325:21; Moravcsik fr. 15; Kuranc fr. 20; Bornmann fr. 11; Blockley fr. 13/2; Carolla p. 53.

fr. 12: ELG (6) 581,15-31 ed. de Boor; Bonn 150,5-150,22; Dindorf fr. 12 p. 325,29-326,17; Moravcsik fr. 16; Kuranc fr. 21; Bornmann fr. 12; Blockley fr. 15/2a; Carolla pp. 53-54.

fr. 12/1. ELG (6) 581,31-582,6 ed. de Boor; Bonn 150,22-151,8; Blockley fr. 15/2b; Carolla p. 54.

fr. 13: ELR (4) 149:16-34 ed. de Boor; Bonn 212: 21-213:18; Dinorf fr. 13 p. 326:30-327:20; Moravcsik fr. 17, Kuranc fr. 22; Bornmann fr. 13 Blockley fr. 15/3; Carolla pp. 54-55.

fr. 14: ELR (5) 150:1-27 ed. de Boor; Bonn 213:19-215:2; Dindorf fr. 14 p. 327:22- 328:23; Moravcsik fr. 23; Kuranc fr. 23; Bornmann fr. 14; Blockley fr. 15/4; Carolla pp. 55-56.

fr. *C*: Joh. Antioch. fr. 198; EI (83) p. 123,30-124,5 ed. de Boor = Blockley fr. 15/5.
fr. *D*: Suda I 343,2-11 (A 3803); Men. Prot. Fr. 20; vel Candid.; Dindorf 331,29-332,13; Bornmann Fr. 59; Blockley Fr. 19.
fr. 15: ELG (7) 582:7-27 ed. de Boor; Bonn 151:9-152:9; Dindorf fr. 15 p. 328:28-329:21; Moravcsik
fr. 27; Kuranc fr. 24; Bornmann fr. 15; Blockley fr. 20/1; Carolla pp. 56-57.
fr. *E*: Jordanes, *Get*. 36,184; Blockley fr. 20/2.
fr. 16: ELG (8) 582:28-583:10 ed. de Boor; Bonn 152:10-153:7; Dindorf fr. 16 p. 329:23-330:13; Moravcsik fr. 28; Kuranc fr. 25; Bornmann fr. 16; Blockley fr. 20/3; Carolla p. 57.
fr. 17: Jordanes, *Get*.42, 223-224; Dindorf fr. 17 p. 330:15-21; Kuranc fr. 26; Bornmann fr. 17; Blockley fr. 22/1b; Carolla pp. 57-58.
fr. 18: ELR (6) 150:28-151:16 ed. de Boor; Bonn 215:3-216:2; Dindorf fr. 18 p. 330,24- 331,18; Moravcsik fr. 33, Kuranc fr. 27; Bornmann fr. 18; Blockley fr. 23/3; Carolla pp. 58-59.
fr. 19: ELG (9) 583:11-14 ed. de Boor; Bonn 153: 8-11; Dindorf fr. 19 p. 331:18-22; Moravcsik fr. 34; Kuranc fr. 28; Bornmann fr. 19; Blockley fr. 23/1; Carolla p. 59.
fr. 19/1: Jordanes, *Get* 43,225; Blockley fr. 23/2.
fr. *F*: Theophanes AM. 5946 p. 108,5-12 ed. de Boor; Blockley fr. 24/2 + 30/2.
fr. 20: ELG (10) 583:15-18 ed. de Boor; Bonn 227:17-228:5; Kuranc fr. 29; Bornmann fr. 20b: Blockley fr. 26; Carolla p. 50.
fr. 21: ELG (11) 583:19-584:13 ed. de Boor; Bonn 153:16-154:23; Dindorf fr. 21p. 332:14-333:16; Moravcsik fr. 35; Kuranc fr. 30; Bornmann fr. 221; Blockley fr. 27/1; Carolla pp. 59-60.
fr. *G*: Jordanes *Romana* 333; Blockley fr. 27/2 .
fr. 22: Euagrius *HE* II, 5; Dindorf fr. 22 p. 333:18-334:17; Moravcsik fr. 8; Kuranc fr. 31; Bornmann fr. 22; Blockley fr. 28/1; Carolla p. 61.
fr. 23: Jordanes, *Get*. 49, 254-258; Dindorf fr. 23 p. 334:21-335; Moravcsik fr. 39; Kuranc fr. 32, Bornmann fr. 23; Blockley fr. 24/1; Carolla pp. 62-63.
fr. *H*: Jordanes *Romana* 333; Blockley fr. 29.
fr. *I*: Theophanes AM. 5946. p. 108:5-12. ed. de Boor; Blockley Fr. 30/2, 24/2.

fr. 24: ELR (7) 151:17-152:7 ed. de Boor; Bonn 216:2-217:7; Dindorf fr. 24a p. 335,17-336,16; Cf. Proc. *Bell*. III 5,1-7; Moravcsik fr. 41; Kuranc fr. 33, Bornmann fr. 24; Blockley fr. 31/1; Carolla pp. 64-65.

fr. 24/1: Dindorf fr. 24b p. 336,20-24; Suda IV 792, 1-4 (X 144); Bornmann Fr. 48a; Blockley Fr. 31/2.

fr. 24/2: Jordanes *Romana* 334; Blockley fr. 30/3.

fr. 25: ELR (8) 152:8-20 ed. de Boor; Bonn 217:8-21; Dindorf fr. 25 p. 336,24-337,25; Moravcsik fr. 43; Kuranc fr. 35; Bornmann fr. 25; Blockley fr. 33/1; Carolla p. 65.

fr. 26: ELG (12) 584:14-34 ed. de Boor; Bonn 155: 1-156:2; Dindof fr. 26 p. 337,9-338,3; Moravcsik

fr. 44; Kuranc fr. 36; Bornmann fr. 26; Blockley fr. 33/2; Carolla pp. 65-66.

fr. *J*: Blockley fr. 34.

fr. *K*: Blockley fr. 35.

fr. 27: ELG (13) 585:1-9 ed. de Boor; Bonn 156: 3-12; Dindorf fr. 27 p. 338,5-16; Kuranc fr. 37; Bornmann fr. 27; Blockley fr. 36/1; Carolla p. 66.

fr. 28: ELR (9) 152:21-26 ed. de Boor; Bonn 217: 22-218,5; Dindorf fr. 28 p. 338:19-26; Moravcsik

fr. 46; Kuranc fr. 38; Bornmann fr. 28; Blockley fr. 37; Carolla p. 67.

fr. 29: ELR (10) 152:27-153:15 ed. de Boor, Bonn 218: 6-219,7; Dindorf fr. 29 p. 338:28-339:24; Moravcsik fr. 47; Kuranc fr. 39; Bornamnn fr. 29; Blockley fr. 38/1; Carolla pp. 67-68.

fr. 30: ELG (14) 585:10-586:6. Bonn 156,13-158,1; Dindorf 339,27-340,32; Moravcsik fr. 40; Bornmann fr. 30a pp. 91,21-93,8; Blockley fr. 39/1; Carolla pp. 68-69.

fr. 30/1: ELG (14) 586:7-16 ed. de Boor; Bonn 158:1-18; Dindorf fr. 30 p. 341:1-20; Bornmann fr. 30b p. 93,9-19; Blockley fr. 40/1; Carolla pp. 69-70.

fr. *L*: Suda I 3.23-4:15 (A 18); Bornmann Fr. 30c. p. 94.1-10; Blockley Fr. 40/2.

fr. *M*: Suda I 77,13-14 (A 820); Blockley fr. 40/2.

fr. *N*: Suda IV 323,18-19 (Σ 111); Blockley fr. 40/2.

fr. 31: ELG (15) 586:17-587:14 ed. de Boor; Bonn 158:19-160:5; Dindrof fr. 31 p. 341:31-343:3; Moravcsik fr. 49; Kuranc fr. 41 Blockley fr. 41/1; Carolla pp. 70-71.

fr. 32: ELR (11) 153:16-24 ed. de Boor; Bonn 219: 7-17; Dindorf fr. 32 p. 343,5-15; Moravcsik fr. 50; Kuranc fr. 42; Bornmann fr. 32; Blockley fr. 41/2; Carolla p. 71.

fr. 33: ELR (12) 153:25-154:32 ed. de Boor; Bonn 219-221; Dindorf fr. 33 p. 434:17-435:2; Moravcsik fr. 51; Kuranc fr. 43 Bornmann fr. 33; Blockley fr. 41/3; Carolla pp. 71-73.

fr. *O*: Euagrius *HE* 2,13; Nicephorus Callistus *HE* 15,21; Blockley fr. 42.

fr. *P*: Suda I 460:12-14. (B 163); Blockley fr. 43.

fr. 34: ELG (16) 587:15-21 ed. de Boor; Bonn 160:6-12; Dindorf fr. 34 p. 345:4-11; Moravcsik fr. 52; Kuranc fr. 44; Bornmann fr. 34; Blockley fr. 44; Carolla p. 73.

fr. 35: ELG (17) 587:22-28 ed. de Boor; Bonn 160:13-19; Dindorf fr. 35 p. 345:13-20; Moravcsik fr. 53; Kuranc fr. 45; Bornmann fr. 35; Blockley fr. 45; Carolla p. 73.

fr. 36: ELG (18) 587:29- 588:9 ed. de Boor; Bonn 160:20-161:11; Dindorf fr. 36 p. 345:22-346:5; Moravcsik fr. 54, Kuranc fr. 46; Bornmann fr. 36; Blockley fr. 46; Carolla pp. 73-74.

fr. 37: ELG (19) 588:10-23 ed. de Boor; Bonn 161:12-162:4; Dindorf fr. 37 p. 346:7-24; Moravcsik fr. 55 Kuranc fr. 47; Bornmann fr. 37; Blockley fr. 47; Carolla p. 74.

fr. 38: ELG (20) 588:24-36 ed. de Boor; Bonn 162:5-17; Dindorf fr. 38 p. 346:26-347:10; Moravcsik fr. 56 Kuranc fr. 48; Bornmann fr. 38; Blockley fr. 48/1; Carolla pp. 74-75.

fr. 39: ELG (21) 589:1- 590:10 ed. de Boor; Bonn 162:18-164:19; Dindorf fr. 39 p. 347:12-349:1; Moravcsik fr. 57; Kuranc fr. 49; Bornmann fr. 39; Blockley fr. 49; Carolla pp. 75-77.

fr. *Q*: Euagrius *HE* 2,16; Blockley fr. 50.

fr. 40: ELR (13) 154:33-155:4 ed. de Boor; Bonn 221:14-19; Dindorf fr. 40 p. 349:3-9; Moravcsik fr. 58, Kuranc fr. 50; Bornmann fr. 40; Blockley fr. 52; Carolla p. 77.

fr. 41: ELG (22) 590:11-591:2 ed. de Boor; Bonn 164:20-165:22; Dindorf fr. 41 p. 349:11-350:6; Moravcsik fr. 59; Kuranc fr. 52; Bornmann fr. 41; Blockley fr. 51/1; Carolla pp. 77-78.

fr. 42: Theophanes AM. 5961. p. 115,21-116,7 ed de Boor; Dindorf fr. 42 p. 350:13-351:18; Moravcsik fr. 60; Kuranc fr. 53; Bornmann fr. 42; Blockley fr. 53/1; Carolla pp. 78-79.

fr. 43: Euagrius 2,14; Dindorf fr. 43 p. 351:5-18; Moravcsik fr. 61; Kuranc fr. 51; Bornmann fr. 43; Blockley fr. 48/2; Carolla pp. 79-80.

fr. 43/1: Nic. Call. *HE*.15,220; Blockley fr. 48/2.
fr. 44: Euagrius *HE* 2,16 ed. Bidez-Parmentier p. 66.; Bornmann fr. 44; Blockley fr. 53/2; Carolla p. 80. fr. 44/1: Euagrius *HE* 2, 16; Blockley fr. 61.
fr. 44/1: Euagrius *HE* 2, 16; Blockley fr. 61.
fr. 44/2: Theophanes AM. 5963. p. 117:2-14. ed. de Boor; Cf. Euagrius *HE* II,16; Blockley Fr. 53/5.

2.
(Fragmenta incerta)

fr. 45: Jordanes, *Get*. 24,123-126; Procop Wars 8, 5,7-12; Moravcsik fr. 1; Bornmann fr. 45; Blockley fr. 1; Carolla pp. 81-82.
fr. 46: Stephanus Byzantius s. v. Σαλῶναι; Bornmann fr. 46; Blockley fr. 39/2; Carolla p. 82.
fr. 47: Suda I 147,21-24 (A 1660); Kuranc fr. 2. p. 13; Bornmann Fr. 47. p.112,7-9; Blockley Fr. 67; Carolla p. 82.
fr. 48a: Suda IV. 792,1-4 (X 144); Dindorf fr. 24b p. 336:19-24; Moravcsik fr. 42; Kuranc fr. 34; Bornmann fr. 48a; Blockley fr. 31/2; Carolla p. 82.
fr. 48b: Suda II 147, 21-22. (Δ 1594); Bornmann fr. 48b; Carolla p. 82.
fr. 49: Suda IV, 60:11-12 (Π 687):; Bornmann fr. 49; Blockley fr. 68; Carolla p. 82.

3.
(Fragmenta dubia)

fr. 50: Joh. Ant. fr. 191 Müll.; EV (69) p. 203,18-25 ed. Büttner-Wobst; fr. 285 ed. Roberto; Cf. Theoph. AM 5941 p. 101. ed. de Boor; Carolla p. 83.
fr. 51: Joh. Ant. fr. 192 Müll.; EV (70) p. 204,1-4 ed. Büttner-Wobst; fr. 286 ed. Roberto;; Cf. Joh. Mal. XIV 3; 6, pp. 272; 275 ed. Thurn; Chron Pasch. pp. 575; 579 ed. Dindorf; Carolla p. 83.
fr. 52: Suda II 694,27-35 [695:6] (Θ 145.) pp. 694,27-695,6; Cf. EV (72) Joh. Ant. fr. 194 Müll.; EV (72) pp. 204,20-205,4 ed. Büttner-Wobst; fr. 298 ed. Roberto; Kuranc fr. 10; Bornmann fr. 52; Blockley fr. 3/2 + 4; Carolla pp. 83-84.

fr. 53: Joh. Malal. *Chron*. XIV 16 p. 281 ed. Thurn; Cf. Theoph. AM 5936 p. 96 ed. de Boor; Suda I 240,18-20 (A 2694); II 460,22-31 (E 3604); II 694,27-695,16 (Θ 145); IV 68,6-12 (Π 793); SudaIV 647, 2-5 (Y 169); Blockley fr. 7; Carolla p. 84.

fr. 54: Theoph. A. M. 5921 p. 87,8-14 de Boor; Cf. Socrates *HE* VII 20,2-3 p. 366,6-10 ed. Hansen; Bornmann fr. 50. p. 114,8-15; Carolla pp. 84-85.

fr. 55: Joh. Ant. fr. 196 Müll.;fr. 290 ed. Roberto; Cf. Jord. *Rom*. 330; Proc. *Bell*. III 3,14-36; Theoph. AM 5931 p. 93,34-94,25 ed. de Boor; Nic. Call. *HE* XIV 56; Carolla p. 85.

fr. 56: Proc. *Bell*. III 4, 1-11; Cf. Euagrius *HE* II 1; Theoph. AM 5943 p. 104 ed. de Boor; Nic. Call. *HE* XV 1; Cedren. I 604,10; Zonar. III 246,3; Carolla pp. 85-86.

fr. 57: Proc. Bell. III 4, 12-14; Carolla pp. 86-87.

fr. 58: Proc. Bell. II 5,8-17; Cf. Theoph. AM 5961 pp. 115-116 ed de Boor; Nic. Call. *HE* XV 27; Carolla pp. 87-88.

fr. 59: Proc. *Bell*. I 2, 11-15; Cf. Marcell. com. Chron. a. 441; Suda I 437,20-24 (A 4676) Bornmann

fr. 51; Carolla pp. 88-89.

fr. 60: Malalas *Chron*. 14 pp. 361-362 ed. Dindorf; pp. 281-282 ed. Thurn; Cf. *Chron. Paschale* p. 588; Theophanes AM. 5937; Suda II 694,27-695:16 (Θ 145); III 220:13-20 (K 2776); Nic. Call. *HE* XIV 57; Kuranc fr. 10.; Bornmann Fr. 52; Blockley fr. 8; Carolla p. 89.

fr. 61: Theophanes AM. 5942 pp. 102,13-103,6; Cf. Nic. Call. *HE* XIV 57; Blockley fr. 9/4; Carolla pp. 89-90.

fr. 62: Joh. Ant. fr. 199 Müll.; El (84) p. 124,6-20 ed. de Boor; fr. 292 ed. Roberto; Cf. Suda III 543,30-33 (O 404); Jord. *Get*. 42. 223-224; *Rom*. 328; Theophanes a.m. 5943. p. 105:6 ed. de Boor; Blockley fr. 16 + 17; Carolla pp. 90-91.

fr. 63: Euagrius *HE* II 1; Cf. Nic. Call. *HE* XV 1; Blockley fr. 18; Carolla pp. 91-92.

fr. 64: Chron. Pasch. p. 587; Blockley fr. 21/1:1-15; Cf. Malalas p. 278-279 ed. Thurn, p. 358f ed. Dindorf; Blockley fr. 21/1:1-15; Carolla pp. 92-93.

fr. 65: Theoph. AM 5943 p. 105:4-9 ed. de Boor; Blockley Fr. 21/2; Carolla p. 93.

fr. 66a: Jord. *Get*. 42. 219-220; Blockley Fr. 22/1:1-23; Carolla pp. 93-94.

fr. 66b: Proc. *Bell*. III 4, 29-35; Blockley fr. 22/2: ; Cf. Marc. com. ad a. 452; Blockley fr. 22/2; Carolla pp. 94-95.

fr. 66b/1: Suda III 346,9-14 (M 405); Cf. III 161,4-7 (K 2123); Blockley fr. 22/3.

fr. 67: Nic. Call. *HE* XV 8; Blockley fr. 28/2; Carolla p. 95.

fr. 68: Jord. *Get*. 50. 259-263; Blockley Fr. 25; Carolla pp. 95-96.

fr. 69: Joh. Ant. fr. 201 Müller; EI (85) pp. 125,7- 126,16 ed. de Boor; fr. 293,1 pp. 492-493 ed. Roberto; Blockley; Fr. 30/1 pp. 326,1-328,38; Cf. Theoph. AM 5946 p. 108:5-12; Jord. Rom. 334; Carolla pp. 97-98.

fr. 70: Suda II 719,13-26 (Θ 389); Bornmann Fr. 62; Carolla pp. 98-99.

fr. 71: Joh. Ant. fr. 201 Müller; EI (85) pp. 126,17-128,15 ed. de Boor; fr. 293,1 pp. 494-8 ed. Roberto; Blockley fr. 30/1 pp. 328,39-332,100; Carolla fr. 71.pp. 99-101.

fr. 71/1: Theoph. AM. 5964 p. 108:5-12. ed. de Boor; Blockley fr. 30/2; Carolla fr. 71. pp. 99-101.

fr. 71/2: Jord. *Romana* 334; Blockley fr. 30/3; Carolla fr. 71. pp. 99-101.

fr. 72: Joh. Ant. fr. 202 Müller; EI (86) pp. 128,16-129,2 ed. de Boor; fr. 294 p. 500 ed. Roberto p. 500; Blockley Fr. 32; Carolla fr. 72 pp. 101-102.

fr. 73: Joh. Ant. fr. 203 Müller; EI (87) p. 129,3-14; fr. 295 ed. pp. 500-501Roberto; Cf. Suda II 95,18-19 (E 1471); Blockley Fr. 36/2; Carolla fr. 73 p. 102.

fr. 74: Joh. Ant. fr. 204 Müller; EI (88) p. 129:15-21 ed. de Boor; fr. 296 ed. Roberto p. 502; Blockley Fr. 38/2; Carolla fr. 74 p. 102.

fr. 75: Euagrius *HE* II 13; Cf. Nic. Call. *HE* XV 21; Blockley fr. 42Carolla fr. 75 p. 103.

fr. 76: Proc. *Bell*. III 6,1-2; 5-25; Cf. Jord. *Romana* 337; Suda I 460:12-14. (B 163); Theoph. AM. 5963. p. 117:2-14. ed. de Boor; Blockley fr. 53/3; Carolla pp. 104-107.

fr. 77: Joh. Ant. fr. 205 Müller; EI (89) p. 129:22-24 ed. de Boor; 297 ed. Roberto p. 502; Cf. Suda IV 676,6-13(Y 583): Blockley Fr. 54/1; Carolla fr. 77 p. 107.

fr. 78: Joh Ant. fr. 206 Müller; EI (90) p. 130:16-17 ed. de Boor; 298 p. 504 ed. Roberto; Cf. Proc. Bell. I 6,27; Jord. *Get*. 52.268, 270, 271; Jord. *Romana* 338; Joh. Mal. XIV 40 pp. 294-295 Thurn; *Chron. Paschale* pp. 596-597 ed. Dindorf; Eust. Epiph. fr. 3 Müll., apud Euagr. III 27; Suda I 368 (X 200); Blockley fr. 51/2 + 55-59; Carolla

pp. 107-108.
fr. 79: Suda II 635,19-30 (I 368); Bornmann Fr. 60. p. 120,11-21; Carolla pp. 108-109.
fr. 80: Joh. Ant. fr. 207 Müller; EI (91) p. 130:23-29 ed. de Boor; fr. 299 p. 506 ed. Roberto; Blockley Fr. 62; Carolla p. 109.
fr. 81:Joh. Ant. fr. 208 Müller; EI (92) p. 130:30-34 ed. de Boor; fr. 300 ed. Roberto; Blockley Fr. 63.
fr. 82: Joh. Ant. 301 ed. Roberto; fr. 209: Exc. de Ins. (93) pp. 131:1-132,3 ed. de Boor; Blockley fr. 64/1+ 65; Carolla fr. 82 p. 109-111
fr. 82/1: Theophanes AM 5964. p. 118:2-7. ed. de Boor; Blockley fr. 64/2.
fr. 83: Procop. *Bell*. VI, 15,16-23; Cf. Jordanes, *Get*. 3,21; P. Diac. *HL* 15; Blockley fr. 66/1; Carolla
fr. 83. p. 111.
fr. 84: Suda I 147,21-24 (A 1660); Kuranc fr. 2. p. 13; Blockley Fr. 67.
fr. 85: Suda IV 60,11-12: (Π 687); Bornmann Fr. 49; Blockley Fr. 68.:

## TESTIMONIA

1. Suda IV 196, 18-20 (Π 2301): Πρίσκος [117]
2. Suda I 147,24 (A 1660) ’Αμοιβαία ’έκτισις: „…Πρίσκος φησίν [118]
3. Suda IV 60,11-12 (Π 687) Πάροδος: „…Πρίσκος φησίν…” [119]
4. Suda IV 792,1-4 (X 144) Χάρυβδις : „… Πρίσκος δέ λέγει…”
5. Chronicon Pashcale ed. Bonn p. 588. (ad a. 459)[120]
6. Euagrius, Hist. eccl. ed. Bidez-Parmentier I, 17. p. 26. (ad. a. 447)[121]
7. Euagrius, Hist. eccl. II, 1. p. 36. (ad a. 450-457)[122]
8. Euagrius, Hist. eccl. II, 5. p. 50.[123]
9. Euagrius, Hist. eccl. II, 14. p. 65.[124]
10. Euagrius, Hist. eccl. II. 16. p. 66.[125]
11. Euagrius, Hist eccl. V, 24. p. 219.[126]
12. Stephanos Byzantios s. v. Σάλωνα p. 552 Mein.[127]
13. Theophanes ed Bonn p. 178-179. [128]
14. Excerpta historica iussu Constantini Porphyrogeniti confecta – Excerpta de legationisbus, ed. Carolus de Boor, pars I. Excerpta de legationibus ad gentes. Berolini 1903, p. 121, 2, [129]

15. Pars II. Excerpta de legationibus gentium ad Romanos. p. 575, 9, [130]

16. Jordanes, Getica 24, 123:„…ut ***Priscus istoricus refert,*** "[131]

17. Jordanes Getica c. 34.: „Ad quem in legatione remisssus a Theodosio Iuniore ***Priscus*** tali voce inter alia ***refert***." [132]

18. Jordanes Get. c. 35., 183:„ …quem ***Priscus istoricus*** tali ***refert"*** [133]

19. Jordanes Get. 35, 183. p. 105-106.:„…quem ***Priscus istoricus*** tali ***refert***"[134]

20. Joradnes, Get. 49, 254. ed. Mommsen pp. 123.: „…ut ***Priscus istoricus refert***,"[135]

21. Jordanes, Get. 42, 222. ed. Mommsen pp. 114.: „…ut ***Priscus istoricus refert***"[136]

22. Jordanes, Get. 49, 255. ed. Mommsen p. 124.: „…Hoc ***Priscus istoricus vera se dicit*** attestatione probare"[137]

23. Theophanes ed. de Boor I. p. 116, 5[138]

24. Theophylaktos *Historía Oikumeniké* ed. de Boor p. 256,24: … φασί τόν Πρίσκον ... – Jegyzetbe: Haussig, H. W., 1953. p. 281.[139]

25. Malalas Chron. XIV 10 p.279,59-62 ed. Thurn: Περί ὁῦ πολέμου συνεγράψατο ὁ σοφώτατος Πρίσκος ὁ Θρᾶξ. [140]

26. Juvencus Calanus ed. M. Bél p. 115, 127.[141]

## PRISKOS IRODALMA

*A) Kéziratok*

*Fontosabb kiadások:*

**EL** = *Excerpta de Legationibus Iussu Imp. Constantini Porphyrogeneti Confecta*, ed. C. de Boor, Berolini 1903.

**ELR** = Excerpta de legationibus Romanorum ad gentes, in EL pp. 121-155

**ELG** = Excerpta de legationisbus gentium ad Romanos, in EL pp.575-591

**ES** = *Excerpta de Sententiis Iussu Imp. Constantini Porphyrogeneti Confecta*, ed. U. Ph. Boissevain, Berolini 1906.

**EV** = Excerpta de virtutibus et vitiis, I, recensuit et praefatus est Theodorus Büttner –Wobst; editionem curavit Antonius Gerardus Roos, Berolini 1906.

**HGM** = L. Dindorf, *Historici Graeci Minoresed.* ed ~ , Vol. I., Lipsiae 1870. Priscus: 275-352.

**FHG** = C. et Th. Müller, *Fragmenta Historicum Graecorum edd.*~, Parisiis, Didot, 1841-1870. Priscus: vol. IV 1851, 60-110; vol. V 1870, 24-26.

*B) Szöveghagyomány:*

*Kiadások:*

**Hoeschelius, David**,

*Eclogae legationum. Dexippi Atheniensis, Eunapii Sardiani, Petri Patricii et Magistri, Prisci Sophistae, malchi Philadelphensis, Menandri Protectoris. Cum corollario excerptorum e libris Diodori Siculi amissis XXI, XXII, XXIII, XXIV, XXV, XXVI. Omnia e mss. cod. a* ~o *edita*. Augustae Vindelicorum. Typ. Joan. Praetorii 1603, 8º, Priscus: 21-61.

**Cantoclarus, Carolus**,

Εκλογαι περι πρεσβειων. *Excerpta de legationibus ex Dexippo Atheniense Eunapio Sardiano Petro Patr. et Magistro Prisco Sophista Malcho Philadelph. Menandro Protectore Theophylacto Simocatta. Omnia e codd. mss. a* Davide Hoeschelio Augustano *edita*. *Interprete ~o*, *Libellorum Magistro: cum eiusdem Notis. Accedunt notae et animadversationes* Heinrici Valesii. Parisiis, 1648, Priscus: 31-76.

**Cantoclarus, Carolus**,

Εκλογαι περι πρεσβειων. *Excerpta de legationibus ex Dexippo Atheniense Eunapio Sardiano Petro Patr. et Magistro Prisco Sophista Malcho Philadelph. Menandro Protectore Theophylacto Simocatta. Omnia e codd. mss. a* Davide Hoeschelio Augustano *edita*. *Interprete ~o*, *Libellorum Magistro: cum eiusdem Notis. Accedunt notae et animadversationes* Heinrici Valesii. Venetiis, Ex typographia Bartholomaei Januarii, 1729., Priscus: 33-76 (Cor-

pus Historiae Byzantinae. De Byzantinae Historiae Scriptoribus. Editio secunda. Ad Luparaeam fideliter expressa sub felicissimis Philippi V… auspiciis, tom I.

**Labbe, Philippus**,

Corpus Historia Byzantinae in Lupara Parisiensi splendidis typis clarisque excusae. Tom. I. De Byzantinae Historiae Scriptoribus sub felicissimis Ludovicii XIV, Francorum ac Navarraeorum Regis Christianissimi auspiciis, publicam in lucem emittendis, ad omnes per orbem eruditos proponente ~, Soc. Jesu Sacerdote, Parisiis 1648.

**Bekker, I., - Niebhur, B. G.,**

*Dexippi, Eunapii, Petri Patricii, Prisci, Malchi, Menandri Historiarum quae supersusnt e recensione Imm. Bekkeri et B.G. Niebhurii C. F. cum versione latina per Io. Classenum emendata. Accedunt Eclogae Photii et Olympiodoro, Candido, Nonnosono et Theophane, et Procopii Sophistae Panegyricus, Annotationes Henr. Valesii, Labbei et Villoisonis, et indices Classeni*, Bonnae impensis ed. Weberi 1829, pp. 137-228.

**Migne, J. P.,**

ΤΑ ΕΨΡΙΣΚΟΜΕΝΑ Α ΠΑΝΤΑ ΚΟΝΣΤΑΝΤΙΝΟΥ ΤΟΥ ΠΟΡΦΥΡΟΓΕΝΝΗΤΟΥ. *Sapientissimi Imperatoris Christiani Porphyrogeniti scripta quae reperiri potuerunt omnia accurante et denuo recognoscente* J. P. Migne. Parisiis 1864, Priscus: 677-756. (Patrol. Graec. 113)

**Cougny, Edmond** – **Lebèque, P. Henrie**,

Gallikwv sungrafeις 'ellhnikoι. *Extraits des auteurs grecs concernant la géographie et l'histoire des Gaules, Texte et traduction nouvelles publiés … par ~*, Paris 1878-1892, Priscus: tom V 1866, 292-297.

**Wescher, C.,**

Πολιορκητικα και πολιορκιαι διαφορων πολεων. *Poliorcétique des Grecs. Traités théoriques. Récits historiques. Textes restitués d'après les manuscrits de Paris, du Vatican, de Vienne, de Bologne, de Turin, de Naples, d'Oxford, de Leyde, de Munich, de Strasbourg, augmentés de fragments inédits, et accompagnés d'un commentaire paléographique et critique par ~*, Paris, 1867. Priscus: 304-306: extat quoque in edd. Müller et Dindorf.

**Wescher, C.,**

*Fragments inédits de l'historien Priscus relatifs au siège de Noviodunum et la prise de Naïssos receuillis et publiés par ~*, Rev. arch. N. s. XVIII. 1868. 86-98.

**Cougny, Edmond** – **Lebèque, P. Henrie**,

Γαλλικων συνγραφειÂ 'ελληνικοι. *Extraits des auteurs grecs concernant la géographie et l'histoire des Gaules, Texte et traduction nouvelles publiés … par ~*, Paris 1878-1892, Priscus: tom V 1866, 292-297.

**Latyšev, V. V**.,

*Scythica et Caucasica* I, Sanktpeterburg 1890, 810-847.

*Florilegium graecum in usum primi gymnasiorum ordinis collectum a philologis afranis*, fasc. XV, Lipsiae 1901, 39-47.

*Florilegium graecum in usum primi gymnasiorum ordinis collectum a philologis afranis*, fasc. XV, Lipsiae 1901, 39-47.

**Popa-Lisseanu, G.,**

*Prisci Excerpta de legationibus. Ambasadele lui Priscus traducere de ~* Bucureşti, 1946. (Fontes historiae Daco-Romanorum. Izvoardele istoriei Romanilor VIII)

*Grečki izvori za bulgarskata istorijal.= Izvori za bulgarskata istorija* [*Fontes historiae bulgaricae*] I. (Otv. red. V. Beševliev) Bulgarskata Akad. za Naukita. Inst. za Bulg. Istorija. Sofia, 1954.

**Kuranc, J.,**

*De Prisco Panita rerum scriptore quaestiones selectae*. Lublin, 1958.

**Bornmann, Fritz**,

*Prisci Panitae fragmenta a cura di ~*. Firenze – Le Monnier 1979. VII-LVI; 1-207. (Olasz fordítással)

**Blockley, R. C.,**

*The fragmentary classicising historians of the later Roman Empire. Eunapius, Olympiodorus, Priscus and Malchus*. = ARCA Classical and Mediaval texts, papers and Monographs 6. Published by Francis Cairns. Liverpool, 1981.

**Carolla P.** (Ed.)

*Priscus Panita. Excerpta*. Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, 2000. Berlin, De Gruyter 2008. XLVIII. 140.

*Fordítások:*

Barisić, F. (1955) *Vizantiski izvori za istoriju naroda Jugoslavije*. (Fontes byzantini historiam populorum Jugoslaviae spectantes I. ed. ~ Beograd

Destunis, G. S. (1861) Skazanija Priska Panijckago, Učnija Zapiski 2-go otdel. Imp. Akad. Nauk. VII, 1. Sanktpeterburg, 87.

Doblhofer, E. (1955) Byzantinische Diplomaten und östliche Barbaren. Byzantinische Geschichtsschreiber IV. Graz-Wien-Köln, 15-78.

*Grečki izvori za bulgarskata istorija I.: Izvori za bulgarskata istorija* [*Fontes historiae bulgaricae*] I. (Otv. red. V. Beševliev) Bulgarskata Akad. za Naukita. Inst. za Bulg. Istorija. Sofia, 1954.

Homeyer, H. (1951) *Attila der Hunnenkönig, von seinen Zeitgenossen dargestellt*. Berlin

Popa-Lisseanu, G. (1946) Prisci Excerpta de legationibus. Ambasadele lui Priscus traducere de ~ Bucureşti (Fontes historiae Daco-Romanorum. Izvoardele istoriei Romanilor VIII)

Szilágyi S. (1955) Priskos beszélget egy hunná lett görögge l [305,12-307,6 Dindorf]: VA II 2/ 120-121.

Szilágyi S. (1999) Priszkosz rétor töredékeiből. Magyar Ház könyvek 6. Budapest

Szilágyi S. (é.n.) Küldetés Attilához [303,14-310,22; 315,7-318,19]: BIKt 43-50.

*C) Irodalom:*

Adler, Ada, *Suidae Lexicon*. ed. ~, I-IV, (Lexicographi Graeci) Lipsiae 1928-1938. Alföldi, A (1932) *L'idéé de la domination chez Attila*: Nouv. Rev. de Hongrie 47/ 232-238.

Altheim, Fr. – Stiehl, R., *Die erste Auftreten der Hunnen. Das Alter der Jesaja Rolle*. Baden-Baden, 1953.

Altheim, Fr. – Stiehl, R., *Ein asiatischer Staat*. Wiesbaden, 1954. p. 264.

Altheim, Fr. (1962) *Geschichte der Hunnen*. I-IV. Bde. Berlin

Baldwin, B. (1980) *Priscus of Panium:* Byzantion 50/ 18-61.

Bálint I.J. – Cseh Á. (1999) *Kézai Simon magyar krónikája. Priszkosz Rétor töredékeiből*. Budapest

Bayless, W. (1976) *The Treaty with the Huns of 443*: AJPh, 97/ 176-179.

Bekker, I., *Georgius Cedrenus Ioannis Scylitzae*. ed. ~, 1838. [CSHB]

Benedicty, R., *A Thuleról szóló ethnographiai exkurzus a kaisareiai Prokopiosnál*. In: Antik Tanulmányok, 10, 1963, 59-65.

Benedicty R. (1958) *Egy Priskos-hely történeti hiteléről*: Ant.Tan. 5/ 75-78.

Benedicty R. (1959) (Ism.) Kuranc, J.,*De Prisco Panita rerum scriptore quaestiones selectae.* Lublin,(Towarzystwo Naukowe Katolickijego Universytetu. Rosprawy widzyatu historiczno-filologicznego. 20.) 1958. 1-87.: Antik Tanulmányok 6/ 158-159.

Benedicty, R. (1964) *Die historische Authentizität eines Berichtes des Priskos. Zur Frage der historischen Novellisierung in frühbyzantinischen Geschichtsliteratur*: Jahrb. d. Österreich. Byz. Gesell. 13/ 1-8.

Bierbach, K. (1906) *Die letzten Jahre Attilas*. Diss. Berlin

Bidez, J. – Parmentier, L., *Euagrii historia ecclesiastica*. ed. ~, London, 1898. Blockley, R. (2005) *The developement of Greek historiography: Priscus, Malchus, Candidus*: *Greek and Roman historiography in late antiquity: Fourth to sixth century AD.* ed. Marasco G. Leiden, Brill 2003. 289-315. BZ 98/ 637.

Blockley, R. C. (1972) *Dexippus and Priscus and the Thucydidean Account of the Siege of Plataea*: Phoenix 26/18-27.

Bóna I. (1993) *Onegesios*: *Hunok-Gepidák-Langobardok*. Szerk. Bóna I./ Cseh J./ Nagy M./Tomka P./Tóth Á. Összeállította Bóna I., Szeged, József Attila Tudományegyetem Magyar Őstörténeti Kutatóccsoportja, 46-47.

Boor, C. de, *Theophanis chronographia*. ed. ~, Lipsiae 1883.

Boor C. de (1912) *Suidas und die Konstantinische Excerptensammlung. I:* BZ 21/ 381-424

Boor C. de (1914-19) *Suidas und die Konstantinische Excerptensammlung. II:* BZ 23/ 1-127.

Boor, C. de (1885) *Zu den Excerptensammlungen des Konstantin Porphyrogennetos*: Hermes 20/ 321. skk.

Bornmann, F. (1974) *Osservazioni sul testo dei frammenti di Prisco*, Maia N. S. 26/ 111-120.

Bornmann, F. (1975) *Note a Prisco,* = Archaeologica: Scritti in onore di A. Neppi-Modona, Firenze, p. 37. skk.

Brodka, D. (2009) *Pragmatismus und Klassizismus im historischen Diskurs des Priskos von Panion*: Goltz A./Leppin H./ Schlange-Schönigen H. (Hrsg.), *Jenseits der Grenzen. Beiträge zur spätantiken und frühmittelalterlichen Geschichtsschreibung:* Millenium Studien 25. Berlin/New York, De Gruyter 2009. 11-23. Enthält die Beiträge einer Tagung zum 70. Geburtstag von Alexander Demandt. *Priskos, Hunové a Siung-nu* (Priscus, Huns and Hsiung-nu): Kulhánková M./Ludová K. (eds.) ΕΠΕΑ ΠΤΕΡΟΕΝΤΑ *Ruženě Dostalové k narozeninám*. Brno, Host., 48-59.

Browning, R. (1953) *Where was Attila's camp?*: Journal of Hell. Studies 73./ 143. ss.

Bücheler, F., *Zu Priscus und Suidas*.: Rheinisches Museum n. F. 24 (1869) pp. 137-148.

Calzolari, M., *L'itinerario di Attila nella pianura padana: aspetti topografici*, In: *Attila. Flagellum Dei?* Atti del Convegno internazionale di studi storici sulla figura di Attila e sulla discesa degli Unni in Italian el 452 d. C., a cura di S. Blason Scarel, (Studia Historica 129) Roma 1994, pp. 118-130.

Cameron, A. D. E. (1963) *Priscus of Panium and John Malals in Suidas*. In: CR 13/ 264.

Christensen, A., *L'empire des Sasanides*. 1948. p. 293.

Croke, B., *Anatolius and Nomus: Envoys to Attila*: Byzantinoslavica 42 (1981) pp. 159-170.

Croke, B. (1977) *Evidence for the Hun Invasion of Thrace in AD 422*. GRBS 18/ 347-368.

Czeglédy K (1954) *Heftaliták, hunok, avarok, onogurok*: MNy 50/ 151.

Czeglédy K. (1969) *Nomád népek vándorlása napkelettől napnyugatig*. Budapest

Darkó J. (2004) A sztyeppei népek a bizánci taktikus íróknál. Acta Musei de János Arany Nominati X. Nagykőrös, 169-193.

Darkó J. (2007) Bizánc és a sztyeppei népek [Sztyeppei népek]: Acta Musei de Arany János Nominati XII. (2007) Nagykőrös, 637-648.

Darkó, J. (2006) Les peuples des steppes chez les écrivains tactiques byzantins. Acta Classica Univ. Scient. Debrecen. XLII./ 159- 191.

Demandt, A. (1970) *Magister militum*: PWRE Suppl. XII./ 553.

Demandt, A., *Die Spätantike. Römische Geschichte von Diocletian bis Justinian 284-565 n. Chr*. München, 1989.

Demougeot, E. (1979) *La formation de l'Europe et les invasions barbars*. T. 2. Paris

Dindorf, L., *Chronicon Paschale*. ed. ~, I-II, Bonnae, 1832. [CSHB]

Dindorf, L. (1869) *Nachtrag zu den Fragment des Priskos*: Jahrbb. f. class. Philol. 99/ 1220 ss.

Dindorf, L. (1870) *Ein Fragment des Priskos*: Jahrbb. f. class. Philol. 101/ 43 ss.

Dobrovits M. (2001) Az avar kérdés és az apar népnév az orkhoni feliratokon: A Kárpát-medence és a steppe. Szerk.: Márton A. Budapest, 86-105.

Drouin, *Mémoire sur les Huns Ephthalites dans leurs rapports avec les rois sassanides*. 1895.

Ensslin, W. (1926-27) *Maximianus und seine Begleiter, der Historiker Priskos*: BNJb 5/ 1-9.

Ensslin, W. (1957) *Priskos*: RE XXIII/ 9-10.

Flusin, B. (2002) *Les Excerpta Constantiniens. Logique d'une anti-histoire*: Pittia S. (éd.) *Fragments d'historiens grecs autour de Denys Halicarnasse* [Collection de l'École Francais, 298.] Rome, École francaise, 537-559.

Flusin, B. (2004) *Les Excerpta constatntiniens et la Chronographie de Malalas*: Recherches sur la Chronique de jean Malalas. 1. Centre de recherche d'histoire et civilisation de Byzance. Monographie 15. Paris, 2004, 119- 136.

Gračanin, Hrv., *The Western Roman Embassy to the Court of Attila in AD. 449*, In: Byzantinoslavica 61. (2003) pp. 53-74.

Giletta, M. (1976) *L'Influsso della tradizione classica in Prisco*. Tesi si laurea, Genova (dattiloscritto)

Gordon, C. D. (1960) *The Age of Attila. Fifth-Century Byzantium and the Barbarians*. University of Michigan

Gordon, D. (1972[2]) *The Age of Attila, Fifth-Century Byzantium and the barbarians*: Ann. Arbor. Mich.

Grousset, R.,*L'empire des steppes. Attilas, Gengis-Khan, Tamerlan*. Paris, 1939.

Hambis, L. (1958) Le problème des Huns: Revue Historique 220

Hambis, L. (1972) *Attila et les Huns*. Paris

Hansen, G. Chr., *Socrates Scolasticus, Historia ecclesiastica*. ed. ~ Berlin, 1995. [GCS NF 1]

Harmatta János, *The origin of the Huns*.: Acta Classica Univ. Scientiarium Debreceniensis Tom. XXXIII. (1997) Debrecini 1998. pp. 170-171.

Hartmann (1899) *Basiliskos*: RE III./ 101-107.

Haussig, H. W. (1953) *Theophylakts Exkurs über die skythischen Völker*: Byzantion 23/ 257-462.

Haussig, H. W. (1956) *Die Quellen über die zentralaiatische Herkunft der europäischen Awaren*: Central Asiatic Journal 2/ 21-43.

Haussig, H. W. (1958) Die Hunnen in Osteuropa. Teil 1. Die bulgarische Fürstenliste. Baden-Baden

Haussig, H. W. (1973) *Zur Lösung der Awarenfrage*: Byzantinoslavica 34/ 173-192.

Haussig, H. W. (1983) *Die Geschichte Zentralasiens und der Seidenstrasse in vorilamischer Zeit*. Darmstadt

Helm, R. (1932) *Untersuchungen über den auswärtigen diplomatischen Verkehr des römischen Reiches im Zeitalter der Spätantike*: Archiv für Urkundenforschung 12/ 375 skk.

Homeyer, H. (1951) *Attila der Hunnenkönig, von seinen Zeitgenossen dargestellt*. Berlin

Hunger, H. (1978) *Die Hochsprachliche Profane Literatur der Byzantiner* I. Bd. München, 282-284.

Ivantchik, A. (1998) *Le problème de l'apparition des Slaves sur les frontières de byzance. Les témoignages de Priscus de Panion*: *Acta XIII. Congressus Internationalis Archaeologiae Christianae Bd. III./ Radovi XIII. Međunarodnog Kongresa za Starokršćansku Arheologiju*. Split-Porec (25.9-1.10.1994) Ed. Cambi N./Marin E. [Studi di Antichità Christiana. 54./Vjestnik za Arheologia cristiana/Archeološki Muzej 1998. Bd. III. 379-385.

Jones, A. H. M. (1964) *The Later Roman Empire 284-602*, Oxford, (trad. it. Milano, 1974)

Kaegi, W. (1968) *Byzantium and the Decline of Rome*. Princeton
Kiessling (1913) *Hunni*: RE VIII/2./ 2583 s.
Kollautz, A. – Miyakawa, H., *Geschichte und Kultur eins Völkerwanderungszeitlichen Nomadenvolkes. Die Jou-Jan der Mongolei und die Awaren in Mitteleuropa*. I. Teil, Die Geschichte. Klagenfurt, 1970.
Krašeninnikov, M., Novaja rukopis izvlečenji Περί πρέσβεων In: Vizantijski Vremennik 21. (1914) pp. 45-170.
Krašeninnikov, M.: Византийское обозрение 1 (1915) pp. 1-52.
Kuranc, J. (1957) *De legatione Romanorum orientalium ad Attilam regem missa*: Meander 12/ 20 skk.
Kuranc, J. (1958) *De Prisco Panita rerum scriptore quaestiones selectae. Lublin*, (TowarzystwoNaukowe Katolickijego Universytetu. Rosprawy widzyatu historiczno-filologicznego. 20.) 1-87.
Lukinich Imre, *Menander Protector történeti művének fennmaradt töredékei*. Ford., bev. és magyarázó jegyzetekkel ellátta ~ . Brassó, 1905. Előszó 14. o.
Macartney, C. A. (1934) *The End of the Huns*: BnJ 10/ 106-114.
Macartney, C. A. (1943-1946) Ont he Greek Sources for the History of the Turks int he Sixth Century: BSOAS 11/ 266-275.
Maenchen-Helfen, O. J. (1944) *The legend of the origin of the Huns*. Byzantion 17/ 222 ss.
Maenchen-Helfen, O. J. (1973) *The world of the Huns. Studies in their history and culture*. Berkeley /Los Angeles/Lonodn
Maenchen-Helfen, O. J. (1978) Die Welt der Hunnen, deutsprachige Ausgabe besorgt von R. Göbl
Maltese, E. V. (1978) *Note e osservazioni sul testi di Prisco di Panion*: Helikon
Maltese, E. V. (1979) *A proposito dell'opera storica di Prisco di Panion*. Quaderni di Storia 297. skk.
Marquart, J. (1903) *Osteuropäische und ostasiatische Strefzüge*. Leipzig
Mazzarino, S. (1959) *La fine del mondo antico*. Milano
McGovern, W. M., *The early empires of Central Asia. A study of the Scythians and the Huns and the part they played in world history*. Chapel Hill 1939

Meineke, A., *Stephani Byzantinii Ethnicorum quae supersunt*. ed. ~, Berolini 1849.

Mohay A. (1976) *Priskos rhétor fragmentuma a sztyeppei népek 5. századi vándorlásáról (Az újabb kutatások áttekintése)*: Antik Tanulmányok 23/ 259-267.

Mohay, A. (1976) *Priskos'Fragment über die Wanderung der Steppenvölker (Übersicht über die neueren Forschungen)*: Acta Ant. Hung. 24/ 125-140.

Mohay, A. (1979) *Priskos'Fragment über die Wanderung der Steppenvölker*: Studies int he Sources ont he History of Pre-Islamic Central-Asia. Ed. Harmatta, János. Budapest, 129-144.

Mommsen, Th. (1871) *Bruchstücke des Johannes von Antiocheia und des Joannes Malalas*: Hermes 6/ 323 ss.

Mommsen, Th. (1901) *Aetius*: Hermes 36/ 516 s.

Moravcsik Gy. (1943) *Byzantinoturcica I: Die byzantinischen Quellen der Geschichteder Türkvölker.* Budapest/ 479-488.

Moravcsik Gy. (1958) *Priszkosz rétor*: Györffy György A magyarok elődeiről és a honfoglalásról. Budapest. 24.

Moravcsik Gy. (1966) *Klassizismus in der byzantinischen Geschichtsschreibung*: Polychronion. Festschrift Franz Dölger zum 75. Geburtstag. Heidelberg, 366-377.

Nagyajtai Kovács István, In: Nemzeti Társalkodó, 1833. II. 356-364.

Nagy, T. (1967) *Reoccupation of Pannonia from the Huns in 427. Did Jordanes use the Cronicon of Marcellinus Comes at the Writing of the Getica?:* Acta Antiqua 15/ 159

Robert, W. (1951) *Zur Geschichte der Hunnen*: Jahrbücher f. d. Geschichte Osteuropas. 14/ 137 ss.

Roberto, U., *Ioannis Antiocheni Fragmenta ex Historia chronica*. ed. ~, Berlin, 2005. [TU 154]

Roberto, U. (2005) *Socrate e la barbarizzazione dell'impero romano*: Mediterraneo antico 8./ 475-493.

Roberto, U. (2006) *Prisco e una fonte romana*. Romanobarbarica 17 (2000-2002) 117-119.: BZ 99/ 294.

Romano, D. (1947) *Due storici di Attila, il greco Prisco e il goto Jordanes*: Antiquitas 2/ 65-71.

Šašel Kos, M., The Embassy of Romulus to Attila. One of the last citations of Poetovio in classical literature. In: Tyche 9. (1994) pp. 99-111.

Schmitt, W. O. (1970) *Zur Biographie des Geschichtsschreibers Priskos bei Raffael Maffei di Voltera*: Klio 52/ 389-393.

Schreiber, H. (1976) *Die Hunnen*. Wien-Düsseldorf (trad. it. Milano 1976)

Schröder E. (1922) *Die Leichenfeier für Attila*: Zeitschr. f. d. Alt. und d. Lit. 59/ 240-244.

Schulze, E. (1866) *De excerptis Constantinianis quaestiones criticae*. Bonna

Seeck (1894) *Anagastos*: RE I./ 2022.

Seeck (1894) *Anthemius*: RE I./ 2365-2368.

Seeck (1912) *Geiserich*: RE VII./ 935-945.

Sinor, D. (1993) *The Historical Attila*: *Attila. The man and his Image.* Ed. by Bäuml F. and Birnbaum M. D. Bp., Corvina, 3-15.

Sinor, D., *Autour d'une Migration des Peuples au Ve siècle*. Extrait du Journal Asiatique (Années 1946-1947) 1-77.

Stein, E. (1928) *Geschichte des spätrömischen Reiches I.* Wien, 434-436.

Stein, E. (1968[2]) *Histoire du Bas-Empire*. Éd. francaise par J. R. Palanque, Amsterdam

Szádeczky-Kardoss S. (1967) *Avarok és griffek Priskosnál, Hérododosnál és a régészeti leletanyagban:* Ant.Tan. 14/ 257-261.

Szádeczky-Kardoss, S. (1970) *Onoguren*: PWRE Suppl. XI. Stuttgart, 1970. coll. 902-906.

Szádeczky-Kardoss, S. (1972) Ein Versuch zur Sammlung und chronologische Anordnung der griechischen Quellen der Awarengeschichte nebst einer Auswahl von anderssprachigen Quellen. Mitarbeiterin des Buches Teréz Olajos. Opuscula Byzantina I. Szeged

Szádeczky-Kardoss, S. (1972) *Literarische Reminiszenz und historische Realität bei Priskos Rhetor (Fr. 30)*: XIIe Conférence Internatonale du Comité „EIRENE", Cluj, 2-7 octobre 1972. Résumés des Communcations. 96-97.

Szádeczky-Kardoss, S. (1975) *Literarische Reminiszenz und historische Realität bei Priskos Rhetor (Fr. 30)*: Actes de la

Conference Internationale d'Études Classiques „EIRENE". Cluj-napoca 2-7 octobre 1972. Bucuresti, 289-294.

Thierry, A. (1865[2]) *Histoire d'Attila et de ses successuers*. I-II. Paris

Thompson, E. A. (1945) *Priscus of Panium, Fragm. lb.*: Classical Quarterly

Thompson, E. A. (1945) *The camp of Attila*: Journal of Hell. Studies 67/ 112 ss.

Thompson, E. A. (1948) *A history of Attila and the Huns.* Oxford (trad. it. Firenze, 1963)

Thompson, E. A. (1950) *The Foreign Policy of Theodsius II.*: Hermathena 76/ 58 ss.

Thompson, E. A. (1956) *A Note on Ricimer*: CR/ 106.

Thurn, J., *Johannes Malalas, Chronographia*. ed. ~, Berlin, 2000. [CFHB 35]

Ticĕloiu, I. D. (1923/24) *Über Nationalitäten und Zahl der von Kaiser Theodosius dem Hunnenkhan Attila ausgelieferten Flüchtlinge*: BZ 24/ 84 skk.

Troplong, E. (1908) *La diplomatie d'Attila*: Revue d'histoire diplomatique 22/ 540 ss.

Udal'cova, Z. V. (1972) *Mirovozzrenie vizantijskogo istorika V v. Priska Panijskogo*. VV 33/ 47-74.

Vajda L. (1995) *A népvándorlások kérdéséhez:* Századok129/ 107-143.

Vajda, L. (1973-1974) *Zur Frage der Völkerwanderungen*: Paideuma 19-20/ 5-63.

Várady, L. (1969) Das letzte Jahrhundert Pannoniens. Budapest

Vásáry I. (1993) A régi Belső-Ázsia története. Magyar Őstörténeti Könyvtár. Szeged

Werner, J. (1956) *Beiträge zur Archäologie des Attila-Reiches*: Sitz.-Ber. Bayer. Akad. d. Wiss., phil-hist. Kl. NF 38 A, München, 2; 4; 35.

Wirth, G. (1967) *Attila und Byzanz. Deutung einer fragwürdige Priscusstelle*. BZ 60/ 41-69.

Zecchini, G. (1994) *Attila in Italia: Ragioni politiche e sfondo „ideologico" di un invasione*: *Attila. Flagellum Dei? Convegno internazionale di studi storici sulla figura di Attila e sulla discesa*

*degli Unni in Italian el 452 d. C.*A cura di Blason Scarel S. [Studia Historica, 129.] Rom, „L'Erma" di Bretschneider, 92-107.

Zöllner, E. (1970) *Geschichte der Franken bis zur Mitte des sechsten Jahrhunderts.* München

Zuckermann, C. (1994) *L'empire d'Orient et les Huns. Note sur Priscus*: Traveaux et Mémoires 12/ 159-182.

## Jegyzetek

[1] Geschichte der byzantinischen Literatur von Justinian bis zum Ende des oströmischen Reiches (527-1453). München 1897. – Vö.: Moravcsik Gyula, Bevezetés a bizantinológiába. Bp., 1966. 22.
[2] Der Klassizismus der Byznatiner, seine Ursachen und seine Folgen (1938) In: Paraspora. 30 Aufsätze zur Geschichte, Kultur und Sprache des byzantinisches Reiches. Ettal, 1961. 41-45. – különösen: 41.
[3] I.m. 38.
[4] I.m. 39.
[5] Klasszicizmus helyett mi inkább historizmusról beszélnénk.
[6] Dölger, Fr., (1938) 1961. 40.
[7] I.m. 41.
[8] I.m. 42.
[9] Klassizismus der byzantinischen Geschichtsschreibung. In: Polychronion. Festschrift Franz Dölger zum 75. Geburtstag. Heidelberg, 1966. 366-377. – különösen: 366. – Hunger, H., On the Imitation (Μυμήσις) of Antiquity in Byzantine Literature. In: Dumbarton Oaks Papers 13-14 (1969-1970) 15-38. – különösen: 26-27.
[10] Moravcsik Gy., 1966. 366.
[11] I.m. 366, 367.
[12] Fr. 1b. – Historici Graeci Minores ed. L. Dindorf I. Leipzig (1870) 278-80.
[13] II. 75. sqq.
[14] Fr. 19. – ed. L. Dindorf (1870) 184-186.
[15] Procop. De bellis, VIII, 11. ed. J. Haury (Leipzig, 1963) II. 539. sqq.
[16] Moravcsik Gy., 1966. 370.
[17] Fr. 30.
[18] Herodotos IV, 13.
[19] EL ed. C. de Boor, I Berlin 1903. 153:25-154:32. – Dindorf I. 325-326. – Borman 71-72. -Benedicty R., Egy Priskos-hely történeti hiteléről. In: Antik Tanulmányok 5 (1958) 75- 78. – különösen: 75. – Uő., Die historische Authetizität eines Berichte des Priskos. Zur Frage der historiographischen Novellierung in der frühbyzantinischen Geschichtsliteratur. In: Jahrbuch der Österreichischen Byzantinischen Gesellschaft 13 81964) 1-8. – Hunger, H., 1969-1970. 27. – Az eseményre történik utalás a Maurikios-féle Taktikában. Ld.: Darkó J., A sztyeppei népek a bizánci taktikus íróknál. Acta Musei de János Arany Nominati X. Nagykőrös, 2004. 172.

– 28. jegyzet. – Uő., Les peuples des steppes chez les écrivains tactiques byzantins. Acta Classica Univ. Scient. Debrecen. XLII. (2006) 163. – Bendicty felfogásával szemben az esemény valós történeti jellegét erősíti a Maurikios-féle Taktika!

[20] Herodotos III, 1. – Christensen, A., L'Iran sous les Sassanides. Copenhague, 1944. pp. 292-293, 1. jegyzet. – Benedicty R., 1958. 75, 76.

[21] Moravcsik Gy., 1966. 374.

[22] Avarok és griffek Priskosnál, Hérododotsnál és a régészeti leletanyagban. In: Antik Tanulmányok 14 (1967) 257-261.

[23] I.m. 257.

[24] Fr. 30. – EL ed. C. de Boor p. 586. – Suda s.v. cf. – Vö. Thompson CQ 41 (1947) 64. – Szádeczky-Kardoss S., 1967. 257. – Kuranz, J., De Prisco Panita rerum scriptore quaestiones selectae. Lublin 1958. 42, 58. – Moravcsik Gy., Az onogurok történetéhez. In: MNy 26 (1930) 9. – Uő.,Zur Geschichte der Onoguren. In: Ungarische Jahrbücher 10 (1930) 58-59. – Uő., Byzantinoturcica I. Berlin 1958. (2) 482. – Sinor D., Autour d'une migration des peuples au Ve siècle. In: Journal Asiatique 235 (1946-1947) 52-53. – Uő., introduction à l'études de l'Eurasie centrale. Une bibliographie raisonnée des traveaux linguistique historique archéologique et ethnographique. Wiesbaden, 1963. 37-72. – Mohay A., Priskos rhétor fragmentuma a sztyeppei népek 5. századi vándorlásáról. (Az újabb kutatások áttekintése) In: Antik Tanulmányok 23 (1976) 259-267.

[25] Szádeczky-Kardoss S., 1967. 257, 258.

[26] Die germanische Urgeschichte in Tacitus Germania. Leipzig, 1923. 468-469. – Vö.: Czeglédy Károly, Nomád népek vándorlása napkelettől napnyugatig. Bp., 1969. 113, 133. 45. jegyzet, ahol közli a régebbi irodalmat. – Czeglédy nyomán a helyre hivatkozik: Vásáry I., A régi Belső-Ázsia története. Magyar Őstörténeti Könyvtár. Szeged, 1993. 71, 171. – A tacitusi helyet Vásáryra hivatkozva használja Dobrovits M. is: Az avar kérdés és az apar népnév az orhoni feliratokon. In: A Kárpát-medence és a steppe. Szerk. : Márton Alfréd. Bp., 2001. 97. – 68. jegyzet. Ő a tacitusi hely használatából egynesen arra következtet, hogy „*Pszeudoavarok pedig nincsenek*."

[27] Mohay A. 1976. 267.

[28] Strabo II 3,6 p. 102 C., VII 2,1 p. 292-293 C. – Szádeczky-Kardoss S., 1967. 257.

[29] I.m. 258.

[30] Vö.: Kuranc, J., De Prisco Panita rerum scriptore quaestiones selectae. Lublin, (Towarzystwo Naukowe Katolickijego Universytetu. Rosprawy widzyatu historiczno-filologicznego. 20.) 1958. 1-87. Ism. Benedicty R. In: Antik Tanulmányok 6 (1959) 158-159. – ld. fent a 24. jegyzet alatt!
[31] Szádeczky-Kardoss S., 1967. 258. 11. jegyzet.
[32] Mohay A., 1976. 267.
[33] Vajda L., A népvándorlások kérdéséhez. In: Századok 129 (1995) 107. – Uő., Zur Frage der Völkerwanderungen. In: Paideuma 19/20 (1973-74) 5.
[34] Vajda L., 1995. 135. 3. jegyzet. – Uő., 1973. 5.
[35] Vajda L., 1995. 108. – Uő., 1973, 5-6.
[36] Vajda L., 1995. 108. – Uő., 1973. 5-6.
[37] Vajda L., 1995. 109. – Uő., 1973. 10.
[38] Vajda L., 1995. 111. – Uő., 1973. 13.
[39] Vajda L., 1995. 112. – Uő., 1973. 15.
[40] Mohay A., 1976. 260. – Vö.: Vajda L., 1995. 112-120. – Uő., 1973. 25-38.
[41] Vajda L., 1995. 120. – Uő., 1973. 38.
[42] Vajda L., 1995. 121-122. – Uő., 1973. 38-40.
[43] Mohay A., 1976. 260.
[44] Heftaliták, hunok, avarok, onogurok. In: MNy 50 (1954) 142-151. – Uő., IV.-IX. századi népmozgalmak a steppén. In: A Magyar Nyelvtudományi Társaság Kiadványai 84. Bp., 1954. 1-12. (Továbbiakban: Népmozgalmak) – Uő., Nomád népek vándorlása Napkelettől napnyugatig. Bp., 1969. 5-160. (Továbbiakban: Nomád népek)
[45] Theophylakts Exkurs über die skythischen Völker. In: Byzantion 23 (1953) 275-462. + XII tábla, 2 térképpel. – Uő., Die Quellen über die zentralasiatische Herkunft der europäischen Awaren. In: Central Asiatic Journal 2 (1956) 21-43. – Uő., Zur Lösung der Awarenfrage. In: Byzantinoslavica 34 (1973) 173-192. – 1976 után látott napvilágot: Uő., Die Geschichte Zentralasiens und der Seidenstrasse in vorislamischer Zeit. Darmstadt, 1983. V-XII, 3-318.
[46] Mohay A., AT 1976. 260-264. – különösen: 261. – Czeglédy, Népmozgalmak 10. l. 5. jegyz. – Vö.: Stein, E., Studien zur Geschichte des byzantinischen Reiches. Stuttgart, 1919. p. 17: *„Als aber T'umen … im Jahre 552 die Macht der Žoan-žoan vernichtet und damit die Türken zu östliche Nachbarn der Hephthaliten gemacht hatte …Istämi verband sich mit Chosrau Nuschirwan …, zum Sturze der Hephthaliten, deren Reich zwischen 562 und 568 vernichtet wurde.*" – Haussig, W.H., 1982. p. 163: *„Am Ende des Krieges*

*gegen die Hephthaliten war der Sieg der Türküt und Perser über sie vollkommen*."

[47] Mohay A., AT 1976. 261.

[48] ES ed. de Boor, p. 18. c. 3. – Kollautz, A. / Miyakawa, H., Geschichte und Kultur eines völkerwanderungszeitlichen Nomadenvolkes. Die Jou-Jan der Mongolei und die Awaren in Mitteleuropa. Klagenfurt. Bd. I. pp. 143, 144, 146.

[49] Mohay A., AT 1976. 261.

[50] U.o. i. h.

[51] Czeglédy K., 1969. 95. – Mohay A., AT 1976. 262.

[52] Czeglédy K., 1969. 57-59.

[53] Czeglédy K., 1969. 59-60. – Mohay A., AT 1976. 262.

[54] Czeglédy K., 1969. 61-62.

[55] Mohay A., AT 1976. 262.

[56] Czeglédy K., 1969. 98: „*Vándorlásuk oka az volt, hogy egykori alattvalóik, a türkök fellázadtak ellenük …*" Czeglédy aligha nem téved! – Vö.: Mohay A., 1976. 263.

[57] Czeglédy, K., 1969. 113. – Mohay A., 1976. 263. – Dobrovits Mihály, Az avar kérdés és az apar népnév az orhoni feliratokon. In: A Kárpát-medence és a steppe. Szerk.: Márton Alfréd. Bp., 2001. 100.

[58] Czeglédy K., 1969. 113-114. – Mohay A., 1976. 263. – Dobrovits M., 2001. 100.

[59] Czeglédy K., 1969. 103.

[60] De Guignes I. (1756), Histoire Générale des Huns. Bd. I. (2) p. 352. – Haussig, H. W., 1953. 277. – Vö.: Pray, Georgius, Dissertationes historico-criticae in annales veteres Hunnorum, Avarorum et Hungarorum. Vindobonae 1775. (2)

[61] Theophylakts Exkurs über die skythischen Völker. In. Byzantion 1953. 275-462.

[62] Zur Lösung der Awarenfrage. In. Byzantinoslavica 34 (1973) 173-192.

[63] Haussig, H. W., Die Quellen über die zentralasiatischen Herkunft der Awaren. In: Central Asiatic Journal 2 (1956) 21-43. – különösen: 21.

[64] Haussig, H. W., 1956. 23.

[65] Mohay A., AT 1976. 264.

[66] Haussig, H. W., 1973. 173, 174, 179. – Uő., 1953. 330-332; 347-348. Uő., 1956. 24, 25. – Uő., 1973. 173-174. – Újabban: Dobrovits M., 2001. 86-105. – különösen: 92-93.

[67] Haussig, H. W., 1973. 173. – 7. jegyzet. – Mohay A., 1976. 264.

[68] Dobrovits M., 2001. 93. – Feltehetően elírás, az a megállapítása, miszerint az *apar* nép – úgymond – „*a bizánciaktól nyugatra, de Tibettől keletre lakott*"!

[69] Haussig, H. W., 1956. 26.

[70] Haussig H. W., 1973. 181. – 72. jegyzet. – Ebben az esetben kifejezetten területről beszél. – Vö.: Mohay A., 1976. 264. – ahol csupán helynevet említ! – *Abaršahr* „Awarenmark" értelmezésére ld. Haussig, H. W., Awaren, Shuan-shuan und Hephtaliten. In. Spuler, B., (ed.) Geschichte Mittelasiens. Handbuch de Orientalistik. I/5/5. Leiden-Köln, 1966. 110. – Ezt az adatot hivatkozza: Dobrovits M., 2001. 93. – 39. jegyzet. – A helynevet avar-város (Awarenstadt) értelemben említi: Pohl, W., 1988. 31. – A perzsa birodalom belsejében fekvő Nišapur-ral azonosítja: Altheim, Fr., Geschichte der Hunnen . Bd. I. 1959. 28.

[71] Theophylaktos p. 54, 2-4. – Haussig, H. W., 1973. 178.

[72] Sebeos, Histoire d'Heraclius. Trad. F. Macler. p. 49. – Haussig, H. W., 1973. 178. 47. jegyzet: *Abaršahr,* armen. *Apar ašxar*. Az avarokkal való kapcsolat szempontjából meghatározó ennek a helynévnek az avarok középázsiai szállásterületével való azonossága a görög forrásokban. – Uo. 181. 72. jegyzet: *Abar šahr* 'Felföld' értelmezését már Marquart kétségbe vonta, értelmezése tehát *„Apar földje"*. – Miként azt Haussig megállapítja: *„Természetesen nem érthetünk egyet Marquart-tal, hiszen itt nem az 'aparok'-ról, hanem az 'avarok'-ról van szó, akiknek ezen a területen való jelenlétét Theophylaktos (p. 54, 2-4) és Euagrios (196,7) kézzelfoghatóan bizonyítja."* – Vö.: Mohay A., 1976. 264.

[73] Kirchengeschichte. Übersetzt v. Ahren und Krüger, Leipzig, 1899. Buch XII, II. p. 255. – Czeglédy K., Középperzsa eredetű szír tudósítások. = AT 5 (1958) 251-253.

[74] Szádeczky, Avar források 1998. pp. 16-17. § 1.

[75] EL ed. de Boor. p. 486,7. – Haussig, H. W., 1956. 21.

[76] Mohay A., 1976. 265.

[77] C. V. Clark, Berolini, 1910. Ammianus Marcellinus ed. Clark p. 559, 20. – Haussig, H. W., 1973. 184-185. – Vö., Mohay A., 1976. 286-287: „ … *Haussig egy eddig toposnak vagy mítikus elemnek tartott mozzanatról igykszik kimutatni, hogy nem nélkülöz minden alapot*." – Mohay ugyanott (p. 266) határozottan cáfolja Haussig által a kaisareiai Andreas Apokalypsis-kommentárjából idézett hely Haussig-féle értelmezését, melynek alapján viszont Haussig (1973. 185.) határozottan állítja: „*Diese Lücke schliesst aber ein weiteres Stück, das über den in der ersten Hälfte des 6. Jhs.*

*geschriebenen Kommentar des Andreas von Kaisareia erhalten ist. Dort ist von den „als hyperboreisch bezeichneten skythischen Völkern die Rede, die man Hunnen nennt*." – Fentebb láttuk, hasonló megállapításra jutott Szádeczky-Kardoss Samu (1967) is. – Úgy véljük, hogy Haussig munkahipotézisét nem lehet egyszerűen pusztán „*szellemesnek*", egyúttal „*nagy valószínűséggel nem igaz*"-nak tartani. – Vö.: Dobrovits M., 2001. 94.

[78] V.ö.: Herodotos, IV, 36.: „*Ha azonban léteznek hüperboreosz emberek, akkor kell lennie egy hüperboreosz népnek is*." –Hérodotosz, A görög-perzsa háború. Ford. és jegyzetekkel ellátta Muraközy Gyula. Bp., 1989. 278.

[79] Haussig, H. W., 1973. 184-185. – Mohay A., 1976. 265-266.

[80] Herdotos, IV, 36. – Muraközy Gyula, 1989. 278.

[81] Moravcsik, Gy., Abaris, Priester von Apollon. KCsA., 1. Ergänz.-Bd., 2. Heft 1935. – Haussig, H. W., 1953. 329. – Haussig, H. W., 1973.187. – 112. jegyzet.

[82] Haussig, H. W.,1973. 188.– Vö., Pohl, W., Die Awaren. Ein Steppenvolk im Mitteleuropa. München, 1988. 31, 345.

[83] Strabon, Geographika, ed. Meineke, 1915. p. 723, 17. – Haussig, H. W., 1956. 23-24.

[84] Dobrovits M., 2001. 93. 39. jegyzet. – Ott Haussig (Awaren, Shuan-shuan und Hephtaliten. In: Spuler B. (ed.) Geschichte Mittelasiens. Handbuch der Orientalistik 1/5/5. Leiden-Köln, 1966. 110.) korábbi dolgozatára utalva az elnevezés mögött egy „*Awarenmark*" értelmet keres. – Vö.: Aalto, P., Iranian Contacts of the Turks in Pre-Islamic Times. In: Ligeti L. ed. Studia Turcica. BOH 17. Bp., 1971. 33-34. – Ld. még fenteb 72. jegyzet alatt.

[85] Haussig, H. W., 1973. 24. – Utal rá: Dobrovits M., 2001. 94.

[86] I.h.

[87] Kül tegin E 4, - Thomsen, Inscription de l'Orkhon déchiffrées. Mém. Soc. Finno-Ougr., helsingfors, 1896, p. 48. – Haussig, H. W., 1956. 24.

[88] Haussig, H. W., 1953. p. 330. 180. jegyzet. – Haussig, H. W., 1956. 24-25.

[89] Tabarī ed. Zottenberg, Paris, 1900. p. 644-646. – Haussig, H. W., 1956. 25.

[90] Haussig, H. W., 1956. 25.

[91] Markwart, Wehrot, p. 147. – Haussig, H. W., 1956. 25.

[92] Haussig, H. W., 1956. 25-26.

[93] Haussig, H. W., 1956. 26. – 24. jegyzet

[94] Menandros, Excp. de sententiis, Nr. 3. – Theophylaktos, p. 257,7. – Haussig, H. W., 1956. 27. – 25. jegyzet
[95] Menandros, EL p. 204,25-205,10. – Haussig, H. W., 1956. 29.
[96] Haussig, H. W., 1956. 30-31.
[97] Haussig, H. W., 1956. 33, 41.
[98] Mohay A., 1976. 264.
[99] Fr. 30.
[100] Theophyalktos, p. 258, 19-24. (VII, 8, 1, 6) – Haussig, H. W., 1973. 187-188. – Dobrovits M., 2001. 99. – Ő az álavar kérdés okát – szellemesen – a kagáni cím használatában vélte felfedezni. – Mohay A. (1976) –val együtt figyelmen kívül hagyta Haussig kronológiai és geográfiai érveit, amelyek jól megmagyarázzák az „igazi" avarok Keletre vándorlását. – Vö.: Haussig, H. W., 1956. 35-41.
[101] Theophylaktos, ed. de Boor, 257,23-262,7. –Haussig, H. W., 1953. 282, 287.
[102] Menandros, EL p. 205, 25-27. – Haussig, H. W., 1953. 418. – Vö.: Uo., 369.
[103] Theophyalktos, p. 257,9-258,1. – Haussig, H. W., 1956. 35. – Vö.: Haussig, H. W., 1953. 355: A *juan-juan* jelentése kínaiul: *„nyüzsgő féreg"*. – Ugyanakkor a türkök perzsa csúfneve: *Kermihīōn* (Κερμιχίωνες= 'féreg hion/féreg hun'). – Vö., Pohl, W., 1988. 33.: *„Dem Namen der Juan-juan hatte ein chinesischer Kaiser 'per Dekret' die Wurm-Bedeutung unterschoben."* – Egy mongol *'abar-'* igei alak *„siklik, mászik, csúszik-mászik"* értelemben is szóba jöhet. – ld.: Donbrovits M., 2001. 94. – 47. jegyzet. – A „féreg"-etimológia szemantikai „lóugrás". W. Pohl (1988. 32, 346.) nézete szerint semmi alapja sincs a varchoniták (avarok) és a juan-juan-ok azonosításának!
[104] Jelentése kettős: 1.) város Nyugat-Turkesztánban; 2.) Észak-Kína: Haussig, H. W., 1953. 399.
[105] Theophyalktos, p. 257,18. – Haussig, H. W., 1956. 35. – Dobrovits M., 2001. 91, 97. – A *'mukri'*-k neve azonos a türk feliratok *'Bökli'* nevével. – Ld.: Czeglédy K., 1969. 101-102.
[106] Uo.
[107] Haussig, H. W., 1956. 36.
[108] Haussig, H. W., 1956, 37.
[109] Theophylaktos, p. 257, 11-18. – Haussig, H. W., 1973. 179. – Vö.: Haussig, H. W., 1953. 392. – Ott a különbség a *„kaukázusi"* avarok és azok között állt fenn, akik *„Északra költöztek"*.
[110] Theophylaktos, p. 258, 4-259, 10. – Haussig, H. W., 1973. 179.

[111] Haussig, H. W., 1956. 39. – 82. jegyzet. – Vö.: Dobrovits M., 2001. 97. – Aki a *„fekete Til partján"* lakó ogórok vezéreit látja a *Var* és *Chunni* nevekben. – Majd ugyanott megállapítja: *„Ők tehát a pszeudoavarok, akiknek megmarad a var és chunni nemzetségneve is."*

[112] Theophyalktos, p. 258, 10-13. – Haussig. H. W., 1953. 345, 346.

[113] EL p. 205, 25-27. – Haussig, H. W., 1953. 304.

[114] Hausig, H. W., 1953. 370. – 363. jegyzet – Pohl, W., 1988. p. 28: A heftalita birodalom összomlását 560-ra teszi. – Vö.: Uo., p. 344. – 3. jegyzet

[115] Haussig, H. W., 1953. 370-371.

[116] Pohl, W., 1988. 34.– Mivel Pohl Czeglédy elméletét egy viszonylag késői publikációjából (From East to West: The Age of Nomadic Migration in Eurasia. Archivum Eiurasiae Medii Aevi 3 (1983) 25-126.) ismeri, így előadásában Haussig munkássága korábbinak tűnik.

[117] Kuranc, J. 1958. p. 86. – Bornmann, F. 1979. p. 5., Blockley p. 222. – Carolla P. p. XLVIII.

[118] Blockley fr. 67.

[119] Blockley fr. 68.

[120] Kuranc, J. 1958. p. 86. – Bornmann, F., 1979. p. 5.

[121] Kuranc, J. 1958. p. 86. – Bornmann, F. 1979. p. 5.

[122] Kuranc, J. 1958. p. 86. – Bornmann, F. 1979. p. 5.

[123] Kuranc, J. 1958. p. 86. – Bornmann, F. 1979. p. 5.

[124] Kuranc, J. 1958. p. 48. – Bornmann, F. 1979. p. 6.

[125] Kuranc, J. 1958. p. 48. – Bornmann, F., 1979. p. 6.

[126] Kuranc, J. 1958. p. 48. – Bornmann, F., 1979. p. 6.

[127] Bornmann, F. 1979. p. 7. – Blockley, R. C. 1981. p. 118.

[128] Dindorf, I, 351.

[129] Kuranc, J. 1958. p. 48.

[130] Kuranc, J. 1958. p. 48.

[131] Bornmann, F. 1979. p. 7.

[132] Kuranc, J. 1958. p. 48. – Bornmann, F. 1979. p. 7.

[133] Bornmann, F. 1979. p. 7.

[134] Bornmann, F. 1979. p. 7.

[135] Bornmann, F. 1979. p. 7, p. 68:18.

[136] Bornmann, F. 1979. p. 7.

[137] Bornmann, F. 1979. p. 7.

[138] Moravcsik, Gy. 1926 p. 196.

[139] Haussig, H. W. 1953 p. 281.

[140] Carolla, P. 2008 p. 8.

[141] Moravcsik, Attila és Buda. EPhK 1914 p. 197–198.

Madaras László

# Honfoglalás kori temető Nagykörűből (Miképpen válik a régészeti anyagból történeti forrás?)

A Kárpát-medence története – csakúgy, mint az emberiség története – alapvetően a tárgyi és írásos emlékek forrásaiból tanulmányozható. Ha az idő viszonylatában vizsgáljuk ezeket a forrásokat, láthatjuk, hogy azok a korok, melyekből már írott emlékek is rendelkezésünkre állnak lényegesen fiatalabbak, mint maga a vizsgált történeti időszak. Magyarán szólva, míg az írott források alig néhány ezer éve állnak rendelkezésünkre, addig a tárgyi emlékanyag a hozzá kapcsolható megfigyelések rendszerével évmilliókat ölel át.

A problémák általában akkor merülnek fel, amikor a két forráscsoport egy időben egy nép történetének vizsgálatánál jelenik meg. Esetünkben ez a honfoglaló magyarok kárpát-medencei X. századi történetének kutatásában van jelen.

A legfőbb nehézséget az jelenti, hogy a két forráscsoport nem mindig van összhangban. Ráadásul akad még egy árnyaló tényező is, jelesül az, hogy esetünkben az írott

források nem belső, azaz a saját nyelven megmaradt információkat juttatják el hozzánk, hanem valamely kívülálló, a korszakhoz és a néphez különféle érzelmi kötődésű auktorok benyomásait közvetítik felénk.

Ugyanakkor a tárgyi emlékanyag, – még egyszer hangsúlyozzuk – a hozzájuk tartozó információ mennyiséggel együtt mindig korabeli, s mindig belső.

Azt persze már itt és most is jeleznünk kell, hogy sohasem a teljes korabeli valóságot közvetítik ezek az információk felénk, csupán az akkori valóság egy szelete, egy kitudja, mekkora hányada jut el a ma élő kutatóhoz. De így van ez az írásos források esetében is.

Mindezek szellemében próbáljuk meg bemutatni egy 2010-ben feltárt temető leletanyagát.

## A NAGYKÖRŰI HONFOGLALÁS KORI TEMETŐ ÁSATÁSA 2010-BŐL

2010 szeptemberének végén éppen Dunaszerdahelyen vettem részt a szokásos évi konferenciánkon. Hazatérve fogadott a hír, hogy kolleganőim Csányi Marietta és Tárnoki Judit Nagykörűben honfoglalás kori leleteket gyűjtöttek össze egy bölcsőde építkezése következtében. Az alapárkokból kerültek elő az első tárgyak. A következő hét első napján mentünk ki a helyszínre, s velünk tartott Fodor István a Magyar Nemzeti Múzeum Címzetes Főigazgatója is.

Maga a lelőhely a község kellős közepén volt, egy viszonylag kicsi, szabad, beépületlen telken. Az már az első pillanatban látszott, hogy a temető több sírját is megbolygatták az alapárkokat ásó munkások. A beszolgáltatott leletek kora is egyértelmű volt, azok egy gazdag X. századi temetőhöz tartoznak (1. kép).

A feltárást három tényező nehezítette. Egyrészt, a település közepén kellett dolgoznunk egy teljesen zárt, behatárolt területen, másrészt át kellett szitálnunk a már kitermelt homokot, hiszen nem tudhattuk, mi minden került már a kitermelt földbe. Megjegyzem, hogy a tárgyak sokasága mellett még arany hajkarikát is találtunk e munka során. Végül, de nem utolsó sorban, komoly gondot okozott – éppen a beépítettség miatt – a kitermelt föld elhelyezése, hogy a helyiek kíváncsiskodását már ne is említsem (2-3. kép).

A feltárás egész október folyamán folyt, s végül 12 honfoglalás kori sír anyagát sikerült megmentenünk. A fentebb említett korlátozó tényezők miatt már itt és most előre kell bocsájtanunk, hogy a temető egészét nem tudtuk megkutatni. Még csak elképzelésünk sincs arról, mennyi temetkezést rejt még ez a terület, lehet, hogy csupán néhány, de az is lehet, hogy tucatnyi sír vár még feltárásra a területen. Az egészen bizonyos, hogy legalább két irányba lehatároltuk a temetőt, de a többi irányba további sírok várhatók még.

Mielőtt rátérnénk temetőnk leletanyagának tárgyalására, még egy fontos információt kell megemlítenünk. Nagykörű területén nem ez az első gazdag honfoglalás kori temető. A Magyar Nemzeti Múzeum 1892-ben vásárolt leleteket Nagykörűből, melyek az előző évben kerültek elő a földmunkák során. A leletek legalább egy gazdag férfi és női sírból származnak. A múzeum gyűjteményébe 7 darab aranyozott ezüst kettőscsüngős női ruhadísz,12 darab aranyozott ezüst övveret, ezüstcsat töredéke, 2 darab aranyozott ezüst ruhaveret, 2 darab ezüst pántkarperec, 2 darab szíjelosztó bronz karika, 4 darab öntött bronz nyeregveret, 3 darab vékony ezüstszalag és egy tömör bronz füles gomb került (Fodor 1996: 242-244) (4. kép).

Sajnos a leltárkönyvből nem derült ki, hogy a község melyik területéről kerültek elő a sírok. Éppen ezért felmerült annak a lehetősége is, hogy az általunk megkutatott lelőhely és az 1891-ben megbolygatott temető egy egységet alkot. Azonban a feltárás egyértelműen igazolta, hogy ez nem lehetséges, s így Nagykörű határából legalább két nagyon gazdag honfoglalás kori temető ismert immár. Ez egyáltalán nem szokatlan jelenség a korszakban, elég legyen itt Révész László által közölt karosi temetőkre hivatkoznunk (Révész 1996).

## A TEMETŐ LEÍRÁSA

Az általunk 2010-ben megkutatott temető a település kellős közepén, a Községházával átellenben került elő egy szabad, beépítetlen parkban, – mint azt már említettük –, egy bölcsőde alapozási munkálatai közben. A temető térképét vizsgálva egyértelműen kiderül, hogy minden valószínűség szerint egy nagyobb soros/?/ temető részletét tártuk fel. Három, esetleg négy sírsor azonosítása lehetséges (5. kép). A lovas sírok magas aránya (a sírok legalább fele lovas temetkezés) azt sugallja, hogy a közösségen belül a pogány hagyományok még igen erősen élnek. A férfi és a női sírokból egyaránt ismerjük ezek bizonyítékait. Igazi meglepetés az, hogy míg általában a női sírok lószerszámai az ékesebbek, jelen temetőnkben egy férfi sírból is került elő veretekkel gazdagon ékesített lószerszám (6. sír). Ebben a férfi sírban azonban csupán nyíltegezt találtunk a benne lévő nyílvesszőkkel, míg egy sokkal szegényebbnek tűnő férfi (pl. nem volt veretekkel díszített öve) mellékletei között már a reflexíj is megtalálható volt, a tegez és a nyílcsúcsok mellett.

A női sírok hasonlóan gazdagok. Megtaláljuk bennük a magyarok első generációjára oly jellemző gömbsorcsüngős fülbevalót, a korszak jellegzetes karpereceit és gyöngyeit egyaránt. Ugyanakkor az összkép megalkotásakor jelentősen zavaró tényezőként mutatkozik a temető rablottsága. Ez a rablottság nem feltétlenül a X. századi sírbolygatások eredménye, mert sajnos az újkori, modern földmunkák is sokat bolygatták a területet. Ezen nem kell különösebben csodálkoznunk ismerve azt, hol is került elő temetőnk.

Jelen dolgozatunkban feladatunknak azt tekintjük, hogy bemutassuk, miképpen illeszthető be a már ismert régészeti leletanyagba az új temető.

## A LELŐHELY TÁGABB KÖRNYEZETÉNEK HONFOGLALÁS KORI LELŐHELYEI

Korábbi dolgozatainkban (Madaras 2009 és Madaras 2010) kísérletet tettünk arra, hogy az Alföldön, a Közép-Tisza vidékén azonosítsuk egyik magyar törzsünk emlékanyagát. Ezt a régészeti leletanyag segítségével végeztük el. Igyekeztünk kimutatni, hogy tarsolylemezeink egyik csoportja (az un. központos elrendezésű, négy irányba elágazó palmettás ornamentikával díszített, ékkőberakásos, vagy annak utánzatát mutató darabok), a hozzájuk tipológiailag szorosan köthető női hajfonat korongok, és a rozettás lószerszám veretek egyik csoportja összefügnek egymással. Mindezek a tárgy együttesek egy jól körülhatárolható tipológiai és földrajzi egységet alkotnak. Néhány fontosabb lelőhelyet is megemlítünk: Kétpó, Szolnok-Strázsahalom, Túrkeve-Ecsegfalva, Dunavecse-Fehéregyház, Kiskunfélegyháza-Radnóti út,

Izsák-Balapuszta, Tiszanána-homokbánya, Tiszafüred, Tiszasűly-Éhhalom, Szolnok Beke Pál halma 1. és 4. temető, Dunaszekcső, Tiszabő, Nagykörű 1891, Berettyóújfalu, Solt-Tételhegy stb.. Azért nem sorolunk fel több lelőhelyet, mert magában Jász-Nagykun-Szolnok megyében a számuk meghaladja a negyvenet, a Közép-Tisza vidékén pedig bizonyosan eléri a százat. Természetesen ezek a lelőhelyek nem mindegyike sorolható ugyanabba a társadalmi kategóriába, sőt még azt is jelezni kívánjuk, hogy nem tartoznak feltétlenül egy időhorizontba. A lelőhelyek a X. század első felét, mintegy kétharmadát reprezentálják, mindösszesen legalább három generációt. Van közöttük olyan, amelyről feltételezzük, hogy törzsfői sír, mégpedig olyan törzsfő hagyatéka, aki részt vett a honfoglalás eseményeinek alakításában (Kétpó). Van olyan, amelyiket egy ma már óvatosan használható terminológia szerint (Szőke 1962) a gazdag középréteghez sorolhatunk. (Ilyenek pl. Kiskunfélegyháza-Radnóti út, Szolnok-Strázsahalom, esetleg Túrkeve-Ecsegfalva stb..) Szép számmal akad közöttük a szabad harcosként aposztrofált rétegből származó (pl. Tiszasűly-Éhhalom Tiszafüred, Nagykörű 1891), de akad olyan is, melyeket ez idáig, az ún. köznépi sírok közé soroltunk (Tiszanána- Cseh tanya, Szolnok Beke Pál halma 1 sz. temető).

Ráadásul azzal is számolnunk kell, hogy az általunk rekonstruált és feltételezett törzs a század közepének belső népmozgása következtében eredeti szálláshelyét feladva új területen telepedett le. Mindezen mozgásokat tovább színezi a törzsek belső bomlási folyamata, melynek régészeti nyomait egyelőre ugyan nem tudjuk érzékelni, de a történészek feltételezik a meglétét (Szabados 2011: 190-213).

Tehát ebbe a környezetbe kell elhelyeznünk az újonnan feltárt temetőt. Felelnünk kell arra a kérdésre is, hogy erő-

síti-e az új adatsor a már korábban megrajzolt képet, vagy pedig ellentmond annak.

A feleletet a kérdésre egy férfi és egy női sír leleteinek, illetve viseleti sajátosságainak bemutatásával kívánjuk megadni, ezzel is jelezve, mennyire nagy jelentőséget tulajdonítunk az előkerült tárgyak bemutatása mellett a sírokhoz köthető megfigyeléseknek.

Kezdjük talán a 6. számú férfi sírral. A feltárt temetőrész messze leggazdagabb sírjáról van szó. A sír eredetileg bolygatatlan volt, az alapárok is csupán a lábhoz tett részleges lovas temetkezés egy részét semmisítette meg.

## A 6. SÍR LEÍRÁSA (6. KÉP)

Háton fekvő, nyújtott helyzetű férfi váza. Lábánál részleges lovas temetkezéssel. Derekán aranyazott ezüst övveretekkel díszített övgarnitúra került elő. Övéről nyíltegez csüngött alá, benne nyílvesszőkkel. Természetesen viselt vaskést is. Mindkét alkarján és mindkét bokájánál arany szalagok fogták össze halotti ruháját. A lószerszáma különösen gazdag, a szíjazatot többféle típusú aranyozott ezüst övveretek díszítették (7-8. kép).

Az övgarnitúráról itt és most nem kívánunk részletes elemzést adni – nem ez dolgozatunk témája –, mindössze annyit kívánunk jelezni, hogy díszítése teljesen egyedi, a X. századi anyagban pontos megfelelője nincs. Az övtípus legközelebbi általam ismert szerkezeti párhuzama a karancslapujtői öv (Dienes 1964).

Dolgozatunk szempontjából a sírban megfigyelt viselet az elsődleges. A „csuklóknál" és a „bokákon" megfigyelt aranypántok egyértelműen a halott ruházatához tartoztak. Nem szokatlan a korszakban, hogy vékony arany vagy ezüst lemezekkel, esetleg aranyfüsttel díszítik a halott

ruháját. Azonban arra, hogy a csuklóknál és a bokáknál arany szalagokkal fogják össze a feltehetőleg „buggyos" viseletet, csupán egyetlen analógia akad a honfoglalás kori leletanyagban. Ez az analógia is a Közép-Tisza vidékén került elő, mégpedig a Tarnaörs-Rajnapart nevű lelőhelyen. A sírt Szabó János Győző tárta fel 1962-ben, benne egy fiatal fiú nyugodott. Ruházatát aranylemezből kivágott kar- és lábperecek díszítették. Lova mellett kengyelek és zabla kerültek elő. A szíjazaton ezüst lemezek jelezték a halott ifjú rangját (Révész 2008: 281-282 és a 69. tábla).

Az aranylemezek kifejezetten ritkák a halotti ruházaton. Ezüst lemezek ellenben meglehetősen gyakran kerülnek elő a sírokból (Révész 1996: 96-97). Talán nem véletlen, hogy a két aranylemezes kaftánt viselő férfi a Közép-Tisza vidékén lett eltemetve. A tiszaörsi sír leírásában Révész László megemlít egy vékony arany lemezt, amelyet talán övdíszként lehet meghatározni. A tárgy a „legalsó ágyékcsigolya bal oldalán, a sírfenék szintjén" került elő. Vizsgálata ma már nem lehetséges, mert sajnos elkallódott (Révész 2008: 281). Amennyiben valóban övveret volt, akkor aranyból készült párhuzamát is ismerjük a X. század első feléből, mégpedig a kétpói sírból. A kétpói sír pedig a vezérlelete a Közép-Tisza vidéki honfoglalás kori tipológiai csoportnak (Madaras 2009: 22-61).

Mindebből látható, hogy – minden egyedisége ellenére – a nagykörűi 6. sírba temetett férfi mellékletei alapján jól illeszkedik a Közép-Tisza vidéken elkülöníthető honfoglaló közösségbe.

Hasonló jelenséget figyeltünk meg a leggazdagabb női sír mellékleteinek értékelésénél is.

## AZ 1. SÍR LEÍRÁSA

A háton fekvő nyújtott helyzetű váz eredetileg bolygatatlan volt. Sajnos az alapárok a medence környékét semmisítette meg, így az aranyozott ezüst veretekkel díszített kaftán is károsodást szenvedett (9. kép). Az alsó karokon ezüst pántkarperecek kerültek elő. A halott lábain ezüst szegecsekkel és szív alakú veretekkel kivert csizmák voltak.

Már az 1892-ben előkerült női sír csüngős veretei is gazdag viseletet sejtettek. Az 1. sír kaftánja – egyáltalán a halott nő felső ruhája – a steppe jellegzetes női viseletét reprezentálja. Mindenben pontos analógiái a Szolnok-Szanda Beke Pál halma III. temetőjéből ismertek, még a gombokkal történő zárás is hasonlít egymáshoz. Természetesen vertekkel díszített kaftánok más tájegységekben is megtalálhatók, de azért ezek az egyezések mégiscsak egy egységesen meglévő viselet jelenlétét mutatják a Közép-Tisza vidékén.

Ráadásul nagy valószínűséggel a szandai III. temető 1. sírjához köthetjük azt a szórvány ezüstérmet, mely Vilmos Auvergne-i gróf nevéhez köthető.

A X. századi magyar sírokban viszonylag gyakoriak a nyugati, a bizánci, illetve az arab érmek. Éppen ezért érdekes, hogy a fenti éremtípus mindössze három temetőben fordul elő. A csallóközi Csekely-i (Čakajovce-Kostolne dűlő) egy darab érme jelen dolgozatunk szempontjából irreleváns. Annál fontosabb azonban a harmadik lelőhely, a Kiskunfélegyháza Radnóti utca 48. számú ház telkén előkerült gazdag férfi lovassír (H. Tóth 1974: 112-126). A sírból 22 darab Vilmos érem is előkerült. A magyarokhoz – általános vélekedés szerint – ezek az érmek vagy a 924., esetleg a 926. évi hadjáratok valamelyikének zsákmányából kerülhettek. Ugyanis ezeknek az éveknek a kalando-

zó hadjáratai érintették azt a területet, melyen az érmek nagy számban forgalomban voltak.

Tovább növeli érmeink keltező értékét az a tény, hogy a nagyszámú érmet eredményező kiskunfélegyházi sír utolsó érme is 926-ból való (Kovács 1985: 37 és 1989: 39-40).

A sírban ráadásul egy olyan tarsolylemez került elő, amely tipológiailag szorosan köthető a Közép-Tisza vidékéhez kapcsolható tarsolylemezes csoporthoz (Révész 1996: 151, 83. kép és Madaras 2009: 34-35).

A fentebb felsorolt temetők, sírok, megfigyelések mintegy láncolatot, hálót alkotnak. Az így kialakult összefüggés rendszer egyes régészeti elemei ez által válnak a történettudomány hasznos forrásaivá.

## FELHASZNÁLT IRODALOM


Dienes I. (1964)A Karancslapujtői honfoglalás kori öv és mordvinföldi hasonmása. (Pojas épohi zavoevanijarodiny i ego mordovskaja analogija.) *Arch. Ért.* 91. (1964) 18-40.

Fodor I. (1996) Nagykörű (Jász-Nagykun-Szolnok megye): *A honfoglaló magyarság.* Kiállítási katalógus. Bp. 1996. 242-244.

H. Tóth E. (1974) Honfoglalás kori sír Kiskunfélegyházán. (Ein landnahmezeitliches Grab in Kiskunfélegyháza.) *Arch. Ért.* 101 (1974) 112-126.

Kovács L. (1985)A Kárpát-medence X-XI századi francia pénzei. *Arch. Ért*. 112 (1985.) 36-61.

Kovács, L. (1989) Münzenaus der ungarischenLandnachmezeit. Archäologische Untersuchung der arabischen, byzantinischen, westeuropäischen und römischen Münzen ausder Karpatenbecken des 10. Jahrhunderts. *Fontes ArchHung* 1989.

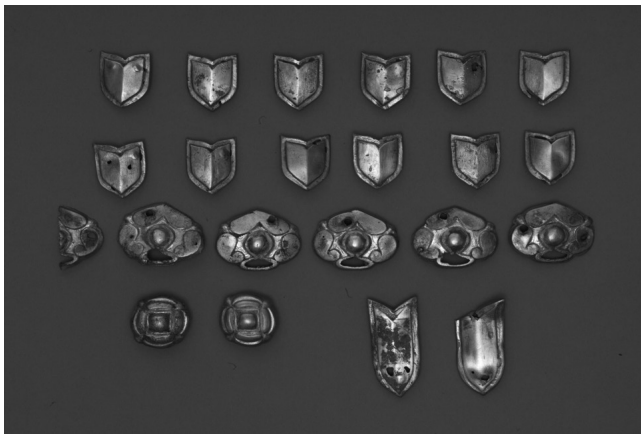
Madaras L. (2009) Egy méltatlanul elfelejtett törzsfői sír. Régészeti adatok egyik honfoglaló törzsünk és annak törzsfőnöke temetkezéséhez: *A kívánt világosság*. VI. Nemzetközi Vámbéry Konferencia. Dunaszerdahely 2009. 22-61.

Madaras L. (2010) Egy honfoglalás-kori sír Ausztriában és annak alföldi kapcsolatai: *A kelet ritka nyugalma*. VII. Nemzetközi Vámbéry Konferencia. Dunaszerdahely 2010. 23-42.

Révész L. (1996)A karosi honfoglalás kori temetők. Régészeti adatok a Felső-Tisza-vidék X. századi történetéhez.(Die Gräberfelder von Karos aus der Landnahmezeit. Archäologische Angaben zur Gesichte der oberen Theissgebietes im 10. Jahrhundert: *Magyarország honfoglalás és kora- Árpád-kori sírleletei*. (Szerk.: Kovács L. – Révész L.) Miskolc 1996.

Révész L. (2008) *Heves megye 10-11. századi temetői*. Bp. 2008.

Szabados Gy. (2011) *Magyar államalapítások a IX-XI. században*. Előtanulmány a korai magyar állam történelmének fordulópontjairól. Szegedi Középkortörténeti Könyvtár 26. Szeged 2011.



1. kép: *Lószerszám díszei a 6. sírból*

2. kép: *A feltárás látképe*

3. kép: *Ásatási életkép*

NAGYKÖRÜ (Jász-Nagykun-Szolnok m.)

1891-ben Nagykörü határában, a községi szántóföldek forgatásakor honfoglalás kori sírokra bukkantak. Az előkerült leletek egy részét a következő év őszén a Magyar Nemzeti Múzeum megvásárolta. Sajnos, a szűkszavú leltárkönyvi bejegyzésen kívül semmit nem tudunk a lelőhelyről és a leletkörülményekről. A múzeumba került tárgyak alapján a földmunkások legalább két sírt, egy női és egy igen gazdag mellékletű férfi temetkezést forgattak ki. A múzeum gyűjteményébe az alábbi tárgyak kerültek: 7 db aranyozott ezüst kettőscsüngős női ruhadísz, 12 db aranyozott ezüst övveret, ezüstcsat töredéke, 2 db aranyozott ezüst ruhaveret, 2 db ezüst pántkarperec, 2 db bronz szíjelosztó karika, 4 db nyeregveret, 3 db vékony ezüstszalag és egy tömör bronz fülesgomb.

*MNM, ltsz.: 106/1892.*
*Irodalom: Hampel 1893, 88–89; 1900, 661–663; 1905, II, 556–557, III, Taf. 385.*

INGNYAKDÍSZEK [1. kép]

Minden bizonnyal női sírból származik a 7 db ezüstből öntött, aranyozott felületű, két részből álló csüngős veret, amelyek az ingnyak szegélyét díszítették egykor. A kerek felső rész peremén belül körbefutó bemélyített sávot kiemelkedő kerek dudorok töltik ki. Alsó részén a visszahajtott szalag alakú fülecske kapcsolta a szív alakú alsó részhez, amelynek felületét hasonló módon díszítették. A szív alakú alsó rész csúcsán kis dudor található. A felső rész hátoldalán a perem mellett egymással szemben vízszintesen elhelyezkedő két fülecske szolgált a bőr- vagy textilszalagra való felvarrásra, s e szalagot varrták rá az ingnyak szegélyére.

*MNM, ltsz.: 106/1892.1–7.*
*Öntött ezüst, aranyozott.*
*M.: 3,2×1,7 cm.*
*Irodalom: Hampel 1893, 89, 4. kép; 1900, 661-663. LXXIII/4. kép; 1905, II, 556, III, Taf. 385/4.*

KÖNTÖSVERETEK [2. kép]

A két rombusz alakú ezüstből öntött veret valószínűleg a férfi felsőruha dísze lehetett. Oldalai mentén erősen kiemelkedő, körívben hajló borda fut, amelyek a csúcsokban elhelyezett háromlevelű levélcsokrokban egyesülnek. A bordák tehát a levélcsokrok indái. A középpontban gömbszelet alakú dudor van. A mélyen ülő hátteret dúsan aranyozták. Eredetileg alighanem az egész felület aranyozott lehetett, a kiemelkedő mintázatról azonban ez lekopott. A hátoldalon a csúcsoknál elhelyezett egy-egy vastag fülecs szolgált a felerősítésre.

*MNM, ltsz.: 106/1892.27–28.*
*Öntött ezüst, aranyozott.*
*M.: 3,5×3,5 cm.*
*Irodalom: Hampel 1893, 89, 10. kép; 1900, 662–663, LXXIII/10 kép; 1905, II, 557, III, Taf. 385/10; 1904, 135–136, 119. kép.*

ÖVVERETEK [4. kép]

A nagykörüi előkelő férfi fegyverövét palmettadíszes, ezüstből öntött, aranyozott felületű veretek díszítették, amelyekből 12 db került a múzeumba. Közülük öt az öv vízszintesen haladó szíját ékesítette, közülük kettő töredékes. A dudoros csúcsból háromlevelű levélcsokor indul, kettő a perem mentén, egy pedig csúcsával lefelé. Ez utóbbi szegélyét kiemelkedő bordák alkotják. A perem menti levelekből indul kétoldalt egy-egy bordából álló indaszár, amelyek a veret középpontja felé futnak, s ott egymástól elhajló háromszirmú levélben végződnek, amelyek a felső csokor középső levelét fogják közre. A veret alsó részének közepén is kiemelkedő dudor ül. A mélyebben fekvő háttér dúsan aranyozott. A hátoldalon a veret csúcsainál elhelyezkedő három nittszeg szolgált a felerősítésre.
Hasonló módon díszített a 7 db hosszúkás veret is, amelyeket az öv függőlegesen lecsüngő részére erősítettek. A nyújtottabb mezőben azonban a peremen körbefutó és a közép felé hajló indák itt kétszirmú levélben végződnek.

*MNM, ltsz.: 106/1892.15–26.*
*Öntött ezüst, aranyozott.*

*M.: 3×2,7, ill. 2,5×3 cm.*
*Irodalom: Hampel 1893, 89, 9, 11. kép; 1900, 662–663, 9–11. kép; 1904, 117–118, 41–42. kép; 1905, II, 557, III, Taf. 385/9, 11; Mesterházy 1990a, 242, 259.4/14, 16. kép; 1994, 34, 47, Abb. 3/14, 16.*

ÖVCSAT TÖREDÉKE [2. kép]

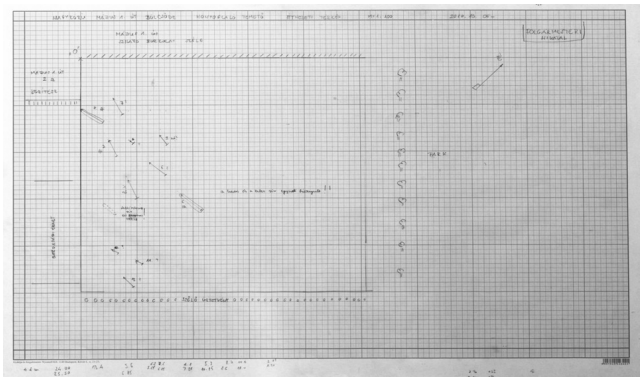
Aranyozott felületű csattest töredéke, amelynek lemezes részét a hátoldalán lévő nittszegekkel erősítették a szíjhoz. Egyik oldalának széleinél a csat tengelyének befogadására kialakított két, lyukkal ellátott fül helyezkedik el. Felületén növényi mintás díszítés volt, ennek szerkezete azonban a töredék alapján nem állítható helyre.

*MNM, ltsz.: 106/1892.29.*
*Ezüst, aranyozott.*
*M.: 1,7×1,8 cm.*
*Irodalom: Hampel 1900, 662–663. LXXIII/5. kép; 1905, II, 556, III, Taf. 385/5.*

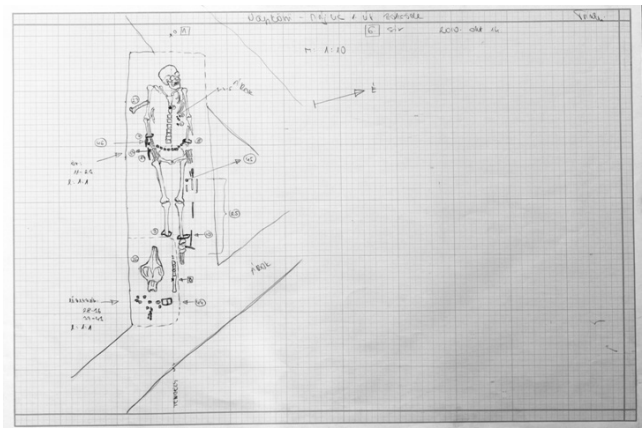
1 2 3 4

242 243

4. kép: *A Magyar Nemzeti Múzeumba 1891-be bekerült leletek*



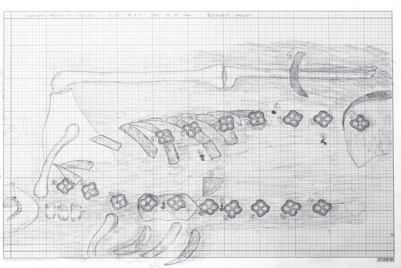
5. kép: *A temető térképe*



6. kép: *A hatos számú férfi sírja*

7. kép: *Arany és ezüst tárgyak a hatodik sírból*

8. kép: *Aranyozott ezüst díszek*



9. kép: *Az első sír kaftánjának sírrajza*

Uhrman Iván

# Sarolt – történelem és/vagy mítosz?

A valamelyes történelmi műveltséggel rendelkező hallgató/olvasó tudatában Sarolt történelmi személyként él: Szent István király édesanyjaként.

Rá vonatkozó legfőbb információnk Béla király névtelen jegyzőjétől származik: *Gyula nemzett két leányt, egyikük Karold, másikuk Sarolt, Szent István király anyja.*"[1] A 14. századi krónikakompozíció ehhez ennyit tesz hozzá, Gyuláról, a „harmadik kapitányról" szólva: „*Sarolta nevű igen szép leánya volt, akinek szépségéről a tartományi főnökök hosszabb időn keresztül beszéltek, akit Géza fejedelem vett törvényes feleségül…*" [2]

A hazai történetírás hagyományosan elfogadja ezen információk hitelességét. Csupán Karácsonyi János kísérelte meg az előző századfordulón, az akkor általános hiperkritika jegyében, hogy egy állítólagos lengyel királylány kedvéért Saroltot, a gyula leányát a képzelet világába száműzze.[3] E kísérlet kudarca óta ilyen próbálkozás nem történt.

Jómagam sem kívánom egy pillanatig sem kétségbe vonni, hogy Géza fejedelem felesége, s így Szent István édesanyja valóban „Gyula kapitány"-nak, azaz a törzsszövetség második számú főméltóságának, a gyulának leá-

nya volt. Nevével és hagyományosan elképzelt személyiségével kapcsolatban azonban megfogalmazódtak némi kétségeim.

Az első és a legsúlyosabb: a 10. század közepén működő gyuláról, aki ezek szerint Sarolt apja volt, bizánci forrásból tudjuk, hogy 950 körül Konstantinápolyban megtért, s új hitét buzgón gyakorolta.[4] Miért viselt volna hát leánya, aki vagy ezt követően, vagy alig korábban születhetett, pogányos hangzású nevet még felnőtt korában is, hogy az hagyományozódhassék?

A másik nehézség akkor támad, ha a hazai források után külföldi – majdnem kortárs, tehát várhatóan lényegesen megbízhatóbb – kútfőket is megnézünk. Ezek egyike Querfurti Brúnó, aki Szent Adalbertről szóló életrajzában (annak ún. „rövidebb szerkesztésében") említi meg: „*Ezekben a napokban levelet küldött a magyarok nagyfejedelméhez, sőt inkább annak hitveséhez, aki az egész országot egy férfi kezével tartotta hatalmában, és mindazt, ami férjéé volt, maga irányította. Ennek vezetése alatt kezdődött el a keresztény hit, de pogánysággal vegyült össze a beszennyezett vallás, és rosszabb kezdett lenni a barbárságnál ez a tétlen és bágyadt kereszténység.*"[5] Másikuk pedig Thietmar merseburgi püspök, II. Henrik császár történetírója, aki Géza („Deviux") fejedelemről szólva így nyilatkozik: „*Felesége Beleknegini, azaz szlávul mondva szép úrasszony pedig mértéktelenül ivott, és katona módjára ülve meg a lovat egy embert hirtelen haragjának túlzott hevességében megölt. Jobban tenné e beszennyezett kéz, ha orsót forgatna, s őrjöngő lelkét türelemmel megfékezné.*"[6]

Hogy Thietmar eltérő néven említi Géza feleségét, az a kutatásban régóta megnyugtatónak látszó magyarázatot nyert. Sarolt nevét már Vámbéry Ármin a török *sary=sárga* melléknévből származtatta, ahogyan nővéréét, Karoldét a *kara=fekete* melléknévből.[7] Szerinte tehát a két név *fe-*

*ketés, barnás,* illetve *szőkés, sárgás* leányokat jelöl.[8] Ezt korrigálta majd' fél évszázaddal később Melich János, aki felismerte, hogy összetett szavakról van szó: *feketemenyét, fehérmenyét.*[9] S ahogyan ugyanő kimutatta: *Beleknegini*, helyesebb alakban *Beloknegini* nemcsak „szép" fejedelemnőt jelenthet (sőt, azt csupán a Szászország területén beszélt szorb dialektusban, amelyet Thietmar jól ismert), hanem elsősorban *fehér* fejedelemnőt, *„fehér asszony"*-t[10], méghozzá (alaktani megfontolásból) egy olyan délszláv dialektusban, amelyet Gyulafehérvár, Zalatna és a Küküllő vidékén használhattak.[11] Így őszerinte egyszerűen szlávra fordított változata lehetett *Sarolt*nak, a *fehérmenyét*nek. Eredményeit évtizedekkel később Ligeti Lajos csupán egyetlen apró részletkérdésben bírálta felül: őszerinte a Sarolt és Karold nevek a mondott jelentésben bolgár-törökből nem, ellenben köztörök (kazár-kabar) nyelvből igenis levezethetők.[12]

S így semmi akadálya nem látszott, hogy a két német szerző adataival kiegészítsük a hazaiakat. Annyival inkább, mivel – ahogy láttuk –Anonymus csupán családi kapcsolatairól számolt be Saroltnak, a krónika ezt csak sokáig emlékezetes szépségének megemlítésével – vagyis külső jellemzéssel – toldotta meg; Brúnó és Thietmar viszont a fejedelemasszony személyiségére térnek ki. A hazai kutatók tehát kapva kaptak ezeken az információkon. Németh Gyula bizonyítani igyekezett, hogy a türk fejedelemasszony eleve egyenrangú uralkodótársa férjének, s ebbe – úgy értelmezte – belefér a mulatozás, lovaglás, verekedés is.[13] Ezt az álláspontot követi Bogyay Tamás[14] és Kristó Gyula is.[15] Fenntartás nélkül veszi át Thietmar jellemzését Hóman Bálint[16], Györffy György pedig, noha szó szerint nem idézi, burkoltan többször hivatkozik rá[17].

De még Szegfű László is, aki elsőként ismerte fel, hogy a Saroltra vonatkozó hagyomány talán mégsem minden

mozzanatában történeti, éppen e két külföldi híradás alapján állapította meg, hogy alapjában mégiscsak történelmi személyről kell, hogy szó legyen, hiszen Thietmar és Brúnó információi, úgymond, megerősítik egymást.[18]

Csakhogy éppen ez utóbbi megállapítás igényel – úgy tűnik – igen erős újragondolást.

Mit látunk Brúnó beszámolójában? Egy kivételesen nagy tehetségű, erős akaratú, uralkodásra termett asszonyt, aki asszony létére férfikézzel kormányoz – nem a férje oldalán, ahogyan a Németh felidézte türk katun, hanem a férje helyett. Hogy maga Géza milyen okból engedte át a hatalmat asszonyának – betegség, öregség, netán az asszony eleve jóval erősebb jellemének elismerése[19] –, azt források hiányában most értelmetlen lenne firtatni. Az mindenesetre látható, hogy Adalbert, a külföldi, keresztény főpap maga is tisztában van a helyzettel, s eleve a fejedelemasszonyt keresi meg levelével, amikor Radlát el akarja hívni tőle. S ha Brúnó mindebben valamit kifogásol, hát csakis a fejedelemnő kezdeményezésére megindult keresztény térítés *„tétlen, bágyadt, beszennyezett"* voltát, amiről viszont Györffy[20] kifejezetten állítja, hogy keresztény hitének orthodox, bizánci jellegéből ered. Kristó[21] ellenben ugyanebből az emlegetett keresztény térítés féloldalas, meggyőződés nélküli voltára következtet. Ami azonban ellentmond Brúnó minden előző szavának. Egy ilyen erős akaratú, erőskezű asszony, amilyennek ő Géza feleségét mutatja, ha már egyszer elhatározta, hogy országát keresztény hitre téríti, aligha áll meg félmunkánál.

A kérdés: mennyire illeszkedik mindehhez Thietmar beszámolója. Nos, az ő Belekneginijében éppen az erős akaratnak és az uralkodói tudatosságnak nem lehet a nyomait sem felfedezni. A mértéktelen iszákosság és a *„hirtelen dühkitörés túlságos hevességével"* elkövetett gyilkosság ugyanis éppen nem erről árulkodnak. Ellenkezőleg: itt egy

semmiféle mértéket nem ismerő, szélsőséges és pillanatnyi indulatai, illetve vágyai által kormányzott, riadalmat, de nem tiszteletet keltő nő alakját láthatjuk. Még a katonák módja szerinti lovaglás is elgondolkodtató: mert noha a steppei fejedelemnők nyilván nem ismerik a keresztény prüdéria hatására kitalált „nők módja szerinti" változatot – ám egy olyan fejedelemnő, aki éppen a keresztény országok közösségéhez kíván csatlakozni, tájékozódhatna arról – ha mástól nem, a saját keresztény papjaitól, kezdve Szent Hierotheos püspökkel, akit még kislánykorából ismert –, hogy mekkora megbotránkozást kelt ezzel reménybeli hitbeli társai között.

Eszerint Thietmar és Brúnó nemhogy nem erősítik meg egymást, hanem éppenséggel választásra kényszerítenek. Melyikük portréja a hiteles? És ha figyelembe vesszük, hogy Brúnó személyesen is megfordult Magyarországon, s 1003 és 1008 között akár még az anyafejedelemnővel is találkozhatott személyesen[22], aligha lehet kérdéses a válasz.

Ám akkor azt is fel kell vetnünk: mi magyarázza Thietmarnál ezt az olyannyira eltérő beszámolót? Bár általában sem jellemzi a magyarok iránti pozitív elfogultság, de ahol elismerésre méltó adatot tud róluk, azt nem hallgatja el.[23]. Fel kell tehát tételeznünk, hogy valamely hitelesnek vélt beszámoló alapján dolgozott. Csakhogy ez a beszámoló eredetileg ***nem*** Szent István édesanyjára vonatkozhatott!

Ahogy előzőleg hivatkoztunk rá: Szegfű László már 1974-ben felvetette, hogy Sarolt alakjának a történelmi mellett mitikus oldalai is lehettek.

Láttuk, Thietmar a *Beleknegini* nevet *szép asszony*nak (*pulchra domina*) fordította. Szegfű pedig ebben a megnevezésben a magyar néphit egy igen jellegzetes, bár

nagyon nehezen megfogható alakjára, a *szépasszony*ra ismert rá.

Hipotézisének kiindulópontja az a megfontolás: hogy is nevezhették volna Saroltot akár fehér, akár szép ***asszony***nak Gyulafehérvár vidékén, ahol még ***leány***korában élt?[24] Ez azonban önmagában nem állja meg a helyét: a feltételezett délszláv dialektushoz legközelebb álló bolgárban a княгня általában jelent fejedelemnőt, tekintet nélkül a családi állapotra.[25] Ugyanígy nem helytálló az a másik kiinduló aggodalma sem, hogy a szláv nyelvet (legalább is a szorb dialektust) jól ismerő Thietmar nyilván tudta, mit ír, ha tehát ő *pulchra dominá*nak fordította a szláv nevet, az nyilván úgy is volt értendő, még ha máskülönben esetleg jelenthetett *alba dominá*t is.[26] Mert a *bělъ* melléknév alapvető, 'fehér' jelentése a szorbban sem volt ismeretlen, Thietmarnak tehát itt választania kellett két lehetséges fordítás között. És olyan bizonyosan tudhatta-e, hogy a Kárpát-medence távoli, délkeleti területein melyiket értik a konkrét esetben?

Mindez azonban nem jelent valódi nehézséget. A *szépasszony* néphitbeli alakját is szokták ugyanis – többek között – *fehér asszony*nak is nevezni.[27] A *fehér asszony* is jelenthet lidércszerű lényt, aki holdkórosságot idéz elő azáltal, hogy áldozatát éjjelente magával ragadja és táncoltatja[28], ilyesmit pedig a szépasszonyok is gyakran tesznek![29]

A kérdés ezzel szemben az: van-e bármilyen okunk arra, hogy akár a „szép asszony", akár a „fehér asszony" megnevezésben többet lássunk, mint a fejedelemnő külső jellemzését szolgáló jelzős szerkezetet? Mi okunk lenne kapcsolatba hozni Szent István édesanyját egy olyan női démonnal, akinek jelenlétét az ***újkori*** Magyarországon dokumentálta a folklórkutatás?

A *szépasszony* alakja az 1890-es évek eleje óta bőséges néprajzi gyűjtőmunka és feldolgozás tárgya volt.[30]

Ezeket már Szegfű is bőségesen felhasználta a maga tanulmányában; az anyag azonban azóta még jócskán szaporodott.[31] Mindebből azonban igen ellentmondásos, sőt, konfúz kép bontakozik ki, melynek összefoglalása, áttekintése, s kivált koncepciózus feldolgozása nem csupán jelen előadás kereteibe nem férhet be semmiképpen: ez monográfiát követel, méghozzá jóval képzettebb ethnográfus-kultúranthropológus tollából, mint amilyen e sorok szerzője.

Mi itt kiindulásképpen csupán néhány elterjedt megállapítást ismételhetünk. Először: hogy a *szépasszony* vagy *fehérasszony* megnevezés, és még jó néhány további variánsuk, ***eufemisztikus rejtőnév:*** azért használják, mert a megnevezett(ek) valódi nevét rettegnek kimondani.[32] Így e lények nem is minden beszámoló szerint ténylegesen szépek[33], bár legtöbbször azért azok.[34] Vannak, akik szerint egyértelműen rosszindulatúak.[35] Némelyek némelykor egész egyszerűen a *boszorkány* rejtőneveként használják[36], vagy legalább is elmosódónak mondják a határt a kettő között[37]. Máskor megkülönböztetik a kettőt egymástól – mindenek előtt azon az alapon, hogy a boszorkány eredetileg közönséges, emberi nő, aki gonosz hatalmát tanulással és az ördög segítségével szerezte, a szépasszony viszont eleve emberfeletti, démoni lény[38]. De van olyan feljegyzés is, ahol a szépasszonyt éppen azért állítják szembe a boszorkánnyal, mert attól eltérően teljesen jóindulatú.[39]

Egyszóval: helyszíntől és időponttól függően igen eltérő elképzelések kötődnek ugyanahhoz a megnevezéshez. Ez még a szinkron vizsgálódó számára is megnehezíti, hogy állást foglaljon velük kapcsolatban. Épp ezért olyan eltérőek a vonatkozó összefoglalások. Vannak, akik tündérnek, mások boszorkánynak minősítik őket. Zentai Tünde pedig kimutatta, hogy ha megvizsgáljuk, milyen

közös sajátságuk van egyikkel, másikkal, s – kisebb mértékben – még néhány más démoni lénnyel, kiderül, hogy alig marad olyasmi, ami ***kizárólag*** rájuk lenne jellemző: mindössze az, hogy négy kiemelt helyen, nevezetesen a legelőn, a favágítón, az eresz alatt és a trágyadombon szoktak megjelenni, mégpedig délben.[40]

Így a kutató hajlamos lehet eleve elvitatni létezésük önállóságát. Pócs Éva azonban a nyolcvanas évektől kezdve tanulmányok során át bizonyította, hogy eredetileg igenis sajátos, egyéni jelleggel rendelkező mitikus-néphitbeli alakok voltak, akiket csupán elért – mint a térség szinte valamennyi démonikus figuráját – az úgynevezett „elboszorkányosodás" a koraújkori heves boszorkányüldözések hatására.[41]

Mivel a jelen terjedelmi keretek még azt sem engedik meg, hogy a szépasszonyokra vonatkozó akár csak legelterjedtebb népi elképzeléseket is mind áttekintsük, így két kérdésre szorítkozunk:

1.) Mely vonásaik alapján tételezte fel Szegfű László, hogy Sarolt-Beleknegini alakja mögött legalább részben ők állnak?

2.) Milyen további vonásaikkal lehet esetleg ezt a hipotézist alátámasztani?

Tisztában vagyunk e módszer problematikusságával, hiszen egy néphitbeli képzetkomplexum egyes mozzanatait valójában önkényesen ragadjuk ki, olyan szempontok szerint, amelyekről nem bizonyítottuk, s bizonyítani alig is tudhatjuk, hogy valójában nem idegenek e komplexumtól. S így még tovább súlyosbítjuk ama másik problémát is, amelyre már maga Szegfű utalt: hogy egy 11. századi név értelmezéséhez 17-20. századi néprajzi anyagot használunk fel. Mentségünkre nem szól más, csak az, hogy a források kis száma és értelmezésük bizonytalansága mellett minden eszköz megragadandónak látszhat a tovább-

lépéshez. De ilyen feltételek mellett persze nagyon óvatosnak kell majd lennünk a következtetések levonásakor.

Szegfű tehát, miután – láttuk – önmagukban egyáltalán nem kényszerítő nyelvészeti megfontolásokból elutasítja a feltevést, hogy Sarolt és Beleknegini mintegy egymás fordításaiként foghatók fel, más utat keres, hogy ennek ellenére azonos személyre vonatkoztathassa a két nevet (amint azt egyébként Pauler Gyula már Melich előtt is megtette).[42] Ezért a két névnek nem szó szerinti jelentését kívánja összekapcsolni, hanem asszociációs lehetőséget keres köztük. Ilyet pedig egyetlen egyet talál.

Sarolt neve, láttuk, annyit tesz: *fehérmenyét*. Szegfű teljesen hihetőnek tekinti, hogy ez a 10. században személynévként szerepelhetett. S ebben önmagában igaza is van, hiszen már Jakubovich Emil bizonyította, hogy a menyétféle ragadozók nevei rendszeresen előbukkannak a középkorban női személynevekként[43].

Márpedig a menyétet rengeteg szál kapcsolja a néphitbeli szépasszony alakjához! Göcsej és Hetés vidékén az úgynevezett *mënyedasszon*t egyszerűen a szépasszony szinonimájaként emlegetik.[44] A ház körül (főként a tyúkólban) reálisan is sok kárt tevő, de a néphit szerint még ennél is többre képes (a tehén tőgyét megszopó, megharapó, tejét ez által elállító)[45] kis ragadozót e vidéken a következő kiáltásokkal kergetik: „*Mënyedasszon, sziép asszon, pörög a rokkájo! Mënyedasszon*, *sziép asszon, zörög a szoknyájo!*"stb.[46] (Annál is inkább, hiszen a szépasszonynak is szokása, hogy a tehén tőgyét megszopogassa – legalább, amíg rajta nem érik![47]) Csíkban a menyétet hívják szépasszonynak.[48] A hétfalusi csángók a tehén „csecsének" megcsípését kígyónak tulajdonítják, de a tej elszíneződésének alternatív magyarázataként lehetségesnek tartják, hogy szépasszonyok fejték meg az állatot; ugyanakkor a menyétről azt tartják, hogy az bosszúból harapja meg a

marhát, ha megkergetik vagy megütik, s ilyenkor a jószág meghal.[49] A menyétet épp ezért nem ajánlatos nyíltan kergetni, bántalmazni pedig még kevésbé (s ennek csak kései, racionalizált magyarázata lesz az, hogy egér- és patkányirtóként hasznos!).[50] Tanácsosabb éppenséggel hívogatni, becézni: „***Mënyedasszon** jöjjön hozzám, **csecse mënyedasszon, szép asszo…**"*[51] Ez, ahogyan Hegedűs Lajos rámutatott, az ún. *antiphrasis* jelensége, mely a tabuisztikus gondolkodásmód sajátos megnyilvánulása, s ily módon jelzi: a menyét tabu, tehát közönséges állatnál mindenképp több.

A *mënyedasszon* jelentését a szótárak, nyelvtudósok egyszerűen „*menyét*"-ként adják meg[52] Ezúttal azonban bízvást inkább hihetünk Fekete Istvánnak, a kiváló írónak, aki nem volt ugyan képzett nyelvész, ám a somogyi tájnyelvet anyanyelveként ismerte, az állatvilágot pedig akármilyen bölcsésznél jobban: *„Hermelin! (…) Ezen a vidéken menyétasszonynak hívják, ámbár nem volt menyét. Rokon persze, csak nagyobb, ügyesebb(…) Általában menyétnek gondolják, (…) És természetes is, hogy menyétnek nézik, mert nyáron fahéjszínű a szőre, akár a menyété, de télre kifehéredik, és csak a farka vége tartja állandóan fekete színét…"*[53]

Így tehát a néphit menyétasszonya, aki gyakran a szépasszony szinonimájaként vagy thériomorf alakjaként bukkan fel, nem a közönséges menyét (*Mustela nivalis*), hanem a hermelin (*Mustela erminea*). Ugyanezen ragadozót nevezik *hölgymenyét*nek is[54], ami láthatóan arra utal, hogy a korai magyar nyelvi szemlélet ezt az állatot nem önálló fajnak tekintette, hanem a közönséges menyét nőstényének. S ezzel kapcsolatban megint hivatkoznunk kell Jakubovich fentebb idézett cikkére, aki a menyétféle állatok megnevezéséből alkotott női személynevek között említ *Hölgyasszony*t, de ezzel együtt *Szépasszony*t is – egy testvérpár neveit![55]

Márpedig nyilvánvaló, hogy Sarolt nevének jelentése, a *fehérmenyét* szintén a hermelinre utal, hiszen a közönséges menyét soha nem fehér színű. Igaz, nem is fekete, hanem barna, ám a hófehér hermelinhez viszonyítva mégis nevezhető *feketemenyét*nek, azaz Karoldnak, ahogyan Anonymus nevezi Sarolt állítólagos nővérét. A testvérpár tehát antonym neveket visel, s ez megint arra látszik utalni, hogy eredetüket inkább a mítoszból, mintsem a történelemből nyerték[56]. Mint már Kálmány Lajos[57], majd az ő nyomán Strausz Adolf rámutatott[58]: több adat van arra is a néphitben, hogy az eredetileg ambivalens szépasszony alakja kétfelé hasad, jó és rossz félre. A két nővér, a két rokon, de ellentétes színű állat, a két antonym név ezt fejezhette ki. Valóban, a szépasszonyt egyik legellenszenvesebb megnyilvánulásában – amikor újszülött gyermekeket ragad el – nevezik *fekete asszony*nak vagy *fekete pesztrá*nak is[59]; de az Ormánságból is van arra adat, hogy az alvó férfiakat éjjel molesztáló, ütlegelő szépasszonynak csupán a ruhája „*tiszta fehér*", arcvonása ellenben „*csúnya fekete*".[60] Pócs Éva ugyanakkor – Salamon Anikó gyimesi adata[61] nyomán – egyenesen egy „világügyelő istennő" ősi alakját véli felfedezni a szépasszony vonásai mögött.[62]

Sarolt neve eszerint sokkal inkább a mitikus-néphitbeli Szépasszonyra illik, mint a Bizáncot járt gyula keresztény leányára. Szegfű még Thietmar ingerült kifakadásában – hogy „*jobban tenné e szennyezett kéz, ha orsót forgatna*" – is ennek egy újabb bizonyítékára ismer rá. Már 1679-ben említette Diószegi K. István, az „*ördögnek közösi*" által gyakorolt babonák között, hogy „*…a menyétnek rokkát kössön.*"[63] A Gyimesvölgyben *A guzsajt (…) az istállóban (…) A szépasszonyoknak szúrják fel, hogy fonyjanak. S egy kicsi szöszt tesznek rea.*"[64] A menyét ellen a Székelyföldön is a pajtában tartott guzsallyal szokás védekezni.[65] Szatmári helységekben „*…ha menyét jár az udvaron, orsót szurkál-*

*nak az ól köré, mert a menyét nem szeret fonni és sohasem megy többet oda."*[66] Zalában szintén egy csomó fonnivaló kenderguzsalyt rögzítenek egy pálcikára, s azt az istállóba teszik e szavakkal: *„Ha asszo vaty fonny, ha embër, csépèj!"*[67] Göcsejben is ismert a szokás, hogy a baromfiólat fosztogató menyét útjába ágat tesznek, néhány szál kócot kötnek rá, s azt mondják: *„Sz… k… lefond ezt!" „Ha ezt a menyét meglátja, úgy elszökik onnan, hogy többé közel sem fog járni, attól tartva, hogy ott fonnia kell; ettől pedig irtózik, mert nem ért hozzá."* De ugyanitt pusztán szóval is:*„Në kuójtoroggy së idë, së oda, hanem csak fonny!" „Mënyedasszon sziép asszon, pörög a rokkájo!" „Mënyedasszon sziép asszon, rokkát! rokkát!" „Mënyedasszon csunya asszon, nëm pörög a rokkájo!" „Mënyedasszon kuóczot lopott!"*[68] Ha az állat fedezékbe menekül – például egy kukoricás kosárba – oda is utána viszik az orsót, guzsalyt:*„…akár fonny, akár szűj, csináj amit akarsz de nem báncst többet a csirkéket!"*[69] S ugyanezzel a módszerrel igyekeznek távol tartani magát a szépasszonyt rontása egyik fő helyszínétől, az istállótól is: guzsalyt szúrnak ott fel, kis csepűt, kócot is tesznek rá, hogy a *„szépasszonyok fonjanak, ne a lovaknak fonják bé a hajikat."*[70]

Szegfű igyekszik választ adni a már említett aggályra is: *„Az, hogy egy XI. századi név értelmezéséhez XVII-XX. századi néprajzi anyagot használunk fel, mindenképp kifogásolható lenne módszertanilag, ha nem tudnánk igazolni a hozzá fűződő hiedelem korabeli vagy közel egykorú meglétét. Szerencsés helyzetben vagyunk…"* – írja, s a 14. századi krónikát idézi annak igazolására, hogy a menyétkultuszt már a 11. században is ismerték: a mogyoródi csata kezdetekor *„László herceg pedig serege előtt egy magas lovon ülve körbejárt, hogy buzdítsa és lelkesítse övéit. És amikor lándzsájával egy tüskebokrot érintett meg, egy hófehér hermelin csodálatos módon a lándzsájára ült, és azon végigfutva a keblére menekült."*[71]

Szegfű megítélése szerint e krónikarészlet önmagában képes igazolni a hermelinhez s így a szépasszonyhoz fűződő „…*hiedelem korabeli vagy közel egykorú meglétét.*"[72]

Magunk koránt sem vagyunk ennyire optimisták. S nem csupán azért, mert Bollók János ugyanezen részletet egészen más összefüggésbe illesztve értelmezte[73] Ahogyan tudniillik Sevillai Isidorus írja a menyétről: „*Továbbá üldözi a kígyókat és az egereket.*"[74] Kicsivel odébb pedig a kígyóról: „*A menyétektől hasonlóképpen legyőzetik, akiket az emberek bevisznek azon üregekbe, amelyekben rejtőzködik* [a kígyó]. *Tehát menekül ettől a látványtól, akit amaz* [a menyét] *üldöz és megöl.*"[75] A kígyó ellenben a Jelenések Könyvére visszamenően a Sátán *ipso facto* megjelenítője.[76] Bollók szerint pedig a mogyoródi csatában a király oldalán harcoló elvetemült intrikus, Vid ispán maga is a Sátán megtestesítője. (Annak alapján, hogy korábban a krónika Videt *tragefactus*-nak nevezte. Mint Bollók rámutat, e szó *hapax legomenon*, s még csak nem is tiszta latin: előtagja a – középkori – német *drache*, bajor dialektusban *trage=sárkány*; így a melléknév sejthető jelentése „*sárkánynemzette*".)[77] Az ellene harcoló Lászlót tehát stílszerűen biztosíthatja támogatásáról egy hermelin.

Ez a gondolatmenet önmagában még nem feltétlenül meggyőzőbb Szegfűénél. Nemcsak azért, mert Isidorus nem hermelinről ír, hanem közönséges menyétről (ez még nem jelentene problémát, hiszen láttuk már, milyen könnyű a két állatfajt felcserélni); nem is azért, mert a *tragefactus* melléknév bollóki értelmezése szellemes és vonzó ugyan, de a belőle levont következtetés – Vid satanizálása – azért bővebb bizonyítást igényelne.[78] Hanem főként azért, mert amikor Bollók a lovagi kultúrán keresztül Isidorusig nyúlik vissza álláspontját igazolandó, ezt azzal indokolja: közelebbi magyarázata a motívumnak nincs, hiszen a folklórhagyományban a hermelin, ez a vé-

rengző ragadozó, kártevő, sehol nem szerepelhet kedvező beállításban. Ami a fentebbi folklóradatok fényében csak részben igazolható. Kivált, ha a „fehér" menyét(=hermelin) és a „fekete menyét" közötti szembeállítást is ismertnek tételezzük a mogyoródi csatát megidéző tradíció keletkezésekor. Bár a hermelin valóban nem kisebb kártevő télen-nyáron sötétebb bundájú rokonánál, a népi-mitikus gondolkodás, úgy tűnik, mégis szembeállította amazzal, s így a jó oldal logikus támogatójaként ábrázolhatta.

Szegfű értelmezése tehát nem ezért problematikus, hanem azért, mert ha Bollók lovagi szimbolikáját nem ismernénk is, az itt elbeszélt történet a hermelin puszta szerepeltetésén túl semmiben nem idézné a szépasszony-menyétasszony hagyománykörét. Ha tehát további érv nem jelenik meg Szegfű álláspontja mellett, akkor azt kell megállapítanunk: hipotézisét nem sikerült bebizonyítania.

Csakhogy ilyen érvek igenis kínálkoznak. S ha maga Szegfű nem élt velük, az nyilván azért történt, mert mindenáron ragaszkodott ahhoz, hogy Thietmart egészében történeti forrásként kezelhesse, ami általánosságban helyes is, de éppen a Beleknegini-epizód kapcsán, úgy tűnik, nem az.

Nézzük csak meg: konkrétan milyen vádakat hoz fel Thietmar Beleknegini ellen? Hármat: hogy mértéktelenül ivott, hogy férfimódra ülte meg a lovat, és hogy őrjöngő haragjában megölt egy embert.

Mindhárom olyan cselekedet, amely a néphit szépasszonyára nagyonis jellemző! Szeged körüli adat szerint a szépasszony éjjel 11 óra és éjfél között megy bort inni, hétszer iszik, a maradékot pedig kiönti az ablakon, hogy kísérőinek, a szomjas boszorkányoknak is jusson.[79] A hétfalusi csángók szerint a szépasszonyok a vigyázatlan férfit, aki óvatlanul közéjük keveredik, amikor mulatnak,

kaláccsal és borral kínálják.[80] Moldvában úgy tudják, hogy éjjelente feljárnak a szőlőhegyre, s ott a pincékben rájárnak a borra.[81] Ami pedig a lovakat illeti, azoknak valóságos rémei. Nemcsak a sörényüket bogozzák össze előszeretettel[82], de meg is lovagolják az állatot úgy, hogy az *„hobot vert"*, s eközben hallani lehetett a szépasszony *„pendejje suhogását"*.[83] A székelyekhez hasonlóan a moldvai, bukovinai, gyimesvölgyi hagyomány is úgy tudja, hogy a szépasszonyok a lovat *„nyergelik"*, *„lóhátazták"*, hogy reggelre *„tiszta facsaró víz"*.[84] Ormánságban, illetve Moldvában és Bukovinában még az is előfordul, hogy a ló, miután *„megnyargalják"*, meg is betegszik.[85]

Igaz, arról egyetlen folklóradat sem szól, hogy ilyenkor vajon férfi-vagy női módra ülik meg a lovat. Ám mivel e lények egész személyiségét áthatja az erotika – nemcsak titkos gyűléseiknek, táncaiknak van ilyen jellege, de Ormánságban a kikapós feleség csúfneve is *„szépasszony"*[86]–, így nehéz őket elképzelni, amint fegyelmezett keresztény úrihölgyekként, oldalvást ülnek a nyeregben. Az hogy a pendely suhogása messzire elhangzik, szintén emellett látszik szólni.

Ami a szélsőséges felindulásban elkövetett emberölést illeti, ez a legsúlyosabb vád, mégis, erre találunk a legkevesebb adatot. Noha a szépasszony előszeretettel okoz kárt az embernek, idáig ritkán megy el. De betegség idején azért nem árt vigyázni velük: *„Ha a beteget éjjel valaki szólítja* [sic!]*, ki ne menjen, mert a* ***szépasszonyok*** *elviszik."*[87] Aki a mulatóhelyükre téved és táncolni kezd velük, azt halálra táncoltatják.[88] Még a szépasszonyokat inkább jóindulattal vizsgáló Szendrey Zsigmond is leszögezi, hogy ha éjjeli, dalolós-táncolós mulatságaikat megzavarják, akkor bizony halálra táncoltatják a vétkest.[89] De tőlük származik a gutaütés is, az pedig könnyen lehet halálos kimenete-

lű;[90] ahogyan a „*szépasszony köpködése*" megnevezésű betegségbe is bele lehet halni.[91]

Nehéz hát szabadulni a gondolattól, hogy a Thietmar leírta őrjöngő, démonias hatású nő valóban démon is volt, nem pedig ember: a szépasszony néven máig ismert démon, akinek alakja szorosan összefonódik a menyéttel, még inkább a hermelinnel, ezért emlegették a 10-11. századi Magyarország török (kabar) ajkú lakosai Fehérmenyétként, Saroltként.

De akkor rögtön itt a következő kérdés: hogyan lett e női démonból Szent István édesanyja? Ha csak Thietmar keverné őket össze, talán a nagy földrajzi távolságra foghatnánk, hogy a néphit és az aktuálpolitika információi összekeverednek. De lám, Anonymus is e démon egy másik megnevezését őrzi meg, úgy kétszáz évvel később is! Ez arra utal, hogy semmiképp nem egyéni tévesztésről lehet szó: a két figura összemosódása általános kellett, hogy legyen.

Még viszonylag könnyű magyarázat lehetne, hogyha a Szépasszonyt honfoglalás előtti, steppei eredetű istennőnek gondolnánk, ahogyan azt már Kálmány javasolta[92], s amit még Dömötör Tekla sem tudott teljesen elvetni. Ő, noha már pontosan tisztában volt a szhépasszony-figura dél- és nyugati szláv, német, román párhuzamaival, mégis leszögezte: „*Ennek ellenére nincs okunk feltételezni, hogy a honfoglaló magyarok nem ismertek már egy rosszindulatú női démoni lényt, akit elfelejtett neve helyett inkább szépasszonínyak neveztek.*"[93]

Ha egy honfoglalás előtti istennőről lenne szó, akinek alakja ráadásul – ahogyan azt ismét Kálmány Lajos[94] és Strausz Adolf sugallta[95] – még ambivalens, egyesíti magában a jót és rosszat – úgy még csak magyarázható, hogy ez az istennő kiszoríthatta históriai helyéről Szent István édesanyját. A Szent István előtti „kettős" fejedelemségben a fő-

fejedelem, a *kündü-kagán* tulajdonképpen egy isten földi megtestesülése volt, s ebből logikusan következhet, hogy (fő)felesége is egy istennőé. Ezt a kötelezettséget akkor is vállalnia kellhetett, ha egyénileg történetesen keresztény volt, s így nem lenne csoda, ha már a kortársak, de kivált az utókor összetévesztette őt azzal, akit megszemélyesítve kellhetett reprezentálnia. Ha ezt a lehetőséget elfogadnánk, úgy Querfurti Brúnó háborgásait a beszennyezett vallásról is sokkal könnyebben tudnánk magyarázni, mint azok, akik ezt egyszerűen a bizánci rítusból vezetik le.

Ám ez az elképzelés, sajnos, aligha igazolódik. Nem az a kérdés ugyanis, van-e okunk azt feltételezni, hogy a honfoglaló magyarok ismertek egy rosszindulatú női démont – hanem az, hogy a szépasszony néphitbeli alakjának van-e egyetlen olyan vonása, amely csakis a honfoglalás előtti, steppei hagyományokból magyarázható. És a válasz egyértelmű. Nincs. Strausz érve, hogy az ambivalencia már az ugor hitvilág isteneire is jellemző[96], túlzottan általános megállapítás, amely szinte minden más hitvilág archaikus alakjaira éppúgy igaz.

Kezdjük a menyét motívumával! Már Simonyi Zsigmond leszögezte: a Kr.e. 6. századig visszakövethető a tradíció, hogy a menyét valójában démon, amely gyönyörű fiatal nővé tud változni.[97] Lawson és Abbott közelebbről is bemutatják e hagyományt. A menyétnek már a görög neve (*nyphitsa*) is a *nymphé* (eredetileg: menyasszony) kicsinyítőképzős származéka. (Ahogyan magyar neve is összefügg a *meny, menyecske, menyasszony* szavakkal![98]) Az állat eredetileg valóban emberi leány, s mint ilyen, menyasszony volt. Ám mielőtt esküvőjére sor került volna, ma már tisztázatlan körülmények között állattá változtatták. Ezért irigyel minden menyasszonyt, és igyekszik ártani neki, legenyhébb esetben is ruhája tönkretételével, de akár sokkal súlyosabban is…[99]

E hagyomány alapja talán egyszerűen az a rítus lehetett, hogy a menyasszonynak a templom és a nászéjszaka között még illik vonakodást mutatnia, s így jelképesen akár szökést is megkísérelnie. A táborvölgyi ruténoknál a mindenkori lakodalmi szertartás része, hogy a templomból kijövő menyaszony nyoszolyólányaival együtt hazaszalad, ott „*pajzánkodásból*" elbújik, s az őt kereső násznép úgy fogalmaz: menyétre vadászik.[100]. Így értendő eredetileg, hogy a menyét-menyasszony esküvője „elmaradt", s ő állattá változott. A bosszú viszont, amelyet a többi, szerencsésebb menyasszonyon áll, talán mintegy memento, intelem a mindenkori menyasszonyoknak: milyen irtózatos boldogtalanság s abból eredő torzulás vár arra a „menyétasszonyra", aki végül sem engedi magát a rá „vadászó" násznépnek megtalálni…

Ez a babonás hagyomány terjedt azután a görög tájakról Makedónián, majd az egész Balkánon át Észak és Nyugat felé. Ezért számos nép nem is meri a menyét nevét kimiondani, csak rejtőneveket használ. Ezek között igen elterjedt a *szép, szépecske* (dán *den kjönne*, latin *Bellula,* francia *belette,* óangol *fairy*)[101], máskor *asszonyka* (olasz *donnola*)[102]. A Balkánon pedig mindenütt szinte pontos megfelelői élnek a magyar szépasszonynak, s ezeket is nevezik „szépeknek" (román *frumoasele* vagy *Muşatile*)[103], *fehérek*nek is (román és albán területen)[104]

S Lawson meg is találta mindezen képzetek gyökerét. Egyrészt a Neraides csoportját: ezek a gyönyörű, csodásan énekelő, táncoló, főző, nem utolsó sorban fonó nők az ókorban még Néreus, a tengeri vén leányai voltak, ám apjuk emléke elenyészett, így többé nincs, ami a tengerhez kösse őket: meghódították a folyókat, erdőket, hegyeket.[105] Viselkedésük sok szempontból emlékeztet a magyarországi, illetve balkáni szépasszonyokra, vilákra, ielékre stb.[106]Ám még inkább vezérüké, akit még a mo-

dern korban is gyakran emlegetnek az arhaikus csengésű *kyra Kaló* (=szép úrnő) néven, ezzel is emlékeztetve egykori kultikus megnevezésére: *Kallisté* (=legszebb) – ami Artemis epithetonja volt.[107]

Lawson és az ő nyomán Pócs Éva[108] hitelt érdemlően bizonyítják, hogy a magyar szépasszony alakja is eredetileg Artemisre, illetve rá és az őt kísérő Neraidákra vezethető vissza. Természetesen a későbbiekben alaposan meg kell vizsgálnunk a türk vallás női istenalakjait is, hogy találunk-e esetleg ott rokonvonásokat – azonban ez sokat már alig változtathat a kialakult képen.

Kérdés hát: egy görög eredetű, a magyarokhoz szláv közvetítéssel eljutott istennő avagy démonnő alakját mi kapcsolhatta össze a nagyfejedelem feleségével?

A válasz további kutatásokat kíván. Egyelőre csak óvatosan utalnánk Bollók azon állítására, hogy a hermelin a középkorban Szűz Mária jelképe is volt, s mint ilyen állt Szent László mellé Vid (a Sátán) elleni csatában.[109] Szűz Mária kapcsolata a korai magyar királysággal pedig közismert.[110] S ami konkrétan Szent István édesanyját illeti: tudjuk, hogy a Hartvik-legendában a Mária Lukács-evangéliumbeli angyali üdvözletének nagyon közeli változatát éli át[111]. Sőt, azt is, hogy Ransanus kései feldolgozásában a Géza fejedelmet felkereső hasonló túlvilági látomás szereplője is Mária[112], s hogy ez az adat késeisége ellenére is igen régi forrásokra lehet visszavezethető.[113] Mint korábban utaltunk rá[114], ez esetben igen érdekes párhuzam jelentkezne a legenda tételezhető ősváltozatában: az apát Mária keresi fel, hogy fia születéséről hírt adjon, az anyát Vértanú Szent István, aki nemcsak a fiú, de az apa névadója – tehát védőszentje – is. Az anyának az apa védőszentje hozza el az újságot – ráadásul az angyali üdvözletet idéző szavakkal. Nem logikus-e, hogy az apának akkor viszont az anya védőszentje?!

A fentiek ellenére 2010-ben nem mertem[115], s ma sem merem levonni a konzekvenciát, hogy Szent István édesanyjának valódi személyneve Mária lett volna. Annyit azonban talán megállapíthatunk: valamilyen szoros kapcsolat a hagyományban alighanem volt közötte és Szűz Mária között. S ha az istenanyának jelképe lehetett a hermelin – meglepő lenne-e, ha utóbb a fejedelemasszonyra is Sarolt néven emlékeztek török nyelvű alattvalói?

S hogy akkor mi köze Szűz Máriának a „menyétaszony-szépasszonyhoz", Artemis kései változatához? Nos, tudjuk, hogy Artemis is szűz, hogy ő a szülő nők védelmezője. Ha tehát a belőle származó Szépaszony eredetileg ambivalens alakja utóbb netán kettéhasadt, a Szűzanya legalább oly logikusan szinkretizálódhatott jó arculatával, Sarolttal (a középkori magyar Boldogasszonnyá), amilyen szükségszerűen torkollhatott démoni oldalának, Karoldnak, a csúf, fekete arcú „fekete asszonynak" vagy „fekete pesztránk" (akinek számos kártékony megnyilvánulása közül itt csak néhányat említettünk meg) sorsa az„elboszorkányosodás" irányába. Hogy a népnyelv utóbb mégis ez utóbbira (is) használja a „szépasszony" vagy „fehér asszony" megnevezéseket, az gyaníthatóan csak annyit mutat, hogy a két arculat különválasztása nem volt következetes, ami a néphit fejleményeinek esetében aligha egyedülálló. S ha a két figura még a 20. századra sem véglegesen és következetesen különböztethető meg, úgy csodálhatjuk-e, hogy a magyarok irányában amúgy is kevésbé jóindulatú Thietmarnak – a 11. század első felében! – a *„fehér"* avagy *„szép"* jelzőket viselő változatról is a démoni, riasztó vonások jutnak eszébe? Kivált, ha azt hallja, hogy a figurát a magyar fejedelemnővel kapcsolják össze, akiről neki, a német püspöknek minden hamarabb juthatna eszébe, mint a Szűzanya?!

A Boldogasszony és a Szépaszony, úgy tetszik, valóban egy kétarcú istennő kétféle személyiségének önállósulása lehetett, amint azt Kálmány feltételezte. Alakjuk azonban valójában nem a steppéről, hanem a Balkánon keresztül a hellén világból jött. Így egyidejűleg igazolhatják magát Kálmányt és az ő szigorú bírálóját, Katona Lajost, aki a következő megjegyzést fűzte Kálmánynak az egyes néphitbeli figurák eredetét a pogány előidőkből származtató gyakorlatához: *„Az ilyenféle hiedelmek keletkezésének vizsgálatánál nem tanácsos mindjárt a prehistorikus rétegbe fúrni, mikor előbb még a közelebb eső történelmi talajnak a gondos átkutatása is meglepő fölfedezésekkel kecsegtet."*[116]

Annyit mindenképp megállapíthatunk: Szent István édesanyja kétségkívül a gyula leánya volt, kétségkívül uralkodásra termett, elhivatott asszony, amilyennek Brúnó jellemzi – de nem őt hívták Saroltnak, és a thietmari fejedelemnő őrjöngő alakjának nem ő, hanem Artemis, illetve az ő középkori, Észak felé vándoroltában elhalványult változata volt az ihletője.

## FELHASZNÁLT IRODALOM


Abbott, G.F. (1969) *Macedonian Folklore*. Chicago

Bartha E. (1998) Néphit és népi vallásosság. *A magyar folklór*: Voigt Vilmos(szerk.) Budapest. 470-504.

Bakay K. (1978) *A magyar államalapítás*. Budapest,

Balásy D. (1895) Udvarhely-megyei babonák. *Ethnographia* 6.[1895] 53-55.

Benkő L. (1950) Árpádkori személyneveink. *Magyar Nyelvőr* 74. [1950] 18-23.

Benkő L. (1970) s.v. *hölgy*. TESz II. Budaapest

Bihari A. (1980) *Magyar hiedelemmonda katalógus* [sic!] (=*Előmunkálatok a magyarság néprajzához* 6. Hoppál Mihály (szerk.). Budapest

Bogyay T. (1988) *Stephanus Rex*. Budapest

Bollók J. (1998) Die Gesta regis Ladislai. *Acta (Antiqua et Archaeologica) Universitatis de Attila József Nominatae* 27. [1998] 223-229.

Bollók J. (2001):Tiersymbolik als literarisches Stilmittel. *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae* 41. [2001] 193-198.

Bosnyák S. (1977) A bukovinai magyarok hitvilága I.=*Folklór Archívum* 6.[1977].

Bosnyák S. (1980) A moldvai magyarok hitvilága.=*Folklór Archívum* 12. [1980]

Bosnyák S. (1982)A gyimesvölgyi magyarok hitvilága. *Folklór Archívum* 14. [1982] 68-253.

Budenz J. (1873-1881) *Magyar-ugor összehasonlító szótár*. Budapest

Csóka J. L. (1967) *A latin nyelvű történeti irodalom kialakulása Magyarországon a XI-XII. században.* Budapest

Czuczor G. -Fogarasi J. (1867) *A magyar nyelv szótára* IV. Pest

Diószegi V. (1982) s.v. szépasszony**.** *Magyar Néprajzi Lexikon* V. Ortutay Gyula (szerk.). Budapest

Dolovai D. (2006) s.v. hölgy.*Etimológiai szótár. Magyar szavak és toldalékok eredete*. Zaicz Gábor (szerk.). Budapest

Dömötör S. (1939) Boszorkányok gyűlése a magyar néphitben. *Ethnographia* 50.[1939] 210-221.

Dömötör T. (1982) *A magyar nép hiedelemvilága*. Budapest (2nd ed.)

Gombocz Z. (1914) Árpád-kori török személyneveink. *Magyar Nyelv* 10. [1914] 241-249.

Gönczi F. (1907) Az állatbetegségek elhárításai s gyógyításai a göcseji és hetési népnél. *Ethnographia* 18.[1907] 91-99.

Gönczi F. (1914) *Göcsej s kapcsolatosan Hetés vidékének és népének összevontabb ismertetése*. Kaposvár

Gunda B. (1947) Miscellanea ethnologica. *Ethnographia* 58.[1947] 281-282.

Györffy Gy. (1977) *István király és műve*. Budapest

Hegedűs L. (1956) Adalékok a nyelvi tabu és a névmágia kérdéséhez. *Magyar Nyelvőr* 80. [1956] 101-113.

Hóman B. (2000) *Szent István*. Budapest (eredetileg: 1938).

Jakubovich E. (1915): Neste. Magyar Nyelv 11.[1915] 385-387.

Jankó J. (1993) *Torda, Aranyosszék, Toroczkó magyar (székely) népe. Néprajzi tanulmány*. Budapest

Jung K. (1985) *Táltosok, ördögök, garabonciások.(Bevezetés népi hiedelmeink –babonáink – világába)*. Újvidék

Kálmány L. (1978) Szépasszony nyelvhagyományainkban. *Az ősi magyar hitvilág*.Diószegi V. (szerk.) Budapest,. (2nd ed.) 339-352.

Katona L. (1982) A kedd asszonya. u.ő: *Folklór-kalendárium*. Budapest 230-252.

Kolumbán S. (1895) Hétfalusi csángó babonák. *Ethnographia* 4. [1895] 398-401.

Kolumbán S. (1897) Adatok az udvarhelymegyei székely néphithez. *Ethnographia* 6. [1897] 298-301.

Kolumbán S. (1904) Babonás hiedelmek a dévai csángóknál. *Ethnographia* 15. [1904] 35-42.

Kozma F. (1882) *Mythologiai elemek a székely népköltészet- és népél tben*. (=*Értekezések a történeti tudományok köréből* X/6.) Budapest

Kristó Gy. (2002) Géza fejedelem. u.ő: *Árpád fejedelemtől Géza fejedelemig. 20 tanulmány a 10. századi magyar történelemről*.Budapest,. 213-224. (er.:*Aetas* 2000/3. 25-35.)

Lawson, J. C. (1964) *Modern Greek Folklore and Ancient Greek Tradition. A Study in Survivals.* New York

Ligeti L. (1986) *A magyar nyelv török kapcsolatai a honfoglalás előtt és az Árpád-korban.* Budapest

Melich J. (1924) Sarolt. *Magyar Nyelv* 20. [1924] 110-115.

Melich J. (1927) Beleknegini és Procui. *Magyar Nyelv* 23. [1927] 488-496.

Moldován G. (1899) *Alsófehér vármegye román népe. Néprajzi tanulmány*. (Klny. *Alsófehér vármegye Monografiá*jából). Nagy-Enyed

Munkácsi B. (1900) Menyét, mint a menyasszony jelképe. *Ethnographia* 11. [1900] 45-47.

Nemes M. (1895): A táborvölgyi ruthén nép lakodalmi szokásai. *Ethnographia* 6. [1895] 429-435.

Németh Gy. (1990) A magyar kereszténység kezdete. u.ő: *Törökök és magyarok* I. Budapest 303-319. (er.: Budapesti Szemle 261. [1940] 14-30.)

Pais D. (1922) Régi személyneveink jelentéstana. *Magyar Nyelv* 18. [1922] 93-100.

Pauler Gy. (1899) *A magyar nemzet története az Árpádházi királyok alatt* I. Budapest (repr.: 1985).

Pauler Gy. (1900) *A magyar nemzet története Szent Istvánig*. Budapest

Pócs É. (1986) Tündér és boszorkány Délkelet- és Közép-Európa határán. *Ethnographia* 97. [1986] 177-256..

Pócs É. (1989) *Tündérek, démonok, boszorkányok*. Budapest.

Pócs É. (1990) Néphit. *Magyar néprajz nyolc kötetben VII. Népszokás, néphit, népi vallásosság*. Dömötör Tekla, Hoppál Mihály, Barna Gábor (szerk.) .Budapest 527-692.

Pócs É. (1997) *Élők és holtak, látók és boszorkányok. Mediátori rendszerek a kora újkor forrásaiban.* Budapest

Pop M. (1984) A szépasszonyok. *Folklór, életrend, tudománytörténet. Tanulmányok Dömötör Tekla 70. születésnapjára.* Balázs Géza (szerk). Budapest 232-234.

Róheim G. (1925) *Magyar néphit és népszokások*. Budapest, (repr.: Szeged, 1990.)

Salamon A. (1976) Gyimesi mondák. *Mai népi hiedelmek*. Dömötör Tekla, Kákosy László (szerk.). Budapest,. 65-156.

Sebestyén Gy. (1898) Régi prédikáczió az ördögökről. *Ethnographia* 9. [1898] 403-404.

Simonyi Zs. (1907) Menyét. *Magyar Nyelvőr* 36. [1907] 280-281.

Strausz A. (1897) *Bolgár néphit*. Budapest

Szegfű L. (1974) Sarolta. *Középkori kútfőink kritikus kérdései*: *Memoria Saeculorum Hungariae I.* V. Kovács Sándor [szerk.] Horváth János, Székely György (szerk) Budapest 239-251.

Szemadam Gy. (1990) s.v. Hermelin. Hoppál Mihály-Jankovics Marcell-Nagy András-u.ő: *Jelképtár*. Budapest

Szendrey Zs. (1928) Szatmár megye néphagyományai II. *Ethnographia* 39. [1928] 27-38.

Szendrey Zs. (1938) A nép élő hitvilága. *Ethnographia* 49. [1938] 257-273.

Szilágyi Gy. (1926): Székely emlékek. *Ethnographia* 37. [1926] 91.

Szinnyei J. (2003) *Magyar tájszótár*. Budapest (repr.)

Tóth S. L. (2010) *A honfoglalástól az államalapításig. A magyarság története a X. században.* Szeged

Tóth Z. (1947) Szent István legrégibb életirata nyomán. *Századok* 81. [1947] 23-94.

Uhrman I. (2003) Iulus rex. A gyula-dinasztia, a kabarok és Szent István Intelmei. *Hadtörténelmi Közlemények* 116. [2003] 267-366.

Uhrman I. (2004) A gyula-dinasztia oldalhajtásai? (Ajtony, Csanád, Doboka.) *Változatok a történelemre. Tanulmányok Székely György tiszteletére.* Budapest. 129-135.

Uhrman I. (2010) A két Szent István és a középkori zsidó misztika. *Hacofe* 1. [2010] http: //www.or-zse.hu/hacofe / vol1 / Uhrman_cikk_zsidomisz.pdf

Vámbéry Á. (1882) *A magyarok eredete*. Budapest

Wlisockiné Dörner F. (1893) A gyermek a magyar néphitben. *Ethnographia* 4. [1893] 104-116., 208-224.

Zentai T. (1972-1973) Az ormánsági „szépasszony" helye a magyar néphitben. *Janus Pannonius Múzeum Évkönyve* 17-18. [1973-1973] 223-236.

Zentai T. (1983) Ormánsági hiedelmek: *Folklór Archívum* 15. [1983]

## FORRÁSKIADVÁNYOK:

ÁKÍF (1999) *Az államalapítás korának írott forrásai.* Kristó Gyula (szerk.). Szeged

AKMTBF (1984) *Az Árpád-kori magyar történelem bizánci forrásai*. Moravcsik Gyula (szerk.). Budapest

CFH (1937-43) *Catalogus Fontium Historiae Hungaricae* Albinus Franciscus Gombos (col). Budapest

HKÍF (1995) *A honfoglalás korának írott forrásai*. Kristó Gyula (szerk.). Szeged

ÍFEKMT (2006) Írott források az 1050-1116 közötti magyar történelemről. Makk Ferenc-Thoroczkay Gábor (szerk.) Szeged.

Isidorus (1966) *Isidori Hispalensis episcopi Etymologiarum sive originum libri XX*. II. W. M. Lindsay(szerk.) Oxford (er.: 1911.)

PCCSL (1877) *Patrologiae Cursus Completus/Seria Latina* 82. J.P. Migne (ed.). Parisiis

SRH (1937-38)*Scriptores Rerum Hungaricarum* I-II.Emericus Szentpétery (ed.). Budapest(repr.: Budapest, 1999).

## Jegyzetek

[1] Anonymus 27. („…*Geula genuit duas filias, quarum una vocabatur Caroldu, et altera Saroltu et Sarolt fuit mater sancti regis Stephani*…") SRH I. p. 68-69. Magyarul: HKÍF 312. (ford.: Veszprémy László).

[2] Chronici Hungarici compositio saeculi XIV. 30. („*Habeatque filiam nomine Sarolt pulcherrimam, de cuius pulcheritudine provinciales duces diutius loquebantur, quam Geysa dux… traduxit in uxorem legitimam*…") SRH I. 290-291. Magyarul: HKÍF 363-364. (ford.: Kristó Gyula).

[3] A vita összefoglalását ld. Uhrman 2003. 290-292. , és u.o. 149-154. sz. jegyzetek!

[4] Ióannés Skylitzés: Synopsis historión. AKMTBF 84. „*Gyula is, aki szintén a türkök fejedelme volt, a császári városba jön, megkeresztelkedik… Ő magával vitt egy jámborságáról híres, Hierotheos nevű szerzetest, akit Theophylaktos Turkia püspökévé szentelt… Gyula pedig megmaradt hitében…*" („…*kai Gylas, arkhón ón kai autos tón Turkón, eiseisin eis tén basilida, kai baptizetai… Anelabeto de meth' heautu kai tina monakhon Hierotheon tunoma, doxan eulabeias ekhonta, episkopon Turkias para tu Theophylaktu kheirotonoéthenta… all' ho men Gylas enemeine té[i] pistei, …*") (ford.: Moravcsik Gyula).

[5] Vita s. Adalberti episcopi Pragensis et martyris auctore s. Brunone Querfurtensi 23. („*Miserat his diebus ad Ungarorum seniorem magnum, immo ad uxorem eius, quae totum regnum manu tenuit virum, et quae erant viri ipsa regebat, qua duce erat christianitas coepta, set inmiscebatur cum paganismo polluta religio, et coepit deterior esse barbarismo languidus et trepidus christianismus.*") CFH 4912. (p. 2297.) Magyarul: ÁKÍF 83. (ford.: Thoroczkay Gábor).

[6] Thietmarus episcopus Merseburgensis: Chronicon VIII. 3. (IX. 4.) („*Uxor autem eius Beleknegini, id est pulchra domina, Sclavonice dicta, supra modum bibebat et in equo more militis iter agens quendam virum iracundiae nimio fervore occidit. Manus haec polluta fusum melius tangeret et mentem vesanam pacientia refrenaret.*") CFH 4769. (p. 2203-2204.) Magyarul: ÁKÍF 113. (ford.: Thoroczkay Gábor).

[7] Vámbéry:168. (Melich 1924. 111. Vámbéry szemére veti, hogy idevonta a „mai török nyelvben" 'alkonyat' jelentésű *karaldi~karalti* főnevet – precízebben: *karalty=sötétség* [oszmánli], *karaltu=alkony* [csagataj], *qaraldy~qaralty=ködfelhő*[kazah] – és ennek mintájára alkotott egy nem létező *saralti=hajnal* főnevet is. Mindez tagad-

hatatlanul megtörtént, de csak lábjegyzetben [Vámbéry u.o. 34. sz.j.], Vámbéry tehát maga sem állította, hogy a két nővér neve 'alkonyt', illetve 'hajnalt' jelentene, s a színnevekre való hivatkozása igenis előkészítette a terepet éppen Melich számára!)

[8] Vámbéry u.o.

[9] Melich 1924:111-113.

[10] Melich 1927: 489-490.

[11] U.o.493-494.

[12] Ligeti:534.

[13] Németh: 313-314.

[14] Bogyay: 19.

[15] Kristó: 217.

[16] Hóman: 96.

[17] Györffy 1977: 93. és főleg 119-120., ahol Koppány felnégyelését is a fejedelemasszony Thietmartól ismert, szélsőséges természetével magyarázza. Ez az értelmezés terjedt el a köztudatban is Szörényi Levente-Boldizsár Miklós-Bródy János *István, a király* c. elhíresült rock-operája nyomán.

[18] Szegfű:250.

[19] Ld. Pauler 1899: 17.; Hóman: 96.;Györffy: 61.;Bakay: 44-45.; Bogyay: 19.; Kristó: 217.; Tóth S.L.: 238.

[20] Györffy 1977.: 96.

[21] Kristó: 215-217.

[22] Thoroczkay Gábor in ÁKÍF 78.

[23] Ld. Thietmar u.o. Szent István nagyvonalúságáról nagybátyjával, Prokujjal szemben! (Magyarul: ÁKÍF 112.!)

[24] Szegfű: 244-245.

[25] Български етимологичен речник II. София, 1979. s.v. княгня: „жена *или дъщеря* на княз." (Kiemelés tőlem.)

[26] Szegfű: 245.

[27] Pócs 1986: 179.; u.ő 1989: 20-21.; u.ő 1990: 557.

[28] Kozma: 31-32.

[29] Kolumbán 1895: 301.; Bihari: 40.; Bosnyák 1982: 100.

[30] Ld. Kálmány; Szinnyei s.v.***szép-asszony, szépasszony-fonala, szépasszony-szele, szépasszonyok-szele, szépasszonyok-tánca.*** (col. 2105-2106.) Róheim: 114-115.; Szendrey1938: 267.; Gunda; Hegedűs: 108-109.; Jung: 100-101.;

[31] Zentai 1972-23.; u.ő 1983.; ; Dömötör T.: 82-89.; Diószegi 1982.; Jung: 100-101.; Pócs 1986.; u.ő 1989.; u.ő 1990.; Bartha E.: 483.

[32] Dömötör T.: 82.; Pop: 232.

[33] Zentai 1972-1973: 232. (9. sz. szövegmelléklet); u.ő 1983: 89.

[34] Gönczi 1914: 118-119.; Salamon: 111. (53. sz. szövegmelléklet); Bosnyák 1977: 150.;Zentai 1983: 79., 89.
[35] Dömötör T. 83., 89.
[36] Róheim: 115., Dömötör T. :83.
[37] Dömötör S.: 211.
[38] Kálmány: 340.;Dömötör S.: 21.; Dömötör T. u.o.; Kolumbán 1904: 38-39.; Zentai 1972-1973: 223.; Pócs 1986: 205.; u.ő 1989: 138-139.; u.ő 1997: 63-65.
[39] Jankó: 240-241., 246.; Szendrey 1938: 267.
[40] Zentai 1972-1973: 225-227. (A déli megjelenés kísértetekre is jellemző lehet, de egyrészt csakis a temetőben, másrészt rájuk azért jóval jellemzőbb az éjféli időpont!)
[41] Pócs 1986:180-181., 213-215.; u.ő 1989:12., 21., 131-132., 138-139.
[42] Pauler 1899: 17. 381-382. (33. sz.j.) Nyelvészeti érveket itt nem hoz fel, forráskritikai alapon utasítja el a gondolatot, hogy Géza feleségeként bárki más szerepelhetne Sarolton kívül: *„Saroltára kell tehát értenünk, a mitThietmar(…) és Bruno szent Adalbert életében (…) mondanak…"* ld. még u.ő 1900:100., 128. (25. sz.j.), és esp. 187. (142. sz.j.): *„A mit Sarolt vagyis, hogy nevet ne említsek, Gyejcsa nejéről Thietmar mond (… )ráillik a magyar nőre is, mint a 25. jegyzetben érintettem*."
[43] Jakubovich:385-386.: A *Nesta, Neste* névalakok nem lehetnek a latin (eredetileg görög) *Anastasia* származékai, hiszen a magyarban nem szokás – becézés céljával sem – a névkezdő magánhangzó elhagyása, s a szóbelseji *a→e* váltást sem tudnánk magyarázni. Így a név a *nyest* főnév származéka, *-a* becéző képzővel. Ennek mintájára értelmezhetőek még a Nyuszt (*Nuuz, Nuz, Nwz* – u.o. 386.) valamint Hölgyasszony (*Hewlgazzon*) személynevek. Kérdés persze, mi e névadási gyakorlat eredete? Totemisztikus hagyomány? Szegfű (249.) így gondolja, hivatkozva Gombocz Zoltánra (245-246.) és Benkő Lorándra (20.), akik azonban csak általánosságban emlegetik a totemállat megnevezésének személynévként történő viselését, mint továbbélő ***gyakrolatot***, menyétféle állatot nem hoznak példának! Pais Dezső (93-94.) ellenben épen a Jakubovich idézte neveket az úgynevezett „tiszteletbeli" vagy „bók-nevek" fogalmára hozza példának.
[44] Gönczi 1907:94.
[45] Kolumbán 1895: 400.;Balásy: 54.; Hegedűs: 104-105.
[46] Gönczi 1914:168-169.; Hegedűs: 104-105.
[47] Gönczi 1907:94.

[48] Gunda: 281-282.
[49] Kolumbán 1895: 398-401.
[50] Hegedűs: 104-105.
[51] U.o.
[52] Sőt, Czuczor-Fogarasi s.v. ***menyét*** (p. 479.) egyenesen így: *„Nőstényét népnyelven* ***menyétasszony****-nak hívják.*" ld. még Szinnyei s.v. ***mënyét-asszony***; Budenz: 280.; Simonyi:2 80. Gönczi 1907: 94.; u.ő 1914: 214-215.
[53] Fekete István: Lutra. Budapest, 2004. 236.
[54] Benkő 1970.
[55] *Hewlgazzon, Zypazzon.* Jakubovich: 386.; v.ö. még Pais: 94.
[56] Uhrman 2004: 131
[57] Kálmány: 351-352.;
[58] Strausz: 129-130.
[59] Wlisockiné: 209-211.
[60] Zentai 1972-1973: 232. (9. sz. szövegmelléklet) u.ő 1983: 89.
[61] Salamon: 93.
[62] Pócs 1986: 208-213.
[63] Diószegi K. István: György napra való prédikáczió. In u.ő: Kiosztatott talentum az az ollyan idvességes magyar prédikaciók, mellyekben az hibás vallás megczáfoltatik stb. Debrecen, 1679. 195-198. id.: Sebestyén: 403-404.
[64] Bosnyák 1982: 100.
[65] Kozma: 37.
[66] Szendrey 1928: 33.
[67] Hegedűs: 104-105.
[68] Gönczi 1914: 214-215.
[69] Hegedűs: 106-107.
[70] Bosnyák 1977: 147-151.; u.ő 1982: 100-101.
[71] Chronici Hungarici compositio saeculi XIV. 121. („Dux autem Ladizlaus ante exercitum suum super arduum equum residens gratia exortandi suos et animandi in girum flexit abenas. Cumque tetigisset veprem lancea, quedam hermelina albissima mirum in modum lancee eius insedit et super ipsam discurrendo in sinum eius usque devenit.") SRH I. (p. 390.) Magyarul: IFEKMT 394. (ford.:Dér Terézia, Galántai Erzsébet).
[72] Szegfű: 249-250. (71. sz.j.)
[73] Bollók 2001: 197-198.
[74] Isidorus: Etymologiarum sive originum XII. 3. 3.( Serpentes etiam et mures persequitur.)

[75] u.o. XII. 4. 7. („A mustelis [PCCSL 82. col. 443: mustellis] tamen vincitur, quas illic homines inferunt cavernis in quibus delitescit. Itaque eo visu [PCCSL 82. u.o.: ea visa] fugit, quem illa persequitur et occidit.")
[76] Jelenések Könyve 20. 2. („… ton drakonta, ton ophin ton arkhaion, hos esti diabolos kai satanas…")
[77] Bollók 1998: 228.; u.ő 2001: 197. Ld. Chronici Hungarici compositio saeculi XIV.110. (SRH I. p. 376.)
[78] Bár Bollók 2001: u.o. kétségkívül kiemeli még a *venenosus* (=*mérgező*) melléknevet is, melyet a krónika u.o. Vid ***szavaira*** alkalmaz. Ám az megint további bizonyítást igényelne, hogy ez több metaforánál.
[79] Kálmány: 341.; Strausz: 127.
[80] Kolumbán 1897: 301.
[81] Bosnyák 1980: 110-112.
[82] Kolumbán 1904.: 38-39.; Gunda: 281-282.; Bosnyák 1977:. 147-151.; u.ő 1980: 110-112.; u.ő 1982: 100-101.
[83] Szilágyi: 91.
[84] Bosnyák 1977: 147-151., 1980: 110-111., 1982: 100-101.
[85] Zentai 1983: 80.; Bosnyák 1977: 149.; u.ő 1980: 112.
[86] Zentai 1972-1973: 225., 229-230.; u.ő 1983: 88.
[87] Kolumbán 1897: 300-301.
[88] Kolumbán 1897: 301.; Szendrey 1938: 267.; Hegedűs: 108-109.; Diószegi; Salamon: 110.
[89] Szendrey 1938: 267.
[90] Hegedűs: 109.
[91] Pócs 1989: 141.
[92] Kálmány: 351.352.
[93] Dömötör T.: 83.
[94] Ld. 57. sz.j.!
[95] Ld. 58. sz.j.!
[96] Strausz: u.o.
[97] Simonyi:280.
[98] Budenz: 614.; Munkácsi: 46.; Simonyi: 280; Hegedűs: 104-105. Benkő TESz
[99] Abbott: 108-109.; Lawson: 327-328.
[100] Nemes: 432.
[101] Budenz: no. 653. (p. 613-614.); Simonyi: 280., Hegedűs: 106-107., Benkő L. 1970., Dolovai
[102] u.o.
[103] Moldován: 159-160. Pócs 1986: 186.

[104] Moldován u.o.; Pócs u.o.
[105] Lawson:130-131.
[106] Moldován:163
[107] Lawson:163-170.
[108] Pócs 1986:.187.; u.ő 1989: 31-33. (Igaz, u.ő 1986: 187. és 1989: 35. Lawson álláspontját egyoldalúnak nevezi; konkrét érveit azonban elfogadja.).
[109] Bollók 1998: 229. (Sajnos, hiatkozások nélkül. Nem nehéz azonban átlátni, hogy a – telente – szinte hófehér állat miért lett az *„erkölcsi tisztaság, az ártatlanság és a szüzesség szimbóluma*" [Szemadam]; hiszen *„A keresztény hagyomány úgy véli, hogy ez az állat inkább elpusztul, mintsem bemocskolja fehér bundáját.*" [u.o.] Mindezek alapján pedig logikusan hozzák kapcsolatba az erkölcsi [és testi] tisztaság, ártatlanság és szüzesség első számú keresztény megtestesítőjével.)
[110] Uhrman 2010: 6-7.
[111] Lukács I. 26-38.; Hartvik legenda 3. (SRH II. 406.) v.ö. Csóka: 667., Uhrman 2010: 6.
[112] Ransanus 9.
[113] Tóth Z.: 35.
[114] Uhrman 2010: 8.
[115] u.o. 9.
[116] Katona: 248.

Kovács Szilvia

# A peremisli csata (1099)

A 11. század közepén a délorosz steppén berendezkedő kunok és a magyarság kapcsolata a 13. századi kun betelepülés előtti időszakban is több fázisra bontható. A kapcsolatok legkorábbi szakaszában, a 11. század utolsó évtizedében először két Magyar Királyság elleni kun támadásról van tudomásunk, majd pedig egy olyan magyar hadjáratról, melynek során a magyar hadsereg idegen földön szenvedett vereséget a kunoktól. A továbbiakban ezt az összecsapást vizsgálom és mutatom be. A csatára a halicsi Peremislnél (a mai lengyelországi Przemyślnél) került sor 1099-ben. A csatáról két forrás, a magyarországi latin nyelvű 14. századi krónikakompozíció (SRH I: 423–426; KK 145. caput) és az óorosz Régmúlt idők krónikája, azaz a Poveszty vremennih let (PVL 115, 116, 253–254; Hodinka 1916: 56–67; Cross–Sherbowitz-Wetzor 1953: 196, 198) is beszámol. E két kútfőnek vonatkozó részeit összehasonlítva ismerjük meg a csata részleteit.

Mielőtt arra a kérdésre válaszolnék, hogy mi is volt az előzménye ennek a Rusz földön zajló csatának, amelynek két főszereplője a magyar és a kun had volt, fontos megjegyezni, hogy mind a magyarok, mind pedig a kunok a rusz fejedelmek kérésére vettek részt a tulajdonképpen ez

utóbbiak belharcának tekinthető eseményekben. 1097-ben a rusz fejedelmek a ljubecsi gyűlésen ugyan szabályozták, hogy Bölcs Jaroszlav utódai milyen területeket birtokolhatnak, de a kijevi nagyfejedelem, Szvjatopolk (1093–1113) saját családjának befolyását akarta növelni, ezért elüldözte a volhíniai Vlagyimir fejedelmét, Dávidot, és helyére egyik fiát ültette. Majd két másik fejedelem, a tyerebovli Vaszilko és a peremisli Volodar ellen szervezkedett. Ezek az események vezettek az 1097. év alatt részletesen leírt testvérharchoz, amelyben a magyar király a kijevi nagyfejedelem, Szvjatopolk oldalán vett részt, míg a kunok a két Rosztyiszlaviccsal, Vaszilkóval és Volodarral szövetséges Dávidot támogatták (PVL 109–116, 248–254; Hodinka 1916: 54–65; Cross–Sherbowitz-Wetzor 1953: 187–198). Az összecsapás tényét az óorosz évkönyv röviden abban az 1099-es évben is megemlíti, amikor valójában megtörtént, ekkor azonban csak annyit közöl a forrás, hogy „Ugyanabban az évben megverték a magyarokat (ugorokat) Peremislnél" (PVL 116, 254; Hodinka 1916: 66–67; Cross–Sherbowitz-Wetzor 1953: 198). Ez a PVL-ben tapasztalható kettősség a forrás szerkesztéséből fakad (Font 2005: 143–144).

Előbb a magyar forrás, azaz a 14. századi krónikakompozíció beszámolóját ismertetem a magyar király vezette hadjáratról. A Könyves Kálmán királlyal (1095–1116) ellenséges krónikás nem írja le, hogy a magyar király miért „támadta meg Rusciát", nem tesz említést a csata helyszínéről sem, és magát a csatát is alig részletezi:

„[…] nagyon sok kun jött Mircoddal a ruténok segítségére. Még éjszaka felkerekedtek, kora reggel rajtaütöttek a király táborán, tönkreverték és kegyetlenül megsemmisítették. Hungaria nemesei pedig közrefogták a királyt, és mindenfelől megvívhatatlan falként álltak a király oldalán. A kunok pedig üldözőbe vették Euzem ispánt az Almási

nemzetségből, ezt a vitéz és serény férfit, és megölték őt is, meg mindazokat, akik vele voltak. Ugyanígy Cuppan meg Lőrinc püspököket, és sok más vitéz harcost is megöltek nyilaikkal átdöfve. Egy Monoch nevű kun hevesen üldözőbe vette a magyarokat. Máté, a király derék vitéze el akarta őt fogni, és rárohant. De amaz menekülés közben hátrafelé nyilazott, és átlőtte Máté lábát; ha sok bajtársa nem fedezte volna egymáshoz illesztett pajzzsal, nem kerülte volna el a halált.

Ekkor Péter fordult Monoch ellen; s bár ő Péterre is rányilazott, nem találta el nyilával, és amíg egy másik nyilat vett elő, Péter átdöfte Monoch oldalát, és fogolyként élve hurcolta a király elé. […]

A király minden embere gyorsan futva érkezett meg Hungariába. A király kincseit pedig, és mindazokat, akik nem tudtak gyorsan elmenekülni, elragadták a kunok. Olyan nagy vereség volt ez, hogy ritkán szenvedtek ekkora vereséget a magyarok. Akik pedig a magyarok közül az erdőkben találtak menedéket, éhségükben a csizmájuk talpát is megsütötték és megették. Mit mondjak még? Akkora volt ott a veszedelem, hogy el sem mondható." (SRH I: 424–426; KK 145. caput)

Tehát a magyarországi krónika nemcsak a magyar hadjárat célját nem említi, de a csata helyszínét sem, valamint a csata során hallgat a ruszokról is. E forrás alapján a két harcoló fél a magyarok és a kunok (*Cuni*) voltak. A magyarok ellenfelei közül kettőt nevez meg a krónika. *Mircod* nevéről Pauler úgy véli, hogy talán egy kun név latinizált változata (SRH I: 424, 2. lj.). Font Márta szerint „vonatkozhatna" akár a kunok segítségét kérő Dávidra is (Font 2005: 145). Ez azonban kevéssé valószínű, a Dávid biblia név, így nehezen értelmezhette félre, és írhatta volna el ennyire egy középkori krónikás a nevet. A másik, név szerint említett kun pedig *Monoch*, aki talán az 1091-ben I. Alexios

Komnénos (1081–1118) bizánci császár segítségére siető kun *Maniakkal* (*Μανιαχ*) (Al. VIII. iv. 3; Sewter 1982: 254; Reinsch 1996: 274–275) és a PVL-ben szereplő Bonjakkal (Боняк) azonos (ByzTurc. II: 18; Vasil'evskij 1908: 99). A PVL szerint a magyarokat megverő kunok két vezére Altunopa (Алтунопа) és Bonjak (Боняк) volt. A magyarországi forrás szerint Monochot, aki „hevesen üldözőbe vette a magyarokat" („Monoch acriter persequebatur Hungaros"), miután egy magyar átdöfte oldalát, fogolyként élve hurcolták a király elé. További sorsát sajnos nem részletezi a magyar krónikás. Mint alább látni fogjuk – ha valóban azonos Monoch és Bonjak – az óorosz forrás nem erősíti meg, hogy a kun vezér magyar fogságba esett volna. Tehát, mint látható a magyar forrásban nincsenek hadászati szempontból elemezhető és értékelhető elemek, néhány általános (a kunok „nyilaikkal átdöfve" sok magyar harcost megöltek; Monoch „hátrafelé nyilazott, és átlőtte Máté lábát"; a magyarok „egymáshoz illesztett pajzzsal" védték a sebesült Mátét) vagy egyéni harci tett leírásától („Péter átdöfte Monoch oldalát") eltekintve. A forrás szerkesztőjének nyilvánvalóan pusztán az lehetett a célja, hogy a magyar király vereségét hangsúlyozza: „Olyan nagy vereség volt ez, hogy ritkán szenvedtek ekkora vereséget a magyarok. […] Akkora volt ott a veszedelem, hogy el sem mondható." (SRH I: 425–426; KK 145. caput).

Ezzel szemben a PVL az előbbi forrásból hiányzó, az események megismeréséhez, valamint rekonstruálásához szükséges adatok jelentős részét tartalmazza. Sőt, két év alatt is említést tesz a csatáról. Mint már fentebb volt szó róla, 1099-ben, mikorra valójában a csata datálható, mindössze a magyarok vereségének tényét közli a krónikás. Ennél jóval részletesebb azonban az 1097. év alatti beszámoló, ahol az előzmények leírása mellett a következő olvasható: „Jaroszlav, Szvjatopolk fia meg is érke-

zett a magyarokkal, és Koloman király és 2 püspök a Vagr[1] mentén Peremisl[2] környékén táborozott le. […]Dávid […] pedig elment a polovecek földjére. És Bonjak fogadta őt, és innen Dávid visszajött, majd mindketten a magyarok ellen vonultak. Útközben éjszakára letáboroztak. Éjfélkor Bonjak felkelt, eltávolodott a tábortól, farkas módon üvölteni kezdett. Előbb egy, azután sok farkas üvöltéssel válaszolt vissza. Mikor Bonjak visszatért, azt mondta Dávidnak, hogy »holnap legyőzzük a magyarokat«. Reggel Bonjak harci rendbe állította seregét. Dávidnak 100 harcosa volt, neki meg 300. Ezeket 3 egységre osztotta, és megtámadta a magyarokat. Altunopát előreküldte 50 emberrel, Dávidot pedig a harci zászló alá állította, maga pedig harcosait 2 felé osztotta: 50–50 embert állított mindkét oldalra. A magyarok több sorba rendeződve álltak fel, mivel szám szerint 100 ezren voltak. Altunopa az első sorhoz vágtatott, nyílzáporral árasztotta el a magyarokat, majd elszáguldott előlük. Azok meg üldözőbe vették, és vágtatás közben Bonjak mellett száguldottak el, aki utánuk vetette magát, hátulról kaszabolva őket.[3] Altunopa ekkor visszafordult, és nem engedte visszafelé a magyarokat, és így tömegével gyilkolva őket, egy csomóba szorították őket össze. Bonjak ekkor háromfelé osztotta seregét, és a csomóba terelt magyarokat úgy verte, mint sólyom a csókákat. És a magyarok megfutamodtak, sokan a Vagrba, mások meg a Szanba fulladtak. A többiek a Szan mentén egymást taposva felmenekültek a hegybe, és 2 napig üldözték és kaszabolták őket. Itt ölték meg a magyarok püspökét, Kupánt, és sok-sok főurukat, hiszen azt beszélték, hogy 40 ezren estek el közülük".[4]

Összehasonlítva a magyar krónikát és a PVL-t az 1099. évi peremisli csata kapcsán, van néhány olyan pontja a leírásoknak, amelyek alátámasztják egymást. Egyértelműen kiderül, hogy mind a két forrás szerint Könyves Kálmán se-

regét valójában a kunok győzték le és futamították meg, a rusz harcosokat, akik nyilván ott küzdöttek a kunok mellett, alig említik. Ennek magyarázatára kissé később kitérek. További összecsengő adat, hogy mindkét forrás a király személyes jelenléte mellett két magyar püspök részvételéről tud, és mindkettő név szerint megnevezi ezek egyikét, Koppányt (*Cuppan* – SRH; *Купан* – PVL).[5] Tehát ami azonos a forrásokban: 1. a kunok jelentőségének kiemelése; 2. jelen volt a magyar király és két püspök; 3. ez utóbbiak egyike, Koppány a csatában elesett; 4. a magyar had veresége és menekülése.

A továbbiakban azonban már csak a PVL szolgáltat információkat. Így abból tudni, hogy a rusz fejedelmek hatalmi harcában vett részt mind a magyar, mind pedig a kun sereg, valamint a csata helyszíne, Peremisl is ebből ismert. A PVL szerint a kun–rusz had fővezére egyértelműen Bonjak volt. A magyar forrás alapján Mircod volt a Kálmán ellen támadó kun sereg vezetője. Monochról ugyan közvetlenül nem állítja a krónikás, hogy vezér, de talán erre utal, hogy Kálmán elé vezették, miután elfogták. A PVL szerint Bonjak nemcsak a kunokat, hanem Dávid seregét is irányította a csata során, így ez lehet részben az oka annak, hogy a kunok szerepe került előtérbe, és a ruszok harci tetteinek említése elsikkadt. Részben pedig talán a forrásrészlet későbbi átszerkesztésével magyarázható, hogy a ruszok részvételéről nem sokat tudni. A magyar forrás pedig e téren, mint már említettem, nem nyújt érdemi információkat a csatáról. Kevéssé valószínű Hodinka (1913: 339) azon feltevése, hogy azért nem vettek részt a ruszok a harcokban, mert nem ismerték a kunok hadi taktikáját. Hiszen az 1070-es évektől kezdve a kunok rendszeresen részt vettek a rusz fejedelmek egymás ellen vezetett hadjárataiban.

A PVL-ben olvasható csataleírás kettősségére Hodinka Antal az 1913-ban megjelent tanulmányában már utal (1913: 339). Ugyanis míg a harc során történtek leírása a magyarok bekerítéséig katonára utalóan szabatos, onnantól kezdve azonban, hogy a forrásban ismét olvasható „Bonjak ekkor háromfelé osztotta seregét…" már „ismétlés, zavaros tudósítás". Hiszen megint bekerítik a magyarokat, akiknek mészárlását korábban röviden és lényegre törően már leírja a forrás: „tömegével gyilkolva őket, egy csomóba szorították őket össze", ekkor mégis újból olvasható, hogy „a csomóba terelt magyarokat úgy verte, mint sólyom a csókákat" (Hodinka 1913: 339).

Az óorosz forrás a hadakozó erők létszámát is megemlíti, eszerint Dávidnak 100, Bonjaknak 300 harcosa volt. A velük szemben álló magyaroknak pedig 100 ezres serege volt, és ebből 40 ezren estek el. Mivel a magyar krónika nem említ számokat, így a PVL adatai ellenőrizhetetlenek, azonban így is bizton állítható, hogy túlzó egyrészt a magyarok 100 ezres létszáma, másrészt a 400 főnyi szembenálló erővel kapcsolatos adat is kevésnek tűnhet. Az azonban nyilvánvaló a forrásokból, hogy a király vezette had jelentős számú lehetett. Bonjak 300 kun harcosa viszont sokkal reálisabb számadat, ha azzal számolunk, hogy talán saját nemzetsége harcosaival vonult Dávid támogatására. Különösen akkor, ha figyelembe vesszük, hogy az óorosz forrásokban még van egy 300 főnyi kun segítségre adat. Ekkor Szvjatoszlav Olgovics támogatására küld kun rokona (apósa) 300 fős sereget (PSRL II: 329). Párhuzamként megemlíthető, hogy a 11. század végén a Magyar Királyság egyes vármegyéi is 300-400 fős kontingenst tudtak kiállítani (Borosy 1992: 29). Ezek az adatok összhangban vannak azzal, hogy a 6–15. századi nomádok taktikai alapegysége a kurdusz vagy kosun (az orosz forrásokban szereplő *кошь*[6]), vagyis egy nemzetség katonai ereje volt.

Egy ilyen sereg pedig 300–400 főből állhatott (Allanijazov 1998[2]: 66). A rusz fejedelem, Dávid 100 embere megint kérdéseket vett fel, lehetséges, hogy csak a katonai kíséretére (druzsinájára), valamint a maga toborozta seregre utal, és valójában többen támogatták a környék lakói közül. Ezt azonban nem lehet eldönteni. A magyar regimenttel kapcsolatos számot is annak tükrében érdemes mérlegelni, hogy Borosy András szerint a 11. század végén a Magyar Királyság hadseregének létszáma 16 ezer és 22 ezer között lehetett, de közelebb állhatott a 16 ezerhez (Borosy 1992: 29).[7]

A PVL-ben olvasható csataleírás alapján a kunok a klasszikus cselvetés, azaz a színlelt megfutamodás–bekerítés taktikáját alkalmazták, vagyis az Altunopa vezette elővédet üldöző magyarok besétáltak a kelepcébe. A menekülést színlelő Altunopa ugyanis megfordult, de ekkor már Bonjak kunjai – és annak ellenére, hogy a forrás nem említi –, valamint a Dávid vezénylete alatt álló harcosok hátulról és két oldalról közrefogták a magyarokat. A magyar szakirodalomban elterjedt az az elmélet, amely szerint a magyarok azért szenvedtek vereséget, mert a 11. század végére elfelejtették azt a nomád taktikát, amivel 150–200 évvel korábban maguk is sorra aratták katonai sikereiket Európában (Hodinka 1913: 325–346, 524–544; Kristó 1986: 72; Font 2005: 146). Font (2005: 228) a későbbi, 13. század folyamán kunok által támogatott rusz seregektől elszenvedett magyar vereségek kapcsán is megismétli ezt az elméletet. Ennek azonban kevés a valószínűsége, egyrészt mert a magyar hadsereg állandó részei a források tanúsága szerint a hasonló harcmodort folytató székelyek és a Magyar Királyság területére betelepülő besenyők.[8] Másrészt a 13. század első évtizedeiben olyan gyakoriak a rusz belharcokban részt vevő magyarok és kunok összecsapásai, hogy nehezen hihető, továbbra sem „em-

lékeznek" a magyarok a nomád harcmodorra, és emiatt maradnak évről évre alul a kunok támogatását élvező rusz hadakkal szemben. Sokkal inkább magyarázható azzal a kudarcuk, hogy a magyar seregek, illetve vezetőik figyelmen kívül hagyták a kunok hadi taktikáját a harcokban résztvevő előkelők egyéni dicsőségkeresése miatt, és az ebből fakadó engedetlenség is lehet a magyarázata a kudarcoknak. Emellett pedig valóban nehéz felismerni és megkülönböztethetni a valódi és a megtévesztő futást, majd felkészülni ennek a jellegzetes nomád taktikának a kivédésére,[9] különösen ha a terep a magyar had számára kevéssé ismert. Talán ez utóbbi feltevést támogatja, hogy a forrás alapján a magyarok mellett nem tűnnek fel rusz szövetségeseik a harcban. Vagyis nincs szó a támogatást kérő ruszok seregéről/csapatáról, akik ilyen téren segíthették volna Kálmán hadát a csatában.

A PVL további érdekességekkel szolgál a kunokra vonatkozóan. A forrás orosz kutatói és értelmezői szerint egyértelműen érezni a csata leírásán a szájhagyományt, sőt azt sem tartják kizártnak, hogy a történet forrása egy Altunopát dicsőítő hősi ének lehetett. Így tehát ez is egyike lehet azoknak a kun eredetű népköltészeti elemeknek, amelyek az óorosz évkönyvekben olvashatók: 1. Szevencs Bonjakovics be akarta törni a kijevi Arany kaput (PSRL II: 432); 2. Otrok délorosz steppei visszatérését elmesélő történet az énekmondó bárddal és az ürömfűvel.[10] Ezt az Altunopával kapcsolatos feltevést az az 1103. év alatt olvasható bejegyzés is megerősíti, amely szerint: „megérkeztek a polovecek, maguk előtt küldték felderítőül Altunopát, aki náluk vitéz hírében állott" (PVL 118, 256; Cross–Sherbowitz-Wetzor 1953: 201). A forrásban olvasható „словяше" a korabeli nyelvben olyan vitézt jelölt, akinek tiszteletére hősi éneket költöttek.[11] Ugyancsak szájhagyományra utal, hogy Bonjak „a csomóba terelt magyarokat

úgy verte, mint sólyom a csókákat" (PVL 536). A farkasokkal beszélő Bonjak története pedig akár a kun folklór eleme is lehet, ismerve, hogy más források szerint is élt a kunok között a farkas tisztelete[12]. Azt is meg kell említeni, hogy Bonjak nem feltétlen azért hagyta el táborát, hogy a farkasoktól a másnapi csatával kapcsolatosan biztató előjeleket kapjon, hanem talán a magyar sereg kémlelésére utalhat a forrás (Hodinka 1913: 340). Nem lehet kizárni annak lehetőségét sem, hogy az elvonulás a karizma erősítését szolgálta. A Bonjakéhoz hasonló elvonulásról olvashatunk a 13. századi perzsa Dzsuvajnínál, aki szerint Dzsingisz kán, mikor arról értesült, hogy kereskedőit Otrar kormányzója kivégeztette, felment egy hegy csúcsára, levette fejfedőjét, a föld felé fordulva három nap és három éjjel imádkozott, hogy legyen elegendő ereje a bosszúhoz (Boyle 1997[2]: 80–81). Hasonlóan tett Batu is, aki a muhi csata előtt „egy éjjel és egy nap senkihez sem szólt, csak könyörgött és esedezett" (Boyle 1997[2]: 270; Katona 1981: 63).[13]

Összefoglalva a fentieket, a következőkre hívnám fel a figyelmet: a magyarországi forrás a királyi magyar had vereségén kívül alig szolgáltat más adatokat. Ezzel szemben a PVL számos hasznos információt tartalmaz nemcsak magával a csatával kapcsolatosan, de a kunok hadi taktikájára, valamint feltehetően a kun hitvilágra és folklórra utaló elemeket is olvashatunk az események leírásában. Az óorosz forrásban az összecsapó felekre vonatkozó létszámok nyilvánvalóan túlzóak, arra azonban utalnak, hogy a magyar had jelentős volt, és nagyobb, mint a rusz–kun szövetséges sereg. A magyarok veresége feltehetően nem azzal magyarázható, hogy „elfelejtették" a nomádokkal kapcsolatosan toposszerűen ismételt színlelt megfutamodás taktikáját, hanem egyrészt rusz szövetségeseiktől nem kaptak elegendő támogatást, másrészt pedig talán megfelelő tájékoztatást sem a csata helyszínéről, sem az ellenfélről.

## IRODALOM:


Allanijazov, T.K. (1998[2]): *Voennoe delo kočevnikov Kazahstana.* Izd. vtoroe, ispravlennoe dopolnennoe. Almaty.

Borosy A. (1992): Hadsereglétszámok a X–XIV. században. *Hadtörténelmi Közlemények* 105 [1992/4]: 3–32.

Boyle, A. (1997[2]): *Genghis Kahn: The History of the World Conqueror.* Trans. from the text by J. A. Boyle, with a new Intr. and Bibl. by D. O. Morgan. Manchester.

B. Szabó J. (2001): Gondolatok a XI–XIV. századi magyar hadviselésről. *Hadtörténelmi Közlemények 114* [2001/1]: 75–98, 92–93.

ByzTurc. – Moravcsik Gy: *Byzantinoturcica I–II. Sprachreste der Türkvölker in den Byzantinischen Quellen*. Zweite durchgearbeitete Auflage. Berlin, 1958.

Cross, S.H.–Sherbowitz-Wetzor, O.P. (1953): *The Russian Primary Chronicle. Laurentian Text*. Trans. and ed. by S.H. Cross – O.P. Sherbowitz-Wetzor, Cambridge.

Ferincz I. (MS): *Nesztor-krónika. Poveszty vremennih let. Az elmúlt idők történései (elbeszélése): Honnan ered Ruszföld, ki volt Kijev első fejedelme, és hogyan alakult ki Ruszföld.* MS. Szeged.

Font M. (2005): *Árpád-házi királyok és Rurikida fejedelmek.* Szegedi Középkortörténeti Könyvtár 21. Szeged.

Golden, P.B. (1997): *Wolves, dogs and Qipčaq religion. Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae* 50 (1997)/1–3, 87–97.

Hodinka A. (1913): Kálmán királyunk 1099-iki peremyśli csatája. *Hadtörténelmi Közlemények* [1913]: 322–346, 524–544.

Hodinka A. (1916): *Az orosz évkönyvek magyar vonatkozásai. Az orosz évkönyvek teljes gyűjteménye*. Ford.: Hodinka A. Budapest.

Katona T. (1981) : *A tatárjárás emlékezete.* Szerk. Katona T., a bev. Györffy Gy. írta. Budapest.

Kristó Gy. (1986): *Az Árpád-kor háborúi.* Budapest.

SRH I. *Scriptores Rerum Hungaricarum tempore ducum regumque stirpis Arpadianae gestarum.* Edendo operi praefuit Emericus Szentpétery. Vol. I–II. Budapestini, 1937–1938. Reprint kiadás: Az utószót és bibliográfiát összeállította, valamint a Füg-

gelékben közölt írásokat az 1. kiadás anyagához illesztette és gondozta Szovák K. és Veszprémy L. Budapest,1999.

PSRL I. – *Polnoe sobranie russkih letopisej. Lavrent'evskaja letopis'*. I. Leningrad. 1926–1928.

PSRL II. – *Polnoe sobranie russkih letopisej. Ipat'evskaja letopis'.* II. S-Peterburg.

PVL – *Povest' vremennyh let*. Podgotovka teksta, perevod, stat'i i kommentarii D.S. Lihačeva. Sankt-Peterburg. 2007[3].

Reinsch, D.R. (1996): *Alexias. Anna Komnene.* Übersetzt, eingeleitet und mit Anmerkungen versehen von Diether Roderich Reinsch. Cologne.

Sewter, E.R.A. (1982): *The Alexiad of Anna Comnena.* Transl. from Greek by E.R.A. Sewter. Harmondsworth.

Szabados Gy. (2007): A 12. századi magyar hadtörténet forrásproblémáiból. *Aetas* 2007/4, 153–160.

Vasil'evskij, V.G. (1908): Vizantija i pečenegi (1048–1094). In: *Trudy V.G. Vasil'evskogo*. Tom I. Sanktpeterburg. 1908, 1–175.

Vasmer, M. (1986): *Etimologičeskij slovar' russkogo jazyka*. V četyreh tomah. Perevod s nemeckogo i *dopolnenija člena-korrespondenta AN SSSR* O.N. Trubačeva. Izdanie vtoroe, stereotipnoe. Moskva, 1986.

## Jegyzetek

[1] A Lengyelország délkeleti és Ukrajna nyugati területén folyó (lengy. *Wiar*, ukr. *Вірор*) a San baloldali mellékfolyója.

[2] A mai Lengyelország délkeleti határán levő Przemyśl (ukr. Перемишль).

[3] A PVL Lavrentyjev-évkönyvben olvasható változata szerint Bonjak hátulról (PVL 115, 253), míg az Ipatyjev-évkönyvben levő szerint két oldalról támadta meg az Altunopát üldöző magyarokat (PSRL II: 246).

[4] A PVL vonatkozó része olvasható Hodinka 1916-os fordításában (Hodinka 1916: 56–65). A fenti magyar nyelvű fordítás Ferincz Istváné, kinek munkája egyelőre csak kéziratban hozzáférhető.

[5] Az óorosz forrás némely későbbi változatában Tupan (Тупан) olvasható, ez azonban nyilvánvaló másolói hiba.

[6] A török eredetű *кош* szónak számos jelentése van az oroszban 'kozák tábor, nomád szállás, kalyiba, pásztorszállás stb.' A kirg. *koš* 'nemezsátor, jurta', bask. *koš* 'sátor' (Vasmer 1986[2]: 359).

[7] Borosy egy másik munkájában úgy véli, hogy az úri magánhadseregekkel sem lehetett több mint 30 ezer fős a korabeli magyar had, és azt is hozzáteszi, ez nem jelenti, hogy ekkora sereget ki is lehetett állítani a korban, l. Borosy 1992: 24.

[8] Ugyancsak a 12. századi események leírásakor jelennek meg a forrásban a székelyek és besenyők mint a magyar hadban harcoló elővédek: „hitvány bissenusok és székelyek egészen a király táboráig futottak, anélkül, hogy sebet kaptak volna", „gaz bissenusok és a hitvány székelyek valamennyien egyszerre futamodtak meg […] szokás szerint a magyar csapatok előtt jártak" (SRH I: 436, 456; KK 153. és 165. caput). A forrásban szereplő *vilissimi* 'hitvány' a két népcsoport harcmodorára vagy könnyűfegyverzetére utal. Ezekből a forrásrészletekből is nyilvánvaló, hogy egy jellegzetes nomád haditaktika leírását olvashatjuk, ami a magyar seregben harcoló besenyőkhöz és székelyekhez köthető. Megjegyzendő, hogy a forrásban említett csaták egyikében, így az 1116-os Olsava mellettiben feltételezhetően a magyar had győzött, míg az 1146-os Lajta menti összecsapásban biztosan magyar győzelem született (Szabados 2007: 153–160).

[9] A valódi és a megtévesztő futás megkülönböztetésének nehézségére, valamint annak cáfolatára, hogy csak a nomádok alkalmazták a színlelt megfutamodás taktikáját l. B. Szabó 2001: 75–98, 92–93.

[10] Az óorosz évkönyvek egyik legszebb, folklorisztikus elemeket is tartalmazó története Otrok visszahívása a steppére az 1201. év alatt olvasható az Ipatyjev-évkönyvben. Ebből előbb kiderült, hogy Vlagyimir Monomah csapásai elől Otrok Grúziába vonult. Testvére, Szircsan azonban a Donnál maradt. Vlagyimir halála után az egyetlen vele maradt bárdot, Ort elküldte Grúziába, hogy az Otrokot bírja rá a steppére való visszatérésre. A bárd feladata az volt, hogy énekeljen egy polovec dalt a vezérnek, és ha az ennek hallatán sem akar az visszatérni, akkor szagoltasson vele ürömfüvet. Otrok az ürömfű illatának hatására a hazatérés mellett döntött (PSRL II: 716).

[11] Az angol fordítás is erre utal „since he was celebrated among them for his courage" (Cross–Sherbowitz-Wetzor 1953: 201).

[12] A farkas, ill. a kutya tiszteletére l. Golden 1997: 87–97.

[13] Köszönöm Ivanics Mária professzor asszonynak, hogy felhívta figyelmemet az utóbbi párhuzamra.

Vér Márton

# A Mongol Birodalom postahálózatának kutatástörténete

## BEVEZETÉS

A Dzsingisz kán vezette mongolok a 13. század során nem csupán az írott történelem valaha volt legnagyobb kiterjedésű szárazföldi birodalmát hozták létre, hanem ezzel egyidőben saját koruk legkiterjedtebb és legprofesszionálisabb információ közvetítő rendszerét is: a Mongol Birodalom postahálózatát. Annak ellenére, hogy az elmúlt másfél évszázad során a Mongol Birodalommal foglalkozó munkák mennyisége szinte átláthatatlan, a mongol postára vonatkozóan eddig igen kevés kutatási eredmény született. Annak fényében, hogy ugyanakkor a számtalan elmélet közül, amelyekkel a mongolok sikereit akarták megmagyarázni a tudósok, egymagában egyik sem ad kielégítő magyarázatot a történtekre, az eddigi kutatásnak ez a hiányossága okvetlenül pótolandó. Nem csak azért, mert máig nincs egy jól árnyalt képünk a mongol postahálózatról (amelyről csupán részinformációkkal rendelkezünk), hanem azért is, mert az elmúlt évtizedekben egyre több új eredményt szolgáltató információtörténeti

megközelítés rámutatott arra, hogy a történelem során a nagy birodalmak életében milyen meghatározó szerepet játszott az információáramlás.

Mindezek alapján úgy vélem, hogy a téma feldolgozása nem csak a nemzetközi tudomány számára bír jelentőséggel, hanem nyilvánvaló érintettségünk révén a magyar történelemkutatás számára is igen fontos. A teljes birodalmat lefedő postahálózat egészéről monografikus igényű mű mindezidáig egyáltalán nem készült. Csupán két, kifejezetten a postarendszerrel kapcsolatos szakmunka született, s ezek a birodalom egy-egy *ulus*án belül (a Yüan-dinasztia uralta Kína és az Ilhanida Irán) vizsgálták a postát (Olbricht 1954; Silverstein 2007). A mongolok által kialakított postahálózat komoly infrastrukturális háttérrel rendelkezett, s igen nagy szerepe volt a birodalom életében, ezért ezen a két munkán kívül a birodalom egészével foglalkozó munkák, illetve a mongolok által bevezetett adminisztrációs- valamint adórendszerrel kapcsolatos írások is röviden érintették a témát. Mivel ezek fő célja nem a postahálózattal kapcsolatos adatok összegyűjtése és közlése volt, a rendelkezésünkre álló kutatási eredmények rendkívül szétszórtan szereplnek a szakirodalomban. Ennek okán a téma feldolgozásához vezető első, ugyanakkor elengedhetetlen lépés megtételéhez, ti. a kutatástörténet áttekintéséhez tekintélyes mennyiségű anyagot kell átvizsgálni, mintegy kiszemezgetve a téma szempontjából releváns információmorzsákat.

A korábbi szakirodalom alapvetően három fontos kérdéskört jár körül, ezért magam is így tárgyalom a kutatástörténetet: 1. a mongol postahálózat és a török *yam* illetve a mongol *ǰam* szó eredete[1]; 2. az adóztatás és az adminisztráció postával kapcsolatos vonatkozásai; 3. a postahálózat rendszere és működése. Ennek a felosztásnak köszönhetően előfordul, hogy egy mű több alfejezetben is szerepel.

# A MONGOL POSTAHÁLÓZAT ÉS A *YAM* SZÓ EREDETE

Gerhard Doerfer alapvető munkája, a *Türkische und mongolische Elemente in Neupesischen* negyedik kötetében behatóan foglalkozik a *yam* szóval. Nemcsak a szó eredeztetésének kutatástörténetét tekinti át, de általában a postahálózatok történetét is tárgyalja, és valamivel részletesebben kitér a mongol postára is. A *yam* szó etimológiájának felkutatására való kísérletek áttekintésekor alapvetően Doerfer munkájára támaszkodtam és ahol lehetőségem adódott rá, ott az eredeti szövegeket is kézbe vettem.

Doerfer elsőként Ernest Herzfeld álláspontját ismerteti. Herzfeld iráni etimológiát valószínűsít a *yam* esetében. Az óperzsa *yuman* szóból eredezteti, ami a ló kötőfékét jelentette. Véleménye szerint később ehhez társult a postaállomás jelentés is. A perzsa szó a *yu-* gyökből származik, ami a ló megkötését jelenti. Doerfer véleménye szerint ez a nézet tarthatatlan, mivel a szó etimológiája jól levezethető a kínai nyelvből. Továbbá fonológiai érve, hogy az óperzsa *y-* a középperzsában *ğ-* hanggá válik, és az *u* hangot meg kellett volna tartania a szóalaknak. Blochet szerint a perzsa *yām*< kínai *ye-ma* 'postaló', ami *ye-mu* 'posta' alakra vezethető vissza. Ezt az okfejtést Doerfer kiejtési okok miatt tartja lehetetlennek. (Herzfeld 1947:231; Blochet 1911:311; Doerfer 1975:115).

Erkes véleménye szerint a *yam* az egyik első törökből kölcsönzött szó a kínaiban *chan* 'postaállomás' alakban, ez a *chan* szó pedig meglátása szerint a topa nyelvből származik. Az átvételt Doerfer nyelvi és kultúrtörténeti okokból tartja valószínűtlennek. Ramstedt pedig a török *yam*-ot a mongol *ǰam* szóval közös gyökerekre vezeti vissza. Ezen feltevést Doerfer kultúrtörténeti érvekkel utasítja el (Ramstedt 1935:466; Erkes 1956:94; Doerfer 1975:116).

Bang elgondolása, hogy az ujgur *yam* 'postaállomás', a mongol *dsam* 'állomás vagy posta', és a mandzsu *giamun* 'állomás vagy posta' < **giyam* = **d'am, *d'ām+un* alakból eredeztethetőek. Doerfer szerint Bang szeretett volna egy török előkép alakot konstruálni **d'am* alakban, ami viszont az újperzsára menne vissza. Ez azonban biztos hamis, mivel sokkal régebbre datálják a **d'am* alakot, mint az újperzsát, ezért aztán biztosan nem perzsa eredetre megy vissza a szó. Doerfer álláspontja szerint nem közvetlenül kerültek át török szavak a mandzsu nyelvbe, hanem mindig mongol közvetítéssel. A mongol *ǰam* szabályszerűen viszont csak a mandzsu *jamun* nem pedig a *giyamun* alakból lenne eredeztethető. Ebből fakadóan Bang tézisét kizárhatónak tartja, és Doerfer úgy gondolja, hogy a mandzsu forma bizonyosan másik kínai formára megy vissza, mint a mongol – méghozzá egy régebbi formára (Doerfer 1975:116; Bang 1924:19). Bazin pretöröknek gondolja a szót, Doerfer azonban úgy gondolja, hogy mivel a szó az ótörökben nem található meg, de biztosan megjelenik a legrégebbi mongol szövegekben, semmiképpen sem tekinthetjük pretöröknek (Doerfer 1975:116; Bazin 1950:303).

Pelliot is részletesen foglalkozott a szóval. Leginkább Vladimircovval vitatkozva, aki azt vetette fel, hogy a török *yam* a mongol *ǰam*-ból származik (Vladimircov 1929:290–294). Ez ellen a következő érveket hozta fel Pelliot: a) A török *yam* már a legkorábbi európai utazók leírásaiban is bizonyíthatóan megtalálható volt, s ezen leírások a legkorábbi mongol adatokkal egykorúak. b) Szerinte alig létezik olyan mongol szakszókincs, ami a 13. század után terjedt el a mongolból és az oszmánliban tovább élhetett volna. A *yam* szó azonban az oszmánliban is megvolt. c) A szó már a topa nyelvben feltűnt, méghozzá egy hatodik század első feléből származó szövegben (*Nan Ji-chou*) (Pelliot 1930: 192–195; Doerfer 1975: 116–117).

Pelliot ellen a következőket hozza fel Doerfer: a) A legrégebbi török bizonyíték, minden kétséget kizáróan egy mongol forrásból származik (MTT). Azt állítja, hogy a török *yam* szóra vonatkozó azon adatok, amelyek *y*-vel kezdődnek, mind későbbiek. A topa nyelvről véleménye szerint nem tudunk elegendőt ahhoz, hogy Pelliot álláspontját alá lehessen támasztani. Továbbá hozzáteszi, hogy a posta nagymértékű kiépítése csak a Mongol Birodalomnak sikerült, tehát már kultúrtörténeti okok miatt is igen valószínűtlennek tartja, hogy a *ǰam* törökből való átvétel volna a mongolban. A fonológiai átmenet a mongol *'ǰ'* és a török *'y'* között, úgy véli nem ritka. Hozzáteszi még, hogy sokkal több régebbi török szövegünk van, mint mongol. Míg azonban már a legrégebbi mongol szövegekben megtalálható a *ǰam*, addig egyetlen a mongol írásos emlékek előtti török szövegben sincs *yam*. Ez egy érv arra, hogy a szó korábban volt mongol, mint török, azaz a mongolból ment át a törökbe. Doerfer szerint Vladimircov rekonstrukciója helyes. b) Azt az ellenvetést, hogy a *yam* létezett az oszmánliban, abban a nyelvben, amely alig vett át mongol szavakat, csak részben tartja jogosnak. Annyi bizonyos szerinte, hogy kevés mongol szó van az oszmánliban, de megjegyzi azt is, hogy Anatólia keleti része egy ideig mongol fennhatóság alatt volt, és itt a mongolok biztos létrehozták a postaszolgálatot. Hozzáteszi még, hogy ezenkívül az oszmánok biztosan ismerték az ilhanida postahálózatot is. c) Kultúrtörténeti okokból továbbá biztosnak tartja, hogy a ǰ*am* eredetileg nem mongol, hanem kínai szó volt. A posta megjelenése a kínaiaknál sokkal régebbre tehető, mint a törököknél vagy mongoloknál. Úgy véli, ha ez így van, akkor miért alkalmaztak volna a kínaiak egy általuk kialakított és régebb óta használt intézményre ótörök kifejezést. Habár Kotwicz és Pelliot is azt állítja, hogy a *giamun* nem a kínai elemek

között került át a mandzsuba, de aǯ*am* eredetileg mégis kínai és onnan egyrészt a topába és a mandzsuba *gàm* formában került át, másrészt a mongolba ǯ*àm* alakban. Deorfer szerint leginkább egy ilyen átadási folyamatra lehet gondolni: kínai>(topa és) mandzsu>mongol. d) Véleménye szerint a szó kínai származását az ott meglévő általánosabb jelentéstartalma is igazolja. Eredetileg azt a dolgot jelölte, ahol valaki megállhat, illetve megálló helyet, és ebből egy specifikáció során az állomás, postaállomás szó jött létre (Pelliot 1913:458; Kotwicz 1953:331; Doerfer 1975:117–118). Meg kell jegyeznem, hogy Ligeti és Larry Vernon Clark (vélhetően azért, mert nem olvashatták még Doerfer munkájának vonatkozó részét, amely csak 1975-ben jelent meg) Pelliotval értenek egyet (Ligeti 1970:294–296; Clark 1973:186; Clark 1975:458).

Kotwicz szerette volna a mongol *ǰam*-ot a mongol *ǰayura* 'között' szóval összekötni és egy *ǰa*- tőre visszavezetni intervallum jelentéssel, azonban ő is csak feltételezte ezt. Petruševskij a török és a mongol szót a kínai ǯ*an*-ból vezeti le. Doerfernek is ez a véleménye, amit mégegyszer megerősít: egy kínai dialektusból a *gàn* bekerült a topába és a mandzsuba, egy másik dialektusból került be a mongolba aǯ*an*, ami később szintén megjelent a tibeti nyelvben és a törökben, és az utóbbiból terjedt szét további nyelvekbe (Kotwicz 1953:329–336; Petruševskij 1960:36; Doerfer 1975:118).

Sir Gerald Clauson 1972-ben megjelent alapvető szótárában a *yam* szó postaállomás jelentéssel jelenik meg, valamint megjegyzi, hogy néhány kiterjesztett jelentése is előfordul. Elmondja, hogy a szó fonetikája bizonytalan. A kínai *chan*-ra vezeti vissza, amelynek jelentése megállni, illetve megálló egy utazáson. Kowalewski, Haenisch és Haltod nyomán megemlíti, hogy a szó korai kölcsönzés a mongolban, lehetségesnek tartja, hogy közvetlenül a kí-

naiból került át *ǰam* alakban. Úgy véli, előfordulhat, hogy a törökbe a mongolon keresztül került be, de véleménye szerint a *ǰ->y-* hangváltozás bizonytalan. Munkájában Cristopher Atwood is a kínai eredet mellett teszi le a voksát (Kowalewski 1841:2290; Haenisch 1939:85; Clauson 1972:933; Atwood 2004:258).

A mongol postahálózattal kapcsolatos szakirodalom eddigi egyik legfontosabb munkája Adam J. Silverstein 2007-es könyve. Ebben a modern korok előtti postarendszereket dolgozza fel a muszlim világ területén. Ennek kapcsán foglalkozik az ilhanida postahálózattal, és egy önálló fejezetben beszél általában a mongol postáról is. A *yam* kialakítását az 1218-as Horezm elleni hadjárathoz köti. Doerfer és Clauson nyomán megemlíti, hogy a mongol *ǰam* kifejezés vélhetően a kínaiból átvett korai kölcsönzés. A rendszer eredetével kapcsolatban elmondja, hogy az általánosan elfogadott nézet szerint a kínai *yi* (illetve *li*) elnevezésű postarendszer átvételével jött létre (Silverstein 2007:141). Úgy véli a kifejezés az ujgur és kitaj tanácsadókon keresztül jutott el a mongolokhoz, Tata Tongáról, Dzsingisz kán ujgur titkáráról és Csinkajról, a nesztoriánus kereit tanácsadóról, akinek a nevéhez köthető a mongol kancellária megalapítása, külön is megemlékezik.

Silverstein azonban nem veszi át kritika nélkül a korábbi szakirodalom állításait. Felsorol három olyan okot, amiért véleménye szerint félrevezető a kínai eredeztetés. Ezek közül az első, hogy már a legkorábbi időkben ismerték a steppén a hírvivőket[2], akik leveleket vittek. A második, hogy azok az egyezések, amelyek direkt hatásra utalhatnak nem olyan meggyőzőek, mint amilyennek elsőre látszanak. Az egyik ilyen a kínai *pʾai-tzu* és a mongol *pāʾiza* szavakkal kapcsolatos. Bár a mongol formájában és jelentésében hasonlít a kínai kifejezésre[3], azonban a steppe vi-

déken véleménye szerint már századokkal korábban volt ilyen eszköz. A másik ilyen megállapítása, hogy a *yam* szó már egy 8. századi judeo-perzsa közép-ázsiai dokumentumban szerepel hírvivő jelentésben. Mindehhez hozzáteszi még Kotwiczra és Doerferre hivatkozva, hogy az *ūlāgh* ('postaló') kifejezés minden valószínűség szerint közép-ázsiai eredetű. A harmadik ok, ami miatt szerinte nem biztos a mongol posta kínai eredete, hogy az eltérő topográfiai viszonyok miatt nem vehették át változtatás nélkül a kínai rendszert. Mindezekkel együtt úgy véli a *li* lehetett minta (Silverstein 2007:141–144).

Összességében tehát elmondható, hogy Doerfer 1975-ben megnyugtató módon lezárta a nyelvészeti vitát a *yam* illetve *ǰam* szavak eredetével kapcsolatban. Siverstein újabbkeletű kritikája elsősorban annak szól, hogy a szó eredete nem feltétlenül egyezik az intézmény eredetével, és érvei is elsősorban amellett szólnak, hogy a mongol postahálózat, mint intézmény nem feltétlenül kínai eredetre nyúlik vissza.

## ADÓZTATÁS ÉS ADMINISZTRÁCIÓ

H. F. Schurmann amerikai sinológus 1956-os nagyszabású cikkében a 13. századi mongol adóztatási gyakorlatot elemzi. Munkájában a mongolok által használt két alapvető adónem, az *alba(n)* és a *qubčiri(n)* használatát vizsgálja a különböző birodalomrészek esetében, illetve azok pontos jelentését próbálja definiálni, valamint a korábbi helyi adónemekkel való viszonyukat tisztázni. Egy rövid bevezető után a mongol állam nyugati területein (Perzsia, rusz területek és az Arany Horda) vizsgálja az adóztatást, majd külön-külön elemzi az adóztatás fejlődését a nyugati és keleti területeken. Kimutatja, hogy a fent említett két

alapvető adónem valamilyen formában és különböző elnevezések alatt a birodalom valamennyi tartományában jelen volt. Az *alba(n)* a perzsa területeken *qalan*, Kínában *chai-fa*, az orosz forrásokban *dan*ʾ, míg az Arany Hordában és a közép-ázsiai területeken ugyancsak *qalan* formában létezett. Ezt az adónemet hagyományos és rendszeres adóformának tartotta (tribute). A *qubčiri(n)*-t egyfajta alkalmi adónak, illetve közmunkának (levy) vélte, amit olyan rendhagyó alkalmakkor kellett fizetni (vagy ledolgozni), mint a háborúk. Ez az adónem perzsiában *qubčûr*, az orosz területeken *pošlina*, az Arany Hordában és a Csagatajida *ulus*ban *yasâq* néven maradt fenn, míg Kínában ezt is *chai-fa* néven említették (Schurmann 1956:310).

Később Schurmann az adókötelezettségek alól mentességet biztosító oklevelekkel foglalkozik. Fontos megállapítása szerint, bár az ilyen dokumentumok különböző nyelveken maradtak fenn (kínai, mongol, török és orosz), ezek formailag és tartalmilag mégis teljesen megegyeznek. Annak ellenére van ez így, hogy az adott dokumentumok akár több ezer kilométerre is keletkezhettek egymástól. A szerző azt is megállapítja, hogy az eredeti dokumentumok nagy valószínűséggel mindig mongol vagy török nyelven készültek, majd ebből fordították le őket más nyelvekre. Az adómentességet elnyerők a *darqan* címet kapták, aminek megszerzésével egyfajta jogi immunitás is együtt járt. Általában olyanok részesülhettek benne, akik valamilyen nagy szolgálatot tettek az uralkodónak vagy az elit egyik tagjának. Ugyanakkor minden *ulus*ban jellemző volt, hogy ilyen adómentességet az ottani egyházaknak, illetve az ott működő vallási felekezet képviselőinek is adományoztak (Schurmann 1956:321–323). Ezt követően a dokumentumok elemzése alapján megállapítja, hogy az *alba(n)* nemcsak az adót jelentette, hanem az alá-fölé rendeltségi viszony kifejeződését is. A

*qubčiri(n)* pedig úgy véli az uralkodó által az egyes alattvalóra kivetett teher, ami egy speciális szükséglet kielégítésével járt (Schurmann 1956:326–329). Ilyen lehetett a postahálózat fenntartásában való szerepvállalásra kötelezés is. A későbbiekben Mengü Temür[4] és Berdibek[5] egy-egy *yarlïq*jának fordítását adja. Mindkettőnek közös jellemzője, hogy a kedvezményezettet felmenti nemcsak a postarendszer fenntartásának kötelezettsége alól, de külön kiemeli, hogy nem kell részt venniük az átutazó követek ellátásában sem (Schurmann 1956:342–351).

Donald Ostrowski 1990-ben megjelent cikkében a Moszkovita állam intézményrendszerének mongol gyökereit vizsgálja. Kifejti, hogy a Moszkva központú állam adminisztrációs és katonai rendszerének sok elemét kölcsönözte az Arany Hordától.[6] Mivel a moszkvai hercegek túszként éltek Sarayban, így trónra lépésük után első kézből voltak információik a Horda működésének struktúrájáról. Véleménye szerint a kommunikációs rendszer is steppei gyökerű volt nemcsak Moszkva, de Kijev esetében is. Rámutat, hogy Riasanovsky véleménye szerint a novgorodi *povoz* rendszer volt a moszkvai postahálózat előképe, azonban Halperinnel egyetértve, ő maga elutasítja ezt az álláspontot (Ostrowski 1990:525–534). Egy későbbi könyvében Ostrowski újabb megállapításokat tesz a mongol postahálózat vonatkozásában. A mongol adminisztrációs rendszer civil vezetőivel a *daruγači*kkal kapcsolatban megemlíti, hogy feladataik közé tartozott többek között a *yam* rendszerének megszervezése is. Valamivel később hozzáteszi, hogy a mongolok a helyi elittől megkövetelték a *yam*ok felállítását és fenntartását is. Ő is azon az álláspontón van, hogy a mongolok a kínaiaktól vették át a postahálózat rendszerét, amit aztán kiterjesztettek a Ruszra is (Ostrowski 1998:39–47).

Cristopher Atwood szerint is a *qubčiri(n)* nevű adót kellett fizetniük a postaházak közelében élőknek a rendszer fenntartására, viszont más adók alól mentességet élveztek. Ezeket a háztartásokat *yamči*nak illetve *ula'ači*nak nevezték a szócikk szerint. Megjegyzi továbbá, hogy a hálózat ellenőreit *todqa'ul*nak nevezték nyugaton, míg keleten *todghasun*nak (Atwood 2004:258–259).

Matsui Dai 2005-ös cikkében leírja, hogy a mongolok négyféle adót vezettek be Iránban, amelyek közül a *qupčūr* a katonai szolgáltatásokon kívül a postahálózattal kapcsolatos kötelezettségeket (postalovak szolgáltatása, követek ellátása, stb.) is magában kellett volna foglalnia, azonban a gyakorlatban ez nem mindig így történt, az ilyen jellegű terheket néha külön is kivetették. Ugyanakkor megjegyzi, hogy a *qalan* nevű adónem a turfáni régióban a postával kapcsolatos közmunka terheket is valószínűleg magában foglalhatta (Matsui 2005:74–75). Összegzésében a szerző megállapítja, hogy a turfáni régióban a 9–14. században alapvetően három fő adótípus volt: 1) alapvető adók (basic taxes), ezek közé tartoztak a föld és kereskedelmi adók is; 2) közmunkák (labour sevices); 3) járulékos adók (additional taxes), amelyek főleg a postaszolgálattal és a hadsereggel voltak kapcsolatosak. A következő adónemeket sorolja a harmadik csoportba a mongol korszakban: az ujgur *qupčïr* és *ulaγ* 'postaló' (post relay horses)kifejezéseket, valamint a mongol *ulaya*, *šigüsü* 'ellátmány' (provisions) és *taγar* 'katonai ellátmány' (military provisions) adónemeket. Kiemeli, hogy a 9–12 századi állapotokhoz képest, az adóztatási rendszer nem változott a turfáni régióban nagymértékben a mongol hódítást követően sem. Sőt hozzáteszi, hogy a mongol hódítást követően a kínai és perzsa területeken is igen hasonló adóztatást vezettek be a mongolok, amit az ujgurok mongol adminisztrációra gyakorolt hatásának tud be (Matsui 2005:78–80).

Ahogy az a fentiekből kitűnik a Mongol Birodalom valamennyi *ulus*ában, illetve az összes utódállamban valamilyen formában létezett egy olyan adónem, ami a postahálózat fenntartásával kapcsolatos közmunka feladatokat és beszolgáltatásokat foglalta magában.

## A POSTAHÁLÓZAT RENDSZERE ÉS MŰKÖDÉSE

Bertold Spuler 1943-as *Die Goldene Horde. Die Mongolen in Rußland 1223–1502* című munkájában önálló fejezetet szentelt az Arany Hordán belüli kommunikációs csatornáknak és a postának (Spuler 1943:409–415). Spuler elsősorban útleírásokra támaszkodott ennek a fejezetnek a megírásakor: leginkább Rubruk[7] és a 14. századi itáliai származású utazó, Pegolotti[8] útibeszámolóját, valamint Ibn Baṭṭūṭa[9] leírását használta fel. Kifejti, hogy az utazás szervezettsége nagyon magas szintű volt a Horda területén, és habár kiépített, kövezett utak nem voltak, meghatározott útvonalak kötötték össze a fontosabb csomópontokat. Leírja, hogy az utazáshoz általában két- vagy négykerekű szekeret használtak (*telegen*, *araba*). Részletesen leírja a szekereket, majd megemlíti, hogy akár öt ló is húzhatta őket, a kocsis pedig maga is az egyiken ült. Ibn Baṭṭūṭára hivatkozva kijelenti, hogy a szárazabb területeken (mint például a Saray és Horezm közötti 30-40 napos útvonalon) tevéket használtak, míg a Horda északkeleti részén kutyaszánokat alkalmaztak (Spuler 1943:409–410). Ezt követően elemzi Rubruk útleírását. Ebben az áll, hogy egy nap alatt a Volga és a Karakorum közti sík terepen a Párizs–Orleans távot (100-110 Km) tudták megtenni. A leírásban megadott napirendjüket figyelembe véve a szerző úgy véli, hogy az utazó túlbecsülhette a megtett napi távolságot. A viziutakkal kapcsolatban megemlíti, hogy

Saraytól Sarayčuqig 10 nap alatt lehetett hajón eljutni (Spuler 1943:411).

Ezt követően Spuler a posta szervezetét mutatja be. Megemlíti, hogy a posta fenntartását a kipcsak és özbeg területeken – Kínához hasonlóan – a kánok bevételeiből fedezték. A postai személyzet felsorolásánál a következő tisztségeket említi meg: postamester (*yamči*), híd- és útmester (*köprükči*, *yol araču*; or. *mostovščik*), sorompó felügyelő (*tutqal*, or. *zastavščik*), csónakosok (*gemiči*, or. *lodejščik*), parti őrök (or. *poberežnik*), posta állomások felügyelői ('Aufseher der Relais-Stationen') (*yurtči*) (Spuler 1943:412). Amint az általa felsorolt tisztségekből is látszik, a postai hálózat a Horda területén a vizi útvonalakat is magában foglalta.

A fejezet végén a szerző leírja, hogy a postaházakban az utazók ellátást is kaptak. Megemlíti Pegolotti tanácsát, amely szerint az útra elegendő lisztet és sózott húst magunkkal vinni, mivel friss hús bőven van az állomásokon. A postahálózattal foglalkozó részt a főbb útvonalak leírása zárja, amelyek a szerző állítása szerint általában egybeestek a Hordát a közép-ázsiai területekkel összekötő fontosabb kereskedelmi útvonalakkal (Spuler 1943:412–415)

Mint azt már fentebb említettem az első monografikus igényű feldolgozás a témában Peter Olbricht nevéhez köthető, aki 1954-ben megjelent munkájában a mongolok által alapított Yüan-dinasztia idején működő kínai postaszolgálatot vizsgálta, de a Mongol Birodalom egyéb területein működő rendszert nem tárgyalta. Elsőként a forrásokat mutatta be, amelyek közül a legfontosabb a Yüan-dinasztia dinasztikus históriája (Olbricht 1954:20–23). Ezt követően röviden összefoglalta a kínai postahálózat korai történetét (a Han, a Tang és a Szung dinasztiák idején). Sajnos ez a fejezet igen rövid és csak a leglényegesebb adatok közlésére szorítkozik, pedig a

mi szempontunkból hasznos lett volna egy részletezőbb bemutatás, hogy látható legyen, melyek a sajátos kínai elemei a 13. században létrejött mongol postahálózatnak (Olbricht 1954:36–40). Az ezt követő fejezetekben a szerző részletekbemenően bemutatja a postahálózat adminisztrációját, központi és helyi szintjeit. Leírja a rendszer működését és hatáskörét, valamint ismerteti a Yüan-dinasztia postájának törvényi hátterét (Olbricht 1954:40–59). Ebből a fejezetből számunkra talán az a legfontosabb rész, ami az egész birodalomban működő postahálózatot alapvetően három részre osztja. Olbricht a mongol postának három típusát különbözteti meg ily módon: *morin ǰam* (kínai: *mo-lin* illetve *mu-lian*[10]) a lovas posta ('Pferdepost'); *tergen ǰam* (kínai: *tie-li-kan* vagy *tie-li-wen*) kocsis posta ('Wagenpost'); *narin ǰam* (kínai: *na-lin* vagy *na-lian*) titkos posta ('Geheimpost'), ami csak a sürgős katonai ügyekben volt használható (Olbricht 1954:45). Ezután a postarendszert irányító hivatalnokokat és azok hatáskörét mutatja be. Ezek közül külön érdekes a tartományi felügyelőként működő *tuo-tuo-huo-sun*[11] tisztsége. Ezt a tisztséget a mongolok vezették be 1260-ban és a többi tisztségnévvel ellentétben mindvégig megőrizte az eredeti elnevezést (Olbricht 1954:59–90). A könyv utolsó nagyobb fejezetében a postahálózat ellenőrzésének mechanizmusait mutatja be a szerző. Olbricht egyértelműen úgy véli, hogy a mongolok által kialakított posta intézménye kínai gyökerekre vezethető vissza.

Larry V. Clark 1975-ös PhD disszertációjában a 13–14. századi kelet-turkesztáni civil dokumentumok történeti-nyelvészeti feldolgozásában mutatott fel új eredményeket. Az általa vizsgált dokumentumok alapvetően két fő csoportra oszthatóak: a magán jellegű dokumentumok és az adminisztratív iratok. Ez utóbbin belül két olyan alcsoport különíthető el, ami a témánk szempontjából érdekes:

a postalovakkal kapcsolatos dekrétumok[12] és az ellátmányi rendeletek[13].

Clark a postalovakra vonatkozó dekrétumok esetében az alábbi standard formát állapítja meg: a) A dokumentum kiadójának a neve (csak a 107 és 108-as dokumentumoknál). b) Dátumozás. c) Az emberek – akiknek a lovakat oda kell adni – küldetésének a leírása. d) Azoknak a nevei, akiknek a lovakat oda kell adni használatra. e) Az istálló vagy a ménes megnevezése, ahonnan a postalovakat adni kell. f) Egy kifejezés, amit akárcsak elődei, Clark sem tudott megfejteni. Ez a szöveg Radloff és Malov átírásában így áll: *bačaq-a taq yoz-ïnta bolmïš trz*. g) Az átadandó postalovak száma, és opcionálisan az is szerepelhet, hogy hány napig fogják őket használni. h) A *qubčïr* nagysága, amit a postalovak használóinak fizetni kell.[14]

Clark megjegyzi, hogy a fenti formátumtól a 109-es dokumentum eltér. Az f) pontban megjelölt szövegrésztől eltekintve úgy véli biztonsággal olvashatóak a dokumentumok. Megemlíti, hogy a hasonló mongol nyelvű dokumentumokkal való felületes összevetés alapján megállapítható, hogy vannak kétségtelen hasonlóságok, azonban eltérések is megfigyelhetőek. Példának okáért a mongol nyelvű dokumentumok nem említik a *qubčïr*-t, a török nyelvűekkel ellentétben. Kiemeli, hogy mind a török, mind a mongol nyelvű iratok fontos alapjai lehetnek egy, a korabeli társadalmi viszonyok rekonstrukciójára irányuló kutatásnak. Mindemellett a szerző megjegyzi, hogy a postalovak rendszere nagyon régóta létezett Belső-Ázsiában. Úgy véli a török *yam* illetve a mongol *ǰam* szavak ugyan nem szerepelnek az ujgur civil dokumentumokban, de azok reflektálnak a postahálózatra (Clark1975:388–389; 458). Az ellátmányi rendeletekkel kapcsolatban Clarknak az a véleménye, hogy nem állítható fel standard formá-

tum ezekkel a dokumentumokkal kapcsolatban attól eltekintve, hogy a dátumozással kezdődnek (Clark1975:390).

A Cristopher P. Atwood által írt *Encyclopedia of Mongolia and the Mongol Empire* című kézikönyvben *jam* címszó alatt tárgyalják a mongol postahálózatot. Az enciklopédia állítása szerint Ögödej állította fel a rendszert 1229-ben és 45 kilométerenként voltak postaállomások benne. Fontos megjegyzése még a szövegnek, hogy Csagatáj és Batu külön kezelték saját postahálózatukat. A szócikk írója megemlíti a két nagy postahálózattal kapcsolatos reformot is: Kubiláj 1261-es reformját és Gazan stuktúrális újításait (Atwood 2004:258–259).

Adam J. Silverstein könyvében, hosszasan foglalkozik a mongol postahálózat működésével és az azt érintő reformokkal. Úgy véli már Dzsingisz uralkodása alatt működhetett néhány régióban a mongol posta, aminek kapcsán felhívja a figyelmet *Chang Chun* buddhista pap 1220 és 1224 közötti utazásának leírására (Waley 1931). A *yam* létrehozását az 1218-as quriltaihoz köti. A szakirodalomban korábban megjelent, illetve Ḏjuwaynī[15] által is megerősített időpontokat (1229 és 1234) már a meglévő rendszer átszervezésének gondolja (Silverstein 2007:144–148). A Möngke uralkodását megelőző időszak *yam*járól elmondja, hogy a 13. század közepére biztonságos út vezetett Európától Kínáig a *pax mongolica*-nak köszönhetően. Véleménye szerint ez volt a premodern világ legnagyobb kiterjedésű postahálózata, amelyet a nyugati utazók beszámolóinak köszönhetően már jobban is ismerünk. Ezt követően elemzi Carpini[16] és Rubruk útleírásait (Silverstein 2007:149–151).

Möngke reformjaival kapcsolatban elmondja, hogy korlátozta a *yam*ot használni jogusultak körét, amivel levette a terhek jelentős részét a lakosság válláról. Emellett

a kereskedőket kötelezte, hogy saját állataikat használják, valamint megtiltotta, hogy a követek több ellátmányt vegyenek fel, mint amennyit kiutaltak nekik. A reformok szükségességét Silverstein három belső problémára vezette vissza. Az első ezek közül, hogy túl sok *pa'ize* volt forgalomban, ugyanis a korábbi uralkodók menlevelei is használatban maradtak. A második az utazók önkényes rekvirálása volt a helyi lakosságtól, a harmadik pedig az, hogy a kereskedők is használták a *yam* szolgálatásait, ami által túlterheltté vált a rendszer. Mindezek mellett azt a problémát is megemlíti, hogy gyakran a hegyi rablók követeknek adták ki magukat, hogy használhassák a posta infrastruktúráját. Ugyanakkor megjegyzi, hogy Möngke 1251-es trónralépésével végleg megszűnt a birodalom egysége, aminek köszönhetően az utak biztonsága sokat romlott, ami azt eredményezte, hogy kevesebb beszámoló keletkezett a postahálózatról a következő évtizedekben (Silverstein 2007:151–153).

A következő fejezetben Silverstein az ilhanida postaszolgálatot mutatja be. Kifejti, hogy Hülegü iráni hódítása után a *yam* közel-keleti intézménnyé vált, Gazan reformjainak köszönhetően pedig iszlám postahálózat lett belőle. A korai időszakban folyamatos követjárások voltak az ilhanida Irán és a Yüan-dinasztia uralta Kína között, mivel az előbbiek hosszabb időn keresztül alá voltak rendelve a nagykánnak. A szerző megjegyzi, hogy a hivatalos utakat nem mindig tartották rendben, véleménye szerint ezért is eshetett meg, hogy Kubiláj követei öt év alatt jutottak el Abaqa ilhánhoz. Mivel nincs pontos és kortárs leírása az ilhanida posta úthálózatának, csak valószínűsíteni lehet, hogy a hagyományos útvonalakat használták. Mire Gazan hatalomra került 1295-ben a Perzsián belüli utak már nem voltak biztonságosak. Véleménye szerint Gazan volt a *yam* három megújítójának egyike, azonban míg két elődje

(Ögödej és Möngke) csupán a korábbi rendszert, a már meglevő infrastruktúrát próbálták meg jobban működtetni, addig Gazan átalakította a rendszer finanszírozását és adminisztrációját is (Silverstein 2007:154–155).

A posta Gazan urakodását megelőző időszakbeli gazdasági helyzetét pontosan felmérni igen nehéz, mivel az ennek fő forrását megíró Rashīd ad-Dīn[17] maga is részt vett a Gazan-féle reformokban, így munkájában feltételezhetően sokszor túloz a korábbi állapotokkal kapcsolatban. Silverstein elmondja, hogy a reformokat a mongol adóztatás iráni bevezetésének részeként hozták meg. Ennek lényege, hogy nem föld, hanem a lakosság felmérése alapján folyt az adóztatás. Ezzel kapcsolatban megemlíti a kelet-turkesztáni Berkin törzs Örményországba telepítését. Ezt a hegyi törzset, azért költöztették új lakóhelyére, ami szintén hegyvidéki terület volt, hogy postai szolgálatot lásson el (Silverstein 2007:155–157).

Gazan a reformjai során felmentette a kádikat a postai adók alól. Mint korábban láttuk a különböző vallások képviselőinek a felmentése ezen terhek alól mindegyik mongol utódállamban jellemző volt. A Gazan által bevezett újításokat Siverstein három fő kategóriába sorolja: az útvonalak meghatározása és a postaállomások szabályozása, a rendszer adminisztrációja, a futók[18] használata a postai szolgálatban. Elrendelte, hogy rendszeres távolságokra emeljenek postaházakat, amikben 15 ló van. Rashīd ad-Dīn szerint ezek három paraszanga[19] távolságra általak egymástól, Waṣṣāf[20] beszámolója szerint négyre. Mindenesetre az biztosnak tűnik, hogy egy napi járóföldnél gyakrabban álltak ilyen épületek. A *yam* adminisztrációjában elrendelte, hogy az emírek ellenőrizzék a rendszer működését. Az új szabályozás szerint a hírvivőknek a kán arany pecsétjét, az úgynevezett *altun tamga*-t kellett felmutatniuk, hogy igazolják jogosultságukat a hálózat használa-

tára. Emellett az egyes állomásokon regisztrálták is őket. A reformokat követően a központi költségvetésből a kán finanszírozta a postahálózatot, így mentesítette a lakosságot az esetleges túlkapásoktól (Silverstein 2007:157–159).

Arra a kérdésre, hogy honnan eredhetett az inspiráció a Gazan-féle reformokra Silverstein két lehetséges választ vet fel. Egyfelől a kínai postahálózatot jelöli meg lehetséges mintának. Ezt támasztanák alá az amúgy is szoros kapcsolatok a két birodalom között, a futók alkalmazása, valamint a nem sokkal korábban, 1281-ben Kubiláj által ott bevezetett reformok. A másik lehetséges mintát az arab postahálózat mintájára létrehozott, mamluk *barid*-rendszerben látja, amire a központi finanszírozás bevezetése utalhat (Silverstein 2007:159–160).

A *The Cambridge History of China* sorozat hatodik kötetében két szerző is érinti tanulmányában a postát. Thomas Allsen megjegyzi, hogy Ögödej megújította a *ǰam*ot, aminek során a postai háztartások mentesültek az egyéb adófajták alól, illetve szabályozta azt, hogy kik használhatták a hálózatot (Allsen 2008:399). Morris Rossabi kifejti, hogy Kínában már a Han dinasztia óta volt postahálózat, de a mongolok kiterjesztették a korábbi rendszert. Az itteni posta elsődleges feladatai közé tartozott a levelezés lebonyolítása, a hivatalnokok, katonák, követek utazásának biztosítása valamint az állammal kapcsolatos kereskedelemben is szerepet játszott. Megemlíti, hogy Kubiláj uralkodásának a végén több mint 1400 postaállomás volt Kínában, amihez 50.000 ló, 1.400 ökör, 6.700 öszvér, 4.000 lovaskocsi, csaknem 6.000 hajó, több mint 200 kutya és 1.150 bárány tartozott. Az állomások egymástól mintegy 15–40 kilométerre voltak, és a bennük szolgálatot teljesítők közmunkaként végezték munkájukat. Rossabi állítása szerint egy követ akár napi 250 kilométert is megtehetett a postaszolgálat használatával (Rossabi 2008:450).

A *The Cambridge History of Inner Asia. The Chinggisid Age* című kötetében Thomas T. Allsen röviden megemlékezik a mongol postáról is. Lényegében az Olbricht által ismertetett felosztását közli a mongol hálózatnak, annyival toldva meg azt, hogy a kocsis posta – amely elsősorban különböző árukat szállított – jelentősége abban állt, hogy Qaraqorumot illetve a vándorló káni tábort ezen keresztül látták el a fenntartásukhoz szükséges javakkal (Allsen 2009:144).

## ÖSSZEGZÉS

Mint az a tanulmány felépítéséből is látszik, a mongol postahálózattal kapcsolatos írások alapvetően három témával foglalkoznak: a *yam* illetve *ǰam* szavak valamint a postahálózat eredetével, a mongol birodalom adminisztratív rendszerén belül a posta szerepével, végül pedig a postarendszer működésével. Véleményem szerint a postára vonatkozó török és mongol szavak etimológiájával kapcsolatban a vita Doerfer könyve óta lezártnak tekinthető, nem véletlen, hogy nem született egyetlen tanulmány sem, ami e munka megjelenése óta a kérdéssel foglalkozna. Magának a rendszer eredetének a feltárása azonban, úgy gondolom további komplex vizsgálatokat igényel. Annyi mindenesetre elmondható róla, hogy valamilyen formában a posta intézménye már a mongolokat megelőzően is létezett a steppén[21], ugyanakkor a kínai hatás igen jelentős volt ebben a tekintetben is – mind a mongol hódítást megelőző, mind pedig az azt követő időszakban is. A Mongol Birodalom és annak utódállamai által fenntartott adminisztratív rendszereken belül a posta szerepének kérdése, úgy vélem még lehetőséget nyújt további vizsgálódásokra, elsősorban az egyes utódállamok

rendszereinek összehasonlító vizsgálata segítségével. Emellett természetesen nem szabad megfeledkezni az olyan források bevonásáról sem, amelyek eddig nem vagy csak kevés szerepet kaptak, így például a Turfán térségéből előkerült civil dokumentumok vonatkozó részeiről. Éppen ez a forráscsoport hozhat új eredményeket a harmadik kérdéskörrel kapcsolatban is, ugyanis a különböző ellátmányi utasítások és postalovakkal kapcsolatos iratok lehetőséget adnak mikrotörténeti elemzések elvégzésére. Mindezek alapján úgy gondolom, a következőkben ezeknek a forrásoknak a szisztematikus feldolgozása jelenthet érdemi előrelépést a téma kutatásában.

# FELHASZNÁLT IRODALOM


Allsen, T. (2008) The rise of the Mongolian empire and the Mongolian rule in north China: Twichett, D. – Fairbank J. K. (szerk.) *The Cambridge History of China. Vol. 6. Alien regimes and border states, 907–1368*, Cambridge. 321–413.

Allsen, T. (2009) Mongols as vectors for cultural transmission: di Cosmo, N. – Frank, A. J. – Golden, P. B. (szerk.) *The Cambridge History of Inner Asia. The Chingisid Age*, Cambridge. 135–156.

Atwood, C. P. (2004) *Encyclopedia of Mongolia and the Mongol Empire*, Bloomington.

Bang, W. (1924) Türkisches Lehngut im Mandschurischen: *Ungarische Jahrbücher*. 4 [1924]: 15–19.

Barthold, W. (1928) *Turkestan Down to the Mongol Invasion*, London.

Barthold, W. – Boyle, J. A. (1965) Ḏjuwaynī: Lewis, B. – Pellat, Ch. – Schacht, J. (szerk) *Encyclopediaof Islam. New Edition Vol. II,* Leiden–London.

Bazin, L. (1950) Recherches sur les parlers T'o-pa: *T'oung Pao. Second Series*. 39 [1950]: 228–329.

Blochet, E. (1911) *Fadl Allah Rashid Ed-din. Djami el-Tévarikh, Histoire générale du monde, par Fadl Allah Rashid Ed-din. Tarikh-i moubarek-i Ghazani, Histoire des Mongols*, Leyden.

Clark, L. V. (1973) The Turkic and Mongol Words in William of Rubruck's journey (1253–1255): *JAOS* 93 [1973]: 181–189.

Clark, L. V. (1975) *Introduction to the Uyghur Civil Documents of East Turkestan (13th–14th cc.)*, Bloomington. (publikálatlan PhD disszertáció)

Clauson, G. (1972) *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish*, Oxford.

Doerfer, G. (1975) *Türkische und mongolische Elemente in Neupesischen IV*, Wiesbaden.

Engels, D. (1985) The Length of Erastosthenes' Stade: *The American Journal of Philology* 106 [1985]: 298–311.

Erkes, E. (1956) *Geschichte Chinas von den Anfängen bis zum Eindringen ausländischen Kapitals,* Berlin. (n.v.)

Evans, A. (1936) *Francesco Balducci Pegolotti:La Pratica della Mercatura*, Cambridge.

Grousset, R. (1948) *L'Empire des Steppes. Attila. Gengis-khan. Tamerlan,* Paris.

Györffy Gy. (1965) *Napkelet felfedezése. Julianus, Plano Carpini és Rubruk útijelentései,* Budapest.

Györffy Gy. (1986) *Julianus barát és a napkelet fölfedezése,* Budapest.

Haenisch, E. (1939) *Wörterbuch zu Mangḫol un niuca Tobca'an*, Leipzig.

Herzfeld, E. (1947) *Zoroaster and his world*, Princeton. (n.v.)

Houtum-Schindler, A. (1888) On the Length of the Persian Farsakh: *Proceedings of the Royal Geographical Society and Monthly Record of Geography* 10 [1888]: 584–588.

Jackson, P. (2002) Waṣṣāf: Bearman, P. J. – Bianquis, Th. – Bosworth, C. E. (szerk.) *Encyclopediaof Islam. New Edition Vol. XI,* Leiden.

Kotwicz, W. (1953) Contributions aux études altaïques . A. Les termes concernant le sevice des relais postaux: *Rocznik Orientalistyczny* 16 [1953]: 327–355.

Kowalewski, J. E. (1841) *Dictionnaire mongol-russe-français*, Kazan. (n.v.)

Lessing, D. (Ed.) (1960) *Mongolian-English Dictionary*, Bloomington.

Ligeti L. (1970) Le Tabghatch, un dialecte de la langue sien-pi: Ligeti L. (szerk.) *Mongolian Studies*, Budapest. 265–308.

Mau-tsai, L. (1958): *Die chinesischen Nachrichten zur Geschichte der Ost-Türken (T'u-küe)*, Wiesbaden.

Matsui D. (2005) Taxation Systems as Seen in the Uigur and Mongol Documents from Turfan: an Overview: *Transactions of the International Conference of Eastern Studies.* 50 [2005]: 67–82.

Minorsky, V. (1948) Tamīm ibn Baḥr's Journey to the Uyghurs: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 12 [1948]: 275 – 305.

Miquel, A. (1971) Ibn Baṭṭūṭa: Lewis, B–Ménage, V. L.–Pellat, Ch.–Schacht, J. (szerk.) *Encyclopedia of Islam. III. Ed*, London.

Molnár Á. (1994) Rubruk, Willelmus: Engel P.– Kristó Gy – Makk F. (szerk.) *Korai magyar történeti lexikon (9–14. század),* Budapest.

Nagy B. (2003) *Tatárjárás,* Budapest.

Olbricht, P. (1954) *Das Postwesen in China unter der Mongolenherrschaft im 13. und 14. Jahrhundert*, Wiesbaden, 1954.

Ostrowski, D. (1990) The Mongol Origins of Muscovite Political Institutions: *Slavic Review* 49 [1990]: 525–542.

Ostrowski, D. (1998) *Muscovy and the Mongols. Cross-cultural Influences on the Steppe Frontier 1304–1589*, Cambridge.

Pelliot, P. (1913) Sur quelques mots d'Asie Centrale attestés dans les textes chinois: *Journal Asiatique* 11 [1913]: 451–469.

Pelliot, P. (1930) Sur*jam* ou *ǰam* 'relais postal': *T'oung Pao. Second Series* 27 [1930]: 192–195.

Petruševskij, I. P. (1960) *Rašid-ad-Din. Sbornik letopisej. Tom II,* Moszkva-Leningrad. (n.v.)

Ramstedt, G. J. (1935) *Kalmückisches Wörterbuch*, Helsinki.

Rossabi, M (2008) The reign of Kubilai khan: Twichett, D. – Fairbank, J. K. (szerk.) *The Cambridge History of China. Vol. 6. Alien regimes and border states, 907–1368*, Cambridge. 414–489.

Schurmann, H. F. (1956) Mongolian Tributary Practices of the 13th Century: *Harvard Journal of Asiatis Studies* 19 [1956]: 304–389.

Silverstein, A. J. (2007) *Postal System in the Pre-Modern Muslim World*, Cambridge.

Spuler, B. (1943) *Die Goldene Horde. Die Mongolen in Rußland 1223–1502*, Leipzig.

Vásáry I. (1986) *Az Arany Horda*, Budapest.

Vásráy I. (2009) The Jochid realm: the western steppe and Eastern Europe: di Cosmo, N. – Frank, A. J. – Golden, P. B. (szerk.) *The Cambridge History of Inner Asia. The Chingisid Age*, Cambridge.67–85.

Vladimircov, B. J. (1929) Zametki k drevnetjurskim i staromongol'skim tekstam: *Doklady Akademii Nauk SSSR 1929*. 289–296.

Waley, A. (1931) *Ch'ang Ch'un: The Travels of an Alchemist*, London, 1931.

## Jegyzetek

[1] Clauson a következő jeletnést adja a *yam* szóra: 'a posting station', with some extended meanings (Clauson 1972: 933). Lessing a *ǰam*-ot sajátos átírási rendszere miatt *zam* címszó alatt tárgyalja és a következő meghatározást adja: Road, route, way, pass (Lessing 1960: 1033). Jelen tanulmányban mindkét szót használom ezen jelentések mellett átfogóbb értelemben, a Mongol Birodalom postahálózatát általában jelölő fogalomként.

[2] Meg kell ugyanakkor jegyezni, hogy a hirvivők alkalmazása nem tekinthető egy szervezett postahálózat meglétének.

[3] Signboard, shop-sign, mark (Lessing 1973: 648).

[4] Mengü Temür az Arany Horda uralkodója (1267–1280). Uralkodása viszonylagosan békés időszak volt a horda életében. Erre az időszakra tehető a Mongol Birodalom végleges széthullása, és így az Arany Horda tényleges önnállóvá vállása. Innentől kezdve a horda nem csak *de facto* volt önnálló, hanem *de jure* is. Mengü Temür veretett először a saját nevével pénzt (Vásáry 1986: 101–104; Vásáry 2009: 76 – 77).

[5] Dzsánibek fia, az Arany Horda kánja 1257 és 1259 között. Uralkodásához köthető az Arany Horda több mint húszéves válságidőszakának a kezdete. Egyes források szerint ő is részt vett apja meggyilkolásának kitervelésében. Őt magát is meggyilkolták (Vásáry 1986: 120; Vásáry 2009: 79 – 80).

[6] Az Arany Horda helyett a szerző a Kipcsak Kaganátus kifejezést használja, mivel ez szerinte pontosabban adja vissza az államalakulat jellegét (Ostrowski 1990: 525). Véleményem szerint a Kipcsak Kaganátus elnevezés több okból is problémás. Itt csak a legkomolyabb ellenérvet említeném, miszerint az az államalakulat, aminek a megnevezésére kívánja használni a szerző, nem volt kaganátus és nem rendelkezett kagánnal. Meg kell továbbá jegyeznem, hogy a Kipcsak Kaganátus elnevezés nem Ostrowski találmánya, hanem René Groussettől ered (Grousset 1948).

[7] Flamand származású ferences szerzetes, aki 1253 és 1255 között utazott a Mongol Birodalom területére, mint IX. Lajos francia uralkodó követe. Először a kereszténynek gondolt mongol vezérnél, Szartachnál járt, majd az továbbküldte apjához, Batuhoz, aki pedig az uralkodó Möngkéhez küldte (Györffy 1965: 118;Györffy 1986: 54–57; Molnár 1994: 582). Magyar fordítása: Györffy 1986: 201–382.

[8] Francesco Bardulucci Pegolotti (kb. 1290–1347) firenzei kereskedő és politikus. Sokáig az egyik legnagyobb firenzei bankház, a Bardi alkalmazásában állt, ennek során Európa több nagyobb városában látott el feladatokat. 1335 és 1343 között állította össze munkáját, amelynek címe *Libro di divisamenti di paesi e di misuri di mercatanzie e daltre cose bisognevoli di sapere a mercatanti*, közismert nevén: *La Pratica della Mercatura*. Ennek első felében a kereskedelemben használt olasz és idegennyelvű kifejezéseket írja le, ezt követően az itáliai kereskedők által látogatott csaknem valamennyi várost bemutatja. Ezután a különböző vidékek import és export termékeit valamint az egyes pénznemeket, súly és egyéb mértékegységeket ismerteti. Mindemellett a különböző keleti kereskedelmi útvonalakat is ismerteti. Könyvének ebben a részében találhatók azok az adatok, amiket Spuler felhasznált munkája során (Evans 1936: XV–XXVI)

[9] Ibn Baṭṭūṭa (1304–1368/9) arab utazó volt. Utazásai során vélhetően az egész korabeli arab világot bejárta. Utibeszámolójában szinte az egész korabeli ismert világot ismerteti. Művét nem saját maga írta le, hanem diktálta (Miquel 1971: 735–736). Itt jegyzem meg, hogy az arab nevek átírásánál az *Encyclopedia of Islam* átírási rendszerét követtem.

[10] A cikkben a kínai neveket pinyin átírással adom meg.

[11] A kínai kifejezés eddig ismeretlen mongol megfelelőjének megtalálására sok kísérlet történt a szakirodalomban, azonban Olbricht könyvének megjelentéig nem jött létre konszenzus a kérdéssel kapcsolatban. Az egyes rekonstrukciós kísérletekre lásd: Olbricht 1954: 81. 178. jegyzet.

[12] Clark számozása szerint ebbe a csoportba a 105–109-es dokumentumok sorolhatóak. Ezen dokumentumok eredeti példányait Szentpéterváron őrzik. Mindezidáig nem tudam hozzáférni a róluk készült faximilékhez, mivel ezen szövegek még nem kerültek kiadásra. A másolatok beszerzése jelenleg is folyamatban van.

[13] A Clark féle számozás szerint a 110–112-es dokumentumok tartoznak ide. A dokumentumok eredetijeit Berlinben őrzik és az interneten hozzáférhetők a faximiléik.

[14] Clark ezen a ponton vélhetően félre értett valamit, mivel a szakirodalom egységes állásfoglalása szerint ezen adó a postahálózat ellátására rendelt lakosságot terhelte.

[15] Ḏjuwaynī (1226–1283) perzsa történetíró, aki az ilhanida uralkodók szolgálatában állt. Művének első részében a mongolok történetét egészen Güjük kán uralkodásáig, illetve az azt követő

belvillongásokig megírta. A második részben Horezm uralkodóinak történetét írta meg, illetve Horaszán történetét 1258-ig. A harmadik részben a mongolok későbbi történetét írta meg. A perzsa történetírók közül ő volt az egyetlen, aki személyesen is járt a mongolok központi területein (Barthold–Boyle 1965: 606–607)

[16] IV. Ince pápa követeként 1245-ben indult követségbe Güjük kánhoz és onnan 1247-ben tért vissza. Egyetlen fennmaradt műve, az erről az útjáról szóló jelentése igen alapos és részletes beszámoló a korabeli Mongol Birodalomról és az ott élő népekről. Személyesen jelen volt Güjük nagykánná választásakor (Györffy 1965: 57; Györffy 1986: 49–50). Magyar fordításai: Györffy 1965: 57–108; Györffy 1986: 91–184; Nagy 2003: 75–114.

[17] Rashīd ad-Dīn (1247–1318) perzsa történetíró. Foglalkozására nézve orvos, 1297-től az ilhanida uralkodók *wazīr*-ja. Világtörténetét 1311-ben fejezte be. Munkája különösen fontos forrása a mongol kornak (Barthold 1928: 44–48).

[18] A gyalogosan futó hírvivők alkalmazása Kínában már régóta szokás volt, a steppei területeken azonban nincs róla adatunk. Vélhetően Gazan is kínai hatásra vezette be a futók alkalmazását az iráni területeken (Olbricht 1954: 36). A mongol korban alkalmazott futók részletes leírását adja Marco Polo munkája.

[19] A paraszanga régi iráni mértékegység. Már Hérodotosznál is megjelenik, aki szerint 1 paraszanga megegyezik 30 stadionnyi (olimpiai stadion 176 méter, attikai stadion185 méter) távolsággal. Az idők során a mértékegység által meghatározott, hosszúság folyamatosan változott. A klasszika-filológiai és orientalisztikai szakirodalomban hosszas vitákat szült a kérdés, hogy melyik szerzőnél pontosan mekkora távolságról lehet szó (Houtum-Schindler 1888: 584–588; Engels 1985: 298–311).

[20] Waṣṣāf al-Ḥaḍrat 14. századi perzsa krónikás és költő. Rashīd ad-Dīn közbenjárására 5 kötetes munkáját az 1310-es évek elején magának az ilhánnak is bemutathatta. Munkája Rashīd ad-Dīn és Ḏjuwaynī mellett fontos forrása a 13–14. századi mongol és perzsa történelemnek (Jackson 2002: 174).

[21] Gondolhatunk itt akár a kínai évkönyvek adataira (Liu Mau-tsai 1958: 364, 418), de Tamim ibn Bahr ujguroknál tett látogatásáról szóló útleírására is (Minorsky 1948: 275 – 305). Mindkét forrás arra mutat rá, hogy már a mongolokat megelőző időszakban is rendelkeztek a Belső-Ázsia keleti felén elterülő nomád államalakulatok valamilyenfajta postahálózattal.

Sinkovics Balázs

# Vámbéry Ármin nézetei a nyelvrokonságról[1]

„Ha megmaradok a keleti tudomány megszokott ösvényén, vagyis, ha képes lettem volna hozzászoktatni elmémet a nyelvtani szőrszálhasogatáshoz és az elméleti kutatók vizsgálódásain való tűnődéshez, békén művelhettem volna keleti veteményem kertecskéjét, a szaktudósok ismeretes módja szerint." (Vámbéry 1905: 502)

A magyar nyelvtudomány történetében az 1870-es 1880-as években zajló ugor–török háborút a történeti-összehasonlító nyelvészeti iskola első nagy próbatételeként tartják számon. E vitában a finnugor iskolával szemben a magyar nyelv török eredetét valló Vámbéry Ármin alulmaradt, s módszereit dilettánsnak és tudománytalannak minősítették. Előadásomban nem az ugor–török háborút és a két fél nyelvi-nyelvészeti érvelését kívánom bemutatni, hanem Vámbérynak a nyelvrokonságról vallott felfogását elemzem.

A különböző tudománytörténetek szerzői Vámbéryt tudós vitapartnernek ismerték el, szakmai hozzáértését azonban megkérdőjelezték. Zsirai Miklós (1937: 540) azt

írja Budenz munkásságának bemutatásakor: „[Budenz] pőrére vetkőzteti Vámbéry tudománytalan, kezdetlegesen csalafinta, adatidomító nyelvhasonlító módszerét." Róna-Tas András szerint (1978: 433) Vámbéry, bár kitűnő turkológus volt, s jól ismert több török nyelvet, „nem sajátította el korának nyelvelméleti tanításait és módszereit." Újabban Rédei Károly értékelte az ugor–török háborút, s Róna-Tashoz hasonlóan ő is úgy vélte, hogy Vámbéry „nem volt tisztában sem a török, sem a finnugor nyelvészeti kutatásokkal és a vonatkozó szakirodalommal", s prekoncepcióval is megvádolja,[2] ugyanakkor elismeri, hogy „tudományos vitapartner" volt, „tudományos módszerrel" dolgozott (Rédei 1998: 60–61). (A kérdésről újabban lásd Bereczki 2010: 39.)

Elsőként Pusztay János (1977: 92–107) elemezte a kérdést másképpen, árnyaltabban; könyvében tárgyilagosan ismerteti a vitát, s felhívja a figyelmet arra is, hogy azt azért nehéz értékelni, mert akkoriban még nem azt tartották minden esetben helyesnek, amit mai tudásunkkal annak tartunk (uo. 98); így például Budenz etimológiáinak sem mindegyikét fogadta el a tudomány (uo. 107). Vásáry István inkább a néptörténet alapján vizsgálja Vámbéry munkáit; tanulmányában kimutatja, hogy Vámbérynak több – különösen az etnogenezisre vonatkozó – megállapítása ma is helyénvaló, hogy az ugor–török háború vitáiban többször neki volt igaza, s hogy az ő és Munkácsi Bernát ötletein alapszik Gombocz Zoltán monográfiája, illetőleg ebből nőtt ki Németh Gyula munkája is (Vásáry 2008). Cser András (2006: 506) nyelvtudomány-történeti áttekintésében pedig arra utal, hogy Vámbéry a magyar orientalisztika megalapítója. Legutóbb Sándor Klára ismertette az ugor–török háborút (2011: 417–421), s mutatott rá arra, hogy „Vámbéry nem volt rosszabb tudós, mint Budenz vagy pláne mint Hunfalvy, csak mást ismert

föl jobban: a nyelv társadalmi és történeti beágyazottságára például összemérhetetlenül érzékenyebb volt, mint a másik két kutató" (Sándor 2011: 418). A szakirodalomban tehát két nézettel találkozhatunk Vámbéry értékelésekor. Az egyik szerint Vámbéry tudós dilettáns, akinek voltak ugyan nyelvészeti ismeretei, de nem volt tisztában a történeti-összehasonlító nyelvészet alapelveivel, s ezért nagyrészt vagy teljesen elvetik nyelvészeti munkásságát; a másik nézet képviselői úgy vélik, hogy árnyaltabban kellene fogalmazni, Vámbérynak téves nézetei mellett sok jó meglátása is volt.

Ha a kérdésben tisztábban akarunk látni, a 19. századi nyelvtudomány állapotát kell tüzetesebben megvizsgálni, hiszen – mint Pusztay írta – akkoriban még mást tartottak helyesnek, másképpen értékelték akkoriban ezeket a felvetéseket. A 19. század hatvanas éveiben a magyar nyelv eredete még kérdéses, mind a finnugor, mind az altaji származtatás szóba jött, s csak az ugor–török háború során vált nyilvánvalóvá, hogy a magyar finnugor nyelv. Békés Vera (1997: 174–205) részletesen elemzi a finnugor iskola térhódítását, s a *„Nekünk nem kell a halzsíros atyafiság!"*szállóige forrását keresve kitér a 19. századi magyar nyelvhasonlításra.

Felhívja a figyelmet arra, hogy a finnugor nyelvhasonlítás története nem olyan egyenes vonalú Sajnovics Jánostól Budenz Józsefig, mint ahogy az a tudománytörténetekből kitűnik. Nem igaz az a beállítás, amely szerint Sajnovics János *Demonstratió*ján és Gyarmathy Sámuel *Affinitás*án keresztül a finnugor nyelvrokonság tana töretlenül jelen van a magyar tudományban. Békés Vera remek tanulmányában azt mutatja ki, hogy egy tudománytörténeti mítosszal állunk szemben. Sajnovics a kínai–magyar rokonság tanát is vallotta, Gyarmathy pedig korábban a zsidóhoz hasonlította a magyar nyelvet; Reguly Antal gyűjtőútjáról

megtérve akadémiai székfoglalóját a dzsungárok és magyarok rokonságáról tartotta. S mint az az ugor–török háború írásaiból kiderül, eredetileg Budenz és Hunfalvy is a magyar–török rokonságot tartotta közelebbinek, s érveik győzték meg végül Vámbéryt, aki viszont először magyar–ugor párti volt (Békés 1997: 183–191).

Elemzésében Békés Vera rámutat továbbá arra, hogy a nyelvhasonlításban a 19. század második felében paradigmaváltás történt, a korábbi elméletek ugyanis még más alapelveket követve vetették össze a magyart különböző nyelvekkel. Ezzel szemben „az 'ugor–török háború' volt a pozitivizmus alapján álló nyelvészek első *paradigmán belüli* vitája" (1997: 195), mivel ugyanazokat a tényeket értelmezve vitatkoztak. E vita során tisztázódott a nyelv- és a vérrokonság terminus jelentése, s Budenz választotta el a kettőt a nyelvcsere lehetőségével.

Ez a vita a nyelvrokonságról már a szó mai értelmében folyt; a rokonság ugyanis Darwin és a nyelvcsaládelméletet kidolgozó Schleicher előtt mást jelentett. A korábbi nyelvhasonlító kísérletek rokonság-fogalma nem azonos ezzel, a rokonság ott még nem származásbeli rokonságot jelentett. „A nyelvtudományi 'affinitás' – az 'atyafiság' – a rokonságot valamiféle hasonlóságnak, 'szellemi rokonság' alapján nyugvó belső alkati egyezésnek tekinti, elsősorban *tipológiai* értelemben. A hangsúly a *közös* ('rokon') vonásokon, nem pedig a közös *származáson* van." A két fogalmat Schleicher választja szét, Magyarországon azonban a nyelvrokonság és a tipológiai rokonság, hasonlóság fogalmának szétválasztása az 1880-as évekig nem történt meg (Békés 1997: 197–199). A paradigmaváltás tehát – a rokonság-fogalom régi és új jelentése közötti választóvonal – a korábbi rokonítási kísérletek és az ugor–török háborút elindító Vámbéry között történt, s Békés Vera sze-

rint az ugor–török háború már a történeti-összehasonlító nyelvészeten belüli vita volt.

Békés Vera könyvéről írott ismertetőjében Sándor Klára veti föl, hogy Vámbéry és Budenz nem azonos paradigmához tartoztak; szerinte Vámbéry inkább a régi, süllyedő paradigmát képviseli, „nyelvrokonság-értelmezése nem tisztán a nyelvek genetikus kapcsolataira, hanem az 'affinitás'-elvre is épül" (Sándor 1999: 606. 6. jz.).

Dobrovits Mihály (1999) hasonlóképpen arról ír, hogy nem egy tudományos paradigmáról van szó, és a magyar tudományos közösség Vámbéry munkásságát ezért utasíthatta el. Vámbéry „egy, már megbukott tudományos paradigmát képviselt", Budenz és társai pedig modern összehasonlító nyelvészetet műveltek.[3] A kölcsönös megértést nehezítette az, hogy „egymástól gyökeresen eltérő ismeretek és tapasztalatok alapján próbáltak szakmai vitát folytatni" (Dobrovits 1999: 58).

Ez utóbbi nézetet erősíti véleményem szerint a vita természetrajza; ha egybevetjük ezt azzal, amit Thomas S. Kuhn a riválisparadigmák között zajló vitákról írt (Kuhn 1984), meglepő hasonlóságokat tapasztalunk. Kuhn szerint az egymást követő paradigmák összeegyeztethetetlenek (inkommerzurábilisek), mivel más viszonyrendszerben látják a világot. S mivel mások a problémáik, a kérdésfeltevéseik, mások a megoldásaik is, az eltérő paradigmákat képviselő tudósok „a süketek párbeszédét folytatják", amikor a paradigmáikat egymáshoz mérik (Kuhn 1984: 152). A paradigmák közötti vita nem lehet logikailag vagy matematikailag kényszerítő erejű, a különböző paradigmához tartozó tudósok inkább a másik meggyőzésére törekednek; bizonyítás helyett az érvek „az egyén gyakorlati vagy esztétikai érzékére hatnak; ezek szerint az új elmélet 'takarosabb', 'találóbb' vagy 'egyszerűbb', mint a régi" (Kuhn 1984: 207). Ha a vitapartnerek továbbra sem

értenek egyet a megoldásban, s visszagöngyölítik a vitát, előbb-utóbb rájönnek, hogy másképpen vélekednek bizonyos szabályok alkalmazásáról. Ekkor a vita a szabályok és előfeltevések körül zajlik, s ennek eszköze csak a meggyőzés lehet (Kuhn 1984: 263). A paradigmák közötti vita a bennük résztvevők szóhasználata miatt nem könnyen ismerhető fel. Kuhn úgy véli, hogy az új paradigma, mivel a régiből születik, megtartja a korábbi terminusok, elnevezések jelentős részét, de más értelemben használja azokat[4] (Kuhn 1984: 157–158); ez azután oda vezet, hogy a vitázó felek félreértik egymást (Kuhn 1984: 199–200).

Véleményem szerint az itt felvázolt modell Vámbéry Ármin és az úgynevezett finnugor iskola (Budenz József, Hunfalvy Pál, Szinnyei József) közötti vitára is alkalmazható. Az alaptézis az, hogy az azonos paradigmához tartozó kutatók ugyanazt vizsgálják, ugyanazt a szabályrendszert követik, s ha különböző eredményre jutnak, eredményeiket összevetik a valósággal, ellenőrzik gondolatmenetük helyességét, és ezek után eldönthető, melyiküknek van igaza (vö. Kuhn 1984: 30). Az ugor–török háború résztvevői már az alapkérdéseket illetően is szemben állnak, nevezetesen: melyik népcsoport viselte a magyar nevet. Az ellentétre már Vámbéry rámutatott: „Hunfalvy a magyarokat finn-ugor néptörzsnek tartja, mely az ugor népek terűletének déli és délkeleti csúcsán a törökök közvetlen szomszédságában lakott és az ezekkel való hosszas és benső érintkezés következtében a török befolyás praegnáns nyomait viseli magán, holott én épen megfordítva, a magyarokban török néptörzset látok, mely a török-tatár népelem éjszaki és éjszakkeleti határain az ott egymással határos ugor népek terűletének érintkező pontjain levő őrszemkép lakott és ugyanabból az okból, melyet Hunfalvy föltesz, az ugorokkal való érintkezés mélyreható nyomait mutatja" (Vámbéry 1882: 419). A *magyar* népnév

etimológiája az egyik fő kritérium arra, hogy a magyar nevű népesség beszélte a finnugor nyelvet – mondja az egyik oldal, Vámbéry ellenben török etimológiát ad a népnévre (Vámbéry 1882: 205).

Mindketten ugyanazt a népcsoportot vizsgálják, de egészen más nézőpontból. Kuhn az ilyen helyzetekre az alaklélektanból ismeretes kacsa-nyúl képet említi analógiaként. Nem mondhatjuk, hogy csak az egyik igaz, és a másik téved, s azt sem, hogy van átmenet a kétféle látásmód között: vagy kacsát látunk, vagy nyulat (Kuhn 1984: 154). Ez az eltérés azonban legfeljebb arra utal, hogy Vámbéry másik paradigmához tartozik, de nem köti őt a megelőző nyelvrokonító tudósokhoz.[5]

Úgy vélem, jól mutatja Vámbérynak a régi paradigmához kötődését 1869-es munkája. Nyelvészeti érvelésében a rokonság abban az értelemben is szerepel, ahogyan Békés Vera szerint a történeti-összehasonlító iskola uralomra jutása előtt éltek vele: *hasonlóság*. A magyar nyelvet Vámbéry először finnugornak tartja, amelyre a török nyelvek hatottak: „És mégis ki a magyar és finn-ugor nyelvek közti viszonyt némi figyelemre méltatja, meg fog győződni, hogy a török-tatár nyelvekkeli rokonság csak *második foku*, és hogy a magyar *első fokon* csak a finn-ugor nyelvekkel, még pedig a vogul nyelvvel áll közelebbi rokonságban" (Vámbéry 1869: 114). Ezért a magyart „közvetítő" nyelvnek tartja, amely mind a két nyelvcsoporttal rokon. A magyart a finn-ugor nyelvekkel az alanyi és tárgyas ragozás megléte, a számnevek, testrésznevek egyezései és bizonyos szókezdő hangok *(p, l, n, r, v)*, míg a török nyelvekkel a szókincs rokonítja (1869: 116–118). Az idézett mondat sokkal inkább érthető lesz, ha a rokonságot itt 'affinitas'-ként értelmezzük. Így értelmet nyernek Vámbérynak más mondatai is: „Nem kevésbé meglepőleg hasonlítanak egymáshoz a vérrokonság különböző fokainak [török és

magyar] elnevezései, mire nézve azonban meg kell jegyeznünk, hogy az e téren való hasonlóság, névszerint a mi a nemi különbséget illeti, a magyar s a vogul között sokkal nagyobb" (1869: 119). Ezután hármas egybevetések következnek, azaz a magyar szavakat a vogulhoz és a törökhöz is hasonlítja, ami az új összehasonlító módszer szerint teljességgel helytelen. Más helyen pedig azt írja: „A magyar nyelv eredetében ugor, de a nemzet későbbi érintkezése és történeti átalakulásánál fogva egyformán ugor és török jellemű" (Vámbéry 1869: 120).

Budenz válaszában (1871) elsősorban módszertani kifogásokat említ, mint például hogy a többváltozatú töveknél mindegyikre tekintettel kell lenni, hogy a szavak jelentései vizsgálatakor az alapjelentés a mérvadó, s hogy Vámbéry a szavakon és a jelentésen is ferdít, ha szükség van rá. Számon kéri a szabályos hangmegfeleléseket, s mindazokat a módszereket, amelyeket a rendszeres nyelvhasonlításban éppen abban az időben dolgoztak ki. Kitér a rokonság mibenlétére, s rámutat arra, hogy a rokon nyelvek azok, amelyek egy közös alapnyelvből erednek, s ebből származnak az ilyen nyelvek anyagi egyezései (Budenz 1871: 68–72). A kuhni meghatározás szerint azonos paradigmához tartozó tudósok azonos szabályok szerint dolgoznak, márpedig itt a vita éppen a szabályokról, alapvető definíciókról folyik.

Több mint egy évtizeddel később jelent meg Vámbéry könyve, *A magyarság eredete* (1882), amelyet alcímében a szerző „Ethnologiai tanulmány"-nak határoz meg. Ebben különválasztja a nép és a nyelv eredetét, s azokat külön-külön vizsgálva jut arra a következtetésre, hogy az etnikum török, nyelve azonban keveréknyelv (1882: 230). Hunfalvynak írott válaszában újra, részletesen kifejti, hogy a néptörténet nem azonos a nyelv történetével (Vámbéry 1884: 7). Vámbéry úgy vélte, egyre nagyobb lett a török

komponens aránya, arra azonban nem tudott választ adni, miért vették át a törökök, akik számbeli és kulturális fölényben voltak, az alávetett ugorok nyelvét (Sándor 2011: 267).

A forrásokat elemezve azt tapasztalja, hogy a honfoglaló magyarokat azokban ugyanúgy ábrázolják, mint bármilyen másik török nyelvű népet. Szó szerint értelmezi az arab források tudósítását, hogy a magyar török fajú nép (Vámbéry 1882: 137), a bizánciakat, amelyek a magyarokat türköknek nevezik (1882: 144); szerinte a személynevek török eredetűek, s viselőik is azok (1882: 158); a hadviselés, az életmód a saját korabeli török nyelvű népekére jellemző (1882: 162); a mondákat „keleti szellem" hatja át (1882: 169); sőt olyan általános tulajdonságokat is felsorol, mint a vitézség vagy a harciasság (1882: 209).

Kritikusai[6] a felsorolt érveit úgy bírálják, hogy nem a tényanyagot (hiszen azt nem is lehet), hanem a módszereit, a bizonyító anyagából levont következtetéseit vitatják. Hunfalvy csak azt tagadja, hogy a türk név meghatározza a magyarok „nemzetiségét", egyébként egyetért azzal, hogy az gyűjtőnév, s nem a magyarok saját neve (Hunfalvy 1883: 8). Szerinte a tulajdonnevek sem az eredetről, hanem a későbbi idegen hatásokról tanúskodnak (1883: 35); kijelenti továbbá, hogy az életmódot az adott terület éghajlata befolyásolja, s nem azé, ahol az a nép kialakult (1883: 9). Szinnyei is óv a tulajdonnevek etimologizálásától, s hozzáteszi, hogy a nevek – különösen az előkelőké – gyakran „kölcsönvételek" (1883: 70). Vagyis elmondható, hogy mind kritikusai (Budenz, Hunfalvy, Szinnyei), mind Vámbéry érvelésében olyan elemek mutathatók ki, amelyek két teljesen különböző paradigmához tartozó tudós vitáját szokták jellemezni.

Abban teljes tehát az egyetértés, hogy a forrásokban a honfoglaló magyarság úgy jelenik meg, mint egy korabeli

török nyelvű nép, de míg Vámbéry ebből az etnikai eredetre következtet, bírálói elválasztják a hasonlóságot az eredettől, és a nyelvet a szokásoktól. A *rokonság* szó régi jelentésébe belefér az, amit Vámbéry mond, vagyis rokon az, ami hasonló. Ugyanakkor az sem tagadható, hogy már az új jelentésében is használja a rokonságot: az rokon, ami azonos eredetű, hiszen vizsgálatának tárgya „azon genetikai viszony is, mely a magyarság és a török-tatárság között fennáll" (1882: 1). Bírálói ezzel szemben a *rokonság* szót kizárólag új jelentésében használták, és azt vallották, hogy a hasonlóság lehet későbbi érintkezés eredménye is. E téren Hunfalvy képviseli a másik végletet, amikor azt írja, hogy mind a nép, mind a nyelv finnugor eredetű. E nézetnek gyengéire már Vámbéry rámutatott, hangsúlyozva, hogy a nép eredete és nyelvének eredete nem feltétlenül azonos. Ennek alátámasztására olyan példákat idéz, mint a franciák vagy a bolgárok (Vámbéry 1882: 7–9). A kritikákra írt válaszában pedig azt írja: „Nem a magyar *nyelvet,* hanem a magyar *népet* sorozom az emlitett török néphez, és azon állításommal, hogy a magyar nyelvnek két-harmadrésze tisztán török: csak a szókincsre céloztam" (1884: 18).

Vámbéry nem kizárólag a régi jelentésében használja a *rokonság* terminust. A keveréknyelvet két nyelv összeolvadásából is eredezteti, mint ahogyan két különböző etnikum összeolvadásából származtatja Vámbéry a magyar népet is. Ahogyan elképzeli ezt a nyelvet, és amilyen érveket felsorol e tétel bizonyítására, az a nyelvrokonság mai értelmezésébe nem fér bele. Ha azonban a rokonságot 'affinitas'-nak, szellemi, hasonlóságon alapuló rokonságnak értelmezzük, Vámbéry homályosnak tűnő mondatai értelmet nyernek. Nem értette meg Budenz sem Vámbéryt, amikor az ellen tiltakozott, hogy egy nyelv nem lehet különböző nyelvekkel is rokon; s nem értette meg ezeket a részeket Hunfalvy sem. Máskülönben nem ten-

ne fel olyan kérdéseket, mint például: ha Vámbéry szerint a magyar vegyüléknyelv, hogyan lehet ugyanakkor egyszerre török-tatár is (Hunfalvy 1883: 15).

Vámbérynak azok az érvei, amelyeket a nyelvrokonság bizonyítására hozott fel, túlnyomórészt hasonlóságon alapulnak; amikor bírálói szemére vetik, hogy nem a szabályos hangmegfelelések, a hangváltozások elveit alkalmazza, akkor utólag jó néhány olyan szabályos megfeleltetést idéz, amelyeknek egy része azóta beigazolódott. Pedig egyeztetéseiben saját korabeli magyar és török példákat feleltet meg egymásnak, s a szavak és a jelentések hasonlóságát veszi alapul (Vámbéry 1884: 27). Ez az összevetés az ő elmélete szerint lehetséges, az új nyelvhasonlító módszereknek azonban nem felel meg. S a finnugor iskola képviselőinek éppen ez az egyik legfőbb kifogásuk[7] (Budenz 1883, 1884; Hunfalvy 1883: 17–21; Szinnyei 1883: 235). Vámbéry azonban helyesen mutat rá arra, hogy olyan elveket kérnek számon rajta, amelyeket korábban ők maguk sem vallottak, hiszen csak újabban dolgozták ki azokat (Vámbéry 1885: 10).

Csak az affinitás révén érthetjük meg Vámbéryt, amikor arról beszél, hogy a hangállomány a finnugor nyelvekkel, a magánhangzó harmónia a török nyelvekkel rokonítja a magyart. A törökben nincs szókezdő mássalhangzó-torlódás, a mordvinban Budenz szerint van (Vámbéry 1882: 228–229). A szókincset a könyve második felében a török nyelvekkel rokonítja, ugyanakkor azt is megjegyzi, hogy a szókészlet és az alaktan a vogulhoz és az osztjákhoz áll közel (Vámbéry 1882: 221). Összefoglalásképpen azt írja: „Olyan nyelvvel van dolgunk, a mely egyrészről a finnugor, más részről pedig a török-tatár nyelvjárások felé hajlik, de szigorúan véve mind a két főcsoport kiegészítő részeül tekintendő szorosabb rokonsági fok szempontjából sem az egyik, sem a másik csoportba nem sorozható…

azért tartjuk mi a magyar nyelvet mind a két csoporthoz tartozónak, következőleg vegyes nyelvnek" (1882: 230).

Mindezek alapján úgy vélem, Vámbéry nép- és nyelvrokonítása inkább a régi paradigmához tartozik; ha a rokonságot 'affinitás' értelemben használjuk, és úgy olvassuk Vámbéry szövegeit, érthetővé lesz, hogyan tudja egyszerre kétfelé is rokonítani a magyar nyelvet. A rokonságot mindkét jelentésében használja, de ez azért nem tűnik fel különösebben, mert két hasonló nép összeolvadásából származtatja a magyarságot és a magyar nyelvet is. Ezt erősítheti az is, amit Kuhn a paradigmák közötti vitákról mond: az eltérő paradigmához tartozó tudósok csak egymás megtérésétől várhatják a megoldást. Ahhoz, hogy valaki egy új paradigmához csatlakozzon, mindenekelőtt hit kell, hinni kell abban, hogy az új paradigma alkalmasabb a problémák megoldására (Kuhn 1984: 210). Vámbéry tipikusan úgy viselkedik, ahogyan az a régi, letűnőben lévő paradigmát képviselő tudóstól várható. Jól látszik ez válaszaiban: nem racionális érveléssel utasítja el az új, történeti-összehasonlító nyelvészeti paradigmát, egyszerűen nem hisz Budenz rekonstrukciós módszerében (Vámbéry 1885: 34), szerinte Budenz bűvészmódszerrel dolgozik (uo. 55), téves tanokat és elveket vall (uo. 63). Aki pedig nem hisz az új paradigmában, annak minden érvelés hiábavaló.

Thomas S. Kuhn szerint akkor lesz újra egységes egy tudományos közösség, ha minden tudós csatlakozik az új paradigmához. Néhányan életük végéig ragaszkodnak nézeteikhez, de egy idő után az ilyen tudósok meghalnak. Az új paradigma tagjai pedig újraírják a kézikönyveket, s úgy állítják be a régi korok tudósait, mintha azok az új módszerekkel dolgoztak volna ugyanezeken a problémákon (Kuhn 1984: 189). Ezt illusztrálja például Zsirai Miklósnak a bevezetőben idézett munkája is (1937: 540).

Vámbéry Ármin utolsó műveiben, különösen az 1914-ben megjelent *A magyarság bölcsőjénél* címűben, sok mindenben módosítja a magyar nyelvről vallott nézeteit, elfogadja a finnugor nyelvrokonságot, s azt írja: „...a balitélettől mentt kutatónak ma már nem lehet kétsége, hogy a magyar nyelv alap-épülete ugor" (1914: 94).

Kétségtelen, hogy Vámbéry számos nyelvi megállapítása fölött eljárt az idő, vannak azonban olyan észrevételei, problémafölvetései, amelyek ma is tanulságosak. Ilyen például hogy a kabaroktól azért nem származhatnak a kölcsönszavak, azért nem a kabarok taníthatták meg a magyarokat a török nyelvre, mint azt a DAI írja, mert a presztízsviszonyok ezt nem támasztják alá, az alávetett népnek tudniillik nem lehetett akkora tekintélye (Vámbéry 1882: 161). A török hatás nem tarthatott rövid ideig, mert a szavak között alapvető fogalmakra vonatkozók is vannak (Vámbéry 1895: 98). Összegzésképpen elmondható, hogy Vámbéry Árminnak a magyar nyelv eredetéről vallott nézeteit nem fogadta el a tudomány, de amit a magyar nép kialakulásáról és honfoglalás előtti történetéről írt, sok tekintetben alapul vette a későbbi kutatás.

## IRODALOM


Békés Vera (1997) *A hiányzó paradigma.* Debrecen: Latin Betűk.

Bereczki Gábor (2010) Tévtanok, rögeszmék a magyar őstörténet kutatásában: Honti László (szerk.) *A nyelvrokonságról. Az török, sumer és egyéb áfium ellen való orvosság.* Második, bővített kiadás. Budapest: Tinta. 33–47.

Budenz József (1871) Jelentés Vámbéry Á. magyar–török szóegyezéseiről: *Nyelvtudományi Közlemények* 10 [1871]: 67–135.

Budenz József (1883) Felelet. Nyelvészeti észrevételek Vámbéry Ármin A magyarok eredete cz. munkájára I: *Nyelvtudományi Közlemények* 17 [1883]: 412–484.

Budenz József (1884) Felelet. Nyelvészeti észrevételek Vámbéry Ármin A magyarok eredete cz. munkájára II: *Nyelvtudományi Közlemények* 18 [1884]: 1–34.

Cser András (2006) A magyar nyelvtudomány történetének áttekintése a kezdetektől a 20. század elejéig: Kiefer Ferenc (főszerk.) *Magyar nyelv*. Budapest: Akadémiai. 481–512.

Dobrovits Mihály (1999) Vámbéryval 2000-ben: *2000*. [1999]/3: 49–61.

Hunfalvy Pál (1883) *Ugor vagy török-tatár eredetű-e a magyar nemzet?* (Értekezések a Nyelv- és Széptudományok Köréből IX/1.) Budapest: MTA.

Kuhn, Thomas S. (1984) *A tudományos forradalmak szerkezete.* Budapest: Gondolat.

Pusztay János (1977) *Az „ugor–török háború" után. Fejezetek a magyar nyelvhasonlítás történetéből.* Budapest: Magvető.

Rédei Károly (1998) *Őstörténetünk kérdései. A nyelvészeti dilettantizmus kritikája.* Magyar Őstörténeti Könyvtár 11. Budapest: Balassi.

Róna-Tas András (1978) *A nyelvrokonság.* Budapest: Gondolat.

Sándor Klára (1999) A megtalált paradigma – avagy mire jó a tudománytörténet: *Magyar Filozófiai Szemle* 43 [1999]: 595–606.

Sándor Klára (2011) *Nyelvrokonság és hunhagyomány. Rénszarvas vagy csodaszarvas? Nyelvtörténet és művelődéstörténet.* Budapest: Tipotex.

Szinnyei József (1883) A magyarok eredete, ethnológiai tanulmány, írta Vámbéry Ármin: *Egyetemes Philológiai Közlöny* 7 [1883]: 61–80, 200–245.

Vámbéry Ármin (1869) Magyar és török-tatár szóegyezések: *Nyelvtudományi Közlemények* 8 [1869]: 109–189.

Vámbéry Ármin (1882) *A magyarok eredete. Ethnologiai tanulmány.* Budapest: Magyar Tudományos Akadémia.

Vámbéry Ármin (1884) *A magyarok eredete és a finn-ugor nyelvészet I. Válaszom Hunfalvy Pál birálati megjegyzéseire.* (Értekezések a Nyelv- és Széptudományok Köréből XI/12.) Budapest: MTA.

Vámbéry Ármin (1885) *A magyarok eredete és a finn-ugor nyelvészet II. Válasz Budenz József birálati megjegyzéseire.* (Értekezések a Nyelv- és Széptudományok Köréből XII/5.) Budapest: MTA.

Vámbéry Ármin (1905) *Küzdelmeim.* Budapest: Franklin-Társulat.

Vámbéry Ármin (1914) *A magyarság bölcsőjénél. A magyar–török rokonság kezdete és fejlődése.* Budapest: Athenaeum.

Vásáry István (2008) Vámbéry és a magyar őstörténet: Vásáry István: *Magyar őshazák és magyar őstörténészek.* Magyar Őstörténeti Könyvtár 24. Budapest: Balassi. 191–196.

C. Vladár Zsuzsa (2001) Affinitas: szerkezeti hasonlóság vagy genetikai rokonság? *Magyar Nyelv* 97 [2001]: 184–191.

Zsirai Miklós (1937) *Finnugor rokonságunk.* Reprint: 1994. Budapest, Trezor.

## Jegyzetek

[1] A tanulmány az *Acta Universitatis Szegediensis. Acta Historica*ban (112 [2002]: 89–98) megjelent dolgozat bővített, javított változata.

[2] Vámbéry bevezetésében valóban felvázolja célkitűzéseit: „A magyarok és török-tatárok közötti ezen rokonsági viszony előadása tehát a czél…" (Vámbéry 1882: vi). Ha ezt prekoncepciónak tartjuk, akkor minden olyan előszót, bevezetést annak tarthatunk, amely összefoglalja és megelőlegezi a mű tartalmát.

[3] Dobrovits Mihály szóbeli közlése szerint ez azt jelenti, hogy a „kultúrantropológus" Vámbéry jól képzett nyelvészekkel vitatkozott.

[4] A világ elemei más viszonyban állnak egymással, s az elemek másként is viselkednek. Kuhn egyik példája a kopernikuszi fordulat: korábban a Holdat bolygónak tartották, attól kezdve pedig holdnak. A Hold ugyanaz maradt, de tulajdonságai megváltoztak (Kuhn 1984: 157–158).

[5] Vladár Zsuzsa arra figyelmeztet (2001), hogy az *affinitas* szó nem egyértelmű nyelvészeti terminus, inkább az e korra jellemző terminológiai kiforratlanság következtében csupán egy szinonima a többi között (*affinitas, similitudo, cognatio*).

[6] A vitát jónak láttam leszűkíteni, s csak Budenz, Hunfalvy és Szinnyei munkáit figyelembe venni; a vita többi résztvevője az ő érvelésükhöz lényegesen újabbakkal nem járult hozzá.
[7] Vámbérynál egy magyar hangnak különböző török hangok felelnek meg, nem létező alakváltozatokat hoz létre, a másodlagos jelentést fő jelentésnek teszi meg stb.

Sárközy Miklós

# Vámbéry Ármin felnőttkori családi viszonyai – vázlat a Vámbéry családról

*„Otthont, <sweet home>-ot, e szó angol értelmében szerény mértékben sem adott nekem a sors, mert feleségem, e házias, jólelkű és kitünő asszony, éveken át betegeskedett és ha nem lett volna a világon az a szép fiú, kivel megajándékozott, s ki utóbb derék tudományos emberré lett, családi boldogságról tulajdonképen sohasem szólhattam volna. De földi boldogságomnak erős vára volt könyvtáram és dolgozószobám; oly vár volt ez, melyből beláttam három világrészt, s a melyből Európa, Ázsia és Amerika különböző országaival folytatott sűrű levelezéssel fenntarthattam személyes és tudományos összeköttetéseimet."*

(Küzdelmeim 366.)

E tanulmány Vámbéry Ármin életének egy nem igazán fontos részletét tárgyalja. Ez a megállapítás nem túlzás. Vámbéry Ármin sosem tartotta fontosnak a magánszféra részletezését. Diszkrét hallgatás lengi be ezt a témát, és be kell látni, Vámbéry ebben maga is ludas. Egy olyan rendkí-

vüli karrier, mely a legképtelenebb kontrasztokat mutatja a mélyszegénységtől Viktória angol királynő szalonjáig, Szentgyörgytől Bukharán át Londonig, az állandó szereplési kényszer és részben vágy, a tudósi életpálya műveinek sokasága fizikálisan sem hagyott sok teret a családszerető életmodellnek. Vámbéry maga sem csinált titkot mindebből. Számára a család, a házasság konvenció volt, mely részben elvárás, részben megszokás volt a korabeli viszonyok között a 19. század második felének Magyarországán. A túlságosan nyájas családfői szerepre Vámbéryt mostoha gyermekkora sem sarkallta, a nélkülözésekkel valamint vallási szabályok által megkötött teli gyermekkor alternatívájaként az individuum szellemi és világnézeti szabadságát választotta. Mindemellett Vámbéry családi élete első ránézésre is unalmas, jellegtelen és látszatra nem tesz sokat hozzá az életműhoz.

Mégis van értelme, ha röviden is, kitérni Vámbéry életének magánéleti mozzanataira. E tárgyban nem a bulvárízű kíváncsiság, nem a hálószobákban való öncélú kutakodás motiválja a kutatót. Sokkal inkább a család, a Vámbéry tradíció egy kevéssé ismert oldala. Egy olyan háttér, mely sok adalékkal és időnként meglepetéssel is szolgálhat a kutatónak. A meglepetés pedig akkor válik teljessé, ha az ember jobban beleássa magát e témába és nem várt újdonságokkal szembesül. A meglepetések pedig olykor nehézségekkel párosulnak, melyek a jövőre nézve számos új eredményt sejtetnek Vámbéry Ármin egy szinte teljesen ismeretlen oldaláról: felnőttkori családi kapcsolatairól.

# VÁMBÉRY ÁRMIN HÁZASSÁGA RECHNITZ-ARÁNYI KORNÉLIÁVAL

Vámbéry Ármin családi életéről szűkös információk állnak rendelkezésünkre. Hivatalos házassági okirat híján a *Vasárnapi Újság* 1868. évi 6. számára kell hagyatkoznunk. Itt a Melléklet rovatban az alábbi egymondatos hirdetmény áll „*Vámbéry Ármin jeles utazónk nőül jegyzetté magának dr. Arányi Lajos egyetemi tanár leányát, Kornéliát.*"[1]

Vámbéry Ármin eljegyzéséről és esküvőjéről semmit nem tudunk, az udvarlás (ha volt egyáltalán ilyen), leánykérés körülményei nem ismeretek. Vámbéry semmilyen téren nem említette feleségét egyetlen későbbi művében, nem ajánlotta neki egyetlen művét sem. Úgy tűnik, az érzelmek kevés szerepet játszottak a frigy megkötésében. A társadalmi előrelépés lehetősége viszont annál inkább. Az após, dr. Arányi (született Lohsteiner) Lajos (1812-1887) a kor nagytekintélyű orvosprofesszora volt, akinek életrajza bizonyos hasonlóságot mutat Vámbéry Árminéval. Az evangélikus vallású erdélyi szász családból született Lohsteiner fiú korán árvaságra jutott. Nagybátyja nevelte föl a jóeszű fiút, aki számos nyelven kiválóan megtanult, így magyarul is. A budai piarista gimnáziumban letett érettségi után érdeklődése csakhamar az orvostudományok felé fordult, mindemellett erős magyar érzelmű emberré is vált, és 1848 előtt nevét is magyarosította Lohsteinerről Arányira. 1844-ben a kórbonctan rendkívüli egyetemi tanára lett a pesti egyetemen. Magyar oldalon tábor orvosként részt vett a forradalomban. 1858-tól a Magyar Tudományos Akadémia levelező tagja lett, 1861 július elején pedig kinevezték a kórbonctan rendes tanárává a pesti királyi egyetemen. Arányi a balzsamozás magyar úttörője lett, többek között ő balzsamozta be Ferenc Jó-

zsef és Erzsébet királyné 1857-ben Budán hirtelen elhunyt kislányát, Zsófiát. Ezt követően több jeles magyar személyiséget is Arányi mumifikált elhunytukkor. Ez alól legkedvesebb fia, az 1862-ben hat évesen diftériában elhunyt Zoltán sem volt kivétel. A kis Zoltánkát bebalzsamozta, üvegszekrénybe helyezte s ettől kezdve a kis múmia ott állott édesapja íróasztalán. A kisfiú múmiája később a budapesti törvényszéki orvostani intézet kórbonctani múzeumába került.[2]

Arányi Lajos kimelkedő orvosi, kórboncnoki pályája mellett hobbiból régészkedett is, egy ideig törökül is tanult és lelkes érdeklődést tanúsított a magyar történelem korai századai iránt. Buzgó régiségbúvárként kezdeményezte például a budai vár régi házainak és a vajdahunyadi lovagvárnak a felújítását is.

Arányi viszonylag későn nősült, az 1850-es évek első felében feleségül vette Joachim Johannát, a kor híres magyar-zsidó származású világhírű hegedűvirtuóza, Joachim József nővérét. Joachim Johanna elvált vagy özvegyasszony volt, mivel Arányival kötött házassága előtt már születtek gyermekei. Arányi felesége korai házasságából született lánya, Rechnitz Kornélia is, akit Arányi Lajos adoptált. A lány innentől fogva Rechnitz-Arányi Kornélia néven volt ismeretes Vámbéry Árminnal kötött házasságáig. Arányi-Rechnitz Kornélia vérszerinti apjának, bizonyos Rechnitz úrnak életét nem részletezik forrásaink. Arányi Lajosnak a Joachim Johannával kötött házasságából legalább három fia született, Árpád, Zoltán és Taksony, de emellett lányairól is tudunk.Az Arányi fiúk névadása jól mutatja az asszimilációs, magyarosodási szándékot az evangélikus szász-zsidó hátterű Arányi-Joachim család esetében.[3] Alder-Dalby hívja fel a figyelmet Arányi erős zsidóellenességére, lábjegyzetek nélkül idézik mondatát, mely szerint a zsidókat nem megölni kell, hanem 'vérüket

házasság révén felhigítani'.[4] Ha Arányi fajvédő nézetei igazak, akkor saját házasságkötése és nevelt lányának férjének kiválasztása több mint meghökkentő, hiszen Joachim Johanna és Vámbéry Ármin is zsidó származásúak voltak.

A fenti háttér úgy véljük fontos adalék volt a házassághoz - fajvédő nézetek ide vagy oda. Két alulról felküzdő, végeredményben sikeres *self made man* találkozott egymással: Arányi és Vámbéry. Nem kétséges, a lelkes amatőr történész, és régész, a keleti nyelvek iránti is érdeklődő kórboncnok professzor Vámbéryt közelről ismerhette, akár a Magyar Tudományos Akadémia berkeiből, akár nyilvános előadásairól, akár a korabeli pesti magyar elit szalonjaiból, ahol Vámbéry szívesen látott és gyakori vendég volt.

Emellett Arányi professzor részben házassága, részben saját sikerei révén komoly vagyonra tett szert. Vámbéry pedig ugyanazt az asszimiláns és a magyarsághoz való asszimilációban sikeres típust testesítette meg, amelyet az Arányi család is kiválóan reprezentált. Ha nem is tudjuk a részleteket, de bizonnyal nem állunk messze az igazságtól a házasság előzményeit illetően. Amikor Vámbéry Ármin 1868 elején feleségül vette Rechnitz-Arányi Kornéliát, a társadalmi presztízs, a hasonló világnézet, a kelet iránti rajongás és nemzeti felbúzdulás, és a felemelkedés lehetősége (kölcsönösen, hiszen Arányi professzornak is imponálhatott az addigra már világhírű Vámbéryvel a rokoni kapcsolat) inkább szerepet játszott a frigy megkötésében, mint az érzelmek. 1868-ban Kornélia bizonnyal jóval fiatalabb volt a nagyjából 36-37 éves Vámbérynél, amely megintcsak az *arranged marriage* teóriáját támasztja alá. Kornélia vélhetően 1850 táján született mostani ismereteink szerint.

Ettől eltekintve a házasság részleteiről nem sokat tudunk. Mostani tudásunk szerint a Vámbéry házaspárnak

egyetlen gyermeke született. 1872-ben világra jött Vámbéry Rusztem. Vámbéry Ármint, akit rengeteg kötelezettsége folyamatos utazásokra késztette, nem igazán lehet elképzelni a mintaférj szerepében. A lakást felkeresők kifejezetten formális viszonyokról számolnak be kettejük között. Érzelmeknek, szerelemnek nyoma sem volt közöttük. Kornéliát forrásaink szerény asszonynak jellemzik, akit aligha érdekelte férje tudományos, közéleti munkássága, kutatásai. Kornélia nagy hintaszékben ült naphosszat és Vámbéry sem szánt több szerepet neki a háztartás felügyeleténél, vezetésénél. Vámbéry Árminné igazi korabeli *Hausfrau* volt és maradt. Korabeli jellemzések szerint mind Vámbéry, mind Kornélia kifejezetten fösvény természetűek voltak, ha valamiben, ebben igazán hasonlítottak egymásra. A kevés hely, ahol Vámbéryné személyére némi fény vetődik, Vámos Magda *Resid efendi* című Vámbéry regénye. *„Közvetlenül azután, hogy nyilvános rendes tanárrá lépett elő, nagyobb lakásba költözött, és feleségül vette az elég jómódú Arányi-Reinitz* (sic!) *család leányát.“ Tehát továbbra sincs neve. „A munka volt az otthona, ez igaz. Az ‚édes otthon‘…, no nem… A valódi, az inkább savanykás ízű minálunk meg gyógyszerszagú… Szegény mama folyton betegeskedett. Hol az egyik fürdőhelyen kúrálták, hol a másikon. Mama keveset kapisgált apa munkájából, fiatalon sem érdekelte. Mindig csak azzal törődött, hogy fia porszemet se találjon a politúros bútorokon, s hogy jóízú étel kerüljön ki a konyhából. Ha ágyban feküdt folyton becsöngette a lányokat jelentéstételre, hogy mi történik az ő kis birodalmában. Most, mióta még inkább ágyhozkötött, még sűrűbben bereg a csengő. Apa imént azt mondta, három világrész látott be ennek a könyvtárszobának magasából. Mama, szegénykém, nem látott be soha többet, mint ezt a lakást. De gondot nem ismert a férje mellett. Lehetséges, hogy mióta az eszemet tudom, gyanítottam volna valami szívós, csendes*

*unalmat közöttük? Elég furcsa, de lehetséges. Papa az egész világot érdekelte: Skandináviától Indiáig, Szibériától a Boszporuszig ezrek várták kíváncsian, mit mond, mit ír, mia jóslata. Mama kicsit magára hagyta… Vagy ő hagyta volna már réges-rég magára mamát, szórakozott-szívélyesen? Amikor mama nemcsak a személyzettel vágyott beszélgetni, mit tehetett volna? Lement uzsonnázni a barátnőivel. A Kuglerhez Gizella téren, a Handliba vagy néha nyáron, ha balzsamosan meleg volt az idő, propelleren át a Várkert kioszkban, a nagylombú fák alá. Hát ennek is vége. Mama hónapokig van távol a fürdőhelyeken, vagy itthon van távol, úgyhogy szinte ki sem mozdul a szobájából. Igaza van apának. Ki tudna eligazodni az emberi természeten? Mamában kibogozhatatlanul keveredett el a kicsinyesség a nagylelkűséggel. Világéletében krajcároskodott, cselédügyeken sopánkodott, s ugyanakkor mindig kész segíteni pénzzel, ajándékkal, néha csupán odafigyeléssel."*[5]

E jellemzés mögött Vámbéry rokonságát főleg fiukat, Vámbéry Rusztemet sejthetjük. Kornélia betegeskedéséről Vámbéry is beszámol egy 1882-ös levelében,amely angolul íródott:

*„A misfortune has befallen me in my family, namely the serious illnes of my wife, whom I am doomed to see to fade away in a lingering death, for she has got an incurable disease where medical skill is of non avail. It is a great calamity, but I must submit to the trial of the fate."* [6]

Vámbéryt levele alapján láthatóan jobban zavarta a neje betegségével járó szokatlan felfordulás saját lakásában és életében, semmint a neje állapota. Ezzel együtt Kornélia bő öt évvel túlélte férjét, a baj tehát mégsem volt akkora, mint amilyennek elsőre látszott.

Akárhogy is, férj és feleség teljesen két külön világ volt a Ferenc József rakparti Vámbéry rezidencián. A férj világhírű tudós, befolyásos politikai szereplő, uralkodói

udvarok szívesen látott vendége, a feleség pedig az, aki. Kornélia ritkán követte, ha egyáltalán követhette férjét annak gyakori útjaira. Arról viszont tudunk, hogy Vámbéry idősebb éveiben Kornéliát is rendszeresen magával vitte Muhlbachba, Tirolba, ahol nyaralni szokott. Kornélia öt évvel élte túl Ármint, 1918-ban hunyt el. A kettejük közti mindvégig hűvös viszonyt mi sem példázza jobban, hogy nem temetkezett férje mellé, hanem inkább saját családja kriptájában lelt végső nyugalomra.

Kornéliával és az Arányi-Joachim családdal ezzel együtt Vámbéry nem járhatott rosszul társadalmi presztízs terén és Kornélia családja sem panaszkodhatott Vámbéry Árminra, hiszen ha kellett, a tudós közbenjárt Kornélia rokonaiért. Itt van például Kornélia két unokahúgának esete. Arányi Adila (1886-1962) és Arányi Jelly (1893-1966) híres hegedűvirtuózok lettek és két híres nagybátyjuk, Vámbéry Ármin, és a hegedűművész Joachim József támogatta az Arányi lányok művészi pályája korai szakaszát. Nem is véletlen, hogy a két Arányi hegedűművész lány később Angliában futott be a 20. században fényes zenei karriert, ott, ahol Vámbéry és Joachim is élt vagy rendszeresen megfordult. Arányi Jelly első londoni látogatása alkalmával 1909-ben Vámbéry Ármin írt ajánlólevelet, amellyel az ifjú tehetség VII. Edward angol király előtt léphetett fel a Buckingham palotában.[7] Kornélia egy másik unokatestvére, Joachim Gertrúd Kornélia pedig Lord John Russel angol miniszterelnök és külügyminiszter fiának, Rollo Russelnek lett a felesége a huszadik század elején. Érdekesség, hogy Lord John Russel volt az egyik első brit politikus, aki külügyminiszterként hírt kapott Vámbéry közép-ázsiai utazásáról 1864-ben[8]. Vámbéry Ármin, ha férjként nem is volt túl nyájas nejéhez, de felesége családja előrejutását hathatósan támogatta.[9]

# VÁMBÉRY RUSZTEM

Vámbéry Árminnak és Rechnitz-Arányi Kornéliának tudomásunk szerint egyetlen gyermeke született: 1872. február 29-én jött a világra Vámbéry Rusztem (1872-1948). Jelen írásnak nem feladata, hogy taglalja Vámbéry Rusztem eseményekben ugyancsak gazdag pályáját. Véleményünk szerint, bár korántsem vagyunk a korabeli magyar történelem szakértői, Vámbéry Rusztemről időszerű lenne monográfiát megjelentetni. Az alábbi címszavak jól jellemzik Vámbéry Rusztem életét: nagytudású táblabíró, egyetemi tanár, a kriminológia tudományának magyarországi atyja, jogtudományi munkák sokaságának szerzője, majd ügyvéd, József Attila és Rákosi Mátyás védőügyvédje, elkötelezett polgári radikális politikus, csehszlovák- és britbarát közéleti személyiség, aktív szabadköműves, a Horthy rendszer egyik legmarkánsabb kritikusa, a Horthykor titkosrendőrségi aktáiban a legsűrűbben megfigyelt személyek egyike, később emigrációs politikus, 1947-48-ban Magyarország washingtoni nagykövete.

Bennünket itt és most azonban Vámbéry Rusztem atyjához fűződő viszonya érdekel. A perzsa epikából, Firdauszí *Királyok Könyvének* egyik főhősétől nevét kölcsönzött Vámbéry Rusztem fiatalságáról nem sokat tudunk, a pár ránk marad családi történet azonban rabiátus szülői tartást sejtet. Vámbéry Ármin, bár deklaráltan szabadgondolkodó volt, magánéleti téren korántsem volt engedékeny. Fiának nevelését kezdetektől fogva szigorúan felügyelte. A ránk maradt pár anekdota szerint Vámbéry Ármin még fia ételeinek összeállításába is beleszólt. Fő szándéka azonban az volt, hogy Rusztemből saját utódját nevelje ki, mind családi, mind szakmai téren. Vámbéry Ármin erőszakkal akarta kényszeríteni fiát keleti nyelvek

tanulására, a családi történetek szerint Rusztemnek többször is vizsgáznia kellett atyja előtt, Rusztemnek azonban sehogy sem ízlettek a török és perzsa órák. Vámbéry Ármin sokáig nem tett le róla, hogy fiát keletkutatóvá nevelje. Személyi titkárát, Vázsonyi Vilmost is arra ösztökélte ausztriai nyaralásai alatt, hogy Pesten maradt fiatal felnőtt fiát győzze meg az orientalista pálya előnyeiről.[10] Ám hiába. Talán épp az ellentmondást nem tűrő nevelés miatt is messze esett az alma a fájától. Vámbéry Rusztem a jogi karra jelentkezett és Budapesten, Halléban és Genfben végzett jogi stúdiumokat. Tehetsége és szorgalma révén hamar felfigyeltek rá, fiatalon az igazságügyi minisztérium apparátusába került, majd pedig bíró és a budapesti jogi karon egyetemi oktató lett. 1919 után Vámbéry Rusztemet a Károlyi Mihály mellett játszott politikai szerepe miatt megfosztották egyetemi katedrájától, így ügyvédi pályára lépett. Vámbéry Rusztem 1938-ban politikai okok miatt emigrációba kényszerült. 1948-ban New Yorkban, a metróban szívrohamot kapott, Amerikában temették el.

Apa és fia ellentmondásos kapcsolata azonban Rusztem felnőtt évei alatt sem változott. Ránk maradt Vámbéry Ármin egy levele is, amelyben egy egyelőre ismeretlen rokont arra int, hogy bohém egyetemi életet élő fiát fegyelmezze meg és vonja ki a galád egyetemi „czimborák" karmaiból, míg ő, az atya Konstantinápolyban tartózkodik.[11]

Kevéssé ismert történet, hogy Vámbéry Ármin zord atyaként fia párválasztásába is beleszólt és maga talált feleséget fiának. 1898-ban Vámbéry Ármin a Duna korzón sétálva szemelte ki és „szólította le" a csinos Vámossy Olgát, egy bíró lányát, és ő mutatta be fiának a leendő arát. Rusztem és Olga valóban egymásba szerettek, ekkor azonban Vámbéry Ármin gondolta meg magát. Ismeretlen okokból fel akarta bontani fia eljegyzését. Rusztem ismét apja akarata ellen fordult és kitartott Olga mellett. Mindennek kö-

vetkeztében Vámbéry Ármin és felesége távolmaradt fia esküvőjétől és a zordon atya majdnem kitagadta fiát. Apa és fia, ha hihetünk forrásainknak, évekig nem találkoztak és a fiatal pár nem kapott támogatást a szülőktől. Kornélia is csak Ármin távollétében látogathatta meg fiát és menyét, ilyenre azonban ismert okok miatt szerencsére bőven akadt lehetősége. A helyzet 1905-ben változott meg, amikor Olgának és Rusztemnek fia született.

Az erősen dinasztikus szemléletű Vámbéry Ármin kegyesen megbocsájtott fiának és menyének, de az unoka nevét ő határozta meg ismételten ellentmondást nem tűrő módon. Keresztapának nem mást, mint György walesi herceget, a későbbi V. György angol királyt nyerte meg, így idősebb fiúunokájának neve is György lett. 1907-ben Rusztemnek és Olgának újabb fia született. A névadás azonban itt is családi perpatvarba torkollt. Az apa a *Rusztem*, az apai nagyapa pedig az *Ármin* keresztnevet szánta a kisfiúnak. Végül a gyermek a Vámbéry Ármin Rusztem Róbert Ervin Pál neveket kapta a keresztségben. Később, a kisebbik unoka talán a két nagytekintélyű felmenő ránehezedő súlyos árnyéka miatt is Vámbéry Róbertnek nevezte magát.[12]

A családi béke jegyében Vámbéry Ármin immár minden vasárnap meghívta ebédre fiát és egyre gyarapodó családját, kikötve, hogy az ebédet is ők készítsék és hozzák magukkal... Vámbéry Róbert, az egyik unoka később így emlékezett vissza ezekre a vasárnapi találkozókra: *„amíg nagyapám élt, minden vasárnap átmentünk a lakására és nála ebédeltünk. Ez érdekes volt, mert a mi otthoni játékainkhoz képest másfajta játékok voltak abban a lakásban. Aztán volt ott egy tányér benne krajcárokkal. Mindig elvehettünk egyet belőle. Nagyapámnak számos díszes arany cigarettatartója volt, melyeket drágakövek díszítettek, ezeket gazdag és befolyásos emberektől kapta. Az első világháború előtt*

*mindegyiket eladtuk aranyértékük szerint, az így nyert bevételt pedig záloglevelekbe fektettük. A háború után az összes záloglevélért értéktelen elinflált pénzeket kaptunk.*"[13]

Vámbéry Ármin 1913-ban, felesége 1918-ban hunytak el. Vámbéry Rusztem nem költözött be apjának, a mai Belgrád rakparton álló lakásába, ő maga először az Egyetem utcában, később pedig a Gellért hegyen, az Orom utcában lakott. Rusztem apjától személyiségében örökölte hiperaktivitását és nyughatatlanságát, a leírások szerint inszomniában szenvedett, a szomszéd kutyák őt zavaró ugatását pedig húsgombócokba gyúrt altató pirulákkal csillapította...

A későbbi visszaemlékezések szerint apja értékes keleti szőnyegei, vizipipái, egyéb ajándéktárgyai sokáig az Orom utcai Vámbéry Rusztem villa díszei voltak. 1938-ban, amikor egy Anschluss ellenes cikke miatt Rusztemnek és Olgának távoznia kellett, a személyes holmik egy részét magával vitte, másik része a budapesti brit követség épületébe került. Az igen értékes szőnyegek, a walesi herceg fotókról jól ismert ezüsttál együttese, melyet Vámbéry idősebb fiúunokájának születésére ajándékozott 1905-ben, Vámbéry Árminnak az 1880-as években angliai előadókörútján kapott faragott dísztárgy készlete mind az akkor a budai várban található brit követségre kerültek 1938-ban. E tárgyak holléte mindmáig ismeretlen. Magyarország és Nagy-Britannia között a második világháború alatt hadiállapot állt fent, a diplomáciai kapcsolat megszakadt, a brit követség épületét pedig lebombázták a budai vár ostroma idején 1944-45-ben.[14]

A Vámbéry-hagyaték kéziratos részének nagy része, de nem egésze már korábban az Magyar Tudományos Akadémia tulajdonába került Vámbéry Rusztem adományaként. Kisebbik, de nem jelentéktelen része viszont úgy tűnik a család birtokában maradt. Van rá adat, hogy

1938 után Vámbéry Ármin írásos hagyatékának egy része a londoni British Museumba került, mivel Vámbéry Rusztem Angliában telepedett le először az emigrációban. Más Vámbéry családi relikviák, könyvek, levelek, személyes iratok az Egyesült Államokba találtak utat, és egy részük a Marylandi Egyetemen mindmáig feldolgozatlan dokumentumként vár a felfedezésre.[15]

## AZ UNOKÁK: VÁMBÉRY GYÖRGY ÉS VÁMBÉRY RÓBERT

Vámbéry Ármin unokáinak élete meglehetősen kevéssé ismert. Mivel Vámbéry Rusztem családja 1938-ban emigrációba kényszerült, és később sem települt haza, így a kivándorlás sem segíti a kutatást. Tudományos munka pedig még nem született a Vámbéry család 20. századi történetéről ezidáig. Mindezek hiányában csak egy szűkszavú összegzésre vállalkozhatunk Vámbéry Ármin unokáiról.

Vámbéry Györgynek rövid élet adatott, huszonhárom éves korában 1928-ban hunyt el betegség következtében. Életéről szinte semmit sem tudunk. Az egyetlen ismert momentum róla állítólagos bahá'í szimpátiája. Martha Root bahá'i misszionáriusnő, aki kapcsolatban maradt Vámbéry Rusztem családjával, 1926-ban többször felkereste őket Budapesten. Két későbbi levél szerint Martha Root térítőmunkája nyomán nagyapja után a családból másodikként Vámbéry György is áttért a bahá'í hitre valamikor 1926-ban, huszonegy évesen:

**"***Vámbéry György 21 éves volt ekkor, és Martha Root tanításának eredményeként jelentette ki magát. Őt tekintjük a*

*második magyarországi bahá'ínak. 1928-ban, fiatalon halt meg.*"[16]

A kisebbik Vámbéry unoka, Vámbéry Róbert kalandosabb utat járt be. A Trefort utcai gimnáziumban tanult, ahol Teller Ede alatt járt egy évvel és a később híres fizikus Kürti Miklós osztálytársa volt. A gimnázium után Vámbéry Róbert színház ember, librettista és dramaturg lett. Magyarországot elhagyva előbb Berlinben élt és Bertolt Brechttel is ismeretségbe került.

Berlinben Vámbéry Róbert a Theater am Schiffbauerdamm művészeti igazgatója lett egészen fiatalon, húsz évesen és szoros barátságot ápolt a korabeli Berlin művészeti elitjével, többek között Bertolt Brechttel és Kurt Weillel. Vámbéry Róbert közreműködött Bertolt Brecht és Kurt Weill *Háromgarasos operájának* (*Koldusopera*) ősbemutatóján is 1928-ban. Vámbéry Róbert Berlinben ismerkedett meg későbbi feleségével, Erdélyi Klára orvossal is, ifjúkori szerelmét 1948-ban vette el az Egyesült Államokban. Gyermekeik nem születtek mostani tudomásunk szerint.

1933-ban, Hitler hatalomrajutása után Vámbéry Róbert Franciaországba települt. Élete fő művét is itt alkotta, Kurt Weill *Der Kuhhandel* c. operájának librettóját Vámbéry Róbert írta 1935-ben alig 28 évesen, ez a Weill-opera nem sokkal később Londonban *A Kingdom for a Cow* címmel került színre. Az opera elsősorban náciellenes szatíraként értelmezhető. Vámbéry Róbert 1938-ban az Egyesült Államokba távozott Franciaországból, ahol egészen 1999-ben bekövetkezett haláláig élt. Ismereteink szerint Vámbéry Róbert a Columbia University Dráma Tanszékén tanított nagyon sokáig dramaturgiát és irodalmat.[17] Vámbéry Róbert később Kaliforniában telepedett le anyjával, és feleségével. 1997-ben, élete alkonyán részt vett a *Der Kuhhandel* németországi felújításán.

## A VÁMBÉRY CSALÁD MA

Vámbéry Ármin családi életéről rendkívül szűkszavú volt, a *Küzdelmeim*-ben, élete vége felé írt önéletrajzában például egyszer sem említi meg feleségét és fiát. A hallgatásnak persze lehettek más okai is. Nemrég előkerült, de nem minden téren megbízható adataink ugyanakkor arra is utalnak, hogy Vámbéry Árminnak lehetett házasságon kívül kapcsolatból született gyermeke is Budapesten. Eme esetleges balkézről született Vámbéry-gyermek és leszármazottainak felkutatása jelenleg is folyik.

Vámbéry Ármin felnőttkorában azonban tudunk oldalági rokonairól, akik szintén a Vámbéry vezetéknevet viselték. A birtokunkban levő dokumentumok eddig nem tették lehetővé Vámbéry Ármin e testvérének névszerinti azonosítását, akinek négy gyermeke, Vámbéry Melanie, Vámbéry Adél, Vámbéry Elvira és Vámbéry Pál született, s akiket Vámbéry Rusztem unokafivéreiként említenek a forrásaink. Életükről röviden, pár sorban emlékezem meg.

Vámbéry Melanie a két világháború közötti magyar feminista mozgalom egyik vezéralakja lett, egy ideig Kunfi Zsigmond felesége is volt, akitől egy lánya, Kunfi Nóra született. Közeli munkakapcsolata volt Vámbéry Rusztemmel. 1944-ben a holokauszt idején Berettyóújfaluból hurcolták el Vámbéry Melaniet és lányát is. Mindketten a holokauszt idején vesztették életüket.

Vámbéry Adél a családi hagyomány szerint kissé bohém életet élt, egy német tisztttől született fia, Vámbéry György. Vámbéry György és Adél túlélte a holokausztot, későbbi sorsuk, esetleg mostani leszármazottaik sorsa jelenleg nem ismert.

Vámbéry Elvira életéről kevés adat ismerünk, férjét Dékány Gézának hívták.

Vámbéry Pál katonatiszti pályát futott be még a Monarchia alatt, az 1930-as években tragikus módon önkezével vetett véget életének. Szintén közeli kapcsolatban állt Vámbéry Rusztemmel. Lánya, a nemrégiben elhunyt Vámbéry Katalin volt, akinek leszármazottai, a Köműves család, mai napig köztünk élnek.[18]

Ezúton szeretném megköszönni Szántó Andrásnak és a Köműves családnak, hogy rendelkezésemre bocsájtották Vámbéry Katalin memoárját és fontos szóbeli közlésekkel segítették kutatásaimat. Nélkülük, a Vámbéry és Köműves család segítsége nélkül ez a tanulmány nem születhetett volna meg.[19]

## Jegyzetek

[1] *Vasárnapi Újság http://epa.oszk.hu/00000/00030/00727/pdf/00727.pdf* Alder, L. – Dalby, R. *The dervish of the Windsor Castle, The Life of Arminius Vambery*, London 1979. 260.
[3] http://www.huszadikszazad.hu/1941-szeptember/tudomany/aranyi-professzor-a-mumia-apja
[4] Alder – Dalby 259.
[5] Vámos M. *Resid efendi* http://terebess.hu/keletkultinfo/efendi2.html#m4
[6] Alder – Dalby469.
[7] Alder – Dalby 469.
[8] Alder – Dalby 469.
[9] Alder – Dalby 468-469.
[10] Alder – Dalby469-470.
[11] Vámbéry Katalin családi emlékirata 17.
[12] Alder – Dalby 473.
[13] Alder – Dalby 473-475.
[14] Alder – Dalby 495-497.
[15] http://digital.lib.umd.edu/archivesum/actions.DisplayEADDoc.do?source=/MdU.ead.litms.0061.xml&style=ead
[16] Louise Gregory levele Shoghi Effendihez, 1927 január 19. in: az Igazságosság Egyetemes háza Kutatási Részlege által készített ösz̈szefoglaló Appendix 9. Martha Root levele Shoghi Effendihez, 1929, augusztus 15. in: az Igazságosság Egyetemes Háza Kutatási Részlege által készített összefoglaló, Appendix 2. In: http://www.bahai.hu/konyvtar/letoltes/tanulmanyok/magyarorszag_tortenet_nemzetkozi.pdf
[17] http://digital.lib.umd.edu/archivesum/actions.DisplayEADDoc.do?source=/MdU.ead.litms.0061.xml&style=ead
[18] http://www.geni.com/search?search_type=people&names=vambery
[19] Vámbéry Katalin családi emlékirata

Németh Pál

# Iszlám-keresztyén párbeszéd a Krisztus utáni nyolcadik századból

## BEVEZETÉS

Amikor az iszlám hódító útjára indult, és Szíria, Irak és Perzsia földjét elérte, virágzó keresztyén kultúrával találkozott. A pogány hellenista műveltség egykori szellemi fellegvárai a hellenizálódott keresztyén műveltségnek és tudománynak is központjaivá lettek. Csak a fontosabbakat említjük: Antiochia, Caesarea (ma: Kayseri), ar-Ruhá (az ókori Edessza, ma: Urfa), Niszibisz (ma: Nusaybin), Harrán és a perzsa Gondísápúr. Irak és Perzsia területén élő keresztyének többsége nesztoriánus volt. Önálló nemzeti egyházszervezetet építettek ki, élén a saját katholikosszal, később pedig a teljesen független patriarchával.

Az omajjáda kalifátus bukása után az abbászida uralkodók székhelye Bagdad lett. A bagdadi kalifák mértéktartó tiszteletet mutattak az iszlám által megtűrt monoteista vallások hívei és vezetői iránt. Ezt birodalom-építő érdekből tették. Az abbászida uralkodók a keresztyénség hiteles képviselőinek a nesztoriánusokat tekintették. Miután a patriarchátus székhelye a birodalom fővárosába, Bagdad-

ba költözött, gyakran megfordult a nesztoriánusok nagy egyházszervező patriarchája, I. Timótheosz a harmadik abbászida kalifa, Al-Mahdi udvarában. A kalifa társaságában *(madzslisz)* politikai, filozófiai és irodalmi témák mellett megvitattak vallási kérdéseket is. Ezek a megbeszélések tudatosan alakított és mindkét fél részéről alaposan átgondolt vallásfilozófiai disputák voltak, melyekről irodalmi formába öntött – esetünkben a keresztyén fél nézeteit részletesen kifejtő – összefoglalás is készült.

A vallások közötti párbeszéd, a dialógus korunk divatos feladatává vált. A megbeszélések azonban nem mennek túl az óvatos tapogatózáson, udvarias és üres formulák ismételgetésén, amelyekkel a tényleges és lényeges kérdéseket megkerüljük.

Az I. Timótheosz és Al-Mahdi párbeszédét azért is érdemes áttanulmányoznunk, mert láthatjuk belőle, hogy a vita egykoron komoly vallási tartalmak körül forgott és hitvallás jellege volt. Tartalmi felépítése és előadási formája a katekizmusra emlékeztet. Anélkül, hogy közeledtek volna az álláspontok, s talán mindkét fél saját vallásának hitében megerősödve zárta le a maga részéről a vitát, annyi mindenesetre nyilvánvalóvá válik számunkra, hogy miközben a másik érveit tudatosítjuk, mélyebben és alaposabban megismerjük saját keresztény hitünknek igazságát.

A párbeszéd szövegének első megfogalmazása valószínűleg szír nyelven történt. Ezt fordították le vagy dolgozták fel később arab nyelven. Egy rövidebb, tömörített változatának arab kritikai szöveggondozását több kézirat gondos egybevetésével Rudolf Caspar végezte el (Islamo-christiana 3 – 1977, 125–152. pp.). Ennek magyar fordítását korábban közreadtuk a *Vigilia* 2009/8. számában a 622–632. lapokon „Iszlám–keresztény párbeszéd – Bagdad, anno Domoni 781" címmel. A Párbeszéd arab szövegének bővebb változatát elsőként Luis Cheiko adta

ki az al-Machriq című folyóirat XIX. évfolyamában (1921) a 359–374. és a 408–418. lapokon. Fontos még Samir Khalil Samir szövegkiadása a *Christian Arabic Apologetics During the ʿAbbāsid Period (750–1258)* (Brill, New York, 1994) című gyűjteményben. Az itt következő magyar nyelvű fordítás Clint Hackenburg, *An Arabic-to-English Translation of the Religious Debate between the Nestorian Patriarch Timothy I and the ʿAbbāsid Caliph al-Mahdī* című disszertációjának (The Ohio State University, 2009) arab szöveggondozása alapján készült.

Vallási párbeszéd, amely al-Mahdi, a hívők fejedelme[1] és Timotheosz katholikosz, nesztóriánus patriarcha között zajlott a Krisztus utáni nyolcadik században[2]

Arab nyelvből fordította: Németh Pál
A fordítást az eredetivel egybevetette: Saleh Thaier

## ELŐSZÓ

1 – Az említett Timotheosz[3] levelet írt barátjának, amelyben tudósítja őt arról a párbeszédről, amely közte és a hívők fejedelme között zajlott. Ennek a levélnek a végén így szól:

2 – Napokkal korábban bementünk győzedelmes királyunk színe elé. És midőn beszélgetést folytattunk az isteni természetről és annak örökkévalóságáról, olyan dolgot mondott nekünk a király, amilyent korábban még sohse hallottunk tőle:

## ELSŐ FEJEZET: KRISZTUS ISTEN IGÉJE, AKI MEGJELENT TESTBEN A MI MEGVÁLTÁSUNKRA

### BEVEZETŐ

3 – Óh katholikosz![4] Egy olyan embernek, mint amilyen te vagy, aki tudós és tapasztalt, nem illik a magasságos Istenről azt mondani, „hogy ő asszonyt vett magához és fiút nemzett vele" (vö. Korán 6:101).

4 – Ezt válaszoltuk: Óh istenszerető király! Ki lenne az, aki ekkora káromlást szólna a felséges és hatalmas Isten ellen!?

5 – Akkor így szólt hozzám a győzedelmes király: Mit vallasz tehát Krisztusról? Kicsoda ő?

6 – Ezt feleltük a királynak: A Krisztus Isten Igéje, aki megjelent testben a világ megváltására.

### *1. A Krisztus Istennek Fia*

7 – Azután győzedelmes királyunk megkérdezte tőlem: Nem vallod-e, hogy a Krisztus Istennek Fia?

8 – Ezt feleltem: Mi kétségtelenül ezt valljuk, mivel így tanultuk magától Krisztustól. Hisz meg van írva róla az Evangéliumban[5], a Tórában és a Prófétáknál[6], hogy ő az Isten Fia. De az ő születése nem olyan, mint a testi születés, hanem csodálatos születés, amely felülmúlja azt, ami értelemmel felfogható, és nyelvvel kifejezhető, amint ez illik is az isteni születéshez.

9 – Győzedelmes királyunk megkérdezte: Hogy is van ez?

10 – Ezt feleltük: A Krisztus Fiú, és minden időnek előtte született. Tehát nem kutathatjuk ezt a születést, sem fel nem foghatjuk, mert Isten minden tulajdonságában felfoghatatlan.

11 – Viszont egy természetből vett hasonlattal élünk: Mint ahogy megszületnek a sugarak a Napból, és az ige a lélekből, ugyanígy a Krisztus is, minthogy ő Isten Igéje, az Atyától született minden időnek előtte.

### *2. A Krisztus Szűz Mária Fia*

12 – Győzedelmes királyunk megkérdezte tőlem: Nem mondjátok-e, hogy a Krisztus szűz Máriától született?

13 – Ezt feleltük: Mi azt valljuk és hisszük, hogy Krisztus az Atyától született, minthogy az ő Igéje, és szűz Máriától

született, mivel ő ember. Atyától való születése örökkévaló, minden időket megelőz, Máriától való születése pedig időbeli, apa nélküli, nem házasságból való, anyja szüzességének sérelme nélkül.

14 – Istenszerető királyunk ezt mondta nekem: Az, hogy Krisztus Máriától házasság nélkül született, meg van írva és bizonyos. De miként lehetséges, hogy ez a szülés a szülő asszony szüzességének sérelme nélkül történt?

15 – Ezt feleltük a királynak: Ez a dolog, ha a természetet tekintjük, akkor képtelenség, és nem történhetik a szüzesség sérelme nélkül. Mert egyáltalán nem lehetséges, hogy ember szülessék, de még az sem, hogy megfoganjon anélkül, hogy férfi közösülne asszonnyal.

16 – Ha azonban a természet Teremtőjének hatalmát tekintjük, akkor lehetséges ez, mármint hogy a szűz szüzességének sérelme nélkül szüljön, mert a magasságos Istennek mindenre van hatalma, őnála semmi sem kivihetetlen.

17 – Nekünk van erre bizonyítékunk a Szentírásban és a természetben, amelyek világossá teszik számunkra, hogy egy ember születése lehetséges a szülő asszony szüzességének sérelme nélkül.

18 – Vegyük először a Szentírásból. Meg van írva, hogy Éva Ádám oldalából vétetett ki, anélkül, hogy az az oldalborda megrepedt volna (1Móz 2:21–22). Krisztus pedig –Békesség vele! – felment a mennybe anélkül, hogy az égboltozat meghasadt volna. Ugyanígy szűz Mária is megszülte fiát anélkül, hogy szüzessége megsérült és károsodott volna.

19 – Másodszor a természetből. A gyümölcsök a termőfákból születnek, a látás a szemből, az illatok a virágokból anélkül, hogy különválnának, és az egyik elkülönülne a másiktól. Hasonlóképpen születnek a fénysugarak a Napból.

20 – Ilyen módon született Krisztus is Máriától anélkül, hogy szüzessége sérelmet szenvedett volna. Mert amiképpen örökkévaló születése felülmúlja az értelmet, ugyanígy időbeli születése is csodálatos.

### *3. Az egy Krisztusnak két természete van: isteni és emberi*

21 – Királyunk megkérdezte tőlem: Hogy is van ez? Örökkévaló s mégis időben született?

22 – Ezt feleltük: Krisztus nem örökkévaló mivoltában született Máriától, hanem időbeli és emberi mivolta szerint.

23 – És ekkor így szólt hozzám győzedelmes királyunk: Akkor a Krisztus kettő; egyik időbeli, a másik örökkévaló. Az örökkévaló – amint mondod – Istentől való Isten, az időbeli pedig Máriától való ember.

24 – Ezt feleltük: Óh király! A Krisztus nem kettő, sem nem két Fiú, hanem egy Krisztus és egy Fiú, akinek két természete van, isteni és emberi, mivelhogy ő Isten Igéje, aki emberi testet öltött magára, és emberré lett.

25 – Erre így szólt a király: A Krisztus mégis kettő: az egyik teremtetett és alkotás, a másik pedig nem az.

26 – Ezt mondtam neki: Mi hisszük, hogy Krisztusnak két egymástól megkülönböztetett természete van, de azt is hisszük és valljuk, hogy ebből a két természetből egy Krisztus és egy Fiú ismerhető meg.

27 – Királyunk ezt válaszolta nekünk: Ha a Krisztus egy, akkor nem lehet kettő, és ha kettő, akkor nem lehet egy.

28 – Mi azonban a következő bizonyítékot hoztuk fel ez ellen: Mint ahogy az ember is egy összetettsége és egységessége szempontjából, és mégis kettő a lelke és teste tekintetében (amely kettő két megkülönböztetett természet, az egyikük összetett és látható, a másik egyszerű és

láthatatlan), ugyanígy az Isten Igéje megtestesülése által két egymástól különböző természetűvé lett, az egyikük isteni, a másik emberi, amint mondtuk.

29 – Ezzel együtt egyetlen Krisztus és egyetlen Fiú maradt személyének egysége végett.

### *4. Krisztus Istennek Fia, nem pedig szolgája*

30 – Győzedelmes királyunk megkérdezte tőlem: Nem mondta-e Jézus – Békesség vele! – „Vissza fogok menni Istenemhez és a ti Istenetekhez"?

31 – Ezt válaszoltuk: A mi Megváltónk valóban mondta ezt az igét, de van egy másik ige is megírva előtte, amelyet méltó itt megemlíteni: „Elmegyek az én Atyámhoz és a ti Atyátokhoz és az én Istenemhez és a ti Istenetekhez" (Jn 20:17).

32 – Királyunk ezt mondta: Itt bizony ellentmondás van. Mert hogyan lehetséges ez? Ha atyja volt neki, akkor nem lehetett Istene, ha pedig Istene volt, akkor nem lehetett atyja.

33 – Ezt feleltük neki: Óh istenszerető király! Itt semmiféle ellentmondás nincsen, mert amennyiben az ő atyja természet szerint, nem Istene a természet által, és amennyiben Istene a természet által, nem atyja természet szerint, hanem atyja az isteni természet által, mert ő az ő szülötte öröktől fogva, ugyanúgy, mint ahogy megszületnek a fénysugarak a Napból, az ige a lélekből, de ő az Istene is emberi természetére nézve, mivelhogy ő Máriától született időbeli születéssel.

34 – Tehát egy a Krisztus, kettős születéssel: az egyik közülük örökkévaló, a másik időbeli.

35 – Győzedelmes királyunk ezt mondta nekem: Hogyan lehetséges az, hogy a Lélek nemz, mikor nincsenek szervei a nemzéshez?

36 – Ezt feleltük neki: Hogyan lehetséges az, hogy a Lélek teremt, mikor nincsenek cselekvő szervei? És amint ő megteremtette a világot ezek nélkül a szervek nélkül, ugyanúgy született meg az Ige a születéshez szükséges szervek nélkül.

37 – Példának okáért a Nap a fényből szüli a sugarakat cselekvő szervek nélkül. Ugyanígy a hatalmas és felséges Isten képes arra, hogy nemzzen és teremtsen még akkor is, ha merőben egyszerű Lélek, és nem összetett. Ezért nemzi a Fiút, és kibocsátja a Lélek a maga lényegéből, mint ahogy a Nap kibocsátja magából a hőséget.

## MÁSODIK FEJEZET: A SZENTHÁROMSÁG

### BEVEZETŐ

38 – Azután királyunk megkérdezte tőlem: Hiszel-e az Atyában, a Fiúban és a Szentlélekben?

39 – Ezt feleltem neki: Igen.

### *1. A három személy nem jelent három istenséget*

40 – Ezt mondta nekem: Akkor tehát te három Istent hiszel és vallasz.

41 – Ezt feleltük neki: Ennek a három névnek a megvallása három személy megvallását jelenti, az Atyát, a Fiút és a Szentlelket. Ő egyetlen Isten, egyetlen természet és egyetlen lényeg. Annak megfelelően hisszük és valljuk

ezt, amire Jézus – Békesség vele! – világosan tanított minket, és amit a Prófétákból is megtanultunk.

42 – Van nekünk bizonyítékunk erre a teremtményekben. Mint ahogy a mi istenszerető királyunk egy a szavával és a lelkével, és nem három király, s nem válhat külön tőle a szava és a lelke, és ahogy nem nevezhető királynak a szó és a lélek nélkül, szintúgy a magasságos Isten is; Ő is egy az Igéjével és a Lelkével, és nem három Isten, mivel nem válhat külön tőle az Ige és a Lélek.

43 – Úgy mint a Nap a sugaraival meg a hevével egy, és nem három Nap.

44 – Akkor ezt kérdezte tőlem a király: Különválhat-e az Ige és a Lélek az Istentől?

45 – Erre ezt feleltük neki: Semmiképpen sem! Mert amint a fénysugarak és a hőség sohasem válnak külön a Naptól, ugyanígy Isten Igéje és Lelke semmiképpen nem válnak külön tőle. Mert mint ahogy ha különválnának a Nap sugarai és heve a Naptól, akkor megszűnne a fénye és forrósága, és többé már nem lehetne Napnak nevezni, szintúgy a magasságos Isten is, ha különválna tőle az Ige és a Lélek, akkor már nem lenne többé Beszélő és Élő Isten.

46 – A Beszélőt tekintve, nem mondható róla, hogy nélkülözi az Életet és a Lelket. Ha valaki azt merészelné állítani az Istenről, hogy ő bármely időben az Ige és a Lélek nélkül volt jelen, akkor káromlást szólna. Mert a magasságos Isten számára öröktől fogva megszületett az Ige mint a Beszéd forrása, szintúgy örökké kiárad belőle a Lélek mint az Élet forrása.

47 – Királyunk megkérdezte tőlem: Vannak-e neked szentírásból vett nyilvánvaló bizonyságaid arra, hogy az Ige és a Lélek öröktől fogva az Istenben vannak?

48 – Ezt feleltük: Nekünk erre többféle egyértelmű bizonyítékunk van.

49 – Először a próféták könyveiből:

50 – Így szól Dávid próféta: „Az Úr Igéje által készültek az egek és szájának Lelke által minden serege" (Zsolt 33:6). Ezt is mondja: „Isten Igéjét magasztalom" (Zsolt 56:5). Aztán amikor a halottak feltámadásáról tanít, így szól: „Ha elküldöd Lelkedet, megteremtetnek, és megújítod a föld színét" (Zsolt 104:30). Dávid itt nem a teremtett világot dicsőíti és magasztalja, és nem nevezi meg a teremtmény és az alkotás teremtőjét és megújítóját. Egy másik helyen pedig úgy beszél Isten Igéjéről, mint akinek nincs kezdete és vége, midőn így szól: „Óh Uram! A te Igéd mindörökké szilárd marad a mennyekben" (Zsolt 119:89).

51 – Ugyanígy Ézsaiás próféta is, Dávidhoz hasonlóan beszél az Isten Igéjéről, midőn így szól: „Megszárad a fű, elhervad a virág, de Istenünk Igéje örökké megmarad" (Ézs 40:8).

52 – Másodszor a szent Evangéliumból: „Kezdetben volt az Ige, és az Ige Istennél volt, és Isten volt az Ige" (Jn 1:1). Aztán így szól a Lélekről: „Benne volt az Élet, és az Élet volt az emberek világossága" (Jn 1:4). Tehát Istenben van az Ige és az Élet, vagyis a Lélek.

53 – Ezzel a kifejezéssel azonban, hogy „volt az Ige", nem arra utal, hogy neki kezdete van, hanem azt jelzi, hogy minden időknek előtte volt. Aztán az „Ige" kifejezéssel sem teremtetésére utal, hanem örökkévalóságára, arra, hogy nem teremtmény.

54 – És minthogy a Lélek Élet volt, és az Élet öröktől fogva jelen van az Istenben, ezért a Lélek is örökké jelen van az Istenben. Az Isten Lelke pedig élet és világosság az emberek számára.

55 – Azután Jézus – Békesség vele! – amikor beszélt Atyjához, ezt mondta: „Most pedig dicsőíts meg engem, óh Atyám, azzal a dicsőséggel, amely az enyém volt nálad a világ létrehozása előtt" (Jn 17:5). Ezzel azt erősíti meg,

hogy neki már volt dicsősége mielőtt még bármelyik teremtmény lett volna, és az ő dicsőségének nincs kezdete, mert hiszen ezt mondja: „azzal a dicsőséggel, amely az enyém volt nálad a világ létrehozása előtt".

56 – Amikor mennybe ment, megparancsolta tanítványainak[7]: „Menjetek el, és tegyétek tanítvánnyá az összes népeket, keresztelj étek meg őket az Atyának, a Fiúnak és a Szentléleknek nevében" (Mt 28:19). Jézus azonban – Békesség vele! – nem szokta felsorolni a teremtményeket a teremtővel együtt, sem pedig időbelit azzal együtt, akinek nincs kezdete sem vége.

57 – Mint ahogy a természetükre nézve különböző dolgokat (mint amilyen a Nap, a kő, a ló, a gyöngy és a réz stb.) nem sorolják fel a logika művelői egymással együtt, hanem például csak három gyöngyszemet vagy három csillagot – amelyek egyenlők egymással természetükre nézve, és mindenben hasonlítanak egymásra – sorolnak fel együtt. Ugyanígy Krisztus sem tehette volna meg, hogy az Igét és a Szentlelket Istennel együtt sorolja fel, ha nem ismerné, hogy ők természetük tekintetében egyenlők (vele).

58 – Másképpen hogy történhetne meg, hogy Isten a neki kijáró tiszteletben és a királyi hatalomban egyenlő lenne olyan valakivel, aki a természete szerint nem Isten? Különben hogy lenne közös lényege annak, aki időbeli, azzal, aki örökkévaló? Mert a szolgák nem részesülnek a királynak kijáró tiszteletben, hanem csak a fiak.

### *2. A három személy különbözik anélkül, hogy külön válna*

59 – Azután királyunk így szólt: Milyen megkülönböztetés van a Fiú és a Lélek között? Hogyan van az, hogy a Fiú nem a Lélek, és a Lélek nem a Fiú? Amikor nincs különb-

ség Istenben aszerint, hogy ő nemző vagy hogy kibocsátó, hisz te mondtad, „hogy ő egyszerű, és nem összetett".

60 – Ezt válaszoltuk: Óh király! A személyek között a lényegre nézve egyáltalán nincs semmi megkülönböztetés, de ha egyenként nézzük őket, már megvan ez a megkülönböztetés. Ez pedig az, hogy az egyiknek olyan tulajdonsága van, hogy nem születik, a másiknak meg olyan, hogy születik, megint másiknak pedig az, hogy származik.

61 – Az Atya a forrása mind a Fiúnak, mind a Szentléleknek. Emezt öröktől fogva nemzi, amazt kibocsátja. Ez azonban nem testi különválással és elkülönüléssel történik, sem pedig a nemzéshez és kibocsátáshoz szükséges szervek közvetítésével.

62 – Az Isten azonban sem nem összetett, sem nem testi. A különválás és a testrészek csak a testeknél jöhetnek szóba. Minden test összetett. Az elkülönülés és a testrészek szintén az összetett dolgok és a testek sajátosságai. Az Isten pedig nem ilyen. Így tehát nem lehetséges, hogy a Magasságos Istennel bármi megférjen az említett különválásból és elkülönülésből.

63 – Van egy másik hasonlatunk is a természetből. Ez pedig az, hogy a lélekből születik az ige és árad ki a szeretet különválás és szervek közvetítése nélkül. A szeretet megkülönböztethető az igétől, és az ige nem szeretet.

64 – Ugyanígy a Nap árasztja a világosságot és a hőséget, de ez nem különválással vagy különleges szervekkel történik. A teljes világosság a teljes Napból születik, és a hőség is a teljes napkorongból árad.

65 – Az ige és a szeretet a maguk teljességében jelen vannak a léleknél. Ugyanígy mind a világosság, mind pedig a hőség a Napnál, de nem keveredik a világosság a hőséggel, sem a hőség a világossággal.

66 – Szintúgy az Ige és a Lélek: az egyik születik, a másik kiárad az Atya Istentől különválás és különleges szervek

közvetítése nélkül felfoghatatlan és meghatározhatatlan módon. Sajátságaikat tekintve a Fiú nem az Ige, és az Ige nem a Fiú.

67 – Azután miként az íz és az illat kiárad az almából, és az illat nem az egyik részéből árad, az íz pedig a másikból, hanem mindkettő a teljes almából származik; és az íz nem illat, s az illat sem íz. Ugyanígy születik a Fiú az Atyától, és származik tőle a Lélek nem meghatározható módon. Tehát örökkévaló származik örökkévalótól, és ami nem alkotás attól, ami nem alkotás.

68 – Az Atya, a Fiú és a Szentlélek nem válnak külön egymástól, sem nem elegyednek, sem nem keverednek, de különböznek személyeikben, egyenlők természetük szerint, mert a magasságos Isten egyetlenegy lényegére és természetére nézve, és három személyeit tekintve.

### *3. Testet öltött-e mindhárom személy?*

69 – Aztán királyunk így szólt hozzám: Ha a személyek nem válnak külön, és nem különülnek el egymástól, akkor az Atya és a Szentlélek a Fiúval együtt megtestesültek.

70 – Ezt válaszoltuk: Mint ahogy a király igéje és szava, amikor egyesül, azaz felíratik a papírlapra, nem mondható a lelkéről és az értelméről, hogy egyesült, azaz felrótták a papírlapra, pedig a lelke és értelme nem válnak külön a szavától. Ugyanígy Isten Igéje testet vett fel anélkül, hogy az Atyától és Szentlélektől különvált és elkülönült volna. Így tehát nem mondható az Atyáról és a Szentlélekről, hogy testet öltöttek.

71 – Ugyanígy az ige, amely a lélekből születik, hangot ölt magára a levegő hatásai következtében anélkül, hogy különválna a lélektől és az értelemtől. Ezért nem mondható a lélekről, sem az értelemről, hogy hangot ölt magára.

Ezért nincs ember, aki bármikor ilyet mondhatna: „Hallottam valakinek a lelkét, vagy valakinek az értelmét". Csak azt mondhatja, hogy „Hallottam valakinek a szavát", amely nincs távol, s nem válik el, sem nem különül el lelkétől és értelmétől. Ugyanígy az Isten Igéje felvette a mi testünket, de nem különült el és nem került távol az Atyától és a Lélektől. Ezért egyáltalán nem mondható az Atyáról és a Lélekről, hogy az Igével együtt testet öltöttek.

## HARMADIK FEJEZET: KRISZTUS A MI FEJEDELMÜNK ÉS VEZETŐNK

### BEVEZETŐ

72 – Miután ezt elmagyaráztuk, királyunk megkérdezte tőlünk: Ki a te fejedelmed és vezetőd?

73 – Ezt feleltem neki: Jézus Krisztus – Békesség vele!

#### *1. Miért nem vagytok körülmetélve Krisztushoz hasonlóan?*

74 – Aztán megkérdezte tőlem a király: Körül volt-e metélve a Krisztus, vagy pedig nem?

75 – Ezt feleltem neki: De igen.

76 – Így szólt hozzám a király: Akkor te miért nem metélkedsz körül? Ha a te fejedelmed és irányítód Jézus Krisztus körülmetéltetett, akkor ez szükségszerűen magával hozza, hogy te szintén körülmetélkedj.

77 – Ezt válaszoltam neki: Óh király! Jézus Krisztus körülmetéltetett és meg is keresztelkedett. Körülmetéltetése nyolcadnapra volt a Törvény parancsa szerint (vö. 1Móz 17:12; Lk 2:21), megkeresztelkedése körülbelül harminc

évre rá történt, s megkeresztelkedésével eltörölte a körülmetéltetést (vö. Róm 2:25–29; 4:9–12).

78 – Krisztus megtartotta az egész Törvényt, hogy a zsidókat az üdvösség felé vonzza, de én nem vagyok köteles a Törtvényt megtartani, hanem csak az Evangéliumot. Éppen ezért – még ha Krisztus körülmetéltetett is – én nem metélkedem körül, hanem hozzá hasonlóan megkeresztelkedem vízzel és Lélekkel, és őbenne hiszek. Mert Krisztus megkeresztelkedett, és a szükségszerűség kötelez engem a keresztségre, és ezzel elhagyom az árnyékot és a jelképet, s az eredetit és az igazságot követem.

79 – Aztán megkérdezte tőlem a király: Hogyan törölte el Jézus – Békesség vele! – a körülmetélést? És mi az a jelkép, amiről szóltál?

80 – Ezt feleltük neki: Óh Király! A Tóra a maga egészében csak jelképe az Evangéliumnak. Az áldozatok, amelyek elő voltak írva a Törvényben csak Krisztus áldozatára utaló jelzés voltak. Aztán a Törvény szerinti papság és főpapság a Krisztus papságára és főpapságára utaló jelképek. A testi körülmetélés pedig a lelki körülmetélés jelképe volt.

81 – Amint eltörölte Evangéliumával a Tórát, áldozatával az áldozatokat, főpapságával a törvény szerinti főpapságot, ugyanúgy eltörölte a körülmetélést, amely emberkéz cselekedete által ment végbe, az ő körülmetélésével, azaz a keresztséggel, amely nem emberkéz cselekedete által történt, hanem a Szentlélek erejével. Ez pedig a mennyei királyságnak és a halottak közül való feltámadásnak a titka.

82 – Királyunk így szólt hozzám: Ha Jézus – Békesség vele! – eltörölte a Törvényt és összes parancsolatait, akkor ellensége volt és ellentmondott neki. Mert egymásnak ellentmondónak azokat a dolgokat nevezzünk, amelyek kölcsönösen cáfolják egymást.

83 – Ezt válaszoltuk neki: Amint a csillagok fénye eltűnik a Nap világosságánál, a gyermekkor cselekedeteit eltörlik a férfikor tettei (vö. 1Kor 13:11), a földi királyság teljességét pedig a mennyei királyság, mégsem mondható, hogy a Nap a csillagoknak ellentéte, vagy az ember önmagának, avagy az Isten királysága az emberek királyságának, ugyanígy midőn Jézus – Békesség vele! – eltörölte a mózesi Törvényt az ő Evangéliumával, akkor nem mondott ellent neki és nem volt az ellensége.

### *2. Miért nem Jeruzsálem felé fordulva imádkoztok Krisztushoz hasonlóan?*

84 – Királyunk így szólt hozzám: Jézus – Békesség vele! – születésének idejétől egészen a mennybemeneteléig hol imádkozott és borult le? Ugye a jeruzsálemi templomban?

85 – Ezt feleltük neki: Igen.

86 – Így szólt hozzám a király: Akkor te miért Keleten borulsz le és imádod az Istent?

87 – Ezt válaszoltuk neki: Óh király! Az igazi leborulás az lesz, amelyet majd az emberek Isten előtt végeznek a menny királyságában. A földi Paradicsom a mennyei Paradicsomra utaló jelkép volt. S az a helyzet, hogy a Paradicsom Keleten volt, ezért – nagyon helyesen – mi Keleten borulunk le és imádkozunk, ahol a földi Paradicsom volt, amely a Paradicsomra utaló jelkép, mint mondottuk.

### *3. Hogy' lehet Krisztus a ti Istenetek, mikor ő imádkozott és földre borult?*

88 – Ekkor királyunk így szólt hozzám: Mit tartasz Jézusról? – Békesség vele! Vajon ő is leborult és imádkozott?

89 – Ezt feleltük neki: Igen, ő szintén imádkozott és földre borult.

90 – Azután királyunk így szólt hozzám: Azzal, amit mondtál, tagadod Krisztus istenségét. Ha imádkozott és földre borult, akkor nem lehetett Isten. Ha Isten volt, akkor nem imádkozott volna és nem borult volna le.

91 – Ezt feleltük neki: Isteni mivoltában nem borult le és nem imádkozott, hanem előtte borultak le, és hozzá imádkoztak. Emberi mivoltában viszont leborult és imádkozott. De már korábban világossá tettük, hogy ő egyszerre Isten és ember.

## NEGYEDIK FEJEZET: MIÉRT NEM FOGADOD EL A SZENTÍRÁS TANÚSÁGTÉTELÉT MOHAMEDRŐL?

### BEVEZETŐ

92 – Királyunk ezután áttért erről a tárgyról egy másik témára, és ezt mondta nekem: Mi az oka annak, hogy te elfogadod Krisztust és az Evangéliumot a Tóra és a Próféták tanúságtétele alapján, de nem fogadod el Krisztus és az Evangélium tanúságtételét Mohamedről – Békesség vele!?

### *1. Krisztust a róla szóló sok tanúságtétel miatt fogadjuk el*

93 – Ezt feleltem: Óh király! Örömmel vettünk sok Krisztusról szóló tanúságtételt a Tórából és Prófétákból. Mindnyájan egyetértésben emellett tesznek bizonyságot.

94 – Némelykor az ő anyjáról tanúskodnak: „Íme, a szűz teherbe esik, és fiút szül" (Ézs 7:14) Ebből tudjuk, hogy férfi

és nő házassága nélkül fogant és született meg, mert illett az Isten Igéjéhez, aki az Atyától született anya nélkül, hogy anyától szülessen apa nélkül, s így a második születése tanúságtétel legyen az első születéséről.

95 – Némelykor megmagyarázzák nekünk az ő nevét, mikor azt mondják róla, hogy „hívják nevét Immánuelnek, csodálatosnak, tanácsadónak, hatalmas Istennek, világ fejedelmének" (Ézs 7:14; 9:5).

96 – És némelykor beszélnek csodáiról és ámulatba ejtő cselekedeteiről a következőképpen: „Íme, Istenetek jön bosszút állni, és maga Isten büntetése jön, hogy megszabadítson titeket. Akkor a vakok szemei kinyílnak, a süketek fülei megnyílnak, akkor ugrándozik a sánta, mint a gazella és örvendező éneket zengedez a néma nyelve." (Ézs 35:4–6)

97 – Némelykor szenvedéseiről tanítanak minket: „És ő megöletik vétkeinkért, megaláztatik bűneinkért" (Ézs 53:5).

98 – Aztán feltámadásáról beszélnek: „Mert nem hagytad lelkemet a pokolban, és nem engedted meg szentednek, hogy romlást lásson" (Zsolt 16:10). „Az Úr mondta nekem: Te az én fiam vagy, ma nemzettelek téged." (Zsolt 2:7)

99 – Aztán mennybemeneteléről van szó: „Fölmentél a magasságba, és foglyot ejtettél, és adományokat fogadtál el az emberek fiainak" (Zsolt 68:19). Szintén: „Fölment az Úr dicsőségben, és az Úr kürt hangjával…" (Zsolt 47:6)

100 – Másik helyen szó esik a mennyből való második eljöveteléről: „Éjszakai látomásban láttam, hogy íme, az ég felhőivel ember fiához hasonló jött, az öregkorúhoz érkezett és eléje vezették, és adott neki hatalmat, tekintélyt és királyságot, hogy minden nép, nemzet és nyelv imádja őt. Hatalma örökkévaló hatalom, amely nem veszthető el, és az ő királyságának nem lesz vége" (Dán 7:13–14).

101 – Ezek az igék, és rajtuk kívül még sok másik is nyilvánvalóan Jézus Krisztus mellett tanúskodnak, de egyáltalán nem láttunk egyetlen igét sem az Evangéliumban vagy a Prófétáknál, sem egyebütt, amely Mohamedről, cselekedeteiről és nevéről tanúskodna.

### *2. Nem Mohamed-e a megígért Paraklétosz?*

102 – Ekkor a mi kegyes és jóságos királyunk intett nekem, hogy ne mondjak többet ennél. Aztán ismételten megkérdezte tőlem: Nem láttál-e valamilyen tanúságtételt Mohamedről – Békesség vele!?

103 – Ezt válaszoltam neki: Egyáltalán nem, óh emberszerető király!

104 – Erre megkérdezte tőlem: Hát akkor kicsoda a Paraklétosz?

105 – Ezt feleltem neki: A Paraklétosz az Istennek Lelke.

106 – A király megkérdezte tőlem: Micsoda az Istennek Lelke?

107 – Ezt feleltem neki: Az Isten Lelke maga Isten, isteni természete van, és az a sajátossága, hogy származik, amint Jézus Krisztus tanított minket róla.

108 – Győzedelmes királyunk így szólt hozzám: De kicsoda az, akiről Jézus – Békesség vele! – beszélt?

109 – Ezt válaszoltam neki: Krisztus ezt mondta tanítványainak: „Amikor felmegyek a mennybe, elküldöm a Lelket, a Paraklétoszt hozzátok, aki az Atyától származik, akit a világ nem bír elfogadni, de ő nálatok és köztetek van. Aki minden dolgot ismer, és minden dolgot megvizsgál, még az Isten mélységeit is. És ő majd emlékeztet titeket az összes igazságra, amelyet mondtam nektek. Az dicsőít majd engem, mert abból vett, ami az enyém, és azt fogja elmondani nektek" (Jn 14:16–17; Csel 1:8; 1Kor 2:10).

110 – Királyunk így szólt hozzám: Mindezek Mohamed – Békesség vele! – eljövetelére utalnak.

111 – Erre ezt válaszoltam neki: Ha Mohamed volna a Paraklétosz – s mivel a Paraklétosz Istennek Lelke – akkor Mohamed az Isten Lelke lenne.

112 – Az Isten Lelke pedig Istenhez hasonlóan határtalan, akkor tehát Mohamed határtalan. Ami pedig határtalan, az láthatatlan. Eszerint Mohamed láthatatlan. Annak pedig, aki láthatatlan, nincsenek testi tulajdonságai. Mohamednek tehát nincsenek testi tulajdonságai. Akinek pedig nincsenek testi tulajdonságai, az nem összetett. Mohamed tehát nem összetett.

113 – Ha pedig Mohamed összetett, testi tulajdonságai vannak, látható, körvonalazható, akkor ő nem az Isten Lelke. Aki pedig nem az Isten Lelke, az nem a Paraklétosz. Mohamed tehát nem a Paraklétosz.

114 – Aztán a Paraklétosz a mennyből, az Atyától való, Mohamed pedig a földről való, Ádám természetéből, tehát nem Mohamed a Paraklétosz.

115 – Továbbá a Paraklétosz ismeri az Isten mélységeit (1Kor 2:10). Mohamed azonban elismeri, hogy még azokat a dolgokat sem ismeri, amik vele és azokkal estek meg, akik hisznek benne (Vö. Korán 6:50; 7:188).[8] Ezért tehát nem Mohamed a Paraklétosz.

116 – Aztán a Paraklétosz a tanítványokkal és a tanítványok között volt, amint Jézus mondta, amikor beszélt hozzájuk. Mohamed nem volt sem a tanítványokkal, sem közöttük, tehát nem ő a Paraklétosz.

117 – Aztán a Paraklétosz Jézus – Békesség vele! – mennybemenetele után tíz nappal megjelent a tanítványoknak. Mohamed viszont csak több mint hatszáz esztendővel később jelent meg. Tehát nem Mohamed a Paraklétosz.

118 – Továbbá a Paraklétosz azt tanította a tanítványoknak Istenről, hogy ő háromszemélyű, Mohamed azonban nem vallotta ezt, tehát nem ő a Paraklétosz.

119 – Aztán a Paraklétosz sok csodát és számos jelet tett a tanítványok keze által, Mohamed viszont egyetlen jelet sem cselekedett kortársai és az utánuk következők keze által. Tehát nem ő a Paraklétosz.

120 – Aztán a Paraklétosz természetére nézve egyenlő az Atyával és a Fiúval. És ebből tudható, hogy ő is a mennyei erők teremtője. Mint ahogy Dávid próféta mondja az Isten Lelkéről: „Lelke által teremtettek a mennyei és a földi erők mindnyájan." (Zsolt 33:6) És az a helyzet, hogy Mohamed nem teremtő, ezért nem ő a Paraklétosz.

121 – Ha lenne róla megemlékezés az Evangéliumban, akkor világosan utalnia kellene az eljövetelére, a nevére, és megemlítenie anyját és népét az írásokban, amint pontosan és világosan körül van írva Jézus – Békesség vele! – eljövetele a Tórában és a Prófétáknál, őróla azonban egyáltalán nincs semmi említve. És az Evangéliumban sincs semmi említés róla.

### *3. Nem hamisítottátok-e meg szentkönyveiteket azzal, hogy kihagytátok belőlük a Mohamedre vonatkozó tanúságtételeket?*

122 – Istenszerető királyunk így szólt hozzám: Amint a zsidók cselekedtek Jézussal – Békesség vele! – hogy nem fogadták el őt, ugyanazt tették a keresztyének Mohameddel – Békesség vele! – mikor nem fogadták el őt.

123 – Ezt válaszoltam neki: A zsidók azért, hogy nem fogadták el Krisztust, méltók az ítéletre és a büntetésre, mert a Tóra és a Próféták telve vannak róla szóló bizonyítékokkal és tanúságtételekkel. Mi azonban nem fogadtuk el

Mohamedet, mert könyveinkben egyetlenegy bizonyíték sincs róla. Ezért ebben nem vagyunk vétkesek.

124 – Erre a király ezt mondta nekem: Sok tanúságtétel és bizonyíték volt Mohamedről – Békesség vele! – könyveitekben, ti azonban megrontottátok és meghamisítottátok a könyveket.

125 – Ezt feleltem neki: Óh király! Honnan van nektek tudomásotok arról, hogy mi meghamisítottuk a könyveket? És hol van az a hamisítatlan könyv, amelynek alapján megállapítottátok, hogy mi meghamisítottuk a szentkönyvünket? Vegyétek elő, hadd lássuk és ragaszkodjunk hozzá, a meghamisított könyvet pedig vessük el! Honnan tudjátok azért, hogy az evangélium meg van hamisítva?

126 – És milyen hasznunk volt nekünk a meghamisításából? És ha szerepelne Mohamed említése az Evangéliumban, ugyan miért töröltük volna ki a nevét? Könnyen mondhatnánk azt, hogy még nem jött el. Vagy hogy ő nem az, akiről ti beszéltek, hanem még csak ezután fog eljönni.

127 – Mint ahogy a zsidók, mivel nem tudták Jézus – Békesség vele! – nevét kihagyni a Tórából és a Prófétákból, ezzel utasították el: Krisztus nem jött el még a világba, ezután fog csak eljönni. Ebben olyan vakokra hasonlítanak, akik mivelhogy nincsen szemük, tagadják azt, hogy délben süt a Nap.

128 – Ugyanígy mi is, mivelhogy nem tudjuk kitörölni Mohamed nevét a szentkönyvből, ellentmondhatnánk nektek az időt és a személyt illetően, miként a zsidók.

129 – De megvallom az igazat: Ha találtam volna az Evangéliumban csak egyetlen próféciát is Mohamed eljöveteléről, mindjárt odahagytam volna az Evangéliumot, és a Koránt követtem volna. Áttértem volna az egyikről a másikra, mint ahogy átértem a Tóráról és a Prófétákról az Evangéliumra.

### *4. A Koránt nem igazolják csodatételek*

130 – Aztán királyunk megkérdezte tőlem: Mit tartasz a mi Szentkönyvünkről? Istentől lebocsátott (kijelentett) könyv-e?

131 – Ezt válaszoltam neki: Hogy Istentől lebocsátott könyv-e? Én ezt nem tudom megítélni. Mégis azt mondom: Az Isten igéje meg van írva a Tórában, a Prófétáknál, az Evangéliumban, és az Apostolok könyveiben. Mindegyikük jelek és csodák által megerősítve. Mint ahogy ez sincs rejtve felséged előtt. Azonban állítom, hogy ez a Könyv nincs megerősítve egyetlen jel által sem.

132 – Mert szükség lenne arra, hogy nyilvánvalóvá tegye igazságát egyéb jelek és csodák által. Mint amikor a hatalmas és felséges Isten azt akarta, hogy eltörölje az Ószövetséget, amelyet korábban sok jellel és csodával megerősített, és az Evangéliummal helyettesítse, más jeleket és csodákat cselekedett Jézus – Békesség vele! – és a tanítványok keze által, s ezzel megerősítette az Evangéliumot és eltörölte az Ószövetséget.

133 – Ezért lenne szükség arra, hogy új jeleket és csodákat cselekedjen a Korán megerősítése és az Evangélium eltörlése érdekében. Ez azért van, mert a jelek és csodák lennének a döntő bizonyíték a Magasságos akaratáról. És ebből tudja Felséged az eredményt.

### *5. Nem Mohamedről prófétált-e Ézsaiás?*

134 – Győzedelmes királyunk megkérdezte tőlem: Kicsoda az, akiről azt mondják, hogy látták amint teveháton utazik?

135 – Ezt válaszoltuk neki: Ez az igehely Ézsaiás prófétánál szerepel, holott ezt mondja: „És látott lovasokat párban, olyat, aki szamáron, és olyat, aki tevén utazott" (Ézs 21:7)

136 – Királyunk megkérdezte tőlem: Kicsoda a szamár utasa, és ki a teve utasa?

137 – Ezt feleltem neki: A szamár utasa Dáriusz, a méd Artaxerxész fia, a teve utasa pedig a perzsa Kóres, aki Elámból való. És ő elfoglalta a médek királyságát és a perzsák királyságához csatolta, a méd Dárius pedig elfoglalta a babilóniaiak királyságát és a médek királyságához csatolta.

138 – Királyunk megkérdezte tőlem: Hogyan igazolod ezt?

139 – Ezt feleltem neki: Ezt a szöveg összefüggéséből igazolom, mert Ézsaiás próféta ezt mondja korábban – ugyanebben az idézett fejezetben – „Jöjj fel, óh Élám! Ostromold, óh Média!" (Ézs 21:2) Élámmal a perzsa Kóresre, a teve utasára céloz, Médiával pedig Dáriuszra, a szamár utasára céloz.

140 – Aztán így szól az imént említett próféta: „Íme, lovas csapat jött, lovasok párosával. Akkor válaszolt és így szólt: Elesett, elesett Babilon." (Ézs 21:9) Ezzel az igehellyel nyilvánvalóan Dáriuszra és Kóresre céloz, mivel ők foglalták el a babilóniaiak királyságát.

141 – Aztán királyunk megkérdezte tőlem: Miért hasonlítják ezeket a királyságokat teve utasához és szamár utasához?

142 – Ezt válaszoltam neki: Mert a médek területén többnyire szamarak vannak, Perzsia és Élám területén pedig inkább tevék. A szamarakkal és tevékkel mint hátas állatokkal a próféta képes beszédet alkalmazva a területekre utal, a területekkel a királyságokra, amelyek készen voltak arra, hogy kijöjjön belőlük a két király, akikre utalás történik.

143 – Aztán a médek királysága közel volt ahhoz, hogy elpuhuljon és meggyengüljön, Perzsia és Élám királysága pedig azon volt, hogy erősödjék, és tettre kész legyen. Ezért hasonlítja Isten a médek királyságát a gyenge szamárhoz, a perzsákét és Élámét pedig az erős és tettre kész tevéhez.

144 – Úgyszintén Dániel próféta a médek királyságát a lomha medvéhez hasonlítja, az élámiták és perzsák királyságát pedig a gyorsmozgású párduchoz, midőn így szól: „És íme, egy másik állat, a második egy medvéhez hasonló, oldalt megállt, szájában a fogai között három oldalborda… Aztán láttam, hogy a másik párduchoz hasonló, négy szárnya van – madáréhoz hasonló – a hátán" (Dán 7:5–6).

145 – Továbbá Dániel könyvében a magasságos Isten a médek királyságát ezüsthöz hasonlítja, mert lágy, a perzsákat és az élámitákat viszont a rézhez, mert kemény (Dán 2:32–33). A próféta tehát a szamárral a médek királyságára céloz, a tevével pedig a perzsák és élámiták királyságára.

146 – Királyunk ezt mondta nekem: A szamár utasa Jézus – Békesség vele! – a teve utasa pedig Mohamed – Békesség vele!

147 – Ezt válaszoltam neki: Az idők és az események rendje kizárja, hogy ezt a jelentést Jézushoz és Mohamedhez kapcsoljuk ezen a helyen. Ismeretes az igazság az idők figyelemmel kíséréséből és a próféták látomásaiból. A szamár kifejezés a médekre utal, a teve kifejezés pedig az élámitákra, és nem más személyekre.

148 – Meglehet, hogy az emberek a szamár kifejezést önkéntelenül is Jézusra alkalmazzák, mikor egy másik helyen találóan meg van írva róla Zakariásnál: „Íme, a te királyod jön hozzád, aki igaz, győzedelmes, alázatos és szamárháton ül, nőstény szamár csikóján" (Zak 9:9)

149 – A teve kifejezést azonban egyáltalán nem lehet Mohamedre alkalmazni.

150 – Királyunk megkérdezte tőlem: Milyen ok miatt?

151 – Ezt feleltem neki: Mert Jákób próféta ezt mondja a Teremtés könyvében: „Nem távozik el Júdától a bot (azaz az uralkodás botja) és az irányító a térdei közül (azaz a prófétaság birtokosa) míg el nem jő 'az, akié' (azaz Jézus Krisztus, akié a királyság és az ítélet) és neki engedelmeskednek a népek" (1Móz 49:10). Ezzel teszi világossá az említett Jákób, hogy Jézus eljövetele után nem lesznek többé próféták és próféciák.

152 – Azután Dániel próféta ezt mondja: „Tudd meg és ismerd meg, hogy a Jeruzsálem ismételt felépítését elrendelő parancs kijövetelétől a vezérlő Krisztusig hét hét és hatvankét hét van, és újra felépül az utca és az árok viszontagságos időben" (Dán 9:25). És ugyanígy: „És hatvankét hét múlva meg fogják ölni a Krisztust, és nem lesz neki senkije, és a következő fejedelem népe lerombolja a várost és a szentélyt" (Dán 9:26). Ezzel világossá teszi Dániel, hogy Krisztusban beteljesedtek a Próféták és a látomások.

153 – De maga Jézus ugyanezt mondja: „A Próféták mindnyájan és a Tóra keresztelő Jánosig prófétáltak" (Mt 11:13). Tehát minden prófétaság, ami keletkezett, Krisztusban befejeződött. Krisztus után már nem lesz több prófétaság, sem próféta. Mert a próféták mindnyájan Jézus Krisztusról prófétáltak.

154 – Krisztus a menny királyságáról tanított minket, ezért nem használ nekünk, ha más ismeretet szerzünk emberi és földi dolgok vonatkozásában azután, amit megismertünk az istenség titkáról és a menny királyságáról.

155 – Mert a próféták időnként ennek a világnak a dolgairól és királyságairól prófétáltak, és időnként Isten Igéjének testben való megjelenéséről, a Krisztus azonban nem emberi dolgokról tanított minket, hanem isteni dolgokról és a menny királyságáról, mint mondottuk.

156 – Tehát ha a prófétaságok Krisztussal befejeződtek, amint láttuk, és Krisztus korától kezdődően hirdetik az Isten királyságát, mint Krisztus hatalmát, akkor hamis és értelmetlen, ha más prófétaságban hiszünk Isten Igéjének megtestesülése után, aki előtt leborulunk.

157 – Mert a szép és jó rend az, ami alulról felfelé emel minket, az emberi dolgoktól az isteni dolgok felé, a földiektől a mennyeiekhez. A felülről lefelé ereszkedés, az isteni dolgoktól az emberiekhez, a mennyeiektől a földiek felé azonban fordított és fonák rend.

## ÖTÖDIK FEJEZET: MIT VALLASZ AKKOR MOHAMEDRŐL?

### BEVEZETŐ

158 – A mi bölcsességgel teljes kegyes uralkodónk így szólt hozzám: Mit mondasz Mohamedről?

### *1. Mohamed a próféták útját járta*

159 – Ezt válaszoltam: Mohamed minden értelmes lénytől dicséretet érdemel azért, mert a próféták és az Istent szeretők útját járta, mert amint a többi próféták Isten egyedülvalóságát tanították, Mohamed ugyanezt tanította. Tehát ő is a próféták útján haladt.

160 – Aztán mint ahogy az összes próféták eltávolították az embereket a gonoszságtól és a rossz cselekedetektől, és a jó erkölcshöz, meg a jó cselekedethez vonták közel őket, ugyanúgy Mohamed is eltávolította nemzetének fiait a gonoszságtól és a jó erkölcs, meg a jócselekedet felé vonzotta őket. Tehát ismét csak a próféták útját követte.

161 – Aztán az összes próféták megtiltották az emberek fiainak, hogy a sátánok előtt leboruljanak, és a bálványokat imádják, és az erős és hatalmas Isten imádatára és felsége előtti hódolatra sarkallták őket, ugyanígy tett Mohamed is, amikor megtiltotta honfitársainak a sátánok imádatát, a bálványok előtti hódolatot és arról győzte meg őket, hogy az egyetlen, magasságos Istent, akin kívül más isten nincsen, megismerjék, és csak neki hódoljanak. Ebből is világos tehát, hogy Mohamed a próféták útját követte.

162 – És amint Mohamed Istenről, az ő igéjéről és lelkéről tanított, ugyanerről prófétáltak a próféták mindnyájan. Mohamed tehát a próféták útján haladt.

### *2. Mohamed féltékeny szeretete hasonlít Mózes és Ábrahám féltékeny szeretetére*

163 – És kicsoda az, aki ne dicsérné, ne tisztelné, ne becsülné azt, aki az Istenért harcolt? Aki nemcsak szóval, hanem karddal is kimutatta féltő szeretetét a magasságos Teremtő iránt?

164 – Mert miként Mózes, a mi prófétánk cselekedett Izráel fiaival, akik aranyból borjút készítettek és leborultak előtte, és karddal ölte meg és pusztította el mindazokat, akik a borjút imádták, ugyanígy tett Mohamed is, amikor kimutatta féltő szeretetét a magasságos és magasztos Teremtő iránt, akit jobban szeretett és többre becsült, mint önmagát, családját és honfitársait.[9]

165 – Azokat pedig, akik követték őt az Isten félelmében és tiszteletében, felmagasztalta, tisztelte, dicsérte, és Istentől is jót, dicsőséget és tisztességet ígért nekik ezen a világon és a túlvilágon a Paradicsomban. Ám harcolt azok

ellen, akik imádták a bálványokat és hódoltak előttük, a Gyehenna tüze fájdalmas kínjával fenyegette őket, amelyben örökké fognak égni a képmutatók.

166 – Amint Ábrahám, Isten barátja cselekedett, amikor elhagyta a bálványokat és rokonságát, és Istent követte és neki hódolt, valamint az Isten egyedülvalóságára kezdte tanítani a nemzeteket, ugyanúgy cselekedett Mohamed is, midőn elhagyta a bálványok tiszteletét és azokat is, akik a rokonságából és az idegenek közül tovább hódoltak nekik, és egyedül csak azt tisztelte, aki egyedül igaz Isten és csak neki hódolt.

### *3. Ezért az Isten megbecsülte őt és hatalmat adott neki a népek fölött*

167 – Ezért az Isten is felettébb kegyes volt hozzá és lábai alá vetette a két erős birodalmat – üvöltésük hangja, mint az oroszláné vagy a mennydörgésé, mely az egész világra elhallatszik – vagyis a Perzsa Birodalmat és a Bizánci Birodalmat. Az első a teremtmények előtt hódol a Teremtő helyett, a másik testi fájdalmat és halált tulajdonít annak, aki nem érez fájdalmat és nem hal meg soha.

168 – Kiterjesztette a magasságos Isten az ő királyságának hatalmát a hívők fejedelme és fiainak keze által kelettől nyugatig és északtól délig. Ki ne dicsérné azt – óh, győzedelmes király! –, akit az Isten dicsér? Ki ne ékesítené a dicsőség és tisztelet koszorújával azt, akit az Isten felmagasztalt és ennyire becsült? Ez, vagy valami ehhez hasonló a véleményem Mohamedről nekem, és velem együtt mindazoknak, akik Istent szeretik, óh, dicsőséges király.

### *4. Valljad tehát az Egyetlen Istenben való hitet!*

169 – Királyunk így szólt hozzám: Akkor viszont el kell fogadnod a Próféta igéjét.

170 – Ezt feleltem neki: Melyik igéjéről szólt a mi királyunk?

171 – Ezt mondta nekem a király: Azt az igéjét, amelyet Istenről mondott, hogy ő egy, és nincsen más rajta kívül.

172 – Ezt válaszoltam neki: Az egy Istenben való hitet már korábban megtanultam – óh király! – a Tórából, a Prófétákból és az Evangéliumból. Ehhez ragaszkodom, és kész vagyok meghalni érte.

173 – Győzedelmes királyunk így szólt hozzám: Mint mondtad, te egy Istenben hiszel, és egy Istent vallasz, mégis azt mondod, hogy ez az Isten háromság és egység.

174 – Ezt feleltem neki: Ezt nem is tagadom, óh, király! De hittel vallom, hogy az egy Isten háromság, de nem háromság istenségére nézve, hanem csak személyeit, Igéjét és Lelkét tekintve, mert ő szintén háromság és egység, de mégsem egy személyeire nézve, hanem csak istenségére nézve, amint ezt korábban kifejtettük.

## HATODIK FEJEZET:
## KRISZTUS KERESZTHALÁLA

### *1. Miért borultok le a kereszt előtt?*

175 – Győzedelmes királyunk így szólt hozzám: Miért borultok le a kereszt előtt?

176 – Azért borulunk le a kereszt előtt, mert az volt az életnek okozója.

177 – Királyunk többször megismételve ezt mondta nekem: A kereszt nem az életnek, hanem a halálnak volt okozója.

178 – Ezt feleltem neki: Óh király! A kereszt a halál okozója, amint mondtad. A halál azonban a feltámadás oka, és így az életnek és a halhatatlanságnak az oka. A kereszt tehát – óh király! – az életnek és a halhatatlanságnak az oka. Ezért segítségével a magasságos Isten előtt fejezzük ki hódolatunkat, aki megnyitotta számunkra az életnek és hallhatatlanságnak forrását.

179 – Mert ő az, aki kezdetben így szólt: „a sötétségből felragyog a világosság" (2Kor 4:6) és megédesedtek a keserű vizek egy keserű fadarab által (2Móz 15:23–25), és a mérges kígyó látványa révén élettel ajándékozta meg Izráel fiait (4Móz 21:9), és ő szerezte meg nekünk az élet gyümölcsét a keresztfáról, s ugyancsak ő ragyogtatja számunkra a keresztfa ágai között az élet és halhatatlanság fénysugarait.

180 – Amint mi tiszteletet tanúsítunk a termőfák iránt és gondozzuk őket, mivel szeretjük a gyümölcsüket, ugyanígy tiszteljük és becsüljük a keresztet, magasztalván az élet gyümölcséért, amelyet termett számunkra.

181 – Továbbá Isten szeretetének ragyogó sugarai felvillannak a látható és láthatatlan teremtmények között mindenki előtt, akkor azonban, amikor Fia halálra adatott a keresztfán, jobban kívánván mindenki megváltását, életét és feltámadását, növekedett ez élet sugarainak ragyogása az értelmes ember felé.

182 – Helyesebben mondva – óh győzedelmes király! – mindenkinek kötelessége, hogy kifejezze Isten iránti szeretetét a kereszt segítségével, amely által a Magasságos kinyilvánította mindnyájunk iránti szeretetét.

### *2. Meghalt-e Krisztus a kereszten?*

183 – Királyunk megkérdezte tőlem: Lehetséges-e, hogy Isten meghaljon, bárhogyan történjék is?

184 – Ezt feleltem neki: Jézus isteni mivolta tekintetében nem halt meg, hanem csak emberi természete szerint, emberi mivoltában.

185 – Mint amikor a szégyent magának a királynak tulajdonítják, midőn szégyenszemre elszakad a bíborpalástja, vagy gyalázatra szétszakad királyi ruhája, így van Jézus – Békesség vele! – halála is, ami testében ment végbe, mégis isteni személyének tulajdonítják.

186 – Királyunk ezt mondta nekem: Isten ments! Jézust – Békesség vele! – „nem ölték meg, és nem feszítették keresztre, hanem csak valakit összetévesztettek vele" (Korán 4:157)

187 – Ezt feleltem neki: Meg van írva a Jézusról szóló fejezetben a következő: „Békesség legyen velem azon a napon, melyen megszülettem, és azon a napon, melyen meghalok, és ama napon, melyen életre támadok" (Korán 19:33). Ebből a koránversből egyértelmű és világos, hogy Jézus meghalt és feltámadott.

188 – Az Imrán családjáról szóló fejezetben pedig: „Isten így szólt Jézushoz: Én most már elszólítalak, és magamhoz emellek téged" (Korán 3:55).

189 – Királyunk ezt mondta nekem: Jézus nem halt akkor még meg, majd később fog csak meghalni.

190 – Ezt válaszoltam neki: Ha Jézus nem halt volna meg mindmáig, és még nem ment volna fel a mennybe, és nem támadt volna fel, hanem majd ezután fog mennybe menni és életre támadni, de hiszen – óh király! – mindenki előtt ismeretes és bizonyos volt Jézus mennybemenetele és életre való feltámadása hosszú idők óta, mint ahogy tanúskodik erről a te szentkönyved is. Helyesen mondva:

Jézus meghalt a keresztfán, mint ahogy eljövetele előtt megjövendölték róla a próféták.

191 – Királyunk megkérdezte tőlem: Melyik próféta jövendölte Jézusról, hogy meg fog halni a keresztfán?

192 – Ezt válaszoltam neki: Sokan voltak olyanok, akik jövendöltek erről.

193 – Először is Dávid próféta ezt mondja: „Kezemet és lábamat átlyukasztották, számba vették minden csontomat, és néztek rám és szemügyre vettek engem, egymás között elosztották ruháimat, felsőruhámra sorsot vetettek" (Zsolt 22:17–19). Arról van szó az Evangéliumban, hogy ez mind valósággal megtörtént.

194 – Aztán Ézsaiás próféta azt mondja a Krisztusról, hogy őt „meg fogják ölni vétkeinkért, és megalázzák majd bűneinkért" (Ézs 53:5). És az idézett próféta Jézus személyébe helyezve önmagát ezt mondja: „Testemet odaadtam a verőknek, arcomat a tépdesőknek, és nem rejtettem el orcámat a gyalázók és köpdösők elől" (Ézs 50:6).

195 – Azután Jeremiás próféta ekképpen beszél: „Én pedig olyan voltam, mint a kezes bárány, amelyet levágni visznek, pedig ők ilyen terveket fontolgattak ellenem: Dobjuk el az ágat gyümölcsével együtt és irtsuk ki az élők földjéről" (Jer 11:19).

196 – Dániel próféta is ezt mondja: „A Krisztust meg fogják ölni, s nem lesz neki senkije…" (Dán 9:26)

197 – Zakariás próféta szintén ezt mondja: „Mik ezek a sebek a kezeiden? Erre ezt mondja: Azok, melyeket szeretteim házában ütöttek rajtam. Óh kard! Serkenj föl az én pásztorom ellen!" (Zak 13:6–7)

198 – Ennyit, sőt még ennél is többet beszéltek a próféták Krisztus megfeszítéséről, megöletéséről és haláláról.

199 – Ezután királyunk így szólt hozzám: A Próféták csak hasonlatképpen beszéltek ilyen módon a Krisztusról.

200 – Ezt feleltem neki: Kitől jött hozzájuk ez a hasonlat? – óh király! – Istentől-e, vagy pedig a sátántól? Ha a magasságos Istentől való, akkor hogyan jelentetett ki a prófétáknak olyan valami, ami nem létezik valóságosan? Mert végképpen nem illik Istenhez, hogy olyasvalamit jelentsen ki, amely által az emberek megcsalatnak.

201 – Mert ha a felséges Isten olyan hasonlattal élt, melynek nincs megfelelője a valóságban, a tanítványok pedig csak leírták azt, ami nekik kijelentetett, akkor ő maga lesz az okozója mindnyájunk félrevezetésének. Ez azonban merő képtelenség, tehát nem lehetséges.

202 – De hát ki állt elő ilyen hasonlattal, és ki jelentette ki a tanítványoknak? Valóban a sátán? De mi köze lehet a sátánnak – Isten alázza meg! – a tanítványokkal olyan dolgokban, amelyek az isteni gondviselésre tartoznak? Ki merészelné azt állítani, hogy a megkövezett[10] sátán képes volt arra, hogy megtévessze a tanítványokat, akik isteni hatalommal üldözték és űzték ki őt, úgy hogy kénytelen volt hanyatt-homlok menekülni előlük. Azt kell tehát mondanunk, hogy ezt Isten jelentette ki.

### *3. Hogy' halhatott meg Krisztus, mikor ő hatalmas Isten?*

203 – Királyunk így szólt hozzám: Mivel Jézus Krisztus kedves volt Istennél, ezért nem adta őt a zsidók kezére, hogy megöljék.

204 – Ezt feleltem neki: Azok a próféták, akik a zsidóktól halált szenvedtek, nem lettek emiatt megvetetté és letézetté az Isten előtt. Így tehát nem mindenki megvetett és alábecsült, akit megöltek a zsidók. Ennyit a prófétákról.

205 – Jézus Krisztust tekintve pedig elmondhatjuk: A zsidók őt valósággal megfeszítették. Nem azért azonban, mintha ő gyenge lett volna, és nem bírt volna velük, ha-

nem azért, mert ezt saját akaratából szenvedte el. Ő maga mondja ezt János evangéliumában: „Leteszem az én életemet, hogy aztán újra felvegyem. Senki sem veszi el tőlem, hanem én magamtól teszem le. Van hatalmam arra, hogy letegyem, és van hatalmam arra, hogy ismét felvegyem." (Jn 10:17–18) Ezzel Krisztus nyilvánvalóvá tette, hogy ő saját akaratából szenvedett, nem pedig azért, mert gyenge volt, a zsidók meg erősek.

206 – Mert az, aki a keresztfán függött megrázta az eget, és megrengette a Földet, elsötétítette a Nap világosságát, a vér jegyeit tette láthatóvá a Holdban, miatta hasadtak meg a kősziklák, nyíltak meg a sírok és támadtak fel a halottak. A valóságban ő nem volt gyenge, és nem volt olyan, mint aki nem tudja magát kiszabadítani a zsidók kezei közül. Így tehát az ő szenvedése a keresztfán saját akaratából és szabadsága szerint történt.

207 – Királyunk így szólt hozzám: Akkor a zsidóknak nem róható fel bűnül Krisztus kereszthalála, mert ők csak teljesítették az ő akaratát.

208 – Így válaszoltam neki: Ha a zsidóknak Krisztus keresztre feszítésével az volt a céljuk, hogy ő feltámadjon a halottak közül fényességgel, és felmenjen a mennybe dicsőséggel, akkor nincs bűnük, sőt rászolgáltak a dicséretre és a nagyrabecsülésre.

209 – Ha azonban a zsidók célkitűzése Krisztus keresztre feszítésével arra irányult, hogy megöljék őt és kiirtsák a föld színéről, akkor rászolgáltak az ítéletre és a halálra, mert hisz azért feszítették keresztre a Krisztust, hogy alászálljon a pokolba. Az Isten azonban felmagasztalta őt, amikor feltámasztotta a halottak közül és felvitte a mennybe.

210 – Istenszerető királyunk ezt mondta nekem: A két dolog közül melyikről beszélsz: Akarta-e Krisztus, hogy keresztre feszítsék, vagy pedig nem? Mert ha akarta, ak-

kor a zsidók nem bűnösök, hiszen végrehajtották akaratát. Miért lennének akkor átkozottak és megvetettek? Ha azonban nem az ő akaratából feszítették keresztre, akkor a zsidók erősebbek voltak nála. Akkor viszont hogyan lehet Istennek nevezni azt, aki nem képes önmagát kiszabadítani azoknak kezei közül, akik meg akarják őt feszíteni. Mert így akaratuk sokkal erősebb volt az ő akaratánál.

211 – Erre viszont én is kifejtettem a neki ellentmondó válaszomat a következőképpen:

212 – Mit gondol a mi értelemben gazdag, bölcsességben bővelkedő királyunk: Vajon a kettő közül melyikről beszél? Akarta-e a magasságos Isten, hogy egy angyalból sátán váljék, vagy pedig nem? Ha igennel válaszolsz erre, akkor a sátán többé nem kárhoztatható azért, hogy ilyenné vált, mert az isteni akaratot valósította meg és teljesítette be. Ha azonban nemmel válaszolsz, akkor viszont a sátán akarata felülkerekedett Isten akaratán és erősebbnek bizonyult nála. Ezek után hogyan nevezhető Istennek az, akinek akaratát legyőzte az ördög akarata?

213 – Ezt is megkérdezem: Akarta-e a magasságos Teremtő, hogy Ádám kiűzessék az Édenkertből (vagyis a Paradicsomból), vagy pedig nem? Ha igennel válaszolsz, akkor megmenekül a sátán a kárhoztatástól, mert segítségére volt a felséges Isten akaratának abban, hogy Ádámot kitaszítsa és kiűzze a Paradicsomból. Ha azonban nemmel válaszolsz, akkor miért nem mondod, hogy legyőzetett az Isten akarata és gyengének bizonyult, mivel az egész az ő akarata nélkül történt.

214 – És ekképpen a magasságos Teremtő továbbra is hatalmas Isten maradt, noha az ördög és Ádám ellene szegült akaratának. Aztán Ádám és az ördög nem mentesek a bűntől, akkor sem, ha Isten tudomásul vette kettejük

ügyét (vagyis, hogy az ördög leesik a mennyből, Ádám pedig kiűzetik a Paradicsomból). És ez azért van, mert nem azért vétkesek, mert követték a Magasságos akaratát, hanem mert a saját akaratukat teljesítették a bűnben. Ugyanígy Jézus Krisztust továbbra is hatalmas Istennek hívjuk.

215 – Ha azt mondjuk, hogy a zsidók nekibátorodtak, és akarata nélkül keresztre feszítették, akkor ők nem tehetik meg, hogy megmentsék magukat a Pokol tüzétől és az átoktól. De Krisztus elfogadta azt, hogy a keresztfán szenvedjen kívánván az emberiség megváltását.

216 – Mert a zsidók nem azért feszítették keresztre Jézust, hogy eleget tegyenek akaratának, hanem az iránta – és az iránt, aki elküldte őt – táplált gyűlöletből és ellenszenvből. Ez volt az oka annak, hogy keresztre feszítették, vagyis hogy meghaljon és elpusztuljon a földön. Krisztus azonban azért akarta, hogy keresztre feszítsék, hogy halála árán mindenkit élettel ajándékozzon meg, mint mondottuk.

## HETEDIK FEJEZET: MIÉRT NEM HISZÜNK ABBAN, HOGY MOHAMED PRÓFÉTA?

### BEVEZETŐ

217 – Győzedelmes királyunk ezt mondta nekem: Óh katholikosz! Szükséges tudnod, hogy amint a hatalmas és felséges Isten adta először a Törvényt Mózes kezébe, utána az Evangéliumot Jézus kezébe, ugyanígy tette az üdvösséget Mohamed – Békesség vele! – kezébe.

### *1. Isten kijelentette, hogy az Evangélium eltörölte az Ószövetséget*

218 – Ezt válaszoltam neki: Óh király! A mózesi törvényre nézve, amelynek érvényét kellett vesztenie, már korábban világosan kijelentette róla ezt az Isten a próféták szája által.

219 – Így szól a magasságos Isten Jeremiás prófétánál: „Íme, eljönnek a napok – így szól az Úr – új szövetséget kötök Izráel házával és Júda házával, nem ahhoz a szövetséghez hasonlót, amelyet atyáikkal kötöttem azon a napon, amelyen kézen fogtam őket, hogy kihozzam Egyiptom földjéről, ők azonban megszegték szövetségemet s nekem elegem lett belőlük – így szól az Úr. Hanem ez lesz az a szövetség, amelyet kötök Izráel házával ama napok után – így szól az Úr: Törvényemet a belsejükbe helyezem, és a szívükre írom fel, és Istenükké leszek, ők pedig népemmé lesznek. És nem tanítja többé senki a felebarátját, sem senki a testvérét mondván: 'Ismerjétek meg az Urat!' Mert ők mindnyájan – kicsinytől nagyig – ismerni fognak engem" (Jer 31:31–34).

220 – Ezek az igék világosan kijelentik a régi törvény érvénytelenítését (vagyis a mózesi törvényét), és az új szövetség kinyilatkoztatását (vagyis az Evangéliumot és megerősítését).

221 – És szintén Jóél prófétánál világosan beszél a hatalmas és felséges Isten azokról a csodákról, melyeknek meg kell történniük a mózesi törvény eltörlése és az Evangélium életbelépése idején, valamint a Paraklétosz Lélekről, aki kész volt arra, hogy befogadják őt a tanítványok. Így szól:

222 – „És történik ezek után, hogy ki fogom árasztani Lelkemet minden emberre. Fiaitok és leányaitok prófétálni fognak, véneitek álmokat álmodnak, ifjaitok pedig

látomásokat látnak. Sőt a szolgákra is, meg a szolgálólányokra is kiárasztom Lelkemet azokban a napokban." (Jóél 2:28–29) A Lélek szóval pedig a Paraklétosztra utal, aki Jézus Krisztus mennybemenetele után elküldetett a tanítványokhoz, amint előre megígérte nekik Jézus.

223 – Azután ezt mondja az idézett próféta: „És csodákat teszek a mennyben és a földön: vért, tüzet és füstoszlopokat. A Nap sötétté változik, a Hold pedig vérré." (Jóél 2:30–31) És ezek mind megtörténtek mindenki szeme láttára, amikor Jézus Krisztus szenvedett a keresztfán.

224 – Amikor Jóél próféta ezeket az igéket hirdeti, még hozzáfűzi: „El fog jönni az Úr hatalmas és félelmetes napja" (Jóél 2:31) Az a nap, amelyen megjelenik majd Istennek a mi természetünkben emberré lett Igéje az égből mint a villámlás, nagy hatalommal és dicsőséggel. Az a nap, amelyen megrendülnek majd az egek minden erői, a csillagok lehullanak az égből (Mk 13:25), amint maga Jézus mondja az Evangéliumban.

225 – Aztán pedig így szól ez a próféta: „Mindenki azonban, aki segítségül hívja az Úr nevét, megszabadul." Vagyis mindazok, akik olvassák Isten Evangéliumát, és megcselekszik, amit parancsba kaptak, elnyerik az örök életet.

226 – Nyilvánvaló tehát, hogy az Isten ezekben a minden csalástól és ámítástól mentes igékben világosan kijelenti az ó szövetségnek (vagyis a mózesi törvénynek) eltörlését, és róla az új szövetségre (vagyis az Evangéliumra) való áttérést. Az Evangélium eltörléséről, és a róla más dologra (nevezetesen a Koránra) való áttérésről azonban nem tanít a Magasságos és Felséges egyetlen helyen sem.

227 – Aztán az Ószövetség jelképe volt az Evangéliumnak, az Evangélium pedig a menny királyságának jelképe, amelynél semmi nincs, ami jobb lenne.

### *2. Nem Mohamedre utal az Isten igéje: „Hozzám hasonló prófétát támaszt majd az Úr testvéreitek közül"*

228 – Győzedelmes királyunk így szólt hozzám: Nem mondta-e meg Mózes – Békesség vele! – nyilvánvalóan Izráel fiainak a törvényadás megismétlésében: „Hozzám hasonló prófétát támaszt majd az Úr testvéreitek közül"? (5Móz 18:15) És kicsodák Izráel fiainak testvérei az iszmáelitákon kívül? És kicsoda lett Mózeshez hasonló próféta Mohameden kívül?

229 – Ezt feleltem neki: Óh király! Sok testvére van még Izráel fiainak ebben az értelemben az iszmáelitákon kívül:

230 – Először is az edomiták közelebbi rokonságban vannak Izráel fiaival Iszmáel fiainál. Azért, mert az izráeliták Jákóbtól születtek, az edomiták pedig Ézsautól származnak. Jákób és Ézsau Izsák fiai voltak, aki ősatyja volt a zsidóknak és fivére Iszmáelnek, akitől a muzulmánok erednek. Ezért tehát az edomiták közelebbi rokonságban vannak Izráel fiaival, mint Iszmáel fiai.

231 – Ha tehát az a kijelentés, amit Mózes Izráel fiainak testvéreiről mondott, nem a tizenkét törzsre vonatkozik, hanem egyéb rokonaikra, akkor azt mondjuk, hogy inkább vonatkozhat az edomitákra, mivel közelebbi rokonságban voltak Izráel fiaival Iszmáel fiainál, mint már láttuk.

232 – Másodszor: az izráeliták testvérei nemcsak az iszmáeliták voltak, hanem az ammóniták és a moábiták is.

233 – Harmadszor: Mózes nem az iszmáelitáknak mondta, hanem Izráel fiainak: „hogy az úr támaszt nektek a ti testvéreitek közül" (és nem az idegenek közül) hozzám hasonló prófétát (aki nem különbözik tőlem a tanításban).

234 – Ez az igevers pedig hasonlít ahhoz, amelyben a magasságos Teremtő beszél az ő népéhez egy királyról: „Testvéreitek közül való királyt állítok föléd" (1Kir 14:14; Jer 30:9) És amint ennek a királynak támasztása Izráel fiainak

testvérei közül, nem jelenti Iszmáel fiait, ugyanígy a próféta támasztása testvéreik közül sem célozhat Iszmáel fiaira.

235 – Aztán tekintettel kell lennünk a kifejezett összehasonlításra ebben az igében, midőn azt mondja Mózes Izráel népének: „Az Úr hozzám hasonló prófétát támaszt majd neked".

236 – Ha Mohamed Mózeshez hasonló próféta lett volna, akkor sok jelet és csodát kellett volna tennie, mint ahogy Mózes is cselekedett. Mohamed azonban egyáltalán nem tett csodákat, tehát Mohamed nem hasonló Mózeshez.

237 – Aztán ha Mohamed Mózeshez hasonló próféta lett volna, meg kellett volna a Tórát tartania, és tanítania kellett volna a törvényt, amely a Színáj hegyen adatott, megtartván a körülmetélést, a szombatot és az ünnepeket, amint Mózes is cselekedett. Mohamed azonban nem tette ezt, tehát nem hasonló Mózeshez.

### *3. Mohamed nem lehet próféta, mert mi nem várunk más prófétát, csak Illést*

238 – Királyunk így szólt hozzám: Beszéded szellemes, értelmezésed helyes. Bárcsak elfogadnád Mohamedet a próféták között.

239 – Így válaszoltam neki: Meg van említve nálunk, hogy még jön egy próféta a világra Krisztus mennybemenetele után és visszajövetele előtt, amint megtudjuk ezt Malakiás prófétától és Gábriel angyaltól, aki örvendetes hírt hozott Zakariásnak fiának, Jánosnak fogantatásáról.

240 – Királyunk megkérdezte tőlem: És kicsoda ez a próféta, akiről szóltál?

241 – Így válaszoltam neki: Ő Illés.

242 – Mert a magasságos Isten így szól róla Malakiás prófétánál (aki utolsóként prófétált az Ószövetségben): „Emlékezzetek szolgámnak, Mózesnek törvényére, amelyet megparancsoltam neki a Hóreben az egész Izráel számára, a parancsolatokra és rendelkezésekre. Mert íme elküldöm hozzátok Illés prófétát, mielőtt eljön az Úr hatalmas és félelmetes napja. És az atyák szívét visszatéríti a fiakhoz, a fiak szívét pedig az atyákhoz, hogy amikor eljövök, átokkal ne sújtsam a földet" (Mal 4:4–6).

243 – És amikor Gábriel angyal örvendetes hírt hoz Zakariásnak János fogantatásáról, ugyanezzel a beszéddel érkezik: „Így szólt hozzá az angyal: Ne félj, óh Zakariás, mert meghallgatásra talált imádságod. Feleséged, Erzsébet fiút fog szülni neked, és Jánosnak fogod nevezni őt. Örömödre és vigasságodra lesz neked, és sokan fognak örvendezni az ő születésén, mert hatalmas lesz az Úr előtt, és anyja méhétől fogva be fog telni Szentlélekkel. Izráel fiai közül sokakat visszatérít majd az Úrhoz, az ő Istenükhöz, és előtte jár majd az Illés lelkével és erejével, hogy az atyákat visszafordítsa a fiakhoz, az engedetleneket az igazak gondolkodásához, hogy készséges népet alakítson az Úr számára." (Lk 1:13–18)

244 – Lásd meg, óh győzedelmes király, hogyan van az, hogy az angyal Jézus Krisztust Úrnak és Istennek nevezi. Továbbá, hogy az előbbi igék a következőre tanítanak minket, vagyis arra, hogy amikor János, Zakariás fia megelőzte Jézus Krisztus testben való eljövetelét, így mutatta be őt a sokaságnak: „Íme, az Isten báránya, aki elveszi a világ bűnét!" (Jn 1:29) Aztán: „Ő az, aki Szentlélekkel és tűzzel fog keresztelni, ő az Isten Fia, s nem vagyok méltó arra, hogy saruja szíját kioldjam" (Mt 3:11).

245 – Így aztán el fog jönni Illés próféta mielőtt megjelenne Jézus Krisztus a mennyből, hogy előre figyelmeztessen minden embert, és arra serkentse őket, hogy legyenek

készen az ő második dicsőséges megjelenésekor a vele való találkozásra, és hogy megfeddje az Antikrisztust.

246 – Nincs tehát különbség keresztelő János és Illés próféta között a bennük megszólaló Lélek erejét tekintve, ezért ő egy.

247 – Mert keresztelő János már eljött, Illés pedig el fog jönni Jézus előtt, aki meg fog majd jelenni a mennyből nagy erővel és dicsőséggel, hogy feltámassza az embereket a halottak közül. Mert ő az Isten Igéje, kezdetben minden teremtmény teremtője, és ő fogja végül mindegyiket megújítani, ő a királyok Királya és az uraknak Ura, és az ő királyságának nem lesz vége.

## NYOLCADIK FEJEZET: A TÓRA, A PRÓFÉTÁK ÉS AZ EVANGÉLIUM NINCSEN MEGHAMISÍTVA

### BEVEZETŐ

248 – Ezután bölcsességben bővelkedő királyunk így szólt hozzám: Ha nem változtattátok volna meg a Tórát és az Evangéliumot, akkor ott látnátok Mohamedet is a többi prófétával együtt.

249 – Ezt válaszoltam neki: Felséges királyom! A magasságos Isten nektek adományozta a koronát, a trónt és a királyi jogart, és mindezen fölül adott nektek bőséges értelmet, tágas és készséges szívet az egyének és a közösség ügyeinek irányítására, amint meg is érdemli ezt Felségetek. Hatalmas tekintélyedhez az illik, hogy mindezeket a dolgokat, amelyekről beszélsz, gondosan megvizsgáld.

250 – Melyik dolog vitt minket arra, hogy megváltoztassuk az írásokat?

### *1. A Tóra és a Próféták nincsenek meghamisítva*

251 – Mert a Tóra és a Próféták egybehangzóan, mint a mennydörgés hangja kiáltanak és tanítanak Krisztus istenségéről és emberségéről, csodálatos isteni születéséről minden időknek előtte, amelyet nem képes soha senki szavakba önteni, amint Ézsaiás próféta mondja: „és az ő nemzedékét kicsoda beszélheti el?" (Ézs 53:8)

252 – Ő az, akiről és az ő eredetéről úgy beszéltek, hogy kezdettől fogva való, még a világ teremtése előtt (Péld 8:23–24): „egy anyaméhből hajnalhasadta előtt szültelek téged" (Zsolt 110:3). Továbbá: „még a Nap előtt létrejött az ő neve" (Zsolt 2:7; 72:17).

253 – Azután így szól Ézsaiás próféta anyától való időbeli születéséről: „Íme, a szűz teherbe esik, és fiút szül, és Immánuelnek nevezik őt." (Ézs 7:14)

254 – Dávid király, Ézsaiás és a Próféták mindnyájan nyilvánvalóan és világosan tudósítottak azokról a csodákról és ámulatba ejtő dolgokról, amelyeket készült megcselekedni testben való megjelenésének idején, továbbá Isten valódi megismeréséről, amely betöltötte a lakott földet e világba való eljövetele idején.

255 – Tudósítanak minket testében elszenvedett fájdalmairól, keresztre feszítéséről és haláláról, ahogy az imént említettük. És szintén szólnak feltámadásáról a halottak közül, mennybemeneteléről, és e világra való második eljöveteléről, a halottak feltámadásáról, és a végítéletről, amellyel megítél mindeneket, merthogy ő Isten, az Atyának Igéje.

256 – Mivelhogy a keresztyén tanítás egészét tartalmazza a Tóra és a Próféták, ugyan miféle ok miatt változtattunk rajta?

257 – Még ha feltételezzük is, hogy megváltoztattuk és meghamisítottuk a Tórát és a Prófétai írásokat, melyek a mi birtokunkban közöttünk vannak, de hogyan voltunk képesek arra, hogy megváltoztassuk és meghamisítsuk azokat, amelyek a héberek kezében vannak.

258 – És ha ezzel szemben felvetné valaki: A keresztyének megváltoztatták és meghamisították azokat a könyveket, melyek az ő kezükben vannak, a zsidók pedig ugyanezt tették a saját könyveikkel. Mi erre ezt feleljük:

259 – Ugyan miféle okból nem változtatták meg, és nem hagyták ki a zsidók a könyveikben szereplő igéket, melyekre büszke a keresztyén vallás, és rájuk támaszkodik? Mert még nem volt olyan ellenségeskedés a világon, amely hasonlítana ahhoz, ami korábban volt és most van a keresztyének és zsidók között.

260 – Ha azt mondanánk, hogy a zsidók megváltoztatták és meghamisították szentkönyveiket, hogyan hallgathatnánk az általuk meghamisított igehelyekről? Hiszen rajtuk fordul meg a mi vallásunk.

261 – Azonban sem a keresztyének, sem pedig a zsidók nem változtatták meg, s nem hamisították meg a szentkönyveket, amint a köztük levő ellenségeskedés is tanúsítja, ami miatt lehetetlen megegyezniük egymással ilyen fontos dologban.

262 – Világos tehát, hogy nem volt lehetőség arra, hogy a keresztyének és zsidók egyességre jussanak egymással a szentkönyvek meghamisításában. Nem tagadható, hogy a zsidók vitatkoznak velünk némely szavak és nevek magyarázatában, valamint az időkre nézve. De a kifejezések, szavak és igazságuk tekintetében nincs közöttünk semmi vita, mert a kifejezések és a szavak mindkét félnél egyaránt megtalálhatók.

### *3. Az Evangélium nincs meghamisítva*

263 – Óh király! Mi nem változtattuk meg, s nem is hamisítottuk meg a Tórát és a Prófétákat, és ugyanezt kell mondanunk az Evangéliumról is. Mert amit az első próféták mondtak a Krisztusról, ugyanaz van megírva róla az Evangéliumban. Egy tehát a fénysugár, amely a Tórából, a Prófétákból és az Evangéliumból világít számunkra. Azonban mégis van különbség. Ez pedig az, hogy a Tórában és a Prófétáknál előre szerepel a beszéd, meg a jelképek, az Evangéliumban pedig nyilvánvalóvá válnak a cselekedetek és az igazság.

264 – Az Evangélium hívja fel a figyelmünket arra, amit a próféták Krisztus istenségéről és emberségéről tanítottak, a legkisebb változtatás nélkül, mert egy és ugyanaz, aki a Tórát és a Prófétákat adta, ő pedig az Isten.

265 – Aztán ha megváltoztattuk és meghamisítottuk volna a szentkönyveket, akkor azoknak a dolgoknak a megváltoztatásán és meghamisításán buzgólkodtunk volna, amelyek alacsonyrendűnek, alávalónak és vallásunknak ellentmondónak tűnhetnek, mint például a félelem, az ütlegelés, a fájdalmak, a kereszt, a halál és ehhez hasonlók.

266 – Azonban nemcsak hogy nem változtattuk meg ezeket a dolgokat, hanem dicsekedünk velük és tiszteljük őket ugyanúgy, amint dicsekszünk azokkal a dolgokkal, amelyek fennköltek és hatalmasak a vallásunkban, és tiszteljük őket. Mert amint valljuk Jézusról, hogy ő Isten, akinek nincs kezdete, sem vége, aki egyenlő az Atyával természetére nézve, ugyanígy valljuk azt is, hogy ő valósággal ember, aki egyenlő velünk emberi természete szerint.

267 – Ezért nem változtattunk meg, és nem is hamisítottunk meg – óh király! – egyetlen sort sem Isten könyvében.

268 – Ha pedig Mohamed neve szerepelne szentkönyveinkben, akkor vágyakozva várnánk az ő eljövetelét, mint ahogy vágyakoztunk azoknak eljövetelére, akikről a Próféták írtak.

269 – Aztán milyen rokonságban vagyunk mi a zsidókkal? Közelebbi-e ez, mint amilyen az iszmáelitákkal van? Miért fogadtuk el Krisztust, aki a zsidók nemzetségéből való, és utasítottuk el Mohamedet, aki az iszmáeliták leszármazottja volt? Mert egy a mi természet szerint való rokonságunk egyrészt az iszmáelitákkal, másrészt a zsidókkal.

270 – Az igazság arra kényszerít, hogy elmondjam: Krisztus megjelenése előtt a zsidóknak tekintélyük volt minden nép előtt, és az Isten előtt is. De miután az Isten Igéje megjelent közülük való testben, lenézettek és megvetettek lettek Isten és emberek előtt. Mert behunyták szemeiket, hogy meg ne pillantsák, és ne gyönyörködjenek a világosságban, amely eljött a világra, hogy világítson az embereknek. Így lettek a zsidók gyűlöletesek és utáltak mindenki részéről.

271 – Az iszmáelitákkal éppen fordítva van. Nekik tiszteletük és becsületük van Isten és ember előtt, mert felhagytak a bálványok és a sátán imádatával, és egyedül az Istent imádják és tisztelik. Ezért méltók arra, hogy mindenki szeresse és tisztelje őket.

272 – Ezért ha lenne a szentkönyvekben prófécia a javukra, nemcsak hogy nem változtattuk és hamisítottuk volna meg azt, hanem nagy örömmel várnánk a beteljesedését, mint ahogyan várjuk azt, aki a végidőben fog eljönni, mint fentebb már szóltunk róla. Mert mi nem helyesbítői vagyunk az Isten parancsolatainak, hanem sokkal inkább megtartói.

## BEFEJEZÉS

273 – Erre királyunk így szólt hozzám mosolyogva: Most itt hagyjuk abba a párbeszédet! Más időben beszélünk még ezekről a dolgokról, amikor majd alkalmunk lesz rá, hogy alaposan megtárgyaljuk őket.

274 – És akkor dicsőítettük az Istent, aki a királyok Királya és az uraknak Ura, és aki bölcsességet és értelmet ad a királyoknak, hogy igazsággal és könyörületességgel irányítsák királyságaikat. Aztán könyörögtünk a királyért és országáért, azt kérvén Istentől, hogy támogassa és őrizze meg azt sokáig ebben a világban, és hogy szilárdítsa meg az ő királyi székét igazságossággal és becsületességgel mindörökké. Ámen.

275 – És így jöttünk el tőle.

# JEGYZETEK

[1] Al-Mahdi ibn al-Manszúr abbászida kalifa (775–785); a „hívők fejedelme" elnevezés a kalifa egyik méltóságjelzője.

[2] Hagyományosan elfogadott vélemény szerint pontosan 781-ben.

[3] I. Timótheosz nesztoriánus katholikosz-patriarcha (780–823) a mai Erbíl nevű iraki várostól délnyugatra fekvő egykori Hazza nevű faluban született 727/728-ban, aztán egy Basós nevű falucska monostori iskolájában nevelkedett Szafszáfa környékén. Megtanult görögül és arabul. Bibliai írásmagyarázattal és Arisztotelész filozófiájával foglalkozott. Elsajátította a görög és szír nyelvű művek arab nyelvre való fordításának művészetét. 769/770-től Béth Bagás püspöke, 779/780-ban vitatott választással emelték a katholikosz-patriarchai székbe, 823 elején 94 éves korában halt meg Bagdadban.

[4] A „katholikosz" (arabul: dzsáthalíq, magyarul: általános püspök) cím eredetileg egy bizonyos terület nemzeti egyházának fő metropolitáját jelöli, aki Mezopotámia és Perzsia egész területének legfőbb pásztora s jogköre alig kisebb a patriarchánál. Miután a Markabtában összehívott nemzeti zsinat (424) nesztoriánus püspökei kimondták egyházaik függetlenségét a bizánci és az antiochiai patriarchától, a perzsa nemzeti egyház feje 486-ban felvette „az egész kelet katholikosza és patriarchája" címet.

[5] Az „Evangélium" kifejezés szorosabb értelemben a négy kanonikus evangéliumra vonatkozik, de jelölheti a teljes Újszövetséget is.

[6] A „Tóra és a Próféták" kifejezéssel – együtt, de külön-külön is – az Ószövetséget jelöli a szerző.

[7] Figyelemre méltó az arab szöveg megalkotójának az a törekvése, hogy ahol lehetséges az iszlám szóhasználathoz igazodjon, amely a keresztyén olvasó számára idegen és szokatlan. A Jézus „mennybemenetelére" ugyanazt a szót használja a szöveg, amivel az iszlám hagyomány Mohamed „égi útját" jelöli. Jézus tanítványaira nem a megszokott keresztyén arab kifejezéssel utal, hanem a Koránban használt megjelöléssel. (Vö. Korán 3:52; 5:111, 112; 61:14)

[8] Az iszlám hagyomány szerint Mohamed mindig kifejezetten elhárította magától, ha valaki különös tudást tulajdonított neki. Még azt is tagadja, hogy belelátna az emberek szívébe vagy gondolataiba: „Én csak ember vagyok, ti mégis peres ügyeitekkel jöttök elém. Előfordulhat az, hogy egyikőtök hamis bizonyítékot hoz fel testvére kárára, s én annak megfelelően ítélek, amit hallottam.

Így ha valakinek testvére jogát ítéltem oda, nem adtam neki mást, csak egy részt a pokol tüzéből." Másik hagyományos mondás szerint ezt mondta Mohamed: „Én a külső szerint tudok csak ítélni, a szívek az Istenre tartoznak".

[9] Meglepő, hogy Timótheosz a dzsihád intézményét pozitívan ítéli meg, mint az Isten iránti odaadó szeretet bizonyítékát, és szerinte ebben Mózes volt Mohamed példaképe s mintegy előfutára.

[10] A „megkövezett" jelző a sátán említésének gyakori kísérője az iszlámban. A mekkai zarándokok kővel dobálják meg azt a három oszlop alakú kőépítményt, amelyek a sátánt jelképezik.

Tüske László

# Egy középkori arab költemény világa: Abú Tammám dicsőítő ódája al-Mu'taszim kalifa amoriumi győzelme alkalmából[1]

Az alábbiakban a kilencedik századi arab költő Abú Tammám (megh. 845)[2] „b"-rímű (*bá'ijja*), *baszít* ritmusképletű költeményét mutatom be, melyben al-Mu'taszim (ur. 833-842) abbászida kalifát dicsőítette. A költemény egy kis-ázsiai bizánci város, Amorium (arabul *'Ammurijja*) 838-as meghódítását ünnepelte meg.

Alkalmi költeményről lévén szó, tisztázni szeretnénk azokat a külső körülményeket, amelyek hozzátartoznak a műalkotás létrejöttének és befogadásának előfeltételeihez. Ez egyfelől a történelmi események rekonstruálását és a hozzá kapcsolódó híradások számbavételét jelenti, másfelől pedig annak a szellemi környezetnek a vázlatos rajzát, amely a kortársak számára a költemény értelmezésének és értékelésének keretéül szolgált. A költemény modern értelmezésében jelentős tanulmányok készültek az utóbbi harminc évben, amelyek a mű történelmi körül-

ményeit, poétikai sajátosságait és műfajtörténeti jelentőségét vizsgálták. Ezektől eltérő módon az alábbiakban egy új szempontot kívánunk érvényesíteni.

A konkrét költemény elemzése így reményeink szerint rámutat arra is, hogy az *alteritás* irodalmának[3] sajátosságait mutató középkori arab irodalom értelmezéséhez olyan eszközkészlet mozgósítására van szükség, amelyik adekvát módon illeszkedik az irodalomként felfogott középkori szövegek létmódjához és működéséhez.

A középkori arab irodalomban megkülönböztetett helye volt a dicsőítő költeménynek (*madíh*). Ez volt az a művészi forma, amely minden korban keretet adott a múltra való emlékezésnek, lehetőséget adott a mindenkori jelen megformálására és a jövő megfogalmazására.[4]De koronként más-más formát vett fel, hiszen más megfontolás szervezi a verset az iszlám előtti korban és más az iszlám világában, hiszen az emberi létezés új értelmezésének következményeként és velejárójaként itt új tartalommal jelenik meg az embernek az Istenhez, a világhoz, és a másik emberhez való viszonya.

A muzulmán kalifátusban a birodalmi vagy tartományi központok udvari élete a hatalomcentralizáció elve szerint szerveződött. Az udvar a politikumot megtestesítő uralkodót vagy kormányzót, illetve az általa képviselt magasabb entitást – *Allah, umma, kalifa* (Isten, hívők közössége, uralkodó) – szolgálta többek között azzal, hogy a rá vonatkozó tapasztalatokat a művészet eszközeivel átélhetővé tette a birodalmi elit, és általuk az egész közösség számára. A dicsőítő költemény – *funkciója* szerint – jelentős legitimizáló erővel rendelkezett, és ennek megfelelően az udvar kitüntetett eseményei közé tartozott egy-egy költemény előadása, és a költő megfelelő mértékű megjutalmazása is. Erre az élet normális rendjében adódó események, például az évente visszatérő vallási és politikai ünnepek, vagy

az emberi élet fordulatai, mint a születés, a halál vagy a trónváltás adtak alkalmat, de ugyanígy a rendkívüli politikai illetve hadi történések, a lázadások, ezek leverése, esetleg szokatlan természeti jelenségek is lehetőséget kínáltak az *alkalomhoz illő* dicsőítés megfogalmazására. Általánosan azt lehet mondani, hogy a valamilyen oknál fogva az egész közösséget megmozgató *alkalmak* éppen ezen egyetemességük okán elmulaszthatatlan lehetőséget kínáltak az uralkodó (a helytartó, a hadvezér vagy más kormányzati tisztségviselő) hivatalának illetve legitimitásának megszilárdítására, és ezen keresztül a muzulmán közösség identitásának megerősítésére.

Másfelől a dicsőítés *tartalmilag* a kiemelkedő személyiség értékeinek bemutatását, elismerését és elismertetését tűzte ki célul. A mű középpontjában az adott közösség egyénre, személyiségre érvényes *értékrend*jének a megjelenítése állt, melynek elemeit hol ráolvasásszerűen – katalógusra emlékeztető módon – mondják fel, hol pedig valamilyen konkrét esemény kapcsán fölépített – és ezzel újjáteremtett – irodalmi formában *reprezentálják*. Széles skálája lehet a bemutatásnak, de mindegyikben a hívő muszlim közösség Allahhoz fűződő viszonyának kifejeződését, a muszlim erkölcsiség egyénre bontott szabályait ismerhetjük fel. Az immanens emberi törekvések és a végtelenül távoli isteni értékek összekapcsolása mintegy igazolást, hiteles lehetőséget és így bíztatást nyújtott a mű befogadói számára.

A dicsőítést megjelenítő szövegek *létmódjával* kapcsolatban hangsúlyoznunk kell, hogy a múlt felé forduló, a vallási, politikai és a mindennapi élethez szükséges legitimitást az „egyszer volt aranykor" értékei felől igazoló történelmi időkben a *poétikai eszközök* is ennek a *tradicionális szemléletnek a hatálya alá esnek*. Az irodalmi forma az emberi létezés jellemző élethelyzeteinek művészi tuda-

tosítását többnyire az ismert és jól bevált keretek között alakítja ki. Ezek azonban maguk is az irodalom története során jönnek létre. Az egyszer volt formák, szerkezetek, stilisztikai ideálok különböző körülmények között módosulhatnak ugyan, de ezek a változások hamarosan megszilárdulnak és kanonizálódnak. Az arab irodalomnak a világirodalom egészét nézve is egyedülálló irodalmi formája a *qaszída* (*politematikus*, az esetek többségében dicsőítésbe torkolló *költemény*) története[5] tanúsíthatja ezt a megfigyelést, de erre most nem térünk ki. Egy másik alkalommal külön vizsgáljuk majd ennek a műnek az irodalmi forma történetében játszott szerepét is.

A nyugati olvasó, aki *most* nyugatról és sok száz év távlatából veszi kézbe ezt a költeményt, minden bizonnyal vegyes érzülettel olvassa, hiszen helyzeténél és adottságainál fogva nem rendelkezik azzal az – Umberto Ecoval szólva – „*irodalmi kompetenciával*", amely közvetlenül felnyithatná előtte a ma már egyébként is csak nyomtatott szövegként ismert ódát. De nincsen kétségem afelől, hogy egy ilyen dicsőítő költemény részletes bemutatása rávilágíthat a műfaj eredeti működésére, igazolhatja művészi jelentőségét, és hagyományának érvényességét, ha a megfelelő eszközökkel nyúlunk hozzá. A munka végül azzal az eredménnyel járhat, hogy az alkalom és az alkalomhoz kapcsolódó költemény a kor uralkodó szellemisége felől válik jól áttekinthető koherens rendszerré, amiben azonban egy a *modern* irodalmiságától lényegesen különböző irodalmi kánon sajátosságait ismerhetjük meg. Az *alteritás* irodalmának egy változatát, ami mint ilyen történetileg párhuzamos a keresztény középkor *alteritásával* és vele együtt áll szemben az egyetemes *modern* irodalmi kánonjával.

Nézzük előbb a költeményre alkalmat adó események rekonstrukcióját.

## A KILENCEDIK SZÁZADI AMORIUM LEROMBOLÁSA

A költeményre alkalmat adó események a kilencedik század harmincas éveit idézik fel. Háborúk terhelik az abbászida birodalmat. Ezeket az arab források nagyjából azonosan mutatják be. Al-Tabari[6] az egyik legjelentősebb forrásunk, aki a *hidzsra* 223. évének eseményei között mondja el a történetet. Ebből kiderül, hogy Bábak al-Khurrami, az abbászida kalifátust fenyegető iráni lázadás (816-838) vezetője arra kérte Teophilosz (ur. 8 bizánci császárt, hogy támadja meg a muzulmán birodalom északnyugati határvidékének városait, és ezzel vonja el az ellene vonuló abbászida erők egy részét. A lázadó Bábak al-Khurrami ekkor már közel húsz éve ellenállt a központi muzulmán hatalomnak, sőt, önálló birodalmat hozott létre Észak-Nyugat Iránban (a mai Azerbajdzsán területén), aminek ideológiai alapját egyfajta iráni eredetű dualista *neo-mazdakita* rendszer képezte, s amely többek között archaikus közösségi társadalom létrehozását hirdette meg. Egyes értelmezések szerint ebben az ideológiai keretben a muzulmánellenes Irán helyreállításának az igénye is megfogalmazódott.

Bizánc természetes szövetségest látott a muzulmán birodalom ellen lázadó Bábak al-Khurramiban. Bizánc és a lázadók együttműködése egy ideig gyümölcsöző volt, bár az abbászida uralkodó al-Ma'mún (ur. 813-833) a határvidék elleni támadásokkal megpróbálta ezt a kapcsolatot gyengíteni. Tudjuk, hogy az arab-bizánci kapcsolatok egész keretében egy kisebb epizódnak számít ez az eseménysor, ám figyelnünk kell rá, mert egy olyan egésznek a része volt, amely jelentősebb szerepet játszott a muzulmán birodalom életében. Valójában a két birodalom közötti határterület (*szughúr*) érintkezéséről, kölcsönha-

tásáról, a szemben álló felek kölcsönös rablóportyáiról és általában háborús viszonyainak egy szakaszáról van szó. Tudjuk, hogy a muzulmánok számára a közvetlen haszonszerzés praktikus előnyein túl ideológiai jelentősége volt az ezen a határterületen folyó küzdelemnek. Bizáncot a muzulmán birodalom örökös ellenségének tekintették. Bizánc volt az egyetlen olyan birodalom az iszlám világával érintkező hatalmak közül, amelyet egyenrangúnak kellett – és persze *lehetett* – elismerni. Olyan birodalomként tekintettek rá, amely ideológiai és politikai rendszerében is versenytársa, ellenfele, halálos ellensége volt az iszlámnak. Az ellene vezetett háborúk mindig egészen más megítélés alá estek, mint a berberek vagy a törökök ellen indított hadjáratok. Ez volt az a front, amelyen az abbászida kalifák személyes jelenlétükkel is képviselték és képviseltették birodalmuk érdekeit és értékeit.[7]

Az abbászida hatalom tehát a 836-838 közötti harcokban erőfölényre tett szert a lázadókkal szemben. Bábak al-Khurrami katasztrofális helyzetbe került. Az abbászidák tehetséges iráni hadvezére, Afsín elfoglalta a lázadók központi erődítményeit, és maga Bábak is fogságba került. Személyes biztonságát a kalifának tett hűségesküvel megválthatta volna, ám úgy nyilatkozott, hogy *„Jobb egy napig szabad uralkodóként élni, mint akár negyven évig is nyomorult szolgának lenni."*[8] Így miután a fővárosba hurcolták, kivégezték, testét feldarabolták, és testrészeit intő jelként kifüggesztették a birodalom jelentősebb városaiban.

E harcok utolsó fázisában történt, ahogy utaltunk erre, hogy Bábak a bizánci uralkodót egy erőmegosztó hadjárat megindítására kérte az abbászidák ellen.[9] Teophilosz eleget tett a kérésnek és a már 833-ban hozzá menekült lázadó irániak bevetésével, akik egy bizonyos Naszr-Teophobosz vezetése alatt álltak, megtámadta a kalifátus uralma alá tartozó észak-mezopotámiai területeket. Ezek

az irániak korábban Bábak emberei voltak, akiknek menekülniük kellett, és bizánci zsoldban találtak megélhetést maguknak. Felvették a kereszténységet és megtartották eredeti katonai szervezeteiket is, hiszen Bizánc keleti határterületein szükség volt a szolgálataikra.

837 nyarán tehát a bizánciak Theophilosz (ur. 829–842) vezetésével betörtek Észak-Nyugat Mezopotámiába. Ennek az évnek az eseményeit ez a hadjárat határozta meg. A megfélemlített lakosság súlyos adót fizetett a bizánci császárnak a biztonságért cserébe. Intő jelként ismert volt előttük, hogy a hadjárat során a császár először Soropetra (arab: Zabitra) városát támadta meg. Bevette és kifosztotta, a lakosait megölte, megkínozta, fogságba vetette és elhajtotta, magát a várost pedig lerombolta. A város sorsát tárgyaló arab történetírók beszámolói vérengzésekről, kegyetlenkedésekről szólnak, s részletesen bemutatják a kíméletlen támadókat, akik irgalom nélkül bántak el a gyermekekkel, a nőkkel és az öregekkel, akik a foglyul ejtett férfiakat rabláncra fűzték és elhajtották.

Egy kegyes hagyomány szerint az egyik fogságba esett, és szenvedésekben meggyötört nemesi származású asszony segélykiáltása (*wá-Mu'taszimá, 'Ó jaj, [hol vagy,] Mu'taszim*!')[10]még a kalifához, Hárún al-Rasíd harmadik trónra került fiához, al-Mu'taszimhoz (ur. 833-842) is eljutott. A legenda szerint az éppen mulatozó uralkodó a hírvivő szavainak hallatán letette a kezében tartott boros kupát, harci öltözéket, turbánt vett, hadba szólította a seregét, majd személyesen indult a bizánciak ellen. Egy másik elbeszélés szerint éppen a trónján ült, amikor a híreket meghallotta, és azonnal így kiáltott: *Labbajki! Labbajki!* ('Jövök a hívásodra! Jövök a hívásodra!')[11]

Nem tudhatjuk, hogy valójában milyen körülmények között kapott hírt az uralkodó a bizánciak betöréséről, de az bizonyos, hogy hamarosan mozgósította a seregeit és a

következő évre meghirdetett ellentámadásra készült. Ezzel összefüggésben egy másik hagyományt is említenek a forrásaink. Azt mondják, hogy a hadjárat megtervezése során a kalifa kikérte a tanácsadók véleményét abban a kérdésben, hogy melyik az a város, amelyiknek a bevételével és lerombolásával *méltó bosszút* tudna állni a muzulmán birodalmat ért sérelemért. A tanácsadók egyhangúan Amoriumot javasolták[12] neki. Nem látszik valószínűnek, hogy ez a véletlen műve lett volna. Az abbászida udvar bizonyára tudta, hogy Amorium a császár szülővárosa volt, és így ennek megtámadása és reménybeli bevétele valódi elégtételt – *bosszút* – jelenthetett számukra.

Amorium[13] a mai Törökországban Emirdag közelében fekvő város volt. Korai története kevésbé ismert, bár a numizmatikai leletek szerint az ókor egy rövidebb korszakában önálló pénzverdét is működtetett. Valószínűnek látszik, hogy stratégiai helyzeténél fogva esetenként befolyásolhatta a kisázsiai régió történetét. Az ötödik századtól püspöki székhely lett, de valódi történelmi szerepet csak azt követően játszott, hogy az innen származó Második Mihály császár Kr. u. 820-ban a bizánci trónra lépett.[14] A település hamarosan Kis-Ázsia legjelentősebb városává nőtte ki magát. Így a háborúra készülő kalifátus számára alkalmasnak látszott a méltó elégtételre. Sőt, mintegy szimbolikus jelentőséget kapott a császári család szülővárosának megtámadása hosszabb távon is, és ezt messzemenően ki lehet használni, akár egy Konstantinápoly ellen indítandó hadjárat kiinduló pontjaként is.

A hadjárat azzal kezdődött, hogy al-Mu'taszim hadvezére, Afsín, Damizonnál Kr. u. 838 július 21-én szétverte a bizánci sereget. A források szerint az előnytelen terepviszonyok, és az ezt jól kihasználó muzulmán támadók harciassága miatt maga Teophilosz is kis híján elesett az ütközetben. A császár kénytelen volt visszavonulni, a mu-

zulmán seregek előtt megnyílt az út a császárság belső területei felé. A főserég a kalifa vezetésével Amorium ellen vonult, miközben a támadók egy másik egysége Ankara felé vette az irányt. Ankarát rövid ostrom után bevették. A város sorsa megmutatta, hogy a siker immár a muzulmánok mellé állt. Theophilosz folytatta a visszavonulást, majd tárgyalásokat kezdeményezett és ajánlatott tett a harcok beszüntetésére, illetve a korábbi betörésekkor okozott károk megtérítésére. A muzulmánok azonban Ankara bevételén felbuzdulva immár hallani sem akartak a békekötésről, és minden erejükkel a bosszúra Amorium városának ostromára készültek.

Időközben mind a két fél hírekkel, álhírekkel, a kor eszközeinek és formáinak megfelelő propagandával próbálta erősíteni háborús pozícióját. A kor tudományos világképének megfelelően ebben különösen fontosak voltak az egyik vagy a másik fél javára fogalmazott *asztrológiai* előrejelzések.[15] Mint a forrásaink beszámolnak róla, a bizánciak azzal nyugtatták magukat, hogy az asztrológusok szerint az égitestek állása alapján a város „a füge és a szőlő" beérése/szürete előtt nem vehető be.[16] S nyár lévén az új termésig több hónap is hátra van még, a kalifa erőfeszítése teljesen fölösleges, kevés a víz stb. Ennek egy változatában a szerzetesek szerint a támadó uralkodónak előbb fügét és szőlőt kellene telepíteni a város körül, majd ott tartózkodva megvárni, hogy a termés beérjen, és ha ez megtörténik, akkor beveheti a települést.[17] Al-Mu'taszim kalifa azonban eltökélt volt, és hallani sem akart a támadás felfüggesztéséről. Egy másik hagyomány szerint az amorium-beliek azt terjesztették el, hogy csak akkor vehető be a város, ha foltos lovakat használó hadsereg támadja meg. Erre a történet szerint a kalifa parancsot adott, hogy mindenki foltos lóra üljön. Sőt, a híresztelések egy változatában az is szerepelt, hogy csak nőtlen katonákkal lehet

eredményt elérni az ostrom során, mire aztán a kalifa kiadta volna a parancsot, hogy valóban nőtlen harcosokból szerveződjön meg az expedíciós sereg. Stb., stb.

Az ostrom kezdetén mind a két félnek jelentős veszteségei voltak, de a város tartotta magát. A muzulmánok azonban jelentős előnyre tettek szert, mert a tudomásukra jutott, hogy a városfal egy szakasza különösen gyenge, és könnyebben lerombolható. Történt ugyanis, hogy az esők és áradások következtében a nem is olyan régi közelmúltban ez a szakasz leomlott, ám csak hanyag módon és felületesen állították helyre. A kalifa ekkor ezzel a falszakasszal szemben állíttatta fel a táborhelyét, és ide rendelte a kőhajítókat is. A kőhajítók három napos munkával rést ütöttek a falon, s ahogy a következő három újabb napon folytatták a támadást, a rést sikerült kitágítani, bár a védők igyekeztek folyamatosan újjáépíteni a leomlott részeket. Olyannyira meggyöngült a fal, hogy Bódis [az arab forrásokban: Wandú], a falszakasz védelmét biztosító bizánci egység parancsnoka kénytelen volt segítséget kérni az elöljáróitól. Ezek azonban elutasították a kérelmét, és nem küldtek neki erősítést. Ekkor Bódis [Wandú] tárgyalásokat kezdeményezett a muzulmánokkal. Azok tűzszünetet hirdettek a tárgyalás idejére, ám miközben a két fél vezetői tárgyaltak, a muzulmánok egységei a nyitott kapukon át látszólag fegyvertelenül besétáltak és bevették a várost.

Amorium így árulás és hitszegés révén jutott a muzulmánok kezére. Mérhetetlen pusztítás következett. A muzulmánok féktelen bosszúvágyukban lerombolták és felgyújtották az épületeket és a tornyokat, a lakosokat fogságba vetették és elhajtották.

Mihály szír pátriárka *Krónikája* így számol be a város elestéről: *„Amikor a városlakók látták, hogy Bódis (Wandú) megengedi, hogy az arabok (…) bevonuljanak a városba, néhányan a templomba menekültek,* Kirie eleiszont *imád-*

*kozva, mások a házaikba siettek, voltak, akik a csatornákban, mások a ciszternákban kerestek menedéket. Az asszonyok betakarták gyermekeiket, mint a tyúkok, mert ha nem tették volna, akkor szétválasztják őket és vagy megölik vagy rabszolgának adják el a fiaikat. Az arabok iszonyú vérengzésbe kezdtek, majd levágták a halottak fejét és egy helyen gyűjtötték össze őket. S mikor a fegyvereik már végképp megrészegedtek a vértől, parancsot kaptak, hogy ne gyilkoljanak tovább, hanem vessék fogságba a lakosságot és vezessék őket ki a városból. Ekkor aztán végigrabolták és kifosztották a várost. Amikor a király [al-Mu'taszim] bevonult, elámult a templomok és a paloták gyönyörű építménye láttán [és megcsodálta] a város szerkezetét. Ahogy azonban nyugtalanító híreket kapott [a muzulmán birodalomból, és elhatározta, hogy visszatér fővárosába], fáklyát dobatott a városra és az egészet felégette… Oly sok kolostor és zárda volt ott, hogy majdnem ezer szüzet vetettek fogságba, de ebben a létszámban nem szerepelnek azok, akikkel a helyszínen végeztek. A szüzeket aztán átadták a török és a mór rabszolgáknak és így elkerülték a meggyalázásukat. Dicsőség Isten felfoghatatlan rendeletének.*"[18]

A győzelem óriási, a muzulmánoknak sikerült elfoglalni a császár szülővárosát, fel tudták gyújtani a szülőházát, bosszút tudtak állni az iszlám birodalmát ért sérelemért. Sőt, ez a sikeres megtorlás, a bosszúhadjárat győztes befejezése alkalmat szolgáltat arra, hogy ország-világ előtt nyilvánvalóvá tegye a muzulmán uralkodó és az általa képviselt *iszlám* vallási *feljebbvalóságát, értékességét és hatalmát*.

Mert mint korábban utaltunk rá, a kalifátus és a Bizánci Birodalom közötti összeütközések mindig kozmikus értelmet kapnak, a korabeli köztudatban az *iszlám* és a *kereszténység* egyetemes küzdelme világtörténeti folyamatának mozzanatai, jelenetei és felvonásai lesznek ezek. Ismert,

hogy miután a hódítások megtorpantak a nyolcadik század elején, a muzulmán vezetők időről időre elővették Konstantinápoly meghódításának a programját – azaz a kereszténység fölötti végső győzelem kivívásának kísérletét –, ám terveiket nem tudták valóra váltani. A szóban forgó kilencedik századi összecsapás előtt például 215/830-ban, majd 216/831-ben, sőt 217/832-ben is voltak határ menti háborúságok az akkori kalifa, al-Ma'mún és a bizánci császár személyes részvételével,[19] majd hatalomra kerülve al-Mu'taszim folytatta fivére helyi jellegű – , de univerzális igényű – háborúit[20] a bizánciak ellen. Az így felfogott egyetemes háborúnak felmérhetetlen presztízsértéke volt, és a kivívott muszlim győzelem az elsősorban katonai erényeket mutató kalifa, al-Mu'taszim személyes sikerét is meghozta. Azt lehet mondani, hogy Amorium bevétele a személyes-katonai és a vallási-kozmikus győzelem együttesét jelentette al-Mu'taszim és az iszlám világ számára.

A győzelem után a kor egyik elismert birodalmi (udvari) költője, Abú Tammám mindezeket összefoglalva, és a feladat nagyságához mérhető költeményben ünnepelte a kalifát. A későbbiekben sok helyütt egyszerűen *amoriumi qaszídaként* ismert verset három egymást követő napon is bemutatta (azaz szigorúan formalizált módon *előadta*) az uralkodónak. Végül a kalifa megelégelte talán, és megkérdezte: *„Miért is mondod el nekem újra meg újra ezt a „vénaszszonyt (= költeményt!)?"*, mire a költő válasza az volt, hogy *„mindaddig előadom neked, amíg meg nem kapom érte a hozzá méltó jegyajándékot."* Erre a kalifa hetvenegyezer dirhemmel jutalmazta, azaz minden párvers (*bajt*) után ezer dirhemet utaltatott ki neki.[21] Rendkívüli jutalomnak számított, de maga a vers is rendkívüli.

## A KÖLTEMÉNY: ASZ-SZAJFU ASZDAQU („IGAZABBAT MOND A KARD …")[22]

Abú Tammám költeményét a legtöbb kutató nyolc egységre tagolja, az alább következő fordításban megtartottam ezt a felosztást, és az egyes szakaszok tartalmát alcímekkel jelöltem.

### 1. 1-10 sor: A kard és a jövendölések

1. Igazabbat mond a kard, mint a könyvek[be foglalt jövendölések], [ha] hírt mond,
[hiszen] a kard éle a határ a komoly döntés és a játszadozás között.
2. A [kard]pengék fehére és nem a [papír]lapok feketéje –,
[szöveglapként ez az, ami] megvilágítja a kétséget és a gyanút.
3. A [biztos] tudás a két ötödös[23] [sereg] között
a fényes lándzsák hegyén ragyog, s nem a[z égi] hét fényes bolygóban.
4. Hol van [most] az [asztrológusok] mes[éj]e? Hol vannak a csillagok?
[Hol van most az,] amit róluk üres fecsegésből összeszőttek és hazugságból?
5. Koholmányok és kitalációk [azok], s ha [jól] megfontolják,
[fegyvernek nem jók:] se íjnak, se kardnak [nem használhatók].[24]
6. Mirákulumok, melyekről azt vélték, hogy a [z ostrom] napjait[25]
a Szafar hónapok Szafar havára vagy a Radzsab [hónapra] jövendölik.
7. Az embereket sötét szerencsétlenség [jóslatával] rémítették,
mikor a nyugati csóvás üstökös[26] [az égen] megjelent,
8. S a zodiákus magas házait, a mozgó [égitesteket] és a nem mozgókat
úgy értették, hogy [a javukra?] rendezik el [a dolgokat lent a földön].[27]
9. [Az égitestekkel] döntötték [volna] el a dolgot, pedig ők azt sem tudják,

hogy vajon az orbitális pályán keringenek-e, avagy az álló csillagok körül forognak.

10. Ó, ha [a zodiákus jegyei] csak egyszer is meg tudták volna mutatni előre, hogy mi

következik be majd, akkor ismert lett volna [előre] a bálványok és a kereszt sorsa [is].

## 2. 11-14. sor A győzelem

11. A győzelmek győzelme ez!, mely fölötte áll annak, hogy kifejezni tudná

ritmikus költemény, vagy prózában mondott szónoklat!

12. Oly [nagyszerű] győzelem [ez], hogy megnyílnak tőle az ég kapui,[28]

és [mint az esők után] a föld tiszta öltözékeiben jelenik meg.

13. Ó, Amorium [győzelmes] ostromnapja, a vágyak tőled

a mézezett tejet bőven adó tevékre indulnak fel.[29]

14. Megengedted, hogy a muzulmánok szerencséje felemelkedjék,

[és] a pogányokét és az országukét a lejtőn lefelé lökted!

## 3. 15-22. sor Amorium, a város

15. [Ez a város az ő] anyjuk [*ummun lahum*[30]], és ha csak reményük lett volna arra,

hogy megváltható, minden anya és apa feláldozta volna magát [érte].

16. [Hiszen] makacs [kancacsikó] volt, akit Khoszrou megtörni

nem tudott, és aki Abu Karabbal [: a balvégzettel mindig is sikerrel] szembeszállt.

17. Szűz, akit a véletlen [végzet] keze meg nem gyalázott,

s a forgandó idők vágya föléje nem került.

18. Már Nagy Sándor idejétől, vagy még korábbról deresedtek

az éjszakák hajfürtjei, de ő nem őszült semmit sem.

19. Mindaddig, amígcsak Allah ki nem köpülte az éveket neki, [hosszasan] mint ahogy

a fukar nő köpül, [és íme most] az idők [színtiszta] krémje lett![31]

20. S elérte őket a fekete katasztrófa[32] általa, mely tőle származott,
bár [eddig] úgy hívták [a várost]: „a csapásoktól megszabadító."
21. Baljós jel érkezett már Anqira [Ankara] eleste napján hozzá,
és íme kiürültek a [város] terei és udvarai.
22. Mert ahogy meglátta, hogy testvérhúgát a földig rombolták,
a romok fertőzőbbek lettek előtte, mint rüh!

### 4. 23-35. sor Az ostrom

23. Ah, hányan vannak a [város] falai között, hős lovagok,
akiknek hajfürtje forró, ömlő vértől piroslik?
24. Kiknek haját a kard törvénye *hennázta*[33] be saját vérükkel
és nem a vallás, az iszlám törvénye adta színét.
25. S te hívők fejedelme, egy egész napot a tűznek hagytál ott,
mikor a sziklakő és a fa összeroskadott.
26. Szurokfekete éjt hagytál hátra, bár délelőtt[nek látszott],
[mert] benne a lángok hajnala előzte [a sötétséget].
27. Olyannyira, mintha az éjszaka köntösei megtagadták volna színüket,
és sőt! mintha a Nap sem nyugodott volna le!
28. Világosság volt a tűztől, [míg körben] a sötétség mozdulatlanul állt,
és – másnap – sötét füst[felhő] volt ott [mint éjszaka!] a halovány délelőttben.
29. És a Nap onnan kelt fel, ahol lenyugodott,
[miközben] a [másik] Nap ott ment le, ahol azt sohasem tette még.
30. A sors, ahogy a felhők [eloszlanak és feltárnak mindent], megmutatta
[a városnak] a csat[a napj]át: hol [rituálisan] tiszta volt, hol meg mocskos.
31. Azon a napon túl egyetlen házasembernek sem kelt fel a Nap már,
és senki sem maradt nőtlen, aki fölött akkor lenyugodott.
32. És még Mayya benépesült tavaszi táborhelye sem [lenne] szebb,
mit Ghaylan[34] körbejár, [Amorium] romos halmánál.

33. S a szégyentől piruló arcok sem
kívánatosabbak a szemlélőnek [Amorium] poros arcánál.
34. Mocsok ez, de szemeink elégedettek vele mégis,
és nem is vágynak semmi szépre vagy más csodás látványra.
35. [Hiszen a mi] a sorsunk jóra fordult általa, elérte végkifejletét,
mosolya megérkezett hozzánk, [a bizánciak] balsorsa révén.

## 5. 36-49. sor al-Mu'taszim dicsőítése

36. A hitetlenség (*kufr*) nem tudta, hogy ez a végkifejlet
mennyi ideig lesz rejtve a dárdák és az íjak között,
37. [hogy] az Allahhoz ragaszkodó, Allahért bosszút álló,
Allah után vágyakozó, és Őt remélő [férfi] irányításával [valósul majd meg],[35]
38. [azzal,] akit a győzelemre neveltek/tápláltak, akinek a lándzsahegyei sosem csorbulnak
a csata napján, s aki nem bújik el a fegyverbe öltözöttek elől,
39. aki sosem támad rá egyetlen népre, és nem ront [idegen] földre,
csak ha a rettegés serege nem jár [már] előtte,
40. aki ha nem *vezetné* a sereget a [zúgó] csata napján,
saját maga törne előre a lármás hadakban,
41. Allah veled sújtott [Amorium] két tornyára és veled rombolta le őket,
de ha nem Allah lett volna, aki veled sújt, akkor elvétette volna a célt!
42. S bár védelmet állítottak föl [a bizánciak], és bíztak is benne,
de hát Allah a kulcsa minden jól-védett erőd kapujának!
43. A parancsnokuk pedig biztatta őket: „Nincs legelő a környéken [ami kellene] ezeknek
a nomád legeltetőknek, és vizet sem lehet nyerni a közelben!"
44. [Így aztán] bizakodtak, de a kardok éle és az erőszakos lándzsák hegye
megfosztotta őket [éppen csak] suttogott reményük beteljesülésétől.
45. Az a két halál, amit a fehér [kard] és a barna [lándzsa jelentett a bizánciaknak]

a két élet két edényét [jelentette a muszlimok számára]: a vízét és a takarmányét.

46. Te választ adtál a zabitrai[36] kiáltásra, mikor kiöntötted
az álmosság és a szerelmes feleségek édes nyálának kelyhét.

47. S elragadott téged a megsértett határvidék heve
a fogak hűsétől, és a fogakon kristályosan csillogó nyáltól.

48. Te kardot rántva, hadat üzenve feleltél meg neki,
de nem is lett volna válasz az, ha nem a kardot használod.

49. Így lett, hogy a pogány többisten-hit sátorrúdját kifordítva a földre dobtad,
és nem is figyeltél a sátorcövekekre és a kötelekre.

## 6. 50-58. sor Theophilosz kigúnyolása

50. Miután Theophilosz a saját szemével látta a harc folyását,
és ismert, hogy a „háború" szó (*harb*) a „zsákmány" (*harab*) szónak rokona,

51. Fölindult hát, hogy a küzdelem menetét pénzzel megváltoztassa,
de az áramló, tarajos tenger már erőt vett rajta.

52. Ah, hogy rengett a nyugodt föld
a *véggel számoló* támadásától, de nem a *javakra számító* támadásától.[37]

53. Ha a kavicsoknál is több van belőle, akkor sem szórja el az aranyát az,
akinek szüksége van rá.

54. Az oroszlánok, ó, a bozót oroszlánjai a súlyos küzdelem napján
nem a fosztogatással, hanem a kifosztottakkal törődnek!

55. Theophilosz megfordult, miután a *hhatti*-féle dárda zablát vetett a nyelvére [elnémult],
és kebelében [feszítő] nyugtalanság [támadt].

56. Majd hű embereire hagyta a [végzetes] csapás elhárítását, maga pedig elvonult leggyorsabb hátasait menekülésre biztatva-ösztökélve.

57. S a biztonságos magaslatokra hágva [csak az üldözőkre] figyelt,

reszketve a félelemtől, de nem ám az öröm izgalmától, távol attól!

58. Ha pedig a harc hevétől tüzet-félő strucc-kakasként elszaladt, azért lehet csak,

mert a sok fával táplált [harc] poklát zúdítottad rá.

### 7. 59-66. sor Tájkép ostrom után

59. Kilencven ezer [bizánci] esett el, mint a Sará hegység oroszlánjai, kiknek megérett

az élete a szüretelésre, [de jóval azelőtt, hogy] a füge s a szőlő beérett volna![38]

60. Ó, hány keserű [muzulmán] lélek ujjongott fel, mikor gyökerestől kitépték az utolsót

közülük! Így akkor sem örültek volna, ha mósusszal kenegették volna őket.

61. S a fehér kardok hány felbőszült muzulmánnak adták vissza a nyugalmat

miután a [bizánciak] elpusztítása kiölte a haragot belőlük.

62. A harc egy szűk csapáson zajlott,

ahol a fegyveresek megadással térdükre rogytak.

63. Hány Hold-ragyogású [férfi]t ragadtak el [a harc] fénye alatt?

Hány fehérfogú hajadont a [harc fehér] felhője alatt?

64. Hány nyaktőre sújtás esett ott,

hogy az elzárt szüzekhez lehessen jutni?

65. Hányszor megesett, hogy a kihúzott indiai kard csak [úgy lengett-]remegett,

mikor a vessző benn rázkódott-remegett a homokdűnében.[39]

66. A fehér szerszámok, ha egyszer kivonták őket a hüvelyükből, jobban is

illenek a fehértestű [bizánci nőkhöz], mint azok fátyla!

### 8. 67-71. sor Áldás a kalifára

67. Ó, Allah kalifája! Allah jutalmazza meg fáradozásodat, mivel a vallás, az iszlám és a becsület gyökerét [megóvtad].

68. Megpillantva a nagy békességet [Te azonnal tudtad, hogy]
csak a fáradság hídján átkelve érheted el azt.
69. Ha a sorsfordító események között lenne valami rokonság,
vagy közvetlen kötelék,
70. Akkor a te itteni győztes napjaid (csatáid)
és Badr napjai (csatája) között lenne a legközelebbi rokonság!
71. [Mert ezek az ütközetek] a beteges Sárga-fiakat, mint a nevük is mondja
sápadt-képűekké tették, miközben az arabok arca [a győzelemtől] felragyogott!

## A KÖLTEMÉNY RECEPCIÓJA

Az irodalomtörténeti források szerint nagy sikere volt a költeménynek. Nemcsak az említett rendkívüli jutalomban nyilvánult ez meg, hanem abban is, hogy a középkori irodalomtudósok rendszeresen visszatértek az elemzésére, egy-egy megoldásának, retorikai leleményének tárgyalására. Hatalmas anyagot mozgósító alkotásról van szó, amelyben a történelmi tények és személyek, és ezek viszonyainak megjelenítése a klasszikus *qaszída* forma követelményeit hívja elő. De nem abban a formában találjuk itt, ahogy ezt a középkori szerzőktől, s mindenek előtt Ibn Qutajbától (megh. 886) ismerjük.[40] Nincsen nyoma itt a háromrészes szerkezetnek, a bevezetés elégikus hangütésének, nem találunk sivatagi próbákat kiálló utazót vagy vándort, stb. Mindezek helyett valami más rendező elvnek felel meg a költemény.

Ismert, hogy a modern arabisztikában művelt irodalomtudomány hosszú

ideig hallgatott a klasszikus arab költészet alkotásairól. A műveket a nyelvtudományok egészében feloldva többnyire nyelvi, legfeljebb történeti, alapvetően filológi-

ai szempontból vizsgálták. Csak a huszadik század utolsó harmadában jelentek meg azok a tanulmányok a nyugati orientalisztika, de az arab világ irodalomtudományi tanszékeinek kiadványaiban is, amelyek esztétikai önértékében kívánták elemezni ezeket a történeti hagyományban eredeti műalkotásokként szereplő műveket. S ekkor valóban megszaporodtak azok a tanulmányok is, amelyek Abú Tammám fenti versével foglalkoznak.[41] Elvitathatatlan eredményeket hoztak a stílus, a műfajtörténet, a képiség szempontjából, de szinte valamennyinek felróható az a hiányosság, hogy nem mutatják be a mű elevenségének, hatásának és elismertségének meghatározó okát és alapját. A tanulmányok értékelésére itt most nem térek ki, de egy későbbi és részletesebb kifejtésben részletesen elemzem majd a költemény rendkívül tanulságos értelmezéstörténetét is. Amikor azonban a következőkben a költemény egyes szakaszainak jelentéséből és motívumainak elemzéséből kiindulva értelmezzük Abú Tammám versét, arra teszünk kísérletet, hogy esztétikai mibenlétének, hatásának és megfellebbezhetetlen értékének olyan objektív körülményét tárjuk fel, amire a kutatás eddig még nem hívta fel a figyelmet. Ezzel reményeink szerint olyan új szempontot vezetünk be a modern előtti irodalmiságba tartozó arab irodalom vizsgálatába, amely lehetőséget ad arra, hogy adekvátabb értelmezést nyújtson az ebbe az irodalomba tartozó művekről.

## A KÖLTEMÉNY MOTÍVUMAI

Vegyük sorra a költemény fent elkülönített egységeinek jelentés- és képvilágát:

1) 1 – 10. sor: A kard és a jövendölések ellentétének megállapítása az igazság szempontjából, amit a muzul-

mán kardok és a bizánci jövendölések szembeállításával bont ki. Gazdag motívumrendszer az ellentétek halmozásában, a szélsőséges értékek szembeállításában.

2) 11 – 14. sor: A győzelem bejelentése, a győzelem jelentőségének megállapítása, és legfontosabb eredményének, a muzulmánok felemelkedésének a rögzítése.

3) 15 – 22. sor: Amorium városának bemutatása, melynek során a város egy olyan lány képében jelenik meg, akit még soha senki nem hódított meg. Ősiségre utaló elemekkel hitelesíti a képet, és Allah hangsúlyos szerepet kap a város végzete tekintetében.

4) 23 – 35. sor: Az ostrom leírása, vérükbe fagyott elesettek, a tűz képei, erőszakosság és a fegyverrel aratott győzelem öröme a muszlimok oldalán.

5) 36 – 49. sor: al-Mu'taszim kalifa dicsőítése, aki Allah támogatásával vezette győzelemre a csapatait. „*Te választ adtál a zabitrai kiáltásnak*" – azaz beteljesedik az iszlámon esett sérelem megtorlása.

6) 50 – 58. sor: Theophilosz kigúnyolása, melyben az anyagi érdekeltségű császárt és a túlvilágra tekintő kalifát állítja szembe egymással. A harcteret elhagyó császár gyávaságát a tűztől menekülő strucc képével leplezi le. Szójáték, etimológia az ellentétek kibontására.

7) 59 – 66. sor: Tájkép ostrom után, kilencvenezer bizánci esett el, a muzulmánok sérelmét megtorolják a szabad rablás engedélyezésével. A bosszú beteljesedik a férfiakon és a nőkön és az anyagi-városi javakon.

8) 67 – 71. sor: Áldás a kalifára, hogy jutalmazza meg Allah a kalifa erőfeszítéseit. Ez a küzdelem olyan jelentőségű volt, mint a próféta *badri* csatája. De immár a költemény horizontja felülemelkedik a bosszú puszta tematikáján, és az iszlám egyetemes feljebbvalóságát fogalmazza meg.

Tüzetesen végigolvasva a szöveget azt látjuk, hogy Abú Tammám költeménye a kiteljesedett *muzulmán kul-*

*túra* totalitására nyit ablakot. Kimondott dicsőítő célja, de a költeménykonstituáló motívumok üzenete is világtörténelmi perspektívába helyezi a muszlimok győzelmét a keresztény bizánciak fölött. A muszlimok győzelmére és a kalifa szerepére vonatkozó állítások és kijelentések, azaz a költemény verbalizálható célja a dolgok természetéből következően nem is okoz meglepetést. Az ilyen típusú költeményekkel kapcsolatban kialakult elvárásainknak pontosan megfelel ez a fajta dicsőítés: a győzelem a kalifa vezetésével és a transzcendens segítségével következik be, az ellenségnek végérvényesen és megalázó módon pusztulnia kell, a muzulmánok/arabok arca ragyog-tündöklik a győzelemben. A bosszú motívuma mint kiindulási pont, vagy kirobbantó elem felvezeti és lezárja a költeményt, ahogy Suzanne Pinckney Stetkevych újabb és újabb elemzései[42] is kimutatták, de a győzelem kivívása már más horizontra emeli a befogadót. Nem a szokásos határ menti villongások egyik újabb eseményét ünneplő szokásos munka ez, hanem széles látókörű, tudatosan kidolgozott költemény, amely motívumainak gazdagságával a befogadás számára új horizontot nyit.

Megfigyelhetjük ugyanis, hogy a költeménykonstituáló *motívumok* mindegyike ugyanabba a jellemző regiszterbe tartozik. De ezen belül ezek a motívumok különböző feladatokat töltenek be, amelyek több-kevesebb biztonsággal elkülöníthetők egymástól. Az elemzés során az alábbi motívumfunkciókat állapítottam meg. Nem zárom ki, hogy a lista bővíthető vagy finomítható lenne. A költemény általános üzenete tekintetében minden vita nélkül elfogadható az a megfigyelés, hogy a költemény a kalifa győzelmében a világvégi események megelőlegezését fogalmazta meg. Mint ilyen nagyon erős, és az alkalomhoz méltó értékelés, ami ezzel a lehető legmagasabb szintre emelte a kalifa teljesítményét. Értelmezésem szerint ezt a

középponti gondolatot támogatják a feltételezésem szerint tudatosan választott további motívumok is. Ezt igazolhatják az alábbiakban elkülönített motívumfunkciók:

1) A világtörténeti-üdvtörténeti perspektíva megfogalmazása. Az egyetemes érvényességet poétikai-retorikai szempontból a bevezető sorok, illetve az egyes szakaszokat felvezető-lezáró állítások és kijelentések eleve kijelölik, de a konkrét történetiséget az asztrológusok ellen intézett támadás, az üstökös motívum beemelése, majd Amorium múltjának megidézése teszi egyértelművé. Az ember asztrológiai igyekezetének és az isteni végzésnek ilyen szembeállítása eleve az üdvtörténet keretét idézi meg, s ezt a győzelem értékelése különösen világossá teszi.

2) A jó és rossz oldalak éles elkülönítése, és szembeállítása. Ez különösen a két uralkodó szembeállításában fogható meg: a bátor, de Istenre hagyatkozó és üdvösséget kereső kalifa és a tűztől megijedő strucc képével megidézett, zsákmányszerzésre törekvő, de menekülő császár alakja a végkifejlet érzelmi megidézését és az abból fakadó elköteleződést implikálja.

4) Az emberi világ értékeinek felborulása a küzdelem alatt: a véres bosszúállás örömszerző funkciója különösen meglepő mozzanat, de az isteni végzés, illetve az előzményekre történő utalások mindezt igazolják. A bosszúállás szexuális vonatkozásai, a férfiakon és nőkön elkövetett erőszak, a mások halálán érzett öröm kifejtése illetve általában az erőszak ünneplése ellentétes a normális társadalmi működéssel. Csak meghatározott formában és kötött feltételek mellett, a világtörténelem meghatározott pillanatában lehet elfogadhatónak tekinteni. Kivételessége szinte párhuzamba állítható a világvégi események kivételességével.

5) A természet rendjének összeomlása a csata leírásában kozmikus méreteket vesz: az éjszaka nappallá válik a felgyújtott város tüzétől, a nappal éjszakává a fölszálló sötét füstben. A harcolók vagy a szemlélő is úgy érzékeli, hogy a Nap nem ott kel fel, ahol rendszerint felkelni szokott, és nem is ott nyugszik le, ahová a naplemente várható. A természet elemi tapasztalati rendjének ez a megszűnése olyan kataklizma képzetét kelti, amely önmagában is a világvégi eseményeket involválja.

6) Az üdvtörténetet felidéző (alapító) esemény megidézése. Jelentős motívum a költemény végén elhelyezett szakasz, amely az iszlám és az üdvtörténet meghirdetésének alapító eseményét állítja párhuzamba a kalifa győzelmével. Mohamed próféta életének kiemelkedő mozzanata a badri csata, melynek során a túlerőben lévő mekkaiakat a néhány száz fős muzulmán – az angyalok támogatásával – el tudta űzni. Ha kétségünk lehetett volna eddig, itt világossá válik, hogy a költemény egyedüli és kizárólagos értelmezési kerete ez az üdvtörténeti megközelítés.

Összefoglalóan azt mondjuk tehát, hogy Abú Tammám dicsőítő költeménye azért vált a muzulmán kultúra egyik legelismertebb versévé, mert ebbe a műbe a muzulmán apokaliptika meghatározó motívumait építette be, s ezzel az egyedi-egyszeri dicsőítés szintjéről az üdvtörténeti küzdelem szintjére emelte a mű hatókörét. Olyan motívumkészletet használt, amelynek minden eleme és utalása ismerős és jelentésteli még a kevésbé képzett muzulmán hallgatók részére is, akik így azonnal reagálnak az újabb és újabb képekre, és személyes élményükké válik a megidézett kataklizma, melyben vallásos ismereteik az itt átélt esztétikai tapasztalat révén megerősítést nyernek.

## AZ APOKALIPTIKA ÉS AZ ALTERITÁS

Az apokaliptika ismert módon a monoteista vallások történelemszemléletén alapszik, és az üdvtörténetként felfogott világtörténelem utolsó periódusát, az utolsó ítéletet közvetlenül megelőző szakasz történéseit mondja fel. Ezek a gonosz eluralkodását, az ellene indított harcot, a megváltó győzelmét, tehát az utolsó ítélethez vezető eseményeket tematizálják. Társadalmi funkciója azzal realizálódik, hogy a világvége közeli eljövetelében való hit megváltoztatja az emberek magatartását, először azzal, hogy azt a mély meggyőződést biztosítja számukra, hogy az Isten a hívők oldalán áll, aztán azzal, hogy meghatározott és pontos célt jelöl ki a számukra, és harmadszor azzal, hogy ezeken a belátásokon alapulva olyan erőt és lendületet kölcsönöz nekik, amellyel mindennapi képességeiket messze túlszárnyaló cselekvésekre is képessé lesznek.

Az apokaliptika mozgósító funkciója szóbeli megnyilatkozások révén realizálódik, így az apokaliptika modern értelemben véve *irodalmi műfajnak* tekinthető, ám eredete, funkciója és megvalósulása inkább az *összművészet* jegyeit hordozza. Az összművészetét abban az értelemben, hogy benne a társadalmi tudatformák egyszerre vannak jelen: vallás és politika, tudomány és művészet vagy mágia nem különülnek el egymástól, hanem egységes egészként jelenítik meg az ember világhoz való viszonyát és egységes tapasztalati világértelmezését. *Összművészet* jellegű, amelyben azonban a nyelvi megvalósulás már kidolgozott szabályszerűséget követ, ezért a vele való foglalkozás szűkebb értelemben a mesterségek (irodalom) körében kap értelmet.

Az apokaliptika képanyagának kibontása egy adott költeményből arra enged következtetni, hogy a regiszterben szereplő anyag meghatározó módon van jelen van az emberek gondolkodáskultúrájában, s mint ilyen jelen van a művek létrehozásában, előadásában és befogadásában is. A szerző vagy előadó csak akkor tud élni ezekkel a motívumokkal, ha bizonyos afelől, hogy a közönsége érti az utalásait, a metaforáit, a képeit. Másfelől a vallásos meggyőződés túlvilágra tekintő aspektusa hívja fel magára a figyelmünket. Amikor a modern irodalmiság ideáljával szembeállítjuk a nem-modern irodalmat, és a bevett forma szerint az alteritás irodalmának nevezzük, akkor tulajdonképpen erről a túlvilágra való nyitottságról, a világtörténet zártságáról, s benne az egyes ember élettörténetének zártságáról, ismert kezdetéről és kiszámítható végéről beszélünk.

Az alteritás definíciója a modernnel szemben fogalmazódik meg, és csupa negáció. Hiszen az emberi élet teljessége az alteritás világában nem a szabadság, hanem az üdvösség programjában fogalmazódik meg. Művészi értelemben nem az alkotás határainak kitágítását, hanem a kidolgozott minták minél pontosabb követését tűzi maga elé elérendő célnak. Esztétikatörténeti szempontból rendkívül jelentős eredménynek tekintjük az itt elmondottakat, mert az alteritás irodalmának egyik sajátosságát az apokaliptikus szemléletben találtuk meg, amely lehetővé tette, hogy a költeményt egyszerre tekinthessük poetizált történelemnek, és ugyanakkor történelemként is olvasható műalkotásnak. Olyan műnek, amely ezen a költői síkon *megelőlegezi a világvégi eseményeket*, és vallási-történeti rituálé keretében teszi átélhetővé – valódi, bárha talán *mérsékelt*[43]esztétikai élménnyé – a teremtett ember legvégső várakozásainak beteljesülését, illetve az emberi teljesség virtuális elérését.

## Jegyzetek

[1] A cikk megjelenése az Európai Unió támogatásával, a TÁMOP 4.2.1. B-11/2/KMR-2011-0002 sz.
A tudományos kutatások kibontakoztatása a PPKE-n c. projekt keretében valósult meg.

[2] Fuat Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, Band II, *Poesiebis Poesie bis ca. 430 H.*,E. J. Brill, Leiden 1975. 551-558.

[3] Bókay Antal, *Irodalomtudomány a modern és a posztmodern korban,* Osiris Kiadó, Budapest 2000.

[4] Suzanne Pinckney Stetkevych *The Poetics of Islamic Legitimacy, Myth, Gender, and Ceremony int he Classical Arabic Ode.* Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, 2002. 282. Különös színezetet ad a dolognak, hogy az arab nyelvű irodalom tematikusan meghatározott műfajai, mint a dicsőítő, a szatirikus, a szerelmi, a misztikus, a bor-, a vadász, a kert- (és további természet-leíró) költemény nagy népszerűségre tettek szert más muzulmán népek irodalmában is. A perzsa, török és urdu irodalom átvette és saját nyelvi közegébe építette ezeket a formákat, sőt az is ismert, hogy ezek további európai, ázsiai vagy afrikai irodalmakban is megjelentek. Az arab irodalmi formák értelmezése, kialakulásának és történetének kutatása így nemcsak az arab, hanem az említett irodalmak történetéhez is hozzájárulhat. Vö.: Goldziher Ignác, „Arabok", in Heinrich Gusztáv, *Egyetemes irodalomtörténet,* 1. k. Franklin, Budapest 1903. 245-328.

[5] *Qasida Poetry in Islamic Asia and Africa: Vol 1, Classical Traditions and Modern Meanings,* eds. Stephan Sperl & Christopher Shackle, E. J. Brill 1996. *Vol 2, Eulogy's Bounty, Meanings Abundance,* eds. Stephan Sperl & Christopher Shackle, E.J. Brill 1996.

[6] Abú Dzsa'far Muhammad ibn Dzsarír al-Tabari, *Táríkh al-ruszul wa-'l-mulúk.* Ed. Muhammad Abú 'l-Fadl Ibráhím. 10 mudzsalladát, Dár al-Ma'árif , al-Qáhira, 1962. Mudzsallad 9. 56. skk.

[7] J. F. Haldon – H. Kennedy, „The Arab-Byzantine Frontier in the Eighth and Ninth Centuries: Military Organisation and Society in the Borderlands", in Michael Bonner, *Arab-Byzatine Relations in Early Islamic Times,* Ashgate Variorum, 2004 (repr. 2009) 141-178., eredetileg: *Zbornik Radova* 19 (Belgrád, 1980) 79-116.

[8] Al-Tabari, *Táríkh i.h.*

[9] A Bábak al-Khurrami és a bizánci császár közötti szövetséghez l. M. Rekaya, „Al-Ma'mún ibn Hárún al-Rašíd", in *Encyclopaedia of Islam,* Second Edition, Vol 6., E.J. Brill, Leiden, 1990, 331-339.

[10] W. Wright, *A Grammar of the Arabic Language.* Transl. from the German of Caspari and edited by W. Wright. Third edition revised by W. Robertson Smith and M. J. de Goeje with a preface and addenda et corrigenda by Pierre Cachia. Vol I-II., Librairie du Liban, Beirut, 1974. (New impression). II, 93. A kiáltás tulajdonképpen rájátszik a kalifa nevének jelentésére: az i'taszama VIII. alak 'odatartozik vkihez,' 'fenntart', 'megőriz' part. act. alakja, azaz uralkodói nevében 'Allahhoz tartozó', de lehet úgy is érteni, mint 'aki megőrzi, fenntartja és gondoskodik' az alattvalóiról.

[11] al-Tabari, *Táríkh,* vol. 9. 56. skk.

[12] Uo.

[13] Yáqút al-Rúmi, *Mu'dzsam al-buldán,* 7 mudzsalladát, tahqíq Faríd al-Dzsundi, Dár al-kutub al-'ilmiyya, Bayrút, 1990. Mudzsallad 4., 178-9.

[14] A. A. Vasiliev, *Byzance et les Arabes: Tome I: la dynastie d'Amorium.* Ed. H. Grégoire and M. Canard. Editions de l'Institute de Philologie et d'Histoire Orientales, Brussels, 1935. 160-161. Georg Ostrogorsky, *A bizánci állam története*, Osiris Kiadó, Budapest, 2003.

[15] Ismert, hogy az asztrológia tudománya jelentős és nagyon érzékeny szerepet játszott az ókori birodalmak életében, s hogy ennek igazoló, megerősítő és hitelesítő szerepét a birodalmi hagyományokat folytató középkori udvari élet sem tudta nélkülözni.

[16] Vö. pl. Dijá' l-Dín Ibn al-Athír, *al-Mathal al-szá'ir fí adab al-kátib wa-'l-sá'ir,* tahqíq Ahmad al-'Úfi, Badawi Tabána, 4 mudzsalladát, Dár Nahdat Miszr li-'l-Tab' wa-'l-Nasr, al-Qáhira, é.n. Mudzsallad 3. 103., L. Továbbá al-Tabari, *Táríkh, im.* 56 skk.

[17] Al-Szúli, *Sarh Díwán Abí Tammám,* tahqíq Khalaf Rasí Nu'mán, Wizárat al-I'lám al-'Iráqiyya, Baghdád, mudzsallad 1, 1977. 204.

[18] Vö.: Michel le Syrien, *Chronique de Michel le Syrien, Patriarche Jacobite d'Antioche* [1166-1199]. Ed. transl. Jeab-Baptiste Chabot, 4 vols. Ernest Leroux, Paris, 1905. 3, 99-100.

[19] M. Rekaya, „Al-Ma'mún ibn Hárún al-Rasí", in *Encyclopaedia of Islam,* Second Edition, Vol 6, E.J. Brill, Leiden, 1990, 331-339. a Teofilosz bizánci császárral vívott harcokról 338.

[20] C. E. Bosworth, „al-Mu'taszim bi-lláh ibn Hárún al-Rašíd", in *Encyclopaedia of Islam,* Second Edition, Vol 7., E. J. Brill, Leiden, 1993. 776.

[21] Abú 'l-'Abbász Samszaddín Ahmad ibn Abí Bakr ibn Khallikán, *Wafayát al-a'yán wa-abná' al-zamán*. 6 mudzsalladát, tahqíq Ihszán 'Abbász, Dár al-Thaqáfa, Bayrút, é.n. al-Mudzsallad 2. 23.

[22] Abú Tammám, *Díwán Abí Tammám bi-sarh al-Khatíb al-Tabrízi*. Ed. Muhammad 'Abduh 'Azzám, 5 Mudzsalladát, Dár al-Ma'árif, al-Qáhira, 1987[5].Mudzsallad 1: 40-74. A teljes költemény angol fordítását l. A[rthur] J. Arberry, *Arabic Poetry, A Primer for Students,* Cambridge University Press, Cambridge 1965, 50-63., továbbá Suzanne Pinckney Stetkevych, *Abú Tammám and the Poetics of the 'Abbásid Age,* E. J. Brill, Leiden, 1991, 187-196., és Suzanne Pinckney Stetkevych, *The Poetics of Islamic Legitimacy, Myth, Gender, and Ceremony in the Classical Arabic Ode.* Indiana University Press, Bloomington & Indianapolis, 2002, 156-163.

[23] „Mondják, hogy a hadsereget abban az időben nevezték el *khumsz*-nak, azaz „ötödösnek," amikor az uralkodók a rablóportyák során szerzett zsákmány „ötödrészét" maguknak tartották meg. A *khamísz* tehát azonos jelentésű a *makhmúsz*-szal. Ebben az értelemben szokták mondani, hogy az emberekre ötödöt vetettem ki, azaz elvettem vagyonuk ötödrészét." Abú Tammám, *Díwán,* 1, 42.

[24] Arberry és Stetkevych értelmezése sem egyértelmű. A mondatban szereplő *nab'* olyan hegyvidéki fafajta, amelyből íjat szoktak készíteni. A *harab* fűzfa, aminek kivonatát tevéknél alkalmazott kenőcshöz vagy balzsamhoz lehet használni. Így a jelentés kb. „sem nem kemény, sem nem puha" ti. az asztrológusok jövendölése. Másfelől Stetkevych megjegyzi, hogy a *harab* [a rímhelyzetben] állhat a *harb* „kardél" helyett is, és így a jelentés az lenne, hogy „sem nem íjak, sem nem kardélek", azaz „haszontalanok." A kontextusban ez a változat látszik elfogadhatónak. Vö.: Arberry, *Arabic Poetry,* 51.; Stetkevych, *Abú Tammám,* 187.; Stetkevych, *The Poetics*, 157, 349, n. 34.

[25] Minden általam ismert fordításban 'napok' jelentésben szerepel az arab *ayyám* szó.Ismert, hogy az iszlám előtti arab törzsek egymás elleni háborúit az ütközetek 'napjai' szerint tartották számon, ahogy az„*ayyám al-'arab*" történetekben is szerepelnek ezek. Továbbá, a vershez kapcsolódó háttéranyagból tudjuk, hogy az asztrológusok éppen *Amorium ostromának a napjait* jövendölték *„a szőlő és a füge szüretelésének idejére*." Így a „napok" háborús vonatkozását mindenképpen meg kell jeleníteni a fordításban. Abú Tammám, *Díwán*, 1, 40.

[26] A szóban forgó üstököst Szíriai Mihály a szeleukida éra 1149. (a hidzsra 223. évére) tette, a *második tisrin* hónapra. Michel le Syrien, *Chronique de Michel le Syrien, Patriarche Jacobite d'Antioche* [1166-

1199]. Ed. transl. Jeab-Baptiste Chabot, 4 vols. Ernest Leroux, Paris, 1905. Vol. 3. 97., idézi Stetkevych, *Abú Tammám,* 188.

[27] A fordítások több értelmezést tartalmaznak: 1) Abú l-'Alá al-Ma'arri szerint a „*má kána…*" mellékmondat az *al-abrudzs*-ra vonatkozik, s így a jelentés: „a zodiákus magas házait, a mozgókat és a nem mozgókat rábírták, hogy elrendezzék [a dolgokat lent a földön]." Abú Tammám, *Díwán,* 1, 44-45. 2) Arberry a *murattab,* part. pass. alakot veszi alapul, és nem a *murattib*, part. act. alakkal számol. Így az ő fordítása a következő: „a zodiákus felső házait összeszedték és elrendezték mindazt, ami mozgott, vagy mozdulatlan volt." Arberry, *Arabic Poetry,* 52. 3) Stetkevych szerint „Rávették a felső házakat arra, hogy elrendezzék, mi bukik el, és mi marad fönn változatlan." „Ez a kisebbségi vélemény," teszi hozzá, joggal. Stetkevych, *Abú Tammám,* 188., ugyanezt megismétli Stetkevych, *The Poetics*, 349, n. 36.

[28] „Megnyílnak az ég kapui" azaz „bővízű esővel és áldással" – mondja a kommentár, s hozzáteszi, hogy „ahogy mondják, azért van ez, mert ez a győzelem az iszlám mérföldkövei közé tartozik, s egyébként nem minden győzelem számít ilyennek." Abú Tammám, *Díwán,* 1, 46.

[29] Arberry szerint itt a következő áll. „a reményeink visszatértek tőled, túlcsorduló mézezett-édes tejre." Arberry, *Arabic Poetry*, 52. Stetkevych így fordította: „vágyak jöttek elő belőled bőven adott mézezett tejre." Stetkevych, *Abú Tammám,* 189., Stetkevych, *The Poetics,*157. A kommentár szerint itt egy *isti'ára* van, mégpedig a *munya, minya* pl. *munan*„vágy", „kívánság", „a kívánság, vágy tárgya" és a háfil pl. huffal „bőséggel nyújtó," „bőven adó" között. A tej kontextusában a „bőséggel rendelkező" jelentésű *háfil* a „tevekancát" jelenti.

[30] Az „*ummun lahum*" kifejezésben az eredeti „anya, édesanya" jelentés a forrást, az eredetet jelöli, s ilyen értelemben az adott dolog létének elvét.

[31] Megőszült, fehér színű?

[32] A kommentáló szerint az arabok szokása volt, hogy „a súlyos balszerencsét (*khatba,* pl. *khatab*) a sötétséggel jellemezzék, a sötét éjszakával való összehasonlítás alapján. Erre példa az áthagyományozott *hadísz: atat-kum al-fitanu ka-anna-hu qita'u l-layli l-muzlimi* „úgy jönnek el hozzátok az apokalitptikus események (*fitan*), mint a sötét éjszaka darabjai."Abú Tammám, *Díwán,* 1, 50.

[33] A közel-keleti kultúrában jól ismert *henná*ról van szó, aminek vöröses oldatát tisztálkodásra és fertőtlenítésre szokták használni, illetve a rituális értelemben vett tisztaság jelölésére a kezekre és a

test különböző részeire felfestett jelek révén. Ide tartozik a menstruációs ciklust lezáró hennázás, illetve a menyasszony felkészítésének rítusa az esküvőre. A férfiak szakállának, hajának hennázása kegyes prófétai hagyományokra támaszkodik.

[34] Dzú 'l-Rumma, vagyis Ghaylán költő szerelme Mayya volt, akinek lakóhelyét az idealizált zöld környezet mintapéldájaként örökítette meg költeményeiben, így a legtökéletesebb élhető környezet példájának ismeri a hagyomány.

[35] Az arab nyelv adta lehetőséggel élve a VIII. törzs *activ participiumának* alakjai ezek a jelzők, mindegyikük ugyanazt a képzési mintát mutatja, és a hangzás monotóniája révén nyomatékossá, hangsúlyossá teszi a közlendőket.

[36] Soropetra (arab Zabitra) észak-mezopotámiai város, amelynek lakossága áldozatul esett Theophilosz 837-es támadásának. Fent utaltunk a muszlim előkelő asszony kiáltására, amellyel a kalifa segítségét kéri.

[37] A *muhtaszib*– az utolsó ítélettel, a végső elszámoltatással számoló kalifa és a *muktaszib*, evilági javakra törekvő bizánci császár éles erkölcsi szembeállítása.

[38] A bizánciaktól származó hírek eljutottak a muzulmánokhoz, ahogy a nyitó sorokban, itt is ezekre reflektál a költemény. A kommentár al-Szúlira hivatkozva az alábbiakat közli: „A bizánciak azt mondták, hogy a városunkat csak törvénytelen gyermekek (*aulád z-ziná*) hódíthatják meg. Ha azonban megmaradnak a füge és a szőlő érésének/szüretének idejéig, senki sem menekül meg közülük. Kijelentéseik eljutottak al-Mu'taszim kalifához, mire ezt mondta: 'remélem Allah elegendő segítséget nyújt nekem ahhoz, hogy a füge és a szőlő ideje előtt elvégezzem a dolgukat. Ami pedig azt a hagyományukat illeti, hogy 'a városukat csak törvénytelen gyermekek vehetik be,' azt mondom, hogy nem akarok többet belőlük, mint ahányan most velem vannak. S ez alatt azokat a törököket értette, akik a seregében voltak." Abú Tammám, *Díwán,* 1, 69. Ugyanott egy másik hagyományt is elmond. Ebből megtudjuk, hogy az Amoriumban élő szerzetesek egyike szerint az írásaikban azt találták, hogy „mindaddig nem hódítják meg ezt a várost, amíg egy király nem ültet a környékére fügefát és szőlőt, s ott nem tartózkodik mindaddig, amíg nem hoz gyümölcsöt. Al-Mu"taszim parancsot adott a füge és a szőlő telepítésére, de a város bevétele megtörtént még ezt megelőzően. Abú Tammám, *Díwán,* 1, 69-70.

[39] A középkori arab költészet toposzai között erős szexuális tartalmú kép, amelyben a homokdűnék a farpofákat idézik fel.

[40] Ibn Qutayba, *Kitáb as-si'r wa-s-su'ará'*, ed. Ahmad Muhammad Szakr, Kairó, 1966. Mudzsallad 1, 73-75. Vö. Theodor Nöldeke, *Beiträge zur Kenntnis der Poesie der alten Araber,* Carl Rümpler, Hannover 1864. 18-20.

[41] Hámori András, „Notes on Paronomasia in Abu Tammam's Style" in *Journal of Semitic Studies,* vol. 12. (1967) 83-90., Stefan Sperl, „Islamic Kingship and Arabic Panegyric Poetry in the Early Ninth Century.' In *Journal of Arabic Literature* vol. 8. (1977) 20-35., Mohammad Musztafa Badawi, „The Function of Rhetoric in Medieval Arabic Poetry: Abu Tammam's Ode on Amorium." In *Journal of Arabic Literature* vol 9 (1978) 43-56. Suzanne Pinckney Stetkevych, „The Abbasid Poet interprets history: three qasidahs by Abu Tammam." In *Journal of Arabic Literature* vol. 10 (1979) 49-64.

[42] L. a 3. sz. jegyzetben megadott művének bibliográfiáját.

[43] Bazsányi Sándor szives felvetése.

Csirkés Ferenc

# Millenarizmus, birodalmiság és irodalmi nyelv a 16. századi Közel-Keleten

Vámbéry Ármin magyar turkológus, orientalista rengeteget tett a törökség irodalmának, ezen belül a közép-ázsiai török irodalom, ill. a csagatáj-török irodalmi nyelv megismertetéséért. A jelen dolgozat egy ehhez kapcsolódó területről szól, nagy vonalakban felvázolva a török és a perzsa mint irodalmi nyelvek 16. századi történetét Iránban, illetve az Oszmán Birodalomban, és hogy ezt esetleg milyen nagyobb történeti folyamatokba tudjuk beilleszteni.

Anekdotikusan hangzik, de valójában történeti közhely, hogy a 16. század elején a mameluk Egyiptom utolsóelőtti szultánja, Kanszú Gavrí törökül írt verseket, csakúgy, mint az Iránt 1501-től 1722-ig uralkodó Szafavida-dinasztia megalapítója, az országot a síizmusra áttérítő Sah Iszmail, míg kortársuk, az oszmán szultán, I. Szelim perzsául verselgetett. Ma ezzel szemben Törökországban a török, Iránban pedig a perzsa a hivatalos nyelv; az Oszmán Birodalom hivatalosan szunnita, Irán síita lett. Ezt a folyamatot három nagy téma – millenarizmus, birodalmiság, és irodalmi nyelv – vonatkozásában szeretném megvizsgálni.

A 10. századdal kezdődően az iszlámot alapjaiban megosztó skizma, a síita-szunnita ellentét egyre inkább veszített éléből, illetve a síizmusnak csak egyes ágai, az ellenfeleik által csak *gulát*nak, azaz túlzóknak vagy extremistáknak titulált szekták – így például az európai irodalomban *asszasszin*okként ismert iszmailiták – jelentettek politikai veszélyt a szunnita hegemóniára. Csak a 13. század közepén az iszlám világ jelentős részét maguk alá gyűrő mongolok hoztak ebben döntő jelentőségű változást. A mongol hódítás nyomán a korábbi kulturális centrumok, így Bagdad, végképp elveszítették korábbi központi jelentőségüket; így megrendültek a szunnita iszlám pozíciói, és megerősödtek az iszlám világban mindig is jelentős misztika, a szúfizmus képviselői. A szúfizmus voltaképpen a kezdet kezdetétől jelen volt a klasszikus iszlámban. A 10. századra kikristályosodó teológia a megváltást, és az Istennel való találkozást a túlvilágra helyezte, elsősorban a vallási törvény megtartásátnak elsődlegességét hangsúlyozva. E felfogás szerint Isten és a hívő között a szakadék áthidalhatatlan. A szúfizmus azonban felvillantotta annak lehetőségét, hogy a misztikus önmegismerés során az ember közvetlenül részesüljön az istenségből. A 14. de főleg a 15. században a felbomló mongol birodalomban, illetve annak muszlimok lakta területein, részben a mongol vallási türelem következtében, igen erős vallási fermentáció indult meg. Az előbb tárgyalt misztikus eszmék keveredtek a síita eszkatológiával, mely várja, hogy az idők végén visszatérjen a megváltást hozó Mahdi, új időszámítást, új törvényeket hozva az Utolsó Ítélet beköszöntekor. Az ehhez hasonló vallási eszméket magukénak mondó mozgalmak több esetben is politikai arcot öltöttek, nagy veszélyt jelentve a korszak államalakulataira, így a 14. század végi-15. század eleji nagy hódító, Timur és utódainak államára, vagy az Iszlám világ másik végén az oszmánokra. A klasszikus iszlám teológia

szempontjából extrémnek, eretneknek minősültek az olyan nézetek, mint a Próféta, de elsősorban Ali leszármazottjai iránti szélsőséges rajongás, az a nézet, hogy a kinyilatkoztatás betűi valami titkos isteni üzenetet takarnak, vagy az a lélekvándorláshoz hasonló gondolat, a *hulúl*, mely szerint Isten a Próféta egyes leszármazottaiban testet ölthet. Ráadásul mivel a *mainstream* síizmus a Mahdi, azaz a megváltó eljövetelét a történelmen túli időkbe tolta és a fennálló szunnita hatalmakkal és a szunnita többséggel kiegyezett, az is *gulát*nak, extrémizmusnak minősült, ha valaki kijelentette önmagáról, hogy ő ez a bizonyos megváltó.

Ezen szélsőséges szekták legismertebbjei a szafavidák voltak. A szafavidák szunnita misztikus dervisrendként indultak, de a 15. század közepe táján 180 fokos fordulattal maguk is egyike lettek a fentebb említett szélsőséges mozgalmaknak; a hívők a rend vagy szekta vezetőjében Isten megtestesülését látták. A szafavidák Sah Iszmail vezetésével 1501-ben elfoglalták Tabrizt Nyugat-Iránban, és rövid idő alatt tulajdonképpen a mai Irán és Irak területe jelentős részének uraivá váltak, és kötelezővé tették Iránban a 12-es síizmust. Katonai és társadalmi bázisukat nomád török törzsek jelentették, akiket jellegzetes fejfedőjükről *kizilbasok*nak 'vörös fejúeknek' neveztek. Többségük Anatóliából, tehát oszmán területekről sereglett a szafavida zászlók alá. A szafavida sah, Sah Iszmail uralomra kerülését eszaktologikus várakozásaik beteljesülésének tekintették, ahogyan arról a következő versrészlet, Sah Iszmail saját szerzeménye, is tanúskodik.

ʻaynuʼllāhım ʻaynullāhım ʻaynullāh
gel imdi ḥaḳḳı gör ey kūr-i gümrāh

Menem fāʻil-i muṭlaḳ ki derler
Menüm ḥükmimdedür ḫurşīd ile māh

Vücūdum beyt-i allāhdur yaḳīn bil
Sücūdum sangadur şām u seḥergāh

Isten maga vagyok, Isten maga,
Jer, lásd meg az Igazságot (Istent), ó, vak, ki elvesztetted az utat.
Én vagyok az Abszolút Cselekvő; azt mondják rólam,
Hogy a Nap és a Hold az uralmam alatt áll.
Testem Isten háza, kétséged ne legyen,
Előtted borulok le éjjel-nappal.

A kiliasztikus energiától fűtött kizilbasok, illetve karizmatikus, magát Istennek, ill. a megváltónak tartó uralkodójuk, Sah Iszmail első nagyobb kudarcukat 1514-ben, a csaldiráni csatában szenvedték el a kizilbas lovasság ellen tűzfegyvereket rendszerbeállító I. Szelim oszmán szultántól. Sah Iszmailt 1524-ben fia, Tahmászp (1524-1576) követte a trónon, és a szafavida dinasztia egyre inkább elfordult millenarista gyökereitől, illetve az ezt a nyelvet beszélő török törzsektől. A folyamat hasonlított az oszmánok vonatkozásában fentebb már ismertetett centralizációhoz és annak politikai, társadalmi, kulturális következményeihez. Igyekeztek a törzsi arisztokráciát kiszorítani a hatalomból, a törzsi lovasság helyett megalapítva az úgynevezett gulámhadsereget, melyet kaukázusi rabszolgák alkottak és tűzfegyvereket használt. Az extremista millenarizmus helyett pedig igyekeztek mainstream sííta vallás- és jogtudósokat alkalmazni, akik egyre inkább egy addig az iszlámban ismeretlen új renddé, klérussá szerveződtek. Sah Iszmail kísérlete, hogy a politikai és a spirituális hatalmat egy személyben testesítse meg, végképp kudarcot vallott. A folyamat talán ismerős máshonnan is: a nomád társadalom karizmatikus vezetőképét fel kellett váltania a letelepült, városi társadalom bürokráciájának.

A jeles orosz orientalista, aki tudományos tevékenységének jelentős részét Angliában fejtette ki, Vlagyimir Minorsky a Második Világháború idején, 1942-ben fontos cikket szentelt az önjelölt messiás, Sah Iszmail költészetének, talán nem függetlenül attól, hogy gondolatban feltehetőleg sokat foglalkozott olyan kortárs messianisztikus személyiségekkel, mint Hitler vagy Sztálin. Nagy hatású, különösen a szafavida Irán történetéről alkotott képünket jelentősen meghatározó cikkében azt állítja, hogy a szafavidák vallási mérséklődését, illetve a kizilbas türkmen messianizmus visszaszorulását jól tükrözik Sah Iszmail versgyűjteményének, dívánjának kéziratai. Állítása szerint az általa megvizsgált kéziratok közül a későbbiekből a „kellemetlenebb", szélsőségesebb verseket a későbbi másolók illetve megrendelők kicenzúrázták, illetve a Sah Iszmailt Istenként vagy a Mahdiként bemutató verssorokat átírták. 19 verset hoz állítását igazolandó.[1] Saját vizsgálódásaimban azonban más eredményre jutottam. Sah Iszmail dívánjának egy viszonylag kései, 1088/1677-ből származó kézirata, mely egy igen ismert kalligráfus dinasztia egyik tagjának munkája; eredetijét a teheráni Gulisztán palota könyvtárában őrzik.[2] A szépen, igényesen kivitelezett, láthatólag gazdag megrendelőnek szánt kéziratot Iszfahánban, tehát az akkor már fővárosban készítette. Ebben a kéziratban egy kivételével az összes olyan vers megvan, melyet Minorsky szerint a késő szafavida-korban már kényelmetlennek tartottak volna.[3] Sah Iszmail dívánjának kéziratos hagyománya még további kutatásokat igényel, annyit azonban már most megállapíthatunk, hogy a szafavida paradigmaváltást, azaz a millenarista síizmusról az ortodox síizmusra való váltást nem, vagy legalábbis nem úgy tükrözi ez a kéziratos hagyomány, ahogyan azt Minorsky gondolta. Vannak azonban további elgondolkodtató momentumok is, melyeknek alaposabb feltárása talán újraírhatja a 16-17. szá-

zadi eszkatologikus, millenarista gondolkodásról alkotott képünket. Egy amerikai kutató, Sholeh Quinn egy nemrég elhangzott előadásában arra hívta fel a figyelmet, hogy egyes 17. század végi népszerű történeti munkák, például az *Álamárá-ji Sah Iszmail*, a szafavida Iránban Sah Iszmailt mint egyes próféciák, hadíszok beteljesítőjeként mutatják be.[4] Elgondolkodtató az is, hogy egy szintén 17. századi forrás a szafavidákról, a *Szilszilat-i naszab-i szafavijja*, Sah Iszmailtól is idéz verseket, melyek a fent idézett gulát motívumokat tartalmazzák.[5] A végső következtetések levonásának ideje talán nem jött még el, de elgondolkodtatóak ezek a jelek, melyek a 17. század végén is Sah Iszmailhoz köthető messianisztikus várakozásokra utalnak a szafavida fővárosban, illetve a korábbi szafavida központban, Ardabilban. A szafavida paradigma-váltás a millenarizmusból az ortodox síizmusba tehát valószínűleg fokozatosan, lassabban történt, mint ahogyan eddig feltételeztük, és talán nem is hatotta át az iráni társadalom, illetve az iráni elit teljes egészét.

A messianisztikus világvége-várás azonban nem csupán az iráni világra volt jellemző. Az oszmán világban elég, ha Sejh Bedreddin 1416-os felkelésére utalunk, de megemlíthetjük a 16. század során az oszmánoknak sok problémát okozó Sah Kulu, Dzselálí vagy Kalenderí-felkeléseket. A messianizmus az oszmánok esetében sem csupán csak a társadalom alsó néprétegeihez köthető jelenség, hanem láthatólag áthatotta, vagy legalábbis megérintette az oszmán politikai elitet is a 16. század során. Cornell Fleischer kutatásai alapján ismeretes, hogy Szelimet *mudzsaddidnak* tartották, azaz olyan karizmatikus vezetőnek, amilyenből egy hadísz, azaz kegyes hagyomány szerint minden 100 évben születik egy, hogy megújítsa az iszlámot. De tudjuk azt is, hogy több levélben az utolsó ítélet Mahdijaként szólították. Még több hasonló adat van Szülejmánról, aki 1520 és 1566 között uralkodott. Így például verses eposzokban *száhib-*

*kirán*nak szólították, azaz olyan uralkodónak, aki a Mars és a Vénusz együttállásakor született, és így állítólag a világot fogja uralni.[6] A messianizmus tehát jelen volt a korszak összes muszlim uralkodójának ideológiai fegyvertárában.

A helyzet tulajdonképpen csak a 16. század közepétől változott meg. Egyfelől valószínűleg Szülejmán rájött, hogy mégsem ő a Megváltó, ill. a Világ ura, melyet jól tükröz, hogy az 1555-ös amasyai békében a szafavidákat partnerként, egy másik legitim dinasztiaként kezeli. Másfelől ekkorra már megszilárdult az a birodalmi bürokrácia, mely bár természetesen alá volt rendelve a szultán abszolútnak tekintett hatalmának, a birodalom ügyeit mégis maga intézte, saját bürokratikus hagyományokkal. A megváltozott légkörben a birodalom immár nem annyira egy kiliasztikus program alapján működött; célja inkább már az ún. *adálet*, a társadalmi igazságosság és béke fenntartása volt. Ez együtt járt azzal is, hogy az oszmánok – valószínűleg a szafavidák ellenhatásaképpen is – a szunnnita iszlámot támogatták; a 17. századra Anatólia vallási képe jelentősen megváltozott a 15-16. századi képlékeny állapotokhoz képest. A korszak eme vallási-társadalmi folyamatait jól megérthetjük az európai reformációról szóló történetírásból ismert *konfesszionalizáció* fogalmán keresztül.[7] A fent említett amasyai békével azonos esztendőben kötötték meg a Habsburg Birodalomban az ún. augsburgi vallásbékét. Az ott elfogadott elv – „Cuius regio, eius religio," azaz „Akié a föld, azé a vallás" – rögzítette a német katolikus és a nem katolikus rendek egyenjogúságát, tágabb értelemben pedig összekötötte a vallási hovatartozást a politikai identitással. Ez nagyon hasonlatos ahhoz, ahogy a most tárgyalt korszakban az iráni-török világban a síita ill. szunnita vallási identitás politikai identitásformáló elvvé is vált; az oszmán politikai berendezkedés önnön célját a 16. század közepétől a szunnizmus, illetve az ennek megfelelő szunnita vallási törvénykezés, míg a szafavida politikai

elit a 12-es síizmus, illetve a síita vallási törvény fenntartásában látta. A vallási és a politikai identitás itt is azonossá vált.

És itt jutunk el a nyelv problémájához. Az iszlám világ keleti részén, tehát Észak-Afrikát és Indonéziát kivéve mindenhol, a 10. századtól egyre inkább a perzsa volt a kultúra hordozója. A művelt embernek tudnia kellett perzsául. Az arab elsősorban a tudományok, a filozófia, a teológia és a jogtudomány nyelve lett, míg a helyi nyelvek a mindennapi beszéd funkcióját látták el, afféle konyhanyelv státuszban. A perzsa volt az irodalom, a misztika, illetve a bürokrácia nyelve. Hatása olyan óriási volt, hogy a később felemelkedő helyi nyelveket is áthatotta mind a szókincs, mind a verselés, a képvilág terén. Funkcióját tekintvelatinhoz leginkább a latinnak az európai kultúrában betöltött szerepéhez lehet hasonlítani.[8]

Érdekes, hogy valójában az oszmánok és a szafavidák eredetileg egy hasonló török törzsi mátrixból jöttek. Török katonai elit, mely perzsa nyelvű vagy perzsa kulturális mintákat követő irodalmat és művészeteket patronál. Az oszmán oldalon a birodalom vezetését azonban a 16. századtól az ún. *kul*-réteg, a keresztény eredetű, gyermekadóból származó, a szultáni udvarban felnevelt és a dinasztiához abszolút lojális rabszolgaelit látta el. Számukra az oszmán nyelv volt az elithez tartozás egyik legfontosabb jegye. Az oszmán-török tele van perzsa és arab kifejezésekkel; a 16. század közepétől kezdve a kul-réteg számára éppen ez, ez a perzsa-arab jellege tette alkalmassá arra, hogy az iszlám világ hagyományait hordozza.

A szafavidáknál épp fordítva állt a helyzet. A szafavida elit a korszak egészében írt vagy támogatott török nyelvű irodalmat. Sőt, ez a hagyomány nem szakadt meg máig, hiszen mind a mai napig Irán mintegy 22 milliós török nyelvű kisebbsége igen gazdag török nyelvű irodalommal bír, bár a török nyelvű írásbeliség a szafavidák Iránjában sem mind

mennyiségét, sem pedig elterjedtségét tekintve nem fogható a perzsáéhoz. Ez azonban az a korszak is, amikor az írástudás egyre inkább terjed; az irodalom kilép az udvarból. Van jelentős olvasóréteg a bazárból és a bürokráciából is. Ezek azonban elsősorban perzsa nyelvű rétegek, akik számára sokkal befogadhatóbbak és ismertebbek a perzsa nyelvű írásbeliség hagyományai. Míg a perzsa nyelvű produktumok egy egyre szélesedő olvasóközönség számára készültek, a török nyelvű irodalom – legalábbis a 20. századig – megmaradt patrimoniális keretek között, egy szűk törzsi elit kulturális produktumaként.

Fentebb már felvázoltam, ahogy a kora-újkorban Európa és a Közel-Kelet azonos világtörténeti folyamatok résztvevői. A konfesszionalizáció, azaz a vallási és a politikai identitás azonossá válása mellé hozzátehetjük még a nyelvi identitás kialakulásának folyamatát is. Bár fennmaradtak a helyi nyelvváltozatok, így például az iszlám világban a kurd, ezen belül az szafavidáknál a török különféle változatai, a magas kultúra, a bürokrácia nyelve – Sheldon Pollock kifejezésével élve, a *hatalom nyelve*[9] – a birodalmi elit által kultivált, illetve a birodalmi elit által létrehozott nyelv lett. Az oszmánoknál tehát a hatalom nyelve, a „hivatalos nyelv" az oszmán-török lett, Iránban pedig a perzsa, és hasonló nyelvi identifikációs folyamatok játszódtak le a korszak Európájában is, ahol a *latinitas* világát felváltották a helyi nyelvek politikai és kulturális presztízs szintjére emelt változatai.

Vámbéry és generációja, de egészen a legutóbbi időkig a tudományosság általában nem vizsgálta, hogy a dolgozatomban röviden felvázolt folyamatok nyugati és keleti megjelenése összefügg-e. A tudományban csak mostanság kezdik behatóbban annak vizsgálatát, hogy a messianizmus mint politikai diskurzus, a központosított, bürokratikus birodalmak felemelkedése, illetve a helyi irodalmi nyelvek kialakulása a megelőző időszak kozmopolita kultúrájából

egymástól függetlenül vagy egymással valamilyen összefüggésben jött-e létre a koraújkorban.

## JEGYZETEK

[1] Minorsky, Vladimir. "The Poetry of Shāh Ismā'īl I." *BSOAS* 10:4 (1942), pp. 1006a-1053a.

[2] Kitábkhána-ji Kákh-i Gulisztán, 2194.

[3] A kéziratról ld: Csirkés Ferenc. "Egy török nyelvű vallási propagandavers a XVI. századi Iránból és Anatóliából." In: *Doromb. Közköltészeti tanulmányok1*. Budapest: RECITI, 2012, pp. 59-70.

[4] Quinn, Sholeh. "A Late Safavid Mirror for Princes." Elhangozott: *The Ninth Biennial Iranian Studies Conference*, Isztambul, 2012. augusztus 1-5.

[5] Gallagher, Amelia. "Shah Isma'il's Poetry in the *Silsilat al-nasab-i Safawiyya*," *Iranian Studies* 44 (2011), pp. 895-911.

[6] Fleischer, Cornell H. "The Lawgiver as Messiah.The making of the Imperial Image in the Reign of Süleyman." In: Soliman le Magnifique et son temps, Actes du Colloque de Paris Galeries Nationales du Grand Palais, 7-10 mars 1990. Ed. Gilles Veinstein. Paris: Documentation française, 1992, pp. 159-177.

[7] Krstic, Tijana. *Contested Conversions to Islam: narratives of religious change in the early modern Ottoman Empire*. Stanford, California : Stanford University Press, 2011.

[8] Erről legújabban ld.: Farrell, Joseph. "The Latinate Tradition as a Point of Reference."In: Brian Spooner and William L. Hanaway (eds.) *Literacy in the Persianate World. Writing and the Social Order*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2012, pp. 360-387.

[9] Pollock, Sheldon. *The Language of the Gods in the World of Men. Sanskrit, Culture, and Power in Premodern India*. Berkley; Los Angeles; London: University of California Press, 2006.

Mészáros Klára

# A Pozsonyi Egyetemi Könyvtár arab, török, perzsa kéziratai és nyomtatványai

A Pozsonyi Egyetemi Könyvtár (Univerzitná knižnica Bratislava) állománya mintegy két és fél millió könyvet számlál, jellemzően közép-és nyugat-európai nyomdák termékeit. Ebben a környezetben különleges színfoltot jelent az a különgyűjtemény, amely arab, török és perzsa kéziratokat és nyomtatványokat tartalmaz.

A Pozsonyi Egyetemi Könyvtár 1924-ben vásárolta meg a szarajevói Safvet beg Bašagić családi könyvtárát. A könyvtár tulajdonosa 1870-ben a hercegovinai Nevesinjében született, apai és anyai ágon is, Bašagić, Čengić, prominens muzulmán családban. Életrajzírói kiemelik a család irodalmi műveltségét és intellektuális légkörét, amely Safvet beg Bašagić érdeklődését és életútját is meghatározta. (Rizvić 1971:9-10) Édesapja, Ibrahim, ismert muzulmán értelmiségi, egyike volt az utolsó török nyelven író bosnyák költőknek és az ő nevéhez fűződik a családi könyvtár alapítása is. A család 1882-től Szarajevóban élt. Safvet beg Bašagić Szarajevóban érettségizett,

majd 1895 – 1899 között a bécsi egyetemen keleti nyelveket és irodalmat tanult. Tanulmányai befejeztével a szarajevói gimnázium oktatója és ebben az időben alapította a Behar – Virág című folyóiratot.

A bécsi egyetemen 1908-1910 között készítette doktori disszertációját irodalomtörténeti témából *Die Bosniaken und Hercegovcen auf dem Gebiete der islamischen Literatur* címen.[1] 1910-ben avatják doktorrá „ex liguis islamiticis". Utána rövid ideig a zágrábi egyetem tanára, majd politikai pályára lép. 1910 és 1918 között két választási időszakban alelnöke, egy időszakban elnöke Bosznia és Hercegovina parlamentjének. A politikától visszavonult és 1919-1927 között Szarajevóban az Országos Múzeum igazgatója. 1934-ben halt meg.

Bašagić európai formátumú értelmiségi, akinek tudományos, publicisztikai és szépirodalmi munkásságát mélyen befolyásolta az iszlám. Tudományos munkái elsősorban történelemi és irodalmi témákkal foglalkoznak. (Gazić 2010). Közülük az egyik legjelentősebb munkája az az életrajzgyűjtemény, amelyet a török idők híres horvát, bosnyák és hercegovinai személyiségeiről írt. (Bašagić 1931) Színdarabjai is történelmi témákkal foglalkoznak. Költészete a muzulmán nemzeti epika jellegéből fakad. Perzsa és török költők, bosnyák szevdalinkák hatása alatt írt munkái hidat jelentenek a kelet irodalma és az eredeti boszniai-hercegovinai irodalom között. Értékesek fordításai a keleti irodalomból, amiket részben a könyvtárában lévő kéziratok inspiráltak.[2]

A Bašagić Könyvtár a 19. század második felében Nevesinjében keletkezett, részben hagyatékokból részben a család gyűjtésének eredményeképp, ahogy ezt Bašagić könyvtárának az általa összeállított kéziratkatalógusában jelezi. (Bašagić 1917:1) A könyvtár állományának megközelítőleg egyharmada apja, Ibrahim beg Bašagić gyűjte-

ményéből származik.[3] További példányokat Safvet beg Bašagić szerezte be, a fennmaradt kéziratokat 30 éven át kutatta fel az egész volt Jugoszlávia területén. Figyelemmel kísérte a felmerülő könyvajánlatokat Isztambulban és Európa jelentősebb antikváriumaiban is. Célja elsősorban az volt, hogy összegyűjtse a bosnyák származású szerzők munkáit és megőrizze az előző évszázadok bosnyák-muzulmán kultúráját. A gyűjteményében ezért a vallásos munkák, tudományos és klasszikus szépirodalmi könyvek mellett szép számban találunk arab betűkkel író bosnyák, szerbhorvát és török szerzőket is. Bár a tudatos gyűjtőmunkát elég későn, a 19. század végén kezdte el, sikerült néhány jelentős, ritka kéziratot is megszereznie. Gyűjteményét ő maga is kicsinek tartotta a korabeli nagy bosnyák könyvtárak mellett, de napjainkban egyre nagyobb jelentőséget tulajdonítanak neki. Miután 1992 augusztus 25-én kiégett a Nemzeti Könyvtár Szarajevóban az UNESCO a Bašagić Könyvtár kéziratgyűjteményét bejegyezte a Világ emlékezete című programjába.

Safvet beg Bašagić 1923-ban kezdett több érdeklődővel tárgyalásokat értékes gyűjteményének eladásáról. A könyvtár eladásának pontos okát nem ismerjük, de tudjuk, hogy a gyűjteményt szerette volna „biztonságba helyezni". Ebben az időben a boszniai Országos Múzeum igazgatója volt és a könyvtár eladásában szerepet játszhattak politikai okok esetleg folyamatosan romló egészségi állapota is, amivel már 1920 óta küzdött. (Rizvić 1971:11) A Pozsonyi Egyetemi Könyvtár igazgatója, Jan Emler 1924 áprilisában értesítette az Iskola- és Művelődésügyi Minisztériumot, miszerint megbízható forrásból értesült arról, hogy Bašagić eladásra kínálja a könyvtárát és anyagi támogatást kért gyűjtemény megszerzésére. (Mészárosová 2006:96 – 97) A megbízható forrás miden bizonnyal Jan Rypka prágai orientalista a Károly Egyetem docense volt, akit a könyvek

megvásárlása idejére a pozsonyi Egyetemi Könyvtár ideiglenesen alkalmazott. Hosszadalmas levelezés, tárgyalások és szakértői vélemények bemutatása után a minisztérium hozzájárult a könyvtár megvételéhez. A könyveket Szarajevóban Jan Rypka vette át, ő bonyolította az ügy anyagi részét is és ahogy később megjegyezte Bašagić nagyon mérsékelt árat számított a könyvtárért, sőt több könyvet szinte ajándékba adott. (Rypka 1925:186) A könyvek Pozsonyba szállítása nagy titoktartás mellett történt. Minden megjelölést mellőző zárt ládákban Boszniából Isztambulba juttatták a könyveket, Isztambulból hajóval Bécsbe szállították, ahol a pozsonyi könyvtár munkatársai átvehették a küldeményt. Az első híradások a könyvgyűjtemény Pozsonyba kerüléséről nem nevezték meg a könyvtár eredeti tulajdonosát, csak röviden Dr. B-ként említették.(Rypka 1925). Teljes nevét a könyvtár eladásával kapcsolatban először halála után, 1934-ben, egy anonim nekrológban publikálták.[4]

A Bašagić Könyvtár pozsonyi gyűjteménye ma 598 kéziratot tartalmaz 284 kötetben.[5] A kéziratok nyelvi megoszlása: 393 arab, 114 oszmán-török és 88 perzsa. A nyomtatványok száma 365 kötetben 495 cím a következő nyelveken: 145 arab, 337 török és 8 perzsa.

A gyűjtemény előzetes felmérését Jan Rypka végezte el, aki cikkben sürgette a könyvek szakszerű feldolgozását. (Rypka 1925) Ez hosszú ideig késett és csak negyedszázad múltán kérte fel az Egyetemi Könyvtár az ismert orientalistát, Jozef Blaškovičot a gyűjtemény feldolgozására, aki 1947 és 1949 között végezte el a munka nagy részét. (Blaškovič 1950:77) Ez a feldolgozás lett a kéziratok nyomtatott katalógusának az alapja, amit három prágai orientalista: Karel Petráček, Jozef Blaškovič és Rudolf Veselý készített el. (Petráček 1961) A nyomtatott katalógus alapján

készült el 2003-ban a kéziratok gazdag képanyaggal bővített elektronikus katalógusa.[6]

A Bašagić Könyvtár anyagának feldolgozása nagyon lassan indult és a kéziratok feltárása kapott elsőbbséget. A nyomtatványokat csak 1973-ban katalogizálták és a nyomtatott katalógus, Molnár János munkája, 1980-ban jelent meg. (Molnár 1980)

A kéziratok döntő többsége vallási tárgyú, vannak köztük korán részletek, kommentárok, tradíció, egyházjog, dogmatika, misztika, imádságok. Jelentős filozófiai munkák mellett szerepelnek metafizika, logika, etika és pszichológia témájú kéziratok is. A többi tudományágat az asztronómia, matematika, politika, adminisztráció, törvények, történelem, lexikográfia, nyelvtan, metrika, retorika és poétika képviseli. A szépirodalom a művészi próza, költészet és népköltészet műfajaival van jelen.

A kéziratok közt vannak átlagos, nagyon gyakran előforduló munkák, de vannak rendkívül értékes ritkaságok, figyelemreméltó régiségek és különösen szép kivitelű példányok is.

Az arab kéziratok legrégibb darabja Abū ʾl-Qāsim al-Ḥusajn bin Muḥammad bin al-Mufaddal ar-Rāġib al-Isbahānī (†1108) etikai témával foglalkozó munkája *Kitāb aḏ-ḏarīʿa ilā makārim aš-šarīʿa*.[7] A szerző teológiai és filológiai munkáiról ismert. Kéziratunkat 1194 másolta Maḥmūd b. Hulejd as-Surūrī ritka, tökéletesen simára preparált sárga papírra.

A gyűjtemény legértékesebb darabjának Abū Nasr Muḥammad bin Muḥammad Tarχān bin Uzlaġ al-Fārābī (†950) munkáiból összeállított *Kitāb fī ʾl-mantiq* című kéziratot tartják. A török származású szerző Bagdadban orvostudományt, matematikát és főleg bölcsészetet tanult. Arisztotelész kommentátoraként „második tanítónak" is nevezik. Bölcsészeti munkái mellett zene-és államelmélet-

tel is foglalkozott. A kéziratban 12 tanulmánya van, közülük 8 csak ebben a kötetben maradt fenn, tehát unikum. A kézirat másolata 1704 – 1705-ben ismeretlen helyen készült.

Nagyon szép, míves kiállítású kézirat Abū ʻAlī Muħammad bin Sulajmān bin Abī Bakr al-Ĝuzūlī (†1465) imádsággyűjteménye Mohamed próféta tiszteletére *Dalāʼil al-χajrāt wa šawāriq al-anwār fī đikr as-salāt ʻalā ,n-nabī al-muχtār.* Attārzāde kalligráfus munkája a dúsan aranyozott könyv, amely Mekka és Medina szent helyeit is ábrázolja. Bašagić szerint ez volt Törökországban és a Balkánon a muzulmánok körében a legnépszerűbb imádságoskönyv. (Bašagić 1917:29) Gyűjteményünkben két példány is szerepel, de csak az egyik példány kivitele figyelemreméltóan díszes.

A török kéziratok száma jóval kisebb, mint az araboké, de ebben a csoportban találunk több olyan példányt, amelynek vannak európai illetve közép-európai történelmi vonatkozásai.

A legrégibb török kézirat a költő és tudós Ahmedī (1334-1413) *Destān-ı İskendernāme-i Ahmedī* című munkája 1390-ből. Az eposz az isteni küldöttnek tekintett Nagy Sándor életét és kalandjait írja le, akit Allah kegyelme kísér sikeres harcaiban. A költő az eposzba belekomponálta kora enciklopédikus ismereteit is. Történelmileg érdekes a Rigómezei csata (1389. június 27.) leírása. Nagyon értékes, ritka, szép kiállítású, jól olvasható kézirat. A gyűjteményben lévő másolat 1489-ben készült.

A török kéziratok közt figyelemre méltó Muslihuddīn Mustafā bin Şemseddīn el-Ḳarahisārī (†1561), akit Ahterīnek is hívtak, nagy arab-török szótára az *Ahterī-i mutavvel*. A példány, Nagy Ahterī szótár, autográf, tehát a szerző sajátkezű szövege 1558-ból. A Nagy és Kis Ahterī szótár nyomtatásban is megjelent

Rendkívül érdekes 'Alī Vusletī Beg el-Ujiçevī (†1688) *Ġazānāme-i Çehrīn* című munkája. A kézirat győzelmi ének az ukrajnai Çehrīn elfoglalásáról. Leírja a törökök II. Rákóczi György elleni hadjáratát, többek közt Érsekújvár elfoglalását 1678-ban és a csapat visszatérését Edirnébe. Az ötezer disztichont tartalmazó leírást a szerző IV. Mehmet (1648-1687) szultánnak ajánlotta. Az epikus költemény jelentőségét fokozza hat török költő dicsőítő verse a kézirat első oldalain. A ritka kéziratból gyűjteményünkben két példány is található, ezen kívül csak egy további másolat ismert, amelyet Párizsban őriznek.

Az egész Bašagić Könyvtár legszebb kivitelű darabja Ibrahīm Hakkī ( 1705-1772), a híres tudós és szúfi legjelentősebb munkája a *Ma'rifetnāme*. Az enciklopédia foglalkozik a világ teremtésével, a kilencedik mennyországgal és az angyalok paradicsomával, nappal, holddal, hét tengerrel a föld rétegeivel, majd a következnek a földrajz, anatómia, a lélek és a szív hite és műveltsége és a gondolkodás fejezetei. A befejező rész a teremtő jóindulatáról, az erkölcsökről és az egészségről szól. A könyv több másolatban ismert és megjelent nyomtatásban is. Keletkezésének dátuma, 1813, a legfiatalabb kéziratainkközé sorolja, de művészi megformálása miatt figyelemreméltó példány.

A perzsa kéziratok döntő többsége szépirodalom. A közülük a legkorábbi Ilyās bin yūsuf Nizāmī Ganĝawī (1141-1209) monumentális pentalógiája a *Xamsa,* tartalmazza az öt romantikus eposzból álló teljes ciklust. A másolat 1488-ban keletkezett, így ez a rész egyike a legrégibb ismert *Xamsa* kéziratoknak, amit 1862-ben további résszel bővítettek.

A gyűjtemény egyik szép darabja Muhammad Hāfiz-i Šīrāzī (†1390) *Dīwān* című kötete. A nagyon népszerű költő alkotásaiban csúcsosodik ki a gázel költészet. A kézirat

készítési éve hiányzik a bejegyzések alapján a 16. század végén már használták.

Feltehetően a 16. században keletkezett az a kódex, amely 27 önálló alkotást tartalmaz a perzsa misztika legjobb szerzőitől, köztük részleteket ʻAbdurrahmān Ĝāmī, ʻAzīz bin Muhammad an-Nasafī, ʻAlī Hāšim, Ĝalāluddīn Rūmī, ʻAlī bin Šihāb al-Hamadānī, Abū Ismāʻīl ʻAbdullāh bin Abī ,l-Mansūr Muhammad al-Ansārī, Riyāzī Samarqandī, Badruddīn Hilālī Astarābādī, yūsuf, Husaynī Sādāt, ʻAbdullāh bin Muhammad al-Miyānaĝī ʻAyn al-quzāt al-Hamadānī, Mahmūd bin yamīnuddīn Tuġrāʻī Ibn-i yamīn, Mahmūd bin yamīnuddīn Tuġrāʻī Ibn-i yamīn, ʻUmar-i Xayyām, Awhaduddīn Kirmānī munkáiból. A kötet közli ʻUmar-i Xayyām *Rubāʻīyāt* versgyűjteményét, amely 372 négysorost tartalmaz, valamint a bevezetőben adatokat közöl a költő életrajzából. A gyűjtemény egy részét Bašagić lefordította.

A Bašagić Könyvtár jellegzetességéhez tartozik, hogy sok bosnyák szerző munkáját tartalmazza, akik különböző nyelveken írtak. Fentebb már említettük ʻAlī Vusletī Beg el-Ujiçevī török nyelven írt munkáját. Ugyancsak török nyelven írt Dervīş Paşa el-Mostarī, aki *Murādnāme* című munkáját III. Murád (1574-1595) szultán megrendelésére készítette. Az eposz Bīnāʻī perzsa költő Suhannāme című művének fordítása. A fordítást el-Mostarī kibővítette és Murádnak ajánlotta. A kézirat tartalmaz egy gázelt, amelyet Dervīş Paşa halála előtt írt annak tudatában, hogy fel kell magát áldoznia hitéért. Egy másik költeményben érzékeny hangon vall szülővárosáról, Mostarról. A művészi formába készült elbeszélő költemény kézirata unikum.

Unikum és autográf Ibrāhīm el-Bosnawī *Edā-ı menāsik el-huccāc* kézirata 1791-ből, amely a mekkai zarándoklat liturgiáival foglalkozik.

Perzsa nyelven írt Fawzī al-Mostarī, akiről életrajzi adatokkal nem rendelkezünk. Munkája a *Kitāb-i bulbulistān* a perzsa irodalomból ismert Gulistān, Sunbulistān, Bahāristān mintájára készült. A *Csalogányos kert könyve* unikum, a Bašagić gyűjtemény ugyan két példányt is tartalmaz, de ezen kívül további kéziratokról nincs tudomásunk.

Különlegességként említhetjük azt a gyűjtőkötetet, amelynek Bašagić a *Mecmū'a-ı ilāhiyāt* címet adta azért, mert vallásos verseket tartalmaz, melyeknek szerzői népi költők – dervisek. A költők közül megemlíthetjük İlhāmī Baba vagy Ḳā'imī Hasan Efendi nevét, akik arab betűkkel „bosnyák" (szerbhorvát) nyelven is írtak.

A bosnyák származású szerzők keleti nyelveken írt munkáinak számbavétele, feldolgozása, beleértve a Bašagić Könyvtár állományát is, főleg az utóbbi két évtized kutatómunkájának eredménye. (Ljubović – Grozdanić 1995, Ljubovič 1996, Ljubović 1998)

A Bašagić Könyvtár nyomtatványai sem mennyiségben sem minőségben nem érik el a kéziratok színvonalát.

A nyomtatványok anyaga vegyes. Tartalmaznak vallásos munkákat ezen belül a *Korán* magyarázatokat, több nyomtatvány foglalkozik a hagyományok (**hadīṯ**), egyházi jog (fiqh), dogmatika, misztika, etika, liturgia témaköreivel, de vannak köztük imakönyvek és tankönyvek is. Szépirodalmi kiadványok főleg a hagyományos muzulmán irodalmat képviselik, de elvétve már előfordulnak köztük angol és francia munkák török fordításai is. Nagyobb számban szerepelnek nyomtatványok a történelem és a nyelvtudomány tárgyköréből. Kisebb számban találunk köztük olyan nyomtatványokat, amelyek a politika, szociológia, filozófia, művészetek, tudományos irodalom, pedagógia, hadászat és a természettudományok témáival foglalkoznak. Néhány folyóirat is szerepel a gyűjteményben.

A könyvtár állományában mindössze három 18. századi nyomtatvány szerepel. Közülük a legrégebbi a híres török tudós és bibliográfus[8] Mustafā bin ʻAbdullāh Kātib Çelebī (1609-1658) *Tuhfet ül-kibār esfār il-bihār,* tengeri csatákkal és híres admirálisokkal foglalkozó munkája, amelyet Isztambulban Ibrahim Müteferrika műhelyében 1729-ben nyomtattak ki, a Wankūlī szótár után, sorrendben másodikként. A könyv 4 értékes térképet is tartalmaz.

A nyomtatványok nyilvánvalóan a kéziratok mintájára készültek, de tipográfiai színvonaluk általában kezdetleges, bár vannak kivételek is. Például bombayi kőnyomatos kiadványok, köztük Firdausī *Šāhnāme* című eposza, mely különösen szép művészi kivitelben készült.

A nyomtatványok 75%-a a 19. századból, 20% a 20. századból származik és körülbelül 5% nem tartalmaz kiadói adatokat, tehát sem a nyomtatás helye sem az ideje nincs feltüntetve.

A nyomtatás helyeként 16 várost tüntetnek fel a könyvek. Közülük a legtöbbször, 340 alkalommal Isztambul szerepel nyomdahelyként, 89 nyomdával és 27 könyvben csak a nyomdahely feltüntetésével a nyomda megjelölése nélkül. A nyomdák közül a legtöbb, 70 nyomtatvány, az al-ʿAmira műhelyében készült.

Nagyobb számú nyomtatvánnyal vannak jelen Būlāq, al-Qāhira azaz Kairó nyomdái. Ahhoz képest, hogy a Bašagić Könyvtár állományának nagy részét Szarajevóban gyűjtötték, meglepően kicsi a szarajevói nyomtatványok száma. Mindössze két nyomda termékei vannak a könyvtárban és a bibliográfusok feltételezése szerint ott készülhetett még további 4 nyomtatvány is, amelyen nincs feltüntetve a nyomda illetve a kiadó neve.

Természetesen a gyűjtemény rövid bemutatása keretén belül nem említhettünk meg minden arra érdemes szerzőt, értékes, feltárásra váró munkát, csak jeleztük, me-

lyek a gyűjtemény jellemző darabjai, összetétele és különlegességei.

A Bašagić Gyűjtemény, nem tipikus képviselője a Pozsonyi Egyetemi Könyvtár Kéziratok és régi nyomtatványok osztályának jellegzetesen európai kultúrkörhöz tartozó dokumentumainak, mégis ez a viszonylag kis gyűjtemény az utóbbi két évtized legtöbb kutatót vonzó állományához tartozik könyvtárunkban. A történelmi események és a Bašagić Könyvtár sorsa nagyon sok olyan látogatót is vonz a könyvtárba, akik nem kutatni akarnak, csupán, mintegy zarándoklatként, látni szeretnék a könyvtár kéziratait és nyomtatványait. Ezeket az Egyetemi Könyvtár rendszeresen időszaki kiállításokon mutatja be Pozsonyban és külföldön is.

## FELHASZNÁLT IRODALOM


Bašagić S. (1917) *Popis orijentalnih rukopisa moje biblioteke*, Sarajevo.

Bašagić S. (1931) *Znameniti Hrvati Bošnjaci i Hercegovci u Turskoj Carevini,* Zagreb.

Blaškovič J. (1950) Islamské rukopisy v knižnici Slovenskej univerzity: *Z bratislavských knižníc,* Bratislava. 77 – 85.

Gazić L. (2010) *Naučno i stručno djelo Dr. Safvet-bega Bašagića,* Sarajevo.

Mészárosová K. (2006) Knihy Safveta bega Bašagića vo fondoch Univerzitnej knižnice v Bratislave: *Studia bibliographica Posoniensia* I/2006:95 – 107.

Molnár J. (1980) *Orientálne tlače z knižnice Safveta bega Bašagića v Univerzitnej knižnici v Bratislave*, Bratislava.

Ljubović, A. – Grozdanić, S. (1995) *Prozna književnost Bosne i Hercegovine na orijentalnom jezicima*, Sarajevo.

Ljubović, A. (1996) *Logička djela Bošnjaka na arapskom jeziku,* Sarajevo.

Ljubović, A. (1998) *Nad Bašagićevom zaostavštinom,* Mostar.

Petráček K. – Blaškovič J. – Veselý R. (1961) *Arabische, türkische und persische Handschriften der Universitätsbibliothek in Bratislava*, Bratislava.

Rizvić M. (1971) Predgovor: Rizvić M. (szerk.) *Safvet-beg Bašagić Izabrana djela,* Knjiga I,Sarajevo. 9 – 54.

Rypka J. Sbírka arabských, perských a tureckých rukopisů v Universitní knihovně v Bratislavě: *Prúdy* 9 [1925]: 184 – 198.

## Jegyzetek

[1] A disszertáció fordítását 1912-ben Szarajevóban nyomtatásban is kiadta *Bošnjaci i Hercegovci u islamskoj književosti* címen.

[2] Példaként említhetjük kétkötetes fordítását Omar Hajjám *Rubā'iyāt*jaiból.

[3] Ibrahim beg Bašagić egyike volt az utolsó arabul író bosnyák költőknek.

[4] Safolt beg Bašagić gestorben. (Nekrológ): *Prager Presse* 14. April 1934: 6.

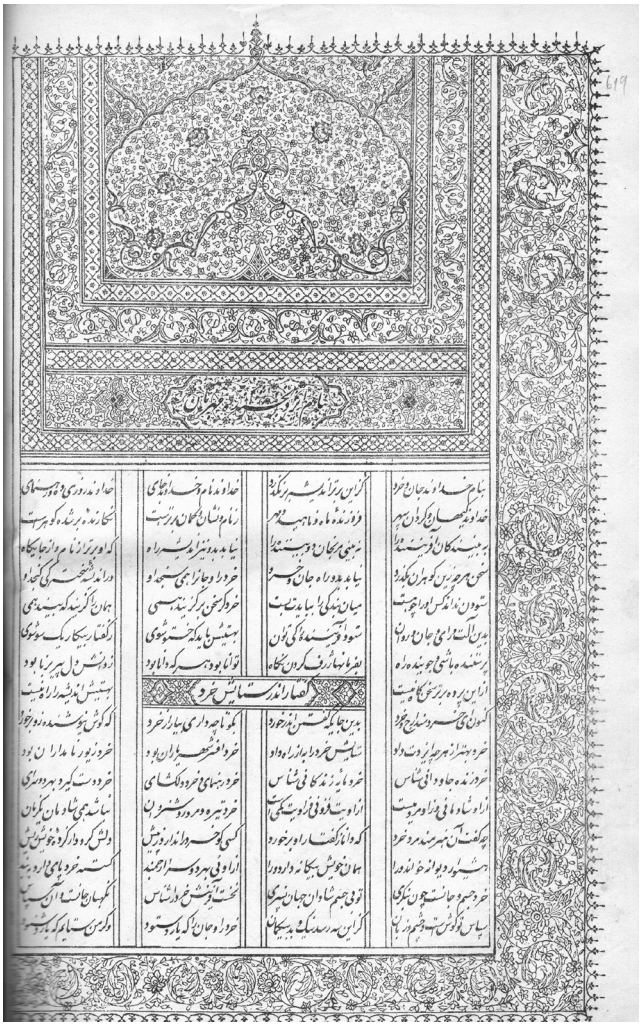
[5] A Bašagić-gyűjtemény néhány darabja ma is a család tulajdonában van. Ezekről a kötetekről nincs információnk. Bašagićtól megvásárolt könyveken kívül több példányt ajándékba kapott a pozsonyi könyvtár, és néhány kéziratot, melyeket a könyvtár másutt szerzett be jellegük miatt szintén ebbe a gyűjteménybe soroltak be..

[6] A katalógus hozzáférhető az Egyetemi Könyvtár honlapján www.ulib.sk, ugyanott hozzáférhető valamennyi kézirat digitalizált példánya is.

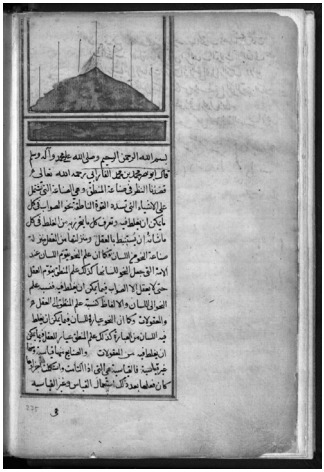
[7] A szerzők nevének és műveik címének írásmódját a fenti katalógusból vettem át, tehát az adatokat az elektronikus katalógusban az itt közölt formában lehet kikeresni. A bibliográfiai leírások és a transzliteráció Mgr. Slavomír Cséplő és Edgar Jarůnek munkája.

[8] Kātib Çelebī bibliográfiája mintegy 10 000 szerző 14 500 munkáját dolgozta fel. A bibliográfiát Flügel publikálta 1835-1858 között hét kötetben.

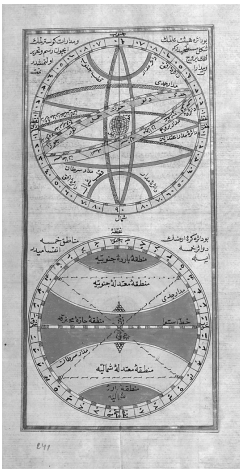
*Safvet beg Bašagić (1870–1934)*



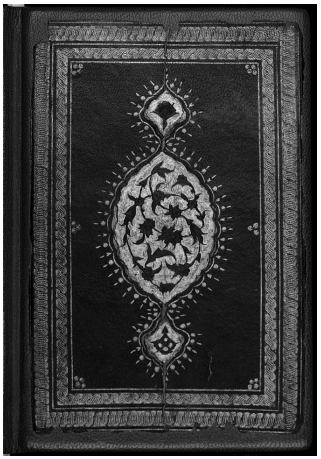
*Firdausī Šāhnāme, Bombay 1849*

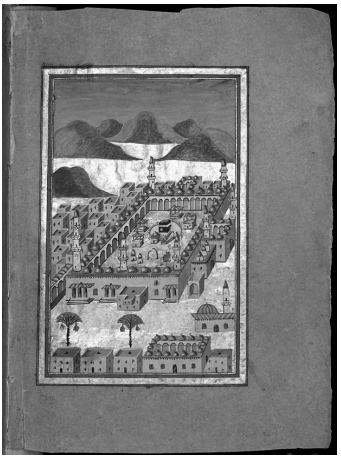


*al-Fārābī Kitāb fī 'l-mantiq, 1704–1705*

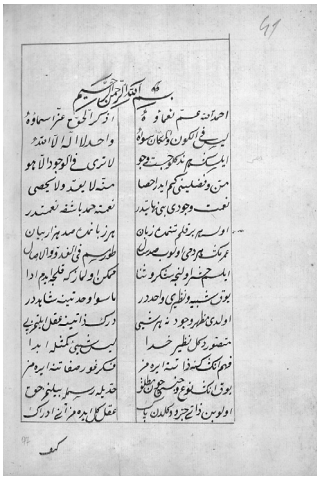


*Ibrahīm Hakkī*
*Ma'rifetnāme, 1813*

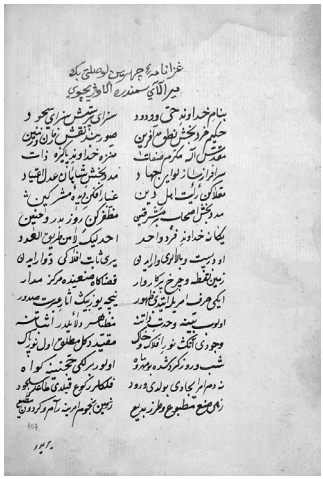




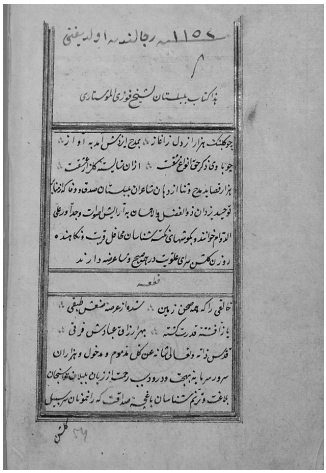
*al-Ĝuzūlī Dalā'il al-χajrāt , 1759*



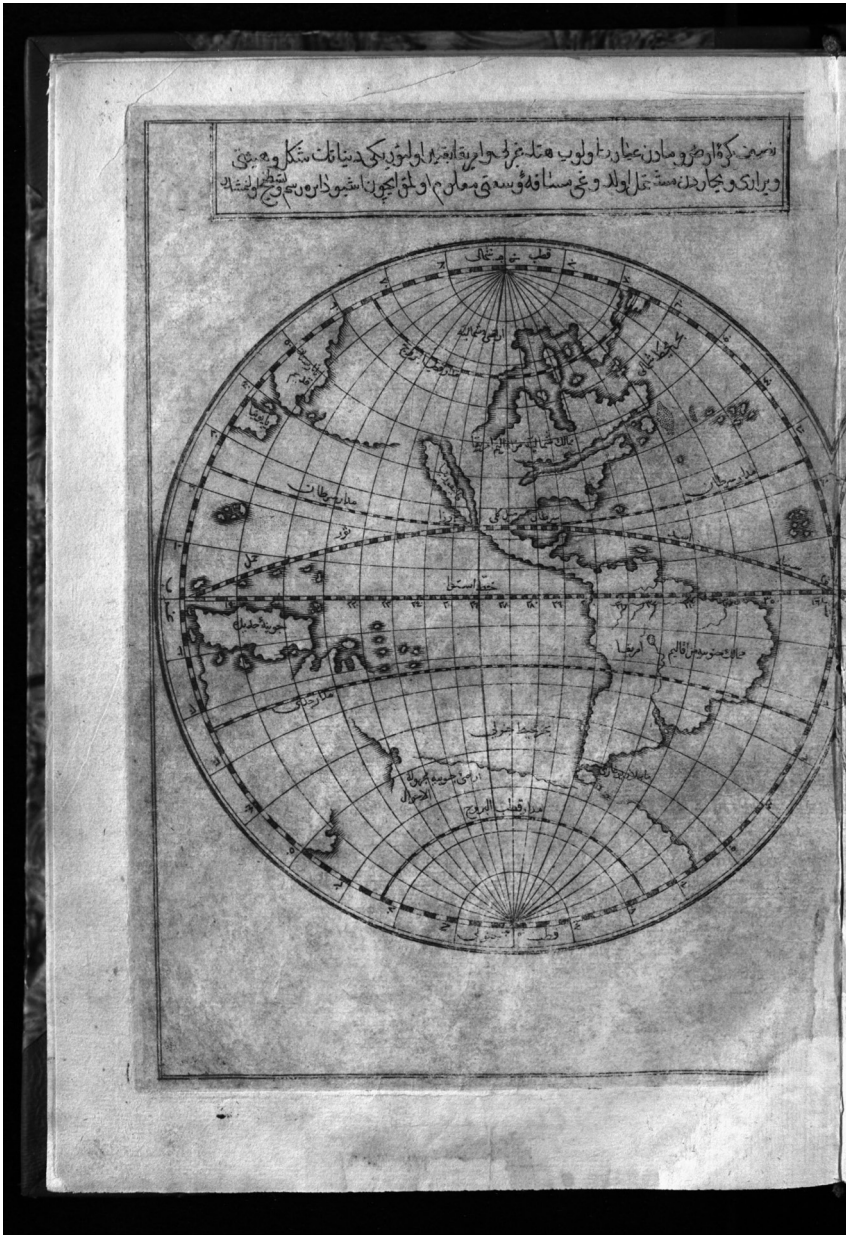
*el-Mostarī Murādnāme, 1748–1749*



*'Alī Vusletī Beg el-Ujiçevī Ġazānāme-i Çehrīn, 17. század*



*Fawzī al-Mostarī Kitāb-i bulbulistān, 18. század*



*Kātib Çelebī Tuhfet ül-kibār esfār il-bihār, Istambul 1729*

نصف كرهٔ ارض و مادر عبارت اولوب اوروپا و آسيا و افريقا اقليملرينى محيط اولان اسكى دنيانك شكل
و هيئتى و برارى و بحارى درونه مشتمل اولدوغى مسافهٔ و سعتى معلوم اولمق ايچون اشبو دائره رسم و تسطيح اولنمشدر

Kiss László

# A mekkai zarándoklat első magyar nyelvű leírásai

2012-ben már tizedik alkalommal kerül megrendezésre „határainkon túl", egy felvidéki városban, a Nemzetközi Vámbéry Konferencia. Egy kis, a lokálpatriótának megengedhető túlzással azt is mondhatnánk, hogy Dunaszerdahely immár a magyar nyelvű keletkutató tudományosság Mekkája. De vajon mióta tudnak egyáltalán a magyarok Mekkáról, mióta gazdagítja a „Mekkába zarándokolni" szólásmondás a magyar nyelvet? Erre próbálunk meg válaszolni szerény tudásunk és még szerényebb kutatási lehetőségeink birtokában.

Mielőtt a mekkai zarándoklattal, a muzulmán hitvallás egyik fontos alapkövével foglalkoznánk, érdemes tisztázni, mikor jelent meg az első magyar nyelvű ismertetés a mohamedánokról. A budapesti Akadémiai Kiadó szótárak, szójegyzékek és glosszák egyesített szótárában, az 1984-ben kiadott „Régi Magyar Glosszárium"-ban nem szerepel sem a mohamedán, sem a muzulmán ill. muszlim szó. A „zarándok" szó megtalálható a 787.oldalon, de nem kapcsolódik hozzá jelző, így a „mekkai zarándok(lat)" kifejezés első magyar megjelenésére e forrásmunkában nem találtunk fogó-

dzót. A „minden igaz és hasznos bölcsességnek szép rendbe foglalása és magyar nyelven világra bocsátása", azaz Apáczai Csere János 1653-ban kiadott „Magyar Encyclopaedia"-ja mindössze egy mondatot szentel Mohamednek. Enciklopédiájának kilencedik, „Az ekkédig megtörtént dolgokról" című részében a 622. évvel kapcsolatban ezt írja: „Kezdetik a Muhamed birodalma, vallása és kalendárioma" (371) A 11., „Az Istenről és az ő dolgairól" részben nem foglalkozik „Muhamed" vallásával. Így valószínűsítjük, hogy Mohamed vallásának első magyar nyelvű ismertetése a pedagógia történetének egyik leghíresebb könyvében, a „Látható világ"-ban jelent meg. A könyvet a szakirodalom inkább az „Orbis sensualium pictus" néven tartja számon. Első kiadása is e néven, latin és német nyelven jelent meg, 1658-ban (Bakos 1956: 3). Szerzője, a magyar gyökerű – eredeti neve Szeges volt – Ján Amos Komenský, latinosított humanista nevén Comenius Ámos János (1592-1670) a cseh-morva testvérek felekezetének híve és utolsó püspöke volt. Mozgalmas vándorélete során 1650-től 1654-ig I. Rákóczi György erdélyi fejedelem özvegye, Lórántffy Zuzsanna fejedelemasszony hívására a sárospataki iskola tanára. Itt írta meg a szemléltető oktatás úttörő kézikönyvét, a most említett „Látható világot". Ennek első háromnyelvű kiadása (latin, német és magyar szöveggel) Nürnbergben jelent meg 1669-ben (Rákos). Valószínű, hogy ebben a kötetben olvasható tehát a mohamedán vallás első magyar nyelvű leírása. Comenius illusztrált tankönyve több mint másfél évszázadon keresztül volt az egyik legkedveltebb tankönyv. Lőcsén és Pozsonyban 13 kiadása jelent meg (Pšenák). Ezek közül legértékesebb az 1685-ben a híres lőcsei Brewer nyomda betűivel kiadott négynyelvű (latin, német, magyar és szlovák nyelvű) kiadás. A „Minden derekasabb ez világon lévő dolgoknak és az életben való cselekedeteknek leírásai" közt a 159. (CXLIX) cikkely a „Mahometismus. A Mahomed vallása". Nézzük te-

hát, mit tartott fontosnak a nagy pedagógus megismertetni tanulóival a mohamedán vallásról:

A Mahomed egy katona legény, ki-gondola magának uj vallást, a melly öszve egyelitetöt Sidó-hitbül, Keresztyén-hitbül, és Pogány-hitbül, egy Sidónak és egy Sergius nevű Ariánus barátnak tanácsábul; ezt költvén, midőn ki-verné a nehésség, hogy a Gábriel fő-Angyal és a szent Lélek szóllana vele: szoktatván egy galambot, hogy a fülübül eledelt hordana (enne). Ennek követői meg-tartoztattyák magokat a bortul, környülmetéltetnek; sok feleségeket vesznek, épétnek kápolnákat templomotskákat, mellyeknek tornyoskáirul, nem az harangok, hanem a pap által az Isteni tiszteletre hivattatnak. Sokszor mosódnak meg, tagadják a Sz. Háromságot; a Krisztust tisztelik, nem mint Istennekfiát, hanem mint nagy Profetát, mind-azon-által a ki kisseb légyen a Máhomednél. Az ő törvényeket Alkoránnak híják.

Comenius nem említi még Mekkát, a mekkai zarándoklatot. Ez nem meglepő, hiszen Hidzsáz, Mohamed szülőföldje, az Arab-félsziget tengermelléki nagy pusztasága és annak oázisa, Mekka, ahol 570-ben Mohamed megszületett, nem tartozott az utazók, felfedezők úti céljai közé. A zord természeti körülmények mellett 630 óta, amikor Mohamed tevéjének hátán hétszer körüllovagolta a Kábát és azt a mohamedánok legfőbb szentélyévé kiáltotta ki, érvényben van – ma is (Paulinyi 1973: 34, Kubassek 2008: 101) – a tilalom: hitetlenek, azaz nem mohamedánok nem léphetnek be Mekkába.

Hogy mi a Kába, arról szóljon a nagy magyar utazó, Germanus Gyula (1884-1979), Vámbéry tanítványa, aki 1935-ben dervisruhában, tökéletes arab nyelvtudással felvértezve bejutott a mohamedánok szent városába és felvételt is készített a Kábáról:

„Mekka a Jemen és Szíria közötti útvonalon fekszik. Könnyű összeköttetés nyílik innen Közép-Arábiába és a Perzsa

öböl felé. A kereskedelmi kapcsolatnál sokkal inkább egy különös véletlen adott fontosságot Mekkának. Környéke sivár s a városka szűk, gyorsan átfűlő sziklakatlanban fekszik… Gazdasági szempontból semmi sem biztosította volna a város keletkezését, ha idegenből nem hoznak oda élelmet és árut. Az idegeneket pedig az a meteorkő csalogatja oda, amely időtlen időkben hullott alá és természetfeletti erőt tulajdonítanak neki.

Ez a kő vált a régi arabok bálványává, amelyet gránitkockákból összerótt kockaalakú hatalmas épület egyik sarkában helyeztek el. Ez a kockaalakú épület a Kába. Mohamed, amikor prófétai sugallatával az arab bálványozást megdöntötte és a tiszta egyisten-hitet hirdette, megkímélte az arabok régi szentélyét, a kábát és az ahhoz fűzött szertartásokat is átvette vallásába. Ezzel az arab nemzeti hagyományok sértetlenül megmaradtak az iszlám vallásban. A régi és új hit összeolvadt és közös erővel indult el hódító útjára, amelyen a középkori világ jórészét meghódította… A Korán szerint minden hívőnek életében legalább egyszer el kell zarándokolnia a fekete, szent kőhöz" (Germanus 1938: 596).

Apropó: zarándoklat! Amikor előadásom témáját jeleztem a X. Nemzetközi Vámbéry Konferencia szervezőinek, előadásom címében a mekkai zarándoklat 1829-es leírását az első magyar leírásnak tartottam. Nos, örömmel korrigálom ezen állításomat. Kézbevettem ugyanis orvos elődöm, Decsy Sámuel 1788-ban kiadott „Osmanográfia, az az a Török Birodalom… summás leírása" c. könyvét. A könyv orvostörténeti vonatkozásairól, 2006-ban, a IV. Nemzetközi Vámbéry Konferencián tartottam előadást. Hamarosan kiderült, hogy Decsy nemcsak a törökök betegségeiről, tábori orvosairól írt könyvében, hanem vallásukról is. A könyv 85. §-a így kezdődik: „A Mahometánusok vallásbeli kötelességek a mosódás, könyörgés, böjt, a szokott innepek megszentelése, alamisnálkodás, Mekkai bútsú-járás" (1788: 219).

Ezt követően részletesen foglalkozik az egyes kötelességek leírásával. Mi természetesen most csak a 90. ill. 91. §-okba olvasunk bele. A 90 §. címe: „A Mekkai bútsúra való menés".

„Az ez iránt szabotott törvény olly szoros, hogy minden igaz mahometánus… tartozik legalább egyszer életében a Mekkai bútsúra elmenni… és, (ha) valaki e szent kötelességét elmulattya, alább valónak, gonoszabbnak tartatik a Keresztyénnél és Zsidónál, s lehetetlen, hogy a paradicsom ditsőségében részesülhessen… A bútsúra menő mahometánusok nem egyenként, hanem tsuportossan utaznak Mekkába, és az illy seregestől utazó bútsú-járók Karavan-nak hivattatnak. Három fő Karaván-ok vagynak, az első a Damaskusi, mellyhez az Európai és kis-Ásiai bútsú-járók tartoznak; második a nagy Kajrói, mellyben vagynak az Afrikai és Egyptusi mahometánusok; harmadik a Bagdádi, és ennek tagjai a Persiai és Indiai bútsút-járók. Egy-egy Karavan legalább 50. s 60. ezer emberből áll… Minekutánna mind a három Karavánok Mekka városához közelítnek, az Arafat hegye mellett levő Ábrahám kápolnájánál öszve gyűlnek, egy Karavánba tsatoltatnak… Mekka városába bémennek, a Kábát hétszer egy-más után megkerülik, s mindannyiszor a fekete követ vagy megtsókolylyák, vagy leg-alább kezekkel illetik; és a Kábába bémenvén imádkoznak; az imádság után a városból a Safa hegyéhez kimennek, és azt, hol lassubb, hol keményebb lépésekkel héttszer egy-más után megkerülik: innen mennek az Arafat hegyére, holott mind éjjel nappal tartózkodnak, imádkoznak, mosódnak, fejeket megberetváltattyák; innen költöznek a Mina völgyébe, holott kiki áldozatra készített barmát feláldozza, melynek felét a szűkölködőknek osztogattya, felét pedig maga meg-éli. Ugyan itten hajigál minden bútsus az ég felé köveket, akarván ebben Ábrahámot követni, ki a tsábító ördögöt illy kövek hajigálásával űzte-el magától. A mint egy nap áhétatoskodnak, úgy a következő 17. napo-

kon is; utollyára mindnyájan bé-gyülnek a kápolnába és az imádság végződése után illy áldást vesznek a fő Imamtól: Az Isten engedje, hogy olly békességben térhessetek vissza hazátokba, a mitsodásban ide jöttetek".

Decsy leírásának értékét növeli, hogy egyrészt állításaihoz megadja a Korán azon helyeit, amelyek alátámasztják állításait, másrészt értékes lábjegyzetekben fűz magyarázatot, kiegészítést a leírtakhoz. Ezek közül most csak a témánk szempontjából legérdekesebbet idézem:

„Sem a Mekkai Ábrahám kápolnájába, sem a Medinai Mahomet Próféta temető-helyébe vagy kriptajába nem szabad a Korán megsértetése nélkül semmi idegen vallású embernek bemenni. A Hollandi Követ az elmúlt százban (tehát a 17. században KL) magától a Török Sultántól nyert szabadságot a Profeta kriptajába való bémenetelre, mellyet midőn a helytartó Basának mutatott volna: Én ugyan, úgy mond a Basa, megengedem bémeneteledet, de kijöveteledet soha sem; mellytől a Követ megrettenvén, bémenetelét tovább nem sürgette" (Decsy 1788: 69).

Nos, ha a szultáni engedélynek sem volt védőhatása, érthető, hogy pl. a már idézett Germanus Gyula, mielőtt útnak indult volna Mekkába, indiai útja során, a Bengáli Egyetem iszlámológiai tanszékének tanáraként áttért az iszlám vallásra (Krizsán 1993: 138). Hasonló „trükkel" éltek a Mekkát tanulmányozás céljából meglátogató első „európai hadzsik" is: a spanyol Domingo Badia y Lebiah (1766–1818) és a svájci Johann Ludwig Burckhardt (1784–1815) (Goldziher 1889: 6-7). Az előbbi Ali Bey (Bég) al- Abbászi néven zarándokolt Mekkába és a siker érdekében saját kezűleg elvégezte önmagán a körülmetélést is (Simonyi 1893: 447). Burckhardt mekkai útja előtt, Szíriában tért át a muzulmán hitre (Lacza 2011: 373) és Ibrahim sejk néven arab kereskedőnek álcázva magát, 1814. szeptember 14-én haladt át Mekka kapuján. Burckhardt annyira „élethűen" adta a hithű muzul-

mánt, hogy amikor a Vámbéry-tanítvány, Goldziher Ignác (1850–1921) 1874 márciusában meglátogatja majd a sírját Kairóban, muszlim vezetője a legnagyobb tisztelettel beszél neki „Ibrahim sejk igaz hitben való szilárdságáról" (Goldziher 1889: 7). Burckhardt életútjával, utazásaival, köztük mekkai útjával is részletesen foglalkozott Lacza Tihamér a VIII. Nemzetközi Vámbéry Konferencián – előadásának bővített szövege megtalálható a 2011-es konferencia-kötetben. Burckhardt úti naplói a londoni Földrajzi Társaság birtokába kerültek. Arábiai útjának leírása másfél évtizeddel halála után előbb angolul, „Travels in Arabia" címmel jelent meg 1829-ben majd 1830-ban, Weimarban németül is kiadták (Simonyi 1893: 832).

E tény birtokában megdöbbentő, hogy a magyar olvasók még ugyanabban az évben, tehát 1829-ben már magyar nyelven olvashatták Burckhardtnak a mekkai zarándoklatról írt sorait. „A mekkai Szarándok" című írás a Tudományos Gyűjtemény 7. és 8. kötetében volt olvasható egy angol lap, a Weekly Rewiew januári számában megjelent közlés fordításaként. A kétrészes közlemény szerzője Szalay László volt. Sajnos, nem árult el magáról többet, így csak feltételezzük, hogy azonos azzal a Szalay Lászlóval (1813–1864), akiből később jeles reformkori politikus, történetíró, akadémikus lett. Ha azonos, akkor ez lehetett egyik első publikációja – 16 éves korában!

Természetesen nincs terünk az egész szöveg bemutatására, így csupán a mekkai zarándoklat eddig nem hallott kuriózumairól szóló részekből csemegézünk. Decsyhez hasonlóan Burckhardt is említést tesz a különböző karavánokról. Az „egyptusi" karaván kapcsolatban megjegyzi, hogy az 1814-es zarándoklaton részt vett Mehemmed Ali Basa is. Mehemmed, azaz Mohamed Ali, Egyiptom kormányzójához, a karaván kísérő és védő lovas sereg parancsnokához méltóan „igen szép Iramot (szarándok ruhát) viselt, s ágyé-

kán és vállain két nagy fejér Kasmir (?) Shawl vala tekerve". Érdekesen írja le a szíriai (Decsynél damaszkuszi) karaván tagjainak közlekedései eszközeit: számosan „bizonyos emelő ágyakon a tevék hátaikon; a főbbek ellenben, nevezetesen a Damaski Basa Taktraunokban, bizonyos gyaloghintókban, mellyek két tevétől egyik elől, másik hátúl vitetének. Ez igen kényelmes neme az utazásnak… A Damaski Basa hadi muzsikája, tizenkét szép csábrákokkal fedezett paripa s feleségei gazdag Taktrauanjai minden szemet magukra vontak". (Szalay é.n.: 118). A zarándoklat kiemelkedő eseménye az Arafat hegyén tartott, az Aszer órájakor (kb. d.u. 3 körül) kezdődő „prédikáció" meghallgatása. Erről így olvashatunk Burckhardt magyarra fordított tudósításában: „Ezen beszéd, melly napnyugotig tart, teszi az egész Hadsch ünneplést… s a szarándok ámbár Mekkának minden helyeit meglátogatá, semmi joggal nem bír a Hadschi címre, ha ezt meg nem hallgatá… A szónok vagy Khatib, ki közönségesen a Mekkai Kadi, gazdagon fölékesített tevén üle. A hagyomány szerint Mahomed beszédeit partosaihoz mindenkor ülve tartá… Beszéde alatt, melly csak nem három óráig tartott, láttuk a Kadit szemeit folyvást törülgetni, mivel a törvény kívánja, hogy a legalázatosb szívtörődés érzeményétől indítassék, mondván hogy valahányszor szeméből könnyek folynak, jutalma, hogy a Mindenható őt felvilágosítja és könyörgéseit meghallgatja… Végtére a nap nyugoti hegyek megé leszállani kezde, a Kadi könyvét betevé… a sokaság a hegyen lerohana és az Arafatot elhagyni sietett. Jutalmasnak tartatik, ha ki lépéseit ezen ünnepelés befejezésekor megkettőzi, és némelyek valóságos versenyt futnak… (Szalay é.n.: 112).

Ez volt tehát a mekkai zarándoklatról szóló második magyar nyelvű leírás 1829-ben. Kiegészítésként elmondjuk, hogy négy év múlva, 1833-ban már lexikoni szócikk Mekka.

A nagy sajtóvitát is kiváltó „Közhasznú Esmeretek Tára" tette közzé 8. kötetében Sz.E. tollából. E szócikkből idézünk:

„Mekka. E híres, népes és szép házakkal díszes város a Hedschas arab tartományban fekszik, egy napi járó földnyire az arab tengeröböltől. A kereskedői portékák rakhelye, Syria, Egyiptom és Olaszországra nézve, s évenként sok zarándok s kereskedőből álló karaván látogatják meg. Mahomed születése helye, ki is követőinek kötelességökké tette, életekben Mekkát legalább egyszer meglátogatni. Az ollyanok, kik személyesen oda nem utazhatnak vagy oda utazni nem akarnak, másokat szoktak küldeni magok helyett. Mekkában van a szent Kaaba, vagy is azon arab épület, mellyről Mahomed azt állítá, hogy azt Ádám építette, az özönvíz elrontotta, és Ábrahám s Ismael ujra a végett épitettek légyen fel, hogy az igaz Isten a hivőktől abban imádtassék. Ezen épületben van egy fekete, s ezüsttel befogott kő, befalazva, mellyet állítólag Gábriel angyal adott volt Ábrahámnak e templom építésekor, s melly kő akkor még fejér volt, de azon sok könny miatt, mellyet az angyal az emberek vétkeiért hullatott, egészen megfeketült. A próféta e követ Keblává, az az, azon tárgyá tevé, melly felé kell minden imádkozó arczának fordulva lenni; s a zarándokok nagy tisztelettel érintik s csókolják e követ. A Kaaba mellett van egy kut is, mellyet azon forrásnak lenni állítanak, mellyet mutata Isten Hágárnak, midőn ennek fija, Ismael, meg akart szomjan halni. A Kaabának egy embermagasságnyinál feljebb ezüst ajtaja van, mellyhez, minthogy itt lépcsők nincsenek, úgy kell felmászni. Évenként csak kétszer nyittatik meg. Kívülről minden esztendőben egy új fekete selyemszövettel terítetik be, mellyen a Koránból több jeles mondások aranynyal vannak kivarrva. Ezen kárpit évenként Kairóból küldetik, mint a nagyzultán (!) ajándéka. A Kaabának egyébiránt gazdag jövedelmei vannak, mivel több városban és tartományban házak, jószágok s jövedelmek vannak neki hagy-

va. – Nem-mahomedanusoknak csak 9 mértföldre szabad Mekkához közeledniek. Mekka megyéstől egy fejedelem alatt áll, ki Mahomed maradékából való s mekkai Sherifnek hivatik. Ezt ugyan a zultán nevezi ki, s szinte ő küld birákat (kadi) s katonákat is oda, de egyébiránt a tartomány igazgatásába nagy befolyása nincsen. Sz. E.".

A kiváló budapesti bibliográfus és orvostörténész, Dörnyei Sándor levélben (2012. szept. 7) közölt véleménye szerint Bajza József működésének első korszakában szívesen használt álneveket, így pl. a „Széplaky Erneszt" álnevet, ennek rövidítése lehet az Sz.E.

S ha már szóba kerültek a lexikonok is, érdemes megemlíteni, hogy Mohamed, mint önálló szócikk is ez idő tájt jelenik meg a magyar életrajzi lexikonokban. Pesten 1819-ben - az első két kötet ill. 1820-ban a másik kettő - jelent meg a „Közönséges Históriai-Biográphiai Kézi-Lexikon avagy Rövid Élet-leírások" c. négykötetes összeállítás. Szerzője Mokry Benjamin (1774 körül – 1826) pesti publicista volt, aki „a régi és legújjabb nevezetes Kútfejekből" szerkesztette össze életrajzi lexikonát. A teljes igazság kedvéért megjegyezzük, hogy Mohamedet hiába kerestük neve kezdőbetűjének megfelelően a harmadik K-Q kötetben. Csak utólag került be a negyedik kötet végére, a „Toldalékba", a kalandos életű, Magyarországon is megfordult XII. Károly svéd király (1682-1718) társaságában. E kis malőrért azonban Mokry azzal kárpótolta olvasóit, hogy mind XII. Károlynak, mind Mohamednek, a kötetekbe ábécérendben besoroltakhoz képest jóval terjedelmesebb szócikket szentelt.

Már maga szócikk címe is szokatlanul hosszú és magyarázó: „Mahomet vagy Mohammed leghelyesebben Muhamed az az dícséretre-méltó". A szócikkből most természetesen csak a mekkai zarándoklattal összefüggő sorokat idézzük:

„… a Meccába és Medinába való bútsú járást tárgyazó parantsolatja kétség kívül egy politikai intézet volt,

a mellynél fogva az Islam törzsök helyének szentségét állandóúl meg akarta fundálni… Mind e mellett is azonban a tudatlan, és éppen ezért könnyenhívő Musulmannok eránta, és azon dolgok eránt, a mellyek a czeremóniákra és a mesés költemény szerént hozzá tartoznak még mind e napig is nagy tisztelettel viseltetnek. Igy pl. az a teve, a melly a szent bútsú járás alkalmatosságával a Corant a Kaabához viszi, a Meccai Moscheban lévő szőnyeg s.a.t. még most is a legszentebb tiszteletnek tárgyai szoktak lenni; sőt Mecca vidékén a galambokat a gyümöltsökről el hajtani annyival inkább meg ölni tellyességgel nem szabad, mivel azok, azon szent galamboknak unokái lehetnek, a mellyek egykor a mennyei jelentéseket a Prófétának fülébe súgallották!!! „ ( Mokry 1820: 339).

Érdemes még idézni a szófejtést (etimológiát) kedvelő Mokry egy lábjegyzetét is, melyben „a szent Kaaba" leírásához ezt fűzi: „Nem Innen (értsd a Kaabától – K.L.) vette e a magyar Kába szó eredetét? az az Török v. Arabs módra eszelősködő, fanatikuskodó, szélesebb értelemben esztelen, eszelős (fanatikus). Ezen jelentésben fordúl már nevezetesen a Sóltárokban is elől: A Kábák és esztelenek s.a.t. „ (Mokry 1820: 334).

A több száz előfizetőt jegyző Mokry-féle „kézi-lexikon" is hozzájárult, a Tudományos Gyűjteményben megjelent közlemény mellett, a mekkai zarándoklat köztudatba kerüléséhez. Ennek egyik jele a bevezetőnkben említett szólás-mondás kialakulása. Hogy pontosan mikor lett szólás-mondás a mekkai zarándoklatból, pontosan nem tudtam megállapítani. Egy emberöltő elteltével azonban már bizonyosan használták ilyen értelemben. Az 1857-ben a Csallóközt bebarangoló Ipolyi Arnold Gútorral (ma: Hamuliakovo) kapcsolatban ezt írta: „Gúthornak egyébként mai nevezetessége a gazdaközönségünk előtt jó hírben álló dr. Czilchert

híres juhászata, mely egy idő óta a helyet juhgazdáink Mekkájává tette" (Ipolyi 1993: 82).

A 20. században pedig egy regényből is közismertté válhatott a mekkai zarándoklat. Szombathy Viktor ifjúsági regényt írt a jeles 17. századi török utazó, Evlia Cselebi (1611-1687) kalandjairól. Az ifjúkorában igazhitű muzulmánként Mekkába elzarándokló Evlia itt hallhatja meg az Arafat hegyén ünnepi szónoklatát tartó kádi szájából: „Mától fogva hadzsi vagy, Ahmed fia, Evlia Mehemed, akiből nagyságos úr, cselebi lesz egykoron" (Szombathy 1967: 71).

## IRODALOM


Bakoš, Ľ. (1956) Epilóg: Komenský, J.A. *Orbis Pictus*, Bratislava, I-26.

Berrár J.- Károly S. (szerk.) (1984)*Régi magyar glosszárium*. Szótárak, szójegyzékek és glosszák egyesített szótára. Akadémiai Kiadó, Budapest

Decsy S. (1788)*Osmanografia*, az az: a Török Birodalom Természeti, erköltsi, egyházi, polgári s hadi állapottyának, és a Magyar Királyok ellen viselt nevezetesebb hadakozásinak summás leírása. Első rész. Bétsben

Germanus Gy. (1938)*Az arabok*: A Föld és lakói. A Pesti Hirlap kiadása, Budapest, 592-606.

Goldziher I. (1889)*Mekkai utazások*. Budapesti Szemel, LVII. kötet, 1-31.

Ipolyi A. (1993)*Csallóközi úti-képek*. Csallóközi Kiskönyvtár. Kalligram Könyvkiadó, Pozsony

Kiss L (2007) Decsy Sámuel 1788-as Osmanografiájának orvostörténeti vonatkozásai: Dobrovits Mihály (szerk.) *A küzdelemnek vége, s még sincs vége*. IV. Nemzetközi Vámbéry Konferencia. Lilium Aurum, Dunaszerdahely, 55-69.

Komenský, J. A. (1956)*Orbis Pictus* (usporiadal a na vydanie pripravil Ľudovít Bakoš), Slovenské pedagogické nakladateľstvo, Bratislava

Krizsán L. (1993) Germanus Gyula: Balázs Dénes (szerk.) *Magyar utazók lexikona*. Panoráma, Budapest, 137-140.

Kubassek J. (2008) Germanus Gyula. Magyar zarándok Arábia földjén: Kubassek J. (szerk.) *Útkeresők*. Magyar utazók és földrajzi felfedezők. Kossuth Kiadó, Budapest, 98-103.

Lacza T. (2011) Egy elfeledett arábiai utazó (Johann Ludwig Burckhardt alias Ibrahim Ibn Abdalláh sejk): Dobrovits Mihály (szerk.): *A segítő kéznek ez a mesterfogása.* VIII. Nemzetközi Vámbéry Konferencia. Lilium Aurum, Dunaszerdahely, 363-396.

Mokry B. (1820)*Közönséges Históriai-Biográphiai Kézi-Lexikon* avagy Rövid Élet-leírások Mind azoknak a nevezetesebb személyeknek, a kik magokat talentomaik, virtusaik, találmánnyaik, vitézségeik, mesterségmíveik, és más akármelly jeles, vagy gonosztetteik által esméretesekké tették; a legrégibb históriai időktől fogva, a jelenvaló időkig. Negyedik Kötet, R-V, Pesten, Trattner János Tamás betűivel és költségén, 333-340.

Paulinyi, J. (1973) *A kalifák birodalma*, Slovenské pedagogické nakladateľstvo, Bratislava

Pšenák, J. (1992) Komenský Sárospatakon. *Új Szó*, 1992./ 4. 8, 6. old.

Rákos P. (1992)*Comenius ünnepére.* Az iskola – hasznos és vidám játék. Nap, 1992/III. 23-29, 26-27.o.

Simonyi J. (1893) Badia y Lablich (Leblich): *Pallas Nagy Lexikona*, II. kötet, Budapest, 447-8.

Simonyi J (1893) Burckhardt János Lajos: *Pallas Nagy Lexikona*, III. kötet, Budapest, 832.

Szalay L. (1829) A Mekkai Szarándok (I. L. Burkhardt eredeti kéziratai Weekly Rewiew Január 3. szerint) Tudományos Gyűjtemény, VII., kötet, 116-122; VIII. kötet, 113-119.

Sz.E. (1833) Mekka: *Közhasznu Esmeretek Tára*, A Conversations-Lexicon szerént Magyarországra alkalmaztatva. Nyolczadik Kötet. Mahagoni-Özvegyi jog. Pest, 183-84.

Szombathy V. (1967)*A félhold vándora*. Evlia Cselebi csodálatos kalandjai. 2. kiadás, Móra Könyvkiadó, Budapest

Tasnádi Edit

# Mikes Kelemen Törökországi leveleinek három törökországi kiadásáról

Természetes török igény volt a Mikes Kelemen Törökországi leveleinek lefordíttatása és immár három kiadása, hiszen szerzőnk múltbéli önmaguk elé tart tükröt, amikor – akár egy háromszáz év előtti tudósító – a szemtanú hitelességével, ugyanakkor élvezetes stílusban számol be a 18. századi török világ jó néhány olyan momentumáról, amelyekről saját forrásaik nem vagy alig szólnak, és ha mégis, akkor is egészen más szempontból ítélik meg saját hazájuk jelenségeit. Márpedig kit ne érdekelne, hogyan látja a külföldi – a törökök számára fontos mind a két jelző: magyar és európai – szem országuk tájait, lakóit, lényeges vagy kevésbé lényeges történéseit, kultúráját, vallását, hagyományait vagy mindennapjait?

A mai Törökországban szinte minden Mustafa Kemal Atatürkkel kezdődött. Fiatal katonatisztként indított nemzeti felszabadító háborút, s egyedül tudott az első világháborút lezáró Párizs-környéki békéken változtatni: legalább is a török lakta területeket visszakapta az ország.

Talpra állította „Európa beteg emberé"-t: a korhadt szultáni birodalom helyén modern köztársaságot teremtett. Személyes gondja volt mindenre, így pl. az írásreformra, illetve a török irodalmi nyelvnek az arab és perzsa elemektől való megtisztítására is, s eközben még a magyar nyelvészek, a magyar helyesírás és a magyar nyelvújítás tapasztalataira is odafigyelt. Az új fővárosban egyetemet alapított, s abból a megfontolásból, hogy nemzettudat kialakításához elengedhetetlen az ország nyelvének, irodalmának, történelmének és földrajzának ismerete, az 1936. január 9-én megnyitott ankarai bölcsészkarnak az egyedülálló „Nyelvi, Történelmi és Földrajzi Kar" nevet adta. Szintén az ő kívánságára, tekintettel a messzi múltba nyúló magyar–török történelmi és nyelvi kapcsolatokra – a törökségtudományok értékes segédtudományaként – az elsők között alakult meg a fakultás hungarológiai tanszéke. Élére Atatürk Rásonyi László turkológus professzort hívta meg.

Egy későbbi protokolláris látogatásnak messze ható következményei lettek: „1941-ben a Török Köztársaság akkori elnöke, İsmet İnönü meglátogatván az egyetemet a szokottnál hosszabb időt töltött a Hungarológiai Intézet szépen berendezett könyvtárában. Amikor meglátta a világirodalom magyarra fordított két sorozatát, a Klasszikus Regénytárat és a Képes Remekírókat, ezekkel a szavakkal fordult kísérőihez: „Ezt nekünk is meg kell csinálnunk!" Rövidesen tárcaközi bizottságot alakítottak, amelynek tervei alapján elindult a Dünya Edebiyatı Klasikleri ('A világirodalom klasszikusai') sorozat." (Kakuk 1990: 124.) A tanszéken hamarosan kiváló fordítónemzedék nevelődött (Sadrettin Karatay, Sami. N. Özerdim, Ferit Zahir Törümkürey, Necmi Seren és Ziya Tugal). Hihetetlen gyorsasággal, 1944 és l948 között 19 magyar mű jelent meg a Macar Klasikleri ('Magyar klasszikusok') címmel, többnyire a sorozatszer-

kesztésben oroszlánrészt vállaló Halasi-Kun Tibornak, a tanszék akkori professzorának előszavával. Érdekesség, hogy a címlapon az általánostól és a török gyakorlattól is eltérő magyar névsorrend miatt a szerzők keresztnevét a családnév előtt csak a kezdőbetű jelölte.

Szimbólumértékűnek tekinthetjük, hogy sorozatindítóként Mikes remekművét adták ki: a *Türkiye Mektupları* két kötetben, 1944-ben, illetve 1945-ben, Sadrettin Karatay fordításában jelent meg: K. Mikes, *Türkiye Mektupları,* I-II. Ankara, Maarif Matbaası, 1944, 1945. A klasszikusokhoz méltó módon egyszerű, világos színű kartonált címlapon a sorozat többi köteteihez hasonlóan a körbefutó vékony keretben csak a szerző neve, a mű címe, valamint a Népoktatási Minisztérium emblémája kapott helyet.

Az I. kötet első lapjain a sorozathoz készült ajánlások találhatók a kor két kiváló politikusának tollából. Mind İsmet İnönü köztársasági elnök 1941. augusztus 1-i, mind Hasan-Âli Yücel népoktatási miniszter 1941. június 23-i keltezésű, a köztársasági elnökénél valamivel hosszabb írása a világirodalmi jelentőségű művek fordításának és olvasásának fontosságát húzza alá. Ezután következik a fordító értő, eligazító előszava, amely megismerteti a török olvasót Mikes Kelemennek a történelmi körülményektől, II. Rákóczi Ferenc fejedelemtől, szabadságharcától és bujdosásától elválaszthatatlan élettörténetével, természetesen nagyobb teret nyújtva a rodostói évtizedeknek.

Ezt követően – talán nem érdektelen ide idézni – a mű történetére tér át: „Életének főműve a Törökországi levelek egy szerencsés véletlen folytán kerül Magyarországra. Báró „Fransua Toth" (Baron de Tott, magyarosan Tóth Ferenc), a Dardanellák erődítményeinek magyar származású építője találta meg és vitte Magyarországra. Mondják azt is, hogy egy Mészáros nevű magyar találta meg, és egy Horváth nevű öreg tanúsította mibenlétét. Amikor Mészá-

ros Bécsbe utazott, átadta a kéziratot Görög Demeternek, s tőle került át Kulcsár Istvánhoz. Kulcsár adta ki először a *Levelek*et 1794-ben. A mű sokáig nem keltett figyelmet, később azonban többször is kiadták, és általánosan kedveltté vált".

A továbbiakban Karatay magáról a Leveleskönyvről, tartalmáról, a levelek címzettjéről, a levél-műfajról, Mikes egyedülálló stílusáról és sajátos humoráról szól, s végül a következőképpen zárja sorait: „Az olvasót most magára hagyjuk a levelekkel, csak még annyit szögezünk le, hogy nem szabad azt várnunk, hogy Mikes korának valamennyi eseményéről hírt kapunk belőlük. De mégiscsak ő az, aki a legközvetlenebbül ismertet meg bennünket a rodostói bujdosók életével. Az ő lelkiállapota szerint változó képeknek köszönhetően bepillanthatunk a száműzött magyarok belső világába. Reméljük, hogy Mikes leveleinek török fordításában meglátják a fent említett értékeket, és tanúságuk révén érteni és szeretni fogják Mikest és társait."

Ezután következnek a levelek. Az I. kötetben az 1–77. levél olvasható; a kis szedéstükör, a tágas sorköz és az előszóban alkalmazottnál jóval nagyobb betűnagyság következtében ez a 3-tól a 224. oldalig tartó terjedelmet jelent. A II. kötet változatlan tipográfiával és szöveggel hozza ismét İsmet İnönü és Hasan-Âli Yücel ajánlását, majd a 3-tól a 268. oldalig a leveleket 78-tól a 207-ig. A törökök számára idegen fogalmakat mindkét kötetben lábjegyzetek világítják meg.

A könyv régóta kaphatatlan. Olyannyira ritkasággá vált, hogy amikor a kilencvenes évek második felében az Ankarai Egyetem hungarológiai tanszékén tanítottam, az időközben a kari könyvtárba átköltöztetett egykori legendás gyűjteményben már csak az egyik kötetét találtam meg, s mint ahogy most az internetet böngészve láttam: az egyik török antikvár terjesztő is csak a II. kötetet hirdeti. Termé-

szetesen többször is felmerült az újabb kiadás gondolata. Csak példaként említsük meg beszámolóját: Bedrettin Tunabaş, az akkori budapesti török nagykövet a mű újabb kiadását ígéri, és ezt sürgetik a valahai budapesti diákokból vált jeles professzorok: Hasan Eren, Şerif Baştav és M. Tayyib Gökbilgin is (Hopp 1994: 812).

Mindazonáltal igen meglepett, amikor régi költő- és szerkesztőismerősöm, Yalvaç Ural, akkoriban éppen az isztambuli Aksoy Kiadó vezetője azzal keresett föl Ankarában, hogy fordítsam le újra a föllelhetetlen művet törökre. A felkéréshez szolgáljon magyarázatul, hogy a török nyelv az arab és perzsa elemektől való megtisztításának évtizedeit élte – magam is tapasztaltam például, hogy tanítványaim Eckmann János alig fél évszázada törökül írt magyar irodalomtörténetének nyelvét már alig értették! –, tehát Yalvaç barátom joggal vélhette úgy, hogy a Mikes-fordítás nyelve fölött is eljárt az idő. Én természetesen szabódtam. Meggyőződésem, hogy a műfordítónak mindenek előtt a célnyelvnek kell teljes birtokában lennie – hogyan adhatnám én vissza Mikes utánozhatatlan nyelvi világát? Végül abban maradtunk, hogy pár levelet lefordítok, majd meglátja. Azt gondoltam, hogy a próbafordítással meggyőzöm a feladat vállalhatatlanságáról, ő azonban azt írta vissza, hogy van egy kiváló nyelvérzékű szerkesztője, aki lektorálja majd a munkámat – vágjak bele. A könyv végül a kiadó kívánságára – mondván: a fejedelmi rang csábítólag hat a vevőkre – sajátságos címlappal jelent meg: *Az oszmánok magyar vendége,* alatta hatalmas betűkkel: *Prens Rákóczi,* alatta: *és*, majd újabb sorral lejjebb: *Mikes Törökországi levelei*, s végül lejjebb, középen a szerző neve újra, immár teljes alakban: Kelemen Mikes: *Osmanlı'da Bir Macar Konuk Prens Rakoczi ve Mikes'in Türkiye Mektupları*, Aksoy Yayıncılık, İstanbul, 1999. A keménykötésű, színes borítót a legismertebb Rákóczi-, illetve Mikes-képmás díszíti. A

kötetet számos szövegközi fekete-fehér kép illusztrálja. Az előzék-oldalakon Mikes Pál önkannájának felirata és vésett díszítményeinek részletei láthatók. A szinte napjainkig zajló nyelvújítás miatt Törökországban általánossá vált szövegmodernizálások magyarázhatják a számomra is meglepetést okozó megfogalmazást a belső címlapon: „Fordította Tasnádi Edit, a mai török nyelvhez igazította Figen Turna."

Az előszóban igyekeztem mindazt összefoglalni, amit a török olvasónak Mikesről, illetve Rákócziról, a korról és a *Törökországi levelek*ről tudnia kell; Figen Turna pedig *A könyvről* címmel többek között az alábbiakra hívta fel a figyelmet: "Mikes előadásmódja csodálatra méltóan gazdag, stílusa könnyed és hajlékony; sokszor meglepő megfogalmazásokat is használ. Történelmi missziót teljesít ezzel a könyvvel; időnként, főképpen amikor elborul a kedve, érzelmei helyett a történelmi események felé fordul. Beszél például Mevlanáról és a mevlevi dervisekről (anélkül, hogy néven nevezné őket), és átnyújtja Marquis de Sade *Florville és Courval* című elbeszélését a *Szerelmi bűnök* című kötetből. Valójában ez a könyv nem is de Sade-é (1740-1814), hanem korábbi. Történetszerűen írja le a selyemhernyó-tenyésztés és a selyemkészítés legősibb módszereit, a selyemhernyókat szinte emberi tulajdonságokkal felruházva. Beszél háborúkról, békekötésekről, uralkodókról és országokról; a tények mellett legendákat és pletykákat is közvetítve. Saját hazájára vonatkozó emlékeit és az otthoni szokásokat összehasonlítja a bujdosásban szerzett tapasztalataival; olykor bírál is. Istenbe vetett hite – a könyv egésze bizonyítja – mindvégig töretlen: legfőbb megtartó ereje ebből táplálkozik. Anélkül, hogy önmagának bevallotta volna, a bujdosók nevében nyomot akart hagyni a világban". A hátsó borítón a keretes írás a szerzőt és „páratlan művé"-t ajánlja.

(1999-ben volt hazánk a Frankfurti Könyvvásár fővendége, ennek köszönhetően a frissen megjelent könyv egy példánya helyett kaphatott azon a teremnyi falon, amelyet magyar művek idegen nyelvű fordításai borítottak.)

A harmadik kiadás Rodostóban, mai nevén Tekirdağban született. A fejedelem restaurált ebédlőházában berendezett állandó kiállítás 1982. június 14-én óta fogadja a látogatókat, közöttük a kiemelkedően nagy számban érkező magyarokat. Ennek folyományaként tiszteletbeli konzulátus nyílt a városban, s a Magyar–Török Baráti Társaságunk, majd a Rodostói Magyar Baráti Társaság szervező munkájának köszönhetően az immár 47. alkalommal megrendezett júniusi Cseresznye Fesztivál keretei között Magyar Napot is ünnepelnek. (A 2011 évi, IX. Magyar Napot halálának 250. évfordulója alkalmából például Mikes Kelemennek szentelték.) E vonzó programok, valamint a Rákóczi Múzeum, a tengerparti emlékparkot díszítő Rákóczi-szobor és Mikes-emlékmű keltette igény kielégítésére kereste a város a Mikes-könyv árusításának lehetőségét. Miután az időközben megszűnt Aksoy Kiadó példányaihoz nem jutottak hozzá, a korai – jogdíjat nem igénylő – fordítást adták ki újra: Kelemen Mikes: *Türkiye Mektupları,* Sadrettin Karatay tarafından tercüme edilmiştir. Yeniden gözden geçirme Sezai Kurt. Tekirdağ Valiliği Yayınıdır, 2006. Sadrettin Karatay fordítását Sezai Kurt „nézte át". A kötet a Tekirdaği Kormányzóság kiadványaként jelent meg. Címlapján az ismert Mikes-érem, hátlapján a Rákóczi Múzeum az elébe állított székely kapuval, valamint az 1720. május 28-i levél részlete látható. A belső fülek közül az elsőn Mikest ismertető fülszöveg, a hátsón pedig Rodostó régi látképe kapott helyett. Az eredeti kiadás két ajánlását mai politikusok ajánlásaival helyettesítették. Attila Koç kulturális és idegenforgalmi miniszter szerint „Mikes Kelemen *Törökországi levelek* című könyve a török–magyar törté-

nelem és kultúra szempontjábóljelentős dokumentum. Különös fontossága van annak, hogy egy idegen, menekült író mutatja be a 17. századi Törökországot." Tekirdağ megye kormányzója, Aydın Nezih Doğan így kezdi sorait: „Kevés város büszkélkedhet olyan különlegességgel, mint Tekirdağ. Nem volt uralkodói székhely, de egy királynak: Rákóczinak adott otthont, egészen a haláláig. Csak ennyiből áll Tekirdağ különlegessége? Természetesen nem. Egy háromszáz évvel ezelőtti nevezetes, talán száz nyelvre is lefordított könyv az egész világon ismerté tette nevét. A képzelt nénéhez intézett titokzatos *Törökországi levelek* a világirodalom ritka kincsei közé tartoznak, amelyek Rákóczi Ferenc magyar király titkárának, Mikes Kelemennek képzelőerejét és megfigyelőképességét, valamint tollának kifejező erejét dicsérik." A továbbiakban itt is Sadrettin Karatay előszava következik. Bár fordítását ezúttal egy kötetben jelentették meg, az első kiadást követve a 77. és 78. levél közé – azzal, hogy „II. rész", meglehetősen feleslegesen – betettek egy elválasztó lapot.

A három kiadás bemutatása után szólnunk kell a lényegről: a fordításokról. Mi is a fordítás? Ha a művet a tartalom és a forma egysége alkotja, a tartalmat kell kiemelnünk eredeti nyelvének burkából, és e kincs számára vigyázva, a célnyelv adta anyaggal és eszközökkel kell(ene) az eredetinek tökéletesen megfelelő formát létrehoznunk. E sohasem könnyű feladat esetünkben a szokásosnál is nehezebb. Mikes ódon és ugyanakkor hihetetlenül friss nyelvezetének visszaadása nyilvánvalóan bármely nyelv esetében „feladja a leckét" a fordítónak; a török esetében azonban speciális nehézségekkel is meg kell küzdenünk. A klasszikus török irodalom, a gazdag díványirodalom nyelve oly mértékben vett át arab és perzsa szavakat, sőt még nyelvtani struktúrákat is, hogy teljes mértékben elszakadt

a beszélt nyelvtől. Az így kialakult, „oszmánli"-nak nevezett nyelvet a kortársak közül is csak a műveltek ismerték, megértése az újabb generációktól külön tanulást igényel. A 19. századtól szinte napjainkig zajló lassú nyelvtisztítási/nyelvújítási folyamatban kell tehát megtalálnia helyét az olvasónak, írónak – és a fordítónak is.

Ebből a szempontból első Mikes-fordítónk szerencsés döntést hozott: alapvetően nem az irodalmi, hanem a beszélt nyelv elemeiből építkezett, így a szöveg – sok kortársától eltérően – még ma is eleven, szókincse jelentős mértékben török. Viszonylag kis számban előforduló arab és perzsa szavainak egy része azóta kikerült a használatból, de a szövegkörnyezet segíti az olvasót a már-már feledésbe merülő szavak megértésében. Az újbóli kiadás szerkesztője e szavak némelyikét a ma használatos szinonimákra, például a levelek keltezésében az oszmánli hónapneveket a mai török elnevezésekre cserélte.

Bármilyen gazdag is a klasszikus török irodalmi nyelv, magam sem fordulhattam az oszmánlihoz, de azt mégis csak érzékeltetni akartam, hogy a levelek századokkal ezelőtt születtek. Mikes csevegő hangjának minél pontosabb visszatükrözésére törekedtem, az archaizálást pedig úgy igyekeztem megoldani, hogy olyan szavak esetében, ahol a nyelvújítási szó mellett legalábbis a passzív használat, vagyis az értés szintjén még él a régi szó, a ma már archaikus hatást keltő arab vagy perzsa megfelelőt választottam.

Minél nagyobb a forrásnyelvet, illetve a célnyelvet beszélő közösség társadalma és kultúrája között a különbség, annál több esetben érezheti úgy a fordító, hogy egy-egy fogalomra nincs megfelelő kifejezés. A jelek szerint Sadrettin Karatay számára az európai/feudális rangok és megszólítások, egyes rokonsági fokok átültetése jelent kihívást. Rögtön az első: elgondolkodtunk-e valaha azon,

hogy az „édes néném" pontosan milyen rokona, vagy rokona-e egyáltalán a fikció megteremtőjének? S. Karatay az 'abla' szót használja, amely nagyobb leánytestvért, nővért jelent. (Jómagam – miután az évődő udvarlás hangja szerintem idősebb nőt sejtet – az eredetileg anyai ági nagynénit jelentő, de általánosságban az idősebb nők megszólítására is használt 'teyze' szót választottam.) Ugyanakkor „Pápay sógor"-t és „Sibrik uram"-at például egyként „dayı'-nak, azaz 'anyai nagybácsi'nak, „Zay úrfi"-t pedig'Bey'-nek, azaz 'úr'nak titulálja. A speciális magyar '-né' „Madam Bercsényi", „Madam Kajdácsi" alakban jelenik meg nála. Félreértés, hogy a „zágoni bíró"-t „hâkim"nak fordítja, mert ez a szó a jogi értelemben vett bírót jelenti; a 'nemes' jelző helyett pedig a 'kibar' szót alkalmazza, holott ez a magyar szó 'finom, emelkedett stb.' jelentését tükrözi.

A legtöbb problémás megoldás a keresztény vallás fogalomkörében születik. Például a 'purgatórium'ot 'cehennem'-nek, azaz 'pokol'nak, a 'pogány'-t 'putperest'-nek, azaz 'bálványimádó'-nak, a 'barát'-ot 'keşiş'-nek, azaz 'remeté'-nek fordítja; a 'szent' pedig franciásan 'Saint'-ként jelenik meg. A 'mise' vagy az „áldozás' fordítására több kísérletet is tesz, az 'utolsó kenet' viszont egyszerűen 'gyónás'-sá válik. Hogy a 'sátoros ünnep', vagy a 'virágvasárnap' tükörfordítása mond valamit a török olvasónak, abban kételkedem. Bizonyára az iszlám áldozati ünnep hatására fordította Mikes „nálunk bárányt szentelnek a templomban" mondatát „nálunk a templomokban bárányt áldoznak"-ra (80. levél). Kissé különösnek hat keresztény vonatkozásban az 'Allah' megnevezést látni, amikor létezik a török 'Tanrı', azaz 'Isten' szó is.

Nem szándékom az alapvetően jó fordítás kisebb-nagyobb hibáit hosszasan sorolni, de meg kell említenem, hogy néhány régies vagy ritkább szóba, kifejezésbe beletörött a fordító bicskája. Csak néhány példa: a szorgalmas,

azaz „munkás emberek"-ből „işçiler" – vagyis munkások lesznek; a „deák nyelv" „diák v. tanulónyelv"; a „hatodfél" nála hat és féllel, a „harmadfél" három és féllel egyenlő; nem érti meg, hogy a Rákóczi hagyatékban szereplő asztalok, székek szétszedhetők – szerinte mind más és más formájú (118. levél); s az 'oldalborda' tükörfordítása sem keltheti a török olvasóban az asszonyok képzetét...

A 3. kiadás egyrészről gondatlanságot, másrészről viszont igen nagy gondosságot mutat. Előbbire példa, hogy az 1. kiadás előszavának XII–XIII. oldalát teljesen kihagyták, pedig ha a szöveg tartalmi ugrása nem is, legalább az így félbe maradt mondat feltűnhetett volna. Az, hogy idegen nevek írása hibás, még „természetes"-nek vehető, hogy nem tűnik fel a lábjegyzetek csúszása (103. levél), az sem olyan nagy csoda, a számokkal se könnyű bánni, pl. XI. Lajosból S. Karataynál XII., viszont S. Kurtnál már 52. (!) lesz (53. levél); de hogy török történelmi személy nevéből is sikerül értelmetlen sajtóhibát előállítani (Patrona, 92. levél), az kissé meglepő. Az újraszedés során előállt sajtóhibák okozta értelmetlenségek közül elégedjünk meg két mulatságos példa idézésével: A nosztalgiával emlegetett kolduslábra vonatkozó lábjegyzetben szereplő 'börekféleség'-ből, azaz tésztaféleségből 'böcek' vagyis 'bogár, rovar' lett (63. levél). „A hintó pedig igen ritka a kéd városában" – írja Mikes a 80. levélben. A 'város' jelentésű 'şehir' helyére a 'folyó' jelentésű 'nehir' került...

Másfelől nagy gondossággal gyomlál ki mindent, ami akár a legkisebb mértékben sérti nemzeti önérzetét. Például:

„Eb szokás, kutya szokás!" – jegyzi meg Mikes, miután török vendéglátóik elkapkodták előlük az ételeket (3. levél), de ezt a megjegyzést Sezai Kurt feleslegesnek ítéli. Ugyanígy a cenzori húzás áldozta lesz a 4. levél költői kér-

dése: „Micsoda nyájasságért kívánhatja hát valaki a török barátságot, hanem csak éppen valamely haszonért?"

A Rodostó lakosságát bemutató (alapvetően pozitív hangú) 42. levéből a következők találtatnak kihagyandónak: „De mindezekre nem kell azt mondani, hogy a lakosokat nyomorgatja a török; mert ha a magáét megadja, aztán csendességben marad, és csendesebben, mint nálunk."

A „Constancinápoly megvételéré"-ről szóló 63. levélből törli a kortársakra való utalást: „A mostani törökök nem hogy olyan nagy munkákot vinnének végben, de eszekbe sem jutna." Ugyanebben a levélben szerepel szép görög leány feje vételének históriája, ez szintén fennakad a rodostói szerkesztő rostáján. Itt kell azonban elmondanom, hogy jómagam a fordítást még írógépen készítettem, majd a kéziratot postáztam Isztambulba, ezután pedig már csak a kész könyvet láttam. Így már a kézbevételkor sajnálattal láttam, hogy kontrolszerkesztőm jó szándékú javításai következtében bekerült néhány kisebb-nagyobb hiba, de a Kurtéhoz hasonló vallásvédő buzgalmának eredményére csak most, a három kiadás összevetésekor döbbentem rá: mindkét mai szerkesztő lezárta a sorompót a törökök vallásáról, illetve a Mohamed prófétáról írottak előtt. (179., illetve 180. levél). De Kurt szemérmesen kitörli még azt a passzust is, amely szerint a férj engedelmével tölthet egy éjszakát egy férfival az az elvált asszony, akit férje újra el akar venni (70. levél). A 156. levélben szereplő „embertelen török" a rodostói kiadásban elveszíti ezt a dehonesztáló jelzőt...

Míg a nemzeti büszkeség kihagyásra, a lokálpatriotizmus beszúrásra késztette szerkesztőnket: a 34. levél előtt „az első levél, amely a Tekirdağba menetelről szól", a 36. előtt „az első levél Tekirdağba" megjegyzést tartotta szükségesnek.

E példák hatására végezetül jegyezzük meg büszkén mi is, hogy a törökök közmondásos magyarszeretetének első megnyilatkozásait Mikesnél találjuk: „Való, a törökök szeretnek bennünket" – állapítja meg szinte az érkezés után (4. levél); s megállapítását évek múltán is megerősíti (59. levél): „akárhol találjunk törököket, mindenütt jó szívvel látnak minket, mert a török leginkább a magyarokat szereti."

* * *

Amennyire érdekes lehet a törökök számára, hogy miképpen látja őket az idegen szem, épp annyira érdekelhet bennünket, hogy mit lát meg egy értő török olvasó a számunkra oly becses *Törökországi levelek*ben. Hadd idézzem ide egy gyakorolatilag hozzáférhetetlen forrásból *Dursun Ayan* török szociológus véleményét (Ayan 2000: 3):

Rákóczi fejedelem és Mikes Törökországi levelei

Ha bujdosóként él valahol az ember, mindazt, amit szülőföldjének kultúrájából magáévá tett – minthogy ezt a lelki poggyászt le sem lehet tenni – akarva-akaratlanul magával viszi lelkében egy más földrajzi környezet másféle kultúrájába. Az új környezet, bármilyen barátságos legyen is, olyan, akár a mostohaanya. Nyelvét meg lehet érteni, szólni lehet hozzá, és önfeladás nélkül lehet mellette élni – a bujdosó tehetségétől függően. Rákóczi fejedelmet és hű kísérőjét, az író Mikes Kelement csak hivatalos megközelítésből minősíthetjük emigránsoknak; ha barátilag tekintünk rájuk, köztünk élő és író bölcs vendégeknek látjuk őket.

Szerencsénk, hogy Mikes Kelemen sok más téma mellett isztambuli és rodostói napjait is elbeszélte képzelt

nénjének, s így mindannak, amit vendégként megtapasztalt, a maga lelkén átszűrve új formát adott. Az olyan személyiségnek, mint ő, könnyű lehetett az írás. Ha művét és szereplőit tekintjük, a mindnyájuk számára meghatározó Rákóczi fejedelemnek, valamint kísérőinek mindennapjait; ha a kultúrákat is számításba vesszük, a kor jelentős tényeit és eseményeit, szokásait és hagyományait, ünnepeit és ceremóniáit élteti immár évszázadokon túl. Míg Mikes vallások és kultúrák között szerzett, az embert elemző tapasztalatai alapján a gondolat és az írás mestereként, Rákóczi nem annyira fejedelemként, mint az állandó munkával a testét is karbantartó, lelkét pedig a vallásban és a gondolkodásban egyaránt elmélyíteni törekvő bölcsként jelenik meg előttünk. A kései levelekben a mű a mindennapi élet jelenségeitől az elvont fogalmak és elemzések irányába tolódik.

A menekültek, akárcsak az utazók, a befogadó ország kultúráját egy másik nyelv, egy másik kultúra alapjain állva élik meg, s ezzel alkalmat adnak arra, hogy a saját kultúránkat a mások szemszögéből lássuk. Sokkal tartozunk a fordítóknak. Az általuk átültetett szövegek egy másik nyelv olvasói számára kultúrák, gondolatok, elképzelések és napi tudnivalók megismerésének kényelmét kínálják. Ez a könyv további segítséget nyújt a török olvasó számára: Tasnádi Edit a török fordításon túlmenően az előszóban fontos tudnivalókat közöl a magyar irodalomról, a Mikes-kritikáról, az oszmán–magyar kapcsolatokról és Rákóczi fejedelemről; s lábjegyzetekkel, a latin kifejezések és bibliai utalások magyarázataival is segíti az olvasót.

A mű nem csak az oszmán történelem, hanem a Habsburg Birodalom, Magyarország, a Balkán és Rumélia történelmének jelentős témáit is érinti. Az oszmán korban a menekültekkel szemben alkalmazott udvari protokoll, az oszmán–magyar kapcsolatok terén követett eljárások

tanulságokat szolgáltathatnak a történelemmel foglalkozók számára; ugyanakkor a társadalom története, a kor mindennapjainak megértése szempontjából is igen sok információt nyújt: többek között földrengések, járványok, hagyományos gyógyító eljárások (pl. a sárfürdő és a savanyú víz), a vendéglátással kapcsolatos nézetek, a vallási és kulturális közösségek elfogadása, a Törökországon belüli utazások, valamint az az út, melynek során szülőföldje közelébe kerül, valamint háborús megfigyelések is szerepelnek témái között.

A mindennapi életre, valamint a kereszténységre vonatkozó idézetek, magyarázatok és anekdoták, sőt még az iszlám hittel kapcsolatos benyomásai is az őszinte hívő alakját állítják elénk. Az a párhuzamos ábrázolás pedig, amellyel a vallás, erkölcs és szorgalom példaképéül szolgáló Rákóczi fejedelmet, illetve akár az ellentétének is nevezhető fiát állítja elénk, csak a klasszikusokhoz mérhető.

Bár több ízben tanújelét adja annak, hogy megkedvelte Rodostót, ahol oly sok időt töltött, szülőföldje iránti szeretetének megnyilvánulásai végigkísérik az egész művet. A levelek címzettje, képzelt nénje csak ürügy az írásra. Írásaiból a Rodostóban élő bujdosók egyike iránti érzelmei is kicsendülnek. A szerelem bárhol utolérheti az embert. Mint váratlan vendég, becsönget az ajtón – s hogy ez jó, vagy rossz, csak az Isten tudja.

Két művelt ember, két egyéniség, az egyik az írás művésze, a másik az életé; az egyik Mikes Kelemen, az író, a másik II. Rákóczi Ferenc, a magyar fejedelem. Számukra talán keserves volt a honvágy kísérte tartózkodás az Oszmán Birodalomban, én azonban elmondhatom, hogy mindahhoz, amit eddig tudtam, ember- és világfelfogásomhoz hozzáadtak valamit. Abban, hogy közel érzem magamhoz őket, kétségtelenül nagy része van az ő hiteles személyiségüknek még akkor is, ha hozzájárulhat – talán, amint Carl

Gustav Jung mondja, tudat alatt – bármennyire vitatják is – a sok évszázados, Ázsiáig visszanyúló magyar–török rokonság tudata. A történelem és a pszichológia kapcsolata fontos tényezője az ember és az emberiség megértésének.

*(Tasnádi Edit fordítása)*

## FELHASZNÁLT IRODALOM


Ayan, D.(2000)*Prens Rakoczi ve Mikes'in Türkiye Mektupları,* Török Füzetek, a Magyar–Török Baráti Társaság időszaki lapja, VIII. évf. 3. szám, 2000. szeptember/ 3.

Hopp L.(1994) Hopp L. *Mikes-megemlékezések*, Irodalomtörténeti Közlemények, 1994. 98 évf. 5–6. füzet/ 812.

Kakuk Zs.(1990)*Az Ankarai Egyetem Hungarológiai Intézete,* Keletkutatás, 1990. tavasz/ 124.

Szálkai Kinga

# Vas-út a hatalomba: az orosz birodalmi vasúthálózat 19. század végi fejlesztésének hatásai Közép-Ázsiában

## BEVEZETÉS

„A vasutak és gőzösök még a puszta vidékeken is végigdörögtetik hatalmas vétójukat a visszamaradás ellen. (…) A gőzmozdonyok, melyek délen Lahore-ig, északon Nyizsnyij Novgorodig rohannak tombolva a keletiek nagy bámulatára, távol vannak ugyan az Oxus és a Jaxartes belföldeitől, mindazonáltal a közlekedésre jelentékeny befolyást gyakorolnak. Az özbeg kereskedőnek csak Orenburgot és Pesavert kell elérnie, s már Pétervár, Bombay, s egész Európa nyitva áll előtte."[1] Konferenciánk névadója, Vámbéry Ármin az 1860-as években vetette papírra ezeket a szavakat, amik a vasút meghatározó jelentőségére utalnak Közép-Ázsiában. A következő évtizedek a vasúti közlekedés soha nem látott fejlődését hozták a térségben. A vasúthálózat kiépítésének fő motiváló ereje azonban

nem a „visszamaradás ellen" folytatott küzdelem, vagy az „özbeg kereskedő" haszna volt. A 19. század második felében a vasutak főként az imperiális jellegű nagyhatalmak törekvéseit szolgálták, fontos szerepet játszva a terjeszkedésben, a meghódított területek feletti uralom megszilárdításában és fenntartásában. Nem történt ez másként Közép-Ázsiában sem, ahol a cári Oroszország terjeszkedése a század utolsó évtizedeire a térség teljes orosz fennhatóság alá kerüléséhez vezetett. A közép-ázsiai vasúthálózat kiépítésének története szerves részét képezte az orosz imperializmus történetének.

Kutatásomban azt vizsgálom meg, hogy hogyan szolgálta a vasúthálózat kiépítése az imperiális Orosz Birodalom érdekeit. Elemzésemben hangsúlyozom, hogy a sínek és vasúti kocsik segítségével a cári Oroszország nemcsak katonai, hanem társadalmi, gazdasági és kulturális befolyását is eljuttatta Közép-Ázsiába, ezáltal jelentősen megváltoztatva és a maga képére formálva a térség arculatát 1880 és 1914 között. Kutatásom eredményeit a Transz-Kaszpi vasútvonal példájának részletes leírásával támasztom alá. A cikk zárásaként megemlítem az ismertetett folyamatok korlátait is, és értékelem a közép-ázsiai vasúthálózat 19. század végi fejlesztésének hatásait a térségben.

## AZ OROSZ IMPERIALIZMUS JELLEGZETESSÉGEI

„A birodalmak olyan kapcsolatrendszereken alapulnak, amik arra a politikai kontrollra épülnek, amit egyes politikai társadalmak gyakorolnak más politikai társadalmak hatékony szuverenitása felett. Többet jelentenek, mint formálisan annektált területeket, de nem foglalják magukba a nemzetközi egyenlőtlenség minden formáját. Az

imperializmus egy birodalom megalapításának és fenntartásának a folyamatát jelenti," – definiálja a fogalmat Michael Doyle Birodalmak című művében.[2] E definíció alapján (amivel kapcsolatban többé-kevésbé konszenzus alakult ki a tudományos közösségben) elmondható, hogy az Orosz Birodalom egy imperialista jellegű nagyhatalom volt a 19. század második felében,[3] közép-ázsiai terjeszkedése pedig jól illeszkedett ebbe az identitásba. Ennek legszembetűnőbb jele maga a területi terjeszkedés, aminek egyik fő motiváló ereje a nemzetközi téren demonstrált nagyhatalmiság volt.[4] A számításba jövő területek erőforrásai, nyersanyagai és piacai, valamint a birodalom védhető határokhoz kötődő vélt és valós biztonsági érdekei nagymértékben közrejátszottak a cári Oroszország hódító céljainak megjelölésénél. A megszerzett természeti és gazdasági javak kiaknázása, felhasználása a gyarmatosításra jellemző módon, az „anyaország" érdekeinek megfelelően zajlott le – hasonló módon, mint a tengeri hatalmak gyarmatai esetében, azzal a különbséggel, hogy az Orosz Birodalom területileg folytonos volt meghódított területeivel. A stratégiai motivációk mellett az imperializmusra oly jellemző ideológiai megalapozottság is megjelent a cári Oroszország gyakorlatában. Az orosz „civilizációs misszió" egyértelműen párhuzamba állítható a brit, francia, vagy éppen amerikai ideológiákkal, amelyek e népek uralmát voltak hivatottak legitimálni meghódított területeiken.[5]

Az orosz imperializmus azonban a területi folytonosságon túl számos további jellemzőjében is eltért a kortárs birodalmak gyakorlatától, besorolása az imperialista nagyhatalmak közé ezért nagy vitákat váltott ki. Bár a birodalmiság fogalma egyértelműen fontos szerepet játszott a cári Oroszországban, az orosz imperializmus kérdése hosszú ideig nem számított központi kérdésnek az imperializmus fogalmát és gyakorlatát tárgyaló nyugati szakirodalmak-

ban. A másik oldalon az orosz szakértők sem szenteltek külön figyelmet az orosz imperializmus sajátosságainak, a meghódított népek feletti hatalomgyakorlás 19. század végi módszereinek. A kortársak szempontjából ez utóbbinak az oka az orosz imperializmus széleskörű támogatása és a kritika elleni határozott állami fellépés volt, továbbá az, hogy a közvélemény számára nehéz volt követni ezeket a folyamatokat az orosz adminisztráció rendszerében, és egységként értelmezni az Orosz Birodalom különböző pontjain zajló, egyes vonásaikban hasonló, másokban teljesen eltérő eseményeket. A nyilvánosság hiányosságai pedig még a művelt közönség előtt is átláthatatlanná tették az orosz imperializmus összefüggéseit.[6] A 19. századi orosz szárazföldi terjeszkedési politikát, az amerikai Nyugat meghódításához hasonlóan, sok helyütt „orosz nemzetépítési politikaként" jellemzik, szembeállítva a klasszikusan imperializmusként ismert, tengeri hatalomra épülő gyarmatosító törekvésekkel.[7] A mi megközelítésünk ezzel szemben azt a nézetet követi, ami szerint a 19. századi orosz terjeszkedés és birodalomépítés egyértelműen az imperializmus kategóriájába sorolható.

S. Frederick Starr öt olyan jellegzetességet ír le, amelyek folyamatosan jelen voltak az orosz imperializmus történetében. Az első, hogy az orosz imperializmus legfőbb alakítója már a kezdetektől fogva maga az állam volt. Az Orosz Birodalomban nem volt jellemző a nagy kereskedelmi társaságok létrehozása, amik saját profitszerzési tevékenységük során irányíthatták volna a területi terjeszkedést.[8] Emellett a megfelelő mennyiségű tőke és a bankrendszer hiánya is korlátozta a hódításokban való magán-részvétel lehetőségeit. Bár a koncessziós formák nem voltak idegenek a cári Oroszországban sem, közel sem hoztak annyi jövedelmet, mint a nyugati birodalmakban. Ennek következtében az állami adminisztráció töltötte be

a központi szerepet a nem-orosz területek feletti hatalom kiépítésében, a fejlesztésben, az irányításban, továbbá ezen területek benépesítésében is.[9] Az államszervezeten belül azonban nem különült el a külpolitika, a belpolitika és az imperiális politika, a nyugati mintától eltérően nem jött létre egy önálló minisztérium a területi terjeszkedés és a meghódított területek irányítására. A különböző érdekek és intézmények folyamatos összeütközésben voltak, a koordináció hiányosságai, a bürokrácia kiterjedtsége számos problémát okozott. Ezeknek a jellemzőknek a következményeként alakult ki az orosz imperiális hatalom további fő jellegzetességei: az orosz haderő kiemelkedő szerepe az állami feladatatok ellátásában, valamint a rendkívüli hatalommal bíró egyének jelenléte az imperiális irányításban, akik kiemelkedő személyes tevékenységükkel képesek voltak ellensúlyozni a civil és katonai adminisztráció hiányosságait. Ezek következtében nem alakult ki a birodalmakra általában jellemző egységes kormányzás, a regionális hatalom birtoklói gyakran különböző irányelveket követtek, és szinte abszolút hatalmat gyakoroltak területeik felett. Starr emellett fontos jellegzetességként említi, hogy az orosz ortodox egyház, a nyugati mintáktól eltérően, csak az állami irányítás eszközeként, kisebb mértékben vett részt a terjeszkedésben, illetve, hogy a közép-ázsiai helyi elitek rendszerszerűen kizárásra kerültek az újonnan megszerzett területek igazgatásából.[10]

## KÖZÉP-ÁZSIA MEGHÓDÍTÁSÁNAK KÖZVETLEN ELŐZMÉNYEI

Az orosz imperializmus történetében fontos mérföldkövet jelöl 1867. Ez az az év, amikor az Orosz Birodalom eladta Alaszkát[11] az Amerikai Egyesült Államoknak 7,2 millió

dollárért, és véglegesen elkötelezte magát a közép-ázsiai és a távol-keleti területek meghódítása mellett.[12] A cári Oroszország lehetőségei az 1850-es években meglehetősen beszűkültek. A krími háború (1853-1856) során a vereséget szenvedő Orosz Birodalom visszaszorult európai befolyási övezetének egy részéből, egy időre fel kellett adnia a fekete-tengeri tengerszorosok megszerzésére és a Balkán feletti befolyás biztosítására való kísérleteit, az anyagi veszteségek pedig olyan súlyosak voltak, hogy az államcsőd szélére sodorták a birodalmat. A háború nemcsak a katonai hiányosságokra vetett fényt, hanem emellett az orosz államberendezkedés gazdasági, politikai, és társadalmi elmaradottságát is feltárta.[13] Ezen következmények hatására a cári Oroszország megváltoztatta birodalmi törekvéseinek irányát, és egyrészt a belső reformok, a gyors gazdasági fejlesztések és az iparosítás útjára lépett, hogy nagyhatalmiságát a belpolitika eszközeivel is biztosítsa, másrészt pedig olyan területek megszerzését tűzte ki célul, amik a legkedvezőbb feltételekkel támogathatják ezeket a célokat és eszközöket.[14]

Az orosz imperializmus jellegét tekintve hagyományosan kontinentális volt. A nehezen megközelíthető Orosz Amerika, meglehetősen eltért ettől a hagyományos modelltől, fenntartása pedig rengeteg anyagi forrást emésztett fel. A közép-ázsiai és távol-keleti területek ezzel ellentétben jól illeszkedtek a kontinentális nagyhatalom törekvéseibe, a mezőgazdasági művelésbe vonható területek mellett hatalmas, szinte érintetlen piacokkal, nyersanyagokkal és energiaforrásokkal is rendelkeztek, fekvésük mind az időjárás, mind az elérhetőség és védhetőség szempontjából kedvezőbb volt, mint az alaszkai gyarmatoké.[15] A közép-ázsiai és távol-keleti birodalom

kiépítése nemcsak a gazdasági verseny szempontjából eredményezhetett stratégiai előnyöket a cári Oroszország legnagyobb ellenfelével, a Brit Birodalommal szemben, hanem geopolitikai-katonai szempontból is fenyegetést hordozott magában.[16] Az Ottomán Birodalom és a mandzsu dinasztia meggyengülése pedig sebezhetővé tette ezeket a területeket az orosz befolyással szemben.[17]

Ezen érvek megfontolása jelentősen hozzájárult ahhoz, hogy az amerikai polgárháború végének kivárása után[18] az Orosz Birodalom és az Amerikai Egyesült Államok 1867. március 30-án aláírta az Alaszkáról szóló adásvételi szerződést. Bár az Orosz Amerikáért kapott összeg szinte jelentéktelen volt az államkincstár méreteihez képest,[19] az adásvétel politikai és stratégiai jelentősége igen fontos volt a krími háború után a nagyhatalmiságot új utakon kereső Orosz Birodalom számára. Az ily módon felszabaduló források nagymértékben hozzájárultak a cári Oroszország távol-keleti befolyásának megszilárdításához, és Közép-Ázsia végleges meghódításához.

A szerződés aláírásakor a távol-keleti területek meghódítása, ami gyakran szolgált indokul Alaszka eladásának vitájában, meglehetősen előrehaladott állapotban volt. 1858-ban az orosz területek már az Amur bal partjáig terjedtek, az újonnan szerzett területek feletti uralom biztosítására pedig 1860-ban megalapították Vlagyivosztokot.[20] Az Amur-vidék feletti uralom megszilárdítása után az orosz imperializmus fő prioritása Közép-Ázsia lett. A terület meghódításában, pacifikálásában, megtartásában és a birodalomba történő integrálásában hatalmas szerephez jutottak a vasutak, amik a 19. század második felében a hajózás mellett az imperiális hatalom egyik legjelentősebb közvetítőjévé váltak

## OROSZ TERJESZKEDÉS KÖZÉP-ÁZSIÁBAN

A Közép-Ázsia elnevezés alatt részben, és politikai szempontból a mai Kazahsztán, Kirgizisztán, Tádzsikisztán, Türkmenisztán és Üzbegisztán területét értem, a Kaszpi-tengertől a Pamír és a Tien-san hegyláncaiig. A terület uralkodó felszíni formája a síkság, ami a térség északi területein sztyeppe formájában, délen pedig sivatagként, félsivatagként jelenik meg. Földrajzi adottságai révén a terület lefolyástalan, távolsága a tengerektől lehetetlenné teszi a vízi úton történő megközelítést. Ennek következtében, valamint a sivatagos területek és a környező magashegységek miatt a térség a világ egyik legnehezebben megközelíthető területei közé tartozott a modern infrastruktúra-fejlesztések előtt. A rendkívül elzárt geopolitikai helyzet mellett nagyon fontos kiemelni a térség gazdasági jelentőségét, ami leginkább az innen származó jellegzetes árukban (gyapot, selyem), a nyersanyagokban és energiahordozókban, valamint az elzártságból adódóan sokáig szinte érintetlen felvevőpiacban nyilvánul meg. Közép-Ázsia gazdaságilag rendkívül értékes erőforrásai nagy mennyiségben találhatóak meg, ami tovább növelte a terület jelentőségét.[21] A térség kincseinek nagy része viszont még a 19. század közepén is rejtve maradt a potenciális kereslet nagy része számára. Az iparosodó orosz birodalom számára azonban a hatalmas területek, a potenciális felvevőpiac, és az itt található már ismert erőforrások birtoklásának geopolitikai-geostratégiai jelentősége is elegendő volt ahhoz, hogy terjeszkedése fő célpontjaként jelölje meg Közép-Ázsiát.

Az orosz befolyás kiépítése a hatalmas területek felett már 1730-ban megkezdődött. 1822 és 1848 között a cári Oroszország végleg fennhatósága alá vonta a sztyeppei

kazah törzseket. A krími háború okozta törés után a hódítás tovább folytatódott, és 1865-re Taskentet is elérte. Az ezt követő időszak a közép-ázsiai kánságok orosz fennhatóság alá kerülését hozta. 1868-ban az Orosz Birodalom bekebelezte a buharai emírség területeinek egy részét, a másik részt pedig protektorátus alá vonta. 1873-ra Híva is hasonló sorsra jutott. Alig néhány évvel később, 1876-ra a kokandi kánság is feladni kényszerült önállóságát, területeinek egésze az orosz cár uralma alá került. Az 1881-es gök-tepei harcokban a sztyeppei népek utolsó ellenállása is megtört. Közép-Ázsia teljes orosz fennhatóság alá kerülése végül Merv meghódításával fejeződött be 1884-ben.[22] Az erődök és stratégiai pontok megszerzése azonban nem jelentette azt, hogy az orosz hatalom akadálytalanul gyakorolhat fennhatóságot a közép-ázsiai sztyeppe és sivatag felett, elérheti hatalmas, szinte érintetlen piacait, vagy kiaknázhatja nyersanyagforrásait. Ezek legfőbb akadálya a mobilitás hiánya, a közlekedés és a kommunikáció nehézkessége volt. Ahogyan egy amerikai utazó 1873-ban írta, „az utazás Közép-Ázsiában egy soha meg nem szűnő, soha véget nem érő küzdelem a nehézségekkel szemben."[23] A katonai, politikai, gazdasági, társadalmi és kulturális befolyás gyakorlásának ezen korlátjára a cári Oroszország a vasútépítés által találta meg a megoldást.

Az orosz vasútépítés története meglepően lassan kezdődött meg. Az első vasútvonal, mely Szentpétervárat és Carszkoje Szelót kötötte össze, 1837-ban épült, a Szentpétervár-Moszkva vonalat pedig csak 1851-ben adták át. 1854-ben a cári Oroszország még kevesebb mint ezer mérföld vasúttal rendelkezett.[24] 1880-tól kezdve azonban nagyon jelentős mértékben felgyorsult az építkezések üteme: alig negyedszázad alatt 70 000 kilométernyi sínt fektettek le, míg 1880 előtt összesen 21 000 kilométernyi vasút épült az Orosz Birodalom területén.[25] Az első regio-

nális jelentőségű vasútvonal építése 1879-ben kezdődött Krasznovodszkban. A Transz-Kaszpi vonal 1888-ban érte el Szamarkandot, 1889-ben Taskentet, majd tíz év elteltével Ferganát. Ugyanebben az időszakban zajlott egy másik, szintén nagy jelentőségű vasútvonal építése a Kaukázusban. A Transz-Kaukázus a Fekete-tengeri Batumitól Tbiliszin át Bakuba tartott, a Kaszpi-tenger pedig kapcsolatot képezett a két fontos logisztikai útvonal között.[26] A második nagy jelentőségű vasútvonal a Transz-Szibériai volt, ami 1891-től 1903-ig épült, és Moszkvától Vlagyivosztokig húzódva végighaladt a közép-ázsiai régió határán. A harmadik, Transz-Aral elnevezésű vonal Orenburgot és Taskentet kötötte össze, 1900 és 1906 között épült meg. Az építkezések a Turkesztán-Szibéria vasúttal folytatódtak 1912-ben, az első világháború azonban félbeszakította a munkálatokat. A Turkszibként ismert vonalat csak 1930-ban, már egy másik korszakban adták át a forgalomnak.[27]

## A KÖZÉP-ÁZSIAI OROSZ VASÚTHÁLÓZAT JELENTŐSÉGE

A Steven Marks történész által egyszerűen „út a hatalomba"[28] gyanánt megjelölt orosz vasúthálózat kiépítésének célja elsődlegesen katonai volt. A vasút kiválóan szolgálta a haderő céljait, mivel lehetővé tette gyors átcsoportosítását, ezenkívül biztosította a logisztikai hátteret is. Ezáltal kisebb létszámú egységek fenntartása is elegendő volt az újonnan megszerzett területek orosz fennhatóságának biztosítására, az esetleges zavargások lehető legrövidebb idő alatt végrehajtható pacifikálására.[29]

A vasútépítések során az orosz imperializmusra jellemző módon nagy szerephez jutottak egyes katonai vezetők, akik egyéb stratégiai célokat is figyelembe vettek a vasutak megtervezésénél, továbbá képesek voltak arra, hogy

a politikai vezető réteg és a bürokraták diplomáciai és pénzügyi jellegű aggodalmaival szemben is érvényesítsék akaratukat ezen érdekek képviseletében. Közülük az egyik legjelentősebb Konsztantyin Petrovics von Kaufman, Turkesztán első kormányzója 1867 és 1882 között, aki nagy szerepet vállalt orosz Közép-Ázsia megszervezésében és alakításában. Von Kaufman és kortársai az orosz „civilizációs misszió" szellemében úgy vélekedtek, hogy a sztyeppei és sivatagi népek asszimilációja elengedhetetlen, de csak fokozatosan képzelhető el, ha el kívánják kerülni a velük folytatott nagyszabású fegyveres összeütközést.[30] Ehhez a hosszú távú célhoz a vasúthálózat kiépítése által eredményezett hatások kiváló eszközt biztosítottak.

A közvetlen katonai jelentőség és a helyi törzsekkel szembeni hosszú távú stratégiák mellett a Brit Birodalommal folytatott nagyhatalmi versengésben, az úgynevezett Nagy Játszmában is fontos szerepet kapott a vasútvonalak kiépítése. A déli irányú terjeszkedés és a katonai célra kiépülő orosz vasutak ezzel járó közeledése Brit Indiához meglehetősen aggasztotta Londont.[31] A brit vezetés tartott attól, hogy a terjeszkedés nem fog megállni a brit indiai gyarmatok határainál, és ez, különösen Merv elfoglalása után, egy meglehetősen nagymértékű nyugtalanságban („Mervousness") csúcsosodott ki.[32] A tengeri befolyására támaszkodó világhatalom ezen a ponton ki volt szolgáltatva az immár hatalmas területű orosz birodalom szárazföldi hatalmának. Az orosz birodalom Közép-Ázsia irányából áthatolhatatlanná vált, hiszen minden lehetséges útvonal az oroszok kezébe került – amihez a vasút szintén nélkülözhetetlen eszközt jelentett.[33] Az újonnan megszerzett lefolyástalan sztyeppei-sivatagi területek a flotta minden beavatkozási lehetőségét kizárták, a gyors ütemben csökkenő távolság a két birodalom között pedig valóban aggasztó volt. 1800-ban még 2000 mérföld

választotta el őket. 1876-ra ez a távolság 1000 mérföldre csökkent. 1895-ben pedig már akadtak olyan területek is, amik között csupán 20 mérföld terült el.[34] Az ázsiai területeken folytatott versengés emellett azzal a hatással is járt, hogy elvonta a nagyhatalmak figyelmét egymás európai tevékenységéről, ami, számításba véve, hogy az oroszok csak rövid időre adták fel balkáni terveiket a krími háború után, szintén fontos stratégiai jelentőséggel bírt.[35]

Az 1880-as évekkel kezdődően a közép-ázsiai gazdaság fokozatosan az orosz tőke befolyása alá került. A vasutak hozzájárultak az Orosz Birodalom gazdasági egységének kialakulásához. A vasúthálózat a szárazföldi birodalom különböző pontjait összekötve lehetővé tette a közép-ázsiai áruk, nyersanyagok és természeti erőforrások széles körű felhasználását Oroszország teljes területén, miközben technológiát és szakértelmet szállított a korábban elzárt sztyeppére és sivatagba az erőforrások kiaknázásához és feldolgozásához.[36] A vasutak a természeti körülmények által meghatározott útvonalakon épültek meg, ezáltal gyakran konzerválva az egykor csak teveháton járt kereskedelmi utakat.[37] A veszélyes karavánutakat felváltó biztonságos vasutak rendkívüli mértékben csökkentették a kereskedelem és szállítás költségeit.

A 19. század végén a szén és az egyre gyakrabban felhasznált szénhidrogének mellett a gyapot számított az egyik legfontosabb Közép-Ázsiából származó nyersanyagnak, különösen azután, hogy az amerikai polgárháború jelentősen lecsökkentette a világtermelést.[38] A vasúthálózat fejlesztése (az új, amerikai fajtájú gyapot meghonosításával együtt fejtve ki hatását) a gyapottermelést is forradalmasította Közép-Ázsiában, ami a századforduló után egyértelműen hozzájárult ahhoz, hogy az Orosz Birodalom gyapotnagyhatalomként jelenjen meg.[39] 1877 és 1915 között Turkesztán gyapottermelése 11 000 tonnáról

350 000 tonnára növekedett, az innen származó gyapot 1912-re már az összorosz termelés 60%-át tette ki. A kedvezővé vált szállítási körülmények miatt a gyapotfeldolgozás egy része is Közép-Ázsiában zajlott le. Az első nagyobb gyapotfeldolgozó üzemek az 1880-as években épültek.[40]

A kereskedelmet illetően Közép-Ázsia évszázadokkal ezelőtt kapcsolatba került a cári Oroszországgal, és már az orosz terjeszkedés előtt is kialakult bizonyos fokú interdependencia a két terület között, ami főként a karavánok által szállított áruk cseréjére támaszkodott. Az 1880-as évek során a gazdasági kapcsolatok egyrészt felélénkültek, másrészt pedig, az imperializmusra jellemző módon, egyoldalúvá váltak. Az orosz tőke és áruk beáramlása az orosz érdekeknek megfelelően alakította át a helyi és regionális piacokat, koloniális gazdaságként rendelve alá a birodalom érdekeinek a közép-ázsiai gazdaságot.[41] A cári Oroszország Közép-Ázsia meghódításával megfelelő nyersanyagokhoz jutott az iparosítás célkitűzéseinek megvalósításához, illetve széles felvevőpiacot biztosított termékei számára, ami nagymértékben hozzájárult gazdasági pozícióinak stabilizálásához és fenntartásához az imperiális hatalmak versengésében. Lord Curzon már 1889-ben kijelentette, hogy az orosz gyarmatosítás aláásta a brit kereskedelmi érdekeket. Véleménye szerint ebben hatalmas szerepet játszott a vasútvonalak kiépítése, ami „abszolút kereskedelmi monopóliumot biztosít a közép-ázsiai termékek fölött" a cári birodalom számára.[42]

Az orosz gazdaság közép-ázsiai erőforrásokon alapuló fejlődése általánosan növelte a birodalom gazdagságát, és ezáltal kihatott a társadalmi jólétre is. A gazdasági változások azonban ennél jóval mélyrehatóbb társadalmi átalakulást indított el Közép-Ázsiában, ami a lakosság nagy részét érintette.[43] Az orosz állam emellett informális eszközökkel is igyekezett gyorsítani a terület integrációját a

birodalmi struktúrákba. Az 1861-es jobbágyfelszabadítás megnövelte az orosz parasztság mobilitását, a kínai terjeszkedés és a nomád lakosság asszimilációjának igénye pedig a hatóságokat is arra buzdította, hogy támogassák a közép-ázsiai területek benépesítését. Ebben fontos szerepet játszott a Közép-Ázsiába áramló telepesek hullámainak motiválása, igazgatása, sőt megszervezése. A vasútvonalak ebben a tevékenységben is központi jelentőséggel bírtak, hiszen az állam általuk népszerűsítette és segítette a telepesek vándorlását.[44]

A telepesmozgalom fő támogatója a századforduló időszakában Alekszej Nyikolajevics Kuropatkin hadügyminiszter volt, aki a vasutat fontos eszközként tekintette a birodalmi célok elérésére. Őt követően Pjotr Arkagyevics Sztolipin miniszterelnök is prioritásként kezelte a telepítések kérdését, és olcsó vasúti utazással, kiváltságokkal és engedményekkel bírta rá az orosz parasztság egy részét az elvándorlásra. Míg 1904-ben 50 000 belső migráns érkezett Közép-Ázsiába, 1907-re ez a szám 600 000-re nőtt. A vasutak segítségével fokozatosan mobillá váló lakosság vándorlása nemcsak a zsúfolt európai területeken jellemző földéhséget és az abból származó feszültségeket csillapította, hanem a telepesek lojalitását is biztosította a birodalom számára. A lakatlan területeket elfoglaló telepesek mellett bürokraták, kereskedők, szakértők, valamint a vasútépítéshez szükséges munkások is nagy számban áramlottak az újonnan alapított városokba, ipari és adminisztratív központokba.[45] A szláv telepesek érkezésével párhuzamosan zajlott az urbanizáció folyamata. A ferganai orosz kerületben a városi lakosság száma megduplázódott 1880 és 1897 között.[46] A vasutak mentén megjelenő újonnan alapított városok fizikailag is az imperiális nagyhatalom jelenlétét hirdették nyugati jellegű épületeikkel, utcáikkal és tereikkel.[47]

„Közép-Ázsia régi időszaka – amit az Ezeregyéjszaka korszakaként lehetne jellemezni, a barbárság és a pompa, a kábultság és az izgalom sajátos keverékeként – gyorsan halványul el, a felfedezés hagyományos módszerei [utalás a nagy kockázatú, ló- vagy teveháton megtett kutatóutakra] pedig hamarosan megszűnnek majd a térségben, ami akkorra átadja majd minden titkát a tudománynak"[48] – nyilatkozta Lord Curzon azok után, hogy 1888-ben lehetősége nyílt kipróbálni a Transz-Kaszpi vasútvonalat. (Érdekesség, hogy Annenkov tábornok Vámbérynek is szánt egy meghívólevelet a vonal ünnepélyes bemutatójára, annak kézbesítését azonban az orosz külügyminisztérium nem engedélyezte.[49]) Bár ez az időszak még meglehetősen sokat váratott magára e vasútvonal megépülése után is, igazat kell adnunk Lord Curzonnak abban, hogy „a még befejezetlen átmenet narratívája is felkeltheti az érdeklődést," hiszen „a dolgok új rendje olyannyira újdonságot jelent, és a közvetlen hatásai olyannyira lenyűgözőek."[50] A Transz-Kaszpi vasútvonal példája jól illusztrálja mindazokat a változásokat, amiket a cári Oroszország a vasútépítés segítségével volt képes elérni Közép-Ázsiában.

A Transz-Kaszpi vasútvonal építése 1879-ben kezdődött meg, egyértelműen katonai célokhoz kapcsolódva. Ez volt az az időszak, amikor az európai vereségek után déli irányba terjeszkedő orosz hatalom a sztyeppei népek ellenállásának utolsó hullámait is megtörte. Az 1880-as évtized vízválasztót jelentett a cári Oroszország és Közép-Ázsia történetében egyaránt. Nemcsak az Orosz Birodalom határainak végleges megvonása zajlott le ekkor, hanem ez volt a déli területeken lezajló nagy gazdasági és társadalmi fordulat korszakának kezdete is. Ekkor ért vé-

get a katonai hódítás folyamata Közép-Ázsiában, és ekkor kezdődött meg az újonnan megszerzett területek végleges és átfogó integrálása a birodalom testébe.[51] A később orosz szempontból sikeresen alakuló korszakot azonban a cári haderő első közép-ázsiai katonai kudarca vezette be: 1879-ben, a türkmén törzsekkel folytatott harc utolsó hulláma során az orosz haderő váratlanul vereséget szenvedett Gök-tepénél. A kudarc egyik fő oka a szállító állatok tömeges pusztulása volt.[52]

A veszteségek egyértelművé tették az orosz hódítók számára, hogy új eszközöket kell bevetniük a helyi törzsek ellen, és hogy a logisztika kulcsfontosságú jelentőséggel bír a turkománokkal szemben folytatott hadjáratban. Ekkor merült fel a krími háborúban már alkalmazott vasúti szállítás terve. Eleinte egy keskeny nyomtávú, könnyen telepíthető, ideiglenes vasútvonal megépítése szerepelt a javaslatok között. Az orosz imperializmusra jellemző módon azonban egy nagy formátumú vezető személyiség, Mihail Nyikolajevics Annenkov tábornok magához ragadta a kezdeményezést. Annenkov a krími háborúban szerzett tapasztalatai alapján egy hosszú távon fenntartható, a birodalomban általánosan alkalmazott nyomtávnak megfelelő, számos további célra alkalmazható vasútvonal tervét terjesztette elő, ami egy kaszpi-tengeri kikötőből (az első kijelölt kiindulási pont Mihajlovszk volt, innen a nem megfelelő körülmények miatt először Uzun Adába, majd végül Krasznovodszkba helyezték át[53]) indulva komoly logisztikai műveletek kivitelezését tehette lehetővé. Mivel a tábornoknak tudomása volt róla, hogy a krími háború után jelentős acélsín-készletek kerültek elraktározásra, a vasútépítéshez szükséges legfontosabb nyersanyagok kérdése is gyorsan tisztázódott. Annenkov tervét elfogadták, az előkészítő munkálatok még 1879-ben megkezdődtek, az első vasúti zászlóalj toborzásával együtt.[54]

Bár a turkománok pacifikálása gyorsabb ütemben haladt, mint a vasútvonal építése, és a gök-tepei ellenállást 1881 januárjában vérbe fojtotta az orosz haderő, a Transz-Kaszpi vasútvonal ugyanezen év decemberére elérte Kizil Arbatot. A vasútépítési munkálatok ekkor több mint három évig szüneteltek, azonban Merv 1884-es elfoglalását, és a brit és orosz birodalmakat elválasztó új határvonalak hivatalos kijelölését követően újra felmerült a háború veszélye. A katonai célokat szolgáló Transz-Kaszpi vonalon ennek következtében újra megkezdődött a munka, és a második vasúti zászlóalj is felállításra került. A katonai válság azonban ismét véget ért a tervezett vasúti szakaszok elkészülte előtt.

Az orosz központi irányítást ekkorra már nem pusztán a közvetlen katonai célok motiválták, hanem egyre inkább a cár hosszú távú uralmának egyik garanciáját látták a Transz-Kaszpi vasútvonal kiépítésében. A vasút összekapcsolta az orosz hatalom központjait a közép-ázsiai térségben, és nemcsak a hatalmas pusztaságok népei felett gyakorolt befolyást erősítette meg, hanem a vazallussá tett közép-ázsiai uralkodók alárendeltségét is biztosította. Az építkezés 1885 után ebben a szellemben folyt tovább. Az év végére elérték Ashabádot, majd 1886 közepére magát Mervet is. Bár az Amu-darja feletti áthaladás számos nehézséggel járt, 1888 májusában már Szamarkandba is begördültek az első szerelvények, közel 1500 kilométernyire a vasútvonal kiindulási pontjától.[55] Korábban Timur városa az Orosz Birodalom legnehezebben megközelíthető városai közé tartozott, még a posta számára is egy hónapba telt az út Szentpétervárról. A vasút ezt kilenc és fél napra rövidítette, és széles körben elérhetővé tette az utazást.[56] A következő évben a vonatok elérték a több mint 300 kilométerre északkeletre fekvő Taskentet is, ahová a vasút megjelenése előtt tovább tartott eljutni Moszkvából, mint

Londonból Kalkuttába.[57] Tíz év elteltével a Transz-Kaszpi vasútvonal Ferganában is megszilárdította az orosz befolyást.

Az építkezés hatalmas ütemben folyt: a kezdeti szakaszban 474 kilométernyi pálya épült meg kevesebb mint 11 hónap alatt, ami napi egy-két kilométer előrehaladást jelentett.[58] A vasútvonal építésén őslakosok ezrei dolgoztak orosz katonák százainak felügyelete alatt, egyes időszakokban akár egyszerre 20 000-en is.[59] A domborzat kedvezett az építkezésnek, a szintkülönbség a síkságokon elhanyagolható volt. Az építéshez szükséges nyersanyagok helyi hiánya, az időjárási körülmények, a sivatag homokja és a vízhiány azonban jelentősen megnehezítette a munkát.[60] A költségek ennek ellenére alacsonyak voltak, egy mérföldnyi Transz-Kaszpi vasút 7 700 korabeli angol fontba került.[61]

Curzon részletesen ír arról, hogy a Transz-Kaszpi vasút építése nyugati szem számára már a kezdetektől fogva mennyire szokatlan mértékben összekapcsolódott a katonai erővel. A vasútvonal megépítése egyértelműen elsődlegesen katonai célokra történt, a tervezés és kivitelezés fő irányítója tábornoki rangot viselt, az építkezés munkálataiban pedig nemcsak irányítóként, de munkásként is számos katona vett részt. Mi több, „sok esetben a mozdonyokat is katonák vezették, az állomásokon sebesült katonák vagy veteránok dolgoztak, még az őrök, a kalauzok, a jegyellenőrök, a forgalomirányítók, sőt, a telegráf és a posta dolgozói is katonák voltak."[62] A vasútvonalak az újonnan megszerzett területek meghódításában és megtartásában, valamint a Brit Birodalommal folytatott versengésben is nagy szerepet játszottak, az adott körülmények között tehát egyértelmű volt, hogy a haderő vállalja a kiépítés és az üzemeltetés oroszlánrészét. A Transz-Kaszpi vasútvonal emellett szimbolikus értékkel is bírt: az

orosz imperiális hatalom uralmának jelképe volt Közép-Ázsia felett.

A Transz-Kaszpi vasútvonal megépítése gyorsan kifejtette hatását a közép-ázsiai gazdaságra, gyors és olcsó szállítási lehetőséget biztosítva a térség nyersanyagainak, köztük a nemzetközi viszonylatban is nagy jelentőséggel bíró gyapotnak.[63] A vasútvonal környezetében a gazdasági hatások mellett egyértelműen megfigyelhetőek voltak a társadalmi változások is. A katonai támaszpontok, ipari létesítmények és telegráf-hálózatok telepítése mellett megjelentek a bevándorlók is, megkezdődött az urbanizáció folyamata. A vasútépítés átfogó gazdasági-társadalmi-kulturális hatásait jól mutatja az a jelenség, hogy a hagyományos közép-ázsiai elitek is felismerték jelentőségüket, ezért felléptek az építkezések ellen, azzal érvelve, hogy a vasút „idegen, felforgató hatású, nemzetellenes és sátáni."[64] A buharai emír egyenesen halállal fenyegette meg a vasutak tervezőit és építőit, ezért a Transz-Kaszpi vonalnak el kellett kerülnie a várost.[65]

## A VASUTAK ÁLTAL KÖZVETÍTETT BEFOLYÁS KORLÁTAI ÉS NEGATÍV HATÁSAI

Az orosz birodalmi vasúthálózat kiépítése tehát a cári imperializmus közvetítőjeként nagymértékű változásokat indított el Közép-Ázsiában. Félrevezető lenne azonban azt állítani, hogy ezek a változások pár évtized alatt a térség egészének politikai, társadalmi, gazdasági és kulturális életét gyökeresen megváltoztatták, illetve azt sugallni, hogy a bekövetkezett változások csupán előnyös hatásokkal jártak. Már Vámbéry is megállapította, hogy a vasútvonalak „távol vannak… az Oxus és a Jaxartes belföldeitől,"[66] és a vasúthálózat folyamatos fejlesztése sem volt képes

arra a 19. században, hogy teljesen megszüntesse Közép-Ázsia természeti-geopolitikai elszigeteltségét. A kutatásom során elemzett hatások nagy része csupán a vonalak közvetlen közelében jelentkezett, ezáltal a vasutak kiépítése egyenlőtlen fejlődéshez vezetett a térségben.[67] Jól illusztrálja ezt egy korabeli utazó, Stephen Graham írása 1916-ból: „Emlékezzünk arra, hogy milliókkal több mohamedán él itt, mint keresztény. Ezek a vasutaktól távol, a sivatagokban, távoli településeken élnek, teveháton utaznak karavánokban. Számukra teljesen megfelelő jelenlegi vallásuk és életmódjuk, nem keresnek új kifejezéseket és inspirációt, nem kívánnak új dolgokat, és semmiféle változást sem."[68] A közép-ázsiai területek lakosságának egy része a 19. században még nem kényszerült rá, hogy szembesüljön az orosz imperializmus hatásaival, és feladja az ősei által folytatott életformát.

Ugyancsak Graham ír részletesen arról a jelenségről, hogy az újonnan épült vasutak kapacitása nem volt megfelelően kihasználva, és a vonatok sebessége is számos kívánnivalót hagyott maga után. Ez nagy valószínűséggel arra vezethető vissza, hogy a vasútépítés korai időszakában a vonalak eredeti célja katonai volt, a tervezők és építők nem a kereskedelem és az utazás céljait tartották szem előtt. Maga Graham is megemlíti, hogy a vasutak elsődleges funkciója politikai volt, a gazdasági fellendülést az üzemeltetők eleinte pusztán járulékos haszonnak tekintették.[69]

Bár Vámbéry belátta, hogy a kezdetlegesen kiépülő 19. századi orosz vasúthálózat hatásai nem terjednek ki a közép-ázsiai sztyeppe és sivatag egészére, tisztában volt azzal, hogy a síneken előrehaladó orosz gazdasági befolyás jelentős negatív hatást gyakorol majd az őslakosok gazdaságára. Keleti életképek című munkájában így írt a jelenségről: „Amennyit a lőpor vétett a lovagkor-

nak, annyit vét a vaspálya és európai útépítés a karaván intézményének Keleten. Igaz, hogy mindkettő az Anya Ázsiára nézve még csak a jövő vívmányai lesznek, s előrelátható, hogy még hosszas idő fog múlni, míg a lihegő tevét mindenütt felváltja a fáradatlan, zúgó gőzparipa."[70] Bár a vasutak tükrözték a korábbi karavánutak vonalát, az általuk biztosított kereskedelem sok szempontból az őslakosság jövedelemforrásainak megszűnését jelentette.[71] A legfontosabb útvonalakon nem volt többé szükség a karavánok igényeire épülő szolgáltatásokra, a helyi vezető réteg számára megszűnt az adóztatás lehetősége, és a fegyverrel megszerezhető javak és foglyok száma is radikálisan lecsökkent.[72] A Közép-Ázsiába nagy mennyiségben érkező termékek sok esetben a helyi iparágak leépüléséhez vezettek, illetve a kiáramló termékekre való nagy kereslet sokszor a minőség romlását eredményezte.[73] A gyapottermelést propagáló központi akarat is mély nyomokat hagyott a térségben. A gyapotültetvények egyre nagyobb kiterjedésével a hagyományos, élelmiszertermelő, földművelésre és állattenyésztésre épülő gazdaságok nagy része rákényszerült arra, hogy átadja helyét a gyapot monokultúrájának.[74] Az élelmiszer-termelés lehetőségeinek beszűkülése miatt az ültetvények kiterjesztése a 20. században nagy éhínségeket eredményezett.[75]

Az urbanizáció és a betelepülés folyamata is számos negatív hatással járt a közép-ázsiai őslakosságra. Az újonnan alapított városok nagy része a vasútvonalak mentén épült fel, lakosságuk nagyrészt szláv eredetű volt. Az új orosz kisebbség privilégiumokat élvezett az őslakosokkal szemben, a társadalom megjelenésükkel átrétegződött, a társadalmi különbségek struktúrája is megváltozott. Megkezdődött a hódító-őslakos dichotó-

miára épülő társadalmi feszültségek számottevővé válásának folyamata.[76]

Bár a vasutak által katalizált gazdasági-társadalmi-kulturális átalakulás nem érintette Közép-Ázsia egész területének lakosságát, már a 19. század végén láthatóvá váltak azok a trendek, amik meghatározták a nomád őslakosság jövőjét. A változó politikai-gazdasági körülmények egyre inkább ellehetetlenítették korábbi életmódjuk folytatását, mi több, a telepesmozgalom támogatása mellett a 19. század végére fontos állami prioritássá vált a nomád lakosság letelepítése is,[77] ami további társadalmi feszültségeket okozott. Az állami adminisztráció együttműködött az érkező telepesekkel a nomádok számára létfontosságú területek elfoglalásában, és akár kényszerrel is megfosztotta az őslakosságot évszázadok óta használt földjeiktől. Ez a nomádok tömeges elszegényedéséhez és letelepedéséhez vezetett. 1867-ben még Turkesztán lakosságának 84%-a folytatott nomád életformát, ez a szám azonban már 1875-re 57%-ra csökkent. 1917-re a Fergana-völgyben élő lakosság csupán egyharmada foglalkozott állattartással.[78] A nomád állattartók számára a letelepedett életforma alacsonyabbrendűnek minősült, ami tovább növelte a feszültségeket.[79]

## ÉRTÉKELÉS, ÖSSZEFOGLALÁS

Összefoglalásul elmondható, hogy Közép-Ázsia „hatékony szuverenitása" és gazdasági-társadalmi-kulturális fejlődése a 19. század végére teljes mértékben alárendelődött az orosz birodalmi érdekeknek, és ebben az alárendelésben fontos stratégiai szerepet töltöttek be a vasutak, mind közvetlen, mind pedig közvetett módon. „Egy szóban, a vasutak építése a turkomán sztyeppe teljes orosz

befolyás alá vonását jelentette Horaszantól Híváig, és a Kaszpi-tengertől az Oxusig."[80] – vélekedett Lord Curzon, ezzel rövid és frappáns választ adva ezen kutatás fő kérdésére, vagyis arra, hogy az orosz birodalmi vasúthálózat 19. század végi fejlesztése milyen hatást gyakorolt Közép-Ázsiára. A vasúthálózat, mint elemzésemből is látható volt, nemcsak a szemmel látható katonai erő kivetítését és az orosz politikai befolyást szolgálta, hanem a hatalom mikrostruktúráinak is teret nyitott. Az érkező telepesek átalakították a népesség összetételét, és elősegítették a nomád törzsek végleges letelepülését. A vasút nemcsak telepeseket szállított, hanem munkát is adott nekik az új területeken, nemcsak a vasútépítési munkálatok által, hanem az új ipari központokban és az újonnan épülő városokban is, ezáltal egyre inkább orosz mintára formálva a térség arculatát és lakosságát.

Az Orosz Birodalom uralma nem tért el a klasszikus gyarmatosítók módszereitől: az újonnan megszerzett területeken a vasúthálózat segítségével végrehajtott fejlesztések, a kitermelt nyersanyagok, az áramló termékek forgalma, az új települések, a társadalmi változások mindmind a cári Oroszország uralmának megszilárdítását, nagyhatalmiságának fenntartását és központi céljainak teljesítését szolgálták, a helyben felmerülő igényeket figyelmen kívül hagyva.

A vasutak tehát, miközben „végigdörögtették hatalmas vétójukat a visszamaradás ellen," átalakítva többek között a korábban elzárt Közép-Ázsia geopolitikai helyzetét, gazdaságát és társadalmát, az orosz gyarmatosítók egyik legfontosabb eszközét jelentették az új területek megszerzésében, uralmuk megszilárdításában és megtartásában. Mi több, a Közép-Ázsiára gyakorolt hatások révén nemzetközi jelentőséggel is rendelkeztek, közvetve lehetővé téve azt is, hogy az orosz birodalom világhatalmi ambíciókkal

léphessen fel a 19. század végén, hatalmas, erőforrásokban gazdag hátországára és ázsiai erőkivetítési lehetőségeire alapozva.

## Jegyzetek

[1] Vámbéry,Á. (2000 [1864]) *Dervisruhában Közép-Ázsián* át, Dunaszerdahely, 452.
[2] Doyle, M.(1986) *Empires*, Ithaca, 19.
[3] Az orosz imperializmus korszakának időkorlátai vitatottak. Starr felhasznált művében (Starr, S. F. (1978) Tsarist government: The imperial dimension: Azrael, J. R. (szerk.) *Soviet nationality politics and practices*, New York) úgy véli, hogy az orosz imperializmusra a folyamatos, dinamikus változás a jellemző: a centralizáló törekvések váltakoznak a lazuló kapcsolatokkal a meghódított területeken (Starr 1978:8). Közép-Ázsia végleges meghódítása és a vasútépítés vizsgált időszaka a 19. század végén egyértelmű imperialista jellemzőket mutat, kutatásomban erre az időszakra alkalmazom a fogalmat.
[4] Starr 1978: 6.
[5] Rieber, A. J. (1994)Russian imperialism: popular, emblematic, ambiguous:*Russian Review* 53:3 [Jul 1994]: 331-335 alapján.
[6] Starr 1978: 3-5.
[7] Cohen, A. (1998) *Russian Imperialism: Development and Crisis*, Westport, 1.
[8] Starr 1978: 9.
[9] Starr 1978: 9.
[10] Starrr 1978: 5-9.
[11] Alaszka eladásának felmerült indokait táblázatba rendezte: Grinev, A. V. (2007) Russian politarism as the main reason for the selling of Alaska: Matsuzato, K. (szerk.)*Imperiology: from empirical knowledge to discussing the Russian empire*, Hokkaido, 246.
[12] Black, L. T. (2004) *Russians in Alaska 1732-1867*, Fairbanks, 280
[13] Gibson, J. R. (1983) The Sale of Russian America to the United States: *Acta Slavica Iaponica* 1 [1983], 29.
[14] Gibson 1983: 29-30.
[15] Grinev 2007: 253.
[16] Gibson 1983: 17.
[17] Gibson 1983: 30.
[18] Black 2004: 281.
[19] Gibson 1983: 23.
[20] Gibson 1983: 33, 35.
[21] Adshead, S.A. M. (1993) *Central Asia in world history*, New York, 180-181.
[22] Soucek, S. (2000) *A History of Inner Asia*, Cambridge, 197-199.

[23] Idézi Searight S. (1992) Russian railway penetration of Central Asia: *Asian Affairs* 23: 2 [1992],177.
[24] Searight 1992: 172.
[25] Poujol, C.-Fourniau, V. (2005) Trade and the economy: Adle, C. (szerk.) *History of civilizations of Central Asia* Vol. 6. Towards the contemporary period: from the mid-nineteenth to the end of the twentieth century, United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization (UNESCO), 65.
[26] Adler, H. E. (1946) Turkistan in Transition: *The Geographical Journal* 107:5/6 [May - Jun., 1946], 233.
[27] Adshead 1993: 218.
[28] Marks, S. G. (1991)*Road to Power: Trans-Siberian Railway and the Colonization of Asian Russia, 1850-1927*, London.
[29] Poujol-Fourniau2005: 68.
[30] Adshead 1993: 218.
[31] Klein, I. (1971) The Anglo-Russian Convention and the Problem of Central Asia, 1907-1914:*Journal of British Studies* 11: 1 [Nov., 1971], 126-127
[32] O'Hara, S.-Heffernan, M. (2006) From Geo-Strategy to Geo-Economics: The 'Heartland' and British Imperialism Before and After MacKinder:*Geopolitics* 11 [2006], 57-58.
[33] Curzon, G. N. (1889a)*Russia in Central Asia in 1889 and the Anglo-Russian Question,* London, 398-399.
[34] Seiple, C. (2006) *Revisiting the geo-political thinking of Sir Halford John Mackinder: United States—Uzbekistan relations 1991—2005*. PhD disszertáció, The Fletcher School of Law and Diplomacy, 106.
[35] Searight 1992: 171.
[36] Searight 1992: 176-177.
[37] Searight 1992: 171.
[38] Poujol-Fourniau2005: 76.
[39] Yate, A. C. (1891) The Tashkent Exhibition, 1890: *Proceedings of the Royal Geographical Society and Monthly Record of Geography, New Monthly Series*13:1 [Jan., 1891], 21.
[40] Poujol-Fourniau2005: 69.
[41] Poujol-Fourniau2005: 54.
[42] Curzon, G. N. (1889b) The Transcaspian Railway: *Proceedings of the Royal Geographical Society and Monthly Record of Geography, New Monthly Series* 11:5 [May, 1889], 291.
[43] Poujol-Fourniau2005: 54.
[44] Starr 1978: 11-12.
[45] Klein 1971: 146.

[46] Tabyshalieva, A. (2005) Social structures in Central Asia: Adle, C. (szerk.) *History of civilizations of Central Asia* Vol. 6. Towards the contemporary period: from the mid-nineteenth to the end of the twentieth century, United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization (UNESCO), 92.
[47] Morrison, A. (2008) *Russian Rule in Samarkand 1868-1910: A Comparison with British India*, Oxford,25.
[48] Curzon 1889b: 273.
[49] Dobson, G (1890) *Russia's railway advance into Central Asia*, London, 6.
[50] Curzon 1889b: 273.
[51] Poujol-Fourniau2005: 54.
[52] Curzon 1889b: 274-275.
[53] Curzon 1889b: 281.
[54] Curzon 1889b: 275.
[55] Curzon 1889b: 275-276.
[56] Searight 1992: 179.
[57] Morrison 2008: 3-4.
[58] Poujol-Fourniau2005: 66.
[59] Poujol-Fourniau2005: 66.
[60] Curzon 1889b: 278-279.
[61] Searight 1992: 178.
[62] Curzon 1889b: 280.
[63] Searight 1992: 179.
[64] Idézi Searight 1992: 179.
[65] Poujol-Fourniau2005: 66.
[66] Vámbéry 2000: 452.
[67] Adshead 1993: 210-211.
[68] Graham, S. (1916) *Through Russian Central Asia*, London, 36
[69] Graham 1916: 18, 68.
[70] Vámbéry, Á. (2011 [1876]) *Keleti életképek*, Dunaszerdahely, 240.
[71] Poujol-Fourniau2005: 66.
[72] Bacon, E. E. (1966) Central Asians under Russian rule, Ithaca, 95.
[73] Bacon 1966: 109-110.
[74] Klein 1971: 146.
[75] Poujol-Fourniau2005: 76.
[76] Tabyshalieva2005: 92.
[77] Tabyshalieva2005: 92.
[78] Tabyshalieva2005: 97.
[79] Tabyshalieva2005: 92.
[80] Curzon 1889b: 291.

Kovács Attila

# Harun Yahya nyomában II: a *mahdí* eljövetele

Néhány éve már beszámoltam az akkori Vámbéry konferencián a Harun Yahya néven közismert török muszlim aktivista és szerző Adnan Oktar személyéről és munkásságáról. Akkor, mint az iszlám kreacionizmus fő képviselőjét mutattam be Oktart (lásd: Kovács 2007), mivel ő ennek az Egyesült Államok protestáns fundamentalista köreiből az iszlám világra is átterjedt mozgalomnak a fő muszlim képviselője. Azonban Oktarnak a kreacionizmuson és a darwini tanok tagadásán kívül van egy másik kedvelt témája is s ez nem más, mit az idők végezete s a *Mahdí* eljövetele. Ebben a mostani tanulmányom ezt a témakört szeretné körüljárni. A 2006-os konferencián elhangzott beszámolóm óta Harun Yahya számos jelentős változásokon ment át. Ezért is, meg azok kedvéért, akik nem olvasták a róla szóló előző tanulmányomat bevezetésként szeretném röviden összefoglalni Adnan Oktar nem mindennapi, bár kevésbé közismert életútját.

## *ADNAN HOCA* VILÁGA

Oktart ill. írói álnevén Harun Yahyát, mint „vallási-demokratát", ill. „prominens török értelmiségit" jellemezi a saját honlapja[1] valamint könyveinek fülszövege, de a kritikusai imposztornak vagy sarlatánnak tartják s a „manipuláció mestere" valamint „nagyzási mániában szenvedő veszélyes ember" ként emlegetik (Arda 2009: 20). Oktar tehát meglehetősen ellentmondásos, lelkesedést és odaadást, ill. gyűlöletet és megvetést egyaránt kiváltó személyiség.

Amit a személyéről tudni lehet az is leginkább a hívei és a kritikusai egymásnak sokszor ellentmondó beszámolóiból szűrhető le. Ami biztos, hogy Adnan Oktar 1956-ban született Ankarában, fiatalon Isztanbulba ment és ott „a Minan Sinan Egyetemen tanult filozófiát és az Isztambuli Egyetemen bölcsészetet (sic!) és 1979-ben itt kezdte meg intellektuális harcát" (Yahya 2005a: 2). A tényt hogy az egyetemet sosem végezte el már a kritikusok teszik hozzá az életrajzhoz (Arda 2009: 16). Ami a fent említett „intellektuális harcot" illeti, ez elsősorban azt jelentette, hogy különböző diákmozgalmak szervezésében vett részt, amelyeket a jelentős kurd muszlim gondolkodó és reformista *Bediüzzaman* Said Nursi (1878-1960) gondolati és művei hatottak át. A Nursi képviselte jellegzetesen anatóliai iszlámfelfogás reformista változata volt az, ami Oktart is jelentősen befolyásolta a 80-as évek elején. Ebben a nyugtalan belpolitikai helyzettől áthatott Törökországban lépett fel Oktar mint újságíró, aktivista és karizmatikus vezető, s szervezett maga köré egy akkor még kicsi, de nagyon aktív mozgalmat, mígnem 1986-ban szkizofrénia diagnózisával elmegyógyintézetbe került. Oktar karizmatikus-messianista mozgalmát azonban ez a fejlemény sem vetette vissza, s ez a személye körüli csoportosulás vált aztán

az iszlám kreacionizmus első intézményének az 1990-ben Isztanbulban megalakult Tudományos Kutatási Alapítvány (*BilimAraştırma Vakfı*), rövidítve a BAV[2] fő tömegbázisává. A 90-es évektől kezdve Oktar és a BAV számos adócsalási és szexuális jellegű botrányon tette túl magát és sikeresen ellenállt egyes prominens török újságírók, pl. Fatih Altayli vagy Erip Yuksel támadásainak is (lásd: Arda 2009: 17-18). Sőt mi több az Oktar által képvisel iszlám kreacionizmus, kombinálva a török-iszlám szintézis (*Türk-İslam sentezi*) és a közeli világvége (*ahir zaman*) eljövetelének a tanaival sikeresen elterjedt elsősorban az iszlám világban, de annak határain túl is. Oktar ma egy olyan médiabirodalom élén áll, amely magába foglal nemcsak számtalan weboldalt, de számos könyvterjesztéssel és kiadással foglalkozó intézményt és alapítványt, folyóiratokat, nemzetközi előadássorozatokat szerevező ügynökséget ill. Oktar saját *A9 TV* elnevezésű műholdas televízióadóját is.

Ellenfelei és kritikusai szerint Oktar népszerűsége és befolyása elsősorban a volt török miniszterelnökkel Necmettin Erbakannal (1926-2011) és / vagy az ismert török reformista gondolkodóval Fethullah Gülennel (1941- ) állítólagosan fennálló szoros kapcsolataiból ered (Sayin – Kence 1999: 25). Gülen, aki maga is a Nursi-féle anatóliai iszlám reformista hagyományból táplálkozik, bizonyíthatóan rokonszenvvel viseltetik a kreacionizmus eszméi iránt, de az már kevésbé bizonyítató, hogy Oktar és a BAV szemlátomást gazdag anyagi forrásai is a gülenista mozgalomtól származnának, mint azt egyes kritikusok állítják (Sayin – Kence 1999: 26). Más kritikusai szerint Oktar gazdag híveinek állítólag nem minden fondorlat nélkül megszerzett támogatásából indította el a mozgalmát (Arda 2009: 18), s manapság a kreacionista tanainak hívén nem egy gazdag öböl-államok béli támogató is áll mögötte. Akárhogy is van ez, tény hogy az ammáni Királyi iszlám

stratégiai tanulmányok intézete által összeállított az „500 legbefolyásosabb muszlim" c. 2010-es kiadványa Oktart az előkelő 45. helyen tüntette fel.[3]

Amint azt már a fentiekben is említettem, Adnan Oktar elsősorban a Harun Yahya írói álnév alatt ismert. Amint azt maga Oktar írja a *Hárún* (Áron) és *Jahjá* (János) nevek azokra a prófétákra hivatottak emlékeztetni, akik szerinte különösen kitüntették magukat a hitetlenség elleni harcban (Yahya 2005a: 2). De már csak az az elképesztő mennyiségű és meglepően rövid idő alatt keletkezett számtalan könyv és egyéb írásmű, amelyeket Harun Yahya neve fémjelez, felvetik a kérdést, hogy ki ill. kik rejtőzik, rejtőznek ez alatt az írói álnév alatt. A legvalószínűbb az a feltevés tűnik, miszerint egy a BAV által fémjelzett szerzői kör írja s adja ki Harun Yahya néven ezeket az írásokat, bár a török médiában megjelentek már olyan feltételezések is miszerint a szerző azonos lenne magával Erbakannal, vagy esetleg Erbakan és Oktar közösen írták volna a tárgyalt műveket (Sayin – Kence 1999: 26). A BAV és más török és nem török kreacionista körök azonban Harun Yahyát egybehangzóan és cáfolhatatlanul Adnan Oktar meglehetősen misztifikált személyével azonosítják s 2010-től kezdődően a kiadványokon Harun Yahya mellett mindenütt megjelenik az Adnan Oktar név is. A Harun Yahya írói álnevet azonban nagyrészt Törökországon kívül használja Oktar. A török hívei számára elsősorban mint Adnan *hoca* („tanítómester") vagy mint Adnan *ağabey* („nagytestvér") ismeretes (lásd: Arda 2009: 17).

Annyi bizonyos, hogy Harun Yahya „arca" Adnan Oktar, s akárki is rejtőzik a szerzői álnév mögött ezt a világ számára ő személyesíti meg. A Harun Yahya mára egy olyan „véd- ill. márkajeggyé" vált amelyet világszerte ismernek, amely – amint azt a „szerző" honlapjáról megtudhatjuk a mintegy 1500 „értékes művet"[4] fémjelez, köztük mintegy

300 könyvet, melyek közül mintegy 180 teljes terjedelemben letölthető az adott honlapokról. Ezek az aránylag terjedelmes írások (mindegyik legalább 200-300 oldal, de van köztük 1500 oldalas is!) a török eredeti mellett még hozzávetőleg 25 más nyelven[5] is hozzáférhetőek, ebből mintegy 20 írás és audiovizuális anyag magyarul is rendelkezésre áll. A könyvek mellett találhatunk itt sokféle pamfletet, cikket, „dokumentumot", katalógusokat, leveleket, két rendes és egy ifjúsági folyóiratot, konferenciák és előadások anyagait, audiovizuális anyagokat nagy mennyiségben, hangoskönyveket, „dokumentumfilmeket", CD-romokat, DVD-ket, képeket, plakátokat, számítógépes programokat és kiegészítőket, s végezetül mintegy 30 utalást más hasonló tartalmú honlapokra. Az összes anyag nagyon jó technikai kivitelben és élénk színekben készült, sok képpel és könnyen kezelhetően. A nyomtatott anyagok sokszor luxuskivitelben, krétapapíron készültek s ennek ellenére nagyon mérsékelt áron, sőt olykor ingyen is hozzáférhetőek.

Ami a dolog esztétikai oldalát illeti az sajátos ötvözete a hagyományos keleti (török-arab) és „keletieskedő", de lényegében nyugati romantikus orientalizmusba hajló ízlésnek, ill. hagyománynak kiegészítve mindezt a vezető nyugati „evolucionista" képes *National Geographic* típusú folyóiratok vizuális világával. Ami a nyelvezetet illeti azt, egyszerű, didaktikus, s főként a muszlim publikum számára közérthető, iszlám frázisokkal és Korán idézetekkel megtűzdelt stílus jellemzi. Emellett a szöveget egyfajta áltudományos, ill. a tudomány által használt formanyelv, frázisok, jegyzetek, utalások, stb. is áthatja. Áltudományosnak márt azért is joggal tekinthetőek ezek az írások, mivel a jegyzetek ill. utalások nem ritkán hiányosak, lenyomozhatatlanok, sőt hamisak.

Ami a téma szerinti megoszlást illeti, úgy a darwini tanok bírálata és a kreacionizmus iszlám aktivista változatának ismertetése áll a középpontban. Yahya szerint Charles Darwin és tanai, valamint az ebben gyökerező materializmust tehetnek gyakorlatilag minden rosszról. Ezek felelősek a fasizmusért, kommunizmusért, „romanticizmusért", terrorizmusért, a „szabadkőműves-templomos összeesküvésért", cionizmusért, sátánizmusért, bűnözésért, drogokért és prostitúcióért, valamint a „barbárság és hitetlenség más formáiért" (Yahya 2005a: 22). Nem idegenek számára az olyan témák, sem mint pl. a Holokauszt tagadása és valamiféle világméretű iszlám- és törökellenes összeesküvés létezésének nyilvánvaló volta. A török-iszlám szintézis szellemében Atatürkben felismerni véli az első igazi iszlám-török kreacionistát. A sajátos török témakörhöz kapcsolódnak még a „kurd terrorizmusról" a testvéri Közép-Ázsiai népekről szóló írások, s végül az abszurditás határát súroló Darwin törökellenességéről írt pamfletje is. De írt könyvet az iszlám és a *karma* viszonyáról vagy a nagy sikerű *Matrix* filmtrilógiáról is.

## „KÖZEL A VÉG"

Oktar különösen kedves témái közé tartozik a világ közeli vége és a *Mahdí* eljövetele. Eddig mintegy 35 könyvet adott ki a témáról (lásd az irodalomjegyzékben), s ezek többsége több nyelven, ill. online hozzáehető szerző különböző weboldalain, melyekből öt kifejezetten az adott témával foglalkozik (lásd az irodalomjegyzékben). Ezen kívül Oktar kitüntető figyelmet szentel a témának a különböző előadásaiban, a könyvek alapján forgatott „dokumentumfilmjeiben" és elsősorban az A9 TV-n sugárzott műsoraiban. S bár a téma újkeletű népszerűségétől

is hajtva a szerző sok új részlettel egészítette ki az „idők végéről" és az azt megelőző „jelekről" valamint a *Mahdíról* vallott nézeteit már az először 1998-ban kiadott *Az idők végezete és az áldott Mahdí*(*Ahir Zaman ve Hazreti Mehdi*) c. könyvében részletesen kifejtette. Ez a műve 2003-tól angolul is elérhető (*The End Times and Hazrat Mahdi*), sőt – valószínűleg a szövegben a további angol kiadások folyamán fogasasított módosítások, ill. a közben megtörtént eseményekhez való igazítás miatt – elsősorban angolul érhető el, s pillanatnyilag hiányzik az aktuális török nyelvű változat. Az alábbiakban a harmadik, 2011-re datált angol kiadásra fogok hivatkozni.

Yahya számára az alapvető kiindulási pont az, hogy az „idők végezete" ill. az „utolsó ítélet" közelebb vannak, mintsem azt gondolnánk, tehát e szerint kell élnünk és cselekednünk, mivel még „a mi életünkben" tanúi leszünk azoknak (2010a: 11; 2011a: 5). A szerző az apokaliptikus időszakot alapvetően két jól elkülöníthető részre ossza: az első időszakban az emberiség sokféle erkölcsi, anyagi, társadalmi, szellemi, stb. problémával, ill. természeti csapással kerül szembe, amik aztán elvezetnek a végkifejlethez, vagyis a Mahdí eljöveteléhez, aki elhozza az „Aranykort" (lásd: Yahya 2011a: 57-62; 2003b). Ez az „Aranykor" lesz majd az második fázis, amely egészen az utolsó ítélet kezdetéig fog tartani. Yahya a „vég kezdetének" leírásakor meglehetősen nagy súlyt helyez azoknak a „jeleknek" az ismertetésére, amelyek majd megelőzik, sőt előrejelzik az idők végezetét. Az „előjelek" terén Yahya meglehetős képzelőerőről tett tanúbizonyságot. Az ide vonatkozó klasszikus muszlim szövegek idézetei és parafrázisai (lásd főként: Yahya 2003e; 2011a: 12-34; é.n.b; é.n.f) mellett főként az aktuális természeti és ember által kiváltott jelenségekre és katasztrófákra helyezi a hangsúlyt. Elmondható, hogy a természeti jelenségek mintegy ámulatba ejtik és könyvei

s főként az azokból készült „dokumentumfilmek" tele vannak az világűr és a természet színes nagyméretű képeivel. Ami a „vég előjeleit" illeti Yahya következőkre hivatkozik:

Nap és holdfogyatkozások a *ramadán* szent havában (Yahya 2011a: 44-46), ugyanakkor egy üstökös megjelenése (Yahya 2011a: 47-49), valamint a Napon kiütköző „jelek", valószínűleg napfoltok (Yahya 2011a: 54-55). Ami az aktuális politikai történéseket illeti Yahya belefoglalta az elképzeléseibe az 1979-es mekkai mahdista felkelést (Yahya 2011a: 50-52), Afganisztán szovjet invázióját (Yahya 2011a: 42-43), az irak-iráni (Yahya 2011a: 40-41), ill. az első és második Öbölháborút (Yahya 2011a: 52-53). De ugyanígy az idők végezetét jelzik az Eufráteszen épült török gát („megállnak az Eufrátesz vizei" Yahya 2011a: 43-44) vagy a 2001. szeptember 11.-én az ikertornyok ellen elkövetett terrorista merényletek[6](Yahya 2011a: 89). Természetesen ezek mögött a társadalmi, fegyveres vagy más konfliktusok mögött Yahya a darwini „evolúciós csalás" és az abból építkező más ideológiák hatását látja.

Az iszlám eschatológiai irodalmának egyik legjobb ismerője, David Cook szerint a témával foglalkozó muszlim szerzőknél három a világ végét jövendölő előjel-típust különböztethetünk meg:

1.) Társadalmi krízis (megszűnik vagy elfajul a társadalmi rend, a női, ill. férfi szerepek felcserélődnek, háborúk, szegénység, járványok, stb. sújtja majd az emberiséget.

2.) Erkölcsi krízis (szexuális szabadosság, a közerkölcsök általános romlása, stb.)

3.) Természeti és természetfeletti katasztrófák (pl. nyugaton kel fel a Nap, földrengések, árvizek, stb. a természeti jenségeket követik majd a „csodás" jelek, miszerint hatalmas és rettenetes szörnyek tűnnek fel. Atán megjelennek az emberiség „hamis" vezetői, elsősorban majd a *Dadzzsál* s erre válaszul Jézus – az iszlám hagyomány egyik legje-

lentősebb prófétája – is újra leszáll a földre s végezetül eljön a *Mahdí*, aki majd a maga tökéletességében helyreállítja a világ rendjét (Cook 2005: 13-15).

Yahyánál a társadalmi és az erkölcsi romlás okai értelemszerűen a darwinizmusban keresendők, de természeti csapások okát vagy a „csodás jelek" eredetét azért még ő sem tulajdoníthatja Darwinnak. Szerzőnk azonban e téren sem szűkölködik képzelőerőben vagy találékonyságban. Egészen eredeti pl. az az elmélete mellyel a bibliai hagyományból is ismert, és az iszlámtól sem idegen apokaliptikus küldetéssel felruházott Góg és Magóg nemzeteinek helyzetét magyarázza. Yahya szerint Nagy Sándor (*Dhu'l-Qarnayn*) ezeket a nemzeteket egyfajta elektromágneses erőtér mögé zárta, s a világ vége előtti eljövetelükben fontos szerepet fognak játszani a rádiótelefonok, ill. műholdas sugárzású televízió és rádióadók, stb. (Yahya 2011a: 72-80 és másutt).

Érdekes a szerző Jézushoz, ill. a kereszténységhez fűződő viszonya. A 80-as évek elején, mint kezdő kreacionistát nagyon szoros szálak fűzték az észak-amerikai protestáns kreacionizmus képviselőihez. Azok nem egyszer ellátogattak Törökországba is ahol amellett, hogy az Ararát hegyén Noé bárkáját keresték, stb. Oktar és a BAV szíves vendégszeretetét is élvezhették. Az elmúlt évtizedben azonban Oktar / Yahya túlnőtt keresztény mesterein, sőt ahogy nyugaton, ill. világszerte is jelentősen megnőtt a nemmuszlimok közti népszerűsége bizonyos értelemben azok vetélytársává is vált. Jézus szerepe az iszlám apokaliptikus irodalomban nagyon jelentős (lásd: Poston 2010), ő az aki az idők végezetét megelőző az „igazhívők" és a „hitetlenek közötti konfliktusban legyőzi az utóbbiak vezetőjét a *Dadzzsált* (*al-Maszíh ad-Dadzzsál*, lásd: Saritoprak 2003) és mintegy előkészíti a világot a *Mahdí* eljövetelére. Yahya a maga világvége-elméleteiben nagyteret szentel Jézusnak

(2010b; 2012; é.n.a; é.n.b; é.n.c; é.n.d; é.n.g; é.n.j; é.n.k), és fokozottan igaz ez az utóbbi néhány évre mióta fokozott figyelmet szentel a lehetséges nyugati közönségnek. De amint a klasszikus iszlám hagyomány is (pl. al-Kisá'í 1980; Nuᶜajm 1991) Yahya Jézusban természetesen a iszlám prófétáját látja aki szerzőnk szerint azért jön el majd az idők végezetével, hogy a kereszténye ket (és zsidókat!) meggyőzze az iszlám igazáról és annak kebelébe fogadja (Yahya é.n.d: 5). A „kreacionista ökumenizmus" szellemében egyébként Yahya nemcsak a Koránban vagy a klasszikus muszlim szerzők műveiben, de az Evangéliumokban is felfedezni vél a végítéletre utaló előjeleket, s ezeket legalább annyira relevánsnak tartja mint az iszlám hagyományban általánosan elterjedteket (lásd: Yahya é.n.h).

Hasonló, bár kissé bonyolultabb Oktar / Yahya viszonya a zsidósághoz. Bár az utóbbi években nem egy a zsidó hagyományt pozitívan kezelő írást adott ki, pl. *A Tóra bölcsessége és tanácsai* címűt (Yahya 2009), mégis viszonya a zsidósághoz legjobb esetben is ellentmondásosnak nevezhető. Oktar szóbeli nyilatkozatai sokszor nem esnek egybe a könyveiben leírtakkal s így pl. közismertek a Holokausztot tagadó vagy a cionizmust[7] ostorozó nézetei, de emellett az utóbbi évtizedben demonstratív jó kapcsolatokat ápol egyes ortodox zsidó körökkel. Tény az, hogy Oktar első, még a 80-as évek elején kiadott könyve *A zsidóság és a szabadkőművesek* címmel egy világraszóló zsidó-szabadkőműves összeesküvésről vall, amely az iszlám ellen irányul (lásd: Arda 2009: 18). Ez az írása még nagyban tükrözi Said Nursi hatását. Nursi fennen hirdette egy ilyen összeesküvés létezését ötvözve antiszemitizmusát, a Kemal Atatürköt és törekvéseit – ezeket a szabadkőművesség hatásának tartotta – elutasító kérlelhetetlen álláspontjával. De amint Oktar idővel levetkőzte az Nursitól örökölt Atatürk ellenességet és a modern Törökország

megalapítóját egyszeriben „kreacionista élharcossá" avatta ugyanúgy képes volt módosítani és a körülményekhez idomítani a zsidósághoz fűződő viszonyát is. Bár ehhez nem kis ideológiai kompromisszumokat kellett hoznia, mivel a kortárs muszlim apokaliptikus irodalom – Yahya potenciális vetélytársai – tele van a zsidóságot negatívan kezelő és/vagy antiszemita kijelentésekkel (lásd: Cook 2005: 98-125; Filiu 2011: 87-96, 101-105). Harun Yahya könyvei megmaradnak a cionizmus elítélésénél, de magát a zsidóságot aránylag pozitívan kezelik, s vannak olyan álláspontok is amelyek Oktar szóban megnyilvánuló helyenkénti antiszemitizmusát az arab publikumnak szánt „machiavellista" gesztusként értékelik (Arda 2009).

Ami az apokaliptikus történések fő színterét illeti Yahya ebben is eltér a többségi iszlám hagyománytól. A muszlim szerzők többsége ugyanis fennen hangoztatja Jeruzsálem és Palesztina fontos szerepét a majdani az idők végezetét megelőző történésekben. Igaz ez a klasszikus muszlim hagyományra (lásd: Livne-Kafri 2006) és még fokozottabban a kortárs muszlim reformista vagy iszlamista apokalipszis értelmezésre (lásd: Zeidan 2006). Yahya / Oktar számára azonban ez teljesen másként van. Számára az az ország amelyik majd a kulcsszerepet játssza ha eljön majd „Az óra" nem Palesztina lesz, de Törökország és a város ahol majd a fontos történésekre sor kerül nem Jeruzsálem lesz, de Isztanbul. Yahya szerint a volt oszmán főváros a kalifátus utolsó székhelye lesz az a hely ahol a *Mahdí* megjelenik és tevékenykedni kezd. A *Mahdí* személye központi szerepet játszik Yahya műveiben, ami végül is nem meglepő, hiszen a *Mahdí* az muszlim hagyomány legfontosabb eschatologus hősalakja, de amint az alábbiakban még látni fogjuk Yahya / Oktar számára a *Mahdí* lényegesen többet jelent ennél.

## A *MAHDÍ* ÉS AZ „ARANYKOR"

Amint arról már a fentiekben is szó esett a *Mahdí* az iszlám apokaliptikus hagyomány legfőbb pozitív alakja. A *Mahdí* (*al-maszíh al-Mahdí*) az „Isten által igaz úton vezetett" (a *h-d-j* arab gyökből) olyan vezetője a muszlim közösségnek az idők végezetén, aki megtestesíti az összes lehetséges erényt s ebben leginkább közelít a prófétákhoz. Bár a Koránban nem fordul elő a *Mahdí* kifejezés, de több helyen olvashatunk ott az „Isten által igaz úton vezetettekről" (pl. 17:97 *tahdí Alláh*; 39:23 *Alláh dhálika hudá*) és sok helyen említi a Korán még azokat is akik „elfogadták a vezetést" (*muhtadí*), s ez arra utal, hogy a *Mahdí*, mint elképzelés nem volt idegen a korai iszlámtól sem.[8] A *Mahdíról* vallott muszlim nézetek a prófétai hagyományban nyertek majd határozottabb formát, s itt már megjelennek a *Mahdí* személyét illető az egyes muszlim irányzatok közti eltérések is (lásd: Williams 1971: 194-198). Az eltérő értelmezések azonban egyetértenek néhány alapvető dologban: egyrészt a *Mahdí* a Próféta családjából (*ahl al-bajt*) vagy törzséből (al-Qurajs) fog származni és olyan tulajdonságokkal, erényekkel rendelkezik majd, amelyek alkalmassá teszik, hogy mint az iszlám abszolút „megújítója" (*mudzsaddid*) és muszlim közösség igaz vezetője léphessen fel. A különböző muszlim frakciók szintén egyetértenek a *Mahdí* az idők végezetén végbemenő történésekben játszott szerepével, tehát Jézussal a *Dadzzsál* és más hamis vezetők ellenében ő lesz az, aki elhozza „az Aranykort" (lásd: Cook 2002: 137-181). Amiben a síita és szunnita irányzatok határozottan eltérnek egymástól az a *Mahdí* személye. A síiták szerint a *Mahdí* (v.ö.: Cook 2002: 195-211) vagy már itt van közöttünk s azonos az adott síita irányzat valamelyik, rend szerint utolsó *imámjával*, aki

rendszerint „rejtőzködik" s majd a megfelelő pillanatban visszatér és felfedi személyét (pl. a tizenkettes síitáknál, lásd: Amanat 2009), vagy majd valamelyik *imámita* családban fog megszületni (pl. a hetes síitáknál). A szunnita többség szerint a *Mahdí* még nem született meg, s származására nézve qurajsitának, de legalábbis arabnak kéne lennie, ezenkívül sokan úgy tartják, hogy Muhammad ibn Abdulláhnak fogják hívni ugyanúgy, mint a Prófétát.

Yahya alapjában véve a szunnita hagyományból kiindulva értelmezi a *Mahdí* személyét, de mégis számos kisebb-nagyobb eltérést fedezhetünk fel a mérvadó szunnita vélemények és szerzőnk elképzelései között. Yahya szerint az a *Mahdí*, aki az idők végezetén fog eljönni majd sokban különbözik azoktól a *mahdíktól* akik eddig voltak az iszlámban (Yahya 2012: 51-52), s ez mindjárt az első problematikus pont. Az iszlám történtében ugyanis nem egy olyan személyről, vallási vagy politikai vezetőről tudunk, aki *mahdíként* lépett fel, de mivel a tevékenységüket nem követte sem az „Aranykor" sem az apokalipszis nehezen lehetne akármelyiküket is a *Mahdíval* azonosítani. A muszlim hagyomány, mint „hamis" *Mahdíkat* kezeli őket, bár talán pontosabb lenne sikertelen *Mahdíkról* beszélni. Ezeknek a történelmi *mahdíknak* a Yahya általi elismerése egészen egyedi a kortárs muszlim apokaliptikus irodalomban.

Yahya a *Mahdí* szerepét a következőkben határozza meg:

1.) „Fellépni azokkal a filozófiai rendszerekkel szemben, amelyek tagadják Isten létezését, illetve nem utasítják el az istentagadást."

2.) „Intellektuális harc a tévelygések és babonák, valamint a hipokriták ellen", akik, ill. amik „megrontották és elferdítették az iszlámot", valamint „az igazi a Koránon alapuló iszlám erények és erkölcs felfedése és bevezetése."

3.) „Politikailag és szociálisan megerősíteni az egész iszlám világot" s aztán ebből kiindulva „a béke, jólét és a biztonság világának a létrehozása" (Yahya 2011a: 35-36).

Tehát Yahya értelmezésében a *Mahdínak* elsősorban missziós és kulturáli-társadalim küldetése van, és ez a *Mahdí* se nem hadvezér, se nem igazi politikai vezető, ami pedig más muszlim szerzők szerint fontos jellemzői a „mahdíságnak". Yahyánál hiányoznak a muszlim apokaliptikus irodalomból jól ismert, az „igazhívők" és a „hitetlenek" közötti harci jelenetek is. Persze szerzőnknél is majd a *Mahdí* lesz a világ ura és a muszlim közösség igaz vezetője (Yahya 2011a: 100-106), aki elhozza az „Aranykort", de Yahya ezt a „világok legjobbikát" szintén sajátos módon értelmezi. Szerinte ezt az időszakot a muszlim értékek megújhodása mellett a elsősorban sosem látott gazdasági jólét és technikai fejlettség fogja jellemezni. Általában a technika legújabb vívmányaiba és a megállíthatatlan technológiai fejlődésbe vetett megingathatatlan hit jellemzi Yahyát, aki nem kis lelkesedéssel ír a témáról és kulcsszerepet szán az új technológiáknak a saját utópisztikus világvége előtti igazi iszlám társadalmában (Yahya 2003b: 28-45; 2011a: 57-62). Az „Aranykor" további jellegzetességei közé tartozik a szerző szerint a művészetek, elsősorban a képzőművészet sosem látott felvirágzása (Yahya 2003b: 46-55), a természet- és klímaváltozás, amelynek eredményeként az egész Föld paradicsomi kertté változik (Yahya 2003b: 56-77).

Yahyának arról is egészen pontos elképzelései vannak mikor is fog eljönni ez az „Aranykor". Amint írja „a *Bediüzzam*[Said Nursi]után száz évvel" (Yahya 2012: 30), s mivel Nursi 1960-ban halt meg legkésőbb 2060-ra el kell jönnie az „Aranykornak". Az apokalipszisről szóló irodalom általában szereti a jövőbeni eseményeket pontosan előre jelezni, s általában nem tud ellenállni az évszámok bűvö-

letének. Nincs ez másként a mi esetünkben sem. Yahya előrejelzi számos apokaliptikus esemény pontos dátumát, s ebben általában Nursi hasonló jellegű elméleteit veszi alapul (Yahya 2012: 92-125), de hivatkozik másokra is, s nem nagyon válogat ilyenkor, Nostradamustól a NASA-ig mindenféle előfordul a forrásai közt.

Ami még fontos ismérve az „Aranykornak" az az iszlám egység. Ebben egyetértenek a muszlim szerzők, de Yahya iszlám egysége megint csak sajátos. Nála ez a török-iszlám unión (*Türk-İslam birliği*) alapuló iszlám egységet jelenti. Yahya fokozatosan tette magává ezt az általában Turguta Özallal kapcsolatban emlegetett elképzelést. Amint már említettem Oktar a pályája elején Nursi hatása alatt erősen ellenezte az akkori államrenddel azonosított török nacionalista törekvéseket, sőt kritikusai szerint[9] magában Atatürkben vélte felismerni a *Dadzzsál* személyét. Ezeket a nézeteit azonban már a 90-es évek elején módosította, és a török-iszlám unió lelkes híve lett. Így aztán már nem meglepő, hogy Törökország lesz majd a leendő ideális iszlám közösség központja és motorja, s a törökök lesznek az igazi muszlim műveltség és értékek fő hordozói (Yahya 2012: 35-38). A *Mahdí* is Törökországban jelent meg, mivel Yahya szerint már eljött, ha még nem is fedte fel a kilétét. A muszlim időszámítás szerinti XV. század kezdetén, tehát a Gergely-naptár szerinti 1979-ben érkezett Isztanbulba „a harcos ifjúság élén" s kezdte „terjeszteni az igazságot", hogy majd „a *hidzsra* 1400.-adik éve után 30-40 évvel" győzelmet arasson (Yahya 2012: 80).

## OKTAR MINT *MAHDÍ*?

Tehát Yahya szerint a *Mahdí* már itt van közöttünk, sőt az is tudjuk, hogy török földön kell őt keresnünk. Ez

a tény s más szembetűnő egybeesések önkéntelenül felvetik a kérdést: azonos lenne Adnan Oktar a *Mahdíval*? Tény hogy Oktar 1979-ben jelent meg Isztanbulban, akárcsak azt a *Mahdíról* írják Yahya könyvei, és kezdte el aktivista életét végrehajtva nagyrészt azt, amit Yahya írásai a *Mahdí* fő tevékenységeként neveznek meg (pl. az ateizmus elleni fellépés, misszió, intellektuális harc, stb.). Másrészt Oktar többször is nyíltan tagadta, hogy azonos lenne a *Mahdí* személyével,[10] de egyrészt ezt mindig csak szóban és sohasem írásban tette. Azon kívül más összefüggésekben kijelentette, hogy az igazi *Mahdí* majd csak a megfelelő időpontban fedi fel a kilétét, korábban ezt hiba lenne megtenni. Megint másutt kijelentette, hogy *Mahdí* az Adnan nevet viseli,[11] majd ezt kiegészítve - nyilván utalva a hagyományra, hogy a *Madít* Muhammad ibn Abdulláhnak fogják hívni - hangoztatta, hogy ő teljes nevén Muhammad Adnan Oktarnak hívják. Oktar azon kívül rendkívüli súlyt helyez a Mohamed prófétától való egyenes ági állítólagos leszármazására, amit úgy genealógiai, mint „fényképes bizonyítékokon" (!) alapuló módszerekkel bizonyított.[12]Oktar volt követői közül többen úgy nyilatkoztak, hogy már a 80-as évek elejétől hívei körében általánosan elterjedt és a mozgalmon belül nyíltan hangozatott volt az a nézet miszerint Adnan *hoca* azonos a *Mahdíval* (Arda 2011: 18-19). Mindenesetre több internetes vitafórumon élénk eszmecsere folyik a témáról.[13]

Az igazat megvallva a dologban a meglepő nem az, hogy Oktart a hívei vagy ő saját magát a *Mahdínak* tartják. Ilyenre már volt példa nem is egyszer az iszlám története folyamán. Az igazán meglepő, sőt szembetűnő az, hogy a mérvadó muszlim vallástudósok, gondolkodók, vezetők, stb. részéről szinte senki nem reagált érdemben egy ilyen, a maga nevében meglehetősen fajsúlyos, ha nem is tényre, de lehetőségre. Meglepő, de mégis nagyon jó oka

van ennek. Oktar / Yahya az iszlám kreacionizmus „bajnoka" s sok muszlim vallási vagy politikai vezető szerint ezzel olyan szolgálatot tesz az iszlám ügyének, amiért minden muszlim csak hálás lehet. Ezen kívül Yahyaban az iszlám ügyét modern technikai és vizuális eszközökkel hatékonyan szolgáló a nyugattal, ill. az muszlim fiatalsággal is kompatibilis iszlám misszió megtestesítőjét látják. Bármennyire is megkérdőjelezhető vagy csalóka is ez a kép Oktar népszerűsége az iszlám világban a botrányai és kritikusai ellenére mondhatni töretlen.

A reakciók hiányának másik oka az, hogy Oktar egyébként is csekély számú kritikusa elsősorban, a kreacionista nézeteit veszi górcső alá. Ezek közül a legaktívabbak törökök: Fatih Altayli és Erip Yuksel újságírók, Edis Taner fizikus és Ümit Sayin neurológus, valamint a Aykut Kence biológus. Tehát olyanok, akik keveset értenek vallási ügyekhez, s ha nyilatkoznának is Oktar *Mahdí* mivoltáról az érdemben nem befolyásolná a dolgok állását. A harmadik, szintén nem elhanyagolható ok az, hogy Oktar és hívei nagy súlyt helyeznek arra, hogy a sajtóban róluk szóló, s általuk pozitívnak ítélt reakciók legyenek többségben. Ezért egyrészt tevékenyem publikálnak[14], másrészt a sajtóból kiszűrve akár sajtóperrel is reagálnak az őket célzó krtikára.

A muszlim vallástudósok közül Oktar a vallási doktrínáról vallott – köztük a Mahdíra vonatkozó – nézeteinek szinte egyetlen kritikusa Imran Nazar Hosein (1946- ), a Kuala Lumpuri Iszlám egyetem professzora.[15] Hosein, aki maga is kiadott egy könyvet a *Mahdí* eljöveteléről sokban polemizál Oktarral / Yahyával és kategorikusan tagadja, hogy Oktar azonos lehetne a *Mahdíval*.

Amint azt fentebb már említettem nem példa nélküli vagy különösebben rendhagyó, ha nem is mindennapi az iszlám történelme folyamán, hogy valaki mint *Mahdí* lépjen fel. Ami a témáról szóló írásait illeti, az szintén nem

túlságosan üt el a kortárs muszlim apokaliptikus irodalom más termékeitől. Igaz Yahya időnként, mint pl. Góg és Magóg esetében meglepő ötletekkel áll elő, de szép számmal akadnak az övénél bizarrabb elképzeléseket is pl. földönkívüliekről a Bermuda háromszögbe száműzött *Dadzzsál* szolgálatában, akik repülő csészealjaikon járőrözve uralják a Földet (v.ö.: Filiu 2011: 97-101). Persze az apokaliptikus írások alapjában a fantasztikus irodalom műfajához tartoznak, így az írói képzeletnek szinte semmi nem szab határt.

Adnan Oktar / Harun Yahya helyzete annyiban persze sajátos, hogy mint a lehetséges *Mahdí* ír mintegy saját magáról, és mint lehetséges *Mahdí* szintén előbb-utóbb színt kell majd vallania. Tény hogy Oktar nyilvánosan határozottan tagadja, hogy ő lenne a *Mahdí*, de az is tény hogy a hívei legalább annyira határozottan vallják ennek ellenkezőjét. Mindamellett Oktar nagyon hangsúlyosan állítja, hogy a Vég nagyon közel van és sor kerül rá még a mi, ill. az ő saját maga életében és hát akkor a *Mahdínak* is el kell majd – nem csak Yahya szerint – jönnie. Egy ilyen helyzetben Oktar számára három lehetőség maradt: előbb-utóbb el kell nyilvánosan is ismernie, hogy ő a várva-várt *Mahdí*, vagy ha mégsem ő lenne az – s ez a második eshetőség – valaki mást kell elismernie *Mahdíként*, vagy ha ez sem történne meg akkor egyszerűen – *Mahdí* hiányában – el kell halasztania az idők végezetét.

## FELHASZNÁLT IRODALOM

### FORRÁSOK

al-Kisá'í, Abú 'l-Hasan (1980) *Kniha o počiatku a konci a rozprávania o prorokoch. Islamské mýty a legendy* (A kezdet és a

vég könyve és a próféták története. Iszlám mítoszok és legendák). Bratislava: Tatran.

*Korán* (1995) Budapest: Helikon.

Nuᶜajm, Ibn Hammád al-Marwazí (1991) *Kitáb al-fitan* (A vizsgák könyve). al-Qáhira: Maktabat at-tawhíd.

## HARUN YAHYA VILÁGVÉGÉRE ÉS A MAHDÍ ELJÖVETELÉRE VONATKOZÓ MŰVEI

(angol, ill. magyar nyelvű kiadások):

(2003a) *The Rise of Islam*. Kuala Lumpur: A.S. Noordeen.

(2003b) *The Golden Age*. Kuala Lumpur: A.S. Noordeen.

(2003c) *Terrorism: The Ritual of the Devil*. New Delhi: Islamic Book Service.

(2003d) *The Prophet Yusuf (as)*. New Delhi: Millat Book Centre.

(2003e) *Signs of the End Times in Surat Al-Kahf*. New Delhi: Goodword Books.

(2005a) *Az evolúciós csalás. A darwinizmus és ideológiai hátterének tudományos bukása.* London: Ta-Ha Publishers.

(2005b) *Prophet Solomon (pbuh)*. Istanbul: Global Publishing.

(2009) *Wisdom and Sound Advice from the Torah*. Istanbul: Global Publishing.

(2010a) *The Day of Judgment*. b.m.: b.v.

(2010b) *The Prophet Jesus (as) and Hazrat Mahdi (as) will come this Century*. Istanbul: Global Publishing.

(2010c) *Hazrat Mahdi (Pbuh) is a Descendant of the Prophet Abraham (Pbuh)*. Istanbul: Global Publishing.

(2011a) *The End Times and Hazrat Mahdi (as)*. Clarksville: Khatoons.

(2011b) *Hazrat Mahdi (pbuh) in the Qur'an, the Torah, the Psalms and the Gospel*. Istanbul: Global Publishing.

(2012) *The Prophet Jesus (as), Hazrat Mahdi (as) and the Islamic Union*. Istanbul: Global Publishing.

(é.n.a) *Prophet Jesus (pbuh): A Prophet, not a Son of God*. Istanbul: Global Publishing.

(é.n.b) *The Signs of Prophet Jesus' (pbuh) Second Coming*. Istanbul: Global Publishing.
(é.n.c) *The Glad Tidings of the Messiah*. Istanbul: Global Publishing.
(é.n.d) *The Prophet Jesus (as) will return*. Istanbul: Global Publishing.
(é.n.e) *The Winter of Islam and the Spring to Come*. Istanbul: Global Publishing.
(é.n.f) *Signs of the Last Day*. h.n.: k.n.
(é.n.g) *How did the Dajjal die?* h.n.: k.n.
(é.n.h) *Pleasant Words from the Gospel*. h.n.: k.n.
(é.n.i) *Portents and Features of the Mahdi's Coming*. h.n.: k.n.
(é.n.j) *The Prophet Jesus (pbuh) did not die*. h.n.: k.n.
(é.n.k) *Mary: An Exemplary Muslim Woman*. h.n.: k.n.

## HARUN YAHYA WEBOLDALAK:

Fő weboldal
http://www.harunyahya.net

A világvégével, ill. a *Mahdí* eljövetelével foglalkozó weboldalak
http://www.awaitedmahdi.com
http://www.dayofjudgment.com
http://www.endoftimes.net
http://www.signsofthelastday.com
http://www.jesuswillreturn.com

## IRODALOMJEGYZÉK

Amanat, Abbas (2009) *Apocalyptic Islam and Iranian Shi'ism*. London – New York: I.B. Tauris.
Arda, Halil (2009) „Sex, Files & Videotape", *New Humanist*, vol. 124 no. 5, 16-20.

Cook, David (2002) *Studies in Muslim Apocalyptic*. Princeton: The Darwin Press.

Cook, David (2005) *Contemporary Muslim Apocalyptic Literature*. New York: Syracuse University Press.

Filiu, Jean-Pierre (2011) *Apokalypsa v islámu* (Apokalipszis az iszlámban). Praha: Volvox Globator.

Kovács, Attila (2007) „Harun Yahya nyomában: török iszlám kreacionizmus" In: *A küzdelemnek vége, s még sincs vége*. Dunajská Streda: Lilium aurum, 70-84.

Livne-Kafri, Ofer (2006) „Jerusalem in Early Islam: The Eschatological Aspect", *Arabica*, vol. 53 no. 3, 382-402.

Poston, Larry (2010)„The Second Coming of 'Isa: an Exploration of Islamic Premillennialism", *The Muslim World*, vol. 100 no. 3, 100-116.

Sayin, Ümit - Kence, Ayakut (1999) „Islamic Scientific Creationism: A New Challenge in Turkey", *Reports of the National Center for Science Education*, vol. 19, 18-20, 25-29.

Saritoprak, Zaki (2003) „The Legend of al-Dajjāl (Antichrist): The Personification of Evil in the Islamic Tradition", *The Muslim World*, vol. 93 no. 2, 291-304.

Williams, J. A. (1971) *Themes of Islamic Civilization*, Berkeley – Los Angeles: University of California Press.

Zeidan, David (2006) „Jerusalem in Islamic Fundamentalism", *Evangelical Quarterly*, vol. 78 no. 3, 237-256.

## Jegyzetek

[1] Lásd: http://www.harunyahya.net (2012. 10. 22.) és még számtalan alternatív honlap, lásd az irodalomjegyzékben, ill. magán a honlapon.

[2] Lásd: http://www.bilimarastirmavakfi.org vagy http://www.srf-tr.org(2012. 10. 20.).

[3] *The 500 Most Influential Muslims 2010*. (eds. in chief: Dr. Joseph Lumbard & Dr. Aref Ali Nayed). Amman: The Royal Islamic Strategic Studies Center 2010.

[4] Lásd: http://www.harunyahya.net (2012. 10. 22.).

[5] Többek között törökül, angolul, arabul, németül, franciául, spanyolul, oroszul, albánul, azeriül, bengáliul, szerbül, bulgárul, kínaiul, dánul, malájul, perzsául, hollandul, finnül, olaszul, lengyelül, magyarul, valamint ujgur és urdu nyelven.

[6] Ezeket egyébként határozottan elítéli.

[7] A „cionizmus" Oktar számára nem azonos azzal a Herzl és mások által fémjelzett a XIX. században indul zsidó nacionalista mozgalommal, amit pl. a modern történelemtudomány cionizmusnak nevez. Szerinte, és ez igaz sok más muszlim - elsősorban iszlamista - szerzőre is, a cionizmus az a világraszóló mindig is létező zsidó összeesküvés, ami leginkább a muszlimok és az iszlám ellen irányul.

[8] Egyes kutatók szerint ezt a szerepet a korai iszlámban Jézus személye töltötte, de és csak később „önállósult" a *Mahdí* személye, mint független és eredeti elképzelés.

[9] V.ö.: Erip Yuksel: Harun Yahya or Adnan Oktar: The Promised Mahdi? http://whoisharunyahya.wordpress.com/harun-yahya-or-adnan-oktar-the-promised-mahdi/ (2012. 10. 12.).

[10] Az *A9 TV*-n, 2012. február 25.-én, lásd: http://www.youtube.com/watch?v=FKCi8cNbCHY (2012. 10. 20.).

[11] Az *A9 TV*-n, 2011. október 11.-én, lásd: http://www.youtube.com/watch?v=87ShQmrVFM0&NR (2012. 8. 18.).

[12] Lásd: http://www.ahlalhdeeth.com/vbe/showthread.php?t=11478 (2012. 10. 20.).

[13] Lásd pl.: http://www.defence.pk/forums/members-club/161920-harun-yahya-fake-mahdi.html (2012. 10. 20.); http://whoisharunyahya.wordpress.com/harun-yahya-or-adnan-oktar-the-promised-mahdi/ (2012.10.22.); http://forums.understanding-islam.com/showthread.php?915-is-Harun-Yahya-a-hidden-sufi-or-alawi (2012. 10. 20.).

[14] Többek között külön könyvben adták ki az Oktarnak / Yahyának szóló gratuláló és az őt méltató, ismert emberektől érkezett táviratokat és leveleket.

[15] A személyéről lásd: http://www.imranhosein.org/ (2012. 10. 22.).

Pirický Gabriel

# A vallás és kultúra kölcsönhatása a jelenkori törökök között

2012 nyarán Németországban a kölni bíróság a testi sérthetetlenséghez való jogot a vallásszabadság fölé helyezte (FAZ, 2012 augusztus 25.: 4), amikor úgy döntött, hogy egy újszülöttön nem engedi végrehajtani a zsidó hagyományok szerinti körülmetélést. Az ítélet óta folyamatos a témát illető polémia úgy Észak-Rajna-Vesztfália tartományban, mint szövetségi szinten.

2012 júliusában a német parlament határozatban bízta meg a kormányt, hogy készítsen elő olyan jogi feltételeket, amelyek alapján lehetségessé válik a vallási alapon végrehajtható körülmetélés. Olyan új szabályokról van szó, amelyeket a körülmetélést végzőknek, főleg orvosoknak, a jövőben feltétlenül be kell tartani. Ez valójában a vallási és kulturális markerekről szóló vita, amely nem köthető kizárólag a németországi zsidó közösséghez. Érintettek az ottani muszlimok, elsősorban törökök is.

A kulturális markerre úgy kell tekinteni, mint egyes különlegességekre, amik megkülönböztetik egyik kultúrát a másiktól. Egy azonosító elemről van szó, ami önmagában lehet valami fizikai vagy gyakorlati jellegzetesség,

de lehet hagyomány, fogalom, egy bizonyos személy vagy iránypont is. Néha az embereket tekintik kulturális markereknek, máskor azt, amit láthatunk, szagolhatunk, vagy egy különleges étel kapcsán ízlelhetünk.

Bryan S. Turner a *Vallás és modern társadalom* című munkájában példaként említette azt az esetet, amikor a fiatal muszlimok internetes kommunikációjukban arról vitatkoznak, elfogadható vagy elfogadhatatlan-e a tetoválás illetve a piercing (Turner 2011: 155-156). Elfogadhatók-e valaha ezek az emberi testet „szépítő" eljárások? Ha a hadíszokból kiindulunk, a válasz erre a kérdésre egyértelműen nem, mert szerintük Allah tökéletes formában teremtette meg az embert, és az emberi testet nem szabad megváltoztatni. Egyes fiatal muszlimoknak azonban a probléma másképp merül fel, és az internetes jogi vitákban különböző kérdéseket fogalmaznak meg: ha egy muszlim tetoválása az iszlámra áttérése előtti időszakból származik, szükséges-e azt egy műtéttel eltávolítani? A tetoválásnál hennát is tilos használni?

A kegyesség bevonása a mindennapi életbe és az ebből fakadó profán viselkedés iszlamizációját Turner „*halál* tudatosság-nak" vagyis *halalizációnak* nevezi, illetve a zsidó környezetben *koserizációnak* (Turner 2011: 155, 288). Ezek a neologizmusok azokon az étkezési szabályokon és „tisztasági" elveken alapulnak, amelyeket az arab és iszlám világ által *halál* és *harám* terminusokkal szokásos minősíteni, azaz ami engedélyezett vagy tiltott. A *halalizáció* a fogyasztói társadalom fejlesztésének a következménye és így a megengedett és tiltott kategóriákba egyre növekvő mennyiségbe kerülnek bele mindenféle áruk és szolgáltatások. Mindazonáltal, különböző iszlám áramlatok hangsúlyozzák a maguk specifikus különbségeit. Míg a szunnita iszlám tiltja a tetoválást, a síita vallási vezetők, mint Szísztání és Khameneí ajatollahok Iránban, akik nem fo-

gadják el a szunita *hadíszokat*, azt valják, hogy nem létezik egy mérvadó tilalom ebben az esetben (Turner 2011: 94).

De mi történik akkor, amikor a szekularizáció tagadja és aláássa a vallás és kultúra szimbiotikus kapcsolatát és egyszerre csak szabványosított és „formázott" példányban jelennek meg a mind gyakrabban egymásra hasonlító vallások? Roy Olivier, híres francia vallásszakértő a *Szent tudatlanságban* (*La sainte ignorance*) című könyvében arról beszél, hogy a korunkat a kulturális és a vallási markerek szétválása vagy különválása jellemzi, valamint később egy esetleges újabb összekapcsolódása (Roy 2008). A vallási marker Roy szerint egy jel, gesztus, név, önmagában mozgó jelenség: egy szent dalt profán módon is lehet fogyasztani, egy rendes ételt áldot lehet, egy fátyol vallásos vagy *à la mode*, azaz divatos is lehet (Roy 2008: 47). Példaként itt az iszlám úszás órák, muszlim fitness klubok, illetve a *burqini* női fürdőruha (ez a fogalom *burqa* és bikini szavaknak összevonásából jött létre) említhető.

Roy kultúra nélküli vallásról beszél, a területektől és kultúráktól való eltávolodásról. Szerinte az uniformizált világban egy uniformizált globális piacra és fogyasztásra épülő vallás, vallások születnek vagy újjászületnek, és a konzumkódok alkalmazásával és a vallás profanizálódásával függnek össze (például a vallási ünnepeknél), valamint a piac és a politika törvényeihez is igazodnak.

Az amerikai kultúráról úgy ír, mint „egy kultúra által meghatározott világ elhagyásának kultúrájáról" (Roy 2008: 43). A római katolicizmus és protestantizmus közötti kontraszt különösen tanulságos Roy szerint. A katolicizmus történetileg az új kultúrákra úgy válaszolt, hogy szinkretikus gyakorlatokat alkalmazott, például a délamerikai és afrikai misszionáriusi munkában. Annak ellenére, hogy nem egy egységes folyamatról beszélhetünk, általában „inkulturáció" irányába haladtak az események,

ami egy nagyon szoros kapcsolatot követelt – példának okáért – a brazil kultúra és a katolicizmus között. Ezzel szemben a protestantizmus egyfajta univerzalista missziós tevékenységet folytatott, amihez egy sokkal egységesebb gyakorlat kapcsolódott. Az utóbbi évtizedekben ez utóbbi stratégia vált hatásosabbá, úgy a keresztény vallásnál, mint a világ más vallásaiban is.

Roy szerint a fundamentalizmus a vallásosságnak az a fajtája, amely legsikeresebben alkalmazkodott a globalizációhoz, mégpedig azért mert éppen a saját kultúrájától való idegenségét és függetlenségét teszi meg univerzalitás-igényének eszközévé (Roy 2008: 20). Hozzáteszi azt is, hogy a multikulturalizmus sem azért bukott meg mert multi, hanem azért mert kulturalizmus, azaz mert azt vallja, hogy a vallás a kultúrában van beágyazva. Roy szerint a vallásosságot a múltban, és a jelenben is, nem a visszatérés, hanem a mutáció jellemzi. A nyugati országokban élő muzulmánok egy jelentős része például úgy alakítja át a vallási normákat, hogy azok a nyugati értékekkel összeegyeztethetők legyenek. Természetesen nem a liberális oldallal (csak a gazdaságpolitikájuk liberális), hanem a konzervatív és vallási praxissal találnak kapcsolatokat.

A vallás és kultúra közötti kapcsolatokban gyakran tükröződnek feszültségek, ahogy arról az ezredfordulón a törökországi iszlám helyzete is tanúskodik. A kulturális és vallási jellemzők (jelek, azaz markerek) a közelmúltban nagyon megváltoztak a globalizáció hatása alatt. Az „autentikus" vallási és kulturális gyakorlatokat a dekulturáció (és egyben akkulturáció is) folyamat megbélyegezte. Ez a jelenség kiterjedt például a Fethullah Gülen török iszlám közösségre is. Másrészt, még mindig léteznek olyan kisebbségi közösségek, mint az İsmailağa testvériség Törökországban, amelyek máig hűségesek maradtak az „ere-

deti“ iszlámhoz szemben egy ahisztorikus identitással. Ezeknek a folyamatoknak a részeként a piacgazdaság és a globalizáció is hatást gyakorol a török nemzeti iszlám szervezetére is, ami egy egyházra hasonló intézmény (*Diyanet İşleri Başkanlığı*,rövidül *Diyanet*). Ebben a megújuló helyzetben újból megváltoztak a kulturális és vallási markerek közötti határok.

A vallási és kulturális markerek átszerveződésével kapcsolatban törökországi példaképen a neo-Nurcu globalizált Gülen közösség juthat eszünkbe. Bár a Gülen közösség nem illeszkedik teljesen Roy koncepciójába, mivel oly mértékben nem távolodott el a török kultúrától, mégis, egyes aspektusokban beilleszthető a rendszerbe; főleg külföldi tevékenységük vonatkozásában. A vallási és kultúrális markerek szétválasztása inkább külföldi, mintsem a törökországi tevékenységüknél figyelhető meg. Ebben a tekintetben jelképesnek tekinthető, hogy az utóbbi időkben a közösség megjelölése is megváltozott: a tagok és szimpatizánsok *Hizmet Cemaati*-ról, azaz Közszolgáltatás Közösségéről beszélnek. Azok, akik tevékenyen részt vesznek a mozgalomban úgy hivatkoznak rá mint „*hizmet*“, vagyis önkéntes szolgálat, ahol az emberek nem kizárólag a vallás, hanem más, kiemelkedő emberi értékek mentén egyesülnek, legyen az oktatás, karitatív vagy egészségügyi tevékenység, ápolási vagy üzleti projektek.

A török példa azt is sugallja, hogy a törökök egy kultúrnemzet, a német nemzetté válás folyamatának kultúrnemzet-koncepcióval azonos értelemben. A törökök nagyon erős nemzeti öntudattal rendelkeznek, ami az iszlám világban valószínűleg egyedülálló. Amennyiben olyan kritériumokat tekintünk át, mint az egyetemi diplomát megszerzők aránya Franciaországban, francia nyelv helyes ismerete, a foglalkoztatás, a vegyes házasságok száma, vagy az úgynevezett „upward mobility“, akkor a

török közösséget leginkább a gyenge fokon integrálódó közösségekhez számíthatjuk, nem csak a francia területen, de más nyugat-európai országban is. Manapság a török politikusok, akiknek nagy szerepe van abban, hogy a migráns törökök elsősorban Törökország felé lojálisak, mára elismerik, hogy egy ilyen jellegű közösséggel csak nehezen lehet lobbizni egy-egy európai államban (Çitak 2009: 10).

Visszatérve a Gülen közösséghez azt mondhatjuk, hogy manapság ők is nagy hangsúlyt fektetnek a mediatizált létezésre és a látszatkultúrára, és igazodnak a piac törvényeihez. A gülenista vállalkozói kultúra nagyon hasonlít a Patrick Haenni szerint megfogalmazott *islam de marché*, azaz a piaci iszlám, koncepciójára és az egységes globalizált kultúra alapjain szerveződő egyesületre (Haenni 2005). A globalizált piaci kultúra manapság sok esetben és értelemben a terjeszkedés korszakát éli: Gülen iskolái vagy kulturális intézetei egyszerre a profán vallásosság jelképei. Az iskoláik nem vallási vagy felekezeti pedagógusokra építenek, hanem önzetlen személyzetre, akiknek az a céljuk, hogy a kultúrák és vallások közötti kapcsolatokat ápolják. A békés együttélés hangsúlyozása és a multikulturalizmus akcentálásának vonzó értékei a neo-oszmanizmussal együtt jelennek meg tevékenységükben. Eközben az üzleti tevékenységeik roppant gyorsasággal növekedtek. A *Zaman* című napilapjuk volt az első törökországi újság, amelyik megjelent a világhálón.

A „kulturkódok" átszerveződése arra is utal, hogy a kulturális és vallási markerek nem egyszerűen eltűnnek vagy szétválnak, de gyakran „à la carte" módon valamiféle új kapcsolatba kerülnek. Jó példa erre, ahogyan a gülenista körök reklámokban propagálták a Caprice szálódát az Égei-tenger partján, ahol minden az iszlám morális követelményei szerint működik. Itt már szó sincs az egykori

iszlamista látomásról, amelyik bűnös helyként utasította el a strandod. Itt a luxus és ötszöri imára hívás egyszerre szerepelnek a katalógusban. A máskép gondolkodás példája Gülen 90-es években megfogalmazott nyilatkozata, amikor a Törökországban egyre hevesebbé váló fejkendővita kapcsán azt mondta, hogy a fátyol nem fontos.

E ponton érdemes megállni és ismételten felhívni a figyelmet arra, hogy a Gülen közösség nem távolodott még el túlzott mértékben a török kultúrától. A török bevándorlók gyakran együtt érvényesítik a muszlim vallás és a török kultúra elemeit. A Gülen mozgalom női szervezetei annak érdekében, hogy kielégítsék szükségleteiket, főleg ami a szórakoztatást, sportot és a társadalmi érintkezést illeti, létre hozták az úgynevezett „*halal* köröket". Ezek az „alternatív tereket," kizárólag női szervezetek, illetve utazási és szabadidős tevékenységet szervező egyesületek, mivel a „nem-*halal*" létesítmények az EU országaiban nem nyújtanak elég lehetőséget számukra.

A muzulmán mozgalom és a török állam között már régóta, de leginkább 1980-után, egy szimbiotikus viszony áll fenn, ami a vallási és kulturális markerek szétválását igen csak megnehezíti. Mindezek alapján egyes szakértői álláspontok szerint változik a *Diyanet* retorikája is, sőt több tekintetben a szervezet cselekedetei is változnak; nagyobb mértékben az EU tagállamokban mint Törökországban. Köztudott, a *Diyanet* nem csak egy török nemzeti keretek között működő szervezet, hanem nemzetközi is. Annak ellenére, hogy más nevek alatt létezik Németországban, Hollandiában, Ausztriában, Franciaországban stb. A legutóbbi évtizedben például Hollandiában a *Diyanet* együtt jeleníti meg vallási és kulturális céljaikat (Sunier et al. 2011). Húsz évvel ezelőtt a ramadáni ellátásra, *iftár*ra, nem igen hívták meg a nem-muszlimokat, de manapság rendszerint éppen az ellenkezője történik, ami

a vallási ünnepek profanizálodásával magyarázható. Párhuzamosan a vallási tevékenységével, a *Diyanet* kulturális célokra is felhasználja a mecseteket, nyitot napokat és különféle rendezvényeket szerveznek. Célszerűen manapság azokra a területekre is kiterjesztették tevékenységüket, amelyek inkább a nem kormányzati szervezetekre, az NGO-kra jellemzőek. Bár a legtöbb török mecset Hollandiában még mindig egy olyan helyet jelképez, ahol nincs éles különbség a vallás és a török kultúra között, és ahol a „haza szeretete" egy magától értetődő eleme a mindennapi vallásgyakorlásnak, mégis egyre nagyobb hangsúlyt kap az a folyamat ami „meggyökerezés-ről" (*rooting*) szól. Ez abban is tükröződik, hogy a holland nyelv egyre fontosabbá válik a törökök között is.

Kétségkívül az İsmailağa közösség azok közé tartozik, akiknél a vallási és kulturális markerek szétválásáról aligha beszélhetünk, habár a török iszlamizmusnak átalakítása az utóbbi években, főleg az Igazság és Felemelkedés Párt (*Adalet ve Kalkınma Partisi, AKP*) a 2002-es hatalomkerülése óta, nyomást gyakorol a többi törökországi muszlim szegmensre, és ennek következtében lassan változik az İsmailağa közösség identitása (Pirický 2011). Míg a múltban a sajtót, a TV-t vagy a külföldi utazásokat tabuként kezelték és megengedhetetlen inovációnak (*bid'at*-nak) minősítették, az elmúlt években némi változás figyelhető ezekkel kapcsolatban. Ami egykor elképzelhetetlen volt, most legalább bizonyos tekintetben elfogadható (*caiz*), beleértve a közösség internetes megjelenését. Nagyon naiv lenne azonban azt gondolni, hogy ezek a változások gyökeresen átalakították a közösség szellemi világát.

A tapasztalatok szerint a jelképekhez kapcsolódik az öltözködésben történt elmozdulás. Különösen a fiatal férfinemzedék már nem hord hosszú széles nadrágot (*şalvar*), hanem inkább rövidebb és keskenyebb nadrágokat, zse-

beikben pedig mobiltelefon található. Az utcákról szinte teljesen eltűnt a fejfedő (*takke*) és a turbán (*szarık*), csak a fiatal lányok és nők jó része fedi fejét vagy teljes testét *teszettür*-rel és fekete fátyollal (*çarşaf*). Mindezek ellenére vallási és kulturális markerek szétválásáról szó sem lehet ebben az esetben. Tipológiailag inkább az mondható, hogy a İsmailağa közösség megfelel annak, amit Bulaç a „korlátozott *cemaat* típusnak" (*sınırlı alan cemaati*) nevez, amelyet az jellemez, hogy a tagjai visszavonulnak önmagukba, zárt tevékenységi kört alkotnak és a „*demodernista*" stílusú életet folytatnak (Bulaç 2008: 19–20). Az isztambuli kozmopolita környezetbe és nagyvárosi kultúrába azokhoz a közösségekhez tartozik az İsmailağa, amelyek platformot adnak egy hagyományos és ultrakonzervatív vidéki kultúrának. Mint más *cemaat*-tok, támogatást és segítséget nyújtanak nem csak vallási ügyekben, hanem számos társadalmi területen, mint a munkakeresés, az oktatás és jótékonysági vagy pénzügyi források keresése. Ezekből a jellegzetességekből konklúzióként leszűrhető, hogy az İsmailağa közösség tagjainál a vallás mélyen a török kultúrában van beágyazva.

## ÖSZEGZÉS

Ismeretes, hogy a muzulmán mozgalom és a török állam között már régóta egy szimbiotikus viszony áll fenn, ami a vallási és kulturális markerek szétválását igen csak megnehezíti. E különös tény a magyarázata annak, hogy az EU államokban élő törökök között az iszlám vallás török nyelvel és kultúrával együtt terjeszkedik. Amint az előzőekből is látható volt, a vallási és kulturális markerek azonban folyamatosan átszerveződnek. A vallási porondon manapság egy hatalmas verseny van a folyamatban, amelyik ar-

ról is szól, ki téríti át a tömegeket az iszlámra gyorsabban. Főleg Európában és az USA-ban felfogásunk szerint azok, akik teret akarnak nyerni, inkább (*pidgin*)-angolul - vagy más európai ország nyelvén - kommunikálják üzeneteiket, háttérbe szorítva a törököt, illetve az arabot. Mivel a kultúra leginkább megmaradó komponense a nyelv, érdekes lesz figyelemmel követni, hogyan fogják kezelni ezt a tényt a török muszlimok. A globalizált piaci („egységes") kultúrához a török vallási egyesületek között leginkább a Gülen *hizmet* közösség igyekszik alkalmazkodni.

## FELHASZNÁLT IRODALOM


Bulaç A. (2008) *Din-Kent ve Cemaat: Fethullah Gülen Örneği, İstanbul*

Çitak Y. (2010) Between 'Turkish Islam' and 'French Islam': The Role of *Diyanet* in the *Conseil Français du Culte Musulman*: *Journal of Ethnic and Migration Studies* 36/4 [2010]: 619–634.

Gözaydın İ. (2009) *Diyanet: Türkiye Cumhuriyeti'nde Dinin Tanzimi*, İstanbul

Haenni P. (2005) *L'islam de marché*, Paris

Kara İ. (2008) *Cumhuriyet Türkiyesi'nde Bir Mesele Olarak İslam*, İstanbul

Ozgur I. (2012) *Islamic Schools in Modern Turkey: Faith, Politics and Education*, Cambridge

Pirický G. (2011) İskenderpaşa és İsmailağa szúfi közösségek a jelenkori Törökországban: Dobrovits, M. (szerk.) *A segítő kéznek ez a mesterfogása*, Dunaszerdahely. 313–338.

Rostoványi Zs. (2010) *Az iszlám Európában*, Budapest

Roy O. (2008) *La sainte ignorance*, Paris

The Sharia-Conscious Consumer: Driving Demand, Economist Intelligence Unit, London 2012

Shavit U. – Wiesenbach F. (2012) An "Integrating Enclave": The Case of Al-Hayat, Germany's First Islamic Fitness Center for

Women in Cologne: *Journal of Muslim Minority Affairs* 32/1 2012: [47–61].

Sunier T. – Landman N. – van der Linden H. – Bilgili N. – Bilgili A. (2011) *Diyanet. The Turkish Directorate for Religious Affairs. Religious Affairs in a changing environment*, Amsterdam – Utrecht

Taşkın Y. (2012) Gülenciler: Dinsel milliyetçilik ve ulus-aşırı dinamizm arasında sıkışan bir hareket: *Birikim* 282 ekim [2012]: 26–32.

Turner B.S. (2011) *Religion and Modern Society*, Cambridge

Yavuz M. H. (2009) Secularism and Muslim Democracy in Turkey, Cambridge

Zarcone T. (2004) *La Turquie moderne et l'islam*, Paris

Frankfurter Allgemeine Zeitung (FAZ)

Keller László

# Közoktatási reform az Erdoğan-i Török Köztársaságban

A modern Török Köztársaság kormánya 2013. május legvégétől az Erdoğan-i korszak legjelentősebb (legkiterjedtebb és legkitartóbb) ellenzéki megmozdulásaival nézett szembe. Olyan helyzet alakult ki, amelynek kezelésében sem a kormányzó *Igazság és Felemelkedés Pártja* (AKP), sem annak elnök-miniszterelnöke nem szerzett és nem szerezhetett kellő tapasztalatokat. Itt ugyanis nem a jogaikért küzdő etnikai kisebbségről volt szó, akikkel – a szeparatista gerillák akcióira hivatkozva – a török társadalom többségét szembe lehet állítani, hanem a szekuláris állammodellhez ragaszkodó, kemalista tiltakozókról; többnyire fiatalokról. A megmozdulások indoka egy maroknyi zöld terület védelme, illetve a „zöld tüntetőkkel" szemben alkalmazott aránytalan rendőri erőszak. A kormányellenes tűntetések oka ennél messzebb vezet, a politikai iszlám lassú, de annál határozottabb térnyerésében, illetve ennek felismerésében gyökeredzik.

A törökországi (re)iszlamizáció bizonyítékaiként szokás említeni a fejkendőtörvény módosítását, a hadsereg hatalmának megkurtítását, a közoktatás reformját, és legutóbb

a szeszesitalok árusításának korlátozását. Többek között ezekre az intézkedésekre hivatkozva értékelik a tiltakozók az elmúlt évtizedet a kemalista állammodell lebontására tett kísérletként.

A különböző intézkedések különböző módon és mélységben érintik a Török Köztársaság rövid, közép- és hosszú távú jövőjét. Közülük az oktatási rendszer átalakítása az, amely nem csak az aktuális mindennapokat érinti, hanem hosszabb távú hatásával a jövőt, a társadalom legfiatalabb rétegeinek szocializációját is befolyásolja.

Az oktatás, a jövő nemzedék nevelése olyan központi kérdés egy ország közép- és hosszú távú jövőjéről gondolkodó, azt befolyásolni igyekvő politikai erő számára, hogy a legtöbbször az aktuális hatalom nem hagyja érintetlenül az elődjétől örökölt oktatási rendszert. Különösen akkor nem, ha annak ideológiai beágyazottsága olyan szöges ellentétben áll alapvető célkitűzéseivel, mint a szekularizált kemalista állammodell oktatáspolitikája a modern Török Köztársaságban jelenleg kormányzó *Igazság és Felemelkedés Pártjá*nak (AKP) politikai céljaival.

A 2013 késő tavaszán kibontakozott tüntetéseket megelőzően is világosan látni lehetett, hogy Recep Tayyip Erdoğan, Törökország jelenlegi miniszterelnökének politikája a lassú, de annál határozottabb reiszlamizációs törekvésekben ragadható meg. A pártelnök-miniszterelnök saját jelenét és az általa képviselt ideológia politikai jövőjét a szekuláris értékrend által kevésbé érintett társadalmi rétegekre építi, akiknek természetes igénye a vallás szerepének újrapozícionálása. Tette mindezt a demokratizálás látszatát keltve az autokratikus – és sok tekintetben (vö. etnikai és vallási kisebbségek helyzete) valóban korlátozó – kemalista jogrendszer átalakításával.

Gyakorlatilag ennek a társadalmi igénynek, és nem utolsó sorban a kormányzó AKP politikai érdekeinek megfele-

lően került sor 2012. március 30-án a Közoktatási Törvény és néhány egyéb, kapcsolódó törvény módosítására.

Az Erdoğan-kabinet a törvénymódosítással alapvető változásokat érvényesített az alap- és középfokú oktatás szerkezetében. Az egy éves kötelező iskola-előkészítő, gyakorlatilag óvodai felkészítést, illetve az 5+3 éves alapfokú és a 4 éves középfokú modellt egy 4+4+4 éves rendszerrel váltotta fel, ahol az alapfokú képzés alsó és felső tagozata, valamint a középfokú oktatás egyaránt négy éves ciklusokra tagozódik.

Ez az első megközelítésben kizárólag technikai jellegű változtatás azonban az iskolakötelezettség korhatárának leszállításával már megkülönböztetett figyelmet érdemel: jogosan merül fel a kérdés, vajon mi indokolja, hogy a kormány az iskolakötelezettség alsó korhatárát 6 évről 5 évre szállítsa le.

A törvénymódosítás tervének nyilvánosságra kerülésével egy időben éles szakmapolitikai vita alakult ki. Mind a pedagógus szakszervezetek, mind a Török Gyáriparosok és Vállalkozók Kamarája fenntartásait hangoztatta. Az előbbi nevelésszakmai érveket sorakoztatott fel a bevezetni kívánt rendszerrel szemben, az utóbbi szervezet pedig, amely az iskolából kikerült fiatal felnőttek foglalkoztatásában érdekelt, a rossz rendszerben megszerzett elégtelen tudás piaci értékét, használhatóságát kérdőjelezte meg. A – kisgyermekek iskolaérettségére, a korosztály-specifikus iskolai környezetre, a tanárok szakmai felkészültségének hiányára, valamint a szakképzést megelőző alapképzés és a készségfejlesztés szükségszerű ellehetetlenülésére vonatkozó – szakmai érvek ellenében a politikai megfontolások kerekedtek felül. A törvényalkotó valódi célja a törvénymódosítás elemeinek számbavételével könnyedén azonosíthatóvá válik. A változások rövid, tételes felsorolása a következő:

A beiskolázás előtti, kötelező, 1 éves óvodai nevelést megszüntették, illetve az iskolakötelezettség korhatárát 6-ról 5 éves korra leszállítva az általános iskolai képzésbe integrálták.

Az iskola-előkészítő év integrálásával együtt az általános iskolai képzés nyolc éves maradt (4+4), így a diákok 13 éves korukban megszerezhetik az általános iskolai végbizonyítványt.

Ezzel együtt az általános iskola alsó osztályának befejezése után a kisdiák három lehetőség közül választhat:

Ugyanazon általános iskola felső tagozatát kezdi meg, és ott fejezi be általános iskolai tanulmányait, vagy átiratkozik egy másik általános iskolába a felső tagozat elvégzésének idejére, illetve szakközépiskolát, gimnáziumot választ, és az általános iskolai képzésből hátralévő négy évét ott járja ki. A választható középiskolák között már ott találjuk a speciális vallási képzést nyújtó, úgynevezett Imam Hatip Gimnáziumokat (*Imam Hatip Lisesi*), illetve a külön a felső tagozatosok számára alapítható Imam Hatip felső tagozatos általános iskolákat (*Imam Hatip Ortaokul*).

Mindez azt jelenti, hogy az Imam Hatip iskolákba történő továbbtanulás eddigi korhatárát az új jogszabály 4 évvel csökkenti, 9-10 éves korra mérsékli.

Az Imam Hatip iskolák olyan állami szakközépiskolákként működnek, ahol az imámok, prédikátorok és teológusok középszintű képzése zajlik. A szóban forgó iskolatípus a 90-es évek végén volt a legnépszerűbb, mintegy 500 ezer diák tanult a különböző intézményekben. Ugyanakkor az 1997-es katonai puccs után az Imam Hatip iskolák mozgásterét, az ott végzett diákok továbbtanulási lehetőségeit – a kemalista szekularizmus védelmére hivatkozva – erősen korlátozták. Az idézett törvénymódosítás azonban megszünteti a vallási középiskola izolációját.

Az új rendszerben a középiskolai képzés mindenki számára kötelező, de megteremtik a távoktatás lehetőségét.

Az általános iskola felső tagozatában és a középiskolában a kötelezően választható tantárgyak közé felveszik a Korán ismeretet, illetve a Próféta életét bemutató tanórákat.

Amennyiben e rendelkezések mögé tekintünk, világosan kirajzolódik a törvényalkotó célja, a jelenlegi társadalmi helyzetet konzerválni, illetve lehetőség szerint tovább alakítani azt. Nem kétséges, hogy a kormányfő és pártja politikai túlélése szempontjából kiemelkedően fontos alrendszer, a közoktatás átalakítása lehetőséget teremtett az átlagéletkort tekintve egyébként is fiatal török társadalom legfiatalabb, de már sikerrel alakítható rétegének céltudatos formálására. Mindez azt jelenti, hogy megfelelő hatékonysággal – amely eddig sem hiányzott az AKP kormányzásából – hosszú távra biztosítottá válhat a politikai iszlámot támogatók többsége.

A kérdés csak az, hogy a közoktatás ilyen jellegű átalakításában valóban megtaláljuk annak az egyértelmű ideológiai, társadalmi törekvésnek a nyomait, amelyet már korábbi írásaimban is lassú, de határozott reiszlamizációs politikának neveztem.

Az óvodai iskola-előkészítő integrációja kizárólag a kevésbé tehetős társadalmi rétegeket kényszeríti a rendszerbe. A jobb módú családok, ha tetszik az elit továbbra is ragaszkodik a szakmai alapon szerveződő és működő magánóvodák és -iskolák nyújtotta szolgáltatásokhoz. Csupán a szegényebbek gyermekei kényszerülnek idő előtt iskolába, kockáztatva a személyiségtorzulásukat és általában az oktatáshoz fűződő pozitív hozzáállásukat.

Mindez a társadalmi felzárkóztatás ellen, a jelenlegi viszonyok konzerválása irányába hat.

A korhatár-leszállítás egy különös aspektusára hívja fel a figyelmet a Cumhuriyet című polgári napilap publicistája: e szerint a leánygyermekek éppen azelőtt fejezik be a kötelező általános iskolai képzést, hogy elérnék vallási értelemben vett nagykorúságukat. Ezt követően a törvény már lehetőséget ad arra, hogy a további tanulmányaikat magántanulóként, otthonról folytassák. Ez nem jelent mást, minthogy a 15 éves fiatal lányok, minden különösebb retorzió nélkül otthon tarthatók, tradicionális muszlim feleségnek nevelhetők.

Bár a jogszabályi keret nem írja elő a Koránolvasás óra előtti rituális mosakodást, a lányoknak azonban kötelező a kendő a vallási tárgyak óráin. Ami a gyakorlatban a folyamatosan támadott fejkendőviselési tilalom újabb lazítását jelenti.

Végül, az új rendszer szinte teljes egészében megszünteti az kemalista szellemiséggel szöges ellentétben nevelő Imam Hatip iskolák karanténját.

Mindezek alapján igazoltnak látszik, hogy a közoktatási reform szervesen illeszkedik az Erdoğan reiszlamizációs törekvéseibe, és megerősítheti hitünket abban, hogy Törökország határozottan változik. A változás iránya pedig olyannyira félreérthetetlen, hogy az már a török társadalom egy jelentős, de továbbra is kisebbségben lévő részének is elérte a „politikai ingerküszöbét". Ezzel együtt az országos tiltakozások vajmi csekély hatással lesznek az AKP politikájára, a célok várhatóan nem, kizárólag az eszközök, a módszerek és a változások dinamikája módosulhat a jövőben.

A tüntetések intenzitásán meghökkenő Erdoğan érezhető zavara mindenesetre nem meglepő, ha arra gondo-

lunk, hogy a miniszterelnök eddigi politikáját folyamatosan a vélt vagy valós társadalmi igények kielégítése köré szervezte. A tiltakozók által megfogalmazott éles kritikára nem volt felkészülve, azt nem ütheti el olyan könnyedén, mint az oktatáspolitikáját, és annak emblematikus intézményeit, az Imam Hatip iskolákat ért kritikákat azzal, hogy „Kérem szépen, ott nem képeznek sem terroristákat, sem anarchistákat", sem fundamentalista muszlimokat – tehetnénk hozzá, kiegészítve a mondatot. A kormányfő hasonló kijelentésében akár meg is nyugodhatnánk mindaddig, amíg nem lapozzuk fel a Cumhuriyet és a Hürriyet napilapok fél tucat újságírójának meggyilkolásáról szóló aktákat. Az elkövetők – Hasan Kiliç, Mehmet Ali Tekin, Selçuk Şanli, Ekram Batap, Mehmet Ali Şeker és Mehmet Zeki Yildirm – valamennyien tanult emberek voltak, és a véletlen különös játéka folytán mindannyian az Imam Hatip iskolákban végeztek.

## FELHASZNÁLT IRODALOM


Erdoğan, İ. (2012) *Eğitim Sistemi Düzelme Yolundayken Atılan Adımlar*:http://www.tusiad.org/__rsc/shared/file/IrfanErdogan-26062012.pdf

*Canikli „Tüsiad Başkanı Eğitim Sistemi Konusunda Kanaatini Belirterek Ringe Çıkmış, Yumruk Atmıştır"* [2012. 03. 30.]: http://www.haberler.com/canikli-tusiad-baskani-egitim-sistemi-konusunda-3416931-haberi/

Keller L. (2012) Erdoğanizmus. A világi Török Köztársaság átalakulása: Dobrovits M. (ed.) *Az érett kor ítélete*. IX Nemzetközi Vámbéry Konferencia. Dunaszerdahely, 309-317.

Keller L. (2013)„*Törökországot felvenni nem kell félnetek jó lesz* ... „: http://bhkk.hu/index.php?f=showpage&page=10&t=162

*Yeni eğitim sistemi: "Haydi Kızlar Eve!"*[2012. 02. 22.]: http://bilgilidunya.net/9371/politika/kadin/yeni-egitim-sistemi-haydi-kizlar-eve/

*'4+4+4' eğitim sistemi başlıyor!* [2012. 02. 29]: http://www.cumhuriyet.com.tr/?hn=318714

10 soruda 4+4+4 [2012. 03. 30]: https://www.cnnturk.com/2012/guncel/03/30/10.soruda.4.4.4/655296.0/index.html

*4+4+4 kanun metni* [2012. 03. 31.]:http://www.haber7.com/egitim/haber/863364-444-egitim-kanununun-tam-metni

*20 soruda eğitim sistemi!* [2012. 06. 03.]: http://www.haberturk.com/gundem/haber/747570-20-soruda-egitim-sistemi

*Öğrencileri kaos bekliyor* [2012. 09. 06.]: http://www.bizimkocaeli.com/egitim/64711-ogrencileri-kaos-bekliyor.html

*4+4+4 eğitim sistemi başlıyor* [2012. 09. 16.]: http://www.sabah.com.tr/Egitim/2012/09/16/444-egitim-sistemi-basliyor

*'İmam hatipleri neden kapattınız?'* [2012. 09. 17]: http://haber.gazetevatan.com/imam-hatipleri-neden-kapattiniz/481458/9/siyaset

*Erdoğan'ı yalanlayan cinayetler* [2012. 09. 19.]: http://gunhaber.com.tr/haber/Erdogan-i-yalanlayan-cinayetler/364408

*Haydi kızlar eve!* [2013. 03. 30]: http://www.cumhuriyet.com.tr/?hn=407514

# TARTALOM


Előszó 5

Darkó Jenő
A Priskos probléma 7

Madaras László
Honfoglalás kori temető Nagykörűből
(Miképpen válik a régészeti anyagból történeti forrás?) 57

Uhrman Iván:
Sarolt – történelem és/vagy mítosz 72

Kovács Szilvia
A peremisli csata (1099) 104

Vér Márton
A Mongol Birodalom postahálózatának kutatástörténete 118

Sinkovics Balázs
Vámbéry Ármin nézetei a nyelvrokonságról 145

Sárközy Miklós
Vámbéry Ármin felnőttkori családi viszonyai
– vázlat a Vámbéry családról 161

Németh Pál
Iszlám-keresztyén párbeszéd
a Krisztus utáni nyolcadik századból 178

Tüske László
Egy középkori arab költemény világa:
*Abú Tammám dicsőítő ódájaal-Mu'taszim kalifa*
*amoriumi győzelme alkalmából* 229

Csirkés Ferenc
Millenarizmus, birodalmiság és irodalmi nyelv
a 16. századi Közel-Keleten 261

Mészáros Klára
A Pozsonyi Egyetemi Könyvtár arab, török, perzsa kéziratai és nyomtatványai 271

Kiss László
A mekkai zarándoklat első magyar nyelvű leírásai 290

Tasnádi Edit
Mikes Kelemen Törökországi leveleinek három törökországi kiadásáról 303

Szálkai Kinga
Vas-út a hatalomba: az orosz birodalmi vasúthálózat 19. század végi fejlesztésének hatásai Közép-Ázsiában 319

Kovács Attila
Harun Yahya nyomában II: *A Mahdí* eljövetele 346

Pirický Gabriel
A vallás és kultúra kölcsönhatása a jelenkori törökök között 369

Keller László
Közoktatási reform az Erdoğan-i Török Köztársaságban 380

ÁBRÁNDJAINK KORA
X. Nemzetközi Vámbéry Konferencia

Felelős kiadó: Hodossy Gyula
Felelős szerkesztő: Keller László
Nyomdai előkészítés, borítóterv: Gyenes Gábor
Nyomta: Tlačiareň PRESS GROUP, s.r.o., Besztercebánya
Kiadta: Lilium Aurum, Dunaszerdahely, 2013
Megjelent: 400 példányban

ÁBRÁNDJAINK KORA
X. Medzinárodná konferencia Vámbéryho

Zodpovedný vydavateľ: Gyula Hodossy
Zodpovedný redaktor: Keller László
Tlačiarenská príprava, obal: Gábor Gyenes
Tlač: Tlačiareň PRESS GROUP, s.r.o., Banská Bystrica
Vydavateľstvo: Lilium Aurum, Dunajská Streda, 2013
Náklad: 400 výtlačkov

ISBN 978-80-8062-477-4