



# 13

## TELJES TÁRGYILAGOSSÁG ÉS SZIGORÚ VALÓSÁG

TELJES TÁRGYILAGOSSÁG ÉS SZIGORÚ VALÓSÁG

مردمی مصر بالا یک نورون یک چتورن  
نورون یوبر دورن قوپولا یک تاپ  
تلاش فم سابر بیوم فای اوتونک  
قورقارمدی -

Vámbéry  
Polgári  
Társulás



VÁMBÉRY TANULMÁNYOK

ÖSSZEÁLLÍTOTTA

KELLER LÁSZLÓ

# TELJES TÁRGYILAGOSSÁG ÉS SZIGORÚ VALÓSÁG

XIII.Nemzetközi Vámbéry Konferencia

Vámbéry Polgári Társulás  
Dunaszerdahely  
2017

A könyv megjelenését  
a Szlovák Köztársaság Kormányhivatala támogatta

Realizované s finančnou podporou Úradu vlády SR  
– program Kultúra národnostných menšín 2017



ÚRAD VLÁDY  
SLOVENSKEJ REPUBLIKY

A tanulmányokat szakmailag lektorálta:

Vásáry István, a Magyar Tudományos Akadémia levelező tagja

Gabriel Pirický, a Szlovák Tudományos Akadémia  
Orientalisztikai Intézetének munkatársa

© Vámbéry Polgári Társulás, 2017  
ISBN 978-80-89955-01-5

## ELŐSZÓ

A „Teljes tárgyilagosság és szigorú valóság” jegyében került megrendezésre 2015. október 9-én és 10-én Dunaszerdahelyen a XIII. Nemzetközi Vámbéry Konferencia. Maga a rendezvény, valamint az ott elhangzott előadásokból szerkesztett – és a Liliium Aurum Könyvkiadó, illetve a Vámbéry Polgári Társulás támogatásával megjelentetett – kötet szerzői a hagyományokhoz híven a lehető legtágabb értelemben vett keletkutatás témái közül válogattak: turkológia, régészet, magyar őstörténet, stepptörténet, politológia, művelődéstörténet és a sor tovább folytatható.

A jelenlegi tanulmánykötet szerkesztési elve szokatlan lehet, amennyiben nem került sor a cikkek témakör szerinti csoportosítására. Ez alkalommal a szerzők ábécérendben követik egymást. Természetesen a kísérlet nem véletlen. Sokkal inkább azt próbálja érzékeltetni, hogy a kötetben azonos értékű és súlyú tanulmányok szerepelnek, amelyek között nem lehet önkényes csoportosítással különbséget tenni, sorrendet felállítani.

Hogyan is lehetne mindezt megtenni akkor, amikor a legtöbb esetben „almát kellene a körtevel” összehasonlítani: egy, a török történeti nyelvtudomány fontos részterületére betekin-

tést engedő tanulmány mint Czentrár András nyelvtörténeti összefoglalója nem összevethető Bülent Ecevit vagy Said Nursi aktuálpolitikai összefüggésektől sem mentes életútjával. Mégis, mindkettőnek kötelezően helye van egy olyan konferencián, illetve egy olyan kötetben, ami Vámbéry Árminról szól, Vámbéry Árminra emlékezik.

A dunaszerdahelyi konferenciasorozat legfontosabb üzenete, hogy nem kizárólag Vámbéryről szóló előadásokkal idézhető meg az iskola-teremtő turkológus, a nemzetközi hírnévre szert tett utazó vagy a megbecsült politikai elemző emléke. Minden tudomány, minden szakterület, amivel Vámbéry Ármin kalandos élete során érintkezésbe került alkalmas arra, hogy – áttekintve az általa elért eredményeket, illetve beszámolva a legfrissebb elméletekről, állásfoglalásokról – az emlékezés eszközéül szolgáljon.

Így emlékezünk meg Vámbéry Árminról a parthusok történetéről, az iszlám és más vallások viszonyáról, egy különleges jemeni közösségről vagy éppen a középkori keresztény térítés mongol és kínai emlékeiről szóló írásokon keresztül.

Sárközy Miklós jóvoltából elmaradhatatlan részei a konferenciáknak és az előadásokból megszerkesztett köteteknek Vámbéry Ármin magánéletének kevésbé ismert fejezetei, amelyeket hol memoárokból, hol levelezések alapján re-

konstruált személyes kapcsolatokon keresztül ismerhet meg az érdeklődő. Ez utóbbira kiváló példa Teck Victoria királyné és Vámbéry levelezésének feldolgozott része.

A XIII. Nemzetközi Vámbéry Konferencia egy olyan sorozat részeként került megrendezésre, amely folyamatosan arra törekedett, hogy méltóképpen emlékezzen meg Vámbéry Ármin személyéről és munkásságáról. Meggyőződésem, hogy Vámbéry a maga korában egyetlen alkalmat sem szalasztott volna el, hogy „teljes tárgylagosság és szigorú valóság” igényével fellépve részt vegyen egy olyan tudományos összejövetelen mint a 'Szerdahelyi konferenciasorozat.

*Zsámbék, 2016. augusztusában  
Keller László*





Czentnár András

## A csagatájtól az özbegig

PILLANATKÉPEK A KELETI  
TÖRÖK NYELV TÖRTÉNETÉBŐL



Csagatáj, turki, keleti török, korai özbeg, özbeg – nyilvánvaló az összefüggés e fogalmak között, egymáshoz való viszonyuk azonban korántsem olyan egyértelmű. A turkológusok számára nem ismeretlen az a nélkülözhetetlen óvatosság és pontosság, amit a különféle népcsoportokra vonatkozó kifejezések használata megkövetel, hiszen számos alapvető terminus is több jelentéssel bír a kronológiai, areális vagy politikai kontextustól függően, mint például a török, az oguz, az ujjur vagy a türkmén, és nincs ez másképp a fönti fölsorolásban szereplő elnevezé-

sekkel sem. E tanulmány célja, hogy rámutasson ezeknek a fogalmaknak az eredetére, valamint föltárja viszonyrendszerüket, s ezek által talán közelebb kerülhetünk a belső-ázsiai irodalmi török nyelv történeti ívének megértéséhez is.

Vámbéry Ármin, aki egy zarándokcsapathoz csatlakozva, dervisruhában járta be Hívát, Buharát és Szamarkandot – a keleti törökség legfontosabb városi központjait –, munkásságában különös figyelmet szentelt az Oszmán Birodalomtól keletre, a Kaszpi-tengeren túl elterülő kánságok török népének. Ezt jelzi műveinek idevonatkozó listája is (a teljesség igénye nélkül, MTAK): *Abuska. Csagataj-török szógyűjtemény* (1862), *Közép-Ázsiai utazás* (1865), *Čagataische Sprachstudien* (1867), *Vámbéry Ármin vázlatai Közép-Ázsiából* (1868), *A keleti török nyelvről* (1868), *Bokhara története* (1873), *Keleti életképek* (1876), *The Travels and Adventures of the Turkish Admiral Sidi Ali Reis* (1899), *A Nyugat kultúrája Keleten* (1906), *Jusuf und Ahmed. Ein özbegisches Volksepos im Chiwaer Dialekte* (1911). Ezek a művek igen sokféle metszetben mutatják be a keleti törökséget – találunk köztük úti beszámolót, történelmi, politikai, irodalmi, nyelvészeti és néprajzi munkákat is.

A keleti török nyelvek besorolását érintő leírása miatt témánk szempontjából kiemelt figyelmet érdemel ezek közül a németül megjelent *Čagataische Sprachstudien*, azaz a *Csagatáj*

*nyelvi tanulmányok*, mely a keleti török nyelvek áttekintése mellett hangtani és nyelvtani összefoglalást, valamint nagy mennyiségű szöveganyagot is tartalmaz a fordításával együtt. Vámbéry a keleti török nyelveket három ágra osztja (Vámbéry 1867:2–7): az első a kínai-tatár, a második a tulajdonképpeni csagatáj vagy özbeg, a harmadik a türkmén. Megemlíti még ezeken kívül a karakalpakot és a kirgizt mint további eltérő nyelvváltozatokat. A török nyelvek újabb fölosztásaival összevetve (lásd Kakuk 1976; Golden 1992; Johanson–Csató 1998) Vámbéry – s ezt aligha róhatjuk föl neki – több ponton eltérő rendszerezést alkalmazott, illetve a maihoz képest más jelentésben használta a terminusokat is, ami elsősorban a „kínai-tatárt” érinti. Ez alatt egyrészt a Kászgár és Komul (Hami) között elterülő vidéken lakó muszlimok nyelvét, azaz a mai modern ujjgurt értette, másrészt a karakirgizt, ami a mai kirgiznek az elnevezése a régi szakirodalomban, miközben kirgiz névvel a ma kazahnak és kirgiznek nevezett etnikumokat egyaránt illették.

Lényegesebb sajátossága Vámbéry leírásának, hogy a keleti török kifejezést elsősorban nem nyelvi, hanem földrajzi értelemben használta. A viszonyítás alapja természetesen a nyugati török klasszikus irodalmi nyelv, az oszmánli (és annak vonzásköre), amelyhez képest a Kaszpi-tengeren túli törökség valóban egyöntetűen „keleti

töröknek” tekinthető, nyelvi szempontból azonban Vámbéry felsorolásában a mai rendszerezés szerint oguz, kipcsak és turki ágba tartozó nyelvek is találhatók. A keleti török terminus tehát itt ernyőfogalomként jelenik meg, melyet több kutató is átvett – köztük Marc Quatremère, Pavet de Courteille vagy Theodor Zenker –, és szótárakban Eastern Turkic, türk oriental, osttürkisch, Doğu Türkçesi stb. néven jegyzik a szavakat az oszmán-töröktől való megkülönböztetéképpen (Eckmann 1958:119).

Annál több vitára adott okot Vámbérynak azon kijelentése, miszerint a tulajdonképpeni csagatáj nem más, mint a Kokandi, Buharai és Hívai Kánság területén beszélt özbeg nyelv, sőt azt is kiemeli, hogy a hívai nyelvváltozat viseli magán legtisztábban a csagatáj vonásait, s így módon a legjobban hasonlít a nagy költőnek, Mír Ali Sír Neváinak (1441–1501) a nyelvére. Eszerint Vámbéry sokkal szélesebb értelemben használja a csagatáj szót, mint ahogy azt nemcsak a későbbi turkológusok, de a korábbi munkák szerzői is tették (Eckmann 1958:117–121; Péri 2002; 2003).

A csagatáj kifejezés eredetileg személynévként kezdte hosszú pályafutását, melynek során sok állomást bejárt. Eredetileg Dzsingisz kán második fiát hívták így, aki 1242-ben bekövetkezett haláláig bírta az apjától örökölt birodalomrészt, azaz uluszt, mely magában foglalta

Transzoxániát (ma Özbegisztán), az Ili folyó völgyét (Kazahsztán), a Pamír hegységet (Kelet-Afganisztán, Tádzsikisztán, Kirgizisztán), Kelet-Turkesztánt és Dzsungáriát (Kína Hszincsiang tartományának déli, illetve északi része) (Eckmann 1958:115). Így ez a terület a „Csagatáj ulusza” elnevezést kapta, a névadó Csagatáj utódai pedig a Csagatáj Kánság uralkodói lettek – a nyugati részeken 1363-ig, Tugluk Temür kán haláláig, keleten a XVII. század második feléig volt képes tartani magát a birodalom. A történelem folyamán sok példát látunk arra, hogy nomád katonai alakulatok magukra öltötték vezetőjük nevét, sőt az efféle csapatokban gyakran a törzsi szerveződés vonásai is kezdtek megmutatkozni (Golden 1992:303–304). Így történt ez a Csagatáj Kánság katonai erejével is. Először a kán alattvalóira terjedt ki a csagatáj megjelölés, majd a Transzoxániában élő törökök és eltörökösödött nomádok is megkapták ezt a nevet, és számos forrás már így emlegeti Nyugat-Turkesztán népét (Eckmann 1958:116). Tugluk Temür halála után a csagatáj seregek élén álló hadvezér, Timur Lenk kezébe került a hatalom, a Csagatáj Kánságnak pedig vége szakadt (Golden 1992:306), a csagatáj elnevezés viszont használati körének kiszélesedése révén továbbra is életben maradt. Ennek ellenére úgy tűnik, nyelvi vonatkozásban igen későn, csak a Timuridák idején jelent meg – elsőként a XV. század végén, éppen Neváinak

a Mízán al-Avzán című művében, ő azonban különbséget tett török és csagatáj között (Péri 2002:73–74, 2003:249):

„Török nyelven vezetem tollamat, és valahányszor a szabályok megkövetelték, hogy a jelentés szépnek és díszesnek mutakozzék, ott csagatáj szót írtam, mert ez az alapja a nyelvnek és a kifejezésnek, mely szerző számára eddig elérhetetlen volt, s mely írnok számára nem nyújtott sikert.” (Navoiy 2000:38)

Ez alapján tehát megállapíthatjuk, hogy a török népnyelv és a csagatáj „stíl” eredetileg két különböző fogalom volt, s e koncepció hagyománya az elkövetkező századok során is megőrződött. Míg a népnyelvet főként a *türki, türk tili, türkí lafzi, türkče* megjelölésekkel illették, addig a csagatáj az írott stílus és norma, vagyis az irodalmi nyelv megnevezése lett (Eckmann 1958:117–118; Péri 2002:74–75; 2003:253–254). A csagatáj irodalomtörténet szerzői közé Nevái mellett olyan egyéniségek tartoznak még, mint például Lutfí (1366–1465), Huszajn Bajkara (1438–1506), Bábur (1483–1530) vagy Abú al-Gází Bahadur (1603–1663).

Az irodalmi csagatáj és a mellette párhuzamosan létező keleti török népnyelv megkülönböztetésének határai azonban már jóval Vámbéry előtt elmosódni látszódnak. Minde-

nekelőtt Nevái népszerűsége tette kívánatossá, hogy a csagatáj irodalmi művek megértéséhez való hozzáférést szótárakkal könnyítsék meg az olvasók számára. Nem volt ritkaság, hogy az e célból készült segédanyagok bevezetésképpen nyelvtani útmutatókkal kiegészítve dolgozták föl a közkedvelt szerzők és költők műveinek szóanyagát, s a szócikkekben a jelentés mellett többnyire versrészleteket, idézeteket is olvashatunk az életművekből. Az egyik leghíresebb ilyen munka a Muhammad Mahdí Hán által papírra vetett Szanglah című szótár a XVIII. századból (Rieu 1888:264–266; Clauson 1960). Azt látjuk azonban, hogy e szótár szóanyagába az irodalmi forrásokon túl népnyelvi elemek is bekerültek. A *may* címszónál például a leírásban az áll, hogy „a *may* az özbegek nyelvén olajat (perzsa *rūġan*) jelent” (Clauson 1960:319r).

Két szempontból is különleges figyelmet érdemel ez a szócikk. Egyrészt egy népnyelvi elem megjelenése egy „csagatáj” szótárban abba az irányba mutat, hogy kiszélesedett az a mező, ami belefér a csagatáj gyűjtőfogalmába, és már nem szigorúan az irodalmi nyelvre vonatkozik, hanem a népnyelvre is utal. Így nem csodálkozhatunk azon sem, hogy Vámbéry már ennek megfelelő általánosítással kezeli ezt a terminust. Emblematis megtestesítője e fogalmi kavardásnak Iszhák molla, más néven Csagatáj Izsák, aki Vámbérynek a Kongratból (ma Qo’ng’irot,



Nyugat-Özbegisztán) magával hozott nyelvi adatközlője volt. Másrészt a *may* szócikk leírásában szereplő nyelv éppen az az özbeg, amely Vámbéry szerint azonos a tulajdonképpeni csagatájjal. Ha viszont a kettő egy és ugyanaz, akkor miért látta mégis fontosnak a Szanglah szerzője, hogy föltüntesse a szó eredetét?

A válasz az özbeg nép etnogenezisében keresendő. Tudjuk ugyanis, hogy maga a népnév eredetileg ugyancsak személynévből származik. Özbeg kán 1312–1341 között volt az Arany Horda kánja, majd halála után, a század második felétől kezdve azt látjuk, hogy a név már egyes kipcsak ajkú csoportok megjelölésére szolgál (Golden 1992:330), ekkoriban azonban még az özbeg törzsszövetség szállásterülete az Arany Horda keleti végein húzódott, melyet nyugaton az Urál folyó és a Kaszpi-tenger, délen az Aral-tó és a Szir-Darja határolt, északon a Tobolnak és az Isimnek, keleten pedig csaknem a Balkas-tónak a vidékéig nyúlt (Allworth 1990:7), tehát a mai Özbegisztántól számottevő távolságra, északnyugatra. A XV. század második felére az özbeg törzsszövetség a Horda belviszályaiban szembe került más törzsekkel, valamint a kánnal is, miután pedig vereséget szenvedett az ellene fölvonuló koalíció túlerejétől, Muhammad Sejbáni vezetésével délkeleti irányban, Transzoxánia felé talált menekvést (Golden 1992:332). E kipcsak elemek a helyi oguz és turki népességgel

keveredve hozták létre a ma özbegként ismert etnikumot, mely bizonyos nyelvjárásaiban most is őrzi mind az oguz, mind pedig a kipcsak nyelvi sajátosságokat, hiszen – amint azt a továbbiakban látni fogjuk – a modern irodalmi nyelv a turki változatot veszi alapul. Ilyen jellegzetességek példának okáért a türkménizált özbeg hosszú magánhangzói és zöngés szókezdő zárhangjai, vagy a kipcsak özbeg intervokális zöngésedései és a *-lar* többesjel *l* hangjának hasonulásai (Kakuk 1976:97–98), de a *may* példája mutatja, hogy a szókincs is magán viseli e keveredés nyomait. Ezeknek a tulajdonságoknak köszönhetően az özbeg ma bizonyos szempontból mintegy metszetként nyelvileg és földrajzilag is hidat képez a török nyelvcsalád három legnagyobb csoportja között, jóllehet a történelem folyamán a politikai indíttatású törekvések éppen ennek az ellenkezőjét szerették volna elérni.

Amíg Vámbéry a csagatáj és az özbeg nyelv egymáshoz való viszonyában az előbbit tekintette érvényesnek az utóbbira nézve, addig a szovjet nyelvészek érdekes módon inkább az özbeg nyelv értelmezési határait terjesztették ki – nem is kis mértékben. Jól megfigyelhető ez a tendencia Ergash Fozilov özbeg nyelvész 1977-ben írott, az özbeg irodalmi nyelv történetét taglaló tanulmányában (Fozilov 1977). Kronológiájában már a XII–XIV. századot is az özbeg nyelv „történelem előtti” korszakának nevezi, ezt követi

a XV–XVI. század, a korai özbeg időszak, majd a középső özbeg kora a XVII–XIX. században, végül a XX. század már a modern özbeg nyelv ideje (Fozilov 1977:4–7). A csagatájjal való efféle – az özbeg népnév főntebb vázolt története alapján egyértelműen anakronisztikus – azonosítás mögött nyilvánvalóan az szándék áll, hogy igazolja a XX. század elején éppen a csagatáj helyébe létrehozott új, „népi” irodalmi nyelv történelmi hitelét.

A valósághoz talán mégis az áll közelebb, ha továbbra is a csagatájt tartjuk számon a XV. század elejétől a XX. század elejéig tartó korszak klasszikus közép-ázsiai irodalmi nyelveként, mely egyúttal hivatalos, illetve diplomáciai funkciót is betöltött, és amelyhez a mai nyelvek közül valóban az özbeget és a modern ujkurt tarthatjuk a legközelebb állónak (Eckmann 1966:1). Mitöb, Eckmann János azt állítja, hogy a csagatáj úgy viszonyul napjaink e nemzeti nyelveihez, mint a latin az olaszhoz vagy a franciához. A XX. század politikai átrendeződésének következtében a térség helyi dialektusai kerültek középpontba, és ezeket tették meg az új, nemzeti irodalmi nyelvekké. Ennek minden bizonnyal az volt az egyik célja, hogy az addig közös irodalmi nyelv által összefogott – és itt a Vámbéry által használt földrajzi értelemben vett – keleti török népeket a *divide et impera* elve alapján megossza, és új identitást kölcsönözzön az itt élő népeknek.

A kivitelezés több lépcsőben valósult meg. Az 1920-as években a kazáni tatár származású kutató, Abdalrahman Szaadi megállapította, hogy 1922-re a népek fölötti csagatáj nyelv végleg túlhaladottá vált, és a cári Oroszország bukásával egyidejűleg fölvirradt az életteli teli özbeg nyelv napja. Véleménye szerint a győzelemként elkönyvelt fordulat elsősorban az Orosz Birodalom végnapjai idején szárnyakat bontó új irodalmi nemzedéknek köszönhető, akik közé olyan írók és költők tartoztak, mint Abdulrauf Fitrat (1886–1938), Abdulhamid Sulaymon Cho'lpon (1898–1938) vagy G'ulom Zafariy (1889–1938) (Allworth 1990:189–190). E hősként ünnepelt egyéniségek ugyanakkor nem csupán irodalmi munkásságukkal tűntek ki, hanem politikai aktivitásukkal is. A népi szerzőket és költőket a későbbiekben is nagy tisztelet övezte, pályájukat és közéleti szerepvállalásukat példaként állították a fölnövekvő nemzedék elé (Yenileyeva–Aleksyev–Razzoqov–Gruza 1959:71–101). Szükséges volt azonban igazolni azt is, hogy a forradalomnak köszönhetően kibontakozó irodalmi nyelv nem előzmények nélküli, s ez motiválta a csagatáj átkeresztelését régi özbeggé (Allworth 1990:230–231), Nevából pedig „az özbeg nép nagy költője” lett (Yenileyeva–Aleksyev–Razzoqov–Gruza 1959:67–68).

Egy másik lépcső volt az új nyelvi korszak megalkotásában az irodalmi norma alapjául

szolgáló nyelvjárás kiválasztása. A cél az egykori kánságok területén létrehozott új közigazgatási alakulat, azaz az Özbeg Szovjet Szocialista Köztársaság számára a környező tagköztársaságok nemzeti nyelveitől lehetőleg minél markánsabban elütő változat megtalálása volt. E kritériumnak legjobban az oguzos türkméntől és a kipcsakos kazahtól, illetve kirgiztől leginkább különböző, a Ferganai-medencében beszélt, erős iráni hatás alatt álló dialektus felelt meg, mely nélkülözi a török nyelvcsaládra egyébként oly jellemző magánhangzó-harmóniát (Allworth 1990:237). Ezáltal ugyanakkor az új norma a kiválasztott nyelvjárás turki vonásaiból adódóan nyelvileg közelebb került a szintén turki típusú csagatájhoz. Ez azonban mégsem a megelőző évszázadok írásbeli hagyományainak elismerése jegyében történt, hiszen arra a korszakra is „történelem előtti”, illetve korai özbegként utaltak.

A csagatáj múlttal való leszámolásban nem utolsósorban lényeges lépés volt az arab betűs írás helyett a latin alapú alfabétum bevezetése 1926-ban, később a cirill ábécéé 1940-ben (Allworth 1990:221–222; Kakuk 1976:98). Mind-ezen intézkedések a régi, több népet is összekötő kulturális kapocs elvetését célozták, hogy ezáltal utat törjenek az új, önálló özbeg identitás kialakítása felé.

A történelem folyamán megfigyelhető az a tendencia, hogy a beszélt nyelvi változatok, azaz

a vernakuláris nyelvi formák időről időre a korábbi irodalmi norma helyébe lépnek. Ilyenkor mindig fölmerül a kérdés, hogy e korábbi norma milyen mértékben enged teret az új törekvéseknek. A latin fokozatos kiszorulásával a közéletből teret nyertek a mai nemzeti újlatin nyelvek, megint más a helyzet az arab, a kínai vagy akár a spanyol és az angol esetében. Egyes területeken a változás jellemzően igen korán végbemegy, például az irodalom terén, amely előszeretettel merít a regionális variánsokból, és teszi terítékre a hétköznapi, illetve az aktuálisat. Más regiszterek különféle okokból eredően jobban ragaszkodnak a kanonikus, gyakran már nem élő vagy aktív formákhoz. Ilyen lehet például a vallási vagy vallásos nyelvezet, mely a szent iratok nyelvállapotát tekintí mérvadónak, de olyan politikai, illetve praktikus megfontolás is ösztönözheti a nyelv konzerválását, illetve az ezzel szorosan összefüggő standardizálást, hogy a valójában egymástól már jelentős mértékben eltérő változatokat összefogja, egyként kezelje, vagy egységesnek mutassa, lévén a nyelv kézenfekvő eszköze a nemzeti identitás kialakításának (Wardhaugh 1995:34–35). Ezekben a törekvésekben fontos szerepe van az írásnak, ami képes választvonalat teremteni két korszak között, ahogyan azt az oszmánli és a törökországi török esetében is láthatjuk, ahol ráadásul az arab betűs írásról a latin betűkészletre való áttérés gyökeres és a mai napig tartó nyelvújítási

mozgalommal fonódott össze. Amint azt a fön-  
tebbiekből is láthatjuk, ez a folyamat a csagatáj és  
az özbeg között is programszerűen, célirányosan  
és a teljesség igényével zajlott.

Gunnar Jarring, aki igen tekintélyes mennyisé-  
gű folklór anyagot publikált különféle keleti török  
nyelvjárások gyűjtéseiből (Jarring 1937; 1946–  
1951), az özbeg dialektusainak csoportosításánál  
a szovjet Polivanov fölosztását követve két fő tí-  
pust különít el: iranizált és nem-iranizált nyelv-  
járásokat (Jarring 1937:6). Ezek közül az iranizált  
változatok többnyire a városi, a nem-iranizált  
változatok pedig a vidéki lakosságra jellemzőek.  
Miközben az irodalmi csagatájra ugyancsak ha-  
tással volt a klasszikus perzsa nyelv, a helyi iráni,  
elsősorban tádzsik népesség szintén kölcsönha-  
tásba került a taskenti, szamarkandi vagy buharai  
törökök nyelvével. A kollokvialis keleti török korai  
emlékei főként olyan munkákban maradtak ránk,  
melyek a keleti török nyelv iránt érdeklődőknek  
nem az irodalom felé forduló közönségét céloz-  
ták, hanem a gyakorlati nyelvtudást elsajátítani  
vágyók táborát igyekeztek inkább kiszolgálni.  
Ezek közé a művek közé tartozik például Ásúr bég  
török nyelvkönyve (Rieu 1888:268–269), melyet  
tanítványának, Mír Muhszin kánnak állított össze,  
hogy jártasságra tegyen szert a török nyelvben,  
és megtanuljon rajta beszélni.

Ebben a török nyelvű szövegben számos  
olyan jelenséget érhetünk tetten, amelyek más

török nyelvekhez viszonyítva igen sajátosak, s ezzel együtt gyakran megfigyelhetjük a mellette föltüntetett perzsa fordítással párhuzamos szerkesztést is. Csak néhány példa a sajátos szintaktikai struktúrákra:

„*As-salāmu ‘alaykum! Sağ vā yesän barsiz?*”

„*Vā ‘alaykum as-salām! Al-ḥamd ul-İllāh, sağ vā yesän barimiz.*” (‘Āšūr é. n.:21r)

\*\*\*

„Béke önnel! Ép és egészséges?”

„Önnel is béke legyen! Istennek hála, ép és egészséges vagyok.”

E példamondatban a *barsiz* a perzsa *hastīd* ‘vagytok; (ön) van’ megfelelője, vagyis a török egzisztenciális partikula, azaz a *bar*, fölveszi a kopula funkcióját, és ahhoz járul az igei személyrag, nem pedig az állítmányi névszóhoz klitikumként. Ugyanez a jelenség a törökországi törökben nem lenne lehetséges, a csagatájban viszont gyakran előfordul az olyan általánosabb kopulatípusok mellett, mint az *er-* vagy a *-dur* (Eckmann 1960:179–182).

„*Bukün atlanīb qanda bariib eding?*”

„*Yazī arasīda av qīlganī bariib edim.*” (‘Āšūr é. n.:23v)



„Hová mentél ma lóra szállván?”  
 „Vadászni mentem a pusztába.”

Ez a rövid kérdés és felelet nyelvtani szempontból két figyelmet érdemlő jelenséget is szemléltet. Egyrészt azt látjuk, hogy a klasszikus török irányhármassággal szembemenve a *-ğa* latívusz helyett itt *-da* lokatívusz szerepel, miközben a *bar-* ‘megy’ ige természetes vonzatként eredendően az előbbit sugallaná. Talán közelebb kerülhetünk ennek megértéséhez, ha figyelembe vesszük azt, hogy a perzsa – sok más indoeurópai nyelvhez hasonlóan – nem ismeri az irányhármasságot, ami abban fejeződik ki, hogy a latívuszi és a lokatívuszi prepozíció azonos, s ez áll szemben az ablatívusszal (vö. angol *in the house* ‘a házba’, illetve ‘a házban’ és *from the house* ‘a házból’). A másik sajátosság, hogy a pusztá helyhatározói esetragok használata helyett igen gyakran névutók nyomatékosítják a helyviszonyokat. Ez szintén párhuzamba állítható a perzsa szerkezettel: *dar mīyān-i šaḥrā ~ yazi arasiḍa* ‘a pusztá közepére’.

„*Atliqnī yaḥšīraq budur kim atnī su ičürüb yügürdürmäsün nä üçün kim yamandur.*” (‘Āšūr é. n.:28r)

„Az a jobb a lovas számára, hogy a lovat meg-  
itatván ne futtassa, mert az rossz.”

A *-nī* esetrag itt egyrészt a tárgyesetnek a reguláris toldaléka, másrészt a szerző a részes esetet is ezzel jelöli ezen a helyen, ami megfelel a klasszikus perzsa *rā* partikula kétféle funkciójának.

A szöveg nyelvének ilyen jellegű sajátosságai azonban – noha időről időre fölbukkannak – nem vonulnak végig következetesen az egész korpuszon, és ugyanúgy találhatunk olyan formákat is, melyeket a többi török nyelv alapján teljesen megszokottként könyvelhetünk el. Ásúr bég szövege és annak nem-kanonikus megformálásai mindenesetre még további vizsgálatot igényelnek, különös tekintettel egyrészt a mai özbeg nyelvjárásokkal való viszonyában, másrészt a szöveg perzsa fordításának az irodalmi perzsával való összevetésében – vajon egyoldalúak a perzsa–török nyelvi párhuzamok, vagy a perzsa szövegben is megfigyelhető a törökös szerkesztés?

Összességében a kollokvialis keleti török meghatározáson tágabb értelemben a XV–XX. század közötti időszakban az irodalmi csagatáj mellett természetszerűleg párhuzamosan létező beszélt nyelvi formákat értjük. Ezek közé so-

rolhatjuk azokat a nyelvváltozatokat, amelyek a XX. század során a standardizálás folyamatán mentek keresztül, s így fölváltották a korábbi irodalmi normát, a csagatájt. Ily módon korai özbegről beszélni szükségszerűen csak retrospektív módon lehet. Figyelembe kell vennünk, hogy nem normatív nyelvről van szó, tehát a nyelvemlékek kis földrajzi különbséggel is jelentős eltéréseket mutathatnak. Szintén lényeges szem előtt tartani, hogy a korai özbeg semmiképpen sem azonosítható a csagatájjal, sokkal inkább egymás mellett élő és egymással kölcsönhatásban lévő nyelvi formák voltak, melyekből a XX. század nyelvpolitikai törekvései egyaránt merítettek.

A modern özbeg jelenleg Özbegisztán hivatalos nyelve, és világszerte 28 millió ember beszéli (Ethnologue/a; Ethnologue/b). Ezzel ma az özbeg számít a harmadik legnagyobb török nyelvnek a törökországi török és az azerbajdzsáni után. A szovjet korszakot lezáró gesztusként 1992-ben ismét bevezették a latin betűs írást a cirill helyébe, bár a múlttal való szakítás ezúttal nem olyan átmenet nélküli élességgel történik – az idősebb korosztály számára megszokottabb cirill írás a nyomtatott sajtóban ma is dominál, miközben az internetet használó fiatalabb generáció már az új írásmódot részesíti előnyben. A modern özbeg ortográfia betűkészletének megválogatása kétségtelenül igen beszédes. Míg

a csagatáj képes volt összefogni a térség török nyelveit viszonylagos egységességében, addig a Szovjetunióból kiváló török nemzetállamok nem igyekeztek áthidalni az 1930-1940-es években kidolgozott cirill írásrendszerek által létrehozott szakadékot. A kazah és a kirgiz nyelv továbbra is a cirill betűket használja. A törökországi törökhöz többé-kevésbé hasonló ábécét egyedül az azerbajdzsáni adoptált, ehhez képest a türkmemben már jelentős eltéréseket találunk, a különbség azonban az özbeg esetében a legszembetűnőbb, mely egészen más elvet követ a hangok jelölésében, mint az Atatürki helyesírás. A különféle okokon túl kiolvashatjuk ennek üzenetéből az özbeg nyelvnek a törökországi török dominanciájával szemben megfogalmazott önállóságra és függetlenségre való törekvését is.

A keleti török nyelv történetéből itt föl villantott néhány mozzanat nem tért ki a csagatáj előfutárainak tekinthető karahanida, valamint hvárezm-turki korszakra. E rövidebb epizódokat követte a több évszázados hagyományt teremtő csagatáj, melyet csak az elmúlt alig száz esztendőben váltott föl a mai özbeg új fejezete, és az még a jövő kérdése, hogy e legfiatalabb irodalmi nyelv milyen távlatokban lesz képes valóban magas presztízsű tradíciót létrehozni.

## FELHASZNÁLT IRODALOM

Allworth, E. A. (1990) *The Modern Uzbeks. From the Fourteenth Century to the Present. A Cultural History*, (Studies of Nationalities) Stanford.

‘Āšūr (é. n.) *Kitāb-i nišāb bi zabān-i turkī*, London (British Library, Or. 404).

Clauson, G. (ed.) (1960) *Sanglax. A Persian Guide to the Turkish Language by Muhammad Mahdī Xān*, London.

Eckmann, J. (1958) Čağatay dili hakkında notlar: *Türk dili araştırmaları yılı*. *Belleten* [1958] ; 115–126.

Eckmann, J. (1966) *Chagatay Manual*, (Uralic and Altaic Series 60) Bloomington.

Fozilov, E. (1977) O‘zbek adabiy tilining shakllanish tarixi xaqida: Rustamov, A. (mas’ul muh.) *O‘zbek tili tarixi masalalari*, Toshkent. 3–9.

Golden, P. B. (1992) *An Introduction to the History of the Turkic Peoples. Ethnogenesis and State-Formation in Medieval and Early Modern Eurasia and the Middle East*, Wiesbaden.

Jarring, G. (1946–1951) *Materials to the Knowledge of Eastern Turki. Tales, Poetry, Proverbs, Riddles, Ethnological and Historical Texts from the Southern Parts of Eastern Turkestan. I–IV*, Lund.

Jarring, G. (1937) *The Uzbek Dialect of Qilich (Russian Turkestan)*. With texts and Glossary, Lund.

Johanson, L.-Csató, É. (eds.) (1998) *The Turkic Languages*, London.

Kakuk Zs. (1976) *Mai török nyelvek I. Bevezetés*, Budapest.

Alisher Navoiy (2000) *Mukammal asarlar to‘plami. Mezon ul-Avzon*, Toshkent; 37–96.

Péri B. (2002) Egy török nyelvtörténeti terminus háttere: a „csagatáj” kifejezés és a „bennszülött” források adatai: Birtalan Á.-Yamaji M. (szerk.) *Orientalista nap 2001*, Budapest; 72–80.

Péri, B. (2003) Notes on the Literary-Linguistic Term “Čağatay”: Evaluating the Evidence Supplied by Native Sources: Sárközi, A.-Rákos, A. (eds.) *Altaica Budapestinensia MMIII*, Budapest; 248–255.

Rieu, Ch. (1888) *Catalogue of the Turkish Manuscripts in the British Museum*, London.

Vámbéry Á. (1867) *Čagataische Sprachstudien*, Leipzig.

Wardhaugh, R. (1995) *Szociolingvisztika*, Budapest.

Yenileyeva, M.-Alekseyev, A.-Razzoqov, M.-Gruza, V. (1959) *O'qish kitobi. Rus maktablari uchun*, Toshkent.

## INTERNETES FORRÁSOK

Ethnologue/a = <http://www.ethnologue.com/language/uzn>  
(2016. 04. 01)

Ethnologue/b = <http://www.ethnologue.com/language/uzs>  
(2016. 04. 01)

MTAK = <http://vambéry.mtak.hu/hu/15.htm> (2015. 10. 07)



Darkó Jenő

## Fejezetek a parthusok történetéből I.



### I.

A parthusok eredetére vonatkozóan két tudósítással rendelkezünk. Mindkét tudósítás meglehetősen késői, bizánci forrásokban maradt fenn: az egyik Arrianos elveszett, a parthusokról szóló munkája, a másik pedig Georgios Synkellos művében fennmaradt töredék. Arrianos töredéke a Souda-lexikonban és bővebben Photiosnál maradt fenn.



Photios (Bibl. 58. – vö. Suda s.v. 'Arsakés'– F. Jacoby FgrHist F 30-32.) szerint Arrianos tízenhét könyvet tartalmazó művet szentelt a parthusok történetének. Photios Arrinaos műveként említi Bithynia történetét és az Alánok történetét. Mindkét utóbbi munka elveszett. – Arrinaos előadása szerint a parthusok a szkíttáktól származtak. A parthusokat a perzsákkal együtt Nagy Sándor hódoltatta, mivel korábban mindkét nép szabadságnak örvendett. Majd fel lázadtak a makedón uralom ellen. A lázadást két fivér, az Arsakidák nemzetségéből való Arsakés fiai, Phriapítés unokái, Arsakés és Tiridatés robbantották ki. Közülük az egyik merényletet kísérelt meg Phereklés, II. Antiochos Theos (261-247) helytartója ellen. Mivel a merénylet nem sikerült, a fivérek összefogtak öt társukkal és megölték a helytartót. Végül is elűzték a makedónokat és szilárd uralmat építettek ki. Utódaik váltakozó szerencséivel harcoltak a rómaiak ellen: megtörtént, hogy győztesen hagyták el a csatateret. (Altheim-Stiehl 1970:443) – Úgy vélik, hogy a parthusok Sesostris idejében jöttek ki Szkítiából és foglalták el mai lakóhelyüket. (Bibl. 58. – vö. Suda s.v. 'Arsakés'– F. Jacoby FgrHist F 30-32.)

Georgios Synkellos (539 f. Bonn) nagyobb összefüggésben beszél a parthusokról. Elbeszélését az általa perzsáknak nevezett parthusok II. Seleukos Kallinikos (247-226) idején történt

lázadásával kezdi. Előadása szerint a két fivér, Arsakés és Teridatés Artaxerxés perzsa király leszármazottai volnának, ezúttal azonban Synkellos nem mondja meg, hogy melyik perzsa uralkodóról is van szó. Arsakés és Teridatés helytartók voltak Baktriában. Ebben az időben Persiké tartományban Agathoklés viselte az eparkhos tisztségét. (Photiosnál a tisztségviselő neve: Phereklés. Justinusnál (XLI. 4,7) Andragoras.) – Synkellos itt közvetlenül Arrianosra hivatkozik, amikor arról beszél, miszerint Agathoklés kedvelte Teridatést, a fiatalabb fivért. Agathoklés nem tisztességes szándékkal közeledett hozzá. Teridatés azonban nem viszonzta Agathoklés érzelmeit. Végül is Agathoklést a fivérek saját kezükkel ölték meg. Photiosszal szemben Synkellos nem beszél arról, hogy a fivérek ebben a vállalkozásban összefogtak volna még öt társukkal. Arsakés lett a király. Synkellos úgy tudja, Arsakés két esztendei uralom után meghalt (vö. Suda s. v. 'Arsakés'). A trónon Teridatés követte, aki harminchét esztendeig uralkodott. (Altheim-Stiehl 1970:444)

Érdekes módon mindkét előadás Arrianosra megy vissza, annak ellenére, hogy a szeleukida helytartó neve más Photiosnál és más Synkellosnál. Photios és Synkellos előadása között azonban nincs ellentmondás, hanem a két elbeszélés kiegészíti egymást – Franz Altheim szerint. Mind-

kettőnél ugyanarról a hagyományról van szó. (ibid) – Synkellos nem beszél a parthusok szkíta származásáról. Feltételezi ugyanakkor, hogy ez a nép már Nagy Sándor idején is ugyanazon a helyen volt található, és a makedón hódítás előtt független nép volt. Photiosnál azt olvassuk, hogy a helytartó elleni összeesküvésben a két fivért öt társa támogatta. Így az előadás Dareios történetéhez válik hasonlóvá. Ott is hét perzsa dönti meg a mágusok uralmát. (Herodotos III. 76.) A Photios-féle változat tehát azt mutatja, hogy az Arsakidák magukat az Achaimenidák utódainak, egyenes folytatóinak tartották. Ehhez jól illik Synkellos előadása, miszerint az Arsakidák Artaxerxés le-származottai. (Altheim-Stiehl 1970:444)

Arsakésről Strabón három helyen (XI:8,8; 9,2; 9,3) tesz említést. Strabón úgy tudja: „Arsakés ... az apasiakákhoz ment, amikor Seleukos Kallinikos elől menekült”. (XI:8,8) „Azután a skytha Arsakés, aki a daák egy részén, az Ókhos mellett lakó parnosoknak nevezett nomádokon uralkodott, betört Parthyaiába és elfoglalta. Eleinte gyenge volt ő maga is, ... és gyengék voltak az utódai is, de azután, minthogy a szomszédos területet mindig elfoglalták, a szerencsés háborúk következtében ... megerősödtek...” (XI:9,2) Majd megjegyzi: „Az aparnos daák állítólag a Maiótis fölötti daák közül vándoroltak ide, ... Arsakés állítólag ezek közül származott, némelyek azonban baktriainak

*mondják, aki elmenekült Diodotos hatalmának a növekedése elől és Parthyaiaát elpártolásra bírta.*" (XI:9,3) Az első két hely artemitai Apollodorosra megy vissza, a harmadik hely egy eltérő hagyományt hoz fel a parthus birodalom alapításával kapcsolatban. Az utóbbi helynél minden kétséget kizáró módon Strabón Posidoniusra támaszkodik. (Schwartz 1896: 2854) Strabon nem említi meg Tiridatés nevét. Lehetséges, hogy Strabón itt téved, és Tiridatés helyett is Arsakésről beszél. Ugyanis a parthyaaiosok (parthusok) valamenyny uralkodójukat Arsakésnek nevezik, hívják azt akár Oródésnek, akár Pharnakésnak stb. (XV. 1, 36.) Bizonyos körülmények között megmagyarázható Strabónnak ez a tévedése, amikor az Arsakidák történetéről beszél. Strabón egyébként nem követ el hasonló hibát történetírói tekintélyének rovására. (Wolski 1959:225)

Iustinus szerint élt abban az időben *„egy bizonytalan származású, de kipróbált vitézségű férfiú”,* akit Arsakésnek hívtak. *„Útonállásból és rablásból tartotta fenn magát”,* amikor meghallotta a hírt, hogy a gallusok Asia tartományban legyőzték Seleukost, megtámadta a parthusokat, leverte kormányzójukat, Andragorast, *„s miután eltette láb alól, magához ragadta a parthus nép fölötti hatalmat.”* Bevatkozik a szelukidák és az ifjabb Diodotus viszályába: megütközik Seleukossal, akit ütközetben legyőz. *„Ezt a na-*

*pot a parthusok azóta szabadulásuk kezdeteként ünneplik." Az esemény Kr. e. 227-ben történt. Az Arsakidák valójában 247. Nisan hónap (március-április) első napját tartották felszabadulásuk kezdetének. (Horváth-Bollók-Borzsák 1992:368) – Arsakés nem sokkal később önálló birodalmat alapít, „katonaságot szed, őrhelyeket erősítményekkel látja el, tartományait megerősíti”, megalapítja Dara városát az Apaortenon hegyen. (vö. Plinius hist. nat. VI. 16, 46.) – „Arsaces, miután így megszerezte és megszervezte országát, nem kevésbé vált emlékezetessé a parthusok, mint Cyrus a perzsák, Nagy Sándor a macedonok, Romulus a rómaiak számára. Késő öregségében halt meg, s emlékét a parthusok azzal is megtisztelték, hogy őtána minden királyukat Arsacesnek nevezték.” (Iustinus XLI. 4. 6–5. 7)*

Pompeius Trogus prologusában (XLI.) *„A parthiai eseményeket illetően”* beszél arról *„hogyan alapította meg Arsaces király a birodalmat.”* Utódai pedig Artabanus és az isteni Tigranes, akik meghódították Mediát és Mezopotámiát. – Ugyanott (XLII): *„A negyvenkettedik könyv a parthusok történetét fogallja magában. Mikor is Phratéstől a parthusok számára kijelölt kormányzó, Himerus ... kegyetlenkedett: ugyanis Phratést a „Nagy”-nak nevezett Mithridatész király követte. ... A parthusoknál számos király változatos sora után a hatalmat Orodes nyerte el, aki elpusztította Crassust, és a fia, Pacorus révén elfog-*

*lalta Syriát. Őt Phrates követte a hatalomban, aki mind Antoniusszal, mind Tiridatésszel háborút viselt.*” – Isidorus Charax szerint Arsakés megkoronázására Asaak városában került sor. (Mans. Part II.) Strabón, Pompeius Trogus, az őt kivonatoló Justinus valamint Isidorus Charax egybehangzóan őrizték meg Arsakésnak, a parthus birodalom heroikus megalapítójának emlékét. (Wolski 1959:227)

## II.

A parthusok által lakott vidékről, Parthiáról már Hérodotos is megemlékezik művében (III. 93) a perzsa nagykirály adófizető tartományai között. (Debevoise 1968:6 – Aki szerint az összeírás I. Artaxerxés korának megfelelő állapotot tükrözi.) Megtaláljuk a behistuni reliefen is, ott Parthia a birodalom 13. satrapiája. (Bengtson 1965:20, 26, 348. – A relief és a feliratok I. Dareios korából valók!) Parthia léte – egyes feltevések szerint – még korábbi időre is tehető! (Herzfeld, E., Arch. Mitt. VII, 28; Altheim 1947:3) A parthusok mind a perzsa, mind a makedon uralom alatt a hyrkaniosokkal közösen adóztak. (Strabon XIV 9,1) – Strabón szerint Parthiához közel folyik az Ókhos (XI 7,3; 9,2). Hyrkania és Parthia között egészen az árják (ariosok) lakta vidékig „*nagy és víztelen pusztaság terül el*”. (XI 8,3) Az Arsakidák

hatalomra kerülésével természetesen birodalmuk jóval nagyobb területet foglalt el az egykori perzsa tartománynál, Parthiánál.

A hagyomány két történetet tart számon az Arszakidák felemelkedésével kapcsolatban. Strabón szerint Arsakés a Maiótis vidékén lakozó egyik skytha törzs, a dahák közül való volt, kezdetben az Okhos folyó vidéki *„parnosoknak nevezett nomádokon uralkodott, betört Parthiába és elfoglalta.”* (XI 9,2) Strabón Arsakés származását illetően két verziót ad elő. Az első verzió szerint Arsakés – állítólag – a Maiótis fölött lakozó, skythák közé tartozó dahák közül való volt. A másik verzió Strabón előadásában a következő: *„némelyek azonban baktriainak mondják, aki elmenekült Diodotos hatalmának növekedése elől és Parthiát elpártolásra bírta”.* (XI 9,3) Arsakés Seleukos Kallinikos (Kr. e. 247-226) elől menekült Baktriából a parthusok közé. (Strabon XI 7,8) – Justinus Arsakést *„bizonytalan származású, de kipróbált vitézségű”* férfiúnak mondja (XLI 4,6), aki – úgymond – *„útonállásból és rablásból tartotta fenn magát”.* Amikor eljutott hozzá az álhír, *„hogy a gallusok Ázsiában legyőzték Seleucust, ... megtámadta a parthusokat, leverte kormányzójukat, Andragorast, s miután eltette láb alól, magához ragadta a parthus nép fölötti hatalmat. Nem sok idővel ezután a hyrcanusok királyságát is elfoglalta ...”* (Strabon XLI 4,7)

Mind Strabón, mind Justinus előadásából egyértelműen kiderül, hogy Arsakés nomád volt, mégpedig szkíták közül való daháktól származott. Még mielőtt elfoglalta volna a parthusok lakta vidéket, az a szeleukida birodalom része volt. Parthia II. Antiokhos Theos (Kr. e. 261-246) birodalmának egyik satrapiája volt, ahol is majdnem teljes önállóságot élvezve Andragoras töltötte be a satrapa tisztét. (Justinus XLI 4,7) Andragoras az Arsakésszel vívott küzdelemben lelte halálát. Amennyiben elfogadjuk, hogy Arsakés a dahák közül való volt, úgy kézenfekvő, hogy a Parthia ellen indított akciójában az aparnoi dahák élén vett részt a küzdelemben. A hódító nomádok Közép-Ázsia állandóan nyugtalan sztyeppe vidékéről érkeztek. Arsakaés az ő segítségükkel szilárdította meg uralmát az (iráni) parthusok felett, és azzal új irányt adott a már részben hellenizált perzsa vidéknek. (Junge 1949:1968-1896; Bickerman 1944:79; Kornemann 1948:1/221)

Justinus előadása szerint „*Antiochos dédunokájától, Seleucustól pártoltak el* (t.i. a parthusok!) *az első pun háború idején, amikor L. Manlius Vulso és M. Atilius Regulus voltak a consulok.*” (Iust. XLI:4,3; Horváth-Bollók-Borzsák 1992:294 és 368; Havas-Német-Szabó 2001:484: Kr. e. 256. – Az adott helyen a consulok hivatali idejének időpontja



okozza a nehézséget, ami Justinusnál kétségtelesenül Apollodorosra megy vissza. – vö. Altheim 1947:6 és 1948:17) Általánosan elfogadott vélemény szerint az események egybe esnek azzal, hogy a szeleukida birodalom elveszíti parthus tartományát. (Altheim 1947:3) A számunkra fontos események egybe esnek a szeleukidák hatalmának a meggyengülésével, amikor is elveszítik befolyásukat a távoli, keleti tartományok felett. Így, történetesen, II. Antiokhos (261-246) esetében is arról van szó, hogy teljes erővel folytatta a szeleukidák Kr. e. 276-ban megkezdett háborúját az egyiptomi Lagidákkal szemben. A szeleukida birodalom egyre romló külpolitikai körülményei között fokozatosan elveszítette befolyását a keleti tartományai felett. Ugyancsak ekkor történt meg, hogy két távoli tartomány Baktria és Szogdiana függetlenítette magát a birodalomtól. Baktriában Diodotos, a korábbi satarpa, királlyá kiáltotta ki magát Kr. e. 250 táján. (Just. XLI 3,5: „...*Diodotus... elpártolt és királynak kiáltotta ki magát.*”; vö. Debevoise 1968:8; Grimal 1965:156) Nagy valószínűséggel az Arsakidák egyidejű, vagy nem sokkal későbbi fellépése is ezzel az eseménnyel függ össze. A szeleukida birodalom Parthia (Khorassán) tartományában, nem sokkal II. Antiokhos uralkodása előtt Andragoras majdnem független vezető tisztét töltötte be. Arsakésszal a hatalomért vívott küzdelemben lelte halálát. (249/248) A már félig-

meddig hellenizált tartomány életében új helyzetet teremtett a közép-ázsiai steppéről érkező parnosok és más daha törzsbeli szkíták élén berendezkedő Arsakidák. (Junge 1949:1968-1989; vö. Bickerman 1944:79; Kornemann 1948:1/221)

Arrianos előadása szerint ugyanis amikor Diodotos függetlenítette magát a szeleukida birodalomtól, akkor Baktria egy részének kormányzója volt a két arszakida fivér, Arsakés és Tiridatés. Az események során a fivérek, mivel ők is parthusok voltak (?!), visszatértek Parthiába. Ott azonban a satrapa, egy bizonyos Phereklés (Justinus szerint Andragoras) a testvérek valamelyikével erőszakoskodott, amit a testvérek nem tűrhettek. A történetek után a fivérek bizalmukba fogadtak öt férfiút, majd megölték Phereklést, aki megsértette őket, és rábírták Parthia tartományának népét a felkelésre. Mindez valamivel 247 előtt történt. – A két fivér, a felkelés vezetői egy bizonyos Phriapítés fia (Arrianos, Parthica fr. 1; vö. Photius Bibl. 58), szintén Arsakés fiai voltak. (Mind a modern, mind az ókori történetírók megtévesztésére, mindegyik parthus király címként viselte az Arsakés nevet. Lásd Just. XLI 5,5-6; Strabo XV 1,36; XVI1,28; Moses Chor. II,1; Amm. Marc. XXIII 6,5) Később a parthus királyok úgy tartották, hogy II. Artaxerxes lezármazottai, fenntartva azt a hiedelmet, hogy ők a dicsőséges achaimenida Irán folytatói.

(Arrianos, Parthica fr. 1., Syncellus, 539. Cf. Tarn, W. W., „Queen Ptolemais and Apama”, Classical Quarterly, XXIII (1929), 138-40.) Ebben az értelemben az arszakidák hatalomra kerülése az iranizmus '*revanche*'-át jelentette a hellenizmus felett. (Wolski 1956/57:35-52; Grimal 1965:156) Andragoras, Antiochus satrapája, nyilvánvalóan elpusztult a küzdelemben. Arsakést az Astaune-i Asaakban koronázták meg. (Kusánhoz közel, az Atrek folyó felső völgyében) (Isid. Charax. Mans. Parth. Schoff 1914:11; Tarn 1932:575; cf. PW, art. „Asaak”. – Isidoros említi, hogy az első arszakidák Zarathustra követői voltak, a városban a szent láng állandóan égett.) Később a parthusok az arszakidák korát Kr. e. 247-től számították. (Grimal 1965:156; Kornemann 1948:1/222: Az időpont valószínűleg fiktív!)

A majd ötszáz évet felölelő parthus korszak kezdetét a későbbi babylóniai dokumentumok a 247. esztendő nisszan hónapjának első napjára helyezik, jöllehet az időpont egy későbbi fikció csupán, kísérlet a parthusok önállóságának időben történő visszadatálására. (Bengtson 1969:411) Az adat Eusebios krónikájában maradt fenn (Synkellos 539), amit számos ékirásos dokumentum is támogat. (Debevoise 1968:9, 35 jegyzet; vö. Meyer 1925:49, 1. jegyzet; Bickerman 1944:76) Valószínű, hogy az időpont Arsakés királlyá történt kikiáltásának időpontja, sokkal inkább, mint sem Parthia meghódításá-

nak időpontja. (Isid. Char., Mans. 11; Gutschmid 1888:31; vö. Tarn 1932:576) Az Arszakidák valójában 247 Nisan hónap (március-április) 1. napját tartották felszabadulásuk kezdetének. (Just. XLI 4,6; 4,7; 4,8; Horváth-Bollók-Borzsák 1992:293-294 és 368) Ezen a helyen Justinus artemitai Apollodoros előadását tartotta fenn. (Altheim 1948:2/16-17) Nagyon valószínű azonban, hogy az önálló államiság megalakítása csak a Kr. e. 3. század harmincas éveire (231) tehető. (Bengtson 1969:411)

### III.

A behistuni feliraton *Parthava* említése tisztán látszik, ahol utalás történik arra, hogy Cyrus szerezte meg a tartományt. Tény, hogy megjelenik a Naqsh-i-Rustem-i feliraton is, Darius halálának idejéből, amikor is a birodalom részét képezte. (Debevoise 1968:5-6; Bengtson 1969a:20; Christensen 1933:253-254) A sírfelirat 29 név nevét tartalmazza és így szól: „*Darius, a király így szól: Ahuramazda kegyelméből ezeket az országokat szereztem meg, Perzsián kívül, uralkodom felettük, nekem fizetik az adót, azt cselekszik, amit parancsolok nekik, törvényeimet betartják.*” – Ezek a tartományok a következők: „*Māda* (Média), *Xuvaja* (Susiané, Elam), *Parθava* (Parthia), *Haraiva* (Areia), *Bāχtriš* (Baktria), *Suguda* (Sogdiana),

*Xuvārazmiš* (Chorasmia), *Zranka* (Drangiané), *Haraxuvatiš* (Arachosia), *Ōtaguš* (vö. Herodotos III 91: *sattagydoi*), *Gandāra* (Gandhara), *Hinduš* (India), *Sakā Haumavarkā* (haumakészítő Sakák, - vö. Herodotos VII 64: *amyrgioi*), *Sakā tigraxaudā* (hegyes-sapkás Sakák, - vö. Herodotos III 92: *orthokorybantioi*), *Bābyruš* (Babylonia), *Aθurā* (Assyria), *Arabāya* (Arábia), *Mudrāyā* (Egyiptom), *Arminia* (Arménia), *Katpatuka* (Kappadokia), *Sparda* (Lydia), *Yauna* (Iónia), *Sakā tyaiy tradraya* (tengeren túli scythák, európai scythák), *Skudra* (Thrákia) *Yanuā tajkabarā* (széles karimájú kalapot viselő görögök), *Putyā* (etiópok, a bibliai putok), *Kušiya* (feketebőrű törzsek Núbiában), *Mačiyā* (Herodotos IV 191, 193: *maxyoi*), *Karkā* (karthagoi).” (Christensen 1933:254)

Fennmaradt Hérodotosnál (VII 60-81) Xerxés hadseregjegyzéke, amit Kr. e. 479 előttre datálhatunk, éppen azért Darius halálát nem sokkal követő állapotról tanúskodik. (vö. PW, art. „Artayktes.”; Debevoise 1968:6) A felsorolás a következő: *perzsák* (Herodotos VII 61), *médoi* (Herodotos VII 62), *assyrio*i (Herodotos VII 63), *bakrio*i (Herodotos VII 64), *indoi* (Herodotos VII 65), *areio*i (Herodotos VII 66), *kaspio*i (Herodotos VII 67), *utio*i, *myko*i és *parikanio*i (Herodotos VII 68), *arabes* (Herodotos VII 69), *aitio*pes (Herodotos VII 70), *libyo*i (Herodotos VII 71), *paphlagono*i (Herodotos VII 72), *phryges*

(Herodotos VII 73), *lydoi* (Herodotos VII 74), *thrákoí* (Herodotos VII 75), ismeretlen nevű harcosok (Herodotos VII 76), *méíon* törzshöz tartozó *kabélis* csapatok, akiket *lasonioi* névvel is jelölnek (Herodotos VII 77), *moskhói* (Herodotos VII 78), *marok* (Herodotos VII 79), a Vörös-tenger szigetein lakók (Herodotos VII 80). Ez a felsorolás a perzsákon kívül 19 népet tartalmaz.

Más helyen Hérodotos (III. 89-94) megemlíti, hogy Darius 20 tartományra (*satrapia*) osztotta fel a birodalmát. A Hérodotosnál szereplő jegyzékek kapcsolatban méltán jegyzi meg Herzfeld (Arch. Mitt. I; 95.) hogy az összefüggésben áll a behistuni felirattal, vagy legalábbis egy azzal megegyező másik okirat lehet a forrása. Mindkét jegyzék beosztása ugyanis hasonló: felsorolja először (1) az anyaországot (Perzsia), majd a (2) nyugati és a (3) keleti tartományokat. Herzfeld a következőképpen rekonstruálta a jegyzéket: I. *lónia* (Yaunā), II. *lyd* birodalom (Sparda), III. *Kappadókia* (Katpatuka; a szírek Hérodotosnál (III 90) kappadókiaiak. (vö. Marquart Untersuchungen II.:112.), IV. *Kilika*, Kypros és más tengerlakók, V. *arabok* és *asszírok* (Arabāya és Aθurā), VI. *Egyiptom* (Mudrāyā) VII. *Arménia* (Armina), VIII. *Susiana* (Xuvaja), IX. *Babilónia* (Bābairuš), X. *Média* (Māda), XI. *Parthia* (Parθava), XII. *Baktria* (Bāχtriš), XIII. *Gandhara* (Gandāra), XIV. *Arachosia* (Haraxuvatiš), XV. *sza-*

kák (Sakā), XVI. Chorezmia (*Xuvārazmīš*), XVII. *maxyoi* (Mačiyā), XVIII. *sattagydoi* (Θataguš), XIX. *indiaiak* (Hinduš), - Herzfeld szerint a huszadik tartomány maga *Persis*, amelyik viszont nem fizetett adót. Amennyiben vissza kívánjuk állítani a behistuni felirat sorrendjét, úgy a következő eredményt kapjuk: (1) az anyaország: XX, X, VIII; (2) a nyugati tartományok: I-VII. és IX; (3) a keleti tartományok: XI-XIX. Christensen a Herzfeld-féle rekonstrukciót nem tartja egészen biztosnak. Lehetségesnek tartja, hogy *Pārsa*, a nem adózó perzsák tartománya, nem képezett satrapiát. (Christensen 1933:268)

Darius a tartományok adózását következőképpen határozta meg, „*hogyan azoknak, akik ezüstben fizettek, a babylóni talantont kellett mértékül venniük, akik aranyban, az euboiai. A babylóni talanton hetven euboiai minát tesz ki.*” (Herodotos III 89) A satrapiák adózását Hérodotos nyomán Christensen a következőképpen rekonstruálta:

|                                                                                                 |                            |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------|----------------------------|
| 1. a magnésiaiak, aiolok, kariaiak, lykiaiak, Milys lakói és a pamphyliaiak                     | 400 babylóni ezüsttalantum |
| 2. mysiaiak, lydek és kisebb szomszédos népek                                                   | 500 " "                    |
| 3. helléspontosiak, phrygek, ázsiai thrákok, paphlagóiaiak, mariandynosok, kappadókiai „szírek” | 360 " "                    |
| 4. kilikiaiak                                                                                   | 360 + 140 (=500) " "       |

|                                                                                  |      |   |   |
|----------------------------------------------------------------------------------|------|---|---|
| 5. phoinikiaiak, palesztínai „sírek”,<br>cyprusiak                               | 350  | ” | ” |
| 6. Egyiptom, Lybia, Kyréné, Barkéna<br>+ a Moiris-tavi halászatból befolyó ezüst | 700  | ” | ” |
| 7. sattagydák, gandariosok, dadikák és<br>aparyták                               | 170  | ” | ” |
| 8. Susiana és a kissiosok egész területe                                         | 300  | ” | ” |
| 9. Babylónia és Asszíria                                                         | 1000 | ” | ” |
| 10. Média, parikaniosok és<br>orthokorybantiosok                                 | 450  | ” | ” |
| 11. kaspiosok és a szomszéd népek                                                | 200  | ” | ” |
| 12. baktriaiak és a szomszéd népek                                               | 360  | ” | ” |
| 13. Paktüiké és Arménia, valamint<br>a szomszéd népek a Euxeinos-tengerig        | 400  | ” | ” |
| 14. sagartiosok, sarangák, thamaniaiosok,<br>utiosok és mykosok                  | 600  | ” | ” |
| 15. sakák és kaspiosok vagy más néven<br>északi kaspiosok                        | 250  | ” | ” |
| 16. parthusok, khorasmiosok,<br>szogdok és az areiosok                           | 300  | ” | ” |
| 17. parikaniosok és gedrosiai ethiópok                                           | 400  | ” | ” |
| 18. matiénosok, saspeirok és alarodisok                                          | 200  | ” | ” |
| 19. moskhosok, tibarénosok<br>és szomszédnépek                                   | 300  | ” | ” |
| 20. indiaiak                                                                     | 360  | ” | ” |

aranyporban (Herodotos III 94; vö. Christensen 1933:280: 300 talanton; Debevoise 1968:6: a jegyzék korát Artaxerxés idejére teszi.) Nem beszámítva az indiaiak adóját, a teljes összeg 7600 babylóniai talanton volt, ami megfelelt 9880 euboiai-perzsa ezüst talantonnak. (Christensen 1933:279-280)



Parthia a Herzfeld-féle rekonstrukciós jegyzékben a 11., a Darius-féle adólajstromban a 16. a sorrendben. Az utóbbi helyen a khorasmiosokkal, sogdokkal és az areiosokkal együtt fizetik adójukat. Hérodotos (III 117) leírja, hogy a parthusok a khorasmiosokkal, sarangákkal és a thamanaiosokkal együtt a hyrkaniosok szomszédai voltak. Tudomása van arról is, hogy *„Van Ázsiában egy nagy síkság, amelyet mindefelől hegyek zárnak körül, ... Ez a síkság egykor a chorasmiosok birtoka volt, ...”* (Hérodotos III 117) Hékataios a parthusok és khorezmiek közelségéről beszél. (Fr. 292; Jacoby 1929:38) – Xerxes seregében a parthusok és a chorasmiosok vezére Pharnakés fia, Artabazos volt. (Herodotos VII 66) Mivel Hérodotos más helyen azt mondja, hogy a satrapák a saját kontingenseiket vezényelték, Debevoise feltételezi, hogy Artabazos Parthia satrapája volt. (Debevoise 1968:6)

A parthus nevet már a perzsa birodalom idejében is viselték. (vö. Hérodotos III 93, 117; VII 66) akkor csak egy kicsiny területen laktak, és hatalmuk nem terjedt saját szállásterületük határain túlra. (Cass. Dio XL 14,2; Herodotos III 93, 117; VII 66) Strabón szerint: *„Parthia nem nagy; mind a perzsa, mind azután a hosszú ideig tartó makedon uralom alatt a hyrkanokkal közösen adóztak. Kicsinysége mellett erdős, hegyes és szegény, éppen ezért a királyok gyors menetben vo-*

*nulnak át rajta seregükkel, minthogy ez a vidék még rövid időre sem tud elég táplálékot adni." (XI 9,1 C 514; 546) Trogus pedig azt írja: „Ennek a vidéknek olyan a fekvése, hogy sem jobban védett, sem kellemesebb nem lehetne. Ugyanis mindenfelől meredek sziklák / veszik körül, így őrzéséhez nincs szükség védelmezőkre, a körülötte elterülő föld pedig oly termékeny, hogy saját erejéből dúsan terem, és forrásvizekben meg erdőkben oly gazdag, hogy a vizek bőségesen öntözik, az erdők pedig a vadászat gyönyörével ékesítik." (Iust. XLI 5, 3-4; 294-295) Parthia nyugat felől Médiával határos. (Strabon XI 13,6 C 524; 554.) A parthusok (parthaiak) a Hyrkániai-tenger fölötti részen laknak a skythákkal, hyrkanokkal, baktriosokkal és sogdokkal és az Indiától északra levő területek egyéb népeivel együtt. (Strabon II 5, 31; C 129; 161) Tőlük keletre pedig az ariosok és a Kaspi-kapu körül fekvő vidék található. (Strabon XV 2,9 C 724; 751) A parthusok szállásterületéhez nagyon közel folyt el a Hyrcaniát átszelő Oxus folyó. (Strabon XI 7,3; C 509; 541-542; vö. Debevoise 1968:2 4. jegyzet)*

Trogus több helyen is beszél a parthusok szkíta eredetéről. (Iust. II 1, 3; II 3, 6; 22, 25) Pontosabban azt állítja, hogy a parthus birodalom megalapítói szkíták voltak. Más helyen a parthusokat a szkíták száműzötteinek tartja. (Iust. XLI 1, 1; XLI 1, 10) Miként írja: „Ezt a nevük is nyilvánva-

*lővá teszi, mert scytha nyelven a száműzötteket 'parthus'-oknak mondják.*" (Iust. XLI 1, 2) Az aszszír és méd uralom idején teljesen ismeretlenek voltak. *„Később is, amikor a Kelet fölötti hatalom a médekről a perzsákra szállt át, mint valami névtelen tömeg, a győztesek zsákmánya lettek.”* (Iust. XLI 1, 3-4) Végül a Keletet leigázó macedonokat szolgálták, így hát mindenki előtt csodálatosnak tűnhet, hogy vitézségük folytán oly hatalomra jutottak, hogy olyan népeknek parancsolnak, amelyeknek szolgatömeg gyanánt álltak a hatalmuk alatt. (Iust. XLI 1, 5-6; 291)

Nagy Sándor vezére, Perdicca amikor kiosztja a főemberek között a birodalom egyes tartományait, a parthusok fölé Philippust nevezi ki helytartónak. (Iust. XIII 4, 23; Horváth 1992:139) Más helyen Justinus úgy adja elő az eseményeket, hogy Nagy Sándor halála után amikor utódai a Kelet országai fölött megosztóztak, a macedonok közül senki sem mutatott hajlandóságot a parthusok feletti uralomra, ezért *„azt idegen szövetségesükre, Staganorra bízták. Utóbb azután, mikor a macedonok polgárháborúba bonyolódtak, a parthusok Belső-Ázsia többi népével együtt Eumenest követték, majd ennek legyőzése után Antigonushoz pártoltak.”* Antigonus után I. Selucus Nicator (311-280) és I. Antiochus Soter (280-261/260), illetve annak utódai alatt éltek. Csak Antiochus unokája-

tól, II. Seleucus Callinicus (247-226) uralkodása alatt, az első pun háború ideje (264-241) alatt függetlenítették magukat a szeleukidák hatalma alól, amikor Rómában „*L. Manlius Vulso és M. Atilius Regulus voltak a consulok*”. (Iust. XLI 4, 1-3; 293-294; Horváth-Bollók-Borzsák 1992:368: ott 256-ban! – Amennyiben igazat akarunk adni Justinusnak, úgy C. Attilius Regulus második, 225. évi consulságát kell figyelembe vegyük. Lásd Havas-Németh-Szabó 2001:486.)

A parthusok korai történetéről az elmondotakon kívül keveset tudunk. Egyedül Trogus művének Justinus által készített kivonatából (XLI 4,6) van tudomásunk egy bizonyos Arsacesről, aki a parthus birodalom megalapítója volt. Ez az Arsaces (Aršak) ismeretlen, pontosabban: bizonytalan származású volt, miként Iustinusnál olvassuk: „útonállásból és rablásból tartotta fenn magát” (Horváth-Bollók-Borzsák 1992:294) Nyilvánvalóan nomád volt. Strabón (XI 9,2; C 515 546) értesülése szerint „*a skytha Arsakés, aki a daák egy részén, az Ókhos mellett lakó parnosoknak nevezett nomádokon uralkodott, betört Parthyába és elfoglalta*” azt. Ezek a parnosok – feltehetően – Belső-Ázsiából érkeztek. (Grimal 1966:301) Arsaces vezetésével Kr. e. 250 táján Astaunét, az Atrek-folyó termékeny völgyét szállták meg. Nem sokkal később, 247 körül – egy ma nem azonosítható helységben –, Asak nevű településen Arsakést királlyá

választották. (Isid. Char., mans 11; Altheim 1948: 2/16-17; Schippmann 1980:17) A későbbi hagyomány pontosan tudni vélte ezt a bizonyos napot, és azt a babylóni időszámítás szerint Nisan hónap (március/április) elsejében jelölték meg. (Horváth-Bollók-Borzsák 1992:368) Miként Iustinusnál olvassuk: „*Ezt a napot a parthusok azóta a szabadságuk kezdeteként ünneplik.*” (Iust. XLI 4,10; 294) Ettől számítjuk a szeleukidák mintájára kialakított arszakida érárt (időszámítást). (Grimal 1966:301; Schippmann 1980:17; Bengtson 1969a:384; Bengtson 1969:411; Christ 2000:30-31; vö.: Kornemann 1948: 1/222: Kr. e. 248) Arsakés 238-ban megtámadta Parthiát és legyőzte a parthusok kormányzóját, Andragorast, „*s miután eltette láb alól, magához ragadta a parthus nép fölötti hatalmat*”. (Iust. XLI 4,7; 294; Schippmann 1980:18) Arsakés nem sokkal később a hyrcanusok királyságát is elfoglalta. II. Seleucustól és a baktriaiak királyától, Diodotustól való félelmében nagy hadsereget állított fel. (Iust. XLI 4,8; 294.)

Arsacest Iustinus egyenesen szkíta szökevénynek tartja. (XLI 1,1; 291.) Strabón úgy véli, hogy Maiótis-vidéki dahák (daák) közül való volt. Egyébként ezek a dahák szkíták voltak. Tehát Arsaces is szkíta volt. (Strabon XIV 9,3 C 515; Schippmann 1980:105 6. jegyzet ) Ugyanott megemlíti azt a lehetőséget, miszerint némelyek baktriaiak mondják, „*aki elmenekült Diodotos*

*hatalmának a növekedése elől és Parthyát elpártolásra bírta.” (vö.: Altheim–Stiehl 1970:449)*

A nagysándori birodalom felbomlása után a mai Irán a Szelukidák uralma alá tartozott. A dahák (*daák*) és a parnosok a Szeleukidák birodalmának keleti határán már a Kr. e. 3. század kezdetén megjelennek a Kaspi-tenger és a mai Tedzsen-folyó (Ókhos) vidékén, állandó veszélyt jelentve a közeli Parthia tartományára nézve. I. Antiochos (280-262/261) és fia, II. Antiochos (261-246) uralkodása alatt a szeleukida birodalom keleti tartományait mégsem fenyegette közvetlen veszély. A Szeleukidák uralmának megrendülését egy nyugatról érkező nép, a galaták (kelták) rohamja jelenti (277-275) között, amellyel egy időben zajlott a ptolemaidákkal folytatott első (274-271) és második szír háború (260-253). (Schippmann (1980) pp.16-17.) II. Seleukos Kallinikos (247-226) megkísérelte az így elvesztett területeket visszaszerezni, amikor is vetélytársával, Antiochos Hierax-szal szövetségben galatáktól Ankyra mellett megsemmisítő vereséget szenvedett (Kr. e. 240 táján). (Debevoise 1968:12 50. jegyzet; Altheim 1948: 2/17: 242/241-re helyezi az eseményt; Schippmannál ez 240 vagy 239.) Feltehetően a Kr. e. 250 és 235 közötti időre tehető, amikor a Szeleukidák iráni birtokaik nagy részét elveszítik. (Schippmann 1980:17-18)

Erre az időre tehető (Kr. e. 247 vagy 238) az, hogy Diodotus Baktria satrapája függetlenítette magát a szeleukidáktól és Szogdiával együtt egy önálló államot teremtett. A szeleukida birodalom nyugati nehézségei jó alkalmat adtak a keleti határain kibontakozó államalakulatok önállósulásához. (Iust. XLI 4, 5; 294; Horváth-Bollók-Borzsák 1992:368; Kr. e. 238; Christensen 1933:303; Kr. e. 255; Grimal 1965:156; Kr. e. 250; Grimal 1966:301 és 304; Haussig 1980:110; Kr. e. 250; Ehling 2008:279; Schippmann 1980:17; Kr. e. 239) Haussig Kr. e. 250-re helyezi az eseményeket. Mindenesetre kiemeli Diodotus tettének jelentőségét. Nem csupán Baktria önállósulásáról volt csupán szó. Utóda, I. Demetrius ellenőrzése alá vonta a selyemutat, annak déli szárnyvonalát, azzal sikerült újra megnyitnia a kereskedelmet Kína felé. Sikerült államalkulatát a Tarim-medencében, Järkandtól délre fekvő államocskáktól egészen a Kan-suban lakó sererekig elismertetni. (Haussig 1980:110) Az államalakulat gréko-baktriai királyság néven több mint száz eszten-deig fennállt. (Schippmann 1980:18)

Arsaces fellépését követően a baktriai Diodotus II. Seleucusszal lépett szövetségre. nyilvánvalóan nem kívánt nyugattól elszakadni. Seleucusnak a parthusok ellen indított hadjáratának időpontját közelebbről nem ismerjük (az feltehetően 231 és 227 között volt). Annak ered-

ményéről azonban van értesülésünk. A támadás eredményeként Arsaces kényetelen volt elmene-külni. Északi irányba vette útját, az apasiakához ment (Strabo XI 8,8; C 513; 545), amelynek vala-hol az Aral-tótól délre, délkeletre kellett elterül-nie. (Schippmann 1980:18-19) Diodotus halála azonban megváltoztatta a helyzetet. (Iust. XLI 4,9; Horváth-Bollók-Borzsák 1992:294) Fia, egy-ben utóda, II. Diodotus szakított Seleucusszal. Ezután Arsaces Diodotusszal „szövetséget és bé-két kötött, majd nem sokkal utóbb megütközött Seleucus királlyal ... és legyőzte.” (Iust. XLI 4, 9; 294.) Úgy tűnik, hogy Altheimnak (Altheim-Stiehl 1970:454) igaza lehet: Arsakés megalázta-tása után Diodotos számára Seleucus jelentette a nagyobb veszélyt. A győzelmet a parthusok függetlenségük napjaként ünnepelték. (Iust. XLI 4, 10; 294)

Seleucust az újabb lázongások visszaszólitot-ták Ázsiába. (Iust. XLI 5,1; 294) Azt nem tudjuk, hogy vajon Seleucus visszatérése előtt tárgyalt volna Arsacesszel, hogy Arsacest vazallusává fogadta volna Parthiában és Hyrcaniában, ami-nek fejében a parthusok csapatokat adtak volna Seleucus rendelkezésére. A feltevést nem tudjuk bizonyítani. (Schippmann 1980:19) Kétsége-ten tény, hogy győzelme után Arsaces Parthia és Hyrcania korlátlan ura lett. Justinus (XLI 5, 2-3; 294.) tudósítása szerint Arsaces kihasználta



a helyzetét: „kialakítja a parthus államot; katonaságot szed, az őrhelyeket erődítménnyel látja el, tartományait megerősíti”. Továbbá alapít egy várost „név szerint Darát az Apaortenon hegyen”. (Horváth-Bollók-Borzsák 1992:368 7. jegyzet: Apaortenon hegy neve Pliniusnál (hist. nat. VI 16, 46) Apavortene alakban fordul elő.) „Arsaces, miután így megszerezte és megszervezte országát, nem kevésbé vált emlékezetessé a parthusok, mint Cyrus a perzsák, nagy Sándor a macedonok, Romulus a rómaiak számára. Késő öregségében halt meg, s emlékét a parthusok azzal is tisztelték, hogy őutána minden királyukat Arsacesnak nevezték.” (Iust. XLI 5, 5-6; 295; Cass. Dio XL 14,3; Grimal 1966:302)

Arsaces kr. e. 217-ben halt meg. Utóda fia, II. Arsaces (217-191) kortársa a szeleukida uralkodónak, III. Antiochosnak (223-187). Trogus szűkszavúan bánik Arsacésszal, csak annyit mond, hogy „csodálatos vitézséggel harcolt Seleucus fia, Antiochus ellen,” (Iust. XLI 5, 7; 295) Egyéb forrásaink is hallgatnak II. Arsaces uralkodásával kapcsolatban. Feltehetően 206 után a baktriai király Euthydemus seregével átlépte a határt a Tedzszen- (Ókhos) folyónál, és a parthusok földjének egy részét elfoglalta, amit a parthusoknak csak Kr. e. 155 táján, I. Mithridates (171-138/137) uralkodása alatt sikerült visszahódítaniuk. (Schippmann 1980:22) – A kortárs, III. Antiochus

sem volt sokkal szerencsésebb. Ugyan váltakozó sikerrel vívta háborúit többek között a parthusokkal. Kr. e. 212-ben vezette híres hadjáratát (Anabasis) keletre, egészen Indiáig. II. Arsaces – feltehetően – apja nyomdokain ő is az apasiakához menekült. A baktriai uralkodó Euthydemust meghagyta királyi méltóságában, azonban Arsakesnek és az indiai uralkodónak, Sophagasenos királynak el kellett ismerniük a szeleukidák hatalmát. (Bengtson 1969:417; Schippmann 1980:20: nála a hadjárat 209-ben kezdődik. – Az események fő forrása: Polybios VIII-XI. könyve) A hadjárat során érintette Kabult, majd Arachiosiót és Drungáriát át tért vissza Karamaniába, ahol 206/205 évi telet töltötte. Végül Persis és Susiana tartományokon át 205-ben megérkezett Seleuciába. Hadjárata után felveszi az achaimedidák „nagykirályi” címét. (Iust. XXXVIII 10, 6: Babilón elfoglalása után!) Magnesia mellett azonban a rómaiakkal szemben csatát veszít (Kr. e. 190) és meghal (187). (Grimal 1966:42, 52.; Schippmann 1980:20-21)

Kr. e.191-ben halt meg II. Arsaces. Utódairól keveset tudunk. Phriapitius (ca. 191- ca. 176), Arsaces fia vagy testvére 15 évig uralkodott, két fiút hagyva maga után, Mithridatest és Phrahatest. A nép szokása szerint az idősebb fiú, Phrahates (ca. 176- ca. 171) örökölte a királyságot. (**Primogenitura!**) Egyedül Justinus

(XLI 5,9) tudósít arról, hogy háborút viselt a mardusok népe ellen, meghódította országukat, amely a Kaspi-tengertől délre, az Elbrúz-hegységben feküdt. Phraates áttelepítette ezeket a mardusokat Charaxba, a Kaspi-kapuhoz közel. (Schippmann 1980:22) Phraates hadjárata után nem sokkal, Kr. e. 171-ben meghalt. Utódjává öccsét jelölte ki. Megjegyzendő, hogy ugyanakkor Phraates rendelkezett gyermekekkel. Mithridates Justinus (XLI 5, 10) előadása szerint jeles vitézségű férfiú volt. Őrá hagyta a hatalmat, *„mert úgy vélekedett, hogy többel tartozik a királyi rangnak, mint az atyai címnek, s hogy inkább kell a haza érdekéről, mint gyermekeiről gondoskodni.”* (XLI 5, 10, p. 295.)

Keleten a parthus uralkodók váltak a görögök és a görög kultúra védelmezőivé a Kr. e. 2. században. Már Priapatius Philopator (ca. 191-176) viselte a jelzés értékű *„philhellén”* címet. I. Mithridatész pénzei (ca. 171-138/7) tanúsítják, hogy a parthus uralkodó is viselete az *euergetés* (jótevő), *dikaio*s (igazságos) és *philhellén* (görögbarát) attributumokat. A görögbarátság nem volt valamiféle politikai kényszerűség. Az I. Mithridatész által létrehozott államnak szüksége volt az iskolázott bürokrácia segítségére, amit csak a hellenisztikus görögség volt képes nyújtani. A közigazgatás nyelve voltaképpen az arámi mellett a görög volt. Semmi különös nincs abban, hogy a távoli Kurdisztán területén is felszínre kerülnek

görög oklevelek. (Rostovtzeff 1941:1423A. 221; Bengtson 1969:497; Bengtson 1969a:476)

Justinus a III. Antiochusszal vívott háború során tesz megjegyzést a parthusok gögjére, ami miatt számos keleti király pártolt el tőlük és csatlakozott Antiochushoz. (Iust. XXXVIII 10, 5; 282) – A parthusok kegyetlenek, így Demetrius közöttük élve, elviselhetetlenné vált. (Iust. XXXIX 1, 3; 283) – A parthusok nyelve a szkíta és a méd között középen foglal helyet. (Iust. XLI 2, 3; 1992 292) **Hadviselésük ősi és szkíta forma.** (Iust. XLI 2, 4; „*Armorum patrius ac Scythicus mos.*” 292: Horváth János itt is más értelmet ad: „*Fegyverzetük ősi és scythia forma.*” – De itt nem csupán a fegyverzetről, hanem a parthusok hadviseléséről van szó. – V.ö.: O. Seel fordítását!) Miként Justinusnál olvassuk: „*E nép vele született jelleme döllyfős, lázongó, fondorlatos és követelőző, ugyanis az erőszakosságot férfias tulajdonságnak tartják, ... Mindig nyugtalanok: vagy az idegeinek elleni, vagy a belső lázongások között élnek. Természettől fogva hallgatók, hajlamosabbak a cselekvésre, mint a beszédre. Vezetőiknek félelemből és nem tiszteletből engedelmeskednek. Az érzéki élvezetekben mértéktelenek, az étkezésben szerények.*” (XLI 3, 6-9; 293)

„Hogy élvezetük változatos legyen, minden egyes férfinak több felesége van, és a házasságtörésnél semmilyen vétket nem büntetnek súlyosab-

ban. (Mármint a nőknél! – DJ.) Ezért az asszonyokat nemcsak kitiltják a férfiak lakomáiról, hanem a férfiakra még ránézniük sem szabad. Csak olyan húst esznek, amit vadászattal szereztek. Minden időben lovon járnak: lovon mennek a csatába, lovon a lakomára, lovon hivatalos és magánügyek intézésére, lovon álldogálnak, kereskednek és beszélgetnek. A különbség végül is a szolgák és a szabadok között az, hogy a szolgák gyalogosan, a szabadok pedig csak lovon közlekednek." (XLI 3, 1-4; 293) „Ruházatuk egykor saját divatjuk szerint volt; mióta bevonult hozzájuk a gazdagság olyan, mint a médeké: pompás és redőkbe szedett." (XLI 2, 4; 292) „Szavukban és ígéretükben teljesen megbízhatatlanok, kivéve, ha azok megtartása érdekükben áll." (XLI 3, 10) „A temetés módja általában a madarak vagy a kutyák által történő szétmarcangolás, azután a csupasz csontokat földdel takarják be. Mindnyájuknál különös tiszteletben állnak a babonás szokások és az istenekről való gondoskodás" (XLI 3,5-6; 293) – Politikai berendezkedésükről Justinus a következőket írja: „A nép kormányzása a macedon birodalomtól történt elszakadásuk után mindig a királyok kezében volt. A királyi felség után közvetlenül következő rend a tanácsosok rendje. Ebből a rendből kerülnek ki vezéreik a háborúban, s ebből valók bíráik béke idején. ... Hadseregük nem szabad emberekből áll, mint más népeknél, hanem nagyjából szolgákból, akiknek a tömege napról napra nő,

*mivel senkinek sincs megengedve, hogy felszabadítsa őket, s így minden utóduk szolgának születik. Ezeket ugyanolyan gonddal tanítják meg lovagolni és nyilazni, mint saját gyermekeiket. Ki-ki milyen gazdag, olyan mértékben szolgáltat lovasokat királyának a háborúhoz.”* XLI 2,1-5; 292)

A Justinusnál ábrázolt parthus történelem végkifejlete a Rómához való közeledés, illetve a Rómával kialakult konfliktus. Justinusnál a parthus-római viszony tömör megfogalmazásával találkozunk. A rómaiak a parthusokkal kénytelenek a világ feletti hatalmon megosztozni. (XLI 1, 1) A rómaiak legnagyobb vezéreikkel három háborúban támadták meg a parthusokat, *„annyi nép közül egyedül bizonyultak nemcsak egyenlő küzdőfeleknek, hanem még győztek is”.* (XLI 1, 7; 291)

Róma a harmadik szír háborút követően avatkozott be a Földközi-tenger keleti medencéjének eseményeibe. Ugyanis Egyiptom királyának, Ptolomeus Philopatornak a halála (Kr. e. 199) után *„Antiochus, Syria királya elhatározta, hogy elfoglaja Egyiptomot, zsenge kora miatt semmi bevéve Ptolomeus fiát , ... Megrohanta tehát Phoenicét és a többi Syriában lévő, de egyiptomi fennhatóság alá tartozó várost mire a senatus követeket küldött hozzá azzal az üzenettel, hogy vegye le a kezét az árva gyermek országáról, akit*

*atyja utolsó kérésével az ő gondjukra bízott.” (Iust. XXXI 1, 2; 240) A gyermeket az alexandriaiak ajánlották a senatus védelmébe. (Iust. XXX 2, 8; 237) „Ez a követség kedves volt a rómaiak előtt, akik okot kerestek a háborúra ... Követeket küldtek tehát Philippushoz és Antiochushoz, hogy mondják meg nekik: tartsák távol magukat Egyiptom királyságától, M. Lepidust pedig Egyiptomba irányították, hogy gyámság címén kormányozza az árva gyermek országát.” (Iust. XXX 3, 3; 237: „Mután ezt az üzenetet Antiochus nem vette figyelembe, bizonyos idő múltán ... megüzenték neki a háborút, amelybe ő könnyelműen belement, de amelyet szerencsétlenül viselt.” (Iust. XXXI 1, 2; 240; Horváth-Bollók-Borzsák 1992:362: ott az eseményeket Kr. e. 392-re teszi.)*

Kr.e. 190-ben, Magnesiánál elszenvedett vereség, majd az Apameiában megkötött béke (188) III. Antiochos (223-187) a szeleukida birodalmát katonai, pénzügyi és politika válságba sodorta. (Ehling 2008:26.) III. Antiochost L. Cornelius Scipio consul csapatai győzték le. A szeleukida király 16 000 fős elitcsapata az ütközet során teljesen felmorzsolódott. (Tit. Liv. XXXVII, 42, 6) Azzal III. Antiochos elveszítette a legyőzhetetlenség nimbuszát. (Ehling 2008:280) – Nem világos, hogy a rómaiaktól elszenvedett vereség után továbbra is szeleukida kézen maradtak az Arsakésztől megszerzett parthus területek:

Hyrkania és Komisene. (Schippmann 1980:21)  
A rómaiaktól elszenvedett vereség (Kr. e. 190)  
után a szeleukidák nem voltak abban a helyzet-  
ben, hogy érdekeiket birodalmuk keleti felén is  
érvényesítsék. Ugyanakkor a görög Baktria el-  
keseredett küzdelemben két részre vált. A nagy  
Euthydemos fia, Demetrios uralta Észak-Indiát,  
a valódi Baktriának pedig egy Eukratides nevű  
usurpator volt a birtokosa, így az ország két  
félre szakadt. Az események mögött valójában  
a parthusok ellenfelei álltak: nyugaton a római-  
ak, kelten pedig a belső-ázsiai nomádok, akik  
később (133 és 129 között) a görög Baktriát  
lerohanják és a parthusokat nehéz helyzet-  
be hozták. (Schippmann 1980:24) – Ennek  
a Demetriosnak sikerült saját államalakulatát  
a Tarim-medencében, Järkandtól délre fekvő  
államocskákkal és a Kan-suban élő sererekkel  
elismertetnie, és azzal a selyemút Kínába veze-  
tő szakaszát megnyitnia. Kr. e. 190 táján helyze-  
tét annyira megerősítette, hogy a Hindukuson  
át sikerült Észak-Indiába behatolnia. A Kabul-  
völgyből kiindulva sikerült uralmát a Pandzsáb  
völgyére kiterjeszteni egészen Seistánig és  
a partvidékig. Száz év indiai uralom után Baktria  
így megint görögé lett. Az indiai hagyomá-  
nyokban az a Demetrios „*ión Demetrios*”-ként  
(*Yavarnajy Dimita*) élt tovább. Pénzeinek vere-  
tei egyaránt görög és indus nyelven készültek.  
(Haussig 1980:110)



A parthusoknál I. Mithridates (ca. 171-138/37) a baktriai Eukratidésszel egy időben (Kr. e. 171) lépett uralomra. Uralkodása alatt a parthusok és a médek között háború tört ki. Végül is a győzelem a parthusoké lett. (Iust. XLI 6, 6; 296) Nyilvánvalóan ekkorra (Kr. e. 155) sikerült visszafoglalnia a parthusok számára korábban elvesztett területeket, Hyrkaniát és Komisenét. A médekkel folytatott háború után Mithridatész Média fölé Vagasist tette meg kormányzónak, ő maga pedig Hyrcaniába távozott. (Iust. XLI 6, 7) *„Miután innen visszatért, háborút viselt az elymaeusok királyával, majd legyőzése után ezt a népet is hozzásatolta országához, és a parthusok hatalmát a Caucasus hegyétől az Euphrates folyóig terjesztette ki, számos népet s fennhatósága alá hajtva. Így lepte meg őt a betegség, és dicsőséges öregkorban, dédapjánál, Arsacesnél nem kisebb uralkodóként halt meg.”* (Iust. XLI 6, 8-9; 296) Mithridates nem sokkal halála előtt felvette a szeleukidák által is használatos királyi címeket, így ettől fogva a parthus uralkodók is *„euergetés”, „dikaioi”* és *„philhellén”*-ek voltak. (Kornemann 1948:1/325)

Mithridates uralkodása alatt a parthus birodalom állandó kétfrontos harcban állt keleti és nyugati szomszédaival egyaránt. (Junge 1949 col. 1974) Kr. e. 150 táján sikerült meghódítania Médiát, ezt a Nyugat-Iránban elhelyezkedő szeleukida tartományt. A sakaraukák segítségével elfoglalta Kelet-Iránt. Kr. e. 141- (145-)ben, az

achaimenidák példáját követve felvette a „királyok királya” címet. 141-ben elfoglalja Seleukeiát, majd mélyen benyomul a Tigris és az Euphratés völgyébe. (Bengtson 1969a:474: Kr. e. 145; Schippmann 1980:25: Kr. e. 141.) Elfoglalta még Babylóniát (141) és Asszíriát, megfosztva ezzel az elkeseredetten védekező antiochiai uralkodó II. Demetrios (Nikator) birodalmát annak keleti tartományaitól. (Kornemann 1948:2/324; Grimal 1965:278; Ehling 2008:183) Kiterjesztette uralmát a Kaukázusig és Hyrcaniáig. (Ehling 2008:182)

Mithridates Kr.e. 141-re Mezopotámia nagy részét meghódította, előbb elfoglalta Babylóniát, majd az ország legnagyobb városát Seleukeiát. Ebben a városban koronáztatta meg magát. Feltehetően már ő alatta megtörtént az új főváros kijelölése, ugyanis székhelyét Ktesiphonba tette át. Egy agyagtábla felirata tanúsítja, hogy Mithridates uralmát az év októberében már Mezopotámia déli részén, az egykori Uruk területén is elismerték. (Schippmann 1980:25) Az eseményekről Orosius is beszámol munkájában. (5, 4,16: „*Mithridates ... uicto Demetrii praefecto Babylonam urbem finesque uniuersos uictor inuasit.*” – Ehling 2008:182)

Kr.e.139-ben assíriai II.Demetrios Nikator(145-139/38; 129-125) indít hadjáratot a parthusok ellen. (Horváth-Bollók-Borzsák 1992:365) Mithri-

datés (Arsacides) kegytelenkedései miatt a keleti uralkodók nagy örömmel fogadták Demetriost. Ugyanakkor *„a perzsák, elymaeusok és bactriaiak segédcsapatai is segítették, és a parthusokat számos ütközetben szétszórta.”* (Iust. XXXVI 1, 4; 262.) A parthusok azonban Demetriost törbe csalták és elfogták, *„végig hurcolták a városok színe előtt, és népszerűségének kigúnyolására megmutogatták azoknak a népeknek, akik pártot ütöttek ellenük”.* (Iust. XXXVI 1, 5; 262; vö. XXXVIII 9, 2; 280) Majd Mithridates Hyrcaniába száműzte. (XXXVI 1, 6; 262; (Schippmann 1980:26; vö.: Iust. XXXVIII 9, 3; Horváth- Bollók-Borzák 1992:280) De nem fogolyként bántak vele. Mithridates a leányát, Rhodogunét adta hozzá feleségül (Horváth-Bollók-Borzák 1992:367), *„és megígérte neki, hogy Syria királyságát, amelyet távollétében Trypho elfoglalt, visszadjá majd neki”.* (Iust. XXXVIII 9, 3; 280) Mithridatést halála után II. Phrahates (138/137-ca. 128) követte a hatalomban. – Demetrius nehezen viselte fogságát, és a hazatérés reményét is elvesztette, így szökéssel próbálkozott. (Iust. XXXVIII 9, 4-5; Horváth- Bollók-Borzák 1992: 280-281) Phrahates Demetriust feleségéhez, Hyrcaniába küldte ismét vissza. – Demetrius újabb szökésen törte a fejét, *„de hasonlóképpen nem volt szerencséje”.* Elfogták, *„visszadták feleségének és gyermekeinek, visszaküldték Hyrcaniába, büntetése helyére, és szemrehányásul gyerekes könnyelműségéért*

*arany játékkockákkal ajándékozták meg".* (Iust. XXXVIII 9, 8-9) Feltehetően valamilyen politikai szándékuk volt Demetriusszal a parthusoknak. Demetrius a kitüntető bánásmódot nem csak rokoni mivoltával érdemelte ki, hanem azzal, is hogy általa a parthusok „*igényt tartottak Syria királyságára, és ehhez Demetriust kívánták felhasználni Antiochus ellen ...*". (Iust. XXXVIII 9, 10; Horváth- Bollók-Borzsák 1992:281)

Demetrius fivére VII. Antiochus Sidetes (139/38- 129) jobbnak látta megelőzni a parthusok támadását, hatalmas előkészületek után roppant seregét a parthusok ellen vezette. (Iust. XXXVIII 10, 1; 281) Seregében „*nyolcvanezer fegyverest kétszázezer markotányos kísért, akik többségükben szakácsok, pékek és színjátósok voltak. Ezüstből meg aranyból annyiuk volt, hogy még a gyalogos katonák is arannyal verték ki saruikat, s így lábukkal taposták azt az anyagot, amelyért a népek fegyverrel harcoltak.*" (Iust. XXXVIII 10, 2-3; 281-282) Antiochust a parthusok dölýfének kiszolgáltatott keleti királyok felszabadítóként, örömmel fogadták. Antiochus elfoglalta Babylónt, „*a parthusoknak semmi nem maradt saját hazájuk határain kívül*". (Iust. XXXVIII 10, 5-6; 282) Mivel a helyzet a parthusok számára súlyosra fordult, Phrahates Demetriust visszaküldte Szíriába, hogy így „*csalogassa vissza Antiochust Parthiából*". (Iust. XXXVIII 10, 7; 282) – Időközben

Antiochus kénytelen volt csapatait téli szállásra küldeni, az így szétszortott seregtesteket a környékbeli városokban helyezte el. A városok azonban nem bírták a beszállásolás terhét, összebe-széltek, és mindenütt egy időben rajtaütöttek a hozzájuk beosztott csapatokon. A hír hallatára Antiochus segítségére sietett a hozzá legközelebbi alakulatának. *„Az úton szembetalálkozott a parthusok királyával, aki ellen ő maga bátrabban küzdött, mint serege. Az ellenség vitézsége végül mégis felülkerekedett, s a király, akit katonái gyáván cserbenhagyták, elesett.”* (Iust. XXXVIII 10, 8-9; 282) Phrahates *„királyt megillető módon adta meg neki a végtisztességet”*. (Iust. XXXVIII 10, 10) Antiochus tetemét Phrahates ezüstkoporsóban küldte haza Szíriába. (Iust. XXXIX 1, 6; 284) – Így szabadult meg Demetrius a parthusok fogságából. (Iust. XXXVIII 10, 11; XXXIX 1, 1; 282-283)

*„Mithridatesnek, a parthusok királyának halála után fiát, Phrahatest teszik meg királynak, aki háborút akart indítani Syria ellen, hogy bosszút álljon Antiochuson, amiért a parthusok királyságára tört, de a scythák felkelése miatt vissza kellett térnie saját országá megvédelmezésére.”* (Iust. XLII:1,1; 296-297) – Phrahates II. 138/37 táján került trónra, apja, Mithridates halála után. Nagyon fiatal lehetett, mivel az anyja, akit Ri-[in] (?) -nu-nak hívtak, régensként uralkodott mellette. (Debevoise 1968:29) Phrahates meg kívánta

bosszúlni Szírián Antiochus hadjáratát, azonban egy váratlan, zavaró körülménnyel nem számolt. – Történetesen a parthusok még a háború elején felfogadták a szkítákat (szakák, *sacaraucae*) Antiochus ellen. „*De a scythák már a háború befejezése után érkeztek*” meg, „és így – azon a címen, hogy későn jött a segítségük – nem fizették ki őket.” (Iust. XLII 1, 1-2; 296-297) A hiába megtett út miatt bosszús szkíták követelték, hogy zsoldjukat fizessék meg. Mivel követeléseiket a parthusok nem teljesítették, megsértődtek „és a parthusok határait kezdték el pusztítani”. (Iust. XLII 1,3; 297)

Abban a hadseregben, amelyet Phraates Kelet felé, a szkíták ellen vezetett, voltak görög csapatok is, akik az Antiochuszal vívott háborúban estek a parthusok fogságába. A parthusok nagyon kegyetlenül bántak ezekkel a görögökkel. (Iust. XLII 1, 4; 297) Amikor a görögök felismerték gazdáik szorult helyzetét, szembefordultak a parthusokkal. „*Amikor ezek a görögök látták, hogy a parthusok hadrendje meginog, fegyvereikkel együtt átálltak az ellenséghez és végrehajtották a régóta áhított bosszút fogságukért, legyilkolva a parthusok hadseregét, sőt magát Phraates királyt is.*” (Iust. XLII 1, 5; 297; Debevoise 1968:35, 37) A szkíták pedig megelégedve a történeteket, miután végigdúlták az egész Parthiát, adófizetésre kötelezve azt, „*visszatértek hazájukba*”.

(lust. XLII 2, 1; 297; Kornemann 1948:1/330; Schippmann 1980:29) Az események Kr. e. 128-ban történtek. (Schippmann 1980:28)

Felmerül a kérdés, hogy honnan érkeztek ezek a támadók, akik a parthusok keleti határvidékén jelentek meg. Ők is nomádok voltak, vonzotta őket az új terület, mint korábban a parthus birodalmat alapító Arsakidákat és kíséretüket. Azok, akik Parthiára támadtak, Justinusnál szkíták (*scythae*), kétségtelenül a szakákhoz tartoztak. (Hermann 1920:1611-1620) Együtt érkeztek a massagétákkal és még más különféle néppel. (Debevoise 1968:36) – A Justinusnál szereplő szaka (szkíta) zsoldosok II. Phraates seregében inkább zavart keltettek, mintsem segítségül szolgáltak volna. Ezek a szakák nem voltak mások, mint Belső-Ázsiából keleti és déli irányba nyomuló Yüeh-chik. Általános felfogás szerint ezek a Yüeh-chik a kušanok elődei voltak. Illetve a kušanok neve a Yeh-chik egyik törzsére megy vissza. A Yüeh-chik egy másik törzse feltehetően a tochárok voltak; azonban az nem valószínű, hogy ez utóbbi népnév a Yüeh-chik népének egy másik neve lett volna. (Grimal 1966:308) Úgy tűnik, hogy a Parthiára támadó nomádok két csoportot alkottak. Az egyik, valószínűleg a kisebbik részük ellepte Hyrcaniát és Komisénét, valamint eljuthatott Észak-Mezopotámiába. A nagyobbik részük viszont Herát érintésével Drangiané

felé vonult. Ezek a szakák lehettek azok, akik Drangianénak a később ismert Sakastané (mai Seistan) nevet adták. Az itt megtelepedett szakák később tovább vándoroltak a Kr. előtti első században, eljutottak Indiába és ott megalakították az indo-szkíta birodalmat. (Schippmann 1980:29)

Phrahares utóda, nagybátyja, I. Artabanus (ca. 128-124/23), aki viszont éppen a szakákat követő tochárokkal vívott háborúban szerzett sebesülésébe halt bele. (Iust. XLII 2, 2; 297) Jelentősége abban áll, hogy feltartóztatta a nomádok rohamát. (Az uralkodó helyesen I. Artabanus: vö.: Schippmann 1980:29, míg Debevoise 1968:270: II. Artabanusról beszél!) Őt a hatalomban, fia II. Mithridates (123-88/87) követte. Véghezvitt tettei miatt neki a „Nagy” melléknevet adták, *„mert őseinek hírnevét felülmúlta”*. Uralkodása alatt *„a szomszéd népekkel számos háborút viselt nagy vitézséggel, és számos népet csatolt a parthus királysághoz ...”*. A szkítákkal is számos győzelmes csatát vívott, *„így megbosszúlta a szülein esett sérelmeket”*. (Iust. XLII 2, 3-5; 297-298; nem volt „Nagy” – vö. Horváth-Bollók-Borzsák 1992:369) Kr. e. 109/108-tól fogva viselte a *„királyok királya”* címet. – vö.: Schippmann 1980:30) Artabanus utódként sikerült a nomádok felett győzelmet aratnia, és keleten a birodalom határát helyreállítania. (Grimal 1966:308) Mithridates az ókor



egyik legnagyobb uralkodó egyénisége volt. (Schippmann 1980:29-30) Hasonló volt a perzsák Dareiosához. Uralkodása kezdetén a rendet számos rebellis helyi hatalommal szemben kellett helyreállítania. Először Himerost győzte le Mezopotámiában, aki korábban függetlennek nyilvánította magát. – Legyőzte Characene uralkodóját, az arab Hypsacionest, amit a pénzleletek különösképpen igazolnak. (Grimal 1966:308 129. jegyzet; Newell 1925:11) Visszafoglalta a szakáktól a birodalom keleti tartományait. Feltehetően az ő parancsára költöztek a szakák a róluk elnevezett Sakasénébe, a mai Seistánba, keleti elterjedésüket nem áll módunkban pontosan megállapítani. A parthus birodalmat, miként az Isidoros Charax munkájából is nyilvánvaló, Mithridates és utódai által felállított határai jellemezték. (Grimal 1966:308) Mithridates Mezopotámia jelentős részét birodalmához csatolta. (Schippmann 1980:30)

Mithridates udvarában Kr. e. 115 (121)-ben Wu-ti kínai császár követei járnak. A parthus nagykirály és a kínai udvar közötti kapcsolatot számos forrásunk tanúsítja. (Alram 1996:121 – További irodalom: Ehling 2008:203 743. jegyzet; Ghirshmann 1951:222) – A látogatás eredménye volt a kereskedelmi kapcsolatok felvétele, a későbbi selyemútnak nevezett útvonal megnyitása, a Kínába irányuló, akadálytalan karavánke-

reskedelem előtt, amely akadálytalanul zajlott a kínai Turkesztánon át Kelet felé, és a parthus birodalmon át Nyugat felé. (Schippmann 1980:30-31)

A diplomáciai kapcsolatokra jellemző az a görög (bizánci) szerzőnél, Malalasnál (208, 26) fennmaradt híradás, miszerint a szeleukida IX. Antiochus Cyzicenus (115-95) feleségül vette a parthus király leányát Britannét. Amennyiben hihetünk Malalasnak, úgy a királylány II. Mithridates leánya volt. Könnyen elképzelhető, hogy Britanne a parthus királyi család egyik tagja volt csupán. A hagyomány királylányt faragott belőle. (Ehling 2008:48 és 228)

Kr. e. 99-ben a rómaiak elérték az Euphratést. Mithridates követeket küldött a rómaiakhoz egy szövetségesi ajánlattal. Sulla nem tulajdonított jelentőséget sem a követeknek, sem a parthusok hatalmának, egyáltalán nem volt tekintettel a nagykirály tekintélyére, súlyosan megsértve azt. Amiért később a rómaiak súlyos árat fizettek. (Ghirshmann 1951:223) – Az általában Kr. e. 92-re datált követjárás időpontja 99-ben volt az újabb kutatások szerint. (Badian 1964:157 – A javasolt időpont: 96, lásd Wolski 1976:196 5. jegyzet; Olshausen 1972:812 – Történetesen: Sulla Kilikia propriaetora volt ekkoriban.) A követek találkozási helye az Euphratés mentén, a mai

Malatya város mellett volt. A parthus követ, egy bizonyos Orobazos Sullának uralkodója „barátságát” és az uralkodója „szövetségét” ajánlotta fel. **Ez volt az első találkozás a parthus uralkodó követei és egy római tisztségviselő között.** A rómaiaknak fogalmuk sem volt a parthusok hatalmáról, jobban foglalkoztatta őket a pontusi VI. Mithridates Eupator (121/120-63) működése. Sulla és Orobazos megegyeztek abban, hogy a két birodalom között az Euphratés alkotja a határt, jöllehet Sulla a parthus követben nem látott egyenrangú tárgyaló felet. Másfelől Artabazost saját emberei gyilkolták meg, mivel magatartásával a parthusok érdekeit sértette meg. (Ziegler 1964:220; Schippmann 1980:31) – Mithridates halála (87) előtt, utoljára Artoasdes armeniai király ellen indított háborút. (Iust. XLII 2,6; 298)

Justinus művében kihagyja II. Mithridates és III. Mithridates (87-58/57) közötti uralkodókat!

Sulla után Pompeius veszi fel ismét a kapcsolatot a parthusokkal, amikor is a pontusi Mithridatésszel és annak veje, az örmény királlyal, Tigranésszel vívott háborúja során felismer-  
te annak lehetőségét, hogy a parthusokban szövetségeseket lásson. Pompeius Kr. e. 66-ban miután megegyezett a parthusokkal, egy úttal a két birodalom határát az Euphratésben jelö-  
lik ki, történetesen parthus segítséggel győzi le

a pontusi Mithridatést. (Havas-Németh-Szabó 2001:501; Horváth-Bollók-Borzsák 1992:369)

III. Phrahates (70/69-58/57) a 66. évi, tavaszi megállapodás után abban a hitben volt, hogy a rómaiaknak már nem kell segítenie. Közösén a két birodalom határát az Euphratésben jelölték ki. A két birodalom között fekvő Gordyenét nem sokkal később Pompeius elfoglalta. Ugyanakkor Osrohëne arab fejedelemségével közvetlen kapcsolatba lépett. (Christ 2000:271) A helybéli görögség a római uralomban, amire fennmaradásuk miatt nagy szükségük volt. (Bengtson 1969a:416) – Phrahatest saját fiai, Mithridatés és Oródés ölték meg. (Maróti 1965:153) Mithridatés (58/57-55) viszont az Armenia elleni háború után, kegyetlenkedései miatt a parthus senatus elűzte az országból. (Iust. XLII 4,1; 300; Horváth-Bollók-Borzsák 1992:369) Babylón elfoglalása után Orodés „*inkább az ellenséget látta benne, mint a testvért, ... kivégeztette*”. (Iust. XLII 4, 4) II. Orodés néven (ca 57-37/36) uralkodott. „*Ezek után a rómaiakkal viselt háborút, és a fővezért, Crassust fiával és az egész római sereggel együtt elpusztította.*” (Iust. XLII 4, 5; 300; vö. Darkó J. 2014:103-157)

A Caesar és Pompeius között kirobbant polgárháborúban a parthusok Pompeius pártján voltak, „*részint a mithridatesi háború idején*

*Pompeiusszal kötött barátságuk, részint Crassus legyilkolása miatt". (Iust. XLII 4, 6:300) Pompeius veresége után befogadták a menekülőket. A monarchiával szemben a republikánusokat támogatták. Octavianus (Augustus) és Antonius ellen Cassiusnak és Brutusnak segítséget küldtek. Szövetségre léptek Labienusszal. Nagy erővel megtámadták Ventidius táborát. Ventidius féltelmet színlelt, „sokáig visszatartotta katonáit a táborban” és eltűrte a parthusok támadását. „Végül a már gondtalan és örvendező parthusok ellen kiküldötte légióinak egy részét, s ezek támadása megfutamította és szétszórta a parthusokat.” Majd Pacorus megtámadta Ventidius táborát, azt hitte, mintha az védtelenül maradt volna. „Ekkor Ventidius a légiók hátramaradt részét is harcba vetve, a parthusok seregét királyukkal együtt leöldöste. A parthusok ennél nagyobb sebet soha egyetlen háborújukban sem kaptak.” (Iust. XLII 4, 7-10; 300-301; Horváth-Bollók-Borzsák 1992:369)*

Orodes abban a hitben volt, hogy fia, Pacorus Szíriát pusztítja és elfoglalta Asia provinciát. Így a hír fia haláláról és hadserege pusztulásáról az örületbe kergette. Majd az utód kijelölésének nehéz feladata hárult rá. Töménytelen ágyasától volt vagy harminc fia. Parthia végzete úgy hozta magával, hogy most is a legelvetemültebbet tették meg királynak. Ennek a neve is Phraates

(IV Kr. e. 38-2) volt. „*Aki azonnal végzett atyjával.*” (Iust. LXII 4, 11-16; 5, 1; 301) Phrahares nemcsak apját, fivéreit is legyilkolta, de saját gyermekei életét sem kímélte, hogy ne legyen, akit, vele szemben királynak kiálthattak volna ki. (Iust. LXII 5, 1-2; 302) Ez ellen a Phrahares ellen Antonius több hadjáratot vezetett (Kr. e 36-34), amiért ellenfeleinek segítséget küldött. „*De számos ütközetben súlyos veszteséget szenvedett, és kivonult Parthiából.*” (Iust. XLII 5, 3; 302) – Phraharatest kegyetlenkedései miatt népe száműzte. Majd a szkíták segítségével visszatért a hatalomba. – Száműzetése után a nép egy bizonyos Tiridatest (II. Kr. e. 30- 25) tett meg uralkodónak, aki a szkíták érkezésének hírére Augustus- (Caesar)hoz menekült. Augustus bölcs döntésével mindkét trónkövetelőt meghagyta saját hitében. Tiridatesnek bőséges ellátást biztosított Rómában ott tartózkodása idejére. Phraharatesnek pedig váltságdíj nélkül visszaküldte Tiridates által túszul ejtett és Rómába vitt fiát. Végül is Augustus nem szolgáltatta ki Tiridatest Phraharatesnek, de a parthusok ellen sem indított háborút. – A hispaniai háború befejezése után Augustus Szíriába ment „Kelet helyzetének rendezése” céljából. Phrahares megelőzve egy újabb háborút, vagy éppen félelmében „*egész Parthiában összegyűjtötte a Crassus, illetőleg Antonius seregéből származó foglyokat és velük együtt a hadi jelvényeket is visszaküldte Augustusnak.*” Együttal

Phraates saját fiait és unokáit is átadta túszként Augustusnak. (Iust. XLII 5, 4-12; Horváth-Bollók-Borzsák 1992:302-303; vö. Res Gestae Divi Augusti c. 29; Gagé 1977:134-136)

## FORRÁSOK

- Ammianus Marcellinus XXIII:6,5  
Arrianos, Parthica fr. 1  
Cassius Dio XL 14,2; 14,3;  
Georgios Synkellos 539 f. Bonn  
Herodotos III. 76; III. 93; III. 89-94; III 117; VII 66  
Isidorus Charax. Mans. Parth. (Parthian Stations, by Isidore Charax ed. W. H. Schoff [Philadelphia 1914], 11  
Iustinus II 1, 3; 3, 6; XIII 4, 23; XXXVI 1, 4; 1, 5; 1, 6; XXX 2, 8; 3, 3; XXXI 1, 2; XXXVIII 9, 3; 9, 4-5; 9, 8-9; 9, 10; 10, 1; 10, 2-3; 10, 5-6; 10, 5; 10, 7; 10, 8-9; 10, 11; XXXIX 1, 1; 1, 3; 1, 6; XLI 1, 1; 1, 3-4; 1, 5-6; 1, 7; 1, 10; 2, 1-5; 3, 5; 4, 1-3; 2, 3; 2, 4; 3, 1-4; 3, 5-6; 3, 6-9; 3, 10; 4, 3; 4, 5; 4, 6; 4, 6 – 5, 7; 4, 7; 4, 8; 4, 9; 4, 10; 5, 1; 5, 2-3; 5, 3-4; 5, 5-6; 5, 7; 5, 9; 5, 10; 6, 7; 6, 8-9; XLII:1, 1; 1, 1-2; 1, 3; 1, 4; 1, 5; 2, 1; 2, 2; 2, 3-5; 2, 6  
Jacoby, F. (1929) *Fragmente der griechischen Historiker* (F Gr Hist) Malalas 208, 26  
Moses Chorenaci II, 1  
Orosius 5, 4, 16  
Photios Bibl. 58.  
Plinius hist. nat. VI 16, 46)  
Pompeius Trogus, Prol. XLI, XLII.  
Res Gestae Divi Augusti. c. 29.  
Strabón II 5, 31; XI 7, 3; 8, 3; 8, 8; 9, 1; 9, 2; 9, 3; 13, 6; XIV 9, 1; 9, 3; XV 1, 36; 2, 9; XVI 1, 28;  
Suda  
Tit. Liv. XXXVII, 42, 6



## FELHASZNÁLT IRODALOM

Alram, M. (1996) Die Geschichte Ostirans von den Griechenkönigen in Baktrien und Indien bis zuden iranischen Hunnen (250 v. Chr. – 700 n. Chr.): W. Seipel (hrsg.), *Weihrauch und Seide*. Alte Kulturen an der Seidenstrasse. Ausstellungskatalog.

Altheim, Fr. (1947) *Weltgeschichte Asiens im griechischen Zeitalter*. Bd. I.

Altheim, Fr. (1948) *Weltgeschichte Asiens im griechischen Zeitalter*. Bd. II.

Altheim, Fr.–Stiehl, R. (1970) *Geschichte Mittelasiens im Altertum*.

Badian, E. (1964) *Studies in Greek and Roman History*.

Bengtson, H. (1965) (hrsg.) *Die Mittelmeerwelt im Altertum. Fischer Weltgeschichte*. Bd. 5.

Bengtson, H. (1969) *Griechische Geschichte von den Anfängen bis in die römischen Kaiserzeit*. Handbuch der Altertumswissenschaft

Bengtson, H. (1969a) *Griechische Geschichte von den Anfängen bis in die römischen Kaiserzeit*. (2. durchg. Und erw. Aufl.) Beck'sche Sonderausgaben.

Bickerman, J. E. (1944) Notes on Seleucid and Parthian Chronology: *Berytus* 8; 73-83.

Cauer, F. Artayaktes: RE 2. col. 1329.

Christ, K. (2000) *Krise und Untergang der Römischen Republik*.

Christensen, A. (1933) Die Iranier: *Handbuch der Altertumswissenschaft*. W. F. Otto (hrsg.) 3. Abt. 1 T. 3. Bd. Kulturgeschichte des alten Orients.

Darkó J. (2015) Carrhae: Keller L. (szerk.) Ábrándjaink kor. X. Nemzetközi Vámbéry Konferencia, 103-157.

Debevoise, N. C. (1968) *Political History of Parthia*.

Ehling, K. (2008) *Untersuchungen zur Geschichte der späteren Seleukiden (164-63 v. Chr.)* Vom Tode des Antiochos IV. bis zur Einrichtung der Provinz Syria unter Pompeius.

Gagé, J. (1977) *Res Gestae Divi Augusti*. Texte établi et commenté par ~.

Geyer, F. (1937) Tiridates: RE II. R. XII Hdb.; 1437.

- Ghirshmann, R. (1951) *L'Iran des origines à l'Islam*.
- Grimal, P. (1965) (hrsg.) *Der Hellenismus und der Aufstieg Roms*. Die Mittelmeerwelt im Altertum II. Fischer Weltgeschichte Bd. 6.
- Grimal, P., (1966) (hrsg.) *Der Aufbau des Römischen Reiches*. Die Mittelmeerwelt im Altertum III. Fischer Weltgeschichte Bd. 7.
- Gutschmid, A. (1888) *Geschichte Irans und seiner Nachbarländer von Alexander dem Grossen bis zum Untergang der Arsaciden*.
- Haussig, H. W. (1983) *Die Geschichte Zentralasiens und der Seidenstrasse in vorislamischer Zeit*.
- Havas L. – Németh Gy. – Szabó E. (2001) *Római történeti kézikönyv*.
- Hermann (1920) Sacaraucae In: RE II/1; 1611-1620.
- Horváth J.–Bollók J.–Borzsák I. (1992) *Világkrónika a kezdetektől Augustusig* (Fülöp királynak és utódainak története) Marcus Iulianus Iustinus kivonata Pompeius Trogus művéből.
- Junge, J. P. (1949) Artikel 'Parthia' II A. Das Parterreich in hellenistischer Sicht In: RE. 18, 4; 1968-1986.
- Kornemann, E. (1948) Weltgeschichte des Mittelmeer-Raumes von Philipp II. von Makedonien bis Muhammed. Bd. I.
- Lehmann, C. F. (1905) Zur Arsakiden-Aera: *Klio* 5; 128.
- Maróti E. (1965) *Az Ókor története IV. A római köztársaság története*. Egyetemi jegyzet.
- Meyer (1925) (ed.) *Blüte und Niedergang des Hellenismus in Asien*.
- Newell, A. (1925) Mithridates of Parthia and Hypaosines of Characene. American Numismatic Society.
- Olshausen, E. (1972) ANRW I. 1.
- Rostovtzeff, M. (1941) *The Social and Economic History of the Hellenistic World*. 3 Bde.
- Schippmann, K. (1980) *Grundzüge der parthischen Geschichte*.
- Schur, W. (1949) Artikel 'Parthia' II B: Das Parterreich als Grenznachbar des Römerreiches. In: RE 18, 4; 1987-2029.
- Schwartz (1896) Apollodoros: RE I; 2854.
- Tarn, W. W. (1929) „Queen Ptolemais and Apama“, Classical Quarterly XXIII.
- Tarn, W. W. (1932) Parthia: *The Cambridge Ancient History IX*.
- Tomaschek, W. „Asaak‘: RE 2; 1513.
- Vaillant (1925) *Arsacidarum imperium etc.*, Parisiis.

Wolski, J. (1938) *Arsace Ier, le fondateur de l'Etat parthe (en polonais)*: Eos 38; 492; et 39; 244.

Wolski, J. (1951) Études sur le texte de Strabon: *Charisteria T. Sinko*. 385.

Wolski, J. (1956/57) The decay of the Iranian Empire of the Seleucides and the chronology of the Parthian beginnings: *Berytus* XII.

Wolski, J. (1959) L'historicité d'Arsace Ier: *Historia* 8; 221-238.

Wolski, J. (1976) ANRW II, 9. 1.

Ziegler, K.-H. (1964) *Die Beziehungen zwischen Rom und dem Partherreich*.

Dobrovits Mihály

Bülent Ecevit (1925-2006)

POLITIKUS, KÖLTŐ MŰFORDÍTÓ



*a városivá lett Prométheuszt  
nem láncolják sziklához többé  
betonfalak fogságában  
sas nem járta zugában  
marcangolja önmagát*

(Bülent Ecevit: Prométheusz a városban)

Jelen írásunkban egy olyan török politikus portréját szeretnénk megrajzolni, aki mindenben a jelenlegi török vezető elit ellentétének tekinthető. Egy olyan *politicus doctus*, aki tanult és nem ösztönös politikusként is sikerrel vált hazá-

ja egyik legnépszerűbb, karizmatikus vezetőjévé. Mindezekkel együtt hazája művelődésének is aktív alakítója volt, aki költőként és műfordítóként is beírta a nevét a török kultúra történetébe. Kiváló adottságai mellett, természetesen megvoltak a maga hibái is, intrikus alkata és kompromisszumokra való képtelensége okán nem egyszer saját magát is szorult helyzetbe hozta. Mégis, személyében egy olyan török, de talán összeurópai politikai generáció utolsó tagját tisztelhetjük, aki számára a politika szolgálat volt, s műveltsége e szolgálat alapvető fegyvertárát képezte. Öröksége így ellentmondásos, hazájának tett alapvető szolgálataival mellett, politikai hagyatékában több, akár négy évtizednél is hosszabb ideje lezáratlan konfliktus is található, ezek közül a legismertebb a ciprusi kérdés.

\*

Bülent Ecevit életrajzának felesleges külön fejezetet szentelnünk. Ezek olyan közismereti adatok, melyeket bárki, bármely kézikönyv vagy internetes adatbázis alapján összefoglalhat. Éppen ezért, jelen írásunk terjedelmi korlátait is figyelembe véve, csak a legfontosabb adatok összefoglalására törekszünk.

Ecevit 1944-ben érettségizett Isztambul egyik legelőkelőbb nemzetközi gimnáziumában, az amerikai Robert College-ban, majd az Ankarai Egyetem angol szakára járt, miközben a sajtó-fő-

igazgatóság angol fordítójaként dolgozott. 1946 és 1950 között a Londoni Egyetemen szanszkrit, bengáli és művészettörténeti előadásokat hallgatott. Diplomát viszont nem szerzett. Ez a korabeli angol *literary gentlemen* stílusára emlékeztető magatartása a későbbiekben nagyban hozzájárult politikusi bukásához. 1954-55-ben Észak-Karolinában újságíró, 1957-ben ösztöndíjasként kilenc hónapig szociálpszichológiai és a Közel-Kelet történetére vonatkozó kutatásokat folytatott a Harvardon. 1966 és 1976 között több politikaelméleti könyve jelent meg.<sup>1</sup> Emellett rendszeresen publikált szépirodalmi alkotásokat és műfordításokat is.

1957-től kezdve volt parlamenti képviselő, 1959 után a kemálista Köztársasági Néppárt vezetőségének tagja. 1961-től 1965-ig munkaügyi miniszter. Neki köszönhető a sztrájkjog és a kollektív szerződések rendszerének meghonosítása Törökországban. Ezen a téren még az Erdoğan kormány szociális intézkedései is az általa lefektetett alapokra épültek. 1966-ban pártja főtitkára lett; ekkor már saját középbal platformját irányította, amely a Demokratikus Baloldal nevet viselte. 1971 márciusában egy soros katonai puccs nyomán lemondott, hogy 1972-ben pártelnökként és 1973-ban miniszterelnökként térjen vissza – az iszlamista Necmettin Erbakannal

---

<sup>1</sup> Ecevit, B. (1966) *Ortanın solu*, İstanbul; Ecevit, B. (1976) *Dış politika*, Ankara

az oldalán. Időközben sikerült bekormányoznia a Köztársasági Néppártot a Szocialista Internacionáléba is. Népszerűségének csúcsára 1974-ben, a ciprusi partraszállással jutott. Ám ez sem adott elegendő muníciót ahhoz, hogy az előrehozott választásokon újraválasszák. 1980. szeptember 12. után úgy tűnt, mindennek vége: hét évre rá azonban, az immár önálló Demokratikus Baloldali Párt (*Demokratik Sol Parisi*) atyjaként ismét visszaküzdötte magát a nagypolitikába. 1991-ben tért vissza a parlamentbe, 1999-ben pedig a többször is megjárta süllyesztőből a miniszterelnöki székbe.

A Törökországban a hatvanas években kiépült, s a nyolcvanas évek folyamán csak részlegesen, katonai erő nyomására modernizálódó politikai struktúra 2001. február 19-én kapott végleg halálos sebet, amikor Bülent Ecevit miniszterelnök és Ahmet Necdet Sezer államfő összeszólalkozását követően kártyavárként omlott össze a török gazdasági és politikai rendszer. Ezzel együtt szorult ki a politikából Ecevit is.

## ECEVIT POLITIKAI ALKATA

A török politikába igazi értelmiségiként belépő – és ezt a hozzáállását haláláig megőrző – Ecevit politikai alkatát az alábbi két szóval jellemezhetjük: doktríner és intrikus. Politikai pá-

lyájának elemzése során kiderül, hogy a hadsereg kivül Bülent Ecevit főbb ellenfele maga Bülent Ecevit volt. Szinte minden vereségét rövid távú politikai döntései későbbi következményeinek köszönhetette. Nagy ellenfele, a vele szemben „ösztönös politikai lángész” címmel illethető Süleyman Demirel szinte csak kihasználta azokat a csapdákat, melyeket Ecevit maga helyezett el a saját útjában. Ugyanez jellemző más politikai ellenfeleivel, így például Erdal İnönüvel vagy Deniz Baykallal való kapcsolatára is.

Ezekre az esetekre az alábbi példákkal utalhatunk. 1972-ben Ecevit kiszorította a Köztársasági Néppárt (*Cumhuriyet Halk Partisi* – CHP) elnöki székéből a török politika műemlékének számító İsmet İnönüt (1884-1973), s maga ült a helyébe. Miután az 1981-ben bekövetkezett katonai hatalomátvételt követően, Ecevitet egy év börtön és sok éves, a politikai szerepléstől való eltiltás után ismét visszaengedték a hatalomba, az egykori CHP híveit Szociáldemokrata Néppárt (*Sosyaldemokrat Halk Partisi* – SHP) néven újjászervező Erdal İnönü (İsmet İnönü fia) értelemszerűen hallani sem akart a vele való együttműködésről. Bár ezt a mérközést végül Ecevit nyerte meg, 2002-ben meg kellett érnie, hogy az időközben SHP-ből ismét a hagyományos CHP nevet viselő, s egykori stábfőnöke, Deniz Baykal által vezetett párt diadalmasan visszatért a nemzetgyűlésbe. (Az akkor győztes AKP mögött a második helyet foglalta el.)



Ecevit politikai habitusának hibáira talán még jobb fényt vet a 2000 során, a köztársasági elnöki posztért folyó küzdelem. A köztársasági elnök posztjának betöltéséhez a török alkotmány a felsőfokú tanulmányokat írta elő, de természetesen az ezt igazoló dokumentumokkal. (E törvény előterjesztője maga Ecevit volt.) Ecevit, ez a klasszikus brit *literary gentleman* ugyan az egyik legkiválóbb angol egyetemen tanult, de diplomát nem szerzett. Az alkotmányos lehetőségeket kihasználva (tekintve, hogy a szöveg nem írja elő *expressis verbis* a diplomát), a kormánytöbbség felkínálta Ecevitnek, hogy személye esetén a köztársasági elnök megválasztására jogosult török nemzetgyűlés kivételt tesz. Ezzel Ecevit kikerülhetett volna a saját belpolitikai helyzete csapdájából. Doktrinersége okán azonban, maga helyett, a török alkotmánybíróság akkori elnökének, Ahmet Necdet Sezernek megválasztását verte keresztül a kormánytöbbségen, majd a nemzetgyűlésben. Másfél évvel később, Ahmet Necdet Sezer írta alá Ecevit politikai halálos ítéletét.

Mindezekkel együtt, Bülent Ecevit egyáltalán nem volt népszerűtlen politikus. Minden értelmiségi viselkedésmódja ellenére, ha kellett, milliókat tudott megszólítani, kiváló belpolitikai alkukészséggel rendelkezett. Hívei a társadalom minden szegmensét lefedték. Közismert neve, *Karaoğlan* („a fekete fiú”) egy társadalom jelentős része számára jelentett hívószót. Ezek a hívek

azonban igen gyakran nem Ecevit programjára, hanem személyére szavaztak. Márpedig e népszerűség csalóka fénye gyakran annak kiváltóját is megtevesztette.

## ECEVIT ÉS A TÖRÖK „OSZLOPTÁRSADALOM”

Törökországban az első szabad választások 1950-ben zajlottak. Tekintve, hogy a Celal Bayar köztársasági elnök és Adnan Menderes kormányfő által vezetett politika bizonytalanná vált, a török hadsereg 1960-ban katonai hatalomátvételt hajtott végre, melynek eredményeképpen Celal Bayart eltávolították a köztársasági elnöki székéből, s Adnan Menderest ki is végezték. Ezzel kezdődött meg az a török *sztratokrácia*, melynek csúcspontját az 1981. szeptember 12-én végrehajtott katonai hatalomátvétel jelentette. Ettől függetlenül is, a török hadsereg, mint az Atatürk hagyományok és a demokrácia őrzője, fenntartotta magának a jogot, hogy alkalmilag bármikor beavatkozhasson a belpolitikába. Cserében megígérte és be is tartotta, hogy Törökország nem lesz katonai diktatúra, tehát, ha követeléseit teljesítik a terep ismét a megválasztott civil politikuséi lesz.

Az e témáról írott munkák és elemzések száma végtelen, s ez felment minket az alól a kötelezettség alól, hogy elemzésünket itt folytassuk. Lé-

nyegesebbnek tartjuk viszont azt kiemelni, hogy az 1960-ban lezajlott katonai hatalomátvétel folyamányaként a török társadalom klasszikus „oszloptársadalommá” vált. Két kultúra, két életmód és, igen gyakran, két eltérő nyelvhasználat jellemezte ezt a viszonyt. Ebben a helyzetben két eltérő vezéregyéniség is megjelent, Bülent Ecevit mellett örök ellenfele Süleyman Demirel.

Elgondolkodhatnánk persze azon, mi lett volna, ha ez a két politikai zseni együttműködik és nem kergetik egymást végig a török politika több évtizedén keresztül, de a tények makacs dolgok. Harcoltak tehát. Időközben a török társadalom is kettéoszlott, az Ecevit által vezetett CHP, illetve a Demirel által akkoriban vezetett Igazságpárt (*Adalet Partisi*) hálózata mentén a török társadalom két, egész vertikumában érezhető oszlopra tagolódott. Akik a CHP szavazói voltak, nem csak a kemalista értékekhez ragaszkodtak, de ahhoz is, hogy az Atatürk „forradalmaknak” tovább kell fejlődniük. Mindennapi nyelvhasználatukban pedig ragaszkodtak a török nyelvújítás legradikálisabb áramlataihoz. Ezzel ellentétben Demirel hívei egyfajta reálpolitikát követtek, a nyelv területén is. (Jelen sorok szerzőjének egyébként megadatott „tolmácsolni” a két társaság között.) Ez a két oszlop a mindennapi életet is befolyásolta, Demirel híveinek szabad volt (bár nem kötelező) tradicionális ruházatot viselni, míg Ecevit környékén a nyugati módi volt az elvárás.

## A CIPRUSI KÉRDÉS

Bár a ciprusi akció jelentette Ecevit politikai pályájának kulcsponjtját, ezt a kérdést ő és a kormányzata készen kapta.

A második világháború befejeztével vált a ciprusi görög lakosság követelésévé, Ciprus egyesülése a görög anyaországgal, az Enózisz. Ezzel szemben Törökország a sziget török lakosságának protektoraként kívánt fellépni, azt követelvén, hogy ebben az esetben a sziget törökök lakta területeit csatolják hozzá. 1959-ben jött létre a zürich-londoni szerződés 1959-ben, amelynek nyomán az Egyesült Királyság, Görögország és Törökország hármاس garanciája mellett Ciprus 1960-ban kétnemzetiségű, paritásos alapon szervezett önálló állammá vált, a Brit Nemzetközösség keretein belül, 950 főnyi görög és 650 főnyi török haderővel.

A paritásos rendszer 1963-ig funkcionált, amikor a ciprusi görög kormányzat hatálytalanította az 1960-ban elfogadott alkotmányt, a törökök pedig a sziget északi részén zárt, önkormányzó enklávékba vonultak. A háborút csak az ENSZ-csapatoknak sikerült megakadályozniuk. A Brit Nemzetközösség azonban nem tudta kikényszeríteni a zürichi-londoni megállapodások betartatását. Ciprus *de facto* egy nemzetiségű állammá vált, önkormányzó török kisebbségi kö-

zösséggel. Ennek közvetlen kiváltó oka a ciprusi görök fanatikusoak által 1963. december 20-21-én rendezett törökkaléllenes pogromok voltak. Ezt követően jelentej meg a ma is fennálló „Zöld Vonal” mentén az ENSZ békefenntartói.

A zürichi-londoni szerződések mindezekkel együtt Ciprust nem két, hanem *három* entitás között osztották fel. A szigeten fennmaradt két szuverén brit támaszpont, Akrotiri és Dhekelia.

A zürichi-londoni egyezmények a ciprusi török és görög lakosság arányát szigorúan rögzítették, ügyelve arra, hogy a függetlenséggel járó állampolgárság-csere ne okozhasson változásokat a két közösség arányaiban. Az így elfogadott határérték 4:1 volt, magától értetődően a görög közösség javára. Az elfogadott garanciaszerződésben a ciprusi kormányzat ezzel párhuzamosan garanciákat ígért arra nézve, hogy megakadályoz a területén minden olyan akciót, ami a szuverenitása és területi integritása ellen irányulna. Ugyanerre kötelezték a három garantőr hatalmat, az Egyesült Királyságot, a Görögországot és Törökországot is. A garanciaszerződés tartalmazta azt a híres cikkelyt, amely 1974 óta meghatározza a sziget sorsát. Ez előírja, hogy a három garantőr hatalom folytasson konzultációkat a garanciaszerződés betartására, egyben előrelátott egy olyan helyzetet is, amelyben erre nem kerülhetne sor. Ebben az esetben feljogosította a garantőr hatalmakat arra, hogy egyedül

is lépéseket foganatosítsanak annak érdekében, hogy a zürichi-londoni jegyzőkönyvben rögzített helyzet fennmaradjon. Törökország, mint ismeretes, erre a pontra hivatkozva szállította partra haderejét a szigeten 1974-ben. (1974. július 20.; 1974. augusztus 14.) Ezt a hadmozdulatot az Európa Tanács ugyan jogszerűnek ismerte el (1974. július 29.) azonban más szervezetek eleve megszállásnak mnősítették. Törökország igazsága ezen a ponton véget is ért, hiszen, amint azt tudjuk Makariosz érsek visszatértével ki kellett vonni a török csapatokat és legalább formálisan helyre kellett volna állítani az elvben egységes ciprusi államot. Törökország azonban, a török lakosság érdekeire hivatkozva ezt megtagadta, helyette a sziget szövetségi állammá nyilvánítását erőltette (1976). Miután erre nem került sor, a török közösség 1983 október 15-én egyoldalúan kikiáltotta a török terület független kötársasági státuszát.

## CIPRUS UTÁN

Törökország miniszterelnökét ekkor már nem Bülent Ecevitnek hívták. Ecevit tíz hónapig (1974. január 26–1974. november 18.) élő első kormánya, amelyet egyébként a mai törökországi kormányzó párt legközelebbi (bár nem köz-

vetlen) szellemi elődjével, a Necmettin Erbakan vezette Nemzeti Üdvpárttal kötött koalíción alapult, 1974 őszén felbomlott, s a helyét Süleyman Demirel vette át. Törökország ekkor kezdte, felgyorsuló infláció, nemzetközi elszigeteltség és embargó formájában megfizetni a ciprusi kaland árát.

A zavaros hetvenes években, amelyek során az országot megosztó törésvonalak nem csak a politika, de az utcai terror, már-már polgárháború szintjén is megjelentek, Ecevit 1977-ben próbálkozhatott újra (ezúttal kisebbségi) kormányalakítással, ekkor sikertelenül. 1978 januárjában azonban már sikerrel vette az akadályokat január 5-én ismét miniszterelnök lett. A kiéleződő politikai és gazdasági káosz közepette azonban 1979. október 14-én ismét lemondásra kényszerült.

## SZEPTEMBER 11. UTÁN

A török politikai életet átmenetileg megmenőtő, de ezzel együtt máig fájó sebeket hagyó katonai hatalomátvétel (1980. szeptember 12.) után Ecevit házi őrizetbe, illetve rövid időre börtönbe került, a politikai élettől pedig eltiltották. Ezt az 1982-ben elfogadott alkotmány (4. ideiglenes cikkely) is megerősítette. E tilalmat csak 1987-

ben oldotta fel egy népszavazás. Addig rövid idő után betiltott folyóiratán (*Arayış `Keresés`*), illetve a feleségére, Rahşan Ecevitre ki nem terjedő politikai tilalom okán, rajta keresztül próbált politizálni. Hivatalosan 1987. szeptember 13-án vette át az addig formálisan neje által irányított Demokratikus Baloldali Párt vezetését. 1997 és 1998 között Mesut Yılmaz mellett miniszterelnök-helyettes lett, majd 1999-ben ismét miniszterelnök lett egy kisebbségi kormány élén. Erre az időszakra esett Abdullah Öcalan elfogása és hazaszállítása is. Ezzel a sikerrel a háta mögött 1999 áprilisában sikerült ismét élen végeznie az általános választásokon, hogy aztán május másodikán ismét, ötödik s utolsó alkalommal miniszterelnök lehessen. Azt még miniszterelnökként élte meg, hogy Törökország EU tagjelölt legyen, de a tárgyalásokat már Recep Tayyip Erdoğannal kezdték meg, s azóta sem fejezték be.

Ez a kormány 2001. február 19-én kapott végleg halálos sebet, amikor Bülent Ecevit miniszterelnök és Ahmet Necdet Sezer államfő összeszólalkozását követően kártyaváráként omlott össze a török gazdasági és politikai rendszer. Bár a márciusban a Világbankból hazahívott Kemal Derviş gazdasági csúcsminiszter (őt Magyarországon a „Bokros csomag” szellemi atyjaként ismerhetjük) átmenetileg stabilizálta a gazdaságot, a korábbi rendszer véglegesen a múlté lett. 2002 novemberében a DSP már be sem



jutott a parlamentbe. Bár a nagybeteg politikus (akinek még betegsége és halála is egyfajta valóságshow-vá vált) a pártelnöki tisztet még 2000-ig megtartotta, az országos politikába már nem tudott visszatérni.

Kicsi Valéria

Said Nursi életútja  
és a kultuszának kialakulása  
az AKP kormányra kerülése (2002) után



A 2002-es törökországi választásokon meglepetésre elsőprő győzelmet aratott a Recep Tayyip Erdoğan vezette Adalet ve Kalkınma Partisi (AKP, Igazság és Felemelkedés Pártja). A politikai iszlám előretörése ugyan – különösen az 1990-es évektől – folyamatos volt Törökországban, átütő sikert azonban eddig csak az AKP tudott elérni. Győzelmében jelentős szerepe volt a párt által képviselt mérsékelt iszlám értékrendnek.

Az Atatürki reformok a vallásos gondolkodást száműzték, a muszlim intézményrendszert jelentősen visszaszorították, illetve igyekeztek állami ellenőrzés alatt tartani. Betiltották a szerzetesrendeket, minimálisra csökkentették a mecsetek személyzetét képző ún. imám hatip iskolák számát, iszlám teológiai oktatás is csak egy intézményben zajlott. A vallásosság a maradiság szinonimájává vált, szégyellni való volt. Ugyanakkor – különösen vidéken – tovább élt a „népi vallásosság”, a különböző szerzetesrendekben, medreszékben iskolázott helyi vallási tekintélyek (pírek és agák) a hivatalosan engedélyezett hitéleten kívüli világot teremtettek. Tanítványokkal vették körül magukat és közösségformáló szerepüket mindvégig igyekeztek megőrizni. Természetesen a hivatalos intézmények gyanakvása, sőt olykor üldöztetése kísérte tevékenységüket. A hitélet, népi vallásosság azonban mindvégig fennmaradt.

Az AKP kormányra kerülésével enyhülés kezdődött, a magát kezdetben iszlám demokrata pártként definiáló politikai erő támogatóit biztatta a vallási életben való részvételre. Az intézményrendszer jelentős fejlődésen ment keresztül – az imám hatip iskolát száma a korábbi évek lassú növekedése után ugrásszerűen megnőtt, újabb és újabb teológiai fakultások nyílnak az egyetemeken, a muszlim hagyományok követése gyakorlatilag elvárás lett az AKP híveinek esetében. A kormánytagok, illetve más állami

vezetők részvételéről a pénteki nagyimán a híradások beszámolnak, az iskolai tanrendbe bekeverült a vallásoktatás is.

Ugyanakkor a hitélet ellenőrzésének igénye megmaradt, mind a mai napig a Diyanet İşleri Başkanlığı (Vallásiügyi Hivatal) nevezi ki az imámokat és fedezi a dzsámik fenntartásának költségeit. A különböző muszlim vallási közösségekre is igyekszik kiterjeszteni ezt az ellenőrzést, például az anyagi támogatások feltételhez kötésével vagy más eszközökkel.

A vallással szembeni enyhülésnek köszönhetően ezek a közösségek megtalálták azokat a lehetőségeket, melyek révén saját tanaikat terjeszthetik, hitéletüket szervezettebbé tehetik. Ezt elsősorban alapítványok segítségével valósítják meg. Az alapítványok anyagi biztonságát a közösség vagyonosabb tagjai teremtik meg, az így létrehozott intézményeket a hívek működtetik.

A számos törökországi vallási közösség közül az egyik nagy lélekszámú, a Bediüzzaman Said Nursi tanait követőké, a Nurcu mozgalomé. Az elmúlt évtizedben ez a közösség szellemi atyja kultuszát is ápolni kezdte, személye köré egész legendáriumot teremtett, életének színhelyein pedig emlékhelyeket hozott létre.

Bediüzzaman Said Nursi (1877 vagy 1878–1960. márc. 23.) kétségkívül a 20. század legnagyobb hatású törökországi muszlim gondolko-

dója volt. A történelmi események is nagyban hozzájárultak ahhoz, hogy Nursi mára legendás alakká vált. A Bediüzzaman ('korának legjobbjá') nevet állítólag még kamaszkorában, nagy tudása miatt kapta. Ugyanezért és a tisztelet kifejezéséként hívei Üstad ('mester') néven is emlegetik.

Said Nursi a Nurcu mozgalom létrehozója, a Risale-i Nur ('A fény üzenete') című terjedelmes (mintegy 6000 oldalas) Korán-magyarázat szerzője. Az értelmezéseken kívül önreflexiókat és történeteket is tartalmaz.

Saját maga három életszakaszát különböztette meg, aszerint, milyen belső utat járt be. Az első 1877 és 1920 között a „régii Said”, míg 1950-ig az „új Said” és végül a haláláig tartó szakasz a „harmadik Said” korszaka.

Nursi egy szegény, hétgyermekes kurd család 4. gyermekeként született a Van-tótól délre, a Taurus hegység egyik kis falujában. A néhány házból álló helységet ma hivatalosan is Nur falunak hívják.<sup>1</sup> Az anyakönyvbe Said Okur néven jegyezték be. Apja imám is volt, fia tőle és a környékbeli medreszékben tanult, az elbeszélések szerint 16 évesen már önállóan vitázott. Legendás volt memóriája, állítólag több könyvet is fejből tudott. Van kormányzójának meghívására tanulmányait a tartományi székhelyen folytatta, ahol a könyv-

---

<sup>1</sup> A szülőfalut 1960-ban átnevezték, Kepirli lett, ám a térség AKP képviselőinek kezdeményezésére 2012-ben visszakapta eredeti nevét. Ennek ellenére Bitlis tartomány hivatalos honlapján továbbra is Kepirli néven szerepel. (<http://www.bitlis.gov.tr/bitlis-koyleri>)

tárban természettudományos könyveket is olvasott, valamint megtanult törökül.

Itt dolgozta ki oktatási elképzelését, melynek lényege az volt, hogy a természettudományokat oktató intézetekben is tanítsanak iszlám filozófiát, leginkább szúfizmust, azaz misztikát és ezzel párhuzamosan a vallási oktatásban részesülők pedig tanuljanak természettudományokat, elsősorban matematikát.

Az Oszmán Birodalom modernizálását és területvesztésének megállítását célul kitűző ifjú török mozgalom – az İttihat ve Terakki Cemiyeti (Egység és Haladás Bizottsága) – 1906-ban jött létre. Az ún. szaloniki puccs során 1908-ban megszerezték a hatalmat és arra kényszerítették II. Abdul-Hamid szultánt, hogy az addig figyelmen kívül hagyott 1876-os alkotmányt ismét életbe léptesse és összehívja a parlamentet. Az ifjútörök mozgalommal szemben 1909-ben egy konzervatív ellenpuccs szerveződött, melyben Said Nursi is szerepet játszott. Ennek leverése után Nursit letartóztatták ugyan, de felmentették. Ezt követően energiáját oktatási elképzelései megvalósításának szentelte.

Az első világháborúban a kaukázusi fronton harcolt, ahol egy kisebb egység parancsnoka volt. Érdemeiért ki is tüntették. Orosz hadifogságba esett 1916-ban, ahonnan kalandos körülmények között 1918 elején megszökött. Hazaútja Fehéroroszországon, Lengyelországon, Németországon, Ausztrián és a Balkánon

át vezetett Isztambulba, ahol ovációval fogadták. Visszatérését követően a Dar-al Hikmat al-Islamiye, a teológiai akadémia tagja, tanára lett. A brit megszállókat éles hangon támadta a sajtóban, amivel újból veszélybe sodorta magát.

Nursi gyanakvással és aggodalommal figyelte Mustafa Kemal tevékenységét, bár a függetlenségi háborút magát támogatta. A gyanakvás kölcsönös volt. Mustafa Kemal egy magas fizetéssel járó posztot ajánlott fel neki, Kelet-Törökország vallási ügyeinek felügyeletét. Emellett megtarthatta volna a Dar-al Hikmat al-Islamiyében betöltött pozícióját is. Nursi azonban ezt visszautasította. Egyes források szerint kettejük személyes találkozására 1922. november 25-én került sor, amikor is állítólag Nursi felemelte a hangját Mustafa Kemállal szemben. Ettől kezdve kölcsönösen ellenfélként tekintettek egymásra. Nursi nem támogatta Musztafa Kemal elképzeléseit, ideológiáját. Olyannyira, hogy Ankarából visszatért Vanba, ahol visszavonult életet élt. Az 1925-ös anatóliai felkelések leverését követően – bár Nursi tevőlegesen ezekben nem vett részt – Nyugat-Anatóliába, Ispártába száműzték. Itt azonban nagy tömeg vált a követőjévé, így a kormányzó kényszerlakhelyet jelölt ki a számára egy Barla nevű faluban (McDowal 2004: 210-211). Ebben az időszakban kezdte nagyszabású munkáját, a Risale-i Nur kommentárt papírra vetni. Ugyan a munkát már az az első világhábo-

rú alatt elkezdte, a teljes szöveg legalább kétharmada azonban bizonyára Barlában íródott 1926 és 1934 között. A világban csalódott „régí Saidot” maga mögött hagyva nagyjából a Barlában töltött évekkel kezdődik az „új Said” időszaka, melyet ő maga az intellektuális elszigeteltséggel és a magánnyal jellemzett. Kétségtelenül ez volt a legtermékenyebb időszaka, itt írta a 33 részből álló Sözlér (Szavak) című traktátus jellegű összeállítását is.

Munkáinak sorában a következő a Mektúbat (Levelek), ami a tanítványainak szóló 33 levelet tartalmazza. A Lem’alar (Fénysugarak) és a Şualar (Sugarak) egyaránt saját védelmében írt védőbeszédei. Előbbit az 1935-ben Eskişehirben, míg utóbbit az 1948–49-ben Afyonban (Afyonkarahisar) tartott büntetőperében mondta el. A vád ellene a szekuláris rend megdöntésére tett kísérlet volt. Nursi különböző helyszíneken 1926 és 1949 között száműzésben élt, ezt követően Ispartában telepedett le. Ez a „harmadik Said” korszaka.

A többpártrendszer bevezetésekor (1946 után) híveit az Adnan Menderes vezette Demokrata Párt (Demokrat Partısı/DP) támogatására bízta. Nursi kora legfenyegetőbb veszélyének a kommunizmust tartotta (hiszen abban egyesült az ateizmus és a materializmus tanítása), ezért támogatta a DP nyugati orientációját, Törökország NATO-tagságát és részvételét a koreai



háborúban. Megítélés szerint a kommunizmus ellenében a muszlimok és keresztények összefogására volt szükség. Ennek érdekében felvette a kapcsolatot keresztény vezetőkkel (a pápának és a konstantinápolyi görög orthodox patriarchának is írt).

Élete utolsó félévében egyre csökkenő életereje és kínzó betegségei ellenére is sokat utazott, 1960. március 20-án Urfába (Şanlıurfa) autózott. Már útközben nagyon gyengén érezte magát, és urfai tartózkodása során szállodai szobájában halt meg március 23-án. Temetésére március 25-én került sor, búcsúztatása az Ulu Dzsámiban volt, és ennek közelében az ún. Ábrahám barlangja bejáratával szemben helyezték örök nyugalomra. Többezres tömeg kísérte utolsó útjára, koporsóját szinte kézről-kézre adták.

Ugyanez év májusában katonai hatalomátvételre került sor Törökországban. Az addig hatalmon lévő Mendes-kormány tagjait és a DP vezetőit letartóztatták – később Menderest két társával együtt ki is végezték. Közvetlenül a puccs után, júniusban Nursi tetemét kihantolták és ismeretlen helyre szállították. Mind a mai napig nem derült ki, hol nyugszik. Időről-időre felbukkannak hírek valódi nyughelye megtalálásáról. A tény, hogy nem tudni hol nyugszik, hozzájárul az alakja köré szövődő legendákhoz.

Nursi tevékenységét már életében egyfajta misztikum vette körül. A vallásos irodalom teljes tiltásának időszakában alkotta meg fő művét.

A kommentár célja az volt, hogy bemutassa, a Korán élő szöveg, mely a modern kor kihívásaira is reagálni képes. Nursi gondolatait egyik tanítványának diktálta, aki gyorsírással jegyzetelt. A kéziratról letisztázása után számos másolat készült, és ezeket jutatták el a többi tanítványhoz országszerte. Követői 1946-ban szerezték be az első sokszorosító gépet, míg az első hivatalos kiadás 1956-ban jelenhetett meg. Hívei szerint a kézírásos másolatok száma elérheti a 600 ezret.<sup>2</sup>

Said Nursi népszerűsítését, tanainak terjesztését tanítványai ma is feladatuknak tekintik. A népszerűsítéssel párhuzamosan – szinte óhatatlanul – megkezdődött Nursi személyének a misztifikálása is.

Az egyik legismertebb Nursi életrajz – *Islam in Modern Turkey. An Intellectual Biography of Bediuzzaman Said Nursi* (2005) – szerzője Şükran Vahide (eredeti nevén Mary Weld, 1949-) felnőttként, Nursi tanításainak hatására tért át a muszlim hitre.<sup>3</sup> Életét Nursi munkáinak angolra fordítására szenteli. Nursi egyik tanítványához, a Mehmet Fırıncı néven ismert Mehmet Nuri Güleçhez (1928-) ment férjhez. Férje életcéljának Nursi műveinek kiadását és népszerűsítését tekinti, ezért könyvkiadót működtet (Sözler).

---

<sup>2</sup> <http://www.bediuzzamansaidnursi.org/en/hakkinda/who-bediuzzaman-said-nursi> (legutóbbi letöltés: 2017. 04. 01.) és Weld 2006: 263.

<sup>3</sup> <http://www.haber7.com/yasam/haber/182901-mary-weldden-sukran-vahideye-giden-yol> (legutóbbi letöltés: 2017. 04. 01.)

Şükran Vahide könyve előszavában leírja, hogy munkája során leginkább Nursi tanítványaira, illetve magának a mesternek az írásaira támaszkodott. Ez a fontos szerzői megjegyzés a török nyelvű kiadásból kimaradt (Vahide 2005:vii). Könyve jelentősen hozzájárult a Nursi személye köré szövődő legendák kialakulásához. A szerző arra törekedett, hogy Nursi életének minden mozzanatát feldolgozza. Így pl. azt is tudjuk, hogy barlai kényszerlakhelyén ki főzte neki a levest, de ugyanilyen precizitással igyekszik belső vívódásainak történetét is rekonstruálni fennmaradt írásaiból.

A Nursi által megteremtett Nurcu mozgalom a 2000-es évek második felében kezdett alapítványai révén Nursi életének helyszínein emlékhelyeket létrehozni. Ezek alapítványok által működtetett emlékházak és múzeumok. A látogató számára amint belép, világossá válik, hogy nem egyszerű emlékhelyekről van szó. Barla faluban négy (!) emlékhelye is van Nursinak. Két alkalommal élt itt összesen nyolc és fél évet, így egykori két lakóházát is emlékhellyé alakították. Emlékhely továbbá az általa létrehozott dzsámi és az a liget, ahol sétálgatni és meditálni szokott. Napjainkban mindkét lakóház úgy van kialakítva, hogy ott házi istentiszteleteket lehessen tartani. Belépéskor le kell venni a cipőt (ez a múzeumokban nem szokás, esetleg zacskót kell húzni a cipőre), a hölgyeknek kendők vannak odakészítve, ha esetleg nem lenne rajtuk (ez szintén nem

megszokott egy múzeumban) és az egyik ház földszintjén egy lábmosó (şadirvan) is található. Az épületek berendezése lehetővé teszi, hogy meglehetősen sokan körbeülhessenek és hallgathassák a felolvasót. Kiállítási tárgyak egyáltalán nincsenek, semmi nem utal Nursi személyére a falon lévő képén és a tőle származó kiírt idézetten kívül. Mindkét épületet egy tanítványa nagylelkűségének köszönhetően tudták felújítani.

Hasonló a helyzet a faluban található Nursi nevéhez kapcsolható dzsáminál. Az épületen látszik, hogy eredetileg nem dzsáminak, hanem feltehetően lakóháznak épült. Az is egyértelmű, hogy a helyiek, a barlaik nem ezt az épületet használják dzsámiaként. Egy tábláról elolvasható, hogy Nursi hívei fedezték a felújítás költségeit. Egy helyi brosúrából megtudhatjuk, hogy Nursi elégedetlen volt a helyi imámmal, és saját maga létrehozott egy másik közösséget, saját istentiszteleteit egy másik dzsámiban tartotta. A dzsámiban elhelyezett tábla arról tájékoztat, hogy Nursi nem tudta elfogadni, hogy a szertartás minden elemét törökül kellett elmondani. Tiltakozásul díjazás nélküli imámként működött a saját maga által szervezett közösség élén, és továbbra is arabul mondta el az épületben az imára hívó ezant, és az ima kezdetén a kametit. Ezt az épületet hívei – szemmel láthatóan költséget nem kímélve – 2014-ben felújították.

Ugyancsak érdekes, ahogy szülőfalujában emlékeznek rá. A jelenleg mintegy 50 házból

álló kis faluban az 2010-es években újítták fel szülőházát és a dzsámit.<sup>4</sup> Sor került egy nagyszabású megemlékezésre is 2014 szeptemberében. A mintegy ötezer fő részvételével megtartott rendezvényt – Şehri Bediüzzaman Hizan Kültür Etkinlikleri ve Nurs Mevlidi – a Diyanet elnöke, Mehmet Görmez nyitotta meg.

A şanlıurfai sír is változásokon ment keresztül. Először 2004-ben jártam ott. Akkor síron elhelyezett egyszerű szürke márványtábla emlékeztetett arra, hogy Said Nursi egykor itt feküdt, de kultuszának nem volt látható nyoma. 2014-ben már a sír mellett egy kis forrás is volt, a sír helyén pedig egy többnyelvű, míves kidolgozású tábla hirdette kinek és milyen körülmények között viték el a holttestét innen.

Ezzel párhuzamosan egyre szaporodnak az interneten a Nursi tanait népszerűsítő oldalak, hívei egyre nyíltabban vállalják meggyőződésüket.

Magyarul is elérhetők – a már említett Sözlér kiadó gondozásában – legfontosabb munkái keménynyelvény kiadásban. Így például 2015-ben a Levelek, 2017-ben a Szavak, év nélkül a Ragyogások. Számos kegyes, tematikus, kis terjedelmű broszúrát is kiadnak Nursi szerzőségével, ezek többnyire a Risale-i Nurból kiemelt történeteket, elmélkedéseket tartalmaznak.

---

<sup>4</sup> <http://www.milliyet.com.tr/saidi-nursi-nin-koyu-yeniden--nurs--oldu-gundem-1562433/> (legutóbbi hozzáférés: 2017. 04. 13.)

## FELHASZNÁLT IRODALOM

Mardin, S. (1989) Religion and Social Change in Modern Turkey: The Case of Bediuzzaman Said Nursi, Albany

Markham, I. S.-Suendam Birinci Pirim (2011) An Introduction to Said Nursi: Life, Thought and Writings, London-New York.

McDowal, D. 2004 A Modern History of the Kurds. Third Edition. London-New York

Vahide, S. (2005) Islam in modern Turkey: An Intellectual Biography of Bediuzzaman Said Nursi, Albany

Weld, M. F. (2006) Bediüzzaman Said Nursi. Entelektüel Biyografisi, Istanbul



1. kép Said Nursi háza az első száműzetése idején



2. kép A Said Nursi által működtetett dzsámi felújítás után



3. kép A Said Nursi-kút egykori nyughelyénél





Kiss László

„... ami Törökországban hasznos  
és érdekes...”

HERCEGHY MÓR (1815-1884)  
ORVOSUTAZÓ SZEMÉVEL



Szépapáink a törökökről szóló ismereteiket leginkább egy, a 18. század végén megjelent munkából szerezhették. A háromkötetes munka „Osmanografia, az az a Török Birodalom Természeti, erköltsi, egyházi, polgári s hadi állapottyának, és a Magyar Királyok ellen viselt nevezetesebb hadakozásainak summás leírása” címmel jelent Bécsben 1788-ban, illetve 1789-ben. A kötetek szerzője – sokak számára meglepő módon – egy orvosdoktor, a rimaszombati

születésű Decsy Sámuel (1742-1816) volt. Decsy Osmanográfiájának orvostörténeti vonatkozásairól a IV. Nemzetközi Vámbéry Konferencián tartottam előadást, melynek szerkesztett szövege „A küzdelemnek vége s még sincs vége” című konferencia-kötetben nyomtatásban is megjelent.

Decsy e munkájával a turkológia egyik legkorábbi képviselőjének tekinthető. Osmanográfiája pedig sokáig, a Törökországról szóló magyar nyelvű munkák bibliográfiájának első tételeként szerepelt. Így szerepelteti például az 1897-ben, a Pallas Nagy Lexikonában megjelent, terjedelmes és alapos „Török birodalom” szócikk<sup>1</sup> szerzője is, aki Decsyt azon „régibb” írók közé sorolja, akik legtöbbet tettek a „török történet” felderítéséért (Mangold 1897:330).

Ilyen előzmény után nagy érdeklődéssel vettem kezembe egy közel száz év elteltével, 1880-ban megjelent „Kelet és népe” című kis kötetet, melynek szerzője szintén orvosdoktor, Herczeghy Mór/Móricz volt. Érdeklődésemet csak fokozta a kötet alcíme, amely „természetrajzi, élettani és társadalmi jellemrajz”-ot ígér az olvasónak. Herczeghy éveken keresztül katonorvosként működött a 19. század második felére baráttá szelődött törökök közt. Ilyen hosszú

---

<sup>1</sup> Szerzője M.L., azaz Mangold Lajos (1850-1912) pozsonyi születésű történész, bibliográfus volt

ott tartózkodás alapján jogos lehet az elvárás Herczeghy könyvével szemben. Herczeghy műve azonban mind mennyiségileg – a lapok számát tekintve –, mind minőségében messze elmarad Decsy valóban úttörő jellegű munkája mögött.

Mielőtt tovább folytatnám a „Kelet népe” című Herczeghy-kötet szapulását, ejtsünk néhány szót magáról a szerzőről, hiszen életrajza, életútja sem mentes a kuriózumoktól, rejtélyektől.

Herczeghy Prinz néven látta meg a napvilágot 1815. augusztus 19-én egy jómódú pesti zsidó kereskedő családban. 1843-ban feladta szülei vallását – új neve a német családnév fordítása lett: Herczeghy/Hercegy. Erre utal a kiváló magyar orvostörténész, Magyary-Kossa Gyula, Herczeghy 1850-ben megjelent, német nyelvű „emlékezései” kapcsán: „Hogy milyen nyelven dicsérte az Urat, azt nem tudjuk (bár hangsúlyozza, hogy „ich bin zu sehr Katholik”), csak az bizonyos, hogy régebben Prinz volt a neve” (Magyary-Kossa 1995:198). A korai felekezetváltásra utal az a tény is, hogy a gimnáziumot a pesti piaristáknál (kegyesrendieknél) végezte.

S ezzel meg is kezdődik doktorunk életútját övező rejtélyek sora. A már említett emlékiratára hivatkozva, a legfrissebb, 1999-ben írt Herczeghy-tanulmány szerzője, Kapronczay Károly orvostörténész ezt állítja: „1835-ben beiratkozott a pesti egyetem orvosi karára, de tanulmányait két év múlva Bécsben folytatta,

bár orvosi oklevelét 1842-ben Pesten szerezte meg" (Kapronczay 1999:295). Kapronczay nem ellenőrizte Herczeghy állítását a Pesten szerzett doktori oklevélről. A Pesten végzett orvosok névsorát, éves bontásban, Hőgyes Endre tette közzé 1896-ban „milleniumi emlékkönyvében”. Nos, Herczeghy Mór nevű doktor nem szerepel az 1841/42 tanév végzettjei közt! (Hőgyes 1896:240-241). 1849-ig a doktorrá avatáshoz szükséges volt egy „avatási értekezés” (disszertáció) megírása és kinyomtatása. Ha Herczeghy valóban Pesten vagy Bécsben fejezte be orvosi tanulmányait, léteznie kellene egy ilyen disszertációnak. Ám a disszertációk tudós kutatója, Dörnyei Sándor, sem Pesten, sem Bécsben nem talált Herczeghy neve alatt kinyomtatott disszertációt. A bibliográfiák a Herczeghy-művek közt sem szerepeltetnek disszertációt.

Higgyünk azonban doktorunknak, hogy valóban elvégezte az orvosi egyetemet, disszertációval vagy az nélkül. 1843 és 1847 közt bejárta Európa leghíresebb kórházait, beleértve a szigetországiakat is, majd 1847-ben Bécsben a császárváros híres Közkórházában kapott állást. (Ismerhette Semmelweis Ignácot, aki akkoriban és ott tette meg később híressé vált felismerését a gyermekági láz megelőzhetőségéről klórvizes kézmosással?). Egy újabb, 1853-as, olasz nyelvű emlékirata alapján Kapronczay úgy véli, hogy már ekkor kacérkodott egy keleti

út gondolatával. E célból állítólag még a szultán követével is tárgyalt (Kapronczay 1999:295). A következő év forradalmi eseményei azonban nem kelet, hanem ismét nyugat felé kényszerítették őt: 1848 októberében, a bécsi felkelés aktív résztvevőjeként, Párizsba menekült.

Párizsban szoros kapcsolatban került a magyar emigrációval, s ezen keresztül az olasz egységért küzdő itáliai emigránsokkal is. 1856-tól Torinóban élt. 1859-től az itáliai magyar légio orvosa. Ott volt Garibaldi szicíliai partraszállásánál és Palermo bevételénél. 1860. június 6-án ő amputálta a Tüköry Lajos (1830-1860) ezredes súlyosan sérült lábát. Garibaldi őrnagyi ranggal törzsorvossá és a nápolyi kórházak felügyelőjévé nevezte ki Herczeghyt. Garibaldi győzelme, illetve az olasz királyság kikiáltása után visszatért Párizsba és két jeles kötettel hívta fel magára a figyelmet.

1863-ban (vagy 1864-ben?) adta ki a „La femme” című tanulmányát, amely húsz év múlva Pesten is megjelenik majd az alábbi címmel: „A nő fizikai és szellemi természete különös tekintettel a keresztény vallásra, az erkölcsiségre és tudományra”. 1865-ban pedig Bolognában jelenik meg a golyváról, mint endemikus, azaz helyi jellegű betegségről írt disszertációja. Megsejtette az ivóvizek minősége és a golyva elterjedtsége közti összefüggést, ezzel viszont magára vont a más etiológiát (kórokat) feltételező

olasz kollégák, jelesül a torinói orvosi akadémia neheztelését. Más véleményen volt az olasz király, Viktor Emánuel, aki kitüntetésben részesítette Herczeghyt.

Ilyen nemzetközi sikerekkel a háta mögött, 1865-ben Herczeghy Pesten telepedett le. Úgy tűnt, elege van a vándorlásokból. Híve lett a kiegyezésnek, meglátogatta Deák Ferencet. E látogatás eredménye lett a „Deák Ferenc, mint államférfi, mint szónok, mint honpolgár” című kis kötete.

Nem sokáig maradt nyugton. Ötvennégy éves, amikor 1868-ban úgy érzi, itt az idő, hogy megvalósítsa húsz évvel korábbi álmát: a török szultán szolgálatába lép. Az orvoshiánnyal küzdő török birodalom már az 1830-as évektől jól fizetett állásokat ajánlott fel az európai egyetemeken végzett doktorok számára. Az európai számára nehéz klimatikus és közegészségi viszonyok miatt kezdetben nem sok jelentkező akadt. A helyzet az 1848-as forradalmi hullám után változik meg, amikor a megtorlás elől emigráló orvosok – köztük számos honvédorvos – lel védelmet és megélhetést az akkor még hatalmas török birodalom területén. Róluk ad jó áttekintés Kapronczay Károly „Honvédorvosok török emigrációban” című tanulmánya.

Egy újabb kivándorlási hullám a kiegyezést követően figyelhető meg. Így került Erzerumba katonaorvosként a pályája kezdetén álló Mau-

rer Artur (1844-1907), róla a 2014-es Vámbéry Konferencián tartottam előadást. 1878-ban megjelent „utazási naplóját Konstantinápolyból Erzerumba” pedig a Gömörország című felvidéki folyóirat hasábjain tettem újra hozzáférhetővé.

Nos, a bevezetőben említett érdeklődésemet a Herczeghy-könyv iránt az a vágy is táplálta, hogy áttanulmányozásával választ kapok arra a kérdésre, mikortól meddig, hol és milyen beosztásban, rangban működött Herczeghy a török birodalom területén. Az eddigi feldolgozások ugyanis meglehetősen szűkszavúak, hézagosak. A már említett Magyary-Kossa ezt írta: „... 1868-ban Konstantinápolyba ment és a török hadseregben 8 évig katonai szolgálatot teljesített. Részt vett az orosz-török háborúban, veszedelmesen megsérült s e miatt megvált a katonai szolgálattól. Ezután beutazta Keletet és Európát” (Magyary-Kossa 1995:198).

Kapronczay sem sokkal pontosabb: „...1868-ban a török hadsereghez szerződött, ezredesi rangban az egyiptomi török hadsereg fősebésze, később a konstantinápolyi központi katonakórház egyik főorvosa lett. Törökország legkülönbözőbb helyein fordult meg „szemléző főorvosként”, de az 1876-ban kirobbant török-orosz háborúban – a Balkánon – olyan súlyosan megsérült, hogy leszerelt, és egy évig Pesten és Bécsben gyógykezelték... a következő években hatalmas keleti utazásokat tett: bejárta a török-



arab vidékeket, a Közel-Kelet országait, Afrika északi tájait, de eljutott Indiába is” (Kapronczay 1999: 296). Sajnos, Kapronczay nem közli, honnan nyerte Herczeghy útvonalának adatait.

Jómagam, Herczeghy „Kelet népe” című könyvéből próbáltam meg rekonstruálni doktorunk 1868-ban induló keleti útjának állomásait. Nem sok sikerrel. Mindössze könyve „Politikai befejezés” című fejezetében utal az általa érintett földrajzi helyekre:

„Örömteljes meggyőződéssel mondhatom az iratom végén, hogy körülbelül mindent láttam és figyeltem meg, ami Törökországban hasznos és érdekes. Miután Törökország folyóit, a Tigrist, az Euphratest és a Nilust, a Feketetenger két csatornáját és a Marmara szorost beutaztam, melyek összeköttetésére már Plinius is törekedett. Ép úgy látogattam meg Törökország európai részében Skutarit Albániában és a bajas Brussaet, Ipek, Giakava és Prizrendet is; tartózkodtam Aleppo, Diarlekir, Scert, a kurdok városában, Van, Erzerum, Erzinghian, Kars és Damaskusban. Nem feledtem Törökország volt adózó városait, különösen pedig Bukarestet, mint Romániának fővárosát sem meglátogatni” (Herczeghy 1850:49).

Nos, e lista kétségkívül szerényebb a Kapronczay által, Indiát is említő felsorolástól, ám még így is elismerést kelt az olvasóban. A ma is török területen található, Törökország kis-ázsiai

részében található városnevek – Van, Erzerum, Erzingan, Kars – mellett az akkoriban még a török birodalom részét alkotó Albánia és Koszovó városai – Szkutari, Ipek, Giakava és Prisren – mellett a ma Szíria fővárosaként ismert Damaszkusz és a második legnagyobb szíriai város Aleppo szerepel Herczeghy listáján. Közülük Erzerum a legérdekesebb – 1870 elején ide érkezett meg a már említett Maurer Artur is. Egy 1884-ben, a Fővárosi Lapok 58. számában, szerző nélkül, Herczeghy egészségi állapotáról hírt adó írásban ez olvasható: „... az orosz-török háború küszöbén – vagyis 1877-ben (KL) – újra kivándorolt s a messzi Kis-Ázsiában, Erzerum kórházának főorvosa lett”.

Maga Herczeghy erről nem ír bővebben, viszont fogódzót nyújt egy másik jeles helyszínen történt orvosi munkájáról. A háremről, illetve a török nőkről szóló fejezetből idézek: „Damaskusi tartózkodásunk alatt – hol orvosi segélyünk gyakran Abd-El-Kader Emir által véteztett igénybe – egykor megesett, hogy egy bájos cirkass nő jövetelünk előtt távozni megfélekezvén, megérkezésünkkor zavarba látszott jönni, midőn pedig mi ezért arcunkat kabátunkkal eltakartuk, az okos cirkass nő hangosan kacajra fakadt” (Herczeghy 1850:19-20). A Herczeghy gyógykezelését igénybe vevő Abd-El-Kader (1807-1883) az algériai kabilok egykori híres fejedelme 1855-től élt Damaszkuszban – Herczeghy

tehát valóban kezelhette őt. Zavaró a „fejedelmi többes” használata – viszont Herczeghy könyvének más helyén is él ezzel a formával: „Midőn egynéhány évvel ezelőtt ünnepelt barátunk Klapka tábornok társaságában Egyiptomban (!) időztünk...” (Herczeghy 1850:32). A kiegyezés után hazatért komáromi hős, Klapka György az 1876/77-es orosz-török háború alkalmával Konstantinápolyban a Porta hadi tanácsadója volt – valószínűleg ilyen funkciója miatt járhatott az akkor még török fennhatóság alatt álló Egyiptomban.

Az idézett sorok is azt bizonyítják, hogy Herczeghy meglehetősen lazán bánik az évszámokkal, katonai orvosi tevékenysége leírásával. Nézzünk példákat azonban arra, mennyivel hitelesebb, pontosabb a könyve alcímében ígért „természetrajzi, élettani és társadalmi” adatok közreadásában. Orvostörténészként természetesen elsősorban az „élettani” adatokra összpontosítva, ismét csalódnunk kell. Mivel orvosként beléphetett „a hárem szent falai közé”, több oldalon át foglalkozik az európaiak számára még mindig egzotikumot jelentő intézménnyel. E leírásnak az ad külön érdekességet, hogy az 1876-ig uralkodó Abdul Azisz szultán trónralépése kezdetén megígérte, hogy háremét felosztatja és beéri egy nővel. Ígéretét sohasem váltotta be. S mivel Vámbéry Konferencián vagyunk, hadd tegyem hozzá: az említett Abdul Azisz szultánt

Vámbéry „a törökök örült fejedelmei” közé sorolta – fényűző, költekező életmódja miatt (Vámbéry 1876). E fényűzés egyik jele volt a harem megtartása is, s talán e példát követve maradtak meg országszerte – láttuk, Damaszkuszban is – a háremek. A női nemről Párizsban könyvet írt Herczeghy így foglalja össze véleményét a háremről: „a háremélet okozta határtalan elpuhultság minden jobb nevelésnek ellensége”. Orvosként nem volt könnyű dolga, hiszen a férj, az anya és a cselédség „az orvos minden mozdulatát Argus-szemekkel kísérik” (Herczeghy 1850:19). A beteg nők „gyakran olyanannyira vannak elfátyolozva, hogy csak nyelvüket vagy pedig karukat az ütés (pulzus, érverés KL) megfigyelése céljából nyújtják” (Herczeghy 1850:20).

Herczeghy „társadalmi” jellemrajzot is ígér – most erre idézek példát. Doktorunk szerint az erkölcsös török férfi nejét Mohamed próféta bölcs tanácsának követésére buzdítja. E tanács szerint a nőnek három dologban kell utánoznia a varjút: „... rejtett helyen közösüljön, korán keljen... és a varjút okosságban is érje el” (Herczeghy 1850:24). Egyébként a férfi is jól teszi, ha ragaszkodik Mohamed azon tanácsához, hogy „férfi erejét lehetőleg megóvja, mert... a férfiségra még a paradicsomban is leend szükség”. E férfierővel való takarékoság elvének ellent mond viszont az a Koránban lefektetett szabály, miszerint a nő havi vérzése idején a férfi „a nejével való

közelebbi érintkezést kerüli és azt egy másik nővel folytatja” (Herczeghy 1850:24).

A háremhez kötődően tesz említést Herczeghy az eunuchokról és azoknak e „szolgálatra képesíttetéséről”. Nem részletezi, milyen műtétre gondol – csak hereeltávolításra (kasztrációra) vagy a külső nemi szerv eltávolítására is<sup>2</sup>. Az eunuchok többsége néger, abesszíniai (etióp) vagy berber és a háremőri beosztásuk feltételül szolgáló műtéten többnyire felnőttkorukban és Konstantinápolyban esnek át. Él még azonban az a szokás is, hogy a Nyugat-Abesszíniában fekvő Darfuri szultanátusban az uralkodó család tagjai gyakorolják ezt a műtétet. „Életük első heteiben ezen műtétnek alávetett gyermekek 14 napon át a köldökig meleg homokba ásatva maradnak s az operatio következtében 100 közül 50-60 hal meg” – döbbenti meg olvasóit Herczeghy (1850:25).

Egyébként, folytatja Herczeghy tudósítását: az eunuchok általában csak a drága pénzen vásárolt rabszolganőkre ügyelnek, a ház valódi úrnőire nem. A kikocsikázó nőket az eunuch lovon kíséri – például a fürdőbe. A könyv „török fürdők” című fejezete szerint Konstantinápolyban 400 fürdő létezik. A fürdő előcsarnoka a közösségi

---

<sup>2</sup> „A heréltek őshona a legrégibb időktől fogva kelet... A férfiak itt, hogy hivatásuknak, mint a női hűség őrei megfelelhessenek, nemcsak heréiktől, hanem penis-üktől is megfosztatnak” (Tóth 1861:385).

élet egyik fontos fóruma: itt kávéznak, szivaroznak, vágatnak hajat a férfiak.

Igazi orvosi csemege lehetne „A kábszerekkel élés” című fejezet, ám Herczeghy itt is megmarad a felszínen. Sommásan konstatálja, hogy „a törökök nagy része” kábító szerekkel él, hogy „ez által álmvilágba merülve kéjelegjen” (Herczeghy 1850:30). Ráadásul pontatlan is, hiszen azt állítja, hogy „Kurdisztánban a múlt században élt egy Scheick (sejk KL), ki ezen szer által... hatalmas befolyást gyakorolt a hegylakókra...” (Herczeghy 1850:30). Valószínűleg a XI. században élt Hasszan-ibn-al-Szabbah sejkre gondolt, az aszaszinok militáns szektájának megalapítójára, aki valóban a hasis segítségével manipulálta a hegylakókat. Róla részletesen szóltam a VII. Nemzetközi Vámbéry Konferencián 2009-ben, az előadás szövege megtalálható „A Kelet ritka nyugalma” című konferencia-kötetben. A leggyakoribb „kábszer” a „kendermag” (cannabis), illetve a „haschischfű” valamint az ópium. „Az előkelő ópiumfalók szolgálói uraik vizeletét isszák, maguknak ez által szintén kábító élvezetet szerzendők” (Herczeghy 1850:32).

Ízelítőnek talán ennyi is elég Herczeghy doktor címével és alcímével többet ígérő kis kötetéről. „Kelet népét” nem ebből ismerhette meg a magyar olvasó. Nagy kár, hogy Herczeghy nem élt a lehetőséggel és gazdag úti, orvosi tapasztalataiból csak erre futotta idejéből, tehetségéből.

A kötet 1880-ban jelent meg. Herczeghy ekkor már 65 éves volt s nyughatatlan életmódja és a keleti klíma nyomot hagyott egészségében is. Élete utolsó hónapjait Bécsben töltötte. A már említett, a Fővárosi Lapok 1884-ben az alábbi „szomorú hírt” közölte az „egy idő óta” Bécsben élő Herczeghyről: „Búskomorságba esvén, elméjében megzavarodott s második emeleti lakásáról le akart ugrani. Rokonai megakadályozták s gondoskodtak, hogy kórházi megfigyelésben és ápolásban részesüljön”. A hírhez kapcsolódik egy rövid életrajz – amely akár nekrológnak is tekinthető – melyből csak a Herczeghy életútja és életműre vonatkozó kortársi véleményt idézem: „Átalában megállapodni huzamosb ideig sehol sem bírt... Az íráság szomját is érezte, anélkül, hogy kielégíthette volna, mert sokkal több kedvvel bírt hozzá, mint tehetséggel”.

Herczeghy Mór 1884. december 23-án hunyt el Bécsben. Kapronczay szerint „váratlanul”, hiszen újabb keleti utazásra készült. Korábbi útjai miatt kiérdemelt „orvosutazó” volta készített arra, hogy születésének bicentenáriumán megemlékezzen róla.

## FELHASZNÁLT IRODALOM

Dörnyei S. (1998<sup>2</sup>) *Régi magyar orvosdoktori értekezések*, Nagyszombat-Buda-Pest. 1772-1849, I. kötet; Budapest

Dörnyei S. (2010<sup>2</sup>) *Régi magyar orvosdoktori értekezések*, Bécs. 1729-1848, III. kötet; Zebegény

Herczeghy, M. (1850) *Memoiren aus dem Reisetagebuch eines ungariches Arztes, mit besonderen Hinblick auf Oesterreich-Ungarn, wie es war und provisirisch ist*, Wien

Herczeghy M. (1880) *Kelet és népe*. Természetrajzi, élettani és társadalmi jellemrajz. Budapest

Högyes E. (1896) *Emlékkönyv a Budapesti Királyi Magyar Tudomány Egyetem Orvosi Karának múltjáról és jelenéről*, Budapest

Kapronczay K. (1976) Schneider Antal: *Orvosi Hetilap* 116. évf./18. szám; 1109.

Kapronczay K. (1980) Magyar orvosok a török birodalomban a XIX. század közepén: *Orvosi Hetilap* 121. évf./10. szám; 581-583.

Kapronczay K. (1999) Magyar orvos a múlt századból: Herczegy Mór (1815-1884): *Orvosi Hetilap* 140. évf./6. szám; 295-297.

Kapronczay K. (2000) Honvédorvosok török emigrációban: *Magyar Tudomány* 2000/3.

Kiss L. (2007) Decsy Sámuel 1788-as Osmanográfiájának orvostörténeti vonatkozásai: Dobrovits M. (szerk.) *A küzdelemnek vége, s még sincs vége*. IV. Nemzetközi Vámbéry Konferencia, Dunaszerdahely; 55-69.

Kiss L. (2010) A török mennyország kapujának kulcsa – a hasis kultúrtörténetének magyar vonatkozásai: Dobrovits M. (szerk.) *A Kelet ritka nyugalma*. VII. Nemzetközi Vámbéry Konferencia, Dunaszerdahely; 264-276.

Kiss L. (2016) Egy „cselebi” utazása Konstantinápolyból Erzerumba 1869/70 fordulóján – Dr. Maurer Artur (1844-1907) emlékezete: Keller L. (szerk.) *Megcsalt reményünk*. XII. Nemzetközi Vámbéry Konferencia, Dunaszerdahely; 61-75.

Magyary-Kossa Gy. (1995) *Magyar Orvosi Emlékek*. Értekezések a magyar orvostörténelem köréből, V. kötet, Budapest



Mangold L. (1897) Török Birodalom: *Pallas Nagy Lexikona*, XVI. kötet, Budapest; 330.

Maurer A. (2014<sup>2</sup>) Utazási napló Konstantinápolyból Erzerumba: *Gömörország* XV. évf./4. szám; 60-69.

Tóth S. (1861) Kelet heréltjei s a bénított ivarszervű nők: *Orvosi Hetilap* V. évf.; 384-387.

Vámbéry Á (1876) Abdul Hamid, az új szultán: *Vasárnapi Újság*, XXII/37.

Kovács Szilvia\*

## Bepillantás a 13–14. századi nyugati keresztény kultúra és térítés kínai és mongóliai emlékeibe



A Mongol Birodalom történeti jelentőségének megítélése ellentmondásos. Sokan – talán elég, ha csak a magyar történeti hagyomány tatárjárás fogalmának hátterére utalunk – leginkább úgy gondolnak a Mongol Birodalom korára, mint az emberiség történetének egyik legrémesebb időszakára, melynek során számos civilizált társadalom esett a barbárok áldozatául. A másik

---

\* A szerző a az MTA–ELTE–SZTE Selyemút Kutatócsoport munkatársa.  
A tanulmány megírását a Bolyai János Kutatói Ösztöndíj támogatta.

szempont kiemeli a mongolok vallási türelmét vagy közömbösségét – ennek következtében viszonylag szabadon gyakorolhatták a mongolok által meghódított népek vallásaikat –,<sup>1</sup> az eurázsiai térség nagy részének politikai egységesítését, amivel lehetővé tették a Kelet és Nyugat közötti kapcsolatot.<sup>2</sup> Ennek egyik eszköze a Mongol Birodalom híres postarendszere volt, amit a nyugati utazók közül is többen nemcsak használtak, de meg is említenek beszámolóikban.<sup>3</sup> A többnyire kereskedelmi szerződésekből és különböző vallási jellegű írott emlékekből álló források alapján több mint száz nyugati utazó, térítő, kereskedő<sup>4</sup> utazott a Yuan-kori Kínába.<sup>5</sup> Anélkül, hogy kisebbiteni akarnám a mongol hódításokkal együtt járó pusztításokat, a második szempont jelentőségét hangsúlyoznám a tanulmányban, amelyben teljességre való törekvés szándéka nélkül azt vizsgálom, hogy milyen emlékei maradtak a nyugati térítők, kereskedők és követek tevékenységének a valamikori Mongol Birodalom keleti területén (Mongóliában és Kínában). És noha a Yuan-dinasztia (1271–1368) bukásával hirtelen nem szűnt meg a nyugati keresztények jelenléte Kínában, de más európai és ázsiai történésekkel együtt hozzájárult ahhoz, hogy kevesebb nyugati érkezett Kínába. Egyrészt az 1346 és 1353 között dühöngő pestisjárvány miatt az európai lakosság mintegy 30–60%-a meghalt.<sup>6</sup> Másrészt pedig egyre nehe-

zebb lett elérni az országot. Ennek oka részben a Ming-dinasztia (1368–1644) elzárkózó politikája volt, részben pedig Timur Lenk (1370–1405) hatalomra kerülése Közép-Ázsiában hosszú időre bizonytalanná tette a Kínába vezető szárazföldi utakon való utazást, így a vizsgált időszak végét is jelenti az 1368-as hatalomváltás.

A Mongol Birodalom létrejötte tette lehetővé, hogy utazók sokasága jusson el Ázsia különböző területeire, így például a távoli Mongóliába, Kínába vagy Indiába. Többnyire ilyenkor a történelem egyik leghíresebb utazója, Marco Polo (1254–1324) jut eszébe mindenkinek. Az ő úti beszámolóját már kortársai is kételkedve fogadták, egyes feltételezések szerint ezért is kapta gúnyból vagy csodálatból az *Il Milione*, a Milliomos nevet, amivel arra utaltak, hogy milyen túlzó számokat említ, amikor Kubilaj nagykán (1260–1294) jövedelmeiről ír (Vogel 2013, xxiv).<sup>7</sup> Azonban nemcsak kortársai kételkedtek abban, hogy Marco Polo eljutott a nagykán birodalmáig: 1995-ben jelent meg az azóta már több kiadást is megért mű, Francis Woodnak a *Did Marco Polo go to China?* című könyve. Természetesen sokan bizonyították már a hangzatos című könyv megjelenése előtt is, hogy a kérdésre a válasz igen, bár Marco Polo valóban nem tesz említést néhány kínai jellegzetességről, valamint beszámolójában vannak túlzások, és nem mindig pontosak az információi sem. Leg-

utóbb például Hans Ulrich Vogel adta 2013-ban megjelent könyve főcímének a *Marco Polo was in China* címet.<sup>8</sup>

Marco Polo, illetve apja és nagybátyja mellett más kereskedők is eljutottak a Mongol Birodalom távoli részeire, valamint volt még egy fontos csoport, amelynek tagjai gyakran együtt utaztak a kereskedőkkel, és együtt telepedtek meg messze keleten velük. Ez a csoport pedig az 1210-es években létrejött két koldulórend, a domonkos és ferences rend tagjaiból állt. Némelyikük, mint például az 1245 és 1247 között utazó ferences Plano Carpini, követ volt, és IV. Ince pápa (1243–1254) megbízásából utazott.<sup>9</sup> Mások viszont, mint a szintén ferences Rubrucki Willelmus, vagy, ahogy a magyar történeti hagyományban ismert, Rubruk és társai, akik 1253 és 1255 között utazták be a Mongol Birodalmat, térítő szándékkal indultak útnak.<sup>10</sup> Számos téríteni induló domonkos vagy ferences barátnak csak a nevét vagy még azt sem ismerjük. De néhányan közülük, mint az előbb említett Rubruk, nemcsak beszámoltak útjukról, de a beszámolóik, leveleik fenn is maradtak az utókor számára.<sup>11</sup>

Mint már említettem, Marco Polo 1271 és 1295 közötti útjával kapcsolatosan is gyakran felmerülő kétely, hogy eljutott-e egyáltalán Kínáig. A kételkedők egyik érve, hogy nyoma sincs annak a kínai forrásokban, hogy egy nyugati ember a Yuan-dinasztia alapítójának, Kubilajnak

(1260–1294) az udvarában tartózkodott volna közel húsz évig.<sup>12</sup> Ennek kapcsán jutott eszembe, hogy érdemes lenne megnézni, milyen emlékei maradtak a 13–14. századi térítőknél, illetve tevékenységüknek a mai Kínában és Mongóliában. Tehát maradtak-e fent egyáltalán tárgyi, illetve írott nyomai a térségben tevékenykedő európai szerzeteseknek.<sup>13</sup> Az alábbiakban csakis a nyugati keresztény térítés emlékeit vizsgálom, hiszen a Kelet egyházának (azaz a nesztoriánus kereszténységnek)<sup>14</sup> jóval több emléke maradt.<sup>15</sup>

Az első olyan ferences, aki térítési szándékkal utazott a Mongol Birodalomba, a már említett Rubruk és társa, Cremonai Bartholomeus volt. Rubruk 1253 tavaszán a Szentföldről indult útnak, és 1254. április 5-én ért Bartholomeusszal és tolmácsukkal Karakorumba, a Mongol Birodalom központjába (Wyngaert 1929:164, 278; Györffy 1986:201, 322). Itt a városban barátkozott össze egy párizsi ötvössel, Willelmus Buchier nevű mesterrel, aki szerencsétlenségére épp a Magyar Királyság területén, Gyulafehérváron tartózkodott a tatárjárás idején, és ott a mongolok fogságába esett 1241-ben (Wyngaert 1929:253, 287; Györffy 1986:294, 332). Visszatérve Rubrukra és társaira, ők pontosan virágvasárnap érkeztek Karakorumba (1254. április 5.). Így a következő héten, nagycsütörtökön (április 9.) és húsvét vasárnapján (április 12.) is a Karakorumban élő nyugati keresztényeknek miséztek a ferencesek

(Wyngaert 1929:282; Györffy 1986:326–327). Erre az alkalomra Willelmus mester ostyasütőt készített, hogy a barátok tudják megáldoztatni a népet, valamint egy ezüstdobozt is az áldozáshoz szükséges ostyák számára és egy hordozható kápolnával is megajándékozta hittársait (Wyngaert 1929:281; Györffy 1986:326).<sup>16</sup> A 19. században a korábbi központ, Karakorum területén levő buddhista kolostorban járó Marcel Monnier azt állította, hogy látott ott egy latin kereszttel díszített ostyasütő vasat és egy ezüstdobozt is. Ezt Yule és Cordier a Rubruk által emlegetett tárgyakkal azonosították 1903-ban (Yule 1903:I. 230). Későbbi sorsuk – sajnos – azonban nem ismert.

Még egy tárgyat szeretnék megemlíteni, amelyet Rubruk szerint ugyancsak az ügyes párizsi mester készített. Ez sem maradt ugyan fent, és nem is köthető konkrétan a nyugati térítéshez, de a ferences beszámolójának köszönhetően tudunk róla, és nem melléleg a kultúrtörténeti hatása napjainkban is tetten érhető. Rubruk leírja, hogy Willelmus mester Möngke nagykán (1251–1259) számára palotájának ajtajába egy csodálatos fát készített ezüsből, melynek gyökereinél négy kancatejet okádó ezüstoroszlán, tetején egy trombitát tartó angyal van, a fa törzsét kígyókkal díszítette, hogy a beépített négy csövet takarják. Ezen csövek egyikén bor, a másikon karakumis, <sup>17</sup> a harmadikon egy mézből készült

ital, a bal, a negyediken pedig rizssör (daraszu) folyt. Az italok felfogására egy-egy ezüstedény volt készítve a fa lábához. A fa alatti fülkében elért egy ember, aki belefűjt az angyalhoz vezető csőbe, így az angyal megszólaltatta a trombitát, a szolgálók pedig a csövekbe öntötték a megfelelő italt, ami a fa alá készített edényekbe folyt (Wyngaert 1929:276–277; Györffy 1986:320–321).<sup>18</sup> Az ezüst italfa hatását a mongolok mai történeti tudatára jól illusztrálja, hogy a 10 ezres tugrik hátlapján is az látható (lásd az 1. számú képet), valamint, hogy fel is építették a mását. Én két mai rekonstrukciót találtam: az egyik Ulánbátor közelében egy szálloda udvarában áll,<sup>19</sup> a másik pedig a valamikori Karakorumban látható.<sup>20</sup> Ezek a Pierre de Bergeron (megh. 1637) francia rézmetsző által elképzelt és rekonstruált ábrázolásra mennek vissza, amely Rubruk úti beszámolójának 1735-ös kiadásában látható (lásd a 2. számú képet).

Alig negyven évvel Rubruk Európába való visszatérte után, 1294-ben ért el Cathayba, azaz a Kubilaj alapította Yuan-dinasztia Kínájába Montecorvinói Iohannes.<sup>21</sup> Az ugyancsak ferences Montecorvino 1305. január 8-án Hanbalikban (a mai Pekingben) írt levele meghatározó jelentőségűnek bizonyult a keleti térítésben. Ebben a levelében a mintegy 6000 lélek megtérítése mellett beszámolt arról, hogy sikerült egy Georgius nevű királyt (Wyngaert



1929:347–348; Moule 1930:173–174; Dawson 1955<sup>8</sup>:225),<sup>22</sup> azaz a mongol uralkodóházzal szoros dinasztikus kapcsolatban<sup>23</sup> álló öngütök uralkodóját, aki a Kelet egyházának híve volt, az igaz katolikus hitnek megnyerni. Ez az uralkodó pedig nemcsak népe jó részét térítette meg, hanem egy templomot is építtetett (Wyngaert 1929:348; Dawson 1955:225–226).<sup>24</sup> Ezt, a Kelet-Ázsiában első római katolikus templomot és egy mellette levő építményt egy terepbejárás során a ma Kínához tartozó Belső-Mongóliában levő Olon Szümében<sup>25</sup> 1939-ben a japán Egami Namio beazonosította alapjai, valamint az ott talált gótikus stílusban díszített cserepek és egy nyugati viseletű és típusú fej nélküli szobortöredék alapján (Egami 2000:20–22, 35–37).<sup>26</sup> Hozzá kell azonban tenni, hogy ásatással még nem sikerült hitelesíteni megfigyeléseit. Ennek több magyarázata is van: egyrészt biztonsági okokból, másrészt munkaerőhiány miatt, harmadrészt pedig az ellátás biztosításának nehézségei miatt 1939-ben nem tudtak komoly feltárást végezni (Egami 2000:18–19), míg egy másik út során, 1941-ben nem volt a csapatban olyan építészethez értő szakember, aki felügyelhette volna a templom feltárását, ugyanabban az évben a II. világháború is elérte a térséget (Egami 2000:21–22). Azok a kutatások, amelyeket a 2000-es évek elején a Genovai Egyetem a Belső Ázsiai Régészeti és Kulturális Emlékek Intéze-

tével közösen a területen végzett, csak felületi felmérésekre korlátozódtak (Varaldo–Benente 2004:81–91), így a nyugati, katolikus templom léte ásatással továbbra sincs megerősítve.

Mikor 1307-ben V. Kelemen pápához (1305–1314) elérték Montecorvinói Iohannes térítési sikereinek hírei, hét ferencesből álló püspöki testületet küldött Kínába, hogy Montecorvinót szenteljék fel Hanbalik (ma Peking) érsekének, ami azt jelentette, hogy ő lett egész Kelet érseke egészen 1318-ig. A hét ferences püspök közül három szerencsésen meg is érkezett. Köztük volt Perugai Andreas, aki 1322-től a Dél-kínai-tenger partján levő Zajton (a mai Quanzhou)<sup>27</sup> harmadik püspöke volt 1332-es haláláig. Neki nemcsak a Zajtonból a perugai konvent guardiánjának írt levele (1326. január) maradt fent (Wyngaert 1929:373–377; Dawson 1955:235–237), de a II. világháború során lebontott városfalnak egyik építőkövééről többen úgy vélik, hogy az a püspök sírköve (Foster 1954:17–19; Dawson 1955:223; Purtle 2011:184).<sup>28</sup> A rossz állapotban levő sírkő díszítése önmagában is figyelemreméltó, ugyanis egy keresztnek egy része és a lótuuszvirág együtt látható, azaz sokkal inkább keleti, mint európai az ikonográfiája.<sup>29</sup> Ma az eredetit Pekingben őrzik, de a Quanzhoui Tengerészeti Múzeumban is látható egy másolata.<sup>30</sup>

Míg Quanzhouban több mint 30 feliratos, illetve felirat nélküli keresztény (többségében

Kelet egyházához köthető) sírkő került elő, addig a következő két, nyugati kereszténységhez köthető tárgy a tőle északra levő Yangzhouból, egy olyan városból származik, ahonnan nincs vatikáni forrásokból adatunk térítők jelenlétére. Pordenonei Odoricus azonban említést tesz egy ottani ferences házról 1322-ben (Wynngaert 1929:469; Yule 1866:123).<sup>31</sup> Az itt előkerült két sírkő egy itáliai testvérpáré, vagyis elsősorban nem a térítés emlékei, de a rajtuk látható ábrázolások utalnak a ferencesek hatására. Ezek európai mintára támaszkodnak, de a helyi művészeti sajátosságok is tetten érhetők rajta, vagyis a nyugati keresztény kultúrában érthető ábrázolások buddhista stílusban vannak megrajzolva (Rouleau 1954:346–365; Arnold 1999:138–144; Purtle 2011:184).<sup>32</sup> Katerina Vilionis, Dominico úr leánya, amint a gótikus írású sírkövön olvasható, 1342 júniusában halt meg.<sup>33</sup> A felirat felett a sírkövön legfelül Szűz Mária<sup>34</sup> látható a gyermek Jézussal, majd Alexandriai Szent Katalin vértanúságának jelenetei, amint éles késekkel ellátott kerekekkel akarják szétmarcangolni, de mivel az darabokra tört, végül lefejezték. Az angyalok a Sínai-hegyre viszik Szent Katalint. Ugyancsak a sírkövön látható egy térdeplő ferences, aki egy kisgyermeket tart a kezében. Talán a halálos ágyán levő Katerina lelkének Istennek történő felajánlását ábrázolja. Fivérének, Antonio Vilionisnak a síremléke alapján a

fiútestvér 1344 novemberében halt meg.<sup>35</sup> Az ő sírkövén a trónoló Krisztus alatt jobbra Remete Szent Antal látható tau-keresztrel<sup>36</sup> és a szent mellett térdeplő kis démonnal. A remete szent alakjának ábrázolása valószínűleg összemosisódik a ferences rendi Páduai Szent Antallal, mivel előtte a Szűz Mária és a gyermek Jézus látható.<sup>37</sup> Az utolsó ábrázoláscsoport pedig a végítélet, a sírjaikból felkelő elhunytakkal (Arnold 1999: 138–144). A síremlékeken olvasható családnév alapján a család beazonosítása is foglalkoztatta a kutatókat: van, aki szerint a velenicei Vilioni családról van szó, míg mások az apát egy genovai városi listán szereplő Domenico Ilionival azonosították, aki pedig egy Kínában élő (in partibus Catagii) Jacopo de Oliverio végrehajtója volt (Vogel 2013:88, 353). Ez utóbbi feltételezést erősíti, hogy a jól formázott és olvasható betűk stílusa megegyezik a Genovában és Galatában talált genovai kolónia emlékein láthatókkal (Purtle 2011:180). Tehát régészeti leletek is igazolják a városban 1322-ben megforduló ferences Pordenonei Odoricus (1286–1331) beszámolójában olvasható utalást, miszerint nemcsak ferencesek, hanem nyugati keresztény, világi közösség is élt a városban (Vogel 2013:353; Wyngaert 1929:469; Yule 1866:123).

Egy másik belső-mongóliai lelőhelyen, Shizhuziliangban (ma Kínában) 1890-ben egy Kínában tevékenykedő belga misszionárius, Cesar de

Brabander több keresztény sírkövet talált. A lelőhely létét egy másik belga lelkész, Karel Pieters 1924-ben nemcsak megerősítette, de ő nevezte meg a lelőhelyet, és fényképeket is készített a sírkövekről. Mind a ketten a Kelet egyházához kötötték a lelőhelyet. A sírkövek többségét ugyancsak a Kelet egyházához tartozónak tartja Halbertsma, egy kivételével, amelyen úgy véli, a nyugati kereszténység jellemzői láthatók: római katolikus kereszt és a katolikus egyház által használt IHS-rövidítés (Iesus Hominum Salvator vagy In Hoc Signo) sajátos ábrázolása. Ez alapján lehetséges, hogy a temetőt a kereszténységnek mind a két ágához tartozó hívek használták, vagy pedig a római katolikus egyházra jellemző ikonográfiának a Kelet egyházának művészetére gyakorolt hatását tanúsítja a felirat és dátum nélküli sírkő (Halbertsma 2015:158, 206–208).

Ugyancsak a 20. század elején egy dán misszionárius és építész, Johannes Prip-Møller 1929-ben felfedezte, hogy a buddhista Linggu-templom (Linggu Si, ma Nanjingban) komplexumának<sup>38</sup> főtemploma tulajdonképpen egy háromhajós, gerenda nélküli téглаépítmény volt. Az épület – szerkezete és téglafalazata következtében – úgy tűnik, hogy eredetileg az avignoni térségben jellemző gerenda nélküli templom mintájára épült ferences építmény volt, amit egy európai építészben jártas szakértő kivitelezésében, illetve felügyelete mellett emeltek 1324 és 1327 között

(Arnold 1999, 72, 136–137).<sup>39</sup> A ferencesek ottani jelenlétét erősítheti, hogy 1685-ben a jezsuita szerzetes, Philippe Couplet állítása szerint egy Nanjing<sup>40</sup> környékén szerzett zsebkönyv méretű bibliával (166 x 108 x 30 mm) tért vissza Nyugatra. A rossz állapotban levő pergamenbibliát a firenzei Biblioteca Laurenzianában Marco Polo bibliájaként leltározták be Couple nyomán, de nagy valószínűséggel egy térítőé volt (Moule 1930:85; Szcześniak 1955:173). A könyv, anyaga és a kézirat filológia jegyei alapján valamikor az 1230–1240-es években íródott Észak-Franciaországban, ahol a Sorbonne-on 1235 és 1300 között több ezer zsebkönyv méretű biblia készült.<sup>41</sup> A szöveg és a széljegyzetek vizsgálata alapján egyetemi oktatáshoz vagy stúdiumokhoz használták. Talán ilyen környezetből került ki az a személy (ferences?) is, aki végül magával vitte valamikor a 13. század végén vagy a 14. században (Saccenti 2012:37–38).

Végül tanulmányom utolsó adata, ami a nyugati keresztény térítés keleti bizonyítéka, az eddigiekhez képest két különböző típusú kínai forrásban is fennmaradt. Így írott és képi forrás együtt utal a nyugati keresztény térítés nyomára. Ez az adat pedig nem más, mint egy ló. De hogyan is kerül ez a nyugati ló a kínai írott és képi forrásokba? Ez ismét csak a nyugati, latin forrásoknak köszönhetően ismert.

1338-ban XII. Benedek pápa (1334–1342) avignoni udvarába messzi földről érkezett követ-

ség két levéllel. Az egyiket maga a nagykán, illetve császár küldte (Imperator Imperatorum), a másikat pedig a nagykán szolgálatában álló keresztény alánok vezetői (Wadding 1733:209–210; Yule 1866:314–316). A Kaukázus vidékéről származó alán harcosok még ebben az időben is a Yuan-dinasztia uralkodójának seregének gerincét alkották. A császár amellett, hogy a pápa áldásának küldését kéri (mittat nobis suam benedictionem), és figyelmébe ajánlja a keresztény alán szolgáit (Alanis servitores nostros, filios suos Christianos, habeat recommendatos), arra kéri a katolikus egyház fejét, hogy küldjön lovakat, valamint egyéb napnyugati ritkaságokat (Item quod adducant nobis ab occasu solis equos, et alia mirabilia). Az alán vezetők által írt levélben pedig az áll, hogy mióta nyolc évvel korábban elhunyt lohannes testvér – azaz nagy valószínűséggel a korábban már említett Montecorvinói lohannes, aki 1328-ban halt meg –, nincs vezetőjük (fuimus sine gubernatore), aki lelkük vigasztalásával, megerősítésével foglalkozna. Ezért kérik a pápát, hogy küldjön köztük minél hamarabb egy jóságos, talpraesett és bölcs legátust, aki lelkükről gondoskodna (Wadding 1733:209–210; Yule 1866:314–316).

XII. Benedek pápa hamarosan ki is nevezte négy követét („Dilectis filiis Nicolao Boneti sacrae Theologiae Professore, Nicolao de Molano, Joanni de Florentia, et Gregorio de Hungaria Ordinis

Fratrum Minorum”),<sup>42</sup> akik közül az egyiknek, a firenzei Marignolli Iohannesnak fennmaradt az útról szóló beszámolója (FRB 1882:492–604).<sup>43</sup> A pápai követség, köztük Marignollival 1338 decemberében távozott Avignonból, és Konsztantinápolyon, a krími Kaffán keresztül érkezett Özbeg kán (1313–1341), az Arany Horda uralkodójának udvarába, akinek ruhákat, harci mént és valamiféle édes és erős likőrt (cytiacam)<sup>44</sup> ajándékoztak. 1339/1340 telét Özbeg kán vendégségében töltötték, majd Ürgencsen keresztül érték el Csagatáj ulusának központját, Almalikot (Armalech), és végül 1342 májusában vagy júniusában érkeztek meg Hanbalikba, azaz a mai Pekingbe. Ahol Marignolli beszámolója szerint a császár, amikor meglátta a harci méneket, a pápa ajándékait, a bullával ellátott levelét stb. nagy örömmel örvendezett (FRB 1882:495; Yule 1914:213–214; Moule 1930:257).

Tehát Marignolli követségével XII. Benedek pápa ajándékaként érkezett Kínába az a gyönyörű fekete paripa fehér patákkal, ami olyan nagy örömet szerzett Togon Temür nagyknak, azaz Shundi császárnak (1333–1368), hogy elrendelte a ló lefestését és egy óda megírását. A Yuan-dinasztia híres polihisztorának, Ouyang Xuannak<sup>45</sup> (1283–1357) a feljegyzése szerint a lovat 1342. augusztus 19-én mutatták meg a császárnak. Augusztus 22-én elrendelték, hogy Zhou Lang fesse meg a lovat, aki eleget is



tett parancsnak, és augusztus 24-én már be is mutatta a képet. Egy másik rendelet előírásának megfelelően Jie Xisi<sup>46</sup> pedig egy ódát írt a lóhoz.<sup>47</sup> A lóról készült eredeti Yuan-kori festmény ugyan nem maradt fent, de Ming-kori másolata igen (lásd a 3. számú képet). Ouyang Xuan feljegyzésében és az abban idézett ódában nincs szó a követségről vagy a pápáról. Egyik helyen az olvasható, hogy a paripát a Fulang, vagyis a Frank Királyság ajándékozta. A Frank Királyság pedig Európára utal.<sup>48</sup> Az ódában csupán az áll, hogy a mennyei paripa Nyugat nyugati [végeiről] érkezett. A forrás szerint, a Han-dinasztia Wudi császára (Kr.e. 141–87) 200 ezer katonát küldött annak idején a mennyei lovakért, és azok alig néhányat szereztek Fergánából, most azonban egyetlen katona erőfeszítése nélkül érkezett az udvarba mennyei paripa. Ez pedig a császár (vagyis a nagykán) jóakarátú uralkodásának köszönhető (Moule 1930: 257–258; Arnold 1999:103–106).

Hogy miért is tulajdonítottak ilyen nagy jelentőséget a mongoloknál megszokottaknál valószínűleg nagyobb és erősebb nyugati lónak a Yuan-dinasztia udvarában, az mind a kínai, mind pedig a mongol kultúrából megmagyarázható. A Yuan-dinasztia korában a kínai tradíció hozzáadódott a mongolok hagyományos ló-tiszteletéhez. Silbergeld szerint a ló a kínai irodalomban és festészetben utalhat egy írástudó

politikai képességeire, vagy lehet annak metaforája, ahogy az uralkodó bánik az írástudóival, de lehet annak előjele is, hogy az Ég mandátumot ad egy uralkodónak, vagy ellenkezőleg, hogy megfosztja a hatalmától. És a birodalomra vonatkozó előjelek is, lehettek ezek jók vagy balsorsok, gyakran ló formájában jelentkeztek. Az igazi, közönséges lovak az Ég rendelkezésének közvetítőiként jelezhatték akár az Ég támogatását, de akár az égi támogatás megvonását is (Silbergeld 1985). A messzi földről ajándékba kapott ló, akárcsak a meghódított népektől adóként kapott lovak az égi támogatás jelei voltak a császár és a császári udvar számára. Azt bizonyították, hogy az égi mandátum valóban az egész lakott világra kiterjed (Franke 1966:58). Tehát így érthető, hogy Togon Temür udvarában miért fogadták akkora örömmel a pápa ajándékát. A pápa ajándéka, a ló ugyanis egyértelműen annak a jele volt, hogy a pápa elfogadta a Yuan-dinasztia uralmát. A nagykan örömet Máté evangéliumának szavaival visszaadó<sup>49</sup> Marignolli azonban teljesen félreértette az egésznek a jelentőségét, és az ajándék fogadását a lehetséges megtérés előzményeként értékelte (FRB 1882:495).

Összegzésképpen, a fentiek alapján úgy vélem, hogy bár a 13. század közepe és 1368 között intenzív volt a Nyugat és Kelet közötti kapcsolat, valamint sokan (követek, térítő, kereskedők)

utaztak a két világ között, és ezeket nemcsak nyugati, hanem a keleti források is igazolják, ennek ellenére a nyugati, keresztény kultúra írott és tárgyi emlékei nagyon kisszámúak a mai Mongóliában és Kínában. A művészetben tetten érhető hatások mellett alig néhány olyan emlékről tudunk, ami egyértelműen a nyugati térítők mongol birodalombeli tartózkodását igazolja. Ráadásul ezek egy része vagy nem maradt fent napjainkig (például a párizsi ötvösmester készítette tárgyak, amelyeket Rubruk használt misézéskor), vagy nem bizonyított egyelőre, hogy valóban a nyugati világhoz köthetők-e (Perugai Andreas sírköve, Olon Szüme-i lelőhely). Ugyanakkor régészeti kutatások (pl. Olon Szüme) utalnak arra, hogy amennyiben lehetőség adódik további és alapos feltárásokra, emelkedhet az ilyen jellegű emlékek száma. Addig azonban a kapcsolatok és köztük a keresztény térítés vizsgálatát elsősorban továbbra is a nyugati források teszik lehetővé.

## JEGYZETEK

- <sup>1</sup> Bár a szakirodalomban még mindig többnyire a mongolok vallási toleranciájáról olvashatunk, már megjelenik annak igénye is, hogy a tolerancia és a vallási közömbösség között különbséget tegyünk (DeWesse 1984:100; Jackson 2005:273).
- <sup>2</sup> A középkor folyamán Európa és Ázsia között először jött létre direkt kapcsolat a mai Kínától Kelet-Európáig terjedő Mongol Birodalomnak köszönhetően. Európában korábban muszlim közvetítéssel jelentek meg Kelet javai.
- <sup>3</sup> A mongol postarendszer forrásainak és szakirodalmának remek áttekintésére, valamint az egyik mongol részbirodalom, a Csagataida ulusz a rendszerre vonatkozó ujjur forrásainak kiadására és feldolgozására I. Vér 2016.
- <sup>4</sup> Fontos hangsúlyozni, hogy bár voltak keleti utazók és követek, akik eljutottak Európába, nem tudunk Rubruk, Marco Polo vagy Montecorvinói Iohannes kínai megfelelőiről. Úgy tűnik, Kína hagyományosan továbbra sem érdeklődött Nyugat iránt (Franke 1966:50).
- <sup>5</sup> Számukat azért is nehéz megbecsülni, mert sokak nevét nem őrizték meg források. A ferences Pordenonei Odoricus – aki 1322 körül járt Hangzhouban, a városról, amely nála Cansay alakban olvasható – többek között azt írja, hogy a világ legnagyobb városa, és Velenében számos emberrel találkozott, akik jártak ezen a vidéken (Yule 1866:114). Tehát nem ismerni az összes utazást, de egy 1990-es években megjelent mű szerzője úgy számol, hogy csak a nyugati és keleti kereszténység területéről több mint 126 egyén vagy követtség érte el Közép- és Kelet-Ázsiát 1242 és 1448 között (Reichert 1992:288–293).
- <sup>6</sup> A középkori pestis pusztítására lásd Green 2014:9.
- <sup>7</sup> Voegel (2013: xxiii–xxiv) más magyarázatokat is idéz az „il Milione” értelmezésére.
- <sup>8</sup> Mint említettem, sokan, sok szempontból igazolták Marco Polo kínai utazását, és a tanulmánynak nem célja a téma viszonylag tetemes irodalmát felsorolni, Voegel könyvét egyrészt a címe miatt emeltem ki, mert az válaszol Wood könyvének címére, másrészt pedig mert tudomásom szerint ez az egyik legfrissebb ilyen jellegű mű.

- <sup>9</sup> Az úti jelentésének legjobb latin kiadását lásd Wyngaert 1929:27–130; kitűnő magyar fordítását Gy. Ruitz Izabellától pedig lásd Györffy 1986:91–183.
- <sup>10</sup> A IX. (Szent) Lajosnak írt úti beszámolójának latin kiadását lásd Wyngaert 1929:164–332; a kitűnő magyar fordítását Gy. Ruitz Izabellától pedig lásd Györffy 1986:201–380.
- <sup>11</sup> Meg kell jegyeznem, hogy legtöbbjük beszámolója, levelei saját korukban sem volt ismertek, vagy ha igen, akkor nem arattak akkora sikert, mint Marco Polóé.
- <sup>12</sup> Ugyan sokan kételkedve fogadják, de újabban egy kínai Marco Polo-kutató, Peng Hai szerint vannak közvetett és közvetlen utalások is Marco Polóra a Yuanshiben. Idézi Voegel 2013:77–80.
- <sup>13</sup> A középkori nyugati művészet hatásai egyértelműen tetten érhetők. Erre lásd Arnold 1999, illetve Purtle 2011:167–197.
- <sup>14</sup> A hagyományos, de helytelen nesztóriánus elnevezés helyett a Kelet egyháza elnevezést használom a továbbiakban a tanulmányban.
- <sup>15</sup> A számos ezzel kapcsolatos mű közül csak egyre, Halbertsma 2015-ben második, javított és kiegészített kiadásban is megjelent művére utalok, mint kitűnő összefoglalásra.
- <sup>16</sup> „Ekkor Willelmus mester egy ostyasütő vasat formáltatott nekünk [...], csinált egy ezüstdobozkát Krisztus testének őrzésére, s az ereklyék számára a doboz oldalán rekeszeket. Csinált továbbá egy székre helyezett imaházat, melyre szent történetek voltak festve igen szépen (Györffy 1986:326; vö. Wyngaert 1929:281–282).
- <sup>17</sup> Rubruk szerint a mongolok csinálnak „karakumiszt, vagyis fekete kumiszt is a nagyurak használatára, a következőképpen: a kancatej nem alszik meg. Ugyanis az az általános szabály, hogy semmilyen állat teje nem alszik meg, ha magzatjának gyomra nem tartalmaz oltóanyagot; a csikó gyomrában nem találni oltót, ennek következtében a kancatej nem alszik meg. Addig verik tehát a tejet, míg minden sürűje egyenesen a fenekére nem száll, mint a bor seprője, tiszta része meg felül marad, és olyan, mint a tejsavó vagy mint a fehér must. Az üledék nagyon fehér, ezt a szolgáknak adják; erős altató hatása van. A tiszta folyadékot az urak isszák, és ez valóban igen kellemes ízű és izgató ital” (Györffy 1986:214; vö. Wynagert 1929:178). Nem feltétlen igaz Rubruk előbbi meghatározása. Ez a fajta kumisz a Dzsingiszidák káni méneseinek fehér kancáitól származott, mivel a mongolok hite szerint a fehér jó szerencsét szül, ez pedig a birodalmi ideológiájuk

alapja volt. Ennek következtében az ital előnyös tulajdonságokkal rendelkezett. Némiképp zavaró, hogy „fekete” jelzőt kap, de a qara ‘fekete’ szónak a mongolban és a törökben további jelentése: ‘tisztá, hígitatlan, erős’. Emellett a karakumisz csaknem tiszta folyadéka a hosszú készítési folyamat után bizonyos fényviszonyoknak köszönhetően és látószögben feketének tűnhetett (Allsen 2016:20). Részben az előbbieket alátámasztja Xu Ting (Olbricht–Pinks 1980:179), aki szerint a karakumisz tiszta és édes, ellentétben a közönséges kumisszal, ami fehér, zavaros és fanyar.

<sup>18</sup> „E nagy palota bejáratába, mivel csúnya látvány volt a tejjel és más italokkal telt tömlőket behurcolni ide, a párizsi Willelmus mester egy nagy ezüsfát készített számára, melynek gyökereinél négy ezüst-oroszlán hever, belsejében csővel, és mind fehér kancatejet okád. A fa belsejében négy cső vezet egész a fa csúcsáig, felső végei lefelé hajlanak, és mindegyiken egy-egy aranyozott kígyó van, mely farkával a fátörzsre tekeredik. A csövek egyikén bor folyik, a másikon karakumisz, vagyis erjesztett kancatej, a harmadikon bal, azaz mézből készült ital, a negyediken rizssör, amit daraszunnak mondanak. És minden ital fel fogására egy ezüstedény van készítve a fa lábához. A négy cső között a tetejére egy trombitát tartó angyalt csinált a mester, és a fa alá egy fülkét, ahol egy ember el tud rejtőzni. A fa közepében egy cső vezet egész az angyalig. Először fúvókat készített Willelmus mester, de nem adtak elég szelet. A palotán kívül egy kamra található, ebben tárolják az italt, és itt állnak a szolgálattevők öntésre készen, ha az angyalt trombitálni hallják. A fán ezüstágak, levelek meg körték vannak.

(3) Mikor tehát kifogyóban van az ital, a pohárnokmester felkiált az angyalhoz, hogy fújja meg a trombitát. Meghallva ezt a fülkében elrejtőzött ember, erősen belefúj az angyalhoz vezető csőbe, az angyal szájához emeli a trombitát, s az igen harsány hangon megzendül. Hallatára a kamrában levő megbízottak beöntik az italt, ki-ki a magáét a megfelelő csőbe, s a csövekben felfelé, majd lefelé ömlenek az erre előkészített edényekbe. Ekkor a pohárnokok kiöntik és körülhordozzák a palotában a férfiaknak és asszonyoknak” (Györffy 1986:320-321; Wyngaert 1929:276–277).

<sup>19</sup> <https://castlesintheworld.files.wordpress.com/2014/01/castello-dimongolian4.jpg> (utolsó letöltés 2016. május 1.)

<sup>20</sup> <https://www.theimagefile.com/?Action=VF&id=9644922650> (utolsó letöltés ideje 2016. május 1.)

- <sup>21</sup> Montecorvinói Iohannesra lásd Wyngaert 1929:335–339; Balanyi 1930. Mindhárom levelét lásd Wyngaert 1929:340–355; a második és harmadik levelének angol fordítását lásd Dawson 1955:224–231.
- <sup>22</sup> A kínai forrásokban Kuolijisi volt a neve, a keresztény neve pedig Körgüz (György). György királyra lásd Paolillo 2014:241–255. Montecorvinói Iohannes második levelére és a szerzetes találkozására az öngüt uralkodóval Paolillo 2009:74–95.
- <sup>23</sup> Ő maga Kubilaj egyik lányának a fia volt, majd feleségei közül kettő Kubilaj lányunokája volt (Grousset 1970:301–302).
- <sup>24</sup> „et ecclesiam pulchram secundum regiam magnificentiam construxit ad honorem Dei Nostri” (Wyngaert 1929:348), azaz „és egy szép templomot épített a mi Urunk tiszteletére királyi kegyességének köszönhetően.”
- <sup>25</sup> Magát a valamikori Olon Szüme városát az Ajbugaj folyó (Aibagh-in Gol) mentén Sven Hedin csapatának egyik tagja, Huang Wenbi fedezte fel az 1920-as évek végén. Olon Sümére lásd Paolillo 2006:367–373.
- <sup>26</sup> Óvatosságra int e tekintetben Borbone (2013:460) is.
- <sup>27</sup> Zajtonban, ami a korabeli világ egyik legnagyobb kikötővárosa volt, Marignolli alapján jelentős nyugati közösség léteével számolhatunk, ugyanis a városban nemcsak a ferencesek három nagyon szép, legkitűnőbb és nagyon gazdag templomát tartotta említésre méltónak, de megemlíti a fürdőjüket és a raktárukat, amit a kereskedők használtak (FRB 1882, 500; Yule 1914:229; Moule 1930:259).
- <sup>28</sup> A fal bontása során számos keresztény sírkő került elő, Kelet egyházához és nyugati kereszténységhez köthető egyaránt, különböző nyelvű feliratokkal (ujgur, mongol, kínai és egy latin nyelvű is). A leletek sorsát a szívén viselő helyi biológia tanár és régész Wu Wenliang fekete-fehér fényképeket küldött a tárgyokról a kínai Kelet egyházának jelentős szakértőjének, Fosternek, aki szerint a sírkő rendkívül nehezen olvasható felirata: „*Hic* (in P F S) *sepultus* est Andreas Perusinus (de votus ep. Cayton).....ordinis (fratrum min.).....(Jesus Christi) Apostolus.... (in mense)..... M(cccxi)xii” (Foster 1954:19). Azaz „Itt nyugszik (az Atya, Fiú és Szentlélekben) Perugai Andreas (Cayton [Zayton – KSz] felszentelt püspöke).....(a kisebb testvérek) rendjének a.....(Jézus Krisztusnak) apostola... (hónapban)...1332.” A kurzívval írt szavak olvasata Ford szerint megalapozott, az álló betűkkel írt szavakat mások is hasonlóképpen olvassák, illetve megerősítették az ő olvasatát, míg a zá-

rójelben levő részek egy-két betű, illetve szóközök alapján inkább csak találgatás alapján történő kiegészítések (Foster 1954: 19). Ugyanakkor meg kell említeni, hogy a német sinológus Herbert Franke kételkedik abban, hogy a síremléken valóban latin betűs felirat olvasható. Úgy véli, hogy mindössze annyi állapítható meg róla, hogy keresztény és biztos nem szír írással készült a felirat (Franke 1966:57).

<sup>29</sup> Az ikonográfiai értelmezésére lásd Purtle 2011:184, 186.

<sup>30</sup> A szakirodalomban olvasható, hogy a püspök sírköve mellett más katolikus, latin betűs sírkő is előkerült (Halbertsma 2015:14, 58). Ugyan a sírkő felfedezőjének kínai nyelven megjelent munkájának két kiadása (Wu Wenliang: *Quanzhou zongjiao shike* (Quanzhou vallásos feliratai), Beijing, 1957; Wu Wenliang: *Quanzhou zongjiao shike*. Beijing, 2005, ez utóbbi Wu Youxiong kiegészítéseivel és átdolgozásában jelent meg) közül egyikhez sem tudtam hozzájutni, de egy angol nyelvű ismertető szerint mindössze két latin feliratos töredéket találtak (URL1), Foster pedig egyetlen latin betűs feliratról ír (Foster 1954:1–25).

<sup>31</sup> Marco Polo saját állítása szerint e városnak volt három évig a kormányzója (Vajda 1984:246).

<sup>32</sup> A sírkövet és annak ábrázolásait lásd Rouleau 1954:1–4. táblán.

<sup>33</sup> „In nomine D[omi]ni amen hic jacet Katerina filia q[u]ondam Domini D[omi]nici de Vilionis que obiit in anno Domini milleximo CCC XXXX II de mense lunii” (Rouleau 1954:353). Azaz „Az Úr nevében, ámen. Itt fekszik Katerina, a néhai Domenico de Vilioni úr leánya, aki meghalt az Úr 1342. évében, június hónapban.”

<sup>34</sup> Ez az első olyan középkori Mária ábrázolás, ami fennmaradt Kínában (Arnold 1999:138-139).

<sup>35</sup> „In nomine D[omi]ni amen hic jacet Antonius fili q[u]ondam D[omi]ni Domenici de Vilionis qui migravit in anno D[omi]ni m ccc xxxx iii de mense novembris” (URL2). Azaz „Az Úr nevében, ámen. Itt fekszik Antonius, a néhai Domenico de Vilionis fia, aki eltávozott az Úr 1344. évében, november hónapban.”

<sup>36</sup> Másképpen Szent Antal-kereszt, Szent Ferenc-kereszt, egyiptomi vagy lator kereszt, ami T-alakú, ugyanis a függőleges szár a vízszintes szárral való metszéspontján véget ér. Remete Szent Antal attribútuma, de Szent Ferenc is használta.

<sup>37</sup> A legenda szerint Páduai Szent Antal látomásában megjelent neki Szűz Mária és kezébe adta a gyermek Jézust.



- <sup>38</sup> Itt található az első Ming-császár, Hongwu (1368–1398) síremléke is. Az uralkodó fővárosa egyébként Nanjing volt.
- <sup>39</sup> Sajnos Prip-Møller 1935-ben megjelent munkájához (Prip-Møller, J.: *The Hall of Lin Ku Ssu, Nanking. Artes. Monuments et Mémoires* 3(1935) 167–211) nem tudtam hozzájutni.
- <sup>40</sup> „S. Biblia inventa in Sina apud Ethnicum quemdam commorantem in civitate, Xam Xo dicta, Provinciae Nankini” azaz „Kínában egy Xam Xo nevű városban, Nanking tartományban tartózkodó pogány lakosnál talált Szent Biblia” (Szcześniak 1955:173). Fontos megjegyezni, hogy a jezsuita Xam xo nevű városát nem lehet egyértelműen beazonosítani, de valószínűleg abban a Jaingsu tartományba lokalizálható, ahol Nanjing is van (Szcześniak 1955:176).
- <sup>41</sup> A biblia borjúbőr pergamen anyagának vizsgálatára lásd Toniolo–D’Amato–Saccenti–Gulotta–Righetti 2012:3365–3373.
- <sup>42</sup> Wadding 1733, 214. Sajnos az nem derül ki egyértelműen a forrásokból, hogy magyar ferences egyáltalán eljutott-e Kínába. Nincs erre vonatkozó adatunk, és Marignolli sem nem nevezi meg útítársait. Annak ellenére, hogy a pápa levelében csak harmadikként szerepel Marignolli, a saját beszámoló alapján ő lehetett a vezetője a küldöttségnek (Yule 1914:189). Egy helyen annyi megjegyzést tesz, hogy amíg Hanbalikban tartózkodtak „Eramus persona triginta due” (FRB 1882:496), de nem derül ki, hogy ki is az harminckét személy.
- <sup>43</sup> Az utazásra vonatkozó részek FRB 1882:494–497, 499, 500; angol fordítását lásd Yule 1914:209–216, 228–230; Moule 1930:254–261.
- <sup>44</sup> A velencei kéziratban Tyraiacam van, vsz. a Theriacam helyett, ami tulajdonképpen egy méreg elleni hatóanyag.
- <sup>45</sup> Ouyang Xuan miután 1315-ben megszerezte a jinshi hivatalnoki címet, a Hanlin Akadémia tagja és az Oktatási Igazgatóság felügyelője is volt. A Yuan-dinasztia polgári törvénykönyvének létrehozására törekedett, karrierjének utolsó időszakában ő felügyelte a Liao- (907–1125), Jin- (1125–1234) és a Song-dinasztiák (960–1279) történetének megírását (Gedalecia 2003:414).
- <sup>46</sup> A kínai születésű híres kalligráfus, Jie Xisi, egy másik nevén Manshuo (1274–1344) egyike volt a „Yuan-dinasztia négy nagy költőjének”. A szegény családból származó költő az udvarban tudósként, tanítóként és történészként is dolgozott, többek között a Liao-, Jin- és a Song-dinasztiák történetének megírása volt a feladata (Barnstone–Ping 2005:297).

- <sup>47</sup> Ennek címe: *Óda a mennyei lóhoz előszóval* (Moule 1930:257–258; Arnold 1999:103–104). A 14. században több más költő is méltónak tartotta megemlékezni erről a fenséges ajándékról (Franke 1966:58).
- <sup>48</sup> A kínai *fulang* szó a frank átírása. Ezen a néven ismerték a mongolok az európaiakat (Franke 1966:57).
- <sup>49</sup> „gavisus est gaudio magno” azaz „igen nagy örömmel örvendezett” Mát 2:10.

## FELHASZNÁLT IRODALOM

Allsen, Th. (2016) *The Qipchaqs, an Alcohol History, 900–1400*: Zimonyi I.-Karatay, O. (eds.) *Central Eurasia in the Middle Ages. Studies in Honour of Peter B. Golden*. Turcologica 104. Wiesbaden, 11–22. Turcologica 104.

Arnold, L. (1999) *Princely gifts and papal treasures: the Franciscan mission to China and its influence on the art of the West, 1250–1350*. San Francisco.

Balanyi Gy. (1930) Montecorvinoi János: *Történeti szemle* 15 (1930), 1–30.

Barnstone, T.-Ping, Ch. (2005) *The Anchor Book of Chinese Poetry: From Ancient to Contemporary, the Full 3000-year tradition*. New York.

Borbone, P.G. (2013) *Les églises d'Asie centrale et de Chine: état de la question à partir des textes et des découvertes archéologiques: essai de synthèse*: Chatonnet, F. B. (ed.) *Les églises en monde syriaque*. Etudes syriaques 10. Paris, 441–465. Etudes syriaques 10.

Dawson, C. (1955) *The Mongol Mission. Narratives and letters of the Franciscan missionaries in Mongolia and China in the thirteenth and fourteenth centuries*. Translated by a nun of Stanbrook Abbey. Edited and with an introduction by C. Dawson. [With genealogical tables and a map.] London–New York.

DeWesse (1984) *Islamization and Native Religion in the Golden Horde. Baba Tükles and Conversion to Islam in Historical and Epic Tradition*. University park.

Egami N. (2000) *The Mongol Empire and Christendom*. Trans. by Fukuhara Y. Tokyo.

Foster, J. (1954) *Crosses from the Walls of Zaitun: The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* No. 1/2 (1954), 1–25.

Franke, H. (1966) *Sino-Western Contacts under the Mongol Empire: Journal of the Royal Asiatic Society Hong Kong Branch*. 6(1966) 49–72.

FRB 1882: *Kronika Jana z Marignoly*. Vydává J. Emler. In: *Fontes Rerum Bohemicarum*. V Praze, 487–604.

Gedalecia, D. (2003) Luzhai xuepai (The School of Xu Heng): *The Encyclopedia of Confucianism*. 2-volume set. Ed. by Xinzhong Yao. London and New York.

Green, M. H. (2014) Editor's introduction to *Pandemic Disease in the Medieval World: Rethinking the Black Death*: Green, H.M.: *Pandemic Disease in the Medieval World: Rethinking the Black Death*. The Medieval Globe 1. Kalamazoo–Bradford, 9–26.

Grousset, R. (1970) *The Empire of the Steppes: A History of Central Asia*. Trans by. N. Walford. New Brunswick.

Györffy Gy. (1986) *Julianus barát és Napkelet fölfedezése*. Válogatta, a bevezető tanulmányt és a jegyzeteket írta Györffy Gy. Fordította Györffy Gy. és Gy. Ruitz I. Budapest.

Halbertsma, T.H.F. (2015) *Early Christian Remains of Inner Mongolia: Discovery, Reconstruction and Appropriation*. Second edition, revised, updated and expanded. Leiden–Boston.

Jackson, P. (2005) *The Mongols and the West 1221–1410*. Harlow–London.

Moule, A.C. (1930) *Christians in China before the year 1550*. London.

Olbricht, P.–Pinks, E. (1980) *Meng-ta Pei-lu und Hei-ta shih-lüeh. Chinesische Gesandtenberichte über die frühen Mongolen 1221 und 1237*. Nach Vorarbeiten von Erich Haenisch und Yao Ts'ung-wu übersetzt und kommentiert von Peter Olbricht und Elisabeth Pinks. Eingeleitet von Werner Banck. Asiatische Forschungen 56. Wiesbaden.

Paolillo, M. (2006) A Nestorian tale of Many Cities. The Problem of the identification of urban structures in Önggüt Territory during the Yuan dynasty according to Chinese and Western sources: Malek, R.–Hofrichter, P. (eds.) *Jingjiao. The Church of the East in China and Central Asia*, Sankt Augustin, 357–373.

Paolillo, M. (2009) La lettera di Giovanni da Montecorvino (1247–1328) e il suo incontro con il Re Öngüt Giorgio: un enigma medievale in Asia Orientale. *Mediaeval sophia. Studi e ricerche sui saperi medievali* 5 (gennaio–giugno 2009), 74–95.

Paolillo, M. (2014<sup>2</sup>) In search of King George: Ed. by Dietmar W. Winkler–Li Tang *Hidden Treasures and Intercultural Encounters*. Studies on East Syriac Christianity in China and Central Asia. Orientalia – Patristica – Oecumenica 1. Wien, 241–255.

Purtile, J. (2011) The Far Side: Expatriate Medieval Art and Its Languages in Sino-Mongol China: *Medieval Encounters* 17/1–2 (2011) 167–197.

Reichert, F. E. (1992) *Begegnungen mit China. Die Entdeckung Ostasiens im Mittelalter*. Beiträge zur Geschichte und Quellenkunde des Mittelalters, 15. Sigmaringen.

Rouleau, F.A. (1954) The Yangchow Latin Tombstones as a Landmark of Medieval Christianity in China: *Harvard Journal of Asiatic Studies* 17/3–4 (1954), 346–365.

Saccenti, R. (2012) Il testo biblico e i „marginalia“ della Bibbia di Marco Polo: *In via in saecula: La Bibbia di Marco Polo tra Europa e Cina*. Rome, 21–44, 241–262.

Silbergeld, J. (1985) In Praise of Government: Chao Yung's Painting Noble Steeds, and Late Yüan Politics: *Artibus Asiae* Vol. 46, No. 3, 159–202.

Szcześniak, B. (1955) The Laurentian Bible of Marco Polo: *Journal of the American Oriental Society* 75/3 (1955) 173–179.

Toniolo, L.-D'Amato, A.–Saccenti, R.–Gulotta, D.–Righetti, P.G. (2012) The Silk Road, Marco Polo, a bible and its proteome: A detective story: *Journal of Proteomics* 75 (2012) 33365–33373.

Vajda E. (1984) *Marco Polo utazásai*. Ford., bevezetéssel és jegyzetekkel ellátta Vajda E. Budapest.

Varaldo, C.–Benente, F. (2004) Prospettive di ricerche archeologiche sul sito di Olon Sume (Mongolia Interna): Airaldi, G. Mortari Vergara Caffarelli, P.–Parodi, L. E. (eds.) *I Mongoli dal Pacifico al Mediterraneo*. Atti del convegno internazionale, Genova, palazzo Doria Spinola, 7–8 maggio 2002, Genova, 81–91.

Vér M. (2016) *The Postal System of the Mongor Empire in North-eastern Turkestan*. Doktori értekezés (MS), Szegedi Tudományegyetem.

Vogel, H. U. (2013) *Marco Polo was in China. New Evidence from Currencies, Salts and Revenues*. Leiden–Boston.

Wadding, L. (1733) *Annales minorum: seu trium ordinum a s. Francisco institutorum*. Vol. 7. Romae.

Wood, F. (1995) *Did Marco Polo go to China?* London.

Wyngaert, A. van den (ed.) (1929): *Sinica Franciscana. Itinera et relationes Fratrum Minorum saeculi XIII et XIV*. Vol. I. Firenze (Quaracchi).

Yule, H. (1866) *Cathay and the way thither*. Being a Collection of Medieval China. Trans. and ed. by H. Yule with a preliminary essay on the intercourse between China and Western nations previous to the discovery of the cape route. Vol. I-II. London.

Yule, H. (1903) *The Book of ser Marco Polo the Venetian, Concerning the Kingdoms and Marvels of the East*. Translated and edited, with notes by Colonel Sir H. Yule. Third edition, revisited throughout in the light of recent discoveries by Henri Cordier. I-II. London.

Yule, H. (1914) *Cathay and the way thither*. Being a Collection of Medieval China. Trans. and ed. by H. Yule with a preliminary essay on the intercourse between China and Western nations previous to the discovery of the cape route. New edition, revised throughout in the light of recent discoveries by H. Cordier. Vol. III. London.

## INTERNETES FORRÁSOK

URL1 – The Stones of Zayton Speak. *China Heritage Newsletter* No. 5 March (2006)

[http://www.chinaheritagequarterly.org/scholarship.php?searchterm=005\\_zayton.inc&issue=005](http://www.chinaheritagequarterly.org/scholarship.php?searchterm=005_zayton.inc&issue=005)

URL2 – The Lotus & the Cross: East-West Cultural Exchange along the Silk Road

<http://www.ricci.usfca.edu/events/lotusandcross/lotusandcross34.htm#Low>



1. kép A mongol tízezres tugrik. Előoldálán Dzsingisz kán, hátoldálán Karakorum városának részlete



2. kép Pierre de Bergeron rekonstrukciója. Willelmus mester kútja (Purtel2011: 175).



2. kép Pierre de Bergeron rekonstrukciója. Willelmus mester kútja (Purtel2011: 175).

Madaras László

## Hol lehetett az avarok „Hring”-je? I.



Az utóbbi években ismét előtérbe került az avar korral foglalkozó régész kutatók munkáiban az avar fejedelmi központ, a „Hring” hollétének kérdése (Szentpéteri 2009, 2013 és 2014; Szőke Béla Miklós 2014).

Mindez arra ösztönzött bennünket, hogy áttekintsük – korántsem a teljesség igényével – ki és mit tartott erről e történeti problémáról, miképpen kívánta a kérdést megoldani.

Mindenekelőtt vizsgáljuk meg, milyen írott források szólnak az avar Kagánok székhelyéről?



A bizánci görög nyelvű források gyakorlatilag semmit sem közölnek arról, merre is kellene keresnünk a korai avar (567/68-670/680) kor kagáni székhelyét. Mindössze egy halvány utalást találunk arra, hogy ez egy jól kiépített központ lehetett.

Iohannes Ephesinus VI 24 (247,27 – 248,13) ad hírt arról, hogy Baján Kagán arra kéri a Bizánci Császárt, „küldjön hozzá mestereket és építészeket palota meg fürdő emelése céljából” (Szádeczky-Kardoss 1998:49). A történet természetesen tovább folytatódik, Baján arra kényszeríti a mestereket, hogy a Száván (a forrásban a Dunán!) hidat építsenek neki. Közvetlen ezután az auktor Sirmium ostromáról szól (Szádeczky-Kardoss 1998:49-50) Mindebből kimondva- kimondatlanul Szentpéteri József arra következtetett, hogy a korai avar kagáni székhely Pannóniában, azaz a Dunántúlon lehetett (Szentpéteri 2009:236-237).

Ezután az írott forrásokban hosszú-hosszú hallgatás következik. Mintha egyáltalán nem lenne fontos az, hogy merre is van a kagáni székhely. Pedig pontosan ezekből az írott forrásokból tudjuk, hogy a kagánok és a császárok sorra küldik egymáshoz a követségeket, tehát aligha feltételezhetjük azt, hogy Bizáncban ne tudták volna, hogy van, az egyik legfőbb ellenség hatalmi központja.

Sajnos ezekről a követjárásokról, ezek útvonaláról egyetlen sort sem maradt ránk.

A nagy kérdés az, hogy vajon miért állt elő ez az állapot?

Pontos választ erre persze nem lehet adni, de talán megkockáztatjuk azt a feltételezést, hogy ennek az elsődleges oka az lehetett, hogy csak úgy, mint a keleti nomád államalakulatokban, itt nálunk a Kárpát-medencében is több ideglenes központ létezhetett egészen a VII. század első harmadának végéig, közülük pedig egyik sem emelkedett ki, nem állandósult. Azt persze naivság lenne hinni, hogy ne lett volna kagáni bázis. Ilyen persze volt, ezt jelzi az a Bajáni kérés, hogy építsenek neki a bizánci mesterek palotát és fürdőt. Ám ez az adat egyáltalán nem biztos, hogy egyetlenegy állandó központot jelent. Egészen 626/630-ig a kora avar nagyállattartó nomád társadalom az állandó változások korát éli, a háborúk sora, az események gyors egymásutánisága, egy mozgásban lévő társadalom képét mutatja. Ezt váltja fel, az a korszak, melyben a nagy korai avar temetők (pl. Alattyán-Tulát, Szeged Fehértó-A) indulnak. Tehát a terület veszteséggel az életforma változása is bekövetkezett, illetve ez a folyamat megindult, kezdenek kialakulni az állandó telepek és temetők. Nem kizárt, hogy ekkor állandósul egyik korábban is létező fejedelmi központ!

Mindezek után már csak a VIII. század legvégének latin nyelvű forrásai említik meg a „Hringet”, ám ekkor már egyértelműen, mint az Avar Kagánok „hosszú idő óta zavartalan nyugalomban élő” székhelyét. Ezt a székhelyet fosztja ki azután Erik friauli herceg valamikor 795 őszén, vagy telén, s küldi el a zsákmányolt kincseket Achenbe Nagy Károlyhoz (Szádeczky-Kardoss 1998:286-288).

Majd 796 nyarán vagy őszén Pippin, Itália királya, Nagy Károly fia, jár ugyanebben a „Hringben”, akkor, amikor hódoltatja az immár új Kagánt (Szádeczky-Kardoss 1998:289-296).

Eme szegényes forrásanyag számbavétele után nem nagyon csodálkozhatunk, ha az írott forrásokkal dolgozó történészek nem nagyon foglalkoztak a kérdéssel. Még annyit sem, mint Attila székhelyével. Annak feltételezhető helyének meghatározásához legalább volt egy, ha nem is minden pontján megbízható, a földrajzi helyeit több-kevesebb sikerrel azonosítható forrás, tudniillik, Priskos raetor leírása. Megelégedtek annyival, hogy valahol az Alföld kellős közepén, a Duna-Tisza közén lehetett a kagáni székhely. Valószínűleg ez az oka, hogy az „amatőr történészek” sem szenteltek figyelmet a kérdésnek.

Annál inkább a régészek!

Anélkül, hogy teljes képet adnánk arról, ki mit írt ebben a kérdésben, csupán néhány véleményyt idéznénk, mintegy tallózva a szakirodalomban.

Talán kezdjük Bóna Istvánnal, aki a tíz kötetes Magyarország történetében az alábbiakat írta: „A 7. századtól kezdve a kagáni székhely valahol a Duna bal partján, a Duna–Tisza között feküdt; valószínűleg ugyanezt az ordu öröklük a késő avarok is. Itt került elő az első kagáni sír (Kunszentmiklós-Bábonny 1971) a 7. század középső harmadának vége tájáról. Az idős, 60 éven felüli, mongolos arcvonású férfi Baján unokája lehetett, aki 630 után győztesen került ki a belháborúból, a valószínűleg hosszúideig uralkodott. Három aranyveretes öve közül legpompásabb a csupán ünnepélyes alkalmakkor viselt álcstos kagáni díszöv, egyben a Baján-dinasztia jelvénye. Huzamos viseletről tanúskodó, remekmívű granulált „bolgár” díszövéhez egyszerű avar fegyverövet hordott. Az övekhez készlet: aranyveretes és színarany ivókürtök, ivócsészék, kardok, török, tegez tartozott. A fejedelmi méltóság jelvényei az aranykorbács és a jelképes aranyíj(?) lehettek. A másvilághitben is jelentősége lehetett a sírba tett súlyos arany ivópohárnak.

Délebbre Kiskőrös környékén, a Dunától 15-20 km-re található a kagáni család és a kagán személyes kíséretének, magányosan elrejtett temetkezései. (Bócsa, Kecel) (Bóna 1984:323-324)

Néhány év múltán Kiss Attila foglalkozott a kérdéssel. Német nyelvű tanulmányában, végeredményben Ő is a Duna-Tisza közére helyezte a kagáni székhelyek mind a korai avar korban, mind pedig az un. közép-avar korban (Kiss 1988:77-90)

Bóna István és Kiss Attila is az akkor ismert régészeti leletek, no meg persze az akkor már evidenciaként számon tartott források alapján mondott vélemény a kérdésben.

Innentől kezdve úgy tűnt, hogy ezzel a kérdéssel a továbbiakban már nem érdemes foglalkozni. Ehhez képest a mostanság, a XXI. század második évtizedének közepén újra reflektorfénybe került a kérdés.

Két kutató is vélemény nyilvánított a tárgykörben. Szőke Béla Miklós és Szentpéteri József. Kettőjük véleménye alapjaiban különbözik.

Kezdjük talán Szőke Béla Miklós által elfoglalt álláspont értelmezésével. Szerzőnk az alábbiakat írja: "A Pippin által elfoglalt és szétrombolt *hring* nem egyszerűen a kagán rezidenciája, hanem olyan, a nomád népek erődítés nélküli *ordujához* hasonló, sátrakból és faépületekből álló zárt térség, kollektív uralmi központ, különleges jogállású terület lehet, „ahol az avarok ki-

rályai hercegeikkel udvart tartani szoktak” (Ann. Laureshamenses a. 796). **Lokalizálása bizonytalan.**/kiemelés tőlem ML./ A forrásokból csak annyi derül ki, hogy bár Pannóniában fekvőnek írják le, a Dráva és a Száva közén érkező Pippinnek át kellett kelni a Dunán ahhoz, hogy eljusson hozzá, ezért a mai Bácskában – ugyanabban a térségben, ahol nemcsak a megelőző gepida fejedelmi központ, de már Attila palotája is – keresendő. (1. kép)

Ezzel a lokalizációval kapcsolatban azonban több probléma is felmerül. Mindenekelőtt arra a kérdésre kellene választ adni, hogy hol is vannak azok az „avar végek”, ahol az alemann és bajor csapatok csatlakoztak Pippin seregéhez. Mert ha ezek nem délen egyesültek, hanem például valahol Pannónia északabbi vidékén, akkor már is gondok adódnak a déli lokalizációval. A gepida hercegi központ minden bizonnyal Sirmium lehetett, így a hring lokalizációjánál nem lehet számításba venni. Attila székhelyének pontos helye pedig éppen úgy nem ismert és komoly viták tárgya, mint ahogyan a hring helyét sem tudjuk, akárcsak, megközelítő pontossággal beazonosítani. Végül, de nem utolsó sorban semmiféle régészeti adat nem szól a feltételezés mellett. Különösebben gazdag temetőt sem találunk a környéken, ha csak nem számítjuk ide a dunacsébi (Čelarevo) temetőt.

Ami pedig a *hring* szétrombolását illeti, nem ártana egy picit óvatosabban fogalmazni. Mivel, egyrészt erről, ebben a formában, a források nem szólnak, másrészt, pedig Szőke Béla Miklós maga fogalmazza meg: „Az avar kaganátus az érzékeny veszteségek ellenére szilárdan tartja magát. A kagán, bár 796-ban Pippin kezébe adja magát, azaz valamilyen formában „adóköteles” frank alattvalóvá válik, a Dunától keletre eső területen önálló hatalmi tényező marad, amit 805-től „régí jogai” visszaállítása fejében megkeresztelkedve meg is erősít. Az avarság a frank fennhatóság alatt éppúgy megőrizheti és tovább folytathatja életét a megszokott formák között, mint ahogy a kisebb és nagyobb szláv törzsek, akik fejedelmei ugyanolyan módon függenek a frank uralkodótól, mint az avarokéi. **Nem szól a forrás a kagán székhelyének át-helyezéséről,** (kiemelés tőlem ML.) mint ahogy arról sem, hogy a *Savaria* és *Carnuntum* közé szorult avarság által feladott területek bármely más nép fennhatósága alá kerültek volna”. (Szőke 2014:22-23)

Márpedig, ha mindez igaz, akkor legalább is 805-ig a Duna-Tisza közí kagáni székhelynek léteznie kellett pontosan ugyanott, ahol korábban Erik herceg lovasai nagy zsákmányhoz juttatták Nagy Károlyt, vagyis valahol „a Duna-Tisza közén, valószínűleg a Duna egykori nagy belső mellékága közelében”. (Bóna 1984:333)

Teljesen más irányból közelített a kérdéshez Szentpéteri József, aki több munkájában is foglalkozott a probléma megoldásával, legutóbb 2013-ban. (Szentpéteri 2013:169-177) Ő úgy véli, hogy máshol és máshol volt a kagáni székhely a korai avar korszak (567-626), a közép és késő avar korszak (626-795/803) és az avar birodalom hanyatlása idején (803-895). Az évszámokból az is kitetszik, miképpen periodizálja a korszakot.

A korai avar korban a Dunántúlra, Zamárdi környékére lokalizálta. A feltételezés alapjául a Zamárdi-Réti földek nevű több ezer síros (ezek közül jelenleg 2368 temetkezés van feltárva) temető szolgált. Emellett egy, a Honvédelmi Minisztérium Térképészeti Intézetének adattárában őrzött légi fotó, valamint az M 7-es autópálya Somogy megyei szakaszának építését megelőző azon régészeti feltárások adták, melyek a már említett légi fotón látható „jelen-ség” közvetlen közelében zajlottak. Ezt Szentpéteri József röviden úgy fogalmazta meg, hogy mindezek együttesen „egy olyan földvár-szolgáltató falu –kohótelep -temető alkotta településeggyüttes képét rajzolják ki (2. ábra), amely összességében megfelel egy korabeli hatalmi központ jellemzőinek (2. kép). (Szentpéteri 2013:170)

Részletesen ezt a „földvár –szolgáltató falu –kohótelep –temető” koncepciót részletesen egy



2009-ben megjelent munkájában fejtette ki. (Szentpéteri 2009:236-241)

Sajnos a koncepció minden elemével van némi probléma.

## 1. A FÖLDVÁR

Ennek azonosítása egy légi felvétel vizsgálatainak eredményeként keletkezett. (Szentpéteri 2013:169, 1-2. ábra) Hossza mintegy 1000 méter, szélessége 350-400 méter, feltételezett területe mintegy 30 hektár. Szentpéteri szerint a feltételezett „objektum” három egységből áll: „a balatoni magaspart menti nagyobb térséget mintha kapu választaná el egy kisebb szintén zárt területtől (külső–belső udvar), melynek végéhez két félköríves árokkal körbezárt rész kapcsolódik.” (Szentpéteri 2009:238)

Az „objektum” földvarként való azonosításával azonban több probléma adódott. Legelőször is az, hogy a természettudományos vizsgálatok nem igazolták vissza a koncepciót (Szentpéteri 2009:239-240) Sőt a természetföldrajzi vizsgálatok jelen állás szerinti végeredménye az: „a jelenleg rendelkezésre álló adatok alapján az a valószínűbb, hogy a feltételezett Zamárdi környéki avar kori központ nem ezen a meridionális háton helyezkedett el.” (Szentpéteri 2009:40, 32. jegyzet). A területen régészeti kutatás sem folyt,

tehát ez sem igazolja jelenleg a kagáni székhelynek erre a területre való lokalizációját.

## 2. SZOLGÁLTATÓ FALU

A probléma ebben az esetben nyilvánvaló. Ha nem itt volt a földvár, akkor a feltárt településrészlet minek a szolgáltató faluja volt? Mivel tudjuk azt, hogy nagy sírszámú zamárdi temetőt egy (vagy több?) közösség egészen a IX. század elejéig használta, nem látjuk igazolva egyértelműen, hogy ez a településrészlet a VI. század utolsó harmadában volt lakott. A zamárdi temető feldolgozásában részt vevő Garam Éva pedig egyenesen azt írta legutóbb egy 2014-ben megjelent dolgozatában: „A tárgyak temetőből, a Balaton déli partján fekvő Zamárdi község Rétiföldek határrészén feltárt, a 6. század végétől a 9. század elejéig használt avar kori temetőből származnak (Bárdos 2000; Bárdos-Garam 2009). Mivel a közösség telepének, falujának helyét nem ismerjük, falu egykori életét bemutatni kívánt témában, csak azokra a tárgyakra és összefüggésekre támaszkodhatunk, amelyek a sírokban találhatók és megfigyelhetők.” (Garam 2014:279). Mindezek alapján a temető és a település összetartozása, legalábbis, további igazolásra szorul, nem evidens.

### 3. A KOHÓTELEP

Megléte önmagába véve nem bizonyít kagáni központot. A Kárpát-medence különböző pontjain került elő hasonló vaskohászatra és a vas megmunkálására alkalmas objektumok és szerzőszámok. Ráadásul Gömöri János keltezése szerint a kohótelep VIII-IX. században volt használatban. Korábbra való keltezése egy tőle távolibb lévő telep kerámiai alapján problematikus.

### 4. A TEMETŐ

A kétségtelenül nagy sírszámú temető, jelentős népességre utal, még akkor is ha tudjuk, hogy hosszú ideig használták. Ám az is kétségtelen, hogy az ásatók a VI. század végét jelölték meg a temetkezések kezdetének. Itt is mintha időbeli problémák jelentkeznének.

Összefoglalva mi most úgy látjuk további adatok szükségeltetnek annak igazolására, hogy a bajáni időszakban (Szentpéterinél ez 567-626) a Dunántúlon, jelesül a Balaton felvidéken lehe-  
tett a kagáni székhely.

A 626-tól a magyar honfoglalásig tartó időszakra Szentpéteri József, csakúgy, mint a kor-

szakkal foglalkozó szinte összes kutató, a kagáni székhelyet a Duna-Tisza közére lokalizálja. Hangoztatva a feltételes módot, két helyszínt is javasol. A 626 és a 795/803 közötti periódusra a központot Solt-Tételhegyen képzeli el, míg 803-895 között időszak központját Titelen, azaz dél-Bácskában, a mai Szerbia területén. (2. térkép)

A Bács-Kiskun megyei Tételhegyem 2005 óta folyik kisebb nagyobb megszakításokkal nagyszabású természettudományos és régészeti kutató munka. Eredményeit legutóbb az *Archaeologia Cumanica* 3. kötetében összegezték. (Szentpéteri 2014)

A kötet tanulmányaiból kiderül, hogy igen jelentős régészeti feltárások valósultak meg ez ideig. Bronzkori erődítés és telepnyomok, Árpád-kori temető, középkori település, középkori templom feltárása valósult meg. Avar kori, esetleg honfoglalás kori objektumok azonban eddig még nem kerültek elő, igaz a területnek csak csekély hányadát érintett a kutatás. A környék hasonló korú lelőhelyek tekintetében sem túl acélos. A leleteket egy szórvány bizánci réz érme (Heraclius és Heraclius Constantinus 613-614 follisa), szórvány VII-VIII. századi cserepek, valamint három avarkori sír jelzi. Éppen ezért egyelőre, a Tételhegyre való lokalizáció kérdését is nyitva kell hagynunk még akkor is, ha olyan kitűnő régészek is Bóna István és Trogmayer Ottó is hasonlóan vélekedett.

Egészen más a helyzet a Titelre vonatkozó munkahipotézissel. Anonymusra hivatkozás már önmagában véve is problematikus, az pedig, hogy a nála szereplő Salanus bolgár dux valamiféle „kései avar vezető”, ráadásul ez az avar(?) dux még a bolgár fejedelmi családdal is rokon(?) kapcsolatban áll, jelenleg az igazolhatatlan mondák világát idézi. Ráadásul a titeli római sánc közvetlen környezetében sehol semmi avar lelet nincs. (Prohászka Péter szíves szóbeli közlését ezúton is megköszönöm, hiszen Ő behatóan foglalkozott a titeli római kori erődítéssel.)

Kimondva kimondatlanul ezzel a rövid, szinte védhetetlen munkahipotézissel, csatlakozik ahhoz a Szőke Béla Miklós által képviselt álláspont-hoz, mely a *hringet* egészen délre helyezi.

Miután áttekintettük a legújabb vélemények jelentős részét és nem tudtunk teljes mértékben azonosulni egyikkel sem, illendő a saját álláspontunkat is megfogalmazni.

Talán a legfontosabb az, hogy sem az írott források, sem pedig a ma ismert régészeti leletek alapján, csakúgy, mint a korábbi kutatók túlnyomó többsége, nem tudjuk pontosabban lokalizálni a Duna-Tisza közén belül azt a területet, ahol a kagáni székhely állhatott. Magam továbbra is azokat a leleteket és lelőhelyeket tartom kiemelten fontosnak, melyek a Nagy Magyar Alföld központi területein kerültek elő (pl. Kunmadaras, Tépe, Bócsa, Kunágota, Szeged-

környéke, Nagykőrös, Kecskemét-Sallai út stb.). De mindenekelőtt Kunbábonyi kagáni sír. A sír kiemelkedik a korszak leletei közül, külön dolgozatban kívánom azt a kérdést tárgyalni mely szerint, minden ellenkező véleménnyel ellentétben egy kagáni sírról van szó (Madaras 2015). Ráadásul ennek a sírnak a környezetéből került elő, a gyakran idézett, de méltóképpen nem értékelt temető, a Kiskőrös-Vágóhid-i sírmező. Már László Gyula, közlése alkalmával, mint a fejedelmi család temetőjét aposztrofálta, de hasonlóan kiemelten foglalkozott vele Garam Éva is. Magam egy egész fejezetben foglalkoztam vele kandidátusi értekezésemben.

Itt és most a kunbábonyi sír és a Kiskőrös-Vágóhid-i temető összekapcsolásának lehetőségére szeretném a figyelmet ráirányítani. A kunbábonyi sírba a temetés folyamán bekerült egy olyan tárgy, melynek motívuma teljesen idegen az egyébként egységes korai avar tárgyegyüttesben. Ez a tárgy egy vaskés arany tokban. H. Tóth Elvira és Horváth Attila katalógusában a 63. számon találjuk meg, rajza a XV. Tábla 8. képén, színes fotója a 7. táblán található (3. kép) (H. Tóth–Horváth 1992). Számunkra a tok motívuma az érdekes. A klasszikus „S” alakú indadísz ugyanis a korai avarkorban nem igen fordul elő, a Tótipusztalgar kör préselt szíjvégeim már megtalálható, de tömegessé a griffes-indás kultúrában válik.

Ebben a korai avar környezetben mindenképpen idegen. Előfordul azonban pl. Kiskőrösön a Vágóhíd utcai temetőben, amely még egyszer hangsúlyozom több kutató szerint is kötődik a Kagánhoz és környezetéhez. Azt, hogy ez a kés feltehetőleg nem a Kagán által használt személyes tárgyak közé tartozott, talán alátámasztja az is, hogy míg ennek a késtoknak az arany finomsága 550, addig a másik kés tokjának arany finomsága 980. Egyébiránt a tárgyak túlnyomó többségének szintén ennyi az aranyfinomsága. Jelentős eltérés még két kicsiny általános típusú aranycsat esetében van (33. a tétel, XIII. t 1-2.)

Mi ezekből a tényekből azt a következtetést vonjuk le, hogy ezt a tárgyat a temetés során olyan valaki helyezhette el a halott mellett, vagy adta, ajándékozta, neki, aki már életében is közel állt hozzá. Talán ebben az összefüggésben nem véletlen a Tótipusza és Igari sírok szoros kapcsolata a kiskőrösi sírokkal. Kiskőrösön, a Vágóhíd-úti temetőbe, az újjonnan betelepülő népesség, egy olyan kis közössége temetkezett, melyet maga a Kagán, a kor szokásainak megfelelően túszként tartott saját környezetében. Talán az sem véletlen, hogy olyan indával díszített késtok kerül be a kagáni sírba, mely már ez új népesség jellegzetessége.

Fel kell villantanunk, noha ennek részletes kifejtése nem ezen dolgozat témája, annak a lehetőségét, hogy ebben az átmeneti időszakban

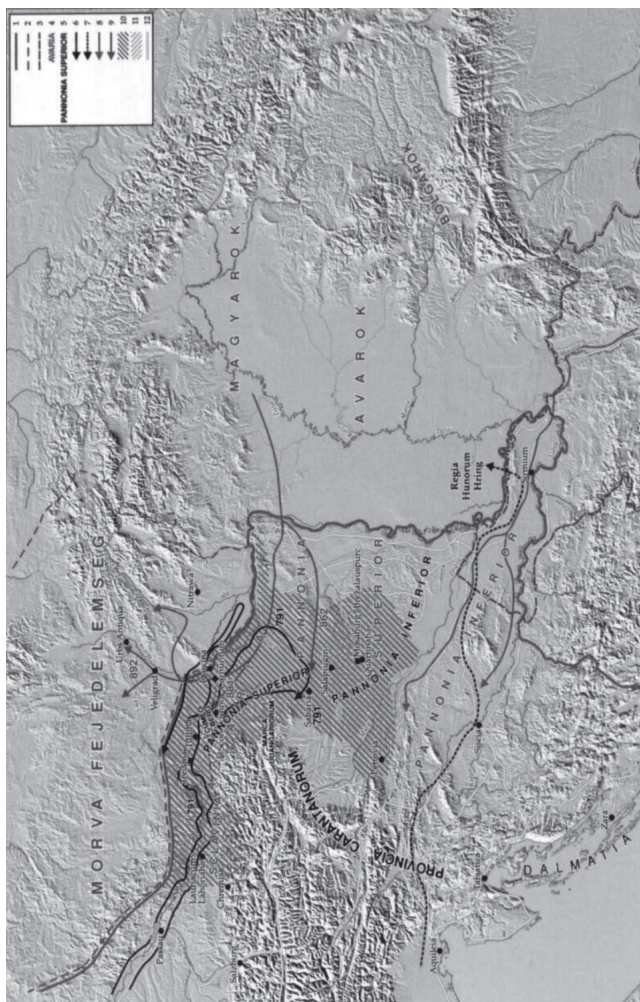
történik meg az a társadalom szerkezeti váltás, mely a bajáni egyeduralom és a VIII. század végi nyugati forrásokban egyértelműen látszó, több központú griffes-indás társadalmi szerkezet között megfigyelhető.

A kagáni központ feltehetőleg ekkor, ebben az időszakban, állandósulhatott valahol az Alföld központi területén.





## MELLÉKLET



**1. kép** A Kárpát-medence a 8-9. század fordulóján és a 9. század első évtizedeiben (Szőke Béla Miklós nyomán)





**3. kép** Kunbábonyi 1. sír leletei

## FELHASZNÁLT IRODALOM

Bóna I. (1984) A népvándorlás kor és a korai középkor története Magyarországon: *Magyarország története*. Előzmények és a magyar történet 1242-ig. Budapest.

Garam É. (2014) Egy avar kori falu gazdálkodásáról, kézművességéről, életmódjáról a falu temetője sírjaiban talált tárgyak tükrében. – The economy, the craft industry and the life-style of an Avar period village in the light of the grave goods from the village cemetery: Anders A.–Balogh Cs.–Türk A. (szerk.) *Avarok pusztái*, Szeged. 279-290.

H. Tóth, E.–Horváth, A. (1992) *Kunbábony*. Das Grab eines Awarenkhagans. Kecskemét.

Kiss, A. (1988) Die Frage der geographische Lage des früh- und mittelawarenzeitliche Herrschaftszentrums. – A kora- és középvarkori kagáni székhely földrajzi helyének kérdése: *A Janus Pannonius Múzeum Évkönyve* 33; 77-89.

Madaras L. (2016) Kagán lehetett-e a Kunbábonyban eltemetett férfi?: Keller L. (szerk.) *Megcsalt reményünk*. XII. Nemzetközi Vámbéry Konferencia, Dunaszerdahely. 139-156.

Szádeczky-Kardoss S. (1998) *Az avar történelem forrásai 557-től 806-ig*. Die Quellen der Awarengeschichte von 557 bis 806, Budapest. [Magyar Őstörténeti Könyvtár 12]

Szentpéteri J. (2009) A Barbaricumból Pannoniába. (Germán katonai segédnépek a korai Avar Kaganátus központjában. – From the Barbaricum to Pannonia. (Germanic military auxiliary people in the centre of the Avarien Khaganate): *Archaeologia Cumanica* 2; 235-243.

Szentpéteri J. (2013) Az Avar Kaganátus hatalmi központjai – a hringek. – The rings – Political centres of the Avar Khaganate: *Tisicum a Jász-Nagykun-Szolnok megyei Múzeumok évkönyve* 2013; 169-177.

Szentpéteri J. (2014) Semmiből egy régi világot: Kutatások Solt – Tételhegyen (2005-2013) An ancestral word from naught: research at Solt – Tételhegy (2005-2013): *Településtörténeti ku-*

*tatások.* Solt – Tételhegy Kiskunfélegyháza, Amler-bánya, 7-22.  
[Archaeologia Cumanica]

Szóke B. M. (2014) *A Karoling-kor a Kárpát-medencében.* A Magyar Nemzeti Múzeum állandó kiállítása, Budapest.



Németh Pál

## Az iszlám önértelmezése és viszonyulása más vallásokhoz



### BEVEZETŐ GONDOLATOK

Mindenekelőtt világosan kell látnunk a túlnani világban, tehát az érzékelhető és elgondolható világon túl létező valóságban, annak hatalmában hívő ember alapvető viszonyulási lehetőségeit a vele szemben álló transzcendens valósághoz. Az emberi törekvés, mely ezt a viszonyt alakítja és formálja, kétféle lehet. Vagy eszközként kívánja felhasználni saját hosszabb-rövidebb távú céljai megvalósításához, tehát



uralma alá akarja hajtani, szolgálatába akarja állítani az általa kitűzött célnak, vagy pedig aláveti magát ennek a felsőbb hatalomnak, hódol előtte, csodálja és imádja, és úgy értelmezi önmagát, mint aki egész lényével és valóságával szolgálja ennek az őt minőségileg meghaladó legfőbb valóságnak. Ezért azt keresi és kutatja, hogy ennek a fő valóságnak mi célja van az ő életével, mire akarja őt használni, a maga részéről miben tud megfelelni célkitűzéseinek, mennyiben tudja megvalósítani mindenekfelett uralkodó akaratát. Életének lényege, létének értelme ebben az egyetlen kérdésben fogalmazódik meg: „*Mit akarsz, Uram, hogy cselekedjem?*” (vö. Act 9:6)

A hatalomra és uralomra törő emberi akarat két formában nyilatkozik meg: a mágikus és misztikus magatartásban. A mágiában az ember a varázspraktikák egész sorával igyekszik a túlnani erőket a maga szolgálatába állítani, önző céljai megvalósítása érdekében mozgósítani. A varázsló érti a módját, hogyan igázhatja le és kényszerítheti arra a természetfölötti hatalmakat és erőket, hogy saját akaratának megvalósítói, kiszolgálói legyenek. A mágiában az ember *nem kér, hanem parancsol, nem könyörög, hanem kényszerít*. A mágikus szertartás csupán eszköz a transzcendens valóság leigázására, erejének és hatalmának kiaknázására.

A misztika útjai nem ilyen durvák és egyértelműek. A misztikában feloldódnak a határvona-

lak, megszűnnek a lényeket érintő különbségek. Nincs többé alany és nincs többé tárgy. A misztikus nem ad nevet, és nem tűri, hogy megnevezzék. Nem tekint senkit és semmit tárgynak, s nem engedi, hogy tárgyul szolgáljon bárkinek. A szubjektum és az objektum kiüresedik, megszűnik az alany és a tárgy kettőssége. Egyetlen cél van: elnémulni a megnevezhetetlen előtt. A misztikus a végtelent fogadja magába és elrejtőzik a végtelenben. A misztika közelebb áll a természetfölötti valósághoz, mint a mágia, mégsem akarja azt önös céljai szolgálatába állítani. A hatalomra törő, uralkodni vágyó akarat a misztikában úgy érvényesül, hogy *a misztikus Isten szemével nézi és látja a világot, Istent és önmagát* anélkül, hogy ez a három megkülönböztethető lenne számára.

A vallásban ezzel szemben élesen kirajzolódnak a különbségek *ember és Isten, Isten és világ* között. Az ember szemtől szemben áll az őt minőségileg meghaladó valósággal, Istennel. A Teremtő és teremtmény között végtelen nagy a különbség, ezért az ember a mindenség teremtető ura előtt csak szolga lehet. De ebben van a kiváltsága is minden teremtmény fölött. Mert jóllehet az ember parányi lény – testében törékeny, lelkében esendő – mégis, ha azt akarja, hogy méltósága csorbát ne szenvedjen, nem lehet másnak szolgája, csak az Istennek. Ezért az Isten-ember viszony szükségképpen úr-szolga

viszony. Az Isten az emberrel szemben, mint akarat jelenik meg, és az ember kötelessége a teljes odaadás ez iránt az akarat iránt, a neki való feltétlen engedelmesség. A teremtmény hódolata Teremtője előtt. Ez a vallás lényege. Ebben különbözik a mágiától és a misztikától. A mágiában és a misztikában az uralomra törő emberi akarat nyilvánul meg, a vallásban a transzcendens valóság iránti odaadás, a feltétlen hódolat. „Csak hódolat illet meg, nem bírálát.” – mondja az Úr Madách drámai költeményében.

## AZ ISZLÁM ÖNÉRTELMEZÉSE

Történetileg tekintve az iszlám a zsidó és keresztyén vallási hagyománnyal összefüggésben alakult ki. Önértelmezése szerint is a zsidósággal és a keresztyénséggel egyazon összefüggő vallási hagyományt alkot. Prófétái közt tartja számon az Ó- és Újszövetség nagy személyiségeit, s Mohamed személye és küldetése emlékeztet az ószövetségi próféták alakjára és jellemére. I. Timótheosznesztoriánuskatholikosz-patriarcha (780-823) 781-ben ezt válaszolja, amikor részt vesz Al-Mahdi ibn al-Manszúr abbászida kalifa (775-785) tanácskozásán (*medzslisz*) és a kalifa többek között megkérdezi tőle: „Mit vallasz akkor Mohamedről?” A patriarcha ezt feleli: „Moha-

med 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. Aztán mint ahogy az összes próféták eltávolították az embereket a gonoszságtól és a rossz cselekedetektől, és a jó erkölchöz, 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. 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. És amint Mohamed Istentről, az ő igéjéről és lelkéről tanított, ugyanerről prófétáltak a próféták mindnyájan. Mohamed tehát a próféták útján haladt.

És kicsoda az, aki ne dicsérné, ne tisztelné, ne becsülné azt, aki az Istenségért harcolt? Aki nemcsak szóval, hanem karddal is kimutatta féltő szeretetét a magasságos Teremtő iránt? 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. 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 Gyeheenna tüze fájdalmas kínjával fenyegette őket, amelyben örökké fognak égni a képmutatók.*

*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.*

*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...*

*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.” (Németh 2009:629-630 és vö. Confessio 2012: 46-47)*

A fenti szövegrészletből világosan látszik, hogy a korabeli keresztyének, amikor a lehető legpozitívabb jellemzést adják Mohamedről, közben hangsúly esik arra a tényre, hogy bár Mohamed alakja és küldetése hasonlatos az Ószövetség nagy prófétáinak alakjához és küldetéséhez, az iszlám mégis a zsidóságtól és keresztyénségtől függetlenül növekedett világvallássá, nyerte el saját karakterét, lett világbirodalom, majd vallási világ hatalom, öltötte fel önálló szellemi ábrázatát, alakította ki saját lelki jellemzőit.

Ha a vallások világában elfoglalt helyét nézzük, el kell ismernünk, hogy *az iszlám tisztán és elegyítettlenül mutatja azokat a jellemvonásokat, amiket a vallások általában hordoznak*. Mindezekelőtt az isteni lény egyedülvalósága, szuverén akarata, mindenekfelett való uralma, amely nem tűr semmiféle hatalommegosztást, az iszlámnak kitüntetett helyet biztosít a vallások világában. Aztán az Istentől nyert teremtményi lét, melynek célja és értelme Isten akaratának magasztalása, a neki való feltétlen meghódolás, a mindenben való engedelmesség. A panaszszoltárok miértjei nem hangozhatnak el egy

muzulmán imádkozó ajkáról. Jó könyvének problematikája, a szereplők kétségei és vívódásai elképzelhetetlenek az iszlám vallás híveinek gondolatvilágában. Mert az iszlámban *a vallás jellemzői fokozott mértékben vannak jelen*, ezért úgy tűnik, hogy az iszlám lenne „*a vallás*” a vallások között. „Paradox módon azt lehetne mondani – írja Gerardus van der Leeuw vallás-fenomenológiájában –, hogy az iszlám *az Isten tulajdonképpeni vallása.*” (Leeuw 2001:557) A Korán ugyanezt állítja a 3. szúra 19. versében: *Inna'd-dína 'indA-lláhi'l-iszlámu „Az igazi vallás Istennél az iszlám”.*

Az „*iszlám*” szó eredendően arab gyökerű és az arab szóképzés szabályait követő kifejezés, amelyet eredetileg maga Mohamed használt az általa hirdetett „igazi” vallás jelölésére, hogy megkülönböztesse azoktól a vallási alakulatoktól, amelyeket eleve hamisnak, vagy emberi lelemények által meghamisítottnak talált. Amikor az iszlám megjelenik az arab félszigeten, olyan társadalmi környezetbe érkezik, amit a későbbi muzulmán szerzők „dzsáhiljának”, a mindenben uralkodó ősi arab ösztönvilág érvényesülési időszakának neveznek. Jobb híján a „dzsáhilja” kifejezést „az iszlám előtti kor” kifejezéssel szokták fordítani. Mások „a tudatlanság, barbárság, vadság korának” fordítják. Bármire jussunk is a fordítási kísérletezésben, a „dzsáhilja” alapszavát jelentő „dzsahl” kifejezés azt az emberi maga-

tartást jelöli, amelyen a féktelen önérvényesítés elvakult ösztöne, a másokat számításon kívül hagyó, megfontolások nélküli önmegvalósítás indulata (*hamíjatu'l-dzsáhilja* – vö. Korán 48:26) uralkodik. Ez az emberi magatartás még az isteni tulajdonsággal felruházott bálványokkal szemben is vonakodik a valódi tiszteletadástól és hódolattól.

Ezt a bosszúállásra mindig kész lelki beállítódást ábrázolja Amr ibn Kulthúm (Kr. u. 6. század) verse, ahol a költő egyetlen sorban négyszer is alkalmazza a *dzsahl* szó különféle nyelvi alakjait:

„A-lá lá *jadzshalan* ahadun 'alejná / *fa-nadzshalu* fauqa *dzsahli'l-dzsáhilíná*”

„*Nem úgy van-e, hogy ha valaki féktelen haraggal zúdul ellenünk /, akkor mi még nagyobb dühvel toroljuk meg rajta.*”

Ezzel szemben az iszlám az „igaz” vallást és az „igazi” vallásosságot jelenti. Az egyetlen és egyedüli Isten valóságának komolyan vételét, a teljes emberi való meghódolását és hódolatát a mindenható Isten színe előtt. Ez a mélységes hódolat megnyilvánul az emberi test mozdulataiban is az istentisztelet alkalmával, amikor a hívek a mekkai szentély irányában homlokukkal a földet érintve meghajolnak a mindenség fölött uralkodó Isten színe előtt.

Az iszlám hívei gyakorta dicsekednek azzal, hogy az ő vallásuk őrzi legtisztábban az első ember vallását a maga őseredeti őszinteségében



és egyszerűségében. Páratlan hűséggel juttatja kifejezésre azt a lelki hódolatot, amellyel az első ember, Ádám tisztelte az Istent. Ezért „iszlám” volt az első ember vallása: a teremtmény hódolata Teremtője, a mindenható Isten előtt. Ebben a hódolatban elcsitulnak az önmagát féltő emberi aggodalom „miért” kérdései; a teremtmény nem vonhatja kérdőre teremtő Urát, csak egyet tehet, meghódol a világteremtő, világkormányzó, mindenható Isten rendelése előtt. Az iszlám szó ezért azt az emberi indulatot fejezi ki, amely mindenben és minden körülmények között, jó sorsban és rosszban egyaránt, csak egyetlen akaratot áld, dicsér és magasztal: az Istenét.

Az iszlám szó ugyanabból az arab *szín-lám-mím* (sz-l-m) mássalhangzóláncból álló szógyökből származik, mint a közismert „szalám” (béke) szó. A Koránban ez olvasható: *„Az Irgalmas Istennek szolgálói azok, akik a földön szelídséggel járnak. Midőn a gorombák odaszólnak nekik, ők így válaszolnak: Békesség néktek.”* (25:63) Tabaríj, a híres Korán-magyarázó ezt a mondatot így értelmezi: *„Azok az Isten szolgálói, akik szelídséggel járnak a földön, és durvaságra nem durvasággal válaszolnak”.*

Az „aszlama” ige, amelyből az „iszlám” szó származik, ezt jelenti: „meghódol, megalázza magát, engedelmeskedik”. Az iszlám tehát nem más, mint a vallásos ember alapvető viszonyulása az Istenhez, amely az Isten előtti hódolatban, az

iránta tanúsított alázatban és a neki való engedelmességben lesz nyilvánvalóvá. Aki így viszonyul az Istenhez, annak lelke csendessé, nyugodttá válik, az elnyeri a belső békességet (szalám).

## AZ ISZLÁM VISZONYULÁSA MÁS VALLÁSOKHOZ

Egy olyan vallás, amely önmagát úgy értelmezi, hogy nem csupán egyike a lehetséges vallásoknak, hanem úgy, mint egyetlen lehetséges vallást, melyhez képest minden egyéb vallás csak torzó, hiányos vagy csonka, vagy kifejezetten hamisítvány, szükségképpen abszolútsági, kizárólagossági igénnyel lép fel minden más vallással szemben. Azonban kiemeli a vallások közül azokat, amelyeket isteni kijelentésen alapuló vallásokként (*ad-dijánátu'sz-szamáwíja, ahlu'l-kitáb*), Mohamed előtti iszlámként ismer és ismer el. Ezek a zsidók (*al-Jehúd*), a keresztyének (*an-Naszará*), a szábeusok (talán a mandeusok – *asz-Szábi'ún*), továbbá a 22. szúra 17. verse nyomán Zarathustra hívei (*al-Madzsúsz*). A zoroasztriánusok azonban elvileg nem tartoztak a „könyv népe” közé, mert prófétájuk nem igazi próféta (*nabíj*) hanem legfeljebb csak *mutanabbi*, aki mint próféta lépett fel és akként viselkedett.

A könyv népének megvolt a vallásjog által kijelölt helye az iszlám társadalomban. Őket az *ahlu'dz-dzimma* kifejezéssel illették. Ez azt jelentette, hogy bizonyos mértékű adó megfizetése (*dzsizja*) fejében, bizonyos korlátozások megtartása mellett ők az iszlám társadalom oltalmát élvezték. Megkülönböztető ruhadarabot kellett viselniük (*zunnár*)<sup>1</sup>, nem építhettek magasabb házat annál, mint amilyen a közelükben élő muzulmán szomszédok háza volt, nyilvános helyeken nem árulhattak bort és disznóhúst, nem tarthattak nyilvánosan vallási ünnepeket s nem olvashattak fel fennhangon a Szentírásból, nem harangozhattak, nem építhettek templomot, csak a meglévő épületeket volt joguk karbantartani, s tilos volt a Koránról, a Prófétáról, az iszlámról lekicsinylő módon, támadólag nyilatkozni. Korlátozott jogokkal ugyan, de alkotó részévé váltak az iszlám társadalomnak és kultúrának.

Bizonyos mértékű önkormányzati jogokat kaptak. Vallási ügyeiket saját törvényeik szerint bírálhatták el. Érdekes példa erre a nagy keresztyén orvos és fordító, Hunejn ibn Iszháq (809–873) esete, akinek sorsát megnehezítették irigykedő keresztyén riválisai. Hunejn ibn Iszháq közismerten tartózkodó volt a szent képek tisz-

---

<sup>1</sup> A zunnár (görög: *zóné, zónáron*, arám: *zunnára*) eredetileg a keresztyén szerzetesek által használt öv volt. Az iszlám törvények ezzel a ruhadarabbal különböztették meg a megtúrt vallások követőit (zsidók, keresztyének, zoroasztriánusok) a muszlimoktól.

teletében. Egyszer megtagadta a kis Jézust tartó szűzanya képe előtti hódolatot, ezért börtönbe zárták, elkobozták vagyonát és könyveit. Al-Ma'mún kalifa (813–833) azonban négy hónapos raboskodás után szabadon bocsátotta, és visszahelyezte korábbi méltóságába, mint udvari orvosát (Németh 2013:91).

Halála körülményeit is beárnyékolja az, hogy tevékenységét folyvást irigység kísérte. Feljegyezték, hogy *al-Mutawakkil* (842–861) kalifa egyszer másnaposan kiült a napra. Vele volt a keresztyén *at-Tajfúríj* és *Hunejn ibn Iszháq*. *At-Tajfúríj* így szólt a kalifához: *Ó hívők fejedelme! A napsütés árt a másnaposságnak. Hunejn viszont így szólt: A napsütés nem árt a másnaposságnak. Amikor így vitatkoztak a kalifa előtt, Hunejn ezzel érvelt: Ó hívők fejedelme! A másnaposság az ittas ember állapotja. Erre így szólt al-Mutawakkil: Hunejn most is elérte a kifejezések sajátosságaival és a jelentések meghatározásával, hogy kitűnjön a hozzá hasonlók között. At-Tajfúríj erre nem tudott mit mondani.*

Nem sokkal ez után történt, hogy *Hunejn* elővette az egyik könyvét, amelyben szerepelt a megfeszített Krisztus képe a kereszt körül állókkal. *At-Tajfúríj* megkérdezte tőle: *Ezek feszítették-e keresztre Krisztust? Ezt felelte: Igen. Akkor köpd le őket! Ezt mondta: Nem teszem. Megkérdezte: Miért nem? Így felelt: Azért, mert nem ezek azok, akik megfeszítették Krisztust, hanem ezek csak képmá-*

sok. És bevádolta őt at-Tajfúrij, és felvitte egészen al-Mutawakkilig, és engedélyét kérte, hogy a keresztény vallás szerint ítélkezzenek felette. Ügyéről értesítette a katholicoszt<sup>2</sup> és a püspököket, s azok átokkal sújtották. Hetvenszeres átkot mondtak ki rá a keresztény gyülekezet jelenlétében, és levágták róla a zunnárt. Al-Mutawakkil pedig megparancsolta, hogy a Hunejntől származó orvosságok közül csak olyan juthat be hozzá, amely at-Tajfúrij felügyelete mellett készült. Hunejn otthonába távozott, és még azon az éjszakán meghalt. Azt is mondják, hogy elkeseredésében érte a halál, vagy pedig mérget ivott és ez okozta hirtelen halálát. Isten a tudója. (Lippert 1903:172)

Ebből az abbászida virágkorban játszódó történetből világosan megmutatkozik, hogy a kereszténynek nagyfokú autonómiát élveztek az iszlám társadalmon belül, és az államhatalom általában tiszteletben tartotta a keresztények mindenkori vallási érzékenységét, és a vitás vallási kérdésekben az egyházi bíráskodás önállóságot élvezett.

---

<sup>2</sup> A „katholicosz” (arabul: dzsáthalíq, magyarul: általános püspök) cím egy bizonyos terület nemzeti egyházának fő metropolitáját jelöli.

## FELHASZNÁLT IRODALOM

- Németh P. (2013) Hunein ibn Iszháq: Confessio, 2013/4.  
Németh P. (2009) Iszlám-keresztény párbeszéd – anno Domini 781: Vigilia, 2009/8. és Confessio, 2012/4.  
Leeuw, G. van der (2001) A vallás fenomenológiája, Budapest, 2001.  
Lippert, J. (1903) (hrg.) Ibn al-Qiftī's Ta'rih al-hukamā', Leipzig, 1903.



Sárközy Miklós

Vámbéry Ármin  
és Teck Victoria Mary királyné  
(V. György brit uralkodó felesége)  
levelezése



A mai magyar közvélemény nagyon jól ismeri Vámbéry Ármin nevét határon innen és túl. A Pozsonyszentgyörgyön szegény zsidó családban született és Dunaszerdahelyen felserdült Vámbéry Ármin kalandos és fordulatokban gazdag életének voltak kiemelkedő pillanatai, melyeket máig szinte mindenki kívülről fűj, aki kicsit is ismeri Vámbéry Ármin életét. Az inkognitóban tett közép-ázsiai utazás és az un. 'ugor-



török háború' a talán két legfontosabb esemény, mely máig meghatározza a magyar ajkú olvasóközönség Vámbéry-recepcióját. Más jelentősebb Vámbéryhez kapcsolódó tény azonban nem annyira ismert a laikus olvasónak a jeles orientalista kapcsán.<sup>1</sup>

Bár számos anekdota ismeretes életéről, Vámbéry életének kutatása máig számos meglepetéssel kecsegteti a kutatást. Ebben jelentős szerepet játszik, hogy meglehetősen komoly homály fedi Vámbéry Ármin magánlevelezését. Ellentétben szerencsésebb honi orientalistákkal a Vámbéry archívum teljesen szétszóródott és részben az enyészeté lett. Ismerve Vámbéry aktív és energikus személyiségét, valamint széles nemzetközi kapcsolatrendszerét, véleményünk szerint nem csekélymértű forráscsoportról lehet itt szó, de ezek java része vagy kikerült Magyarországról és Angliában vagy az USA-ban van, vagy – ami szomorúbb – elkallódott

A családi levéltár szétszóródása részben annak is köszönhető, hogy Vámbéry Ármin halála óta eltelt több mint száz évben egyetlen kutató sem vette a fáradságot a levéltár felkutatására. Vámbéry Ruzssem, Vámbéry Ármin fia és az unoka, Vámbéry Róbert emigrálása, a kevésbé szerencsés magyarországi politikai viszonyok is hozzájárultak mindehhez. Ám a legnagyobb baj

---

<sup>1</sup> A sokoldalú Vámbéry személyiségének legújabb adataihoz lásd Csirkés-Fodor 2014.

a közöny volt, hiszen ennek köszönhetően jóvátehetetlen veszteség érte a Vámbéry-kutatást. A Vámbéry család bevonása és megszólítása Vámbéry Ármin kapcsán itthon és az Egyesült Államokban nagyon komoly lépés lehetett volna egy teljesebb Vámbéry-kép megismeréséhez, erre azonban – mostani ismereteink szerint – a múltban kísérlet sem történt.

Jelenleg összesen 76 önálló dokumentumot ismerünk az amerikai Vámbéry családi levéltárból, melyek másolatai John Fuegi és Ambró Ágnes szívessége és segítőkészsége révén jutottak birtokomba. Információim szerint e levélmeny-nység korántsem fedi le a teljes dokumentum-gyűjteményt.

A gyűjteményben található levelek túlnyomó része angol nyelvű, kisebb részben német, francia és magyar nyelvű levelek is szerepelnek benne. A legtöbb dokumentum kézzel írt és jól olvasható. Emellett a gyűjtemény néhány írógéppel készült dokumentumot és táviratot is tartalmaz.<sup>2</sup>

Jelen rövid tanulmányunkban a Vámbéry családi levéltár egy újabb érdekes forráscsoportjára szeretnénk felhívni a figyelmet: Teck Victoria Mary királynénak (1867-1953), V. György brit uralkodó (1910-1936) feleségének Vámbéryhez írt leveleire. Jelen tanulmányunk egy korábbi

---

<sup>2</sup> A levelezés felfedezése lásd Sárközy 2014:31-60.

írásunk (Sárközy 2015) rövidített és kissé átdolgozott változata.

## VÁMBÉRY ÁRMIN, ERDŐSZENTGYÖRGY ÉS A BRIT KIRÁLYI CSALÁD

Amint az ismert, Vámbéry Ármin kiváló kapcsolatokat ápolt a korabeli viktoriánus elittel és azon belül a brit királyi család számos tagjával. A sokfajta identitást magára öltő Vámbéry őszinte és lelkes híve volt a brit oroszlánnak és mindenben támogatta a brit külpolitikát amíg a britek ellenezték az oroszok előrenyomulását Európában és Ázsiában.<sup>3</sup> Ismereteink szerint a hozzá legközelebb álló brit királyi családtag VII. Edward (1901-1910) volt, akivel Vámbéry közel öt évtizeden át bizalmi viszonyban volt, Vámbéry Ármin fiának, Rusztemnek az akkor még walesi herceg Edward volt a keresztaja.

Vámbéryt azonban az egész brit uralkodócsalád jól ismerte és több más tagja is időnként kikérte véleményét. Nem volt kivétel ez alól VII. Edward fia, a későbbi V. György (1910-1936) felesége, Teck Victoria Mary királyné (1867-1953) sem (Alder-Dalby 1979:323-326). A walesi hercegné a német Teck hercegi család sarja volt,

---

<sup>3</sup> Vámbéry és a brit elit kapcsolatáról a legfrissebb adatokat Mandler Dávid könyve (2014) tartalmazza bőséges korabeli sajtóanyagra támaszkodva.

ám anyai ágon kisorhédei Rhédey Klaudia grófnő (1812-1841) unokája is, valamint Rhédey Ferenc erdélyi fejedelem (1657-58) rokonának is számított. Teck Victoria Mary számon tartotta magyar gyökereit és úgy tűnik, hogy magyar gyökerei ápolásában Vámbérynek is jutott némi szerep. A családi levéltár adatai szerint a walesi hercegné 1904-ben Vámbéryhez fordult a helyreállításhoz szoruló erdélyi Rhédey-kripta ügyében. Rhédey Klaudiát az erdélyi Erdőszentgyörgyön temették el, miután tragikus sportbalesetben elhunyt 1841-ben.

Teck Victoria Mary 1905-ben márványtáblát emeltetett néhai nagyanyja emlékére a helyi református templom falán, mely ismereteink szerint máig megvan. Ezek mellett pedig az erdőszentgyörgyi kripta javításáról is intézkedett. E más forrásokból is ismert tény, az erdőszentgyörgyi Rhédey kripta helyreállítása és a református templomban elhelyezett angol emléktábla elkészültének körülményei új megvilágításba kerültek a nemrég az Egyesült Államokból előkerült Vámbéry-dokumentumok fényében. A levelek tartalma alapján kijelenthető, hogy Vámbéry Ármin igen aktív szerepet játszott a kripta helyreállításában és az emléktábla elhelyezésében.

Viharvert, de alapvetően szerencsés életpályája, és főleg nyomorban töltött felvidéki ifjúsága mindennél jobban sarkallta e világlátásra. Ám azt sem lehet állítani, hogy ne érzett volna fele-

lősséget szűkebb pátriája, Magyarország iránt. Vámbéry mindvégig a régi Magyarország területi egységének védelmezője és szószólója volt, és nem értett egyet az ezzel szemben kritikus brit hangokkal. Patriótasága jegyében pedig nem egy magyar ügyért szót emelt gyakori londoni tartózkodásai alatt. Levéltári forrásokból tudjuk, hogy Vámbéry támogatott magyar művészeket, mint például Tornai Gyulát az angol elit általa oly jól ismert berkeiben.<sup>4</sup>

Ami Erdély és Anglia 19. századi kapcsolatát illeti, kevés ehhez fűződő momentumot ismerünk Vámbéry életében. Az egyetlen Erdélyhez köthető és egyben Vámbéryvel kapcsolatos történet a Drakula-mítosz volt angolszász nyelvterületen, mivel az erdélyi eredetű vámpírlegenda szerzője, Bram Stoker közeli barátjaként említi Vámbéryt regényében.<sup>5</sup> Mindezek mellett megemlítendő, hogy Vámbéry volt a szerzője egy angol nyelvű, Londonban megjelent Magyarország történetéről szóló monográfiának is, mely szintén tartalmaz adatokat Erdélyről (vö. Vámbéry 1886).

A hivatalosan református Vámbéry a jelek szerint azonban karitatív ügyekben is aktív volt és igyekezett felkarolni a Rhédey család és az erdőszentgyörgyi református templom ügyét is.

---

<sup>4</sup> vö. Sárközy 2014

<sup>5</sup> Stoker regényének első kiadásának (Stoker 1897) 23. fejezetében az író utal Vámbéryre, aki jóbarátjának nevez.

Tanulmányunknak itt és most nem célja, hogy mind a hat levelet közzé tegye, erre itt nem vállalkozhatunk, csak Teck Victoria Mary első levelét szeretnénk az olvasóval megismertetni. A hat levél beszámol a Rhédey kriptá felújítása körüli anyagi huzavonákról és Vámbéry tevékeny szerepéről az ügy sikeres megoldásában.

Az alábbiakban közlendő első levél tanúsága szerint maga Vámbéry hívta fel a walesi hercegné figyelmét nagyanyja sírjának helyzetére, amikor fotókat mutatott róla. Emellett más információkat is mesélhetett a levél információi szerint, és emellett a dicső erdélyi ősökre utal is a levél. Ezzel együtt a levelek alapján pontosan nem állapítható meg, hogy Vámbéry magától vállalkozott-e a közvetítő szerepre, ő keltette-e fel a walesi herceg feleségének érdeklődését az ősök nyughelye iránt vagy Teck Victoria Mary kereste meg Vámbéryt. Mint magyar ügyekben naprakész és a királyi családhoz bejáratos személy, Vámbéry bizonyosan bőséges információkkal látta el a walesi hercegnét magyar történelmi kérdésekben, amint erre a levél utal is egy ponton.

Vámbéry fiatalságától erős református értelmiségi kapcsolatai, hivatalosan református hitre térésre is szerepet játszhattak, és segítségére lehetek a közvetítésben London és Erdőszentgyörgy között. Az életében számos vallást (judaizmus, szunnita iszlám, református keresztyénség, bahái vallás) és többfajta identitást felvevő Vámbéry

Magyarországon hivatalosan reformátusnak számított, amióta 1868-ban Török Pál református püspök személyesen keresztelte meg. Vámbéry sosem számított vallásos embernek, sohasem vált egyetlen hit bensőséges hívévé, karaktere inkább a 19. századi világfié volt, aki leginkább a haladásban és a társadalmi igazságban hitt, s akinek a Brit Birodalom társadalmi berendezkedése különösen rokonszenves volt.

Az nem teljesen világos, hogy milyen fotókat mutatott Vámbéry a walesi herceg feleségének, s azokkal később mi lett. mindenesetre jól ismert Teck Victoria Mary életrajzából, hogy egész életén át szorgalmasan gyűjtötte a családi relikviákat, fotókat és a királyné aktív műpártolói tevékenységet fejtett ki egész élete során.

Az itt közlendő levélből kiderül, hogy Vámbéry nemcsak mesélt, de aktív szerepet vállalt a kriptá renoválásában, és szó esik a magyar orientalista 1904 őszére tervezett látogatásáról is Erdőszentgyörgyről a kriptá állapotának szemrevételezésére.

Bizonyítani nem lehet, de a levél szerint Vámbéry igyekezett közbenjárni nemcsak a kriptá, hanem az annak helyt adó református templom felújításában is, melyhez szintén Teck Victoria Mary anyagi segítségét kérte. Bár Vámbéry vonatkozó levele nem ismert, de Teck Victoria Mary sorai ezt sugallják, hogy a magyar orientalista igyekezett a helyi református közösség javát is nézni a templom felújításával. Ez esetben azon-

ban walesi hercegné udvariasan jelezte Vámbérynek, hogy a kriptá felújítására vállalja anyagilag, de a templomét már nem. Így Vámbéry érdekérvényesítő képességének is voltak olykor határai. A levél végén pedig ismét megköszönte Vámbéry fáradozását.

Összességében Vámbéry 'lobbizása', egy kis erdélyi magyar református közösség segítése, pártolása a brit királyi udvarban eddig nem ismert új elem életrajzában, mely több mint száz év távlatából is érdekes adalék a nagy magyar orientalista életrajzához. Meglehet, mindebben egyéni elemek, saját dicsőség szerzése is szerepet játszhatott Vámbéry részéről, ám mindez még több mint százöt év távlatából sem halványítja el a nagy magyar orientalista rokonszenves patriotizmusát.

TECK VICTORIA MARY LEVELE  
VÁMBÉRY ÁRMINHOZ

AZ ERDÉLYI ERDŐSZENTGYÖRGYI RHÉDEY-  
KRIPTÁJÁNAK RENOVÁLÁSA ÜGYÉBEN.  
(1904. JÚLIUS 20.)

*'Dear Professor Vambéry*

*I am most grateful to you for kindly sending me  
the photographs of the church of Szent György,*



*they are very interesting to me and I am so pleased to have them. Thank you too for telling me the history of the church, my eldest brother has a picture of Francis Rhédey Prince of Transylvania which formerly belonged to my father, so that it interests me doubly to hear that he is buried near my grandmother. It is most kind of you suggesting that no steps should be taken with regard to the crypt until you visit Szent György in the autumn when you will be better able to judge for yourself how much ought to be done. Though I should be quite willing to spend from £ 20 - £30 to renovate the crypt I must confess that I fear I cannot do anything with regard to the church and I hope you will be able to explain this to the good vicar - Thank you very much for taking so much trouble on my behalf. I am indeed grateful to you – and willingly accept your excellent advice.*

*Believe me  
Yours very, sincerely  
Victoria Mary'*

„Tisztelt Vámbéry professzor,

Nagyon hálás vagyok Önnek, hogy megküldte nekem a szentgyörgyi templom fényképeit, nagyon érdekesek és nagyon örülök, hogy megkaptam ezeket. Köszönöm azt is, hogy el-

mesélte a templom történetét, legidősebb bátyámnak van egy festménye Rhédey Ferencről, az erdélyi fejedelemről, a kép korábban apám tulajdona volt, mindezek miatt kétszeresen is érdekes tudni, hogy a fejedelem nagyatyám közelébe van eltemetve. Nagyon kedves a javaslata, hogy ne tegyünk egyetlen lépést se a kriptával kapcsolatban, amíg Ön meg nem látogatja Szentgyörgyöt ősszel, amikor maga is jobban képes lesz megítélni, hogy mennyit kell tenni még. Habár egészen hajlandó lennék 20-30 fontot is költeni a kripa helyreállítására, meg kell vallanom, hogy félek, nem tehetek semmit a templommal kapcsolatban, és remélem, hogy ezt el tudja mondani a lelkeseknek. Nagyon köszönöm, hogy miattam így sok fáradságot vállal. Nagyon hálás vagyok Önnek és készen állok kiváló tanácsát megfogadni.

Bizalommal  
Őszinte üdvözléssel  
Victoria Mary"

## FELHASZNÁLT IRODALOM

Alder, L.-Dalby, R. (1979) *The Dervish of Windsor Castle, The Life of Arminius Vambery*, London.

Csirkés F.-Fodor G. (2014) Vambery as a public figure: *Archivum Ottomanicum* XXXI; 53-60.

Mandler D. (2014) *Kelet és Nyugat mezsgyéjén*, Vámbéry Ármin és a Brit Birodalom, Budapest, 77-133.

Sárközy M. (2014) A Vámbéry családi archívum újralfedezése az Egyesült Államokban – előzetes jelentés: Keller L. (szerk.) *Európából Ázsiába és vissza ismét*, XI. Nemzetközi Vámbéry Konferencia, Dunaszerdahely, 31-60.

Sárközy, M. (2014) Newly discovered Vámbéry documents from the USA – A Preliminary Report: *Archivum Ottomanicum* XXXI; 61-78.

Sárközy M. (2013) Vámbéry Ármin felnőttkori családi viszonyai – vázlat a Vámbéry családról: Keller L. (szerk.) *Ábrándjaink kora*, X. Nemzetközi Vámbéry Konferencia, Dunaszerdahely, 161-177.

Sárközy M. (2015) Felvidék és Erdély között: Vámbéry Ármin és az erdélyi Rhédey-kripta felújítása egy új dokumentumcsoport fényében: Makkai B. (szerk.) *A Felvidék krónikása*, Tanulmányok a 70 éves Popély Gyula tiszteletére, Budapest, 151-159.

Stoker, B. (1897) *Dracula*, London

Vámbéry, A (1886) *Story of Hungary*, New York- London.

## INTERNETES FORRÁSOK

A Magyar Tudományos Akadémia Keleti Gyűjteményének 2013-ban elkészült Vámbéry honlapja (Kelecsényi Ágnes, Dévényi Kinga és Kovács Nándor Erik vezetésével): <http://vambery.mtak.hu/> (letöltés ideje: 2015. április 18.)

Kürti Miklós fizikus professzor interjúja, benne utalás Vámbéry Róbertre: <http://www.wold.kfki.hu/fszemle/archivum/fsz9105/kurt-9105.html> (letöltése ideje: 2015. április 18.)



MELLÉKLET

to you - and willingly  
accept your excellent  
advice -

Believe me  
Yours very, sincerely,  
Victoria Mary



July 20<sup>th</sup>  
1904

MARLBOROUGH HOUSE.  
S.W.

Dear Professor Lambing,  
I am most grateful  
to you for kindly sending  
me the photographs of the  
church at Saint George's;  
they are very interesting  
to me and I am so  
pleased to have them.  
Thank you too for telling  
me the history of the  
church - My eldest brother  
has a picture of Francis  
Ridley Prince of Transylvania.

which formerly belonged though I should be quite  
to my father, so that willing to spend, from  
it interests me double £30. to £50. to reso=  
to hear that he is & note the crypt I must  
buried near my grandfather, confess that I fear  
it is most kind & I cannot do anything  
you suggesting that with regard to the  
no steps should be taken with regard  
to the crypt until church and I hope you  
you visit Great Ferry will be able to  
in the autumn when explain this to the  
you will be better good vicar - Thank  
able to judge for you very much for  
yourself had much taking so much  
ought to be done - trouble on my behalf  
I am indeed grateful

Katarína Somodiová

## A jemeni közösség az Egyesült Királyságban a második világháború után



A jemeni bevándorlók az Egyesült Királyságban a második világháború után is specifikus és különleges helyet foglalnak, annak ellenére, hogy már az ötvenes évek elején elkezdődött a nagyjából a kilencvenes évek elejéig tartó, tömeges gazdasági migráció különböző közel-keleti, illetve muszlim vagy arab országokból.

A jemeni közösség egyedisége nem csak a jellegzetes identitásérzettel és annak sajátos megnyilvánulásaiival magyarázható, hanem azzal



is, hogy az ötvenes években és később érkező jemeniek már viszonylag régóta és effektív módon működő honfitárs-közösségekre találtak a Brit-szigeteken.

## AZ ELSŐ MIGRÁCIÓS HULLÁM

Az első telepések nagyjából a 1840-es években érkezhettek a Brit szigetekre, főleg Áden kikötőjéből. Áden és a közvetlen környéke már ebben az időszakban egy gazdaságilag fejlett, multikulturális, kozmopolita régió volt, ahová közelről – távolról özönlött a munkaerő. A mai Jemen (vagyis a korabeli Áden protektorátus és Jemeni mutawakkilita királyság) többi része ezzel szemben viszont meglehetősen szegény volt. Ezért kerestek a fiatal férfiak munkát Ádenben, ami gyakran valamelyik Európába, illetve Indiába vagy Zanzibárra induló teherhajón sikerült. Általában a legnehezebb fizikai munkát végezték (pl. fűtés) sokkal alacsonyabb bérért mint a Britek. Ennek ellenére elvállalták, mivel otthon nem láttak reményt a megélhetőségre. A számunkra elérhető források alapján nem feltételezzük, hogy azzal a céllal vállalták a munkahelyeket a teherhajókon, hogy később Britanniában vagy más országban telepedjenek le. Az első Jemeniek nem azért telepedtek le a Brit-szigetek területén, mert itt akartak új életet kezde-

ni, hanem miután a teherhajó, amelyen dolgoztak, elérte az otthoni kikötőt (az Ádenből érkező hajók főleg Cardiffban és az észak-kelet Angliai South Shields-ben végezték útjukat) és nem indult hamarosan újra útra, elvesztették a munkahelyüket és nem volt lehetőségük hazautazni. Leggyakrabban a kikötőben vagy a közeli gyárakban, bányákban (a leghíresebbek a cardiffi szénbányák) találtak munkát és a bevételük jelentős részét a Jemenben tartózkodó családnak küldték. Hamarosan a kikötők közvetlen közelében, általában néhány kilométerre a legközelebbi várostól, jemeni vendégfogadók alapultak (ugyanúgy mint pl. szomáli vagy maláj), ahol a matrózok a saját etnikai és vallási csoportjukon belül társultak, földrajzi, társadalmi, nyelvi és kulturális izolációban a többségi lakosságtól. Ebben a fázisban ritkán alakultak közelebbi kapcsolatok az egyes bevándorlócsoporthoz között, mivel a nyelvi akadályok és kulturális különbségek túl nagyok bizonyultak. Láthatjuk tehát, hogy az etnicitás általában fontosabb kapcsolatteremtő tényező volt, mint például a vallás vagy társadalmi státusz.

## ᶜABDULLÁH ᶜALÍ AL-HAKÍMÍ ÉS AZ UTÓDAI

Ebből az elszigeteltségből ᶜAbdulláh ᶜAlí al-Hakímí sejk aktív misszionárius tevékenysége

vezette ki a South Shields-i illetve Cardiffi jemeni közösségeket. Al-Hakímí vezetése alatt a Jemeni közösségek legtöbb tagja áttért a misztikus szúfi *‘alawí sádhílí tariqára* és elfogadta a külső vallási megnyilvánulásokat, amik lényegesen különböznek a szunnita hagyománytól. Például a hagyományos muszlim vallási ünnepek alkalmából felvonulásokat szervezett a város központjában, ahol a hegyi jemeniek tarka észak-afrikai öltözékben vonultak fel, együtt szavaltak vallási szövegeket, énekeltek és táncoltak. Így az addig elszigetelt és „láthatatlan” jemeni közösség bekerült a városba és a lakosság többsége szinte testközelről szemlélhette eme vallási élet bizonyos megnyilvánulásait.

Al-Hakímí vezetése alatt a közösségek szervezettebbé váltak, mecseteket alapítottak, művelődési központokat alapítottak, ahol nők és gyerekek vallási oktatása zajlott és eme addig elzárt közösségek nemcsak egymás, hanem a többségi brit lakosság felé is megnyíltak.

A negyvenes évek második felében azonban al-Hakímí népszerűsége csökkenő tendenciát mutat, ami egyrészt a modernizáló igyekvésének, másrészt a Szabad Jemeniek<sup>1</sup> mozgalomban való aktív részvételének tudható be. Az ötvenes évek elejére teljesen elidegenedett a közösségeitől és 1954 nyarán Ádenben váratlanul és „titokzatos körülmények között” életét

vesztette. Valószínűleg megmérgezték, de nem tudni, hogy a Britek, Észak-Jemeniek vagy a Szabad-Jemeniek ellenségi frakciója volt a tettes. (Lawless 1993)

A közösség vezetését Haszan Ismá'íl sejk vette át. Óriási támogatással bírt a közösség részéről főleg egy alagsori imahelység bombázása óta. 1941-ben Haszan Ismá'íl éppen imát vezetett, amikor a házat a német Luftwaffe bombázása érte. Az épület erősen megsérült, viszont az összes bent tartózkodó hívő túlélte a tragédiát, amit a közösség jelentős része csodának vélt. (Halliday 2010:33)

Az ötvenes évek elején az akkor nagyjából 20 000 fős Brit muszlim közösség vezetőjének lett kinevezve. Sokkal konzervatívabb volt, mint al-Hakímí, ezért lassan eltűnt a közösség mindennapjaiból sok liberalizáló kezdeményezés, ami a harmincas és negyvenes évek során megjelent. Például teljesen lojális volt az észak-jemeni imámhoz, igyekezett elnyomni a politizáló igyekvéseket a közösségben és sokkal kevésbé hangoztatta a nők és gyerekek oktatása szükségét. Ez a konzervativizmus nagyrészt megmagyarázza a sejk népszerűségét a hagyományokat tisztelő jemeniek köreiből. (Halliday 2010:33, Seddon 2014:186) Ráadásul Haszan Ismá'íl az észak-jemeni Samírí régióból származott, ugyanúgy, mint a cardiffi jemeniek több-

sége, ami az erős törzsi identitással és lokálpatriotizmussal bíró közösségben jelentős előnyt jelentett. (Halliday 2010:33)

II. Erzsébet királynő felkínálta neki a lovagi rangot (így akarta a brit kormány kimutatni elismerését és háláját a muszlimok szolgálataért a háborúban), amit Haszan Iszmáíl elutasított, mivel „csak Isten előtt térdelhet le”. Röviddel ezután elutazott a hadszdsra és úgy döntött, hogy már nem tér vissza Britanniába, hanem Jemenbe utazik. (Seddon 2014:189)

Utódjának a befogadott fiát, Haszan Szaíd Iszmáíl-t nevezte ki, aki egészen haláláig, 2011-ig maradt a cardiffi Nur ul-Islam mecset imámja. Érdekességgént szolgál, hogy ezért a munkáért nem fogadott el fizetést – produktív korában éjjelente hegesztőként dolgozott és nappal az imámi funkciót töltötte be. (Seddon 2014:189-190)

## A BRIT JEMENIEK DEFINIÁLÁSA

Sajnos nem tudjuk pontosan meghatározni a Nagy Britanniában tartózkodó jemeniek, illetve leszármazottaik számát. 1801-től tízévente van az országban népszámlálás, amelyben szerepel a születési hely és a „nationality”, amit ugyan gyakran nemzetiségnek fordítunk, de valójában állampolgárságra utal. 1971 óta a szülők

születési országa is szerepel a felvett adatok között. A népszámlálás eredményei azonban nem árulnak el eleget a hovatartozásról.

Először is, a születési hely és állampolgárság valójában semmit nem árul el az illető etnicitásáról. Például Északkelet-Afrikában és Délkelet-Ázsiában is léteztek jelentős jemeni diaszpórák<sup>2</sup>, Áden viszont már a 19. század első felében felettébb heterogén és multietnikus volt, tehát az itt született gyermeknek lehettek jemeni, brit, szomáli, indiai vagy akár iráni gyökerei, illetve származhatott kevert házasságból. Terepkutatásunk során találkoztunk számos jemeni-szomáli családból származó brit állampolgárral, illetve állandó lakossal, aki jemeni etnikai identitást vall. Ezek a csoportok egyelőre nem voltak részletes tudományos kutatás tárgyai és nem tudjuk meghatározni a tagjaik számát. Az eddigi kutatásunk alapján azonban egyértelmű, hogy viszonylag összetett etnikai, illetve törzsi identitással bírnak.

Másodszor azért, mert Áden városa és a közvetlen környéke 1963-ig közvetlen brit fennhatóság alatt állt (1937-ig Brit India részeként, 1937 és 1963 között pedig koronagyarmatként; 1963 és 1967 között Ádeni Állam néven különleges protektorátusként működött), az itt született lakossága tehát automatikusan brit állampolgársággal rendelkezett.<sup>3</sup>

A harmadik és szintén fontos tényező az, hogy Nagy Britanniában a népszámlálás tízévente van tartva és a Jemeni produktív korban lévő férfiak

jelentős része nagyon dinamikus életet folytatótt – néhány évig a Brit-szigeteken dolgoztak, aztán hosszú hónapokra hazatértek, illetve teherhajókon kerestek állást és évekig nem tértek vissza, annak ellenére, hogy soknak Britanniában volt családja, ingatlanja.

A néhány ezer Jemeni, amely a második világháború után Nagy Britanniában letelepedett a pillanatnyilag nagyjából 8-milliós bevándorló lakossághoz képest elhanyagolhatónak tűnhet, de a Jemeniek a többi bevándorló közösségtől több fontos tényezőben különböznek. Először is, már a harmincas években láthatók a láncmigráció első jelei, amelyek a legtöbb más nem-európai etnikai, illetve vallási csoport esetén csak a hatvanas – hetvenes évektől figyelhető. Így nem csak Londonba és az ipari nagyvárosokba (mint pl. Liverpool, Manchester vagy Birmingham) érkeztek a bevándorlók, hanem a már létező jemeni közösségek szaporodtak Cardiffben, Hullban és South Shieldsben. Londonban a hatvanas évekig nem létezett jelentősebb Jemeni közösség. (Ansari 2004:156). Ma több kisebb közösséget találhatunk Londonban, közöttük például az ádeni zsidó közösséget Stamford Hillben, amely az Áden önállóságát megelőző harcok elől menekültek ide. A legszámosabb jemeni közösségeket ma Cardiffban, South Shields-ben, Liverpoolban és Sheffieldben találhatjuk. Ugyanúgy, mint a legtöbb más gazda-

sági bevándorló ebben az időszakban, képzetlen munkásként főleg nagy gyárakban találtak munkahelyet alacsonyabb órabérért mint a született Britek.

Másodszor, nagyon ritkán érkeztek a letelepedés céljával és azok, akik Britanniában nem nőültek meg, nagyrészt néhány év vagy évtized után visszatértek a hazájukba. A jemeni férfiak gyakran otthon hagyták a feleségeiket és gyermekeiket és Britanniából rendszeresen küldték haza a megspórolt pénzt, ami az egész család megélését biztosította. Sok esetben évtizedekig, pontosabban a nyugdíjas kor eléréséig, nem találkoztak a családjukkal.<sup>4</sup>

Másrészt az ellenkező jelenség is figyelemreméltó: a legtöbb más etnikai csoporttól eltérően a jemeni férfiak jelentős része Angliában, Walesben házasságot kötött egy helyi, vagy más nemzetiségű bevándorló nővel és családot alapítottak új hazájukban.<sup>5</sup>

## MUWALLADÚN

A muwallad kifejezés a *wallada* szóból származik, amely levezetni a szülést, ill. nevelni jelentéssel bír. Maga a *muwallad* szó két alapjelentéssel bír: 1. született, felnevelt, 2. Arabok között nevelkedett nem-Arab, ill. félvér. Gyak-



ran van ez a kifejezés derogatív értelemben használva és a múltban számtalan példát találhatunk a muwalladún diszkriminálására (pl. muszlim Spanyolországban, a Jemeni diaszpórában Északkelet-Afrikában vagy a Hadramawti diaszpórában Indiában és Indonéziában, ahol a 20. század folyamán több muwalladún szervezet jött létre amelyeknek célja a muwalladún integrációja ill. a jogaik védelme volt.<sup>6)</sup>

A témánk kontextusában olyan személyt jelez, amelynek az egyik szülője (általában az apa) jemeni és a másik nem-jemeni (nem csak brit, a jemeni férfiak viszonylag gyakran nősültek más arab, ill. afrikai nőkkel is).

A muwalladún vallási, nemzeti, törzsi, illetve állampolgári identitása nagyon összetett és természetesen minden egyes személy eltérően éli át az identitását és az identitásával járó egyes tényezőket. . A Brit muwallad identitás azonban alapvetően különbözik a jemenitől. Például a törzsi identitás, amely a Jemenben született és kizárólag Jemeni szülőkkel rendelkező személyeknél általában a legerősebb és legmeghatározóbb, a diaszpórában született személyek számára idegen és nehezen érthető. Mohammed Siddique Seddon a *The Last of the Lascars* című könyvében, amely a legújabb és eddig legkimerítőbb publikáció a brit jemeniekről, megemlíti interjúját Adnan Saiffal, egy brit jemenivel, aki

pillanatnyilag a Birminghami Egyetemen tanít, amelyben Saif a következőt állítja:

„A kevert házasságokban gyakran keletkezik egy érdekes helyzet ... Sok fiatal van közöttünk, akiknek az anyukája angol, ír vagy marokkói. A jemeni identitást sokan érdekes újdonságnak látják, tetszik nekik és részének tekintik magukat, habár nem feltétlenül értik a törzsi vonzatait.” (Seddon 2014:164)

Amint már említettük, sok volt a jemeni apa, aki matrózként érkezett a Brit-szigetekre, idővel újra teherhajón szerzett állást és éveket töltött távol a családjától. Ilyen esetekben az anyák, akik rendszerint nem voltak jemeni származásúak, nem tudták a gyerekeknek nevelésben átadni a jemeni identitás jellemzőit, csak a saját, angol, walesi, ír, szomáliai, észak-afrikai stb. kulturális örökséget és a vallásuk alapjait tudták a gyerekeknek közvetíteni (ami az iszlám esetében gyakran szintén problematikus volt, mivel a felnőtt korban konvertált anyák gyakran valójában nem sokat tudtak a felvett vallásukról). Habár a jemeni, illetve muszlim közösség a legtöbb esetben jelentős szerepet játszott az egyének életében, az ilyen gyerekekre és fiatalokra mégis a legnagyobb befolyással a legközelebbi családi kör és az iskola bírt, ahol már az ötvenes évektől rendszerint brit gyerekek a bevándorlók gyerekeivel ültek egy padban. Ez a jelenség

általában két különböző eredményhez vezetett: a gyerekek, fiatalok teljes integrációjához és különböző mértékű asszimilációjához, vagy épp ellenkezőleg, a jemeni identitásérzet fejlődéséhez és megerősödéséhez. Azok, akik asszimilálódtak, felnőtt korban gyakran a nevüket is megváltoztatták – felvették az anyjuk leánykori nevét vagy más vezetéknévét és egy angolszász keresztnévét, amely némely esetben valamilyenre hasonlít az eredeti nevükre, vagy annak az angol változata. Így lett például Dáwúd-ból David, Nu<sup>c</sup>mán-ból Norman vagy akár Hussein-ből Tony. (Seddon 2014:165) Ezek általában felnőtt korra lemondtak a jemeni / arab / muszlim identitásról. Az integráció, illetve asszimiláció viszont a legtöbb esetben nem volt egyszerű, illetve lehetséges a muwalladún kinézete miatt, még akkor is, ha anyanyelvükként beszéltek az angolt, nem voltak vallásosak és a külső szociális megnyilvánulásaik nem különböztek a többségi lakosságétól. Még az ötvenes – hatvanas években a Brit társadalom jelentős része leplezetlenül nyilvánította rasszizmusát. 1965 és 1978 között több antidiszkriminációs törvény lépett életbe<sup>7</sup> (a *Race Relations Act of 1965* – Faji viszonyokat szabályozó törvény), de ennek ellenére a mai napig a bevándorlók jelentős része rendszeresen találkozik rasszista, xenofób vagy iszlamofób megnyilvánulásokkal a többségi lakosság részéről. Ezeknek talán legnevezetesebb

megnyilvánulása a „race riots” avagy faji lázadások, amelyek 1919 óta viszonylag gyakran előfordulnak (megemlíthetjük például a Notting Hill-i zavargásokat 1958-ban, a Bradford-it 2001-ben vagy a 2011-es zavargásokat, amik Londonból több Angliai városra is kiterjedtek). Ezek általában nem egy konkrét bevándorlócsoporthoz voltak irányítva, hanem az immigráció mint általános jelenség és annak (képzelt vagy valódi) kulturális és gazdasági befolyása ellen.

Visszatérve a fiatal muwalladún helyzetére, így a második világháború vége óta már több generációt látunk, amely nem ismeri a gyökereit és a szülei kulturális és vallási hátterét és ezért érthető módon nem is ragaszkodik hozzá, viszont a többségi lakosság, amelyhez sokkal közelebb van a szociális háttere, anyanyelve, gondolkodási módja és megnyilvánulásai, elutasítja. Amint a mai fiatal, főleg harmadik generációs bevándorlók példáján láthatjuk, az ilyenfajta identitásvesztés, avagy identitásérzet hiánya, súlyos szociális, kulturális, és egyes esetekben szintén biztonsági, kockázatokat jelent.

Sok jemeni szülő az első, illetve második generációból, nem akart belenyugodni abba, hogy a gyerekeik nem értik és nem érzik sajátjuknak a kultúrájukat, gyökereiket. Ezért a kamasz, illetve fiatal felnőtt gyermekeiket (fiúkat, lányokat egyaránt) elküldték Jemenbe, ahol az apa családjával gyakran néhány évet is eltöltöttek. Így

tehát megértették a jemeni kultúrát és képesek voltak egy komplex és specifikus jemeni-brit identitást kialakítani. Ez általában abban a korban történt, amikor már aktuális volt a házasságon gondolkodni.

A muwalladún házasságkötése egy érdekes jelenség. Saját maguk ugyan kevert házasságból származnak és általában egy komplex brit – angol / walesi – jemeni – arab – muszlim (változó sorrendben) identitással bírnak, házastársukat viszont meglehetősen gyakran Jemenből, az apjuk törzséből választják (maguk a muwalladún vagy a szüleik). Maga az esküvő is gyakran Jemenben zajlik. Utána a muwalladún férfiak általában visszatérnek Britanniába, a feleségeikkel vagy nélkülük. Amennyiben a feleséget, gyerekeket Jemenben hagyják, általában néhány év múlva vissza szándékoznak menni és Jemenben élni, de erre gyakran nem kerül sor, mivel a családok elidegenednek, megszokják a távollétet és az önállóságot és a jemeni férfiak Britanniában töltik a nyugdíjas éveiket.

A kilencvenes évek elejétől a brit jemeni közösségek folyamatosan lényeges változásokon mennek át, amelyeket megszámlálhatatlan tényezők befolyásolják. Hogy elkerüljük a túlzott egyszerűsítést és általánosítást, ezek a közeljövőben külön terepkutatás és tanulmány tárgyai lesznek.

## JEGYZETEK

- <sup>1</sup> A Szabad-Jemeniek ellenállási mozgalma a 20. század harmincas éveitől egészen az imámátus megdöntéséig 1962-ben aktívan harcolt a észak-jemeni királyság gyökeres reformációjáért. Nem mind-egyik frakciója tartotta céljának a rezsim teljes megdöntését, de az összes tagja megegyezett azon, hogy Jemennek óriási politikai és gazdasági transformációra van szüksége. A mozgalom a királyságban kemény üldözés célja volt, ezért főleg Ádenben, Kairóban és az európai diaszpórában gyülekeztek a tagjai. Bővebben lásd Dresch 2000:28-96.
- <sup>2</sup> A Hadramawt régióból a 19. század elejétől tömeges kivándorlás figyelhető meg. Ennek főleg gazdasági, de politikai okai is voltak. A Hadramawti Arabok jelentős közösségeket alkottak számos régióban az Indiai óceánban és Kelet-Afrikában. Nem asszimilálódtak teljesen, a kultúrájuk és befolyásuk máig megfigyelhető. Bővebben lásd Boxberger 2002, Freitag 2003.
- <sup>3</sup> A különböző brit uralom alatt lévő egységek lakosainak a formális állampolgársági státusza az évek során változott. Ezzel a problémával a 20. század folyamán számos törvény (és számos módosítás) foglalkozik. A leglényegesebbek A brit állampolgárságot és az idegenek státuszát meghatározó szabvány 1914-ből (British Nationality and Status of Aliens Act, 1914.), és a két Brit állampolgársági törvény: 1948-ból és 1981-ből (British Nationality Act, 1948; British Nationality Act, 1981.)
- <sup>4</sup> Hasonló mintájú tömeges gazdasági migráció a hetvenes évektől megfigyelhető a földrajzilag közelebbi gazdaságilag fejlett országokba is – Szaúd Arábiába és az Öböl-államokba.
- <sup>5</sup> Bővebben lásd Seddon 2014:162 – 173.
- <sup>6</sup> Lásd Freitag 2003.
- <sup>7</sup> Az első a *Race Relations Act of 1965* – az 1965-ös Faji viszonyokat szabályozó törvény volt, amely ugyan tiltotta a mindennapi rasszizmus megnyilvánulásait, de kifejezetten kivételezte az üzleteket és magán szállókat, amelyeknek továbbá meg volt engedve, hogy csak fehér Briteknek kínálják szolgáltatásaikat. Az 1968-ban törvénybe-író Faji viszonyokat szabályozó törvény már hivatalosan betiltotta azt, hogy munkaadó, illetve szálló, üzlet vagy étterem tulajdonosa elutasítson valakit nemzetiségi vagy faji alapon, de a törvény betartása és annak ellenőrzése problematikusnak bizonyult. Ezeket a tör-

vényeket később az 1976-os Faji viszonyokat szabályozó törvény bővítette. A leglényegesebb változás, amelyt ez a törvény bemutatott, a *Commission for Racial Equality*, azaz Faji egyenlőség bizottsága, létrehozása volt. A bizottság fő feladata a Faji törvény betartásának az ellenőrzése volt. (Lásd Race Relations Act 1965, 1968, 1976.)

## FELHASZNÁLT IRODALOM

Aithie, P. (1994) From the Roof of Arabia to the Coal Cellar: *The British Yemeni Society Journal*. <http://www.al-bab.com/bys/articles/aithie94.htm> (letöltve 2014. július 27.)

Ansari, H. (2004). *'The Infidel Within': Muslims in Britain since 1800*. London.

Boxberger, L. (2002) *On the Edge of Empire. Hadhramawt, Emigration and the Indian Ocean, 1880s-1930s*. Albany.

*British Nationality and Status of Aliens Act, 1914*. (1914)  
[http://www.legislation.gov.uk/ukpga/1914/17/pdfs/ukpga\\_19140017\\_en.pdf](http://www.legislation.gov.uk/ukpga/1914/17/pdfs/ukpga_19140017_en.pdf) (letöltve 2016. március 8.)

*British Nationality Act, 1948*. (1948)  
[http://www.legislation.gov.uk/ukpga/1948/56/pdfs/ukpga\\_19480056\\_en.pdf](http://www.legislation.gov.uk/ukpga/1948/56/pdfs/ukpga_19480056_en.pdf) (letöltve 2016. március 8.)

*British Nationality Act, 1981*. (1981)  
[http://www.legislation.gov.uk/ukpga/1981/61/pdfs/ukpga\\_19810061\\_en.pdf](http://www.legislation.gov.uk/ukpga/1981/61/pdfs/ukpga_19810061_en.pdf) (letöltve 2016. március 8.)

Dresch, P. (2000). *A History of Modern Yemen*. Cambridge.

Freitag, U. (2003) *Indian Ocean Migrants and State Formation in Hadhramawt*. Leiden.

Gilham, J. (2014). *Loyal Enemies: British Converts to Islam*. Oxford.

Halliday, F. (2010). *Britain's First Muslims: The Portrait of an Arab Community*. London.

Lawless, R. (1993) Sheikh Abdullah Ali Al-Hakimi. London.  
*The British Yemeni Society Journal*. <http://www.al-bab.com/bys/articles/lawless93.htm> (letöltve 2014. szeptember 8.)

*Race Relations Act, 1965*. (1965)  
[http://www.legislation.gov.uk/ukpga/1965/73/pdfs/ukpga\\_19650073\\_en.pdf](http://www.legislation.gov.uk/ukpga/1965/73/pdfs/ukpga_19650073_en.pdf) (letöltve 2016. március 26.)

*Race Relations Act, 1968*. (1968)  
[http://www.legislation.gov.uk/ukpga/1968/71/pdfs/ukpga\\_19680071\\_en.pdf](http://www.legislation.gov.uk/ukpga/1968/71/pdfs/ukpga_19680071_en.pdf) (letöltve 2016. március 26.)



*Race Relations Act, 1965.* (1976)  
[http://www.legislation.gov.uk/ukpga/1976/74/pdfs/ukpga\\_19760074\\_en.pdf](http://www.legislation.gov.uk/ukpga/1976/74/pdfs/ukpga_19760074_en.pdf) (letöltve 2016. március 26.)  
Seddon, M. S. (2014) *The Last of the Lascars*. Markfield.  
Visram, R. (2002) *Asians in Britain: 400 Years of History*. London.

Szálkai Kinga

Az etnográfia módszerének  
alkalmazása a nemzetközi  
kapcsolatok elméletében:  
Közép-ázsiai esettanulmányok



Az etnográfiai módszer alkalmazása az elmúlt évtizedben egyre népszerűbbé vált a nemzetközi politikaelméletben. Jelen tanulmányban azt vizsgálom, hogyan és miért fordul a nemzetközi politikaelmélet az ún. „etnográfiai módszerhez” annak érdekében, hogy vizsgálódásait sokkal hitelesebbé, a valósághoz közelebb állóvá tegye.

Az etnográfia módszerként való alkalmazásához először is a fogalom tisztázására van szükség,

hiszen a nemzetközi politikaelmélet által módszerként felhasznált, főként amerikai eredetű „etnográfia” mint szakterület a magyar terminológiában leginkább az etnológiának, és igen kevésbé az általános néprajztudománynak feleltethető meg. A nemzetközi politikaelmélet azonban nem teljes egészében veszi át az etnológiai szemléletet, pusztán eszközeit igyekszik saját területén alkalmazni. Ezért a továbbiakban az „etnográfiai módszer” fogalmát használom, amivel az eszközközpontúság mellett arra kívánok utalni, hogy a főként amerikai eredetű etnográfia az a tudományág, melynek módszereit egyre többen igyekeznek átemelni a nemzetközi politikaelmélet megújítására.

Az 1980-as években kezdődött el az a folyamat a tudományágon belül, amit etnográfiai fordulatnak neveznek. Az etnográfia definíciója ebben a tekintetben a következő: „a kultúra empátikus elemzése, ami a leggyakrabban résztvevő megfigyeléssel, interjúk révén, illetve tartalom- és diskurzuselemzéssel történik” (Salter 2013:52). Clifford Geertz megfogalmazása talán még pontosabban leírja, miért és hogyan válhatott az etnográfia módszerként a nemzetközi politikaelmélet tudományágának szerves részévé. *Kultúrák értelmezése* c. könyvében így ír: „kapcsolatokat kialakítani, informátorokat kiválasztani, szövegeket átírni, genealógiákat összeállítani, terepet bejárni, naplót vezetni, és

így tovább. De nem ezek azok a dolgok, technikák és folyamatok, amik meghatározzák a tudományterületet. Ami valóban meghatározó, az a szellemi erőfeszítés, az a körülményes vállalkozás, hogy – Ryle fogalmát felhasználva – sűrű leírásokat hozzunk létre” (Geertz 1973:6). A sűrű leírás tulajdonképpen a vizsgált emberi viselkedés vagy eseménysor társadalmi és kulturális kontextusának részletes leírását jelenti, amihez az etnográfia jellemző tudományos empátia is hozzákapcsolódik.

A nemzetközi politikaelméletben etnográfiai fordulatnak és kulturalizmusnak is nevezett irányvonal kezdetei már a hagyományos racionalista elméletekhez (realizmus, liberalizmus) kapcsolódva is megjelentek a hidegháború alatt, illetve az azt közvetlenül megelőző időszakban. Az etnográfiai vizsgálatok ezekben az esetekben szinte kizárólagosan az államok viselkedésére összpontosítottak a nemzetközi rendszerben, és a fegyveres konfliktusok képezték vizsgálódásaik fő fókuszát. A II. világháború idején olyan neves tudósok léptek a háborús célok szolgálatába, mint Margaret Mead vagy Ruth Benedict, segítségüket pedig információszerezésre használták fel a német és japán ellenséggel szemben. A vietnami háborúban szintén nagy szerepet játszottak az etnográfusok. A közvetlen hadszíntéri beavatkozás azonban nagy vitákat váltott ki, a tudományág művelőinek

nagy része a mai napig elsődleges etikai normának tartja a megfigyelték életébe való ilyen nagymértékű és jelentős beavatkozás elkerülését (Gazdag 2011:78-80).

A kulturalizmus másik iránya a hidegháborús stratégiai realizmus ellenpontjaként jelent meg, az általános racionalista vélekedéssel szemben, miszerint az Amerikai Egyesült Államok és a Szovjetunió homogén, racionális szereplők, melyek tevékenységei és szándékai észérvek mentén egyszerűen és egyértelműen feltárhatók. Ekkor kezdődött meg, még mindig a hagyományos elméletek szellemében, a két szuperhatalomra jellemző katonai és szervezeti kultúrák vizsgálata, illetve társadalmi háttérük elemzése (Gazdag 2011:79).

A nemzetközi kapcsolatok módszertanának meghatározó etnográfiai fordulata azonban csak a hidegháború legvégén, az 1980-as években következett be. A konstruktivizmus és a kritikai elméleti irányzatok megjelenésével a kulturális és eszmei tényezők fontos magyarázó elemként kerültek be a tudományág főáramába. A kultúra, az identitás, a normák és társadalmi struktúrák szerepének megnövekedése egybeesett a pozitivista módszerekkel való elégedetlenség növekedésével, melynek kritikái a valóságtól való végletes eltávolodást rótták fel legjelentősebb problémaként. Az „etnográfiai módszer” képes választ adni erre a metodológiai

kihívásra, miközben kiváló eszközöket szolgáltat a kulturális tényezők feltárásához és megismeréséhez. Holisztikus szemlélete és a kontextus minél részletesebb vizsgálata révén a módszer képes arra, hogy széleskörű információkat nyújtson egy adott esettanulmány kapcsán, illetve, hogy mélyrehatóan elemezze az adott kultúrára jellemző valóságpercepciókat.

Mindezek alapján egyértelmű, hogy (a kritikai irányzatok mellett) a konstruktivizmus irányzata bizonyult a leginkább befogadónak az etnográfiai módszer irányába. Az elmélet és a módszer ugyanis azonos alapfeltételezésen nyugszik: a nyelvi és anyagi tényezők nem érthetők meg a kontextusból kiragadott módon (Salter 2013:56). Az etnográfiai módszer alkalmazása így a konstruktivizmus főáramúvá válása révén is egyre elterjedtebbé vált, ami a gyakorlatban háromféle módon nyilvánult meg: az adatgyűjtés módszereiben, az írások stílusában, illetve egyfajta elméleti-tudományos érzékenység ki-fejlődésében.

Jelen tanulmányban az etnográfiai módszer alkalmazásának bemutatására az öt közép-ázsiai állam által alkotott régió esettanulmányát használok fel, feltételezve, hogy a posztszovjet köztársaságok egy sajátos kultúrát alkotnak. Ezen kultúra vizsgálatán belül három különböző időszakban tárom fel a helyi alapvető normákat és identitásokat, illetve azok változásait a vízigaz-

gatási paradigmák és társadalmi kontextusuk átalakulása révén. Ehhez először az öntözéses társadalmak jellegzetességeinek általános és specifikus vizsgálatával mutatok rá a vízigazgatás strukturáló erejére, és annak következményeire a közép-ázsiai gazdaságok esetében. A második vizsgált jelenség a szovjet civilizációs misszió és a nagyszabású vízügyi létesítmények kultúrája. A tanulmány harmadik részében szintén a méreteiben jelentős vízügyi beruházásokat vizsgálom, de már az újonnan függetlenedett köztársaságok nemzetépítési törekvéseinek társadalmi és kulturális kontextusában.

## A VÍZIGAZGATÁS MINT STRUKTURÁLÓ ERŐ AZ ÖNTÖZÉSES GAZDÁLKODÁSON ALAPULÓ TÁRSADALMAKBAN

Karl Wittfogel (1957) klasszikus elmélete szerint az öntözéses gazdálkodás szükségletei egy sajátos társadalmi szerkezet kialakulásához vezetnek. Az ilyen öntözéses civilizációk esetében ugyanis a nagyszabású rendszerek kialakítása és működtetése egy átfogó munkaszervezési struktúrát igényel, ami a központosított irányítás és a fejlett bürokratikus apparátus létrejöttéhez vezet. A megerősödő politikai kontroll azonban Wittfogel szerint igen gyakran egy autoriter vagy despotikussá váló államban ölt testet,

ami strukturális vagy közvetlen erőszak révén irányítja a gazdaságot és a társadalmat. Az öntözéses civilizációk tehát ezen elmélet alapján önmagukban hordozzák mind a magas szinten szervezett, hierarchikus társadalmak kialakulását, mind a konfliktusra való potenciált.

Bár a determinisztikus és inherens konfliktus gondolatát a későbbi szerzők számos műben cáfolták, egyértelmű, hogy az öntözéses gazdálkodás valóban jelentős hatást gyakorol a társadalmi szerkezet alakulására, ami visszaható módon szintén formálja az öntözéses gazdálkodás módszereit és folyamatát (Hill 2000). Közép-Ázsiában is egy igen sajátos társadalomszerkezet alakult ki az Aral-tó vízgyűjtőjének öntözésre alkalmas területein. A térségben ugyanis nem alakult ki a földmagántulajdon, az állami földtulajdonlás és az ahhoz kapcsolódó használati jog feletti rendelkezés pedig nagymértékben meghatározta az állam és a közösségek viszonyát. Ugyanez igaz volt a vízkészletek tekintetében is: a vízkészletek hagyományos tulajdonosa az állam volt, a közösségek pedig csak használati jogot nyerhettek felette (Katona 1997:603). Ez a jellegzetesség évezredekken keresztül formálta a térség lakosságának viszonyát a vízügyi kérdésekkel kapcsolatban, hatása napjainkban is meghatározza az ezekhez való hozzáállást.

Középkori arab geográfusok, mint például Ibn Hawqal leírásaiból tudjuk, hogy az öntözéses gazdálkodás már az iszlám megjelenése előtt je-



lentős volt Közép-Ázsia területén (Hill 2000; de la Vaissière 2005). Az egyik jelentős feltárt tárgyi bizonyíték a közép-ázsiai öntözéses civilizációk fejlettségére egy, a VI-VII. század körül épült gát Üzbegisztánban, ami egyértelműen bemutatja a korabeli vízgazdálkodás magas színvonalát, mind a geológiai ismeretek, mind a mérnöki tudományok terén. A gát hossza 85 m, szélessége 15,3 m volt, magassága pedig 9,5-14,5 m közé tehető, víztározója segítségével 1 000-1 200 hektárnyi földterületet öntözhettek (Abdullaev – Rakhmatullaev 2013:3). Szintén erről tanúskodik a csigir elnevezésű, vízkiemelésre használt eszköz (és annak különböző elnevezésű változatai) ami a középkorban jelent meg a térségben (GWP CACENA 2011:7). A vízikerekre emlékeztető eszköz használata a jelenkor mérnökei szerint is a leginkább megfelelő módszer volt, ami tökéletesen alkalmazkodott a térség viszonyaihoz. Elterjedésével a terméshozam a kétszeresére nőtt (Hill 2000:294). Az 1930-as években több mint hatezer csigir működött az Amu-darja alsó folyásánál, némelyikük még ma is használatban van (GWP CACENA 2011:13).

A vízigazgatási rendszerek folyamatosan fejlődtek az egyszerű árasztásos módszerektől a modern öntözés technikai felé, és egyre nagyobb területeket vontak uralmuk alá. A XIX. századra kialakult öntözési módszerekről és az azokhoz kapcsolódó társadalmi jellegzetessé-

gekről több korabeli leírás maradt fenn, melyek közül az egyik legrészletesebb Alexander Theodor von Middendorff 1882-es műve, melyben a kokandi kánság öntözési rendszeréről tudósít nem sokkal az orosz hódítás után. Az ekkori fergana-völgybeli társadalomszerkezet és a víz-igazgatásban betöltött szerepek, illetve azoknak az iszlámmal való összefonódásai még jól tükrözik az évezredek során kifejlődött közép-ázsiai öntözéses társadalmak jellegzetességeit. A vízkészletek felett a feltételezett isteni elrendelés révén a kán maga rendelkezett, az ő feladata volt a vízkészletekhez kapcsolódó jogok biztosítása és a kötelezettségek kirovása. A legjelentősebb vízügyekhez kapcsolódó tisztség a *miráb basi* volt, aki közvetlen felelősséget vállalt a vízkészletek kezeléséért és megosztásáért. A *miráb basit* az uralkodó nevezte ki, és különleges jogokkal és kötelezettségekkel ruházta fel (GWP CACENA 2011:11).

A vízigazgatás következő szintjén a helyi *mirábok* álltak, akiket a helyi közösségek *dehkanjai*, vagyis a földművelők és vízfelhasználók választották és fizették bérét. Mindezek révén nagymértékben tudták befolyásolni a *mirábok* viselkedését, hiszen jövedelmét annak alapján jelölték meg, hogy mennyire voltak elégedettek munkájával. A *miráb* a nagyobb helyi csatornák igazgatását végezte, melynek kisebb leágazásaiért az *ariq aminok* (*ariq*: alacsonyabbrendű csa-

torna) voltak felelősek. A *miráb* és az *ariq amin* feladata volt, hogy az éppen aktuális vízállást számításba véve zsilipek segítségével szabályozza a vízmennyiséget. A tisztségviselők szigorúan és rendkívül fegyelmezetten irányították a vízkészletek megosztását, ami megelőzte a túllöntözést, a talaj túlnedvesedését, és a vízkészletek pazarlását. A vízigazgatás rendszerébe tagozódtak a *ketmanok* is, amelyek három-négy faluból álló közösségeket jelentettek. A *ketmanok* annak érdekében jöttek létre, hogy biztosítsák a csatornarendszer építési és karbantartási munkálatainak hátterét. Ezeket a munkálatokat a *miráb basi* és a *mirábok* szervezték meg, közmunkára hívva a *ketmanok* lakóit. A *ketman* vízügyeinek mindennapi intézésére és a *miráb* tevékenységének felügyeletére a falvak *ariq akszakalt* („fehér szakállút”), vagyis választott elöljárót jelöltek ki. A végleges döntések a közösség falvai által küldött *ariq akszakalok* megbeszélése révén alakult ki. A vízigazgatás legkisebb egysége a *top* volt, ami néhány utcát vagy családot jelentett egy adott *ketmanon* belül.

Bár a nagyszabású munkálatokat, mint egy új csatorna építése, a közösség egésze végezte, mindenki kötelezően felelős volt az általa használt csatornák tisztításáért, karbantartásáért. Ennek elmaradása az egész *ketman* rosszallását kivívta, és magas büntetés kirovásához vagy a használt földterület és vízkészlet elvesztéséhez

vezethetett. A népesség számára tehát természetes volt, hogy a vízkészletek (és a földterületek) a kán tulajdonát képezik, ők maguk csak használói a közösség által rendelkezésükre bocsátott erőforrásoknak, melyekből a család nagysága alapján részesültek. Az öntözőrendszer fenntartásáért végzett közösségi munka (*hasar*) példája és annak szankciói jól mutatják a közösségi vízfelhasználás rendszerének működését, illetve a lakosság ahhoz kapcsolódó felfogását (O'Hara 2003:18-21, Abdullaev – Rahkmatullaev 2013:4).

Az orosz hódítás kezdetben nem eredményezett nagy változásokat a vízigazgatás rendszerében, ahogyan az élet legtöbb más területén sem. A kialakult bürokratikus rendszer gyakorlatilag megmaradt, csupán kiegészült a cári rendszer legfelsőbb szintű fennhatóságával. Az orosz birodalmi apparátus túlságosan veszélyesnek látta volna a beavatkozást a társadalom szerkezetében is fontos szerepet játszó, évszázados történetre visszatekintő vízügyi bürokrácia működésébe, melyet igen kevésbé ismert és látott át. Így, annak ellenére, hogy a meghódított területek cári igazgatásának irányítói érzékelték és szóvá is tették a modernizáció szükségességét, a helyi struktúrák a hagyományos módon folytathatták a vízigazgatási rendszer működtetését, és az ehhez kapcsolódó társadalmi normák, identitások is fennmaradhattak (GWP CACENA 2011:13).

A cári Oroszország 1895 és 1915 között 37 millió rubelt (1970-es árfolyamon számítva) fektetett be az öntözéses gazdálkodásba, ami nem tekinthető számottevő összegnek. Ebben az időszakban 80 000 hektárnyi földterületet műveltek meg öntözés segítségével. Bár az öntözött földterületek kiterjedése nőtt, illetve megindult a vízgyűjtő területek és öntözőrendszerek feltérképezése, adminisztratív nyilvántartásba vétele (Abdullaev – Rahmatullaev 2013:7-8), a vízgazdálkodás terén történt kismértékű változások nem gyakoroltak jelentős hatást a társadalom szövetére, a vízügyekkel összefüggő diskurzusokra, identitásokra. A XX. század elején a vízkészletek kezelése továbbra is közösségi szinten zajlott (míg a földtulajdon-rendszerben egyre több magántulajdon-szerű elem jelent meg, ld. Katona 1997:604-605).

Mindezt összefoglalva látható tehát, hogy Közép-Ázsiában egy több évszázados hagyományos gazdálkodási móddal állunk szemben, amire az évszázadok során egy bonyolult, az élet minden területét átfogó hatalmi gyakorlat és társadalmi szerkezet épült. A gazdasági és társadalmi kontextus, az identitások és normák ismeretében világossá válik, hogy az ezekből fakadó strukturális kényszerek elkerülhetetlenné teszik az öntözéses gazdálkodás és az ebbe beágyazódott hagyományos hatalmi és társadalmi jellegzetességek folytonosságának fenntartását.

A rendszer fenntartásához pedig vízre van szükség, melynek biztosítása a központi hatalom feladata. Ez a struktúra, bár a XX. század során számos változáson ment keresztül, a mai napig a közép-ázsiai köztársaságok egyik legfontosabb pillérét képezik, megértése pedig nélkülözhetetlen a térség viszonyainak feltárásához, elemzéséhez.

A következőkben azt tekintem át, hogy a XX. század két fontos fordulópontja, a szovjet uralom kezdete, majd a függetlenség kikiáltása hogyan alakította át a vízigazgatási struktúra egyes elemeit, új jelentéstartalommal kiegészítve azokat, új identitásokat és normákat teremtve, másokat pedig háttérbe szorítva. Eközben azonban folyamatosan hangsúlyozom, hogy az évszázadok alatt kialakult rendszerek magja, a vízügyi igazgatás és az azt irányító központi hatalom társadalmi szerepe alapvetően változatlan maradt.

## NAGYMÉRETŰ GÁTRENDSZEREK A SZOVJETUNIÓBAN: MODERNIZÁCIÓ ÉS SZOVJETESÍTÉS

Az intelligencia, a zsenialitás, a fejlettség, a civilizáció és a haladás fogalmai már a 19. század során világszerte összekapcsolódtak a nagyszabású modern vízügyi rendszerek kiépítésével.

A természet feletti uralom, a vad erők megszelídítése, betörése, a sivatagok termővé változtatása az egész emberiség előtt álló feladatként, kihívásként jelent meg az elterjedt diskurzusokban (Molle et al. 2009:330). A Szovjetunió osztozott azokban a nézetekben, amik a gazdasági és társadalmi problémákra a technológia civilizáló erejében látták a választ, és a racionalitást tekintették a „civilizációs misszió” alapkövének. A szabadság, a munka teremtető ereje és a természet feletti uralom fogalmai már az 1930-as években összefonódtak (Josephson 1995), az 1948-ban Sztálin által megindított „Terv a természet átalakítására” (Molle et al. 2009:334) pedig világosan mutatja a diskurzus fontosságát. Hruscsov 1953-as programja a „szűzföldek feltörésére” szintén nagyszabású természet-átalakítást jelentett, ami egyértelműen érintette Közép-Ázsia vízügyi rendszereit.

A szovjet időszakban az öntözéses gazdálkodás és a hozzákapcsolódó energiatermelés fontossága már korán megjelent Közép-Ázsia kapcsán is - ennek elméleti jelentőségét jól mutatja, hogy Lenin 1918-ban 50 millió akkori rubel elkülönítéséről rendelkezett a közép-ázsiai öntözési rendszerek fejlesztésére. (Az ambiciózus terv forráshiány miatt nem valósult meg, a közép-ázsiai öntözőrendszerek támogatására az 1920-as években csak 7 millió rubel jutott. Az, hogy az 1980-as évtizedben az öntözésre fordított

befektetések értéke meghaladta az 1 743 millió rubelt, egyértelműen azt mutatja, hogy a szovjet rendszer számára a későbbiekben a gyakorlatban is kiemelt fontosságúvá vált a közép-ázsiai öntözéses gazdálkodás fejlesztése (Abdullaev – Rahmatullaev 8)).

A tradicionális mezőgazdasági termelési viszonyok azonban tulajdonképpen 1929-ig érintetlenek maradtak (Katona 1997:601). A NEP és a tervgazdálkodás bevezetése, majd a kollektivizálás, illetve az ezeket övező anomáliák hatására kezdődött meg a hagyományos öntözéses kultúrára épülő társadalomszerkezet bomlása. A földmagántulajdon tradicionális hiánya és a vízkészletek közösségi kezelésének gyakorlata azonban ebben az esetben leegyszerűsítette az átalakítást, a társadalom számára nem jelentett radikális újdonságot a kollektivizálás gyakorlata. Az 1920-as években a szovjet központi hatalom úgy vélekedett, hogy a vízigazgatás hagyományos viszonyai elősegítik a kollektivizálás folyamatát, és ennek következtében nagyobb jelentőséget tulajdonított az ezeket még számításba vevő korai vízügyi reformoknak, mint a földtulajdon rendezésének (Katona 1997:608).

Az 1930-as években gyökeres fordulatot vettek az események, Moszkva célja a tradicionális közösségek teljes szétdarabolása, új egységekbe való tömörítése lett. Megindult az öntözési rendszerek átalakítása, ekkor indult fejlődésnek



a gyapotmonokultúra rendszere Közép-Ázsiában, és ekkor készültek el az első nagyszabású tervek, melyek révén újabb és újabb területeket vontak be a termelésbe (Katona 1997:608). Ironikus módon a hagyományos öntözéses társadalmi viszonyok még ebben az időszakban is hozzájárultak a társadalom elfogadásának elősegítéséhez. A központi irányítással zajló gigantikus közmunkákat párhuzamba lehetett állítani a tradicionális *hasar* rendszerével, a vízkészletek tulajdona a kánhoz hasonló módon a szovjet államot illette, az átfogó stratégiai tervezés folyamatában a lakosság pedig korábban sem vett részt. Feladatai így nagyban megegyeztek a korábbiakkal, vagyis saját csatornaszakaszuk rendben tartása és a közmunka mellett más teendőjük tulajdonképpen nem volt. A hagyományos vízügyi bürokrácia tisztségei megszűntek ugyan, de az irányítás és eszközei csak még erőteljesebbé váltak a szovjet hatalom idején. A kollektivizáció és a nacionalizáció alapvető folyamatainak lezajlása után egyre nagyobb figyelem irányult Közép-Ázsia gazdaságának össz-szovjet érdekekkel való összehangolására, a térség specifikumainak minél hatékonyabb kihasználására.

Az öntözés jelentősége az 1940-es évektől nagymértékben megnövekedett, nagyszabású központi rendszerek jöttek létre a feladatok ellátására, a csatornarendszerek hálózatai gyors

ütemben terjeszkedtek. A munkálatok sokszor szinte hihetetlennek tűnő gyorsaságát jól szemlélteti a Nagy Ferganai Csatorna kiépítése, mely 1939-ben indult meg 160 000 üzbég kolhoz-munkás részvételével. A 270 km hosszúságú csatorna kevesebb, mint 45 nap alatt készült el (Seventeen Moments). A kiterjedt öntöző-rendszerek nagy része a vízigényes gyapot termesztését volt hivatott elősegíteni. Az Amerikai Egyesült Államokkal folytatott világméretű versengés fontos eleme volt ezen növény termesztése és értékesítése a világpiacon. A Szovjetunió számára fontos gazdasági célkitűzés volt az önellátás elérése a gyapotellátás terén, mely jelentős világgazdasági függéseket szüntetett meg. A világpiacra termelt készletek pedig a kemény valuta jelentős forrásai voltak. Közép-Ázsia gazdasága alárendelődött a gyapottermesztés monokultúrájának, a korábbi egyéni gazdaságokat kiterjedt állami gazdaságok váltották fel. A Szovjetunióban előállított gyapot 2/3-át Üzbegisztán adta (Kandiyoti 2007:1). A gyapottermesztés mellett a nagyszabású vízügyi projektek kivitelezésének fokozott üteme is az amerikai-orosz hidegháborús versengés része volt, hiszen ezek a politikai-gazdasági rendszerek magasabbrendűségét tükrözték (Molle et al. 2009:335). Az újonnan kiépített gátrendszerek a hozzájuk csatlakozó vízerőművek révén emellett energia-termelési célokat is szolgáltak.

A nagyméretű gátrendszerek kiépítése általánosságban véve, a Szovjetunió kontextusától eltekintve is szorosan összekapcsolódik a természeti erőforrások feletti abszolút hatalom gyakorlásával, különösen annak révén, hogy időben és térben módosítja azok eloszlását és birtoklását (Féaux de la Croix 2010:6). Az öntözőrendszerek és vízerőművek kiépítése látványosan megváltoztatja a környezeti viszonyokat, számos embert mozgósít, és képes arra, hogy békés módon, a fejlesztés, a „civilizációs misszió” keretei között demonstrálja az állam hatalmát, kiterjesztve annak mikrostruktúráit a társadalom körében (Féaux de la Croix – Suyarkulova 2015:104). A munkálatok emellett, békés és építő jellegük ellenére, háborús veszélyhez hasonló mozgósító erőt testesítenek meg, fizikai erőt, önfeláldozást igényelnek, és a pártosznak, a hősiességnek is teret adnak (Bromber et al. 2014:293). Mindez különösen igaz a Szovjetunió kontextusában, ahol a *homo sovieticus* megteremtése szempontjából ezek a tulajdonságok igen nagy szereppel bírtak.

A Szovjetunió esetében a nagyméretű gátrendszerek kiépítéséhez általánosságban kapcsolódó tartalmak kiegészülnek a lakosság, különösen a munkásság erejének egyesítésével a fejlődést szolgáló közös célok megvalósítása érdekében. A nép büszkesége, valamint a munka kultusza, az erőfeszítés értéke igen nagy sze-

repet kapott ezekben a diskurzusokban. A kirgiz Narin folyón épült Toktogul gát falán például az átadás után hosszú ideig látható volt a „Narin, szolgálj a népet!” („Narin, szluzsi narodu!”) felirat, ami röviden és velősen foglalta össze ezeket a jelentéstartalmakat (Féaux de la Croix 2010:6-7). A gáthoz csatlakozó vízerőmű belsejében pedig a következő Lenin-idézet erősítette meg a Toktogul szimbolikus jelentőségét: „A kommunizmus a szovjet hatalom és az egész állam villamosítása” („Kommunizm eto szovjetszkaja vlaszty pljusz elektrifikacija vszej sztrani”) (Féaux de la Croix 2011:495).

Az Új Szó 1956. február 1-jei számában „A Volga leigázása” címmel megjelenő cikk magyar nyelven is jól tükrözi a vízügyi infrastruktúra fejlesztéséhez társuló jelentéstartalmakat, mind a munka és az együttműködés értékét, mind a létesítményeket övező pátoszt: „Az egész ország segítette és segíti a kujbisevieket: emberekkel, gépekkel, szakértői tanácsokkal. Az egész ország építette és építi a kujbisevi vízierőmű-óriást. S 1955 végén a vízierőmű építői így üdvözölték az országot: - Boldog új évet! Új árammal köszöntjük hazánkat!” (Új Szó 1956:4) A munka, az erőfeszítés fontosságát hangsúlyozták a nagy számban megjelenő tudósítások azokról a munkásokról, akik valamilyen tekintetben kitűntek az építkezések során (Féaux de la Croix – Suyarkulova 2015:112). Emellett az

internacionalizmus és a népek közötti barátság és együttműködés gondolata is hangsúlyozottan megjelent a munkálatok során (Féaux de la Croix 2014:94) – nem véletlen, hogy magyar nyelven is fontos hírnek számított a kujbisevi vízerőmű átadása.

Közép-Ázsia szovjet köztársaságaiban az épülő gátak, vízerőművek és öntözőrendszerek a jólét, a modernitás és a társadalmi igazságosság jelképeiként számos ígéretet és reményt is megtestesítettek, a biztosított energia- és élelmiszerellátástól egészen a modern polgár és az „új”, esetünkben szocialista társadalom kialakulásának képéig (Bromber et al. 2014:290). A szovjet fennhatóság szimbolikus és gyakorlati gazdasági megerősítése mellett a nagyméretű gátrendszerek létrehozása az új államok és nemzetek építését, az állami és nemzeti közösségi kohézió megteremtését is szolgálta. Ebben nagy szerepet játszott a kulturális élet fejlesztése is, melynek fontos célja volt, hogy átvitt értelemben is „kiemelje a dolgozó tömegeket a sötétségből, és elvezesse a kultúra és az emberhez méltó élet birodalmába” (Bayalieva – Talitskii 1979, idézi Féaux de la Croix 2014:94). A Toktogul víztározó építése során létrehozott ugyanilyen nevű városban például 600 férőhelyes kultúrház és 300 000 könyvvvel rendelkező könyvtár épült (Féaux de la Croix, 2014:94).

Közép-Ázsiában emellett a muszlim alapokra épülő és a helyi hagyományokban jelenlévő szimbolikus jelentéstartalmak is hozzájárulnak a gátak jelentőségéhez, hiszen ezek a tisztaság, a növekedés, a gyógyulás és az élet forrását jelképező vizek feletti hatalom gyakorlását jelentik, és ebben a formában nagy jelentőséggel bírnak (Féaux de la Croix 2011:490). Mindemellett arról sem szabad megfeledkezni, hogy a szovjet „civilizációs misszió” modernizációs törekvéseinek megvalósulása elképzelhetetlen volt a hagyományos közép-ázsiai társadalmi kötelékek megbontása nélkül. A vízigazgatási paradigmák átalakulása jelentős hatást gyakorolt a társadalmi, gazdasági, politikai és technológiai struktúrára (Abdullaev – Rahmatullaev 2015:2). Az, hogy ez számos pozitív hatással járt például az oktatás, az egészségügy, a tudományos élet és a kultúra területén, nem jelentette azt, hogy a társadalom nyitottan viszonyult volna a hagyományos szerkezetét és működését is érintő változásokhoz. A vallás és a nők helyzete két tipikusan nagy ellenállást kiváltó kérdés volt az 1920-as és 1930-as években.

A nagyméretű gátrendszerek kiépítése egyrészt fizikai valójában, másrészt pedig a modernizáció szimbólumaként is részét képezte a szovjet „civilizációs misszió” és a hagyományos közép-ázsiai társadalmi identitások és normák küzdelmének. A kitelepítések és az elárasztott

területeken található történelmi, vallási és családi relikviák elpusztítása egyértelműen hozzájárult a hagyományos társadalmi kötelékek megbontásához. A Toktogul gát építésénél például 35 000 embernek kellett elhagynia lakóhelyét (Féaux de la Croix 2010:6.). A családok, ősök csontjait rejtő temetők és a szentnek tekintett zarándokhelyek, *mazarok* elárasztása különösen nagy problémát jelentett a helyi lakosság számára, mind a hagyományok, mind a vallás szempontjából (Féaux de la Croix – Suyarkulova 2015:112; Sodiqov 2013:55). Mindezek miatt a kitelepítés kérdése került először előtérbe, amikor a peresztrojka időszakában egyre inkább felszínre törtek a kritikák a nagyszabású gátrendszerek kiépítésével kapcsolatban, illetve amikor, szintén ugyanebben az időszakban, egyre határozottabb ellenállás alakult ki a Rogun gát építésével szemben (Mirzorahmatov 2011). Kirgizisztánban hasonló, bár kevésbé intenzív folyamatok indultak meg, szintén az elárasztott területek révén elvesztett identitás-elemekre összpontosítva (Féaux de la Croix – Suyarkulova 2015:120). (Érdekes megfigyelni azt is, hogy a számottevő és látványos környezeti károk helyett sokkal inkább az identitás-elemek kerültek első helyre a veszteségek között a helyi lakosság számára.)

A nagyszabású építkezések a vizekkel kapcsolatos hagyományos diskurzusokat, szimbólumo-

kat is igyekeztek megváltoztatni. A gátak Féaux de la Croix szerint „karizmával bíró tárgyaknak tekinthetők” (Féaux de la Croix 2010:6), melyek lenyűgöző látványukkal a technológia kvázimegszenteltségét közvetítik. Ez különösen fontossá vált az ateizmust hirdető Szovjetunióban, ahol a korábbi hagyományos muszlim diskurzusok helyett a munka és a szovjet hatalom „szentsége” került a középpontba. A gátrendszerek hatalmas méretei, illetve az építkezések hatására átalakított környezet emellett a modernitás és a szovjet hatalom elkerülhetetlenségét, véglegességét és visszafordíthatatlanságát is szimbolizálta, illetve azt sugallta, hogy ezek ellen felesleges lenne bármilyen társadalmi vagy politikai fellépés (Bromber et al. 2014:294-295).

Tény, hogy a nagyszabású vízügyi projektek nagymértékben hozzájárultak a társadalom jólétéhez, ellátásbiztonságához és az árvízvédelemhez, illetve szélesebben értelmezve a közép-ázsiai államok fejlődéséhez, azonban sok olyan eset is előfordult, amikor a hatalmas létesítmények kiépülése öncélúvá vált, hangsúlyozva a központi hatalom erejét. Számos esetben minden körülményt ennek rendelték alá, nem törődve az esetleges negatív környezeti, gazdasági és társadalmi hatásokkal (Molle et al. 2009:328). Végül azt is meg kell említeni, hogy a Szovjetunió időszakában zajló építkezések alapvetően szovjet projektek voltak, és a központi hatalom által



meghatározott célokat szolgáltak, mind fizikai megvalósulásukban, mind szimbolikus értékük révén.

Minden változás ellenére azonban megmaradt a szoros összekapcsolódás a vízügyi infrastruktúra, vagyis az öntözéses gazdálkodás és a társadalom struktúrája, normái, identitása között, illetve a központi hatalom szerepe, felelőssége mindennek irányításában és alakításában.

## NAGYMÉRETŰ GÁTRENDSZEREK AZ ÚJONNAN FÜGGETLENEDETT KÖZTÁRSASÁGOKBAN: AZ ÁLLAM- ÉS NEMZETÉPÍTÉS ESZKÖZEI

A gátak, vízierőművek, öntözőrendszerek társadalmi jelentőségét övező diskurzus a dekolonizáció kezdetével nagymértékben átalakult. Az akkori harmadik világ újonnan függetlenedő országai számára ezek az önállóság, a modernitás és a fejlődés szimbólumaivá váltak, amivel demonstrálni tudták, hogy képesek felvenni a versenyt, és a gyarmatosító hatalmak nélkül is megállják helyüket a nemzetközi gazdasági rendszerben.

A gyarmatosító hatalmak vízügyekkel kapcsolatos politikai, bürokratikus és tudományos elitjeinek távozása után a függetlenségüket újonnan elnyert államok számára igen jelentős

feladattá vált saját elitjüknek, saját vízigazgatási rendszerüknek létrehozása. „A nagyméretű gátak nemcsak az öntözéshez és a hatalmi rendszerek kialakításához kínálnak lehetőséget, hanem a nemzetállamok építéséhez is” – írja Mitchell (2002:44). Mohira Suyarkulova szerint a nagyméretű gátak megépítése egyenesen egy rítusnak tekinthető, aminek révén az adott állam bekerülhet a teljes szuverenitást gyakorolni képes, „felnőtt” államok körébe (Suyarkulova 2014:369).

Bár Közép-Ázsia köztársaságai nem tekinthetők a hagyományos értelmezés szerinti posztkoloniális államoknak, a gyakorlatban sok tekintetben emlékeztetnek azokra, különösen a függetlenség elnyerése utáni kihívások szempontjából. Közép-Ázsiában ugyanis, hasonlóan számos posztkoloniális államhoz, sosem létezett nyugati típusú államiság. A Szovjetunió időszakában az állam- és nemzetépítés folyamata korlátozottan, a központi hatalom érdekeinek megfelelően zajlott. Annak ellenére, hogy az alkotmányos rend garantálta a modern államokra jellemző intézményrendszer kialakulását a köztársaságokban, azok valós tartalommal történő feltöltése a függetlenség elnyeréséig nem valósulhatott meg.

A Szovjetunió felbomlása után az új politikai, gazdasági és társadalmi kihívásokra válaszul nagy szükség volt az újonnan megválasztott kormányzatok legitimitációjának megerősítésére,

az állam hatalmának demonstrálására, illetve az új államok határain belül élő népek valós, szorosabb közösségének megteremtésére. Az utóbbi különösen annak fényében jelentős, hogy a közép-ázsiai államokban alapvetően jellemző a különböző politikai érdekcsoportok harca, melyeket egyértelműen meghatároznak a törzsi-nemzetségi gyökerek, illetve az általuk hagyományosan birtokolt területek. Mindezek hatására az állam- és nemzetépítés folyamatainak szerepe jelentősen megnövekedett, miközben a korábban ezekre irányuló szovjet mechanizmusok (melyek egy más típusú állam- és nemzetépítés eszközei voltak) gyorsan a háttérbe szorultak.

A politikai-gazdasági-társadalmi kontextus megváltozása a vízigazgatási paradigmákban és az azokhoz társított szimbolikus jelentéstartalmakban is megjelent – melyek alig hetven éven belül másodszor is jelentős átalakulásnak indultak a térségben. A hagyományos posztkoloniális államokkal szemben Közép-Ázsia egy működő vízigazgatási rendszert örökölt a Szovjetuniótól. Ez a rendszer azonban a régió egységére épült, az egyes köztársaságok önállósulása és nemzeti érdekeik előtérbe kerülése a közös vízigazgatási rendszer feldarabolásához és megszüntetéséhez vezetett. A csökkenő energiatermelés és gyapottermelés hatására komoly társadalmi feszültségek bontakoztak ki. Az áramellátás hiányosságai

és a magas árak hozzájárultak a tádzsik polgárháború kitöréséhez 1992-ben (Sodiqov 2013), illetve fontos szerepet játszottak a 2005-ben és 2010-ben kirobbant kirgiz forradalmak során is (Wooden 2014). Kirgizisztán esetében sokatmondó, hogy a nagyszabású gátépítés a forradalmi kormányváltásoktól függetlenül halad tovább. A Kambar-ata 2 vízerőmű 2010-ben, a kirgiz függetlenség napján lezajlott átadási ünnepsége is egyértelműen magán hordozta a nemzet- és államépítés jellegzetességeit.

Mindezek alapján egyértelmű, hogy a víz- és energiaellátás biztosítása, illetve az ezek biztonságát garantálni képes vízigazgatási rendszerek megfelelő működtetése szorosan összekapcsolódik a kormányzat legitimációjának és a társadalom kohéziójának növelésével, vagyis az állam- és nemzetépítés folyamatával. A gátrendszerek építése és újjáépítése, különösen Kirgizisztánban és Tádzsikisztánban, ezen folyamatok alakításának fontos eszközévé vált. A természet felett uralkodó ember szimbóluma és a munka kultusza a háttérbe szorult, miközben sokkal inkább előtérbe került a közösség, a nemzet, az állam, illetve a függetlenség, az önálló erő, a regionális vezető szerepre törekvés hangsúlyozása. Az állami hatalmat demonstráló impozáns épületek, szobrok, új városok mellett a nagyméretű gátrendszerek is presztízstárgyakként szolgálták a kormányzat érdekeit, látványukkal erősítve

a nemzeti büszkeség érzését a társadalom tagjaiban (Bromber et al. 2014:290).

A nagyszabású vízügyi létesítmények, mint a kirgizisztáni Kambar-ata, vagy a tádzsikisztáni Rogun gát, a szovjet időszak után tehát új jelentéstartalmat kaptak, ami egyértelműen a nemzet- és államépítéshez, a közös nemzeti értékekhez, a nemzeti-állami egységhez kapcsolódik. Mindez határozottan megjelenik az állami retorikában. Tádzsikisztán elnöke, Emomali Rahmon több beszéde is kiválóan tükrözi a gátrendszerhez társított új jelentéstartalmakat, amint azt a következő idézetek is mutatják: „Rogun a mindenünk: a hitünk, a jövőnk, az egységünk” (Féaux de la Croix – Suyarkulova 2015:115). „Rogun nemcsak a fény forrása, hanem a nemzeti becsületé és büszkesége is.” (UPI 2010). Az állam- és nemzetépítés retorikája a mindennapi kulturális életben is megjelenik, aminek egyik szélsőséges példája a népszerű énekes, Afzalshoh Sodiev Rogun gatról szóló dala (Youtube 2010).

A szentség gondolata is visszatér, szintén új tartalommal kiegészülve, az építkezések a nemzeti együttműködés révén nyerik el kvázi-szagrális tartalmukat. Tádzsikisztánban a hazafiasság mellett a „jó muszlim” kategória is összekapcsolódik az építkezések támogatásával (Suyarkulova 2014:375). A vízkészletek jogi státuszának felfogásában is visszatér a szakralitás gondolata: a vízkészleteket Isten ajándéká-

nak tekintik. A felvízi államok felfogásában ez az isteni ajándék csak az adott nemzetet illeti meg, értékét más felhasználóinak, így az alvízi államoknak meg kell fizetni. Ez elvben megerősíti Kirgizisztán és Tádzsikisztán szuverenitását a vízkészletek felett. (Az alvízi Üzbegisztán retorikája szintén felhasználja az isteni ajándék kifejezést, de éppen az ellenkező értelemben, amellet érvelve, hogy ez az ajándék egész Közép-Ázsiát megilleti, a felvízi országok nem sajátíthatják ki a vízkészleteket.) (Suyarkulova 2014:379-381).

A határokon átnyúló folyók esetében a nagyméretű gátrendszerek építésénél és üzemeltetésénél megkerülhetetlen az államok közötti vízmegosztás kérdése. Az újonnan függetlenedett közép-ázsiai köztársaságok számára a kormányzat hatalmát demonstráló szimbolikus erővel bír a vízkészletek feletti szuverenitás megőrzése, ami különösen felvízi és alvízi államok viszonyaiban merül fel. A felvízi államok egyértelmű stratégiai előnye mellett Kirgizisztán és Tádzsikisztán további belpolitikai előnyt is igyekszik szerezni, méghozzá az alvízi Üzbegisztán ellenségségének hangsúlyozása révén. A vízmegosztással kapcsolatos ellenséges hangvételű állami retorikája olyan rivális és elnyomó hatalommá teszi Üzbegisztánt a felvízi államok szemében, mely megerősíti a kirgiz és a tádzsik lakosság közösségét, ezzel hozzájárulva az állam- és nem-

zetépítés folyamataihoz (Wooden 2014:464, Suyarkulova 2014:372).

Az állam- és nemzetépítés folyamatai azonban nem zajlanak problémamentesen, és ennek forrásai a gátrendszerek kapcsán is megfigyelhetők. Ilyen ok például a munka, az erőfeszítés szerepének háttérbe szorulása, ami elidegeníti az embereket a nagyszabású vízügyi munkálatoktól. Ehhez az is hozzájárul, hogy, bár az állam és az érintett vállalatok munkát ígérnek az építkezések környékén élőknek, ehelyett egyrészt magas képzettségű szakembereket keresnek, másrészt pedig gyakran távolabbról utaztatják a térségbe az olcsóbb munkaerőt, ami komoly feszültségekhez vezet (Féaux de la Croix – Suyarkulova 2015:116, 123).

A nagyszabású közmunkák megszűntek ugyan, de a közösségi részvétel gondolata (bár sokkal vitatottabb formában) fennmaradt. A társadalom tagjainak ugyanis, mind Kirgizisztánban, mind Tádzsikisztánban jelentős anyagi hozzájárulással kell támogatniuk a munkálatokat. A tádzsik lakosság számára hazafias kötelezettség részt vállalni a Rogun gátrendszer építésében, melynek garantálásáról (gyakran kikényszerítéséről) az állami bürokrácia gondoskodik (Suyarkulova 2014:375-376). „Abból, ahogyan megfogalmazták [a rendelkezést], egyértelmű volt, hogy ha valaki nem vásárolja meg az előírt mennyiségű részvényt, elveszítheti az állását”

– nyilatkozta egy állami vállalat alkalmazottja Jeanne Féaux de la Croix gyűjtésében 2014-ben (Féaux de la Croix – Suyarkulova 2015:110).

A munka kultusza mellett a nemzetközi szolidaritás gondolata is háttérbe szorult. Ennek oka a szocialista népek közösségének felbomlása mellett a nagyméretű gátrendszerek kapcsán kialakult nemzetközi vita. Ezen rendszerek elterjedése ugyanis egyre több kérdést vetett fel az igazságosság, a fenntarthatóság, a hatékonyság, a részvétel és az elszámoltathatóság (Baghel – Nüsser 2010:231) területein. A két álláspont képviselőinek vitája 1998-ban érte el a nemzetközi érdeklődés tetőfokát. Ekkor alakult meg a Gátak Világbizottsága (World Commission of Dams), mely 2000-ben adta ki jelentését,<sup>1</sup> javaslatokat téve a nagyméretű projektek ellentmondásosságának feloldására – amely kérdésben azonban azóta sem sikerült általánosan elfogadott áttörést elérni.

Ilyen körülmények között a nemzetközi donorszervezetek és államok igyekeznek minél több biztosítékot szerezni a fenti követelmények teljesülésére, mielőtt elfogadnák egy projekt támogatását. A korábbi szovjet tervek alapján épülő közép-ázsiai gátrendszerek esetében igen

---

1 WCD: Dams and Development: A New Framework for Decision-Making. 2000. november. <[http://www.unep.org/dams/WCD/report/WCD\\_DAMS%20report.pdf](http://www.unep.org/dams/WCD/report/WCD_DAMS%20report.pdf)> Hozzáférés: 2016. január 21.



sok hiányosság figyelhető meg, akár a társadalmi részvétel, akár a környezeti kockázatok, akár a puszta megvalósíthatóság területein, melyek hatására számos potenciális donor inkább távol marad a projektektől. Oroszország az egyetlen jelentős szereplő, mely támogatást ígér például a Rogun gát megépítéséhez, ezen ígérek teljesülése viszont egyértelműen politikai alkukhoz kötött, és könnyen vissza is vonható.

A számos változás mellett egy fontos tényező a Szovjetunió felbomlása után is fennmaradt, sőt, a társadalmak viszonylagos nyitottabbá válásával még inkább előtérbe került. A kitelepítés kérdése jelenleg is aktuális, Tádzsikisztánban már 10 000 főt telepítettek ki a Rogun gátrendszer építési munkálatai miatt, a tervekben pedig további 32 000 fő szerepel (Féaux de la Croix – Suyarkulova 2015:118). Az 1970-es évek kitelepítései még nem váltottak ki nagy visszhangot, napjainkban azonban más a helyzet. Kirgizisztánban a Toktogul víztározó építése miatt lakhelyüket elhagyni kényszerült lakosok jelenleg is kompenzációt követelnek az államtól (Féaux de la Croix 2011:496). 2008 telén a víztározó jelentősen lecsökkent vízszintje mellett újra felszínre került néhány elárasztott falu az elhagyott használati tárgyakkal együtt, ami hozzájárult a kitelepítéssel kapcsolatos érzelmek felerősödéséhez (Féaux de la Croix 2014: 96). Bár a tádzsik kormányzat határozottan elítéli a peresztrojka

korszakában a Rogun gát megépítése ellen folytatott, főként a kitelepítések ellen tiltakozó kampányt, hazafiatlannak ítélve mindenkit, aki hasonló elveket vall, Tádzsikisztánban is fennmaradt, sőt, megerősödött az ősök földjéhez, a hagyományos identitáshoz való ragaszkodás diskurzusa a kitelepítések kapcsán.

Az eltelt idő azt is bizonyította, hogy a nagyméretű gátrendszerek összességében nem váltották be a hozzáfűzött reményeket a jólét, a modernitás és a társadalmi igazságosság területein, különösen a Szovjetunió felbomlása és a közös vízigazgatási rendszer feldarabolása után. Pozitív hatásaikból főként egy szűk elit részesül, a jólét nem jut el a társadalom szélesebb rétegeihez (Féaux de la Croix 2011:496). A víz- és energiaügyi létesítmények privatizációs kezdeményezései további kérdéseket vetnek fel, egyrészt a külföldi szerepvállalás (Féaux de la Croix 2010:97), másrészt a helyi elit korrupciós ügyleteinek kapcsán (ld. Wooden 2014:466). Az „ígéret” jelentéstartalma azonban megmaradt: Tádzsikisztán és Kirgizisztán nagyon határozottan a Rogun és a Kambar-ata gátrendszerek megépítésében látja a megoldást az állam problémáira (Suyarkulova, 2014:374).

A nagyméretű gátrendszerek és az állam- és nemzetépítés folyamatainak kapcsán azt is szükséges megemlíteni, hogy a jelenlegi vízigazgatási rendszer nem garantálja a lakosság megfelelő

víz- és energiaellátását sem Kirgizisztánban, sem Tádzsikisztánban. Az alapvető fizikai szükségletek kielégítésének biztosítása elsődleges fontosságú lenne a kormányzatok legitimációjának biztosításában, annak hiányában a bizalmatlanság és a társadalmi feszültségek erősödését pusztán szimbolikus lépésekkel megelőzni nem lehetséges. A nagyszabású vízügyi projektek, melyek elvben képesek lennének ennek biztosítására, nem rendelkeznek megfelelő anyagi fedezettel, a nemzetközi támogatás bizonytalansága pedig komoly kockázatot jelent, nem beszélve a felmerülő, nagyrészt jelenleg is megválaszolatlan környezeti kérdésekről. A belső feszültségeket tovább növeli az építkezésekhez való kötelező hozzájárulás következtében kialakuló eladósodás. Jeanne Féaux de la Croix interjúi mindezek ellenére azt támasztják alá, hogy a lakosság még reménykedik abban, hogy a központi hatalom – az évszázados hagyományok szerint – képes lesz a vízellátás megfelelő szabályozására, és ennek révén a megfelelő mennyiségű energia biztosítására is. Amennyiben ez a hagyományos minta ezúttal nem valósul meg, az állam- és nemzetépítés folyamata, valamint a kormányzatok legitimitása komoly veszélybe kerülhet, Kirgizisztán és Tádzsikisztán viszonylagos stabilitása a belső feszültségek áldozatává válhat.

## ÖSSZEGZÉS

A három tárgyalt esettanulmány révén lényegesen közelebb kerülünk a jelenlegi közép-ázsiai vízügyi konfliktushelyzetek megértéséhez, és láthatóvá válik, hogy egyértelmű kapcsolat áll fenn a politikai gyakorlat és a nemzetközi politikaelméletben „etnográfiai módszernek” nevezett eszközök révén feltárt ismeretek között. Mindhárom vizsgált kérdés azt mutatja, hogy az öntözéses gazdálkodás társadalmi hatásai meghatározó szerepet játszanak a közép-ázsiai köztársaságok életében, akár a hagyományos öntözéses gazdálkodás időszakát, akár a szovjet vízügyi „civilizációs misszió” eredményeit, akár napjaink állam- és nemzetépítési törekvéseihez kapcsolódó vízügyi infrastrukturális fejlesztési terveket tekintjük.

A racionalista elméletek követői ebben az esetben gyakran elkövetik azt a hibát, hogy a jelenleg államokon belül és államok között is számos feszültséget okozó vízügyi kérdések megoldását egészen egyszerűen a gazdaság átstrukturálásában vélik felfedezni, a kevésbé vízigényes gabonanövények termelésére való áttérést sürgetve (Spoon 1993:14-17, Bobojonov et al. 2013). A gazdasági és társadalmi kontextus ismeretében, az etnográfiai módszer alkalmazásával azonban láthatóvá válik, hogy ez a megoldási út a valóságban egyáltalán nem jár-

ható, hiszen az évszázadok alatt kialakult rendszerek magját, a vízügyi igazgatás és az azt irányító központi hatalom társadalmi szerepét sem a szovjet hatalom, sem a függetlenség nem volt képes megváltoztatni. Az elmúlt évtizedek során a vízügyek társadalmi beágyazottsága olyan új elemekkel egészült ki, melyek még inkább megerősítették szétválaszthatatlanságukat, mint például a modernitáshoz és az állam- és nemzetépítéshez kapcsolódó jelentéstartalmak. Egy esetleges gazdasági paradigmaváltás hatásai ezek következtében sokkal számottevőbbek lennének, mint ahogyan azt a kontextus ismerete nélkül gondolhatnánk.

Az etnográfiai módszer alkalmazása nélkül tehát pusztán az államok harcát és a kevésbé hatékony, túlságosan vízigényes gazdálkodási módszerek problémáját láthatnánk a közép-ázsiai vízügyi kérdések középpontjában. Az etnográfiai módszer alkalmazásával azonban látható, hogy a kép sokkal árnyaltabb. A helyi viszonyok és hagyományok, a kultúra, az identitás, a normák és a társadalmi szerkezet ismeretében pedig olyan nemzetközi politikaelméleti elemzések készülhetnek, melyek révén nemcsak az elméleti szakértők, hanem az esetleges segítő szándékú nemzetközi beavatkozás számára is sokkal nagyobb tér nyílhat a térségben.

## FELHASZNÁLT IRODALOM

- A Volga leigázása. Új Szó, IX. évfolyam, 32. szám [1956 február]: 4.
- Abdullaev, I.–Rakhmatullaev, S. (2015) Transformation of Water Management in Central Asia: From State-Centric, Hydraulic Mission to Socio-Political Control: *Environmental Earth Science* Vol. 73. No. 2: 849–861.
- Baghel, R.–Nüsser, M. (2010) Discussing Large Dams in Asia after the World Commission on Dams: Is a Political Ecology Approach the Way forward?: *Water Alternatives* Vol. 3. No. 2: 231–248.
- Bayalieva, T. D.–Talitskii, V. Y. (1979) Materiali k istorii kul'turnovo stroitelstva v Toktogul'skom raione: Bayalieva, T. D. (szerk.) *Kul'tura i byt Ketmen-Tiobinskikh Kirgizov: Po materialam etnog. ekspeditsii* 1973, Frunze.
- Bobojonov, I. et al. (2013) Options and Constraints for Crop Diversification: *A Case Study in Sustainable Agriculture in Uzbekistan: Agroecology and Sustainable Food Systems* Vol. 37. No. 7: 788–811.
- Bromber, K.–Féaux de la Croix, J.–Lange, K. (2014) The Temporal Politics of Big Dams in Africa, the Middle East, and Asia: By Way of an Introduction: *Water History* Vol. 6. No. 4: 289–296.
- de la Vaissière, É. (2005) The Northern Side of the Zarafshan according to Ibn Hawqal. Central Asia from the Achaemenids to the Timurids: *Archaeology, History, Ethnology, Culture*. Materials of an International Scientific Conference. St. Petersburg, November 2-5, 2004. 323–325.
- Féaux de la Croix, J.–Suyarkulova, M. (2015) The Rogun Complex: Public Roles and Historic Experiences of Dam-Building in Tajikistan and Kyrgyzstan: *Cahiers d'Asie Centrale* 25 [2015]: 103–132.
- Féaux de la Croix, J. (2010) Building Dams in Central Asia: Sacred Products of the Soviet and Post-Soviet States?: *Anthropology News* Vol. 51. No. 2: 6–7.
- Féaux de la Croix, J. (2011) Moving Metaphors We Live by: Water and Flow in the Social Sciences and around Hydroelectric Dams in Kyrgyzstan: *Central Asian Survey* Vol. 30. No. 3-4: 487–502.

Féaux de la Croix, J. (2014) Erfahrungen mit den sowjetischen und post-sowjetischen Staudammprojekten am Naryn Fluss: *Hannoversche Geographische Arbeiten*, Band 62. 90–100.

Gazdag, F. (2011) Biztonságpolitika: *Biztonsági tanulmányok*, Budapest.

Geertz, C. (1973) *The Interpretation of Cultures*, New York.

*Global Water Partnership of Central Asia and Caucasus* (GWP CACENA) (2011) *Water Resources Management in Uzbekistan*, Taskent.

Hill, D. R. (2000) *Physics and Mechanics. Civil and Hydraulic Engineering Industrial Processes and Manufacturing, and Craft Activities*: Bosworth, C. E.–Asimov, M. S. (szerk.) *The Age of Achievement. History of Civilizations of Central Asia Volume IV. The Age of Achievement: A. D. 750 to the End of the Fifteenth Century. Part Two: The Achievements*, Paris. 249–274.

Josephson, P. R. (1995) „Projects of the Century” in *Soviet History: Large-Scale Technologies from Lenin to Gorbachev: Technology and Culture* Vol. 36. No. 3: 519–559.

Kandiyoti, D. (2007) Introduction: Deniz Kandiyoti (szerk.) *The Cotton Sector in Central Asia: Economic Policy and Development Challenges*, London. 1–11.

Katona, M. (1997) Szovjetesítés és a tradicionális agrárviszonyok Közép-Ázsiában: *Agrártörténeti Szemle* XXXIX/3-4: 601–616.

Middendorff, A. T. von (1882) *Очерки Ферганской долины*. Orosz Birodalmi Tudományos Akadémia, Szentpétervár.

Mirzorahmatov, Sz. (2011) Отахон жил, творил, боролся. Asia-Plus, 2011. március 17. < <https://web.archive.org/web/20110323015856/http://news.tj/ru/newspaper/article/otakhon-zhil-tvoril-borolsya> > Hozzáférés: 2016. április 2.

Mitchell, T. (2002) *Rule of Experts: Egypt, Techno-Politics, Modernity*, Berkeley.

Molle, F.–Mollinga, P. P.–Wester, P. (2009) Hydraulic Bureaucracies and the Hydraulic Mission: Flows of Water, Flows of Power: *Water Alternatives* Vol. 2. No. 3: 328–349.

O’Hara, S. (2003) *Drop by Drop: Water Management in the Southern Caucasus and Central Asia*. LGI Fellowship Series, OSI/LGI, Budapest.

Salter, M. B. (2013) Introduction: Salter, M. B. – Mutlu, C. E. (szerk.) *Research Methods in Critical Security Studies: An Introduction*, London. 51–58.

*Seventeen Moments of Soviet History: Great Ferghana Canal*, <<http://soviethistory.msu.edu/1939-2/great-fergana-canal/>> Hozzáférés: 2016. április 2.

Sodiqov, A. (2013) From Resettlement to Conflict: Development-Induced Involuntary Displacement and Violence in Tajikistan: Heathershaw, J.–Herzig, E. (szerk.) *The Transformation of Tajikistan: The Sources of Statehood*, New York. 49–65.

Spoor, M. (1993) Transition to Market Economies in Former Soviet Central Asia: *Dependency, Cotton and Water*. Working Paper Series, No. 160.

Suyarkulova, M. (2014) Between National Idea and International Conflict: The Roghun HHP as an Anticolonial Endeavor, Body of the Nation, and National Wealth: *Water History* Vol. 6. No. 4: 367–383.

UPI (2010) *Tajikistan dam project hit by controversy*. Terra Daily, 2010. április 27. <[http://www.terradaily.com/reports/Tajikistan\\_dam\\_project\\_hit\\_by\\_controversy\\_999.html](http://www.terradaily.com/reports/Tajikistan_dam_project_hit_by_controversy_999.html)> Hozzáférés: 2016. április 2.

Wittfogel, K. (1957) *Oriental Despotism: A Comparative Study of Total Power*, Massachusetts.

Wooden, A. E. (2014) Kyrgyzstan's Dark Ages: Framing and the 2010 Hydroelectric Revolution: *Central Asian Survey* Vol. 33. No. 4: 463–481.

Youtube (2010) *Afzalshoh Shodiev: Roghun*. <<https://youtu.be/MyAu9N1bxJw>> Hozzáférés: 2016. április 2.





Uhrman Iván

## Az Apafarkas és a Disznó-apa I.



1.

Egy éve ugyanitt amellet próbáltam érvelni, hogy legalább egy honfoglalás-kori, elsődleges nemzetség valószínűsíthető: a Tátony= „Compócska” (totemisztikus?) nevet viselő. Jelen előadás célja annak vizsgálata, tudunk-e további totemisztikus nemzetségi névadókat találni az elbeszélő hagyományban, s így további elsődleges nemzetségeket valószínűsíteni.

Kiindulópontunk a *Thonuzoba* név Anonymus 57. fejezetében. E besenyő „*fejedelmi származású vitéz*”<sup>1</sup>-ről már Szabó Károly (1860:87; 4. jegyzet) felismerte, hogy nevének utótagja a magyarul és török nyelveken nagyjából azonos jelentésű *apa/aba*. Előtagját illetően még elírásra gyanakodott: a Névtelen Jegyző ugyanott a Tomaj nemzetség ősének mondja Thonuzabát<sup>2</sup>, így Szabó szerint a Csák, Csanád, Aba nemzetségekhez hasonlóan meg kellene egyezzen az ő és a nemzetség neve.<sup>3</sup> Ezzel szemben Vámbéry Ármin (1882:449) helyesen állapította meg: az előtag törökül *disznót* jelent s így az összetétel értelme: *disznó-aty*a. Igaz, ő (Vámbéry 1882:449) ezt még „*tiszteleti cím*”-nek tekintette: „...*a kan disznó (tonguz) a régi törököknél a bátorság, szilárdság és kitartás mintaképe gyanánt szerepel.*” Álláspontját változtatás nélkül vette át Nagy Géza (1891:129) és Sebestyén Gyula (2001:229); kisebb alaktani pontosításokkal Melich János (1907:167) és Gombocz Zoltán (1914:242 és 1915:4). Utóbbi ismerte fel először az állatnév és az „apa” jelentésű köznév összetételéről (1914:244-245 és 1915:6-7), hogy a totemizmus alapján magyarázható.

Ugyanakkor Sebestyén (2001:229), majd Melich (1907:167) és Pais Dezső (1926:104; 1975:313) felhívta a figyelmet a párhuzamra egy másik anonymusi hős, az *Apafarkas* megnevezésével, mely szintén az *apa~aba* köznév és egy

állatnév összetétele, ha fordított sorrendben is. Ha az előbbiről feltételezhetette Gombocz, hogy totemisztikus jellegű, úgy az utóbbiról is, noha ez nem török eredetű<sup>4</sup>.

## 2.

A név Anonymusnál problematikus. A 25. caputban arról esik szó, miként készült Tétény vezér elfoglalni Erdélyt: „...egy ravasz emberét [...] küldte előre, hogy titkon körbejárja Erdély földjét és derítse fel neki annak milyenségét és termékenységét, továbbá azt is, hogy milyen népek lakják.”<sup>5</sup> A kém megnevezése: „...patrem Opaforcos Ogmand.” (Pár mondattal odébb *pater Ogmand*.)

Mindenekelőtt az egymás után álló két név okoz zavart. Ahogy Pais Dezső (1926:104) összefoglalta: „A két név viszonya nem világos. Lehet az egyik magyarázatuk: **Apafarkas** a pja **Agmánd'** és **Agmánd** a p a', azonban lehet ez is: **Apafarkas, Agmánd** a pja' és **Agmánd** a pja'”

Hatvanhat évvel korábban Szabó Károly (1860:36) Anonymus-fordításában az első lehetőség mellett döntött. Grammatikailag ez első látásra logikus. Az ősmagyarnak tételezett személyneveket Anonymus többnyire ragozhatatlannak tekinti latinul, így azzal jelzi genitívus-voltukat, hogy közvetlenül a birtokot jelentő

főnév után állnak. Így *patrem Opaforcos* logikusan jelentené azt: *Apafarkas apja*.

Ám a szórend ellentmond ennek. Az apa-fiú kapcsolatok jelentősége igen nagy a magyar nemesek származását témául kitűző Anonymus számára: az idézett helyen kívül tizenhat személyt harminckilencszer jelöl meg valaki apjaként.<sup>6</sup> És a szórend mindig azonos: 1. az apa neve; 2. a *pater* főnév kívánczó alakja; 3. a fiú neve. Hogy az apa nevét hátraugratná a fiú neve mögé, arra ez lenne az egyedüli példa.

Még inkább Szabó ellen szól: az *Apafarkas* név előtagja nem sugallja, hogy ő lenne a fiú. Szabó ezzel maga is tisztában van, ezért hangsúlyozza lábjegyzetben (1860:36; 3. jegyzet) hogy itt a magyar *apa* köznévről van szó; s mintha ez csak a latin *patrem* fordítása lenne, a főszövegben a nevet „*Farkas apját, agg Mándot*” alakban fordítja. Gyanítható, hogy mikor az „*Agmánd*” első szótagjában az *agg* melléknévre vélt ráismerni (Szabó 1860:36; 3. jegyzet és 1869:71.), akkor is az az igyekezet ösztönözte, hogy ellensúlyozza az ellentmondást: az állítólagos fiú nevében szerepelne az *apa* előtag.

Az „*Agmánd*” „*agg Mánd*”-ként való értelmezését utoljára Sebestyén Gyula (2001:327-328) fogadta el; ma nem vehető komolyan (Ladó-Bíró 1998: s.v. *Agmánd*). Szabó fordítása így elfogadhatatlan.<sup>7</sup>

De nem meggyőzőbb a Pais felvetette el-  
lentétes lehetőség: hogy Agmánd volt a fiú és  
Apafarkas az apa.<sup>8</sup> Bár így az *apa* szót nevében  
viselő figura valóban apa lenne; az sem lenne  
grammatikai képtelenség, hogy a birtokos és  
a birtok közé ékelődjék az utóbbi értelmezője –  
de nem az anonymusi szövegben, ahol a *geniti-  
vusok* szinte mindig (s ezen elmélet szerint itt is)  
jelöletlenek.

Ha a két név apát és fiút jelölne, akkor az  
*Ogmand patrem Opaforcos*, illetve *Opaforcos  
patrem Ogmand* szórendet kéne találnunk.  
A *patrem Opaforcos Ogmand* valami másra utal.

Ezzel Pais is tisztában volt, ezért folytatja így  
fenti gondolatmenetét (1926:104): „A XIV-ik  
században az An.-nál jelzett vidéken él **Farkas-  
agmánd** nemzetség. Ezt számbavéve pedig – mi-  
vel a kettős nemzetségnevek két testvér, de nem  
apa-fiú nevét szokták jelezni – arra is gondolha-  
tunk, hogy az **Apafarkas** [...] pusztán az utána kö-  
vetkező **Agmánd** jelzője, a *p a t e r* pedig az **Apa-  
farkas** első tagjának, az **apának** a latin fordítása.”

Így Pais eljutott a felismerésig: a Névtelen  
Jegyző szerint Apafarkas és Agmánd azonos  
személy. Ezt tükrözi fordítása is (MEH 155):  
*Apafarkas-Agmánd apát*. Ez megmagyarázza  
a *pater* főnév szokatlan szórendi helyzetét: nem  
egy személy édesapjáról van itt szó, de egy nem-  
zetség ősapjáról.

Ám ezen okfejtésben is maradt buktató. Ha komolyan vesszük, hogy a kettős nemzetségnevek két testvérre szoktak utalni, akkor ebből nem az következne, hogy Apafarkas csupán jelző, s az Apafarkas-Agmánd összetétel modern megfogalmazásban annyi, mint „Agmánd, a Farkas nemzetség ősapja”: fel kellene tételeznünk, hogy a „Farkas-Agmánd” nemzetség élén két fivér: Farkas és Agmánd állnak. Ebben nem is lenne semmi meglepő: a Farkas mint személynév igen gyakori az Árpád-korban<sup>9</sup>.

Nyilván ezért értelmezte Pais a két nevet kéziratban maradt, kései munkájában (1975:313) újra két különböző személynek: „Ahogy Anonymus beszél, abból nem világos egészen, hány személyről van itt szó. Valószínűleg kettőről: ezek **Apa-farkas** és **Apa-Agmánd**, a XIV. században az Anonymustól leírt vidéken élő Farkas-Agmánd nemzetség ősei.”

Ezúttal nem hangsúlyozta, hogy szükségképp testvérek lennének – okkal: korábbi feltevését, hogy a kettős nemzetségnevek minden esetben két testvér nevét jeleznék, az adatok aligha igazolják.<sup>10</sup> Azt azonban bizvást elfogadhatjuk, hogy Anonymus ugyan **egyazon személynek tekinti** Apafarkast és Agmándot, ám ez **az ő egyéni ötlete**: azért **azonosítja egymással az eredetileg különböző két alakot**, mert más-más hagyományok mindkettőt egyazon nemzetség ősének mondják.

De a kérdés ezzel sem nyert megnyugtató választ. Jogosan fordítjuk-e a *patert* itt ősapának? Anonymus tíz helyen hét személyt jelöl meg hat nemzetség ősapjaként anélkül, hogy egyszer is ebben az összefüggésben használná rájuk a *pater* főnevet.<sup>11</sup> Ha feltételezzük, hogy itt ősapát ért alatta: meg kell magyaráznunk, mi a különbség Apafarkas, illetve Agmánd és egyéb, Anonymusnál emlegetett nemzetségősök között.

### 3.

Először a nemzetséget kell megvizsgálunk, amely reájuk vezetné vissza származását.

Az okleveles gyakorlatban ez szinte mindig csak Agmánd (*Ogmand*) néven szerepel. Wertner (2010 II:219) egyetlen, 1348-ból való oklevelet citál velük kapcsolatban, eredetükről szót sem ejt; Karácsonyi (2004:90-92) már kilenc előfordulást említ 1303 és 1376 között. S ő már hivatkozik az anonymusi Agmándra, aki „*nem lehetetlen*”, hogy e nemzetség névadó őse; valamint Apafarkasra, aki szerinte Agmánd apja, s akinek tetteire kettejük közül eszerint vonatkozna Anonymus beszámolója, de persze „*szokása szerint megdicsőítvén az ő korában írt személyeket*”. (Karácsonyi 2004:90)



Erdélyi László (1932:17) ismétli Karácsonyi információit (csak az Agmánd és Apafarkas közötti viszonyt fordítva meg); Engel (s.v. Agmánd) pedig csak a nemzetség leszármazottait követi 1482-ig, illetve az 1550-es évekig.

Mindezen adattárak nem tudnak arról, hogy a nemzetség nevében a Farkas bármikor felbukkanna. Még csak egyetlen Farkas nevű nemzetségről sem, holott e személynév nagyon is népszerű a középkori Magyarországon! (Lásd itt 9. jegyzet!)

Az egyetlen (1344-ből származó) dokumentumot, mely e nemzetséget *Farkasogmand* néven említi, Jakubovich Emil (1914-1915:43-44) adta közre.<sup>12</sup> De ez bonyolultabbá is tette a képet. Míg ugyanis Karácsonyi (2004:90) s az ő nyomán Erdélyi (1932:17) Kolos, Torda és Belső-Szolnok megyéket jelölte meg e nemzetség lakóhelyeként, Jakubovich maga hangsúlyozza: az ő oklevele egy Szatmár megyei birtokperre vonatkozik, s itt korábban nem tudtak az Agmánd nemzetség jelenlétéről.

Ez lehet az oka, hogy közléséről sem Erdélyi, sem Engel nem vesz tudomást, Makkai (1944:168) pedig egyenesen elutasítja az erdélyi Agmándok és e szatmári csoport azonosságát: „*Felmerült egy kettős nemzetségnévnek (Farkas-Agmánd) a lehetősége is, azonban az ezt használó, egyébként is Erdélyen kívül élő család-*

*nak az erdélyi Agmándokkal való rokonsága nem mutatható ki...*" Ez azonban három szempontból is erőltetett álláspontnak látszik. Először, mert a Jakubovich-féle oklevélben Farkasagmánd *genusról* esik szó, nem családról; másodsor, mert alig lenne hihető, hogy két különböző nemzetiség nevében is előforduljon az Agmánd személynév. Harmadszor, mert Makkai álláspontja mögül kilóg a lóláb: ő (1944:164-165) Hóman Bálint (2003:74, 87) nyomán abból, hogy az Agmánd- (és a Zsombor-) nemzetség az okleveles adatok szerint kizárólag Erdély területén lenne birtokos, Királyhágón inneni származására nincs adat, következtet arra, hogy ezek őshonos, honfoglaló nemzetségek Erdélyben. E levezetésbe a szatmári adat nem illik bele.

Később Makkai (1986:261) is feltételezte, hogy az anonymusi Apafarkas az erdélyi Agmánd-nemzetség őse: így a nemzetségnév kombinálódása a Farkassal aligha független ettől. Ekkor (1986:267) már arra is hajlamos volt, hogy az 1342-ben felbukkanó, ugyancsak szatmári *Ogmándlovamezeje* helynevet (vö. Jakubovich 1914-1915:44) az erdélyi Agmánd nemzetséggel kapcsolja össze, összefüggésben annak „a többi magyar törzzsel nyugat felé való” érintkezésével (=a sókereskedelemben való érintettségével). Így már aligha lehetett oka a szatmári Farkasagmánd és az erdélyi Agmánd nemzetség

azonosságát elvetni, noha e kérdést ezúttal hallgatással mellőzte.

Így Györffy György előtt I. Tóth Zoltán (1945-1946:71-72) volt az egyetlen, aki úgy ítélte meg, hogy Jakubovich felfedezése genealógiai szempontból (de csakis abból!) erősíti Anonymus hitelét. (Ami paradox megállapítás, hiszen Anonymus valójában egy szót sem ejt az Apafarkas utódairól.)

Annál lelkesítőbben hatott e felfedezés Györffy munkásságára. Őt (1993:108) nem zavarták Makkai aggályai: átveszi tőle, hogy az Agmándok eredeti, „*honfoglaló*” nemzetség, de lehetségesnek véli, hogy Erdélybe csak később nyomultak be Szilágy megye felől; így fenntartás nélkül nevezi őket „*másnéven*” Farkas-Agmánd nemzetségnek. Tíz évvel később, mikor részletesen kifejti (1959:6), miként megy át az elsődleges nemzetségek totemállata a másodlagos nemzetségek címerállatába, s épp ezzel véli igazolni a honfoglaló nemzetségek totemisztikus jellegét (vagyis a bizonyítandóval bizonyít), kitér arra is, mint véli meghatározhatónak az elsődleges nemzetségek szállásterületeit (több nemzetségág együttes birtoklása, jellegzetes nemzetségi személynevekből képzett helynevek, illetve a gestákban megőrzött, „*hagyományon és köztudaton alapuló*” adatok alapján): „*E források alapján állapítható meg, hogy pl. [...] Belső-Szol-*

*nok megye az Agmánd nem [...] szállásterülete...”*  
Végül mikor nagy, összefoglaló munkájában (1977:29) az Árpád-ház totemisztikus eredetmítoszát, a Turul-mítoszt vizsgálja, megállapítja: ez *„Megmaradt ugyanolyan nemzetségi eredetmondának, mint pl. a Farkas-Agmánd úri nemzetsége, amely Apa-Farkastól eredeztette magát, és címe-rén farkas képét viselte, vagy számos más úri nemzetsége...”*

A közel harminc év alatt kikristályosodó kép lényeges pontjai tehát: a középkori, „úri” Agmánd-nemzetség egyenes folytatása egy honfoglaló nemzetségnek, melynek szállásterülete Belső-Szolnok megyében lett volna (láttuk: valójában Kolos, Torda, s esetleg Szatmár megyékben is!), s amelynek az Apa-Farkas úgy volt őse, ahogyan a Turul az Árpádoknak!

Mennyire vehető komolyan e sok részletben kialakított, igen merész koncepció? Aligha lepődhetünk meg, ha a sokkal szigorúbb forráskritikai álláspontot képviselő Kristó Gyula már két évvel az utolsó mozzanat publikálása előtt (1983:44) hangot adott nyomatékos kételyeinek. Annál feltűnőbb, hogy maga is elismerte: az Agmánd nemzetség esetében nehezebb cáfolni Györffy-t, mint akár az Árpád-házéban. Csak két ellenvetést tudott tenni: az egyik az általános igazság, hogy az állítólagos, honfoglalás kori ősemlékét csak 13. századi forrás (Anonymus) őrzi,

amely egyrészt nem elfogulatlan, másrészt maga is belebonyolódott már a családfa-rajzolgatás során mind zavarosabbá váló hagyományokba. A másik, hogy a Farkas-Agmánd kettős megnevezés előtagja őszerinte egyszerűen egy Farkas nevű nemzetségtagra utal, akinek gyermektelen halála miatt birtokai a nemzetség többi tagjára szálltak. Utóbbi érv súlyát csökkenti, hogy – láttuk – a Farkas név használatát épp az Agmánd nemzetségben nem tudjuk igazolni; az előbbi messzemenően jogos, de nyitva hagyja a kérdést: van-e lehetőségünk épp a konkrét esetben megítélni, mennyire torzultan volt módja Anonymusnak megismerni az Agmándok genealógiai hagyományát.

Végül az egész okfejtést zárójelbe teszi az, hogy tizenhárom évvel később, 1988-ban Kristó (2002a:178) sokkal megengedőbben foglalt állást ugyanezen kérdésben. Ezúttal úgy ítéli meg, hogy a kettős Farkas-Agmánd nemzetségnév előfordulása az 1344-es oklevélben igenis „*Növeli a bizalmat Anonymus híre iránt...*”, s így nemcsak azt hajlandó elfogadni, hogy az Agmánd nemzetség „*valóban őshonosnak tűnik*” Észak-Erdélyben, (=a 14. századi úri nemzetség valóban 10. századi letelepedők leszármazottja), de feltételelesen még azt is, hogy Agmánd nevű vitéznek szerepe volt az itteni honfoglalásban. Újabb négy év elteltével

(2002b: 290) Agmánd személyét illetően gyanakvóbb (inkább 1210 körül élt személynek, Anonymus személyes ismerősének gondolja, mint akár a 10. század szereplőjének), ám azt itt is megismétli (u.o. 292), hogy a nemzetség visszavezetése az első, 10. század közepi észak-erdélyi bevándorlókra „...kizártnak nem tartható, bizonyos szempontból még akár valószínűnek is minősíthető.” S bár a lóláb ez esetben is kilóg (Kristó azért tette félre korábbi fenntartásait, mert a Makkai és Györffy kimunkálta koncepció ezúttal egybeesik saját elméletével, mely szerint a gyulák törzse Észak-Erdélybe, a Szamos vidékére települt be, s nem délre, a Maros-völgybe), bizonyosra vehetjük: ha e fenntartások kényszerítőek, a korai magyar történelem talán legkiválóbb szakemberét ez sem vehette volna rá feladásukra.

Nem kívánjuk vizsgálni, még kevésbé eldönteni, ami eldönthetetlen: hogy az Agmánd nemzetség névadója miként helyezhető el a honfoglalás és Anonymus saját kora között, vagy hogy a nevét viselő nemzetség visszavezetheti-e törzsökös erdélyi eredetét legalább a 10. század második feléig. Györffy elképzeléséből egyetlen mozzanatra szeretnénk koncentrálni: arra, amely az Apa-Farkast a Turullal állítja párhuzamba, s így nem történelmi személynek, hanem totemállatnak tételezi!

Ha ezt elfogadjuk, megvilágosul, miért szerepel Anonymusnál *hapax legomenon*ként a *pater* értelmező olyasvalaki mellett, akit nem konkrét személy apjaként neveznek meg. Mert nem is egyszerűen egy nemzetség ősapjaként, de totemőseként, akinek létezése abban nyeri értelmét, hogy egy emberi nemzetség őse lett, s aki magyarul is ugyanezért nem egyszerűen Farkas, de Apafarkas.

De van-e bizonyítékunk arra, hogy a farkas mint az Agmánd-nemzetség totemőse feltehető?

Hogy e totemős alakult volna át a másodlagos nemzetség címerállatává, annak alapja az Agmánd nemzetségből származó Kechety Márton veszprémi püspök pecsétgyűrűjének lenyomata 1548-ból. Ezt Csoma József (2004:1275) publikálta a Nemzeti Múzeum véghelyi gyűjteményéből: „...lépő farkas, felül balról kifelé fordult holdsarlótól s ennek öblében hatágú csillagtól kísérve.” S ezt mindjárt „jellemzőbb”-nek is minősítette az ugyancsak az Agmándoktól eredő Szalaházy Tamás egri püspöknek 1528-ból való pecsétjénél. Az utóbbi jelvényeit – felül lilium, alul bárány, hermelines pólyával elválasztva – úgy értékeli, mint a püspök egyéni, egyházi karrierjéhez tapadó motívumokat, amelyek így a nemzetségi címerrel nem hozhatók kapcsolatba. A Kechety-pecsét eszerint igen.

Ezért hivatkozott rá Zichy Nándor (1913:157), s kapcsolatba hozta azt az anonymusi Apafarkas emlékével, noha utóbbit ő történelmi személynek képzelte. Jakubovich (1914-1915:43) már éppen Zichyt idézi, s úgy ítéli meg, hogy épp e pecsét, illetve az általa őrzött nemzetségi címer erősítheti meg a feltevést: összefüggés van az Agmánd nemzetség és Anonymus Apafarkas-Agmándja között.

Ám hogy e nemzetségi címer totemállat emlékét őrizné, azt majd csak Györffy (1959:4-5) fejti ki. Őszerinte a Magyarországra Nyugatról betelepült nemzetségek címerében, ha állatalakot találunk, az vagy képzelt, mitikus lény, vagy ha mégis valóságosan létező, kereszt társul hozzá. Ha tehát egy puszta állatalakot látunk mindezek nélkül, az szükségképpen egy ősi, elsődleges magyar nemzetség totemállatából alakult át címerállattá, ahogy maga a nemzetség is elsődlegesebből másodlagossá.

Ezt az érvelést pusztán Zichy (1913:153-156) idézett cikke alapján cáfolni lehet, aki a német Wulfing lovag farkast ábrázoló címerét mutatja be. Ha ehhez hozzászámítjuk a Kechety-címer kései előfordulását, s hogy ez lenne az egyetlen nyoma a farkasnak mint az Agmánd-nemzetség címerállatának, akkor még a Farkas-Agmánd nemzetség megnevezése, s az anonymusi Apafarkas-Agmánd alakja sem elegendő egy-



beesés önmagában, hogy Györffy álláspontját igazolja.

Kérdés tehát: tudunk-e további érvet találni?

#### 4.

Itt az ideje, hogy megvizsgáljuk az Apafarkast felidéző anonymsusi helyet közelebbről is.

*„Az említett Tétény, ez az igen okos ember, ki küldött egy furfangos embert, Apafarkas-Agmánd apát, hogy loppal bejárva vizsgálja meg neki az erdőntúli föld minőségét és termékenységét, meg azt is, hogy miféle lakosai vannak. [...] Midőn Agmánd apa, Tétény kéme, róka módra körözve, a föld jóságát és termékenységét, továbbá annak lakosait – amennyire csak az emberi látás bírja – kifürkészte, kimondhatatlanul megszerette azt, és nagy gyorsan visszatért urához.”<sup>13</sup>*

I. Tóth Zoltán (1945-1946:64-65, 71) e mondatokat összevetette ugyanezen mű 14. caputjával, ahol Árpád küldi el követségbe Salán vezérhez Öndöt, Ketelt és Tarcalt: *„A küldöttek voltak ebben a követségben az előkelőbb személyek közül Ete apja Ond, a másik meg Alaptolma apja, Ketel. Harmadiknak küldtek még egy igen serény vitézt, Tarcalt, kémlelés végett, hogy vizsgálja meg a föld minőségét, s hamarabb visszafordulva, adjon hírt urának, Árpád vezérnek.”<sup>14</sup>*

I. Tóth azt állapította meg, hogy ha a Salán elleni kémkedésről esetleg egy eredeti regösének alapján számol is be Anonymus, ám Apafarkas erdélyi kémkedésének történetét ő maga állította össze az előbbi regösének mintájára, annak kifejezéseit átvéve.

Tagadhatatlan, hogy a két beszámoló között jelentős szövegszerű egyezések vannak, amint azt I. Tóth tanulmányának IV. számú mellékletében (1945-1946:44-45 **között**) illusztrálja. Mindkét helyen a *küld* (*mitto*) ige megfelelő alakja szerepel, mindkét esetben a föld valamely előnyös tulajdonságát (*bonitatem et fertilitatem/qualitatem terre*) kell a kémnek megvizsgálnia. Agmándra a szerző kifejezetten a *speculator* értelmezőt alkalmazza, Tarcalt pedig kifejezetten *causa spectaculi* adja Árpád a két másik, nála jóval előkelőbb követ mellé. S mikor a kémek elvégzik feladatukat, mindkét esetben a *reversus participium* jelzi visszatérésüket.

Ám nehéz megszabadulnunk a gyanútól: az egyezések szükségszerűen következnek abból, hogy a szövegben kémkedésről van szó. Nem kell tehát egyiket feltétlenül a másik variációjának tekintenünk, mint I. Tóth tette. S ha annak tekintenénk is: mi bizonyítaná, hogy a Salán elleni kémkedés elbeszélése az eredeti? (Salán és államalakulata soha nem létezett, tehát kémekre is kevésbé lehetett szükség ellenében; Erdélynek ellenben, még ha Gyalú fejedelmét nem tekint-

jük is történelmi alaknak, pusztán földrajzi elszigeteltsége, nehezen járható, magashegységi jellege indokolhatja kémek ide küldését.)

Ám nem kívánunk I. Tóthtal vitába szállni. A 25. caputnak egy olyan mozzanatára szeretnénk kitérni, amelyet ő sem említ a párhuzamok között.

Anonymus azt írja, Apafarkas-Agmánd **róka módra körözve** (*per circuitum more vulpino*) kémlelte ki Erdély földjét. Pár sorral feljebb – amint éppen I. Tóth (1945-1946:44-45 **között**) kiemelte –, az *astutus* jelzőt használta hősünkre. E szavaknak nyomát sem találjuk a 14. caputban. Azaz: attól eltérően a 25. caput kémje nemcsak viseli egy állat nevét, de állat módjára is viselkedik, jelzője is megegyezik ennek az állatnak leggyakoribb jelzőjével.<sup>15</sup>

Első ránézésre ez nem támasztja alá Györffy feltevését, inkább ellene látszik szólani. Az **Apafarkas** miért tenne bármit **róka** módra? És noha a farkas is igen ravasz állat, a középkori hagyomány az ő nevéhez ezt sokkal kevésbé kötötte, mint a rókaéhoz! A két fajt, noha rokonságban állnak, összetéveszteni igen nehéz: számottevően eltérő méretük, ezzel összefüggő veszélyességük, színük és nagyobb részt életmódjuk ezt kizárja. Ha tehát a szöveg a farkas mint totemállat emlékét őrizné, miért nem *more lupino*-t olvashatunk a mondott helyen?

Van-e mégis jogalapunk arra, hogy a 25. caput említett mozzanatait hozzuk fel érvül: ezek a 14. caputból nem származtatható elemek az Apafarkas mint totemállat alakjához kapcsolódnak?

Hivatkozhatnánk Györffy későbbi okfejtésére (1993:205; 96. jegyzet), hogy a *farkas* főnév eredetileg „inkább rókára jellemző” volt. Mégsem tesszük, négy okból. Egyrészt mindkét állatra jellemző a dús, lompos farok: annak megítélése, hogy melyikükre inkább, szubjektív. Másrészt maga Györffy ugyanott egy harmadik állatfajt, a rozsomákot (=torkosborz, *Gulo gulo*) jelöl meg a név eredeti viselőjeként. Harmadszor ezen elmélet feltételezi, hogy a farkas eredeti neve az ugyancsak rejtőnévi eredetű *fene* volt; s így a magyar nyelvészet legkiválóbbjaival kerül szembe (Melich 1920:122-124; Pais 1949:276-278; TESz s.v. *fene*).

Negyedszer pedig maga a *farkas* szó mindenképpen rejtő- avagy tabunév (Munkácsi 1891:130-131, 1893:52; Pais 1949:275). A rókának miért adtak volna ilyen nevet? Persze az is lehetett nemzetségi totemállat, ám ez nagyon sok más állatfajra igaz. Ha a totemállat nevének kimondása eleve tabu lett volna, ahogyan László Gyula már 1944-ben (1988:245), majd a TESz (s.v. *farkas*) és (valamelyikük vagy mindkettejük nyomán?) Mesterházy Károly (1978:43) feltételezi s kevésbé egyértelműen, de Juhász Péter

(1981:160, 166) is sugallja (csuvas példákra is hivatkozva), akkor a magyar nyelvben sokkal nagyobb számban kéne állati tabunevekről tudnunk; s mivel e tabu csakis a nemzetséget kötelezte volna, ismernünk kéne a farkasnak, szarvasnak, sertésnek „valódi” nevét is. Okunk van tehát feltételezni, hogy e rejtőnevek nem minden totemállatnak jártak ki, hanem csak a más – akár kultikus, akár gyakorlati okból – félelmetesnek tartott, rettegett fajoknak. Amilyen a farkas, akire, akár a medvére, esküdni szoktak a vogulok, s hiszik, hogy a hamis esküt meg is torolja! – (Munkácsi 1891:115-116). Juhász (1981:159) nemcsak róluk, hanem az osztjokokról is állítja, hogy konkrétan az állat bőrére tesznek esküt. Török és mongol törzsek a fogára esküsznek (Gordlevszkij 1961:494). Ám a róka semmiképp nem ilyen.

Mégis van lehetséges magyarázata, hogy Anonymus, az Apafarkasról szólva *more vulpino*-t ír.

Magyarországon a középkorban – s utána is, a 20. század első harmadáig – a farkas (*Canis lupus*) és a vörösróka (*Vulpes vulpes*) mellett egy harmadik rokonfaj is jelen volt: az arany-sakál legészakibb önálló alfaja (*Canis aureus hungaricus*), amelyet Éhik Gyula (1937:427-428) határozott meg.

Ahogy régóta gyanították, majd Éhik (1937:428-433) bebizonyította, a magyar nyelvben e „magyar arany-sakál” hagyományos meg-

nevezése *nádifarkas* volt. S mert a nádasokban a valódi farkas is megtelepszik (Éhik 1937:431-432), a két fajt össze is keverték különböző beszámolók.

Ám e sakált a vörösrókával is könnyű összetéveszteni. Méretében ahhoz áll közelebb<sup>16</sup>, s vöröses – sőt, ahogy Éhik (1937:427) rámutat, a magyarországi alfaj esetében élénkebb, „rókavörös” – színe is a rókához közelíti.<sup>17</sup>

Vagyis: Anonymus korában még mindennapos volt Magyarországon egy állatfaj, amelyet más-más okból a rókával is, a farkassal is gyakran összekeverhettek. Nem véletlen: egyik hazai (délszláv) megnevezése *vukolisac*, azaz „farkasróka” (Éhik 1937:427). Így e két utóbbi faj egymástól való megkülönböztetése is bizonytalanabb lehetett, mint később, amikor a magyarországi sakál már jócskán megritkult, majd egy időre teljesen el is tűnt. Nem képtelenség, hogy a Névtelen, aki gyaníthatóan amúgy is inkább volt otthon a könyvtárszobákban, mint a nádasokban vagy erdőkben, elbizonytalanodhatott, ha egy, az Apafarkas nevű totemállatról szóló régi regöséneket avagy annak csak töredékét próbálta latinra fordítani: a *lupus* vagy inkább a *vulpes* lesz-e a megfelelő fordítás? Annál is inkább, mert a körözve (*per circuitum*) törtenő fürkészés mindhárom fajra jellemző.

Ezek után két kérdést kell csak megválaszalnunk: létezhetett-e valamely nemzetség totemállatát hősként megéneklő regösének; és azt Anonymus ismerhette-e.

Hogy ismert regösénekeket, arról maga számol be ismétlődően<sup>18</sup>. Így e tekintetben kivételesen szinte egyhangúlag elfogadó a kutatók álláspontja.<sup>19</sup> Jóval bizonytalanabb a másik kérdés.

A steppe világában a farkas ismert volt totemállatként. „Élt egy kéesszürke farkas, ki az Ég rendeléséből született.” (MTT. I. 1. és 1962: 9) – kezdi *A mongolok titkos története* Dzsingisz kán származástörténetét<sup>20</sup>. Lipec (1981:122-123) olyan mongol legendáról is tud, mely szerint maga Dzsingisz született „a nap sugarától és egy szürke farkastól”.<sup>21</sup> A türkök uralkodó Asina-nemzetsége szintén farkastól származtatta magát<sup>22</sup>. A szakirodalomban – mikor mennyire meggyőzően – esik szó még burját<sup>23</sup>, ujjur<sup>24</sup>, altaji török<sup>25</sup>, oguz-türkmén<sup>26</sup>, kirgiz<sup>27</sup>, kazah<sup>28</sup> tatár<sup>29</sup>, baskír<sup>30</sup>, csuvas<sup>31</sup>, gagauz<sup>32</sup>, sőt, dunai bolgár<sup>33</sup> farkas-totemekről is.

Ám túl azon, hogy e párhuzamok időben és térben távoliak a honfoglaló magyarságtól, tovább csökkenti értéküket, hogy szinte egyik esetben sem átlagos nemzetségi totemről van

szó.<sup>34</sup> A farkas rejtőneve, láttuk, szintén nem egyszerű totemvoltát bizonyította. Az egyéb érvek, amelyeket Gunda Béla (1963:50-52, 54) felsorakoztat a farkastotem hazai kultusza mellett, arra mutatnak, hogy ilyen ős csak táltosoknak, sámánoknak járhatott ki, átlagos nemzetségek átlagos tagjainak nem.<sup>35</sup> Gunda (1958:66) persze – L. P. Potapov (1935:149-150) nyomán – úgy látja, hogy az eredendően az egész nemzetséghez tartozó állatős másodlagosan válik a sámánok kiváltságává, a magyar táltosoknál csak úgy, mint a Potapov vizsgálta altaji törököknél. Ám ha Potapov tudott is felhozni bizonyítékot e hipotézise mellett (patások, mindenekelőtt szarvasfajok vonatkozásában, farkasról szót sem ejtve!), Gunda a maga munkáiban nem. Pályafutása végéhez közeledve még Györffy (1993:204) is elismerte: *„A hitvilágot azonban az állatokkal kapcsolatos életmód, a halászat, a vadászat és az állattartás ismerete is befolyásolta, s így állatok felidézése nemcsak a totemhitre vezethető vissza.”*

S ha mindennek ellenére mégis feltételezni kívánnánk a farkast mint nemzetségi totemet: mi bizonyítja, hogy az ilyen totemállatokról szóltak regösénekek?

*A mongolok titkos történetéről* szólva Lige-ti nem győzi hangoztatni: *„...a népi mesélők és énekmondók szerepét nem lehet fel nem ismer-ni ebben a műben* (MTT 208 – kiemelés tőlem); *„...a legfőbb forrás azonban, úgy látszik, mégis*



*a szájhagyomány volt, az igricek, hegedősök meséi és dalai (u.o: 206, kiemelés tőlem); sőt, általánosabban, hogy „A régi mongol történeti művek stílusa azonos a népi mesélők mesélő módjával, őrzik az igricek és énekmondók gajdolását, zenére énekelt vagy taktusra recitált verses-prózai betétek ízét és dallamát” (MTT 204). Ám konkrét mongol éneket a kékesszürke farkasról ő sem ismer; nem tud ilyenről Lőrincz L. László sem (1969; 1975; 1981). S ha tudnának, az sem bizonyítaná automatikusan, hogy létezett ilyen a magyaroknál is, bár Ligeti (MTT 6) azt is megfogalmazza: „A mongol Anonymus segítségével talán könnyebben megértjük a magyar honfoglalás mesemondóit és igriceit, akiket oly határozottan elutasított magától a magyar Anonymus...”*

S ha mindezek ellenére feltételezzük az Apafarkasról szóló ősi, totemisztikus regöséneket, úgy az és a Kechety család pecsétgyűrűje még mindig csak két elemet valószínűsíthetne a hétből, amelyeket Györffy (1958:12 és 1959:1) felsorolt az elsődleges nemzetségek meghatározó jellemzőiként.

VargyasGábor,(1997:324)talánhiperkritikusan jár el, mindenestül cáfolni kívánva a honfoglaló magyarok totemizmusát; ám tagadhatatlanul joggal jegyzi meg: „...*ha e jegyek közül egy vagy több nincs meg, beszélhetünk-e totemizmusról egyáltalán?*” Mit mondhatunk, ha a hétből öt nincs meg?

A talaj tehát továbbra is ingoványos. Mégsem tehetünk mást: próbáljuk tovább keresgélni a mégoly gyér és bizonytalan információkat is. Ennek jegyében szeretnék jövő ilyenkor visszatérni arra a figurára, akivel asszociálva az Apafarkas egyáltalán a figyelem középpontjába került: Thonuzabára, a „disznó-apára”.

## JEGYZETEK

- <sup>1</sup> Anonymi (P. magistri) *Gesta Hungarorum* 57. (SRH I. 116-117.) „*miles de ducali progenie*”. Magyarul: AMCs 49.
- <sup>2</sup> Anonymi (P. magistri) *Gesta Hungarorum* 57. (SRH I. 116-117.) „*...a quo descendit genus Thomoy...*”
- <sup>3</sup> A felsorolt példák sem támasztják alá Szabó álláspontját. Anonymusnál a három említett nemzetség egyikének sem a névadó a legrégebb ismert őse! Csak csak unokája Szabolcsnak, dédunokája utóbbi állítólagos apjának, Elődnek (Anonymus 50. SRH. I. 99. ...*Sac nepos Zobolsu...*); megemlíti Csanád apját, Dobokát (Anonymus 11. SRH. I. 50.: *Sanad filius Dobuca*); az Aba nevet szerinte „kegyessége miatt” (*pro sua pietate Oba vocabatur*) elsőként viselő Sámuel király nem tisztázott, hanyadik leszármazottja Patának, aki egyidejűleg unokája Ednek és Edemennek. (Anonymus 32. SRH 73. ...*dedit terram magnam Edunec et Edumenec* [sic!] *ubi postea Pota, nepos eorum, castrum construxit, ex quorum etiam progenie longo post tempore rex Samuel descendit...*) Egyetlen nemzetséggel sem találkozunk a Gestában, amely legelső megnevezett őse nevét viselné!
- <sup>4</sup> Az Apafarkas név totemisztikus jellegét először László Gyula (1988:245) vetette fel, de csak egy utalás erejéig, s úgy, hogy az anonymusi Apafarkast mégis a „*honfoglaló nemzetségek között*” ismert „*vitéz*”-nek tartotta.
- <sup>5</sup> Anonymi (P. magistri) *Gesta Hungarorum* 25. (SRH I. 65.) „*...misit quendam virum astutum patrem Opaforcos Ogmand, ut furtive ambulans previderet sibi qualitatem et fertilitatem terre Ultrasiluae et quales essent habitatores eius.*” Magyarul: AMCs 27.)
- <sup>6</sup> *Vgek pater Almi ducis* (cap. 1. SRH I. 35.); *Almus pater Arpad* (cap. 5. 40.; cap. 6. 41.) / *Almus ducem patrem Arpadi* (cap. 20. 62.); *Eleud pater Zobolsu* (cap. 6. 41.) / *Eleudunec patri Zolsu* [sic!] (cap. 50. 99.); *Cundu pater Curzan* (cap. 6. 41.) / *Cundunec patri Curzan* (cap. 46. 95.); *Ound pater Ete* (cap. 6. 41.) / *Oundu pater Ethe* (cap. 14. 54.; cap. 15. 54.) / *Oundunec patri Ete* (cap. 40. 83.); *Tosu pater Lelu* (cap. 6. 41.; cap. 20. 61.) / *Thosu pater Lelu* (cap. 21. 63.) / *Tosunec patri Lelu* (cap. 41. 85.); *Tuhutum pater Horca* (cap. 6. 41.; cap. 24. 65.) / *Tuhtum* [sic!] *pater Horca* (cap. 20. 61.) / *Tuhutum patrem Horca* (cap. 27. 8.); *Ousad pater Ursuur* (cap. 8. 43.) / *Ousad pater Vrsuuru* (cap. 10. 46.) / *Ousadunec patri Ursuur* (cap. 32. 72.); *Ketel pater Oluptulma* (cap. 8. 43.; cap. 10. 46.; cap. 15.) / *Ketel pater Oluptulmae* (cap. 14. 54.); *Bunger pater*

*Borsu* (cap. 10. 46.) / *Bungurnec patri Borsu* (cap. 31. 72.); *Vsubuu pater Zoloucu* (cap. 19. 59-60.) / *Vsubu pater Zolocu* (cap. 48. 97.) / *Usubuu pater Zoloucu* (cap. 49. 98.) / *Usubunec patri Zoloucu* (cap. 52. 105.); *Geulam patrem Bue et Bucne* (cap. 27. 69.); *Culpun patre Botond* (cap. 41. 85.); *Ete pater Eudu* (cap. 47. 96.); *Eusee pater Urcun* (cap. 49. 98.; cap. 50. 100.); *Thonuzoba pater Vrcund* (cap. 57. 116.)

<sup>7</sup> Meglepő, hogy Erdélyi László (1932:17), valamint az SRH (I. 65 [4. szj.] szövegkiadásában maga Pais, majd Kristó Gyula (2002a: 178; 2002b: 290) és legújabb keletű fordításában Veszprémy is Szabót követi: *Apafarkas apját, Agmándot*. (AMCs 27.)

<sup>8</sup> Noha korábban Karácsonyi János (2004:90) és Jakubovich Emil (1914-1915:43), később Makkai László (1986:261) ezt fogadta el.

<sup>9</sup> Pais (1949:275) és Fehértói (2004:301) (s.v. *Farkas, Farcas, Farcos; Forfcas, Forcos, Forcus, Forkas, Forkos*) már 1082-ből ismer egy ilyen nevű juhászt; a 12. századból kilenc előfordulást említ, köztük egy *comes*; egy embert, akinek apját Pázmánnak (Poznan) hívták, tehát elképzelhetően a Hont-Pázmány úri nemzetséghez tartozik; egy poroszlót; egy (királyi?) *servienst*; egy „várbeli” embert (várjobbágyot? Vagy csak a „várnép” egyikét?); két sószállítót és két szolgát. Ehhez járul még három említés *Farcasius, Farcassius, Farchasius, Farkasius, Pharkasius; Forcasius, Forchasius, Forkasius* (Fehértói 2004:299-300) címszó alatt: ezek azonban kivehetően mind ugyanarra a *comesre*, sőt, később *palatinus comesre* vonatkoznak. A név tehát eddigre a társadalom valamennyi rétegében elterjedt. A 13. századból rengeteg további említést találunk.

<sup>10</sup> Wertner és Karácsonyi együtt tizenhárom kettős nevű eredeti magyar nemzetséget említ. Ezek: Becse-Gregor/Gergely (Wertner 2010/I:80-98.; Karácsonyi 2004:234-248.) Bogátradván/Bogát-Radvány (Wertner 2010/I: 104-116; Karácsonyi 2004:270-282) Gutkeled/Gútkeled (Wertner 2010/I: 424; Karácsonyi 2004:470-542), Gyulazombor/Gyula-Zsombor (Wertner 2010/I: 291; Karácsonyi 2004:560-565), Hunt-Pázmán/Hont-Pázmány (Wertner 2010/II: 25-60, 426; Karácsonyi 2004:635-692), Kadarkaluz/Kadar-Kalász (Wertner 2010/II: 81; Karácsonyi 2004:733-735.), Kartal, másként Korczán (Karácsonyi 2004:762-766), Kék-Iván (Karácsonyi 2004:778), Kökényes-Renold/Kökényes-Radnót (Wertner 2010/II: 157-161; Karácsonyi 2004:793-799), Nana-Besztur/Nána-Beszter (Wertner 2010/II: 209-211; Karácsonyi 2004:1095-1097), Nopoc-Mezte (Wertner 2010/II: 219; Karácsonyi 2004:856-857), Szente-Mágócs (Wertner 2010/II: 334-339; Karácsonyi 2004:971-980), Buzát-Hahold/Hahót (Wertner 2010/II: 422; Karácsonyi 2004:566-588). Ezek közül a Hont-Pázmány nemzetség névadóiról

valóban azt állítja Kézai (78. SRH I. 188 – ...*Hunt et Pazman, duo fratres carnales*...) hogy testvérek voltak (ám a 14. századi krónikakompozíció [Chronici Hungarici compositio saeculi XIV. 41 SRH I. 297 *nem* említi meg róluk ugyanezt!]). A Gut-Keled nemzetség eponymosairól is csak Kézai állít ilyet, de ő sem ellentmondásmentesen, hiszen a két név kapcsán három fivért említ. (Kézai 82 SRH I 189 – ...*Kelad et Gut intrant tres fartres*...v.ö. 14. sz. krónika 50.) A Gyulazombor nemzetség névadóit Anonymus mondja testvéreknek (cap. 6. SRH I 41 – *Horca, cuius filii fuerunt Gyyla et Zombor*...; cap. 20. 61 – ...*Tuhtum* [...] *avus Geula et Zumbor*...; cap. 27. 68-69 – ... *Horca genuit Geulam et Zubor*...), ám ahogyan beszámolóját Karácsonyi (2004:562) minősíti: „Mindez azonban vagy mesebeszéd, vagy egészen bizonytalan.” A Becse-Gergely nemzetség névadóiról Kézai (cap. 69. SRH I. 183 – ...*Bela Graecus, quem Becha et Gregor apud imperatorem Graecorum diutius tenuerunt*. Magyarul: AMCs. 69-70) annyit árul el, hogy III. (Görög) Béla királyt „hosszabb ideig ott tartottak a görög császárnál”. Eszerint kortársak voltak, ami megengedi, de nem kényszeríti a feltételezést, hogy testvérek lettek légyen. A Buzád-Hahót nemzetségről ellenben a krónika (49. SRH I. 300 – *Primus enim qui venit, Hadoth est vocatus, cuius filius similiter Hadolch et Arnoldus. Ex istis origo procedit Buzad bani*.) kifejezetten cáfolja, hogy két névadója két testvér lett volna, noha Karácsonyi (2004:568-569) ezzel vitába száll – de akárcsak a Szenté-Mágócs nemzetség esetében (Karácsonyi 2004:971), nem derül ki, milyen alapon állítja a névadókról, hogy testvérek voltak; a többiekéről legalábbis nincs információ, amelyből eldönthetnének. Tizenhárom eset közül egy egyértelmű, egy bizonytalan, egy alig valószínű s egy éppen csak valószínűsíthető eset szemben egy egyértelműen cáfolhatóval s nyolc megítélhetetlennel – ezt így bizonyítottan aligha mondhatjuk.

<sup>11</sup> *Eleud* [...] *a quo genus Sac descendit* (cap. 6. SRH I. 41.) / *Zobolsu filius Eleud, a quo genus Saac descendit* (cap. 20. 61.); *Ound* [...] *a quo genus Calan et Colsoy descendit* (cap. 6. 41.); *Huba, a quo genus Zemera descendit* (cap. 6. 41.); *Tuhutum* [...] *a quibus genus Moglout descendit* (cap. 6. 41.) / *Tuhtum* [sic!] [...] *a quibus genus Moglout descendit* (cap. 20. 61.); *Boyta a quo genus Brucsa descendit* (cap. 10. 46.; cap. 44. 91.) / *Boyta a quo genus Brugsa descendit* (cap. 47. 96.); *Thonuzoba* [...] *a quo descendit genus Thomoy* (cap. 57. 116.)

<sup>12</sup> ...*Johannes filius Emerici de Scentkyral, dixi(t) per modum protestationis in hunc modum, quod ipse esset de genere Farkasogmand*...

<sup>13</sup> Anonymi (P. magistri) *Gesta Hungarorum* 25. (SRH I. 65) *Predictus vero Tuhutum vir prudentissimus misit quendam virum astutum patrem Opaforcos Ogmand, ut furtive ambulans prouideret sibi qualitatem*

*et fertilitatem terre Ultrasiluane et quales essent habitatores eius. [...] Dum pater Ogmand speculator Tuhutum per circuitum more vulpino bonitatem et fertilitatem terre et habitatores eius inspexisset, quantum humanus visus valet, ultra, quam dici potest, dilexit et celerrimo cursu ad dominum suum reversus est.* Magyarul: MEH 155.

- <sup>14</sup> Anonymi (P. magistri) *Gesta Hungarorum* 14. (SRH I. 54) *Et missi sunt in legatione illa de nobilioribus personis Oundu pater Ethe et alter Ketel pater Oluptulmae et tertium miserunt quendam strennuissimum militem nomine Tursol causa spectacula, qui inspiceret qualitatem terre et citius reversus nuntiaret domino sui duci Arpad.* Magyarul: MEH 148.
- <sup>15</sup> Thes. s.v. *astutus* (col. 987): *de vulpe proverbialiter usurpatur.* lásd Quintus Horatius Flaccus: *Sermones* II. 3. 186: „*astuta ingenium volpes imitata leonem.*” (Goold 1991:168); Aulus Persius Flaccus: *Saturae* 5. 117.: „*astutam vapido servas in pectore volpem.*” (Braund 2004:106)
- <sup>16</sup> A vörösróka testhossza farok nélkül 50-100 cm (Patay 1974:22), az aranyakálé 80-90 cm (Pénzes 1978:22); a vörösróka farka 40 cm (Patay 1974:22), az aranyakálé 22-25 cm (Pénzes 1978:22); a vörösróka marmagassága 35-45 cm (Patay 1974:22), az aranyakálé Magyarországon az 50-55 cm-t is elérheti (Patay 1974: 20); a vörösróka testsúlya 3-12 kg között váltakozhat (Patay 1974: 22), az aranyakálé 8-10 kg (Pénzes 1978:22), bár a magyarországi alfajnak mérték már 13 kg-s példányát is (Éhik 1937:427). Az aranyakálé így valamivel rövidebb testű, viszont magasabb, többnyire nehezebb, de a különbség nem számottevő. Mindenképpen könnyebb őket egymással összetéveszteni, mint bármelyiket az átlagban 40-50-kg-os (Éhik 1938:429), de a Kárpátok vagy az Alpok területén 70 kg-ot is elérő (Patay 1974: 20), 86 cm marmagasságú (Patay 1974:20) farkassal.
- <sup>17</sup> A mongolban a rókára és a sakálra van azonos szó. (Lőrincz 1969:99)
- <sup>18</sup> Anonymi (P. magistri) *Gesta Hungarorum* Prologus: „*Et si tam nobilissima gens Hungarie primordia sue generationis et fortia queque facta sua ex falsis fabulis rusticorum vel a garrulo cantu ioculatorum quasi sompnando audiret...*” (SRH I. 34); Anonymi (P. magistri) *Gesta Hungarorum* Prologus 25: „*Ut dicunt nostri ioculatores...*” (SRH I. 65); *Gesta Hungarorum* Prologus 42.: „*Quorum etiam bella et fortia queque facta sua, si scriptis presentis pagine non vultis, credite garrulis cantibus ioculatorum et falsis fabulis rusticorum, qui fortia facta et bella Hungarorum usque in hodiernum diem oblivioni non tradunt.*” (SRH I. 87).
- <sup>19</sup> Szilágyi Loránd már 1937-ben (201) hangsúlyozza: Anonymus igenis felhasználta a „*hegedősök csacska énekeit is*”. Tíz évvel később (1947:119, 193-195) jóval részletesebben kifejti: Anonymusnak, a preambulumbeli idegenkedése dacára nem állt módjá-

ban mellőzni a szóbeli hagyományt sem, s ezen belül első helyen a *ioculator*-énekeket; s bár hangsúlyozza, hogy ezeknek vannak nyugati összefüggései is, mégsem próbálja vitatni pogány magyar vonatkozásait (már csak a megénekelt hősök miatt sem, akik nem egyszer Szent Istvánnak ellenálló pogányok lennének.) Kardos Tibor (1941:110-111) a szigorú adatszerűségtől kissé elszakadva úgy véli: „A hegedősök énekeinek is csak akkor adott hitelt, ha az abban foglaltakat írott forrásban is megtalálta. Mivel pedig a régebbi írott források a hegedősöktől vették elbeszélésüket, minden szigorúsága ellenére szépecskén jutott »hiú mese« és »csácsogó ének« Péter mester tudományába. / De meg úgy látszik, hogy minden tudós illem ellenére szívesen hallgatta őket. Többet védekezik ellenük, mint kellene, végtére pedig, egyedül a krónikások közül, idéz tőlük két sort.” Honti János azt próbálja bizonyítani, hogy a *garrulus* (=”csacska”) jelző a regösénekekről szólva tartalmatlan modorosság, amely nem fejez ki tényleges értéktételeket (1942:12), s így a Névtelen a *ioculator*-énekeket nagyon is becsüli, amire épp a 25. caput lenne a fő bizonyíték (Honti 1942:7-9.); csak világos különbséget tesz – szinte modern irodalomtudósra emlékeztető módon – a költői és a tudományos igazság szintje között (? - Honti 1942:8, 15-16). Horváth János (1954:198-201, 215) formai és stilisztikai érvekkel igyekezett bizonyítani – épp a 25. fejezet kapcsán! –: Anonymus helyenként verses forrásszövegeket, vagyis a népi epikus költészet darabjait használja fel forrásként, sőt, fordítja közvetlenül latinra. Györffy György (1988:31) is megengedte 1975-ben, hogy „az énekmondók [...] énekeit Anonymus meghallgatta, és helyel-közzel forrásul is használta.” Mindezeket követve Csapodi Csaba (1978:147) is így ír: „Írott források mellett fölhasználta a néphagyományt, a regösök énekeit, de kritikai válogatással.” De még a fentiekkel vitába szállók sem utasítják el teljességgel a folklórhatalás lehetőségét. I. Tóth Zoltán (1945-1946:64-65), noha előbb cáfolja, hogy a 25. caputnak akár csak mondai eredete is lehetne, s ne lenne teljességgel Anonymus egyéni kombinációja, később (I. Tóth 1945-1946:71-72) annyit maga is leszögez, hogy a „Farkasagmánd” nemzetség hagyományait a szerző felhasználta. Tizenegy évvel később Csóka, aki Horváthtal vitába szállva amellet kardoskodott, hogy a Gesta említett stiláris és formai sajátosságait szerzője „nem annyira az általunk egyébként sem ismert népi epikából vagy *ioculator*-énekektől kölcsönözte, hanem sokkal inkább a **szentírásból vette át**” (1967: 499-500 – a szerző kiemelése!), ugyanezen művében később mégis megengedi: „Biztosra vehetjük, hogy a történeti érdeklődésű és élénk képzelő tehetséggel megáldott Anonymus gyermek- és ifjúkora óta örömmel hallgatta az egyszerű nép meséit és mondáit, melyek

egyes helyekhez és személyekhez fűződtek s élvezte a vándor énekmondók, a regösök vagy igricek (ioculatorok) hősi énekeit, melyek a honfoglalás és a kalandozások érdekes eseményeiről és kiemelkedő vitézeiről szóltak." (Csóka 1967:506-507)

<sup>20</sup> Clauson (1964:16) ezt is csak feltételelesen fogadja el, hangoztatva: az állatnév a steppei népeknél sokszor személynévként funkcionál, tehát nem szükségszerű, hogy itt totemösökről lenne szó.

<sup>21</sup> Ugyancsak Lipec (1981:123) mutat rá: a kései, török nyelvű Dzsingisz-legendákban e verzió módosul. A hős földi apja tér vissza halála után özvegyéhez, hogy fiút nemzhessen; a sugár, illetve a farkas itt már csak e visszajáró lélek álcái. Ugyanő (1981:125) képzőművészeti leletre is hivatkozik: egy 1959-ben publikált, a mongóliai (Arahangajszkij **ajmak**-beli) Bugutban előkerült, félköríves domborműre, amely embergyermeket szoptató farkast ábrázol.

<sup>22</sup> A Csou Su című, 629 k. kínai történeti munka szerint (Clauson 1964:11) „A T'u-K'üe Ház ősei a Nyugati-tengertől nyugatra éltek. Egyetlen **ajmak**ot alkottak. Ez a Hun Ház önálló ága volt, Asina néven. A továbbiakban törzst szétverte és tökéletesen kiirtotta egy szomszédos uralkodó. Egyetlen tízéves fiú maradt meg. A harcosok sajnálták megölni, látván fiatal voltát; ezért, miután levágták kezét és lábát, behajították a fűtengerbe. Egy farkasszuka lett az, aki hússal etette. Mikor az uralkodó meghallotta, hogy a fiú még él, még egyszer elküldte embereit, hogy öljék meg. A kiküldöttek, ahogy meglátták a fiút a farkasszuka mellett, amazt is meg akarták ölni. Ekkor [...] ez a farkasszuka a Nyugati-tengertől keletre fekvő országban került elő [...] A hegyek között van egy barlang [...] Itt rejtőzött el a farkasszuka, és tíz fiút szült, akik, miután felnőttek, sorban megházasodtak, és mindannyiuknak lettek gyermekei. A továbbiakban mindegyikük saját, külön nemzetséget alapított. Közülük való volt Asina, nagy tehetséggel megáldott ember, és őt ismerték el uralkodónak.” (Bicsurin 1950:220-221) Ugyancsak a Csou su közül egy alternatív eredetmítoszt is: a nemzetség „... ősei a Szo uralkodóházból származnak, amely a hunoktól északra élt. Az ajmak nemzetségfőjét Apangpu-nak hívták. Volt hetven fivére. Az elsőt Icsinisitunak hívták, és farkasszukától született. Apangpu a többi fivérével természetből ostoba volt, ezért az ő egész Háza megsemmisült. Nisitunak természetfölötti tulajdonsága volt: szelet és esőt tudott kelteni. Két feleséget vett, közülük az egyik, ahogy mesélik, a nyár szelleme volt; a másik a tél szelleme. Az első négy fiút szült [...] A hegyekben élt az Apanbujok törzse. [v.ö. az elejével!] Ott sok volt a hideg harmat. A legidősebb fiú meleget idézett elő, és az összes többieket megmentette. Ezért Tukjue néven valamennyiük felett megtették legfőbb uralkodónak. Ez volt Nadulu-se (=se-sad). Nadulunak



*tíz felesége volt. Mindegyik anyja házáról nevezte el a maga fiát. Asina a legidősebb feleség fia volt. Nadulu halála után a tíz anya fiai ki akartak választani maguk közül egyet, hogy apjuk helyére álljon."* A választást természetesen Asina nyerte azáltal, hogy legmagasabbra tudott ugrani egy fatörzs mentén. (Bicsurin 1950:221-222)

A kutatók döntő többsége e két elbeszélést (Kljastornij 1964:106 precízebb meghatározásával: egy alapelbeszélés két variációját; lásd még Lipec 1981:121-122) vitán felül totemisztikus jellegűnek mondja: így Györffy (1958:601); Gordlevszkij (1961:494); Kljastornij (1964:105-106); Gyenyiszov (1969:102); Grousset (1970:XXVII, 81); Lipec (1981:121); és Vásáry (2003:63). Gumiljev (1993:22-23) rámutat, hogy az Asina név etimologikusan maga is, *nemes farkas*-t jelent, illetve hogy a kínai szerzők számára a *farkas*' és a *„türk kán"* szinonim fogalmak. (Gumiljev 1993:23; lásd még Juhász 1981:150-151)

Mindezekkel szemben Clauson kategorikusan elutasítja a lehetőséget is, hogy a türkök között létezhetett volna farkastotem. Érvelése szerint a vadállatok mint ősök tisztelete, ha egyáltalán valakihez, hát az erdőlakó ős-mongolokhoz illene, a steppén élő türkökhöz nem (Clauson 1964:16 – mintha a türköket nem származtatnák maguk az orkhoni feliratok is az Ötüken erdőből! lásd Az orkhoni feliratok. Kül tegin felirata. Déli oldal 3. ford.: Kakuk Zsuzsa. MEH: 58) Ami a Csou su elbeszéléseit illeti, azokat egyrészt kizárólag a türkök **nyugati** ágára vonatkozóan tekinti érvényesnek – csak róluk igazolható, hogy tíz törzsre oszlottak (MEH 14-15) – másrészt az ellenséges érzelmű kínaiak rosszhiszemű ráfogásának véli (MEH 15); végül azt sem mondja kizárhatónak, hogy a *„farkasszuka"* szó ezen elbeszélésekben egyszerűen női személynévként jelenik meg (MEH 15).

Clauson e fenntartásait Gumiljev (1993:23) hajlandó volt valamennyire elfogadni. Abban a kérdésben, hogy létezett-e totemizmus az Asinák birodalmában, nem hajlandó állást foglalni; azt ellenben ő is leszögezi, hogy a Csou su *„láthatóan maguknak a türk kánoknak a szemléletére támaszkodva"* számol be a dinasztia eredetéről. (Gumiljev 1993:23) Vásáry (2003:63) fenntartás nélkül állítja: a Csou su információi *„korabeli türk adatközlőktől származnak"*, s mint ilyenek, *„Az állatostól való származástudat, a totemizmus"* dokumentumai.

<sup>23</sup> Gordlevszkij (1961:495) értelmezi így egy burját eposz főhősének, Alamzsi-Mergennek azt a tulajdonságát, hogy ha nagy távolságot kíván megtenni, farkassá változik, hogy gyorsabban futhasson. Lipec (1981:125) többek között burját mesékre hivatkozik, amelyek hőse mellett egy farkasok nevelte gyerek jelenik meg segítőtársként, támadásokat és egyéb akciókat hajtva végre valódi farkas-testvérei segítségével.

- <sup>24</sup> Az ujugurok egyik törzse „a Hun-ház lányági unokájától származik. Mesélik, hogy a hun san-jünek született két rendkívül szép leánya. A fő-urak istennőknek tartották őket. A san-jü azt mondta: Lehetésges-e számomra férjhez adni ilyen leányokat? Átengedem őket az Égnek! És így a fővárostól északra, lakatlan helyen magas toronyszobát épített, és elhelyezve ott mindkét lányát, azt mondta: könyörgöm, az Ég vegye át őket! De három év elmúltával anyjuk el akarta őket vinni. A san-jü azt mondta: nem lehetésges! Még nem telt el az idő! Újabb egy év elteltével egy öreg farkas éjjel-nappal őrizte a toronyszobát, miközben üvöltött. Lyukat ásott magának a toronyszoba alatt, és nem jött ki onnan. A kisebbik lány azt mondta: »Nemzőnk elszállásolt ide minket, mert át akart engedni az Égnek; a farkas pedig most jött el; lehet, hogy az érkezése szerencsés előjellel bír!« Ő csak össze akart jönni a farkassal, a nővére viszont rendkívüli rémületben mondotta: »Ez egy állat! Ne hozz szégyent szüleinkre!« A kisebbik nővér nem hallgatott rá, összejött a farkassal, férjhez ment hozzá, és fiút szült. Ivadékaik megsokasodtak, és államot alapítottak: ezért szeretnek az itteni emberek hosszasan énekelni, vagy a farkasokhoz hasonlóan vonítanak.” (Bicsurin 1950:214-215; v.ö. Gyenyiszov 1969:102; Lipec 1981:121; Juhász 1981:149) Gordlevszkij (1961:495) az ujugurok totemizmusának „visszhangjaként” értékeli, hogy a *‘farkas’* (böri) szó gyakran szerepel személynevek alkotóelemeként, valamint eposzokban a hős pozitív epithetonjaként. Előbbi azonban a *Farkas* személynév nemzetségtől független gyakorisága a középkori Magyarországon önmagában cáfolja.
- <sup>25</sup> Lipec (1981:125) hivatkozása szerint egy altaji török eposz hősnél, Aru-Mandajánál is kimutatható az anya-fiú viszony egy „fehér farkassal” (*Ak-Pöri*) A hőst apja elígérte Erlik kánnak, az Alvilág urának; a farkas megmentette, barlangjába vitte, saját farkába tekerve őrizte, majd – ha nem szoptatta is –, ételt kezdett neki hordani. Mikor felnőtt, ellátta lóval és fegyverzettel, később menyasszonyt is talált neki. Bár az elbeszélés szerint e farkas valójában a „hegy szelleme” volt (Lipec 1981:125), ez gyaníthatóan későbbi átértelmezése a történetnek. Sokkal kevésbé meggyőző Gordlevszkij (1961:496) érvelése, aki abban látja az altaji török farkastotem bizonyítékát, hogy a farkast e népnél a sámándobon is ábrázolják, és imádkoznak is hozzá – ez többféleképp magyarázható.
- <sup>26</sup> Az *Oguznáme* c. eposzt kiadója, Scserdak (O/M 1959:14-15) ujugur kézírással lejegyzett üzbég nyelvemléknek tekinti; ezzel szemben Clauson (1964:16-17) szerint egy türkmén törzsfő számára készült, az ő dialektusában, s írása sem valódi ujugur, hanem annak az a variánsa, amelyet Dzsingisz kán adoptált mint hivatalos mongol ABC-t. E költeményben olvashatjuk: „Amikor a hajnal derengeni kezdett,

Oguz-kagán sátrába sugár hatolt be, hasonló a napéhoz. Ebből a sugárból megjelent egy kékesszürke szőrű, kékesszürke sörényű, nagy farkas. E farkas szólott Oguz-kagánhoz, azt mondta: »Ó, Oguz! Te Urumra készülsz rárohanni. Ó, Oguz! Veled fogok járni legelől.« És íme, ezután Oguz-kagán összegöngyölte sátrát, tovább vonult, és meglátta, hogy serege előtt hatalmas, kékesszürke sörényű, kékesszürke szőrű farkas halad. E farkast követve hátulról haladtak valamennyien. Néhány nap múlva a kékesszürke szőrű, kékesszürke sörényű, hatalmas farkas megállt. Megállt seregeivel Oguz is.” (Oguznáme 16/I-18/III. O/M 1959: 37-39.) Itt, „Urum-kagán”, azaz a „római” (bizánci) császár, majd fivére, „Urusz-bek” (=az orosz nagyfejedelem) legyőzése következik. „Ezután Oguz-kagán meglátta a kékesszürke szőrű, kékesszürke farkast. Ez a kékesszürke farkas így szólt Oguz-kagánhoz: »Most haladj a sereggel, Oguz-kagán! Vezesd ide a népet és a **bekeket**, én fogom neked mutatni az utat« – mondta. Amikor pedig a hajnal beköszöntött, Oguz-kagán meglátta, hogy a farkas már a seregek előtt van, indulóban. Ő megörvendett, előre nyomult.” (Oguznáme 24/VIII-25/IX. O/M 1959:45-46) Végül, újabb győzelmek után: „Egyszer csak a kékesszürke szőrű, kékesszürke sörényű farkas, nem haladva előre, megállt. Oguz-kagán is megállt, tábort vert.” (Oguznáme 29/V-VIII. O/M 1959:50) Elegendő-e ennyi, hogy e farkast Oguz-kagán totemállatának tekintsük? Mint Lipec (1981:122) hangsúlyozza, az eposz nagyon röviden beszél a főhős születéséről. Gordlevszkij (1961:494) M. Fuad Köprülü professzor oszmán-török nyelvű publikációira hivatkozva állítja ugyan, hogy ott Oguz-kagán „*kínai és muszlim források alapján*” „szürke farkastól született”. Az információ megbízhatóságából sokat elvesz, hogy Gordlevszkij ugyanitt Dzsingisz kánról is azt állítja – *A mongolok titkos történetére* hivatkozva! –, hogy közvetlenül a szürke farkastól született volna, ami kétszeresen is megtévesztő. Ám, ahogyan Lipec (1981:123-124) rámutat, a török-mongol népek eposzaiban egyébként is elterjedt motívum, hogy a farkas mutatja meg törzseknek, népeknek az utat – legyen szó akár támadásról, akár menekülésről, akár új haza kereséséről (lásd még Juhász 1981:165). Hogy e funkció valóban totemállathoz illő, annak legjobb példája a magyar csodaszarvas-hagyomány, melyet Lipec nem látszik ismerni. Azt Gordlevszkij (1961:495) magáról az *Oguznáme* szövegéről is állítja (ismét csak Köprülüre hivatkozva! –, hogy az ember és a totemállat viszonya öltözött benne „összetettebb és finomabb formába”. A jóval óvatosabb Lipec (1981:122) felhívja ugyan a figyelmet, hogy Oguz-kagán bemutatásában más totemállatok sajátosságai is megjelennek (lásd Oguznáme 2/III-IV. O/M 1959: 23): a dereke ugyan farkasé, ám u.a. lába bikáé, vállá cobolyé, melle medvéé); eb-

ből mégsem arra következtet, hogy itt csak a mesés erővel és szépséggel rendelkező hős testi vonásait bemutató metaforákkal állunk szemben minden totemisztikus háttér nélkül, hanem arra, hogy sok totem olvad össze a főhős alakjában. Még Korogli (1976:102) is, aki Oguz-kagánt „*történelmi jellegű*” (nemzetség-, illetve államalapító) hősnek tekinti, s **nem** totemösnek, megengedi: „*eredete valamilyen mértékben magyarázható a nép zoomorf képzetének befolyásával*”. Mindezekkel szemben Clauson (1964:18-20) igyekszik bizonyítani, hogy az *Oguznáme* Dzsingisz kán történetének átdolgozása „*türk-mén nacionalista szellemben*”, s így a farkas alakja, akárcsak a sugár, amelyből kilép, legfeljebb a mongolok totemizmusáról árulkodik (fentebb láttuk: ezzel kapcsolatban is vannak kételyei!), akiknek a törökökkel közös származásáról Clauson hallani sem akar. Magunk a török-mongol őstörténet kérdésében kompetencia híján nem kívánunk állást foglalni, ám szóvá kell tennünk: az a szerep, amely az *Oguznáme* farkasának jut, *A mongolok titkos történetéből* teljességgel hiányzik!

<sup>27</sup> Oguz-kagánhoz hasonlóan a kirgiz *Manasz*-eposz főhőséről is olvashatjuk: „...*Elefánt-erős testű./Tigris nyaka, erős keze,/Farkas füle, tigris esze...*” (M 1979:49.) Lipec (1981:122) önmagához következően ebben is különböző totemállatok összekapcsolódását kívánja látni. Ennél jóval meggyőzőbb az a legenda egy tiensani kirgiz faluból, melyet ugyancsak Lipec (1981:125) idéz: vándorlás idején egy nyomorék gyermeket szülei a táborhelyen hagytak. Ezt egy farkasszuka vette gondjába, szoptatta, felnevelte. Hogy eredetileg több volt önkéntes pótyanyánál, azt mutatja, hogy miután a fiú felnőtt, farkassörényt viselt: ezért is nevezték Sörényes Kabának. Ő lett a szaják törzs egyik erős alegységének őse: ivadékaiknak egyik csoportját „szürkebőrűeknek” (*Boz-teri*) nevezték. Lipec (1981:125) is felhívja a figyelmet a szoros párhuzamra az Asina-nemzetség eredetmítoszával.

<sup>28</sup> Lipec (1981:123) idéz egy beszámolót: hogy találkozott egy orosz csinovnyik a 19. században Barak „kirgiz” (= [itt] kazah) szultánnal. A szultán előhozatta, felolvastatta ősei írott családfáját. A csinovnyik tréfásan ezt felelte: hiába vezeti ő vissza oly magas kezdetekig származását, valójában három fivértől: a fehér, a szürke és a fekete farkastól ered. Ezt persze érthetnénk csupán tréfának, és Clauson (lásd 20.sz.j.! ) bizonyosan nem mulasztaná el megállapítani, hogy a tréfában csupán az oroszok lenézése szólalna meg a kazahokkal szemben. Ám amint Lipec (1981:125) rámutat, nem esik szó arról, hogy a csinovnyik szavai megdöbbenést vagy felháborodást váltottak volna ki! Kevésbé meggyőző Gordlevszkij (1961:496) hivatkozá-

sa, hogy a kazahoknál szokás egy farkas fejét kiakasztani az **aúl** elé, hogy megőrizze a juhokat; bár az ilyen gyakorlat totemisztikus jellegéhez lásd még a 31.sz.j!

<sup>29</sup> Lipec (1981:124) idézi a legendát: mikor az ősidőkben a tatár nép hegyeken-erdőkön kóborolt, körülfogta az ellenség, már a halál fiának látszott. Ekkor védelmébe vette a népet a Fehér Farkas, kivezette az erdőből titkos ösvényeken, melyeket csak ő ismert. Ugyanezen Fehér Farkas – „*az erdő hatalmas gazdája*” – szerepel egy népmesében, melyben három, elrabolt édesanyjukat kereső fivért igazít útba. Lipec (1981:124) elképzelhetőnek véli, hogy a farkas valójában a fivérek apja, s éppen azért ragadta el édesanyjukat, hogy [ismét?] közösülhessen vele, utóbb azonban visszaadja gyermekeinek.

<sup>30</sup> Kirejev (1970:25) szerint DK-Baskíria törzsei (Burzján, Tangaur, Uszergan) törzsi totemállatként tisztelték a farkast. Legendájuk szerint az vezette a baskír törzseket azon a vándorúton, amikor áttelepültek a Dél-Uralba. (lásd még Lipec 1981:124) Gordlevszkij (1961:496) megszorítása, mely szerint a farkastotem a baskíroknál csak későbbi fejlemény lehet, hiszen Ibn Fadhlán szerint a darunak van köztük kultusza, kétszeresen is pontatlan. Részint, mert Ibn Fadhlán a mondott helyen (IF 2007:45) nemcsak a darvakat, hanem a kígyót, illetve a halat tisztelő baskír „csoportot” (*tá'ifa* – törzset vagy nemzetséget) is említ. Másrészt és főleg, mivel mindez csak annyiról tanúskodik, hogy Ibn Fadhlán három olyan baskír törzsszel vagy nemzetséggel találkozott utazása során, melyek ez utóbbi totemeket tisztelték, míg a farkaskultuszt követőkkel éppen nem. Kirejev (1970:25-26) azt is elképzelhetőnek véli, hogy a *baskír* népnév a „*bas-kurt*” (=‘*fő-farkas*’ v. épp ellenkezőleg, ‘*farkasfej*’) összetételből keletkezett volna. Ugyanezt vallotta Köprülü is (lásd Gordlevszkij 1961:495). A farkasfej valóban elterjedt hatalmi szimbólum volt Baskíriában, melyet a törzsfők, a kánok, sőt, a későbbi orosz megbízott vezetők is használtak. (Kirejev 1970:26; lásd még Lipec 1981:122) Németh Gyula (1991:299) azonban ezt népetimológiának minősíti.

<sup>31</sup> A pogány csuvasok egyik istene Pihampar. A farkasok vezérének, királyának, illetve Fehér Farkasnak is szokás címezni. Ő a házijószág védelmezője a ragadozó vadállatokkal szemben, a farkasok mind az ő tulajdona, „kutyái”. Ugyanakkor ő adományozza az embereknek a jó tulajdonságokat, a sámánoknak pedig a profetikus szemléletet. (Asmarin 1935:251-252; Gyenyiszov 1969:105-106) Ez utóbbi vonása alapján feltételezi Gyenyiszov (1969:107; v.ö. még Juhász 1981:167), hogy kultusza „*alapjában ősi totemisztikus elképzelés a farkasról, amely elterjedt volt a török és mongol törzsek és népek között.*” Ugyanennek bizonyítékeként említi a volgai bolgár sírokban előkerült,

farkas-amuletteket is. (Gyenyiszov 1969:108) Ilyeneket egyébként Sarkel leletei között is megemlíti (u.o.) – ez lenne az egyetlen adat a kazárok közötti farkaskultuszra! Igaz, ugyanő (1969:102) leszögezi, hogy a szélesen elterjedt farkaskultusznak tértől és időtől függően sokféle oka lehet; fentiek alapján mégis totemisztikus összefüggésekben próbálja értelmezni a csuvasoknál (néhol márciusban, másutt ősszel) sorra kerülő Pihampar-ünnepi szertartásokat, noha ezek inkább a jószág veszélyeztetőjeként, s így megbékítendő avagy „királyuk” által féken tartandó, veszélyes ragadozókként, semmint totemösökként mutatják be a farkasokat. (Gyenyiszov 1969:104-105)

<sup>32</sup> Ennek egyetlen alapja az lenne, hogy a gagauzoknál is ismerünk a csuvasokéhoz hasonló farkasünnepeket. Ilyenkor tilos bizonyos házimunkákat végezni, pl. ruhát készíteni. Aki a tilalmat megszegi, s ilyen ünnepen készült ruhában kimegy a pusztára, azt felfalja a farkas. (Gyenyiszov 1969:104)

<sup>33</sup> Gyenyiszov (1969:102) a 31. sz. jegyzetbeli intelme dacára az ósláv, sőt protobolgár szövegekből megállapítható farkastiszteletet feltétlenül totemisztikus jellegűnek mondja a türk és ujjur párhuzamok alapján (lásd 22., 24. sz.j.!). Ugyancsak ezt bizonyítja szerint Cremonai Liudprand Simeon cár egyik fiáról szólva: *Baianus állítólag oly igen megtanulta a varázslást, hogy emberből hirtelen farkassá vagy akármi egyéb vadállattá látták átváltozni.*” (*Baianum autem adeo ferunt magicam didicisse, ut ex homine subito fieri lupum quamvecumque cerneret feram.* Antapodosis III. 29. LCOO 1998:82.; magyarul NyB810 404; Baán István [ford.]), Juhász Péter (1981:158) itt próbálja alkalmazni a Potapov-Gunda-féle értelmezést (lásd később!), amely szerint a sámán kötődése a totemállathoz régebben az egész közösségre lehetett jellemző. Ám az, hogy a farkas csupán egy a sok lehetséges állat közül, melyé Baianus változni tudott, kevésbé látszik alátámasztani ezt az értelmezést. Gyenyiszov (1969:103-104) ezen kívül hivatkozik még folklóradatokra (itt is előfordulnak olyasfajta nyájjóvó farkasünnepek, mint a csuvasoknál és gagauzoknál), valamint régészeti leletekre (a dunai bolgárok legrégebbi anyagában előforduló, bronz farkasamulett-figurákra – v.ö. Juhász 1981:169.)

<sup>34</sup> Ligeti (MTT: 141) szerint „...arról van szó, hogy a nagy mongol hősnek, Dzsingisz kánnak a régi mongol hagyomány totemisztikus őseit keresett.”. Csakhogy *A mongolok titkos története* a kánén kívül még **huszonnégy(!!!)** másik nemzetséget vagy törzset származtat ugyan ezen kékekszürke farkastól (és feleségétől, a rőtes szarvasünőtől); ezek tehát nem nemzetségi, hanem jóval nagyobb közösséghez tartozó totemek. Valójában a türkök farkasőse sem csak az uralko-

dó Asina-nemzetségé, de az egész népé (Bicsurin 1950:221; Gunda 1957:67; 1963:54; Kljastornij 1964:106; Grousset 1970:XXVII, 81, 544 [6. sz.j.]; Lipec 1981:121; Gumiljev 1993:24; Drompp 2011:516-517 és 2015: 442-444) Mindezzel szemben csupán Kirejev (1970: 25) tud arról, hogy a baskírok egyik (kataji) törzsénél létezik farkasról elnevezett nemzetség (**ajmak**), míg egy másik (burzjan) törzsük-nél egy nemzetségi alegység (**ara**) viseli ugyanezen nevet; s Lipec (1981:125) hivatkozik *A mongolok titkos történetétől* függetlenül is egy Farkasnak nevezett, ősi mongol nemzetségre.

<sup>35</sup> A Békés megyei Öcsöd faluban úgy tudják: egy táltos apja vagy farkas, vagy ménló. A szatmári Panyolán ugyanígy, bár ott bika is szóba jöhet. A Kalocsától délre és keletre elterülő legelőkön a 20. sz. elején legeltetett egy táltos pásztor, akinek apja farkas vagy kutya volt: a farkasok nem támadták a nyáját. Bihar megyében is tudnak táltosról, aki egy farkas és egy szűzlány nászából való. Püspökladányi elképzelés szerint a táltos szájában (hátsó) csikó- vagy farkasfogak vannak; Gunda (1957:65 és 1963:51-52) értelmezése szerint utóbbiak azért, mert farkas nemzette.

## FELHASZNÁLT IRODALOM

- Asmarin, N. I. ( 1935) *Thesaurus linguae Tschuvaschorum*=  
*Словарь чувашского языка IX*. Чебоксары.
- Bicsurin, N. Ja. (1950) *Собрание сведений о народах, обитавших  
в Средней Азии в древние времена I*. А. Н. Бернштам, Н. В.  
Кюннер (ed.). Москва-Ленинград.
- Clauson, Sir G. (1964) *Turks and Wolves: Studia Orientalia* 28/2.  
Helsinki.
- Csapodi Cs. (1978) *Az Anonymus-kérdés története*. Budapest.
- Csóka J. L. (1967) *A latin nyelvű történeti irodalom kialakulása  
Magyarországon a XI-XIV. században*. Budapest.
- Csoma J. (2004) *Magyar nemzetségi címerek: Karácsonyi  
2004: 1136-1314 (eredeti 1904, Budapest.)*
- Drompp, M. R. (2011) *The Lone Wolf in Inner Asia: Journal of the  
American Oriental Society* 131/4: 515-526)
- Drompp, M. R. (2015) *Strategies of Cohesion and Control in the  
Türk and Uyghur Empires: Bemmman, J. & Schumauder, M. (ed.)  
Complexity of Interaction along the Eurasian Steppe Zone in the  
First Millenium CE, Bonn, 438-451.*
- Éhik Gy. (1937) *Magyar sakál, magyar nádifarkas: Természettu-  
dományi Közlöny* 69: 427-433.
- Engel P. (2001) *Középkori magyar genealógia. Magyar Középkori  
Adattár*. Budapest. (CD-ROM)
- Erdélyi L. (1932) *A magyar lovagkor nemzetségei 1200-1408*. Bu-  
dapest.
- Fehértói K. (2004) *Árpád-kori személynévtár (1000-1301)*. Buda-  
pest.
- Gombocz Z. (1914) *Árpád-kori török személyneveink: Magyar  
Nyelv* 10: 241-249, 293-301, 337-342.
- Gombocz Z. (1915) *Árpád-kori török személyneveink: A Magyar  
Nyelvtudományi Társaság Kiadványai* 16. Budapest.
- Gordlevszkij, V.A. (1961) *Что такое „босый волк“?: Gordlevszkij, V.A.  
Избранные сочинения II. Язык и литература, Москва, 482-504.*
- Grousset, R. (1970) *The Empire of the Steppes. A History of Central  
Asia*. Naomi Walford (transl.) New Brunswick, New Jersey.



- Gumiljev, L.N. (1993) Древние тюрки. Москва.
- Gunda B. (1958) A totemizmus maradványai a magyar táltoshagyományban: *A debreceni Déri Múzeum évkönyve 1957*, Debrecen. 63-72.
- Gunda B. (1963) Totemistische Spuren in der ungarischen táltos-Überlieferung: Diószegi, V. (hrsg.) *Glaubenswelt und Folklore der sibirischen Völker*, Budapest. 45-56.
- Gyenyiszov, P. V. (1969) Этнотультурные параллели дунайских болгар и чувашей. Чебоксары.
- Györffy Gy. (1958) A magyar nemzetségtől a vármegyéig, a törzstől az orszáig I.: *Századok* 92, 12-87.
- Györffy Gy. (1959) A magyar nemzetségtől a vármegyéig, a törzstől az orszáig I.: *Tanulmányok a magyar állam eredetéről*, Budapest, 1-126.
- Györffy Gy. (1977) *István király és műve*. Budapest.
- Györffy Gy. (1988) Anonymus *Gesta Hungarorum*ának kora és hitelessége. Györffy Gy. *Anonymus. Rejtély avagy történeti forrás?* 1988, Budapest, 28-52.
- Györffy Gy. (1988) Anonymus társadalmi szemlélete: Györffy Gy. *Anonymus. Rejtély avagy történeti forrás?* 1988, Budapest, 53-65.
- Györffy Gy. (1993) *Krónikáink és a magyar őstörténet – Régi kérdések, új válaszok*. Budapest.
- Hóman B. (2003) A honfoglaló törzsek megtelepedése: Hóman B. *Magyar középkor I.*, Máriabesnyő-Gödöllő, 61-104.
- Honti J. (1942) *Anonymus és a hagyomány*. Budapest.
- Horváth J. (1954) Árpád-kori latinnyelvű irodalmunk stílusproblémái. Budapest.
- Inokai Tóth Z. (1945-1946) Tuhutum és Gelou. Hagyomány és történeti hitelesség Anonymus művében: *Századok* 79-80, 21-84
- Jakubovich E. (1914-1915) Az Agmánd nemzetség teljesebb neve és egy ismeretlen ága: *Turul* 32-33, 43-45.
- Jakubovich E. (1931) Honfoglalási hősi énekeink előadásformájához: *Magyar Nyelv* 27, 265-276.
- Juhász P. (1981) A totemizmus csökevényei a magyar és a bolgár hitvilágban. (A kutyával és a farkassal kapcsolatos hiedelmek.): Dobrev, Cs. & Juhász P. & Mijatev, P. (szerk.) *Tanulmányok a bolgár-magyar kapcsolatok köréből*, Budapest, 145-175. (2<sup>nd</sup> ed.)

Karácsonyi J. (2004) *A magyar nemzetségek a XIV. század közepéig*, Budapest.

Kardos T. (1941) *Középkori kultúra, középkori költészet. A magyar irodalom keletkezése*, Budapest.

Kljastornij, Sz. G. (1964) *Древнетюркские рунические памятники как источник по истории Средней Азии*, Москва.

Korogli, H. (1976) *Огузский героический эпос*, Москва.

Kristó Gy. (1983) Néhány megjegyzés a magyar nemzetségekről: Kristó Gy. *Tanulmányok az Árpád-korról*, Budapest, 26-50.

Kristó Gy. (2002a) A 10. századi Erdély politikai történetéhez: Kristó Gy. *Árpád fejedelemtől Géza fejedelemig. 20 tanulmány a 10. századi magyar történelemről*. Budapest.

Kristó Gy. (2002b) *A korai Erdély (895-1324)*. Szeged.

Ladó J.-Bíró Á. (1998) *Magyar utónévkönyv*. Budapest.

László Gy. (1988) *A honfoglaló magyar nép élete*, Budapest.

Липс, R. SZ. (1981) „Лицо волка благословенно...” (Страдающие изменения образа волка в тюрко-монгольском эпосе и генеалогических сказаниях): Советская Этнография 56, 120-133

Lőrincz (L.) L. (1969) *A mongol népköltészet*. Budapest.

Lőrincz (L.) L. (1975): *Mongol mitológia*. Budapest.

Lőrincz L. L. (1981) ...jurták között járok. *A belső-ázsiai hősének*. Budapest.

Makkai L. (1944) Honfoglaló magyar nemzetségek Erdélyben: *Századok* 78, 163-191.

Makkai L. (1986) Honfoglaló magyar törzs Erdélyben: Makkai L. & Mócsy A. (szerk.) *Erdély története I. A kezdetektől 1606-ig*, Budapest, 260-268.

Melich J. (1907) Az Árpád-kori becéző keresztnévek egy csoportjáról: *Magyar Nyelv* 3, 165-176.

Melich J. (1920) Fene: *Magyar Nyelv* 16, 121-124.

Mesterházy K. (1978) Hitvilág és társadalom kapcsolata a honfoglaló magyaroknál: Hoppál M. & Istvánovits M. (szerk.) *Mítosz és történelem. Előmunkálatok a magyarság néprajzához III.*, Budapest, 39-47.

Munkácsi B. (1891) A medveeskü népszokása a voguloknál: *Hunfalvy-album. Hunfalvy Pál félszázados akadémiai tagsága emlékére*, Budapest, 113-132.

- Munkácsi B. (1893) A vogulok pogány ősvallása: *Ethnographia* 4, 32-54.
- Nagy G. (1891) Árpád-kori személyneveink és az Osl nemzetség eredete: *Turul* 9, 49-57, 112-130.
- Németh Gy. (1991) *A honfoglaló magyarság kialakulása*. Berta Árpád (ed.) Budapest.
- Pais D. (1949) Fene: *Magyar Nyelv* 45, 275-279.
- Pais D. (1975) Turul. Őseink totemizmusához: Pais D. *A magyar ősvallás nyelvi emlékeiből*, Budapest, 300-327.
- Patay L. (1974) *Vadak*. Budapest.
- Pénzes B. (1978) Állatkerti emlősök. Budapest.
- Потаров, Л. Р.: (1935) Следы тотемистических представлений у алтайцев: Советская этнография 11/4-5, 134-151.
- Sebestyén Gy. (2001) *A magyar honfoglalás mondái*. Budapest.
- Szabó K. (1869) *A magyar vezérek kora Árpádtól Szent Istvánig*. Pest.
- Szilágyi L. (1939) Az Anonymus-kérdés revíziója: *Századok* 71, 1-54, 136-202.
- Szilágyi L. (1947) P. magister forrásai és módszere: *Magyar Nyelv* 43, 117-127., 193-200., 246-253.
- TESz: Benkő Loránd (szerk.) *A magyar nyelv történeti-etimológiai szótára I-III*. Budapest.
- Thes.: *Thesaurus Linguae Latinae* II. 1900-1906, Lipsiae.
- Vámbéry Á. (1882) *A magyarok eredete. Ethnologiai tanulmány*. Budapest.
- Vargyas G. (1997) A „magyarok totemizmusa” nyomában: Kovács László, P. & Kovács A. (szerk.) *Honfoglalás és néprajz*, Budapest, 323-331.
- Wertner M. (2010) *A magyar nemzetségek a XIV. század közepéig I-II*. Budapest.
- Zichy N. (1913) A Járai-család czimere. [sic!]: *Turul* 31, 145-157.

## FORRÁSKIADVÁNYOK

AMCs: Anonymus *A magyarok cselekedetei* – Kézai Simon *A magyarok cselekedetei*. Veszprémy László, Bollók János (ford.) Budapest. 2004.

Braund, S. M. (ed.) (2004) *Juvenal and Persius*. Cambridge, Massachusetts; London.

Goold, G.P. (ed.) (1991) *Horace. Satires, Epistles and Ars Poetica*. Cambridge, Massachusetts; London.

IF: Ibn Fadlân *Beszámoló a volgai bolgárok földjén tett utazásról*. Simon Róbert (ford.). Budapest. 2007.

KK: *Képes Krónika*. Bollók János (ford.) Budapest. 2004.

LCOO: *Livdprandi Cremonensis opera omnia*. (=Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis CLVI, Tvrnholti. 1998.

M: *Manasz. Kirigiz hősének*. Bede Anna (ford.) Budapest. 1979.

MEH: Györffy György (szerk.) *A magyarok elődeiről és a honfoglalásról. Kortársak és krónikások híradásai*. Budapest. 1975.

MTT: *A mongolok titkos története*. Ligeti Lajos (ford.). Budapest. 1962.

NyB810: Peter Classen-Cremonai Liudprand *A Nyugat és Bizánc a 8-10. században*. Budapest. 2005.

O/M: Огуз-наме/Мхаббат-наме. Памятники древнеуйгурской и староузбекской письменности. Москва. 1959.

Pais D. (1926) (ford., jegyz., bev.) *Magyar Anonymus. Béla király jegyzőjének könyve a magyarok cselekedeteiről*. Budapest.

SRH: *Scriptores Rerum Hungaricarum I-II*. Szentpéter, Emericus (ed.) Budapest. 1999.

Szabó K. (1860) (ford.) *Béla király névtelen jegyzőjének könyve a magyarok tetteiről*. Pest.



Vér Márton

Új és modern kori közép-ázsiai  
utazókra vonatkozó források  
a Mongol Birodalom kommunikációs  
struktúráinak kutatása szolgálatában



Az elmúlt három évtizedben a Mongol Birodalom kutatása hatalmas fejlődésen és alapvető változásokon ment keresztül. A változások – amiknek egy jelentős része Thomas T. Allsen munkásságára vezethető vissza<sup>1</sup> – nem elsősorban új forráscsoportok kutatásba való bevonásának,<sup>2</sup> hanem a kutatók újfajta megköze-

---

\* A szerző az MTA–SZTE Turkológiai Kutatócsoport munkatársa.

lítéseinek köszönhető. Ezek két legjellemzőbb vonása, hogy egyrészt a kultúrtörténeti kutatások mennyisége és jelentősége számottevően megnőtt, másrészt az úgynevezett holisztikus megközelítés terjedt el.<sup>3</sup> Ez utóbbi azt jelenti, hogy a Mongol Birodalmat nem csak helyi vagy regionális szinten vizsgálják, hanem teljes eurázsiai kontextusában. Az új megközelítéseknek köszönhetően számos olyan téma került a vizsgálatok fókuszába, amelyek korábban kevésbé kutatott területeknek számítottak, így például a gazdasági, kulturális és vallási interakciók Euráziában, a mongol korszakban (13–14. sz.). Az új kutatásoknak köszönhetően a mongolokról alkotott képünk alapvetően megváltozott. A Mongol Birodalom történetének legtöbb mai kutatója nem kérdőjelezi meg a mongol hódítások kezdeti brutalitását és pusztítását, ugyanakkor egyre inkább hangsúlyozzák a mongolok szerepét, mint azoknak a politikai, gazdasági, vallási és kulturális makrostruktúráknak a létrehozóit Euráziában, amelyek lehetővé tették, hogy korábban nem látott méretű gazdasági és kulturális kölcsönhatások sora jöjjön létre a térségben. Az elmúlt három évtized kutatásai rámutattak arra is, hogy a Mongol Birodalom adminisztratív hagyománya és számos politikai jellemzője tovább élt Eurázsia kora újkori államaiban, valamint, hogy az általuk gerjesztett kulturális kölcsönhatások következményei rész-

ben mind a mai napig kimutathatóak. Ebben az értelemben a mongolok aktívan részt vettek az „Óvilág” átformálásában.

A számos téma közül, amelyek több figyelmet kaptak az elmúlt időszakban, az egyik a Mongol Birodalom postahálózata.<sup>4</sup> Ennek oka az, hogy egyrészt a kommunikáció- és információtörténet iránti általános érdeklődésnek köszönhetően, számos premodern és kora újkori állam postahálózata vált a kutatás tárgyává.<sup>5</sup> Másrészt a postahálózat meghatározó szerepet játszott a Mongol Birodalom különböző területeinek összekapcsolásában és belső kohéziójának megteremtésében. Ezen okok miatt egyre több és több kutató szentelt néhány bekezdést, egy-egy önálló fejezetet vagy tanulmányt is a témának.<sup>6</sup>

Jelen sorok szerzőjének kutatási fókuszában is a Mongol Birodalom postahálózata, illetve az arra vonatkozó egyik különleges forráscsoport, az ún. régi ujjur és közép-mongol civil dokumentumok állnak. Ezek a források az ujjur illetve ujjur-mongol írás kurzív változatával íródtak török és mongol nyelven. A kurzív írásmódnak köszönhetően nehezen olvashatóak, valamint sokszor csak töredékesen maradtak fenn, ami tovább nehezíti feldolgozhatóságukat. Ugyanakkor ezek a Kelet-Turkesztánból (ma a Kínai Népköztársaság Xinjiang Ujjur Autonóm Területének keleti része) származó dokumentumok



a Mongol Birodalom postahálózatának unikális forrásai, ezért fordításuk és értelmezésük elsődleges fontosságú a Mongol Birodalom adminisztrációjának kutatói számára.<sup>7</sup> A nehezen interpretálható középkori forrásoknak a feldolgozásában és általában a mongol kori kommunikációs struktúrák vizsgálatában elsőrangú segítséget nyújthatnak Közép-Ázsia újkori és modern (újra)felfedezőinek útleírásai, illetve az ezekkel az utakkal kapcsolatos egyéb források.<sup>8</sup> Jelen tanulmány célja az, hogy e források felhasználhatóságának néhány módjára rámutasson.<sup>9</sup> A dolgozat fókuszában négy téma áll: filológiai problémák megoldása, jelentésváltozások nyomon követése, a *linguae francae* kérdése valamint az útvonalak és a menettempó.

A négy téma részletes bemutatása előtt szükséges két alapvetést hangsúlyoznunk, amelyek megalapozzák későbbi fejtegetésünket: 1) a Mongol Birodalom postahálózata Eurázsia számos későbbi államában, illetve birodalmában továbbélt, így például kimutatható a kontinuitás a Moszkvai Fejedelemség (Alef 1967, Dvornik 1974:306–316, Allsen 2010:263–265), a mamluk kori *barīd* (Sauvaget 1941:13, Gazagnadou 1994:73–80, Silverstein 2007:165–166, Allsen 2010:262), a közép-ázsiai kánságok és a Delhi Szultánátus (Silverstein 2007:162–164), valamint Kína (Harris 2015a:291, Harris 2015b:3) esetében. 2) Az utazás feltételei alapvetően nem

váltak Közép-Ázsiában egészen a 20. század első évtizedeiig, a vasút, a benzinajtású járművek, illetve a kiépített úthálózat elterjedéséig.

## FILOLÓGIAI PROBLÉMÁK MEGOLDÁSA

A fent említett olvasati nehézségek és a dokumentumok töredékes állapota miatt sokszor a felmerülő filológiai problémákat nem lehet az egyes dokumentumokon belül megoldani, illetve párhuzamos szöveghelyek összevetésével tisztázni. Kiváló példa erre a Szentpéterváron őrzött SI Uig14/d jelzetű dokumentum egyik része:

### Transzkripció

- 1 kurumči ogul-nun
- 2 koyn yıl biry(e)g(i)rminč ay
- 3 bir otuz-ka bor-či
- 4 salgar-ka bor targ(a)lı
- 5 balık-ta müngü bir
- 6 at ulag bačak-a t(a)rkan
- 7 yüz-intä bolmış taz
- 8 berip bir yarım
- 9 bakır kümüš kupčir
- 10 –iņa tutzun

## Fordítás

<sup>1</sup>Kurumči Herceg (rendelete): <sup>2-3</sup>A Bárány évének 11. hónapjának 21. napján. <sup>3-8</sup> A Bačak-a *tarkan* századába tartozó Bolmiš Taz egy ló *ulagot* adott Salgarnak, a borkereskedőnek, hogy a városba lovagolva szétossza a bort. <sup>8-10</sup>(Ezt) a *kupčir*(-adó) másfél *bakır* (kb. 6 gramm) ezüstjének számolják el.

A dokumentum egy négy rendeletből álló forráscsoport utolsó tagja. A mindegyik iratban, így ebben a szövegben is említésre kerülő Bolmiš Taz ad át állatokat meghatározott tisztségviselőknek, amiknek fejében különböző összegek kerülnek jóváírásra az ún. *kupčir*-adójából.<sup>10</sup> Ebben az esetben tehát a párhuzamos szövegek meglétének köszönhetően a forrás legnagyobb részének értelme tisztázható, ugyanakkor a negyedik sorban található *bor targalı* „hogya a bort szétossza” kifejezés pontos értelmezése nehézségekbe ütközött. Egy 1675-ös orosz követi utasítás – amely egy bizonyos Nyikolaj G. Szpafarijnak<sup>11</sup> (1636–1708) a kínai kiküldetésével kapcsolatban született –, ugyanakkor rámutat a rendszer működésére:<sup>12</sup>

“If, acting upon this request, the khan appoints an ambassador or an envoy to go with Nikolai, he (Nikolai) is to write to the *boiars* and

*voevodas* in Tobolsk and other Siberian towns so that they will prepare food and transport for this ambassador or envoy in the towns of the Great Sovereign.” (Dmytryshyn 1985:406)

Az orosz követi utasításhoz nagyban hasonlító leírást olvashatunk Albert von Le Coq (1860–1930) beszámolójában is, amit a második (1904–1905) és harmadik (1905–1907) német turfáni expedíció munkájáról írt:

„Wir hätten auf dieser Reise noch viel mehr ausstehen müssen, wenn nicht der König von Luktschun und sein Schwiegervater, der König von Komul, an alle diese Taststätten Eier, sauren Rahm, Hammel, Früchte und andere Geschenke im voraus niedergelegt hätten.” (Le Coq 1926:90)

Ahogy a két különböző forrás jól mutatja, az utazók ellátásának infrastruktúrája nem sokat változott az évszázadok alatt Közép-Euráziában. Mindkét esetben mikor a helyi előljárók értesülést szereztek róla, hogy követ vagy más fontos személy tart feléjük elrendelték, hogy az egyes pihenőhelyeken töltsék fel a készleteket az érkezők számára. Meglátásom szerint a fent említett régi ujgur rendelet bor szétosztásáról szóló sora is ennek a gyakorlatnak a mongol kori meglétére utalhat. Nagy valószínűséggel egy előljáró a Salgar nevű borkereskedőt bízta meg

azzal, hogy bizonyos postaállomások borkészleteit töltsse fel. Minden bizonnyal Salgar a feladat elvégzése közben jogosult volt a postahálózat infrastruktúrájának, így például postalovaknak a használatára. A ránk maradt régi ujjur dokumentum pedig annak a tanúbizonysága, hogy Salgar élt is ezzel a lehetőséggel, és egy postalovat (*at ulag*) vett igénybe útja során. A postalóra vonatkozó török kifejezés második fele, az *ulag* pedig át is vezet minket következő résztémánkhoz.

## JELENTÉSTARTALMAK VÁLTOZÁSAI

Köztudott, hogy egy-egy szó történetének nyomon követése nem csak nyelvészeti, de történeti szempontból is fontos eredményekkel járhat. Az ilyen típusú kutatásban nem csak a szótárak lehetnek a kutatók segítségére, hanem ahogy alább láthatjuk az útleírások is. A török eredetű *ulag* szó a 13–14. századi mongol forrásokban (mong.: *ulaya* vagy *ula'a*) egyértelműen postalovat jelent, azonban az ujjur dokumentumokban szélesebb értelemben szerepel: a postahálózat tulajdonában vagy annak használatában álló állatok megnevezése.<sup>13</sup> A mongol postahálózatra vonatkozó ujjur és mongol dokumentumokban talán nem meglepő módon ez az egyik leggyakrabban előforduló kifejezés. A szakirodalom a

szó utóéletével és későbbi jelentésváltozásaival is sokat foglalkozott. Több kutató rámutatott például, hogy a későbbi, az Arany Horda területről származó dokumentumokban a szó megjelenik *ulag* vagy *ulaq* formában, és a postahálózatot vagy a követeknek a lakossággal szemben támasztott állatokra és ételekre vonatkozó követeléseit is jelentheti (Spuler 1943:335; Özyetgin 1996:238; Özyetgin 2004:139). A vonatkozó szótárakat és szószedeteket áttekintve azt látjuk, hogy a szó az egykori Mongol Birodalom keleti területein a legtöbb nyelvben megőrizte eredeti jelentését, továbbra is a postahálózatra, illetve az abban alkalmazott állatokra vonatkozóan alkalmazták (TMEN II:105–107, Ligeti 1986:139–141, WOT:1192–1195). Azonban ha az amerikai tibetológus és diplomata William Woodville Rockhill (1854–1914) útleírását nézzük, amit az 1880-as években Nyugat-Kínában, Mongóliában és Tibetben tett két utazásáról írt, a szótárak adatait némileg kiegészíthetjük. Az alábbi részlet a Lanzhou (ma Gansu tartomány székhelye a Kínai Népköztársaságban), Xining (ma Qinghai tartomány székhelye a Kínai Népköztársaságban), és a Koko Nor környékén szerzett tapasztalatainak leírását tartalmazó fejezetből származik:

„The staff of the Amban comprises a number of secretaries and clerks (*Pih-t'ieh-she*), and a corps of thirty-two agents of T'ung-shih; on the

latter devolve the principal duties of his office. They carry the orders of their head to the different chieftains, arbitrate quarrels between tribes, collect the money tribute, and are practically the only representatives of the Chinese government known among the remoter tribes. These *Tungsé*, as they are called by Tibetans and Mongols, have, from the very nature of their duties, innumerable opportunities for making money out of the people, of "eating them" as Tibetans call it.... Their principal source of profit is the *ula*. When any official starts on a journey outside of China proper he receives from the officer who has control of the country through which he is to travel and order on the tribes for a certain number of men, saddle and pack animals, food, etc., to be supplied him at specified stations; this is known as an *ula* order (*yi piao*). The number of men and animals, and quantities of food are generally much in excess of the real wants of the party to whom the order is given, so the chief of it usually makes the people at each *ula* station pay him a certain sum of money instead of the supplies, etc.,..." (Rockhill 1891:52–53)<sup>14</sup>

Ahogy a fenti idézetből is látszik a szó *ula* formában volt használatos a térségben, ami megegyezik a mandzsu alakkal. Azonban amíg Hauer kizárólag 'Relaispost' jelentést ad meg (Hauer 1952:953), addig itt egy némileg

eltérő jelentéstartalmat lehet azonosítani. Az útleírás tanúsága szerint az ún. *ula* rendelet a mandzsu előljáró (*amban*) ügynökei részére biztosított ellátmányt (állatokat, ételt, italt stb.). Az eset érdekessége, hogy Rockhill beszámolója szerint az egykori Mongol Birodalom keleti területein a 19. században az *ula* szó jelentése megegyezik azzal amit *ulag* illetve *ulaq* formában jelentett az egykori birodalom nyugati felén fennálló Arany Horda 14–15. századból ránk maradt okleveleiben. Az egymástól térben és időben is távoli adatok ugyanakkor felvetik a lehetőséget, hogy nem véletlenszerű párhuzamos jelentésváltozásról van szó, hanem mikor még a két terület egy szerves birodalmi adminisztratív hagyomány része volt, a szónak lehetett egy ilyen jelentése is. Ezt a feltevést látszik erősíteni az U 5299-es jelzetű ujjur dokumentum egy eddig homályos része. A dokumentum egy Nom Kuli nevű ember *böz*-ben<sup>15</sup> számolt kiadásainak jegyzéke. A felsorolás nagy része a különböző adókként befizetett *böz* mennyiségeket rögzíti, azonban egyik része az *ulag* szó korábbi értelmezései mellett kilógott a sorból:

9 ... bir böz

10 menlig kuča-ning

11 ulag-ka berdim



Amennyiben 26 soros dokumentum közepén levő felsorolásban előforduló *ulag*-ot valamilyen a postahálózat szolgálatában álló állatként értelmezzük, az előbb mondottak miatt a mondat értelmezhetetlen a kontextusban. Azonban ha az *ulag*-ot itt egyfajta adónemként értelmezzük, kiválóan passzol a felsorolásban. Ezek alapján a szövegrész fordítása a következő lehet:

„Egy bözt Menlig Kuča *ulag*(-adójaként) fizettem.”

#### A LINGVAE FRANCAE KÉRDÉSE

Az a kérdés, hogy a különböző államok közötti közvetítő nyelv(ek) mi(k) volt(ak) mindig is élénken foglalkoztatta a kutatókat. Nem volt ez másképp a Mongol Birodalommal és annak utódállamaival kapcsolatban sem. A 13. században a birodalom kancelláriáinak hivatalos nyelve (elvben) a mongol volt, azonban a század végétől a különböző kultúrterületek hagyományos nyelvei vették át a vezető szerepet az egyes birodalomrészek adminisztrációjában: a Yuan-dinasztia uralta Kínában a kínai, az Ilkhanida Iránban a perzsa, a Csagatajida *uluszban* és az Arany Hordában pedig a helyi török nyelvváltozatok (Vásáry 1987:71). Ugyanakkor az elmúlt fél évszázad kutatásai rámutattak arra, hogy a ke-

reskedelemben és a diplomáciai kapcsolatokban a perzsa és a török nyelvek voltak a *linguae francae* Közép-Eurázsia legnagyobb részén a mongol korban,<sup>16</sup> aminek kiváló példáját adja a *Codex Cumanicus* is.<sup>17</sup> Azzal kapcsolatban, hogy a későbbi századok során mely nyelvek töltötték be közvetítő szerepet, kiváló adalékkal szolgál a fentebb már idézett orosz követi utasítás. Ez az 1675-ből származó dokumentum különösen érdekes ilyen szempontból, hiszen az Orosz Birodalom és a Qing-dinasztia (1644–1912) közti első sikeresnek mondható követjárásról szolgál adatokkal.<sup>18</sup>

„Two *gramotas* written in Russian are being sent to the Chinese khan from the Great Sovereign... Four exact copies of these *gramotas*, in Latin and Tatar, have been drawn up and given to Nikolai to hold in reserve. If no one in the Chinese Empire can translate from Russian into their own language, he is to present these *gramotas* for their correct understanding at such time and under such circumstances as will be explained below.” (Dmytryshyn 1985:398)

Az idézet szövegrészből jól látszik, hogy a cári udvarban úgy gondolták, hogy kínai tolmács híján a latin és tatár nyelvvel a legérdemesebb próbálkoznuk a sikeres kapcsolatfelvétel érdekében. A tatár ebben az esetben szinte bizonyosan török nyelvet jelentett és nem mongolt,

hiszen a követi utasítás más részein a tatár helyett török szerepel (Dmytryshyn 1985:403, 405). A forrás alapján tehát megállapítható, hogy a török nyelv(ek) még a 17. század végén is *lingua franca*ként szolgált(ak) a diplomáciában, ugyanakkor a perzsa vélhetően veszített presztízséből.

## ÚTVONALAK, ÁLLOMÁSOK ÉS MENETTEMPÓ<sup>19</sup>

Utolsóként egy olyan kérdést említünk meg röviden, amely igen fontos a premodern postahálózatokkal és kommunikációval foglalkozó szakirodalomban. Az egykori útvonalaknak, az állomások egymástól való távolságának illetve a menettempónak a rekonstruálása a Mongol Birodalom kommunikációjával kapcsolatos szakirodalomban is kiemelt szerepet kapott.<sup>20</sup> Az egyik legnagyobb problémája ennek a kérdés-csoportnak, hogy a korabeli narratív forrásokból csak töredékes és sokszor egymásnak ellentmondó információmorzsák hámozhatók ki, de a dokumentum típusú források sem szolgáltatnak megfelelő adatokat. Az ilyen a problémáknak az egyik lehetséges megoldási lehetősége a nagyszámú új és modern kori útleírás bevonása a kutatásba. Egyfelől az ezekben szereplő földrajzi elnevezések általában sokkal könnyebben azonosíthatóak, mint a középkori források sokszor homályos adatai.<sup>21</sup> Másfelől – főleg a tudomá-

nyos expedíciókról szóló beszámolók esetében – az ezekben szereplő távolságokra és sebességre vonatkozó adatok általában megbízhatóbbak. Továbbá, ahogy azt a bevezetőben már említettük, az utazás feltételei gyakorlatilag a 20. század első évtizedeiig nem változtak a térségben, így a kora újkori és modern kori útleírások remek összehasonlítható anyagként szolgálhatnak a kortárs források értelmezéséhez.<sup>22</sup>

## ÖSSZEGZÉS

Ahogy a fenti négy kiragadott példán keresztül is látszik, az újabb korokból származó források nagyban elősegíthetik a premodern államok kommunikációs struktúráival (esetünkben a Mongol Birodaloméival) kapcsolatos kutatásokat. Nem csak történeti, de filológiai, nyelvészeti és kultúrtörténeti kérdések megválaszolásában is segítséget nyújthatnak ezek a középkoriaknál sokkal számosabb és könnyebben interpretálható szövegek. Korábban Thomas T. Allsen már rámutatott arra, hogy történeti problémák megoldásában milyen segítséget nyújthatnak ezek a források (Allsen 2010:271–273). Reményeink szerint e tanulmány jól szemléltette, hogy a felmerülő filológiai és nyelvi kérdések megválaszolásában is jól felhasználhatóak. Ugyanakkor fel kell hívni a figyelmet arra, hogy az ilyen típusú

vizsgálatok során a kutatónak különös körültekintéssel kell eljárnia, hiszen különböző forrásait évszázadok választják el egymástól.

## JEGYZETEK

- <sup>1</sup> Különösen: Allsen 1987, Allsen 1989, Allsen 1997, Allsen 2001 és Allsen 2009.
- <sup>2</sup> Ez persze nem jelenti azt, hogy nem adtak volna ki eddig publikálatlan forrásokat illetve, hogy nem készültek jobb fordításai korábban már kiadott forrásoknak. Az új forráskiadások ismertetését lásd: Biran 2013: 1023–1024.
- <sup>3</sup> Az elmúlt évtizedek kutatástörténetének összefoglalásai: Jackson 2000, Biran 2013, Morgan 2015.
- <sup>4</sup> Fontos felhívni a figyelmet arra, hogy a premodern államok esetében a postahálózat némileg eltérő jelentéssel bír, mint az újabb korokban. Modern kori utódaikkal ellentétben ezek az intézmények nem arra szolgáltak, hogy civilek magánlevelezését továbbítsák, hanem fő feladatuk abban állt, hogy az állam kommunikációját biztosítsák és minden lehetséges módon (hírvivők, külföldi és belföldi követek, valamint más állami tisztségviselők szállítása stb.) elősegítsék. A Mongol Birodalom esetében ezek a feladatok még kiegészültek a kereskedelem támogatásával is.
- <sup>5</sup> A teljesség igénye nélkül néhány példa az elmúlt évek ilyen témájú műveiből: Karen Radner (szerk.): *State Correspondence in the Ancient World. From New Kingdom Egypt to the Roman Empire*. Oxford, 2014. Anne Kolb: Communications and Mobility in the Roman Empire. In: Christer Bruun–Jonathan Edmondson (szerk.): *The Oxford Handbook of Roman Epigraphy*. Oxford, 2014, 649–670. Jidong Yang: Transportation, Boarding, Lodging, and Trade along the Early Silk Road: A Preliminary Study of the Xuanquan Manuscripts. *Journal of the American Oriental Society* 135 (2015): 421–432. Lane J. Harris: The “Arteries and Veins” of the Imperial Body: The Nature of the Relay and Post Station Systems in the Ming Dynasty, 1368–1644. *Journal of Early Modern History* 19/4 (2015): 287–310. Lane J. Harris: Into the frontiers: the relay system and Ming Empire in the borderlands, 1368–1449. *Ming Studies* 72 (2015): 3–23.
- <sup>6</sup> Az elmúlt időszak legfontosabb munkái: Morgan 2000, Morgan 2007<sup>2</sup>: 90–94, Silverstein 2007:141–164; Allsen 2010, Shim 2016. Hosung Shim munkájának nagy előnye, hogy áttekinti a vonatkozó kínai és japán szakirodalmat is. A Mongol Birodalom postahálózatának kutatástörténetére lásd: Vér 2013.

- <sup>7</sup> Az ujjur dokumentumok valamivel bővebb ismertetése: Vér 2014: 228–230.
- <sup>8</sup> Erre már Thomas T. Allsen (2010: 271–273) is felhívta a figyelmet Adam J. Silverstein könyvéről írt recenziójának a végén. Allsen elsősorban a pontosabb és bővebb adatok és a történeti vonatkozások miatt sürgette az újabb kori források kutatásba való bevonását. Jelen tanulmányban ezek mellett a filológiai és nyelvészeti problémák megoldásának elősegítésében játszott szerepükre is szeretném felhívni a figyelmet.
- <sup>9</sup> A vonatkozó új és modern kori források teljességre törekvő feldolgozása monografikus kereteket igényelne, ezért e rövid tanulmányban csupán néhány kiemelt példán keresztül szeretnék rámutatni, hogy ezek az újabb korokban keletkezett források milyen módon segítik a mongol kommunikációs struktúrák vizsgálatát.
- <sup>10</sup> Turfán térségében a *kupčir* egy a mongolok által bevezetett plusz adóforma volt a hagyományos adóformák mellett (fej-adó, kereskedelmi-adó, közmunka). A *kupčir*-adóra vonatkozólag a turfáni régióban, valamint az adóformára vonatkozó korábbi kutatásokra lásd: Matsui 2005, Matsui 2014: 624–625.
- <sup>11</sup> A görög és moldovai felmenőkkel rendelkező magasan képzett Nyikolaj Gavrilovics Szpafarij (Nicolae Milescu Spătarul) 1653 és 1671 között az oszmánok moldovai helytartójának szolgálatában állt, majd 1671-től haláláig orosz diplomata volt. Kalandos életére összefoglalóan lásd: Loewenthal 1986/7.
- <sup>12</sup> Sajnos a dokumentum eredetijét vagy orosz nyelvű kiadását nem sikerült elérnem, ezért a szöveg angol kiadását idézem
- <sup>13</sup> Vö. Vér 2014: 238–242.
- <sup>14</sup> Rockhill beszámolójának ez a részlete nem csak a nyelvi adatok miatt érdekes, hanem mert plasztikus leírását adja annak a problémának a mikéntjének, amit a mongol kori szerzők igen gyakran emlegettek a postahálózattal kapcsolatban. Jelesül, hogy a postát igénybe vevő utazó hivatalnokok visszaélnek az előjogaikkal és sanyargatják a népet. Erre vonatkozólag lásd: Morgan 2000: 382–383.
- <sup>15</sup> Az ötörökben a bőz eredetileg pamut ruhát jelentett (Clauson 1972: 389), de az ujjur dokumentumokban ezenkívül jelenthet pamutot mint ruha anyagot, pamut alapú fizetőeszközt, illetve néhány esetben ebben a pénzben fizetett adónemet is. A bőzre az altáji nyelvekben lásd: Róna-Tas 1975, a kínai forrásokban: Ecsedy 1975. A szó történetére összefoglalóan és a régi török forrásokban előforduló különböző jelentéseivel kapcsolatban lásd: Raschmann 1995.

- <sup>16</sup> Korábban Bodrogligeti (1971: 16, 23, 29, 98–101) és Ligeti (1981: 38–39) a perzsa nyelv fontosságát emelte ki, azonban az utóbbi időben a török nyelvek interkulturális közvetítő szerepe is bizonyítást nyert. A témára vonatkozóan összefoglalóan lásd: Vásáry 2005, Golden 2011<sup>2</sup>: 341–344.
- <sup>17</sup> A *Codex Cumanicus*, avagy kun kódex nem csak a 13–14. századi kelet-európai latin keresztény térítés fontos forrása, de a leghosszabb középkorban lejegyzett latin betűs török szöveget is ez tartalmazza. A mű két részből áll: első fele az ún. *Tolmácsok könyve* egy latin-kun (kipcsak török)-perzsa szótárat és nyelvtani paradigmákat tartalmaz, míg második felének az ún. *Térítők könyvének* a tartalma jóval vegyesebb: a térítéshez használt szövegek mellett, versek, találós kérdések és kun-német valamint latin-kun szöszedetek is találhatóak benne. A forrás 1880-as Kuun Géza általi kiadása óta könyvtárnyi szakirodalom foglalkozott a *Codex Cumanicussal*. A kódex teljes kutatástörténetének legfrissebb bibliográfiáját Valery Stojanow állította össze (2005). Legújabban tárgyalja, a kutatástörténetet és a történeti kontextust is remekül bemutatva: Kovács–Göncöl 2014.
- <sup>18</sup> Alekszej Mihajlovics cár (r. 1645–1676) csaknem két évtizeddel korábban megpróbálkozott egy követség küldésével, azonban az 1653–1657-es kiküldetést egy Fedor I. Bajkov nevű írástudatlan kereskedő vezette, s részben az ő alkalmatlanságának, részben a rossz követi utasításnak köszönhetően ez a küldöttség nem járt sikerrel (Loewenthal 1986/7: 97).
- <sup>19</sup> Mivel a közeljövőben egy önálló tanulmányt szeretnék szentelni a kérdésnek, ehelyütt csak a problémafelvetésre szorítkozom.
- <sup>20</sup> Vö. Painter 1965: 37, 96/2. lbj., Silverstein 2007: 149–152 159, Morgan 2007<sup>2</sup>: 91–92, Morgan 2000: 382, Allsen 2001: 103, Shim 2016.
- <sup>21</sup> Jó példa a földrajzi helyek beazonosításának nehézségeire Dai Matsui cikke (2015), amelyben az ujjgur dokumentumokban előforduló különböző földrajzi neveket próbálja beazonosítani.
- <sup>22</sup> Hosung Shim nemrégiben megjelent cikke (2016) a narratív források alapján, a Yuan-dinasztia (1271–1368) uralta Kínát Közép-Ázsiával összekötő három nagy postaútvonalat, illetve ezek időbeli változásait rekonstruálta. Ez a munka kiváló feltételeket teremt ahhoz, hogy az ujjgur és mongol dokumentumok valamint az újabb korokból származó útlírások alapján pontosabban lehessen rekonstruálni az egyes állomásokat, illetve a menettempókat.



## FELHASZNÁLT IRODALOM

Alef, G. (1967): The Origin and Early Development of the Muscovite Postal Service: *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas. Neue Folge* 15: 1–15.

Allsen, Th. T. (1987) *Mongol Imperialism*. Los Angeles – London.

Allsen, Th. T. (1989) Mongol Princes and Their Merchant Partners: *Asia Major. Third Series* 2: 83–126.

Allsen, Th. T. (1997) *Commodity and exchange in the Mongol Empire. A cultural history of Islamic textiles*. Cambridge.

Allsen, Th. T. (2001) *Culture and Conquest in Mongol Eurasia*. Cambridge.

Allsen, Th. T. (2009) Mongols as vectors for cultural transmission: Nicola di Cosmo – Allen J. Frank – Peter B. Golden (szerk.): *The Cambridge History of Inner Asia. The Chinggisid Age*. Cambridge, 135–154.

Allsen, Th. T. (2010) Imperial Posts, West, East and North: a Review Article: *Archivum Eurasiae Medii Aevi* 17: 237–276.

Biran, M. (2013) The Mongol Empire: The State of the Field: *History Compass* 11/11: 1021–1033.

Bodrogligeti, A. (1971) *The Persian Vocabulary of the Codex Cumanicus*. Budapest.

Dmytryshyn, B. (1985) *Russia's Conquest of Siberia 1558–1700. Vol I. A Documentary Record*. Szerk.: Dmytryshyn, B. et al. Portland.

Dvornik, F. (1974) *Origins of intelligence services: The ancient Near East, Persia, Greece, Rome, Byzantium, the Arab Muslim Empires, the Mongol Empire, China, Muscovy*. New Brunswick.

Ecsedy, H. (1975) Böz – An Exotic Cloth in the Chinese Imperial Court: *Altorientalische Forschungen* 3: 145–153.

Gazagnadou, D. (1994) *La Posta à relais: la diffusion d'une technique de pouvoir à travers l'Eurasie–Chine–Islam–Europe*. Paris.

Golden, P.B. (2011<sup>2</sup>) The Codex Cumanicus: Hriban, C. (szerk.): *Peter B. Golden: Studies on the Peoples and Cultures of the Eurasian Steppes*. București – Brăila, 333–365.

Harris, L.J. (2015a) The “Arteries and Veins” of the Imperial Body: The Nature of the Relay and Post Station Systems in the Ming Dynasty, 1368–1644: *Journal of Early Modern History* 19/4: 287–310.

Harris, L.J. (2015b) Into the frontiers: the relay system and Ming Empire in the borderlands, 1368–1449: *Ming Studies* 72: 3–23.

Hauer, E. (1952): *Handwörterbuch der Mandschusprachen*. Wiesbaden.

Jackson, P. (2000) The State of Research: The Mongol Empire, 186–1999: *Journal of Medieval History* 26: 189–210.

Kovács Sz.–Göncöl Cs. (2014) Latin kereszténység a török népeknél. Szemelvények a Codex Cumanicusból: Biacsi M.–Ivanics M. (szerk.): *A török népek vallásai. Filológiai tanulmányok a török vallásos szövegek köréből*. Szeged, 188–210.

Le Coq, A von (1926) *Auf Hellas Spuren in Ostturkistan: Berichte und Abenteuer der II. und III. deutschen Turfan-Expeditionen*. Leipzig.

Ligeti, L. (1981) Prolegomena to the Codex Cumanicus. Ligeti, L. (szerk.) *Codex Cumanicus*. Budapest, 1–54. [Kun Géza 1880-as kiadásának reprintje]

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

Loewenthal, R. (1986/7) Nikolai Gavrilovich Spafarii-Milesku (1636–1708)\_ A Biobibliography: *Monumenta Serica* 37 : 95–111.

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*. No. L 2005. The Tōhō Gakkai [The Institute of Eastern Culture], 67–82.

Matsui, D. (2014) Dating of the Old Uigur Administrative Orders from Turfan: Özkan, M. – Doğan, D. (szerk.): *VIII. Milletlerarası Türkoloji Kongresi (30 Eylül – 04 Ekim 2013 – İstanbul) bildirisi kitabı Vol. IV*. İstanbul, 611–633.

Matsui, D. (2015) Old Uigur Toponyms of the Turfan Oases: Ragagnin, E.–Wilkens, J. (szerk.): *Kutadgu Nom Bitig: Festschrift für Jens Peter Laut zum 60. Geburtstag*. Wiesbaden, 275–303.

Morgan, D. (2000) Reflections on Mongol Communications in the Ilkhanate: Hillenbrand, C. (szerk.): *Studies in Honour of Clifford*

Edmund Bosworth. Vol. II. *The Sultan's Turret: Studies in Persian and Turkish Culture*. Leiden–Boston–Köln, 375–385.

Morgan, D (2007<sup>2</sup>) *The Mongols*. Oxford.

Morgan, D. (2015) Mongol Historiography since 1985: The Rise of Cultural History: Amitai, R.–Biran, M. (szerk.): *Nomads as Agents of Cultural Change. The Mongols and Their Eurasian Predecessors*. Honolulu, 271–282.

Özyetgin, M. (1996) *Altın Ordu, Kırım ve Kazan Sahasına Ait Yarlık ve Bitiklerini Dil ve Üslûp İncelemesi*. Ankara.

Özyetgin, M. (2004) *Eski Türk Vergi Terimleri*. Ankara.

Painter, G.D. (1965) The Tartar Relation: Skelton R.A. – Marston, Th. E. – Painter, G.D. (szerk. és ford.): *The Vinland Map and the Tartar Relation*. New Haven – London, 19–106.

Raschmann, S-Ch. (1995) *Baumwolle im türkischen Zentralasien*. Wiesbaden.

Rockhill, W.W. (1891) *The Land of the Lamas. Notes of a Journey through China Mongolia and Tibet*. London.

Róna-Tas, A. (1975) Böz in the Altaic World: *Altorientalische Forschungen* 3: 155–163.

Sauvaget, J. (1941) *La poste aux chevaux dans l'empire des Mamelouks*. Paris.

Shim, H. (2016) The Postal Roads of the Great Khans in Central Asia under the Mongol-Yuan Empire: *Journal of Song-Yuan Studies* 44 (2014): 405–469.

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

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

Stojanow, V. (2005) : Der *Codex Cumanicus* in der Forschungsgeschichte: Schmieder, F.–Schreiner, P. (szerk.): *Il Codice Cumanico e il suo mondo. Atti del colloquio internazionale Venezia, 6–7 Dicembre 2002*. Roma, 3–44.

TMEN I–IV = Doerfer, G. (1963–1975) *Türkische und mongolische Elemente in Neupersischen I–IV*. Wiesbaden.

Vásáry I. (1987) *Az Arany Horda kancelláriája*. Budapest.

Vásáry, I. (2005) Oriental Languages of the *Codex Cumanicus*: Persian and Cuman as *Linguae Francae* in the Black Sea Region (13<sup>th</sup>–14<sup>th</sup> Centuries): Schmieder, F.–Schreiner, P. (szerk.): *Il Codice*

*Cumanico e il suo mondo. Atti del colloquio internazionale Venezia, 6–7 Dicembre 2002.* Roma, 105–124.

Vér M. (2013) A Mongol Birodalom postahálózatának kutatástörténete: Keller L. (szerk.) Ábrándjaink kora. X. Nemzetközi Vámbéry Konferencia. Dunaszerdahely, 2013. 118–144.

Vér M. (2014) A Mongol Birodalom postahálózatának ellátmányi utasításai Kelet-Turkesztánból: Keller L. (szerk.) *Európából Ázsiába, és vissza – ismét.* XI. Vámbéry Konferencia. Dunaszerdahely, 2014. 226–247.

WOT = Róna-Tas A.–Berta Á. (2011) *West Old Turkic. Turkic Loanwords in Hungarian I–II.* Wiesbaden.



# TARTALOMJEGYZÉK

|              |   |
|--------------|---|
| ELŐSZÓ ..... | 5 |
|--------------|---|

Czentnár András

A CSAGATÁJTÓL AZ ŐZBEGIG.

|                                                       |   |
|-------------------------------------------------------|---|
| PILLANATKÉPEK A KELETI TÖRÖK NYELV TÖRTÉNETÉBŐL ..... | 9 |
|-------------------------------------------------------|---|

Darkó Jenő

|                                            |    |
|--------------------------------------------|----|
| FEJEZETEK A PARTHUSOK TÖRTÉNETÉBŐL I. .... | 31 |
|--------------------------------------------|----|

Dobrovits Mihály

|                                                             |    |
|-------------------------------------------------------------|----|
| BÜLENT ECEVIT (1925-2006). POLITIKUS, KÖLTŐ MŰFORDÍTÓ ..... | 83 |
|-------------------------------------------------------------|----|

Kicsi Valéria

SAID NURSI ÉLETÚTJA ÉS A KULTUSZÁNAK

|                                                         |    |
|---------------------------------------------------------|----|
| KIALAKULÁSA AZ AKP KORMÁNYRA KERÜLÉSE (2002) UTÁN ..... | 97 |
|---------------------------------------------------------|----|

Kiss László

„... AMI TÖRÖKORSZÁGBAN HASZNOS ÉS ÉRDEKES...”

|                                                    |     |
|----------------------------------------------------|-----|
| HERCEGHY MÓR (1815-1884) ORVOSUTAZÓ SZEMÉVEL ..... | 113 |
|----------------------------------------------------|-----|

Kovács Szilvia

BEPILLANTÁS A 13–14. SZÁZADI NYUGATI KERESZTÉNY

|                                                       |     |
|-------------------------------------------------------|-----|
| KULTÚRA ÉS TÉRÍTÉS KÍNAI ÉS MONGÓLIAI EMLÉKEIBE ..... | 129 |
|-------------------------------------------------------|-----|

Madaras László

|                                             |     |
|---------------------------------------------|-----|
| HOL LEHETETT AZ AVAROK „HRING”-JE I.? ..... | 159 |
|---------------------------------------------|-----|

|                                                              |     |
|--------------------------------------------------------------|-----|
| <b>Németh Pál</b>                                            |     |
| AZ ISZLÁM ÖNÉRTELMEZÉSE                                      |     |
| ÉS VISZONYULÁSA MÁS VALLÁSOKHOZ .....                        | 183 |
| <b>Sárközy Miklós</b>                                        |     |
| VÁMBÉRY ÁRMIN ÉS TECK VICTORIA MARY                          |     |
| KIRÁLYNÉ (V. GYÖRGY BRIT URALKODÓ FELESÉGE) LEVELEZÉSE ..... | 199 |
| <b>Katarína Somodiová</b>                                    |     |
| A JEMENI KÖZÖSSÉG AZ EGYESÜLT KIRÁLYSÁGBAN                   |     |
| A MÁSODIK VILÁGHÁBORÚ UTÁN .....                             | 215 |
| <b>Szálkai Kinga</b>                                         |     |
| AZ ETNOGRÁFIA MÓDSZERÉNEK ALKALMAZÁSA A NEMZETKÖZI           |     |
| KAPCSOLATOK ELMÉLETÉBEN: KÖZÉP-ÁZSIAI ESETTANULMÁNYOK .....  | 233 |
| <b>Uhrman Iván</b>                                           |     |
| AZ APAFARKAS ÉS A DISZNÓ-APA I. ....                         | 273 |
| <b>Vér Márton</b>                                            |     |
| ÚJ ÉS MODERN KORI KÖZÉP-ÁZSIAI UTAZÓKRA                      |     |
| VONATKOZÓ FORRÁSOK A MONGOL BIRODALOM                        |     |
| KOMMUNIKÁCIÓS STRUKTÚRÁINAK KUTATÁSA SZOLGÁLATÁBAN .....     | 317 |





TELJES TÁRGYILAGOSSÁG  
ÉS SZIGORÚ VALÓSÁG

XIII. Nemzetközi Vámbéry Konferencia

Első kiadás

Felelős kiadó: Hodossy Gyula  
Felelős szerkesztő: Keller László  
Nyomdai előkészítés, borítóterv: Gyenes Gábor  
Nyomta: Press Group, s.r.o., Banská Bystrica  
Kiadta: Vámbéry Polgári Társulás  
Dunaszerdahely 2017  
Készült a Lilium Aurum Kft gondozásában  
a Vámbéry Polgári Társulás megbízásából.  
Megjelent: 200 példányban

ÚPLNÁ NEPREDPOJATOSŤ A PRÍSNA REALITA  
XIII. Medzinárodná konferencia Vámbéryho

Zodpovedný vydavateľ: Gyula Hodossy  
Zodpovedný redaktor: László Keller  
Tlačiarenská príprava, obal: Gábor Gyenes  
Tlač: Press Group, s.r.o., Banská Bystrica  
Vydavateľstvo: Občianske združenie Vámbéryho  
Dunajská Streda 2017  
Publikáciu Občianskeho združenia Vámbéryho  
vydalo vydavateľstvo Lilium Aurum  
Náklad: 200 ks

ISBN: 978-80-89955-01-5