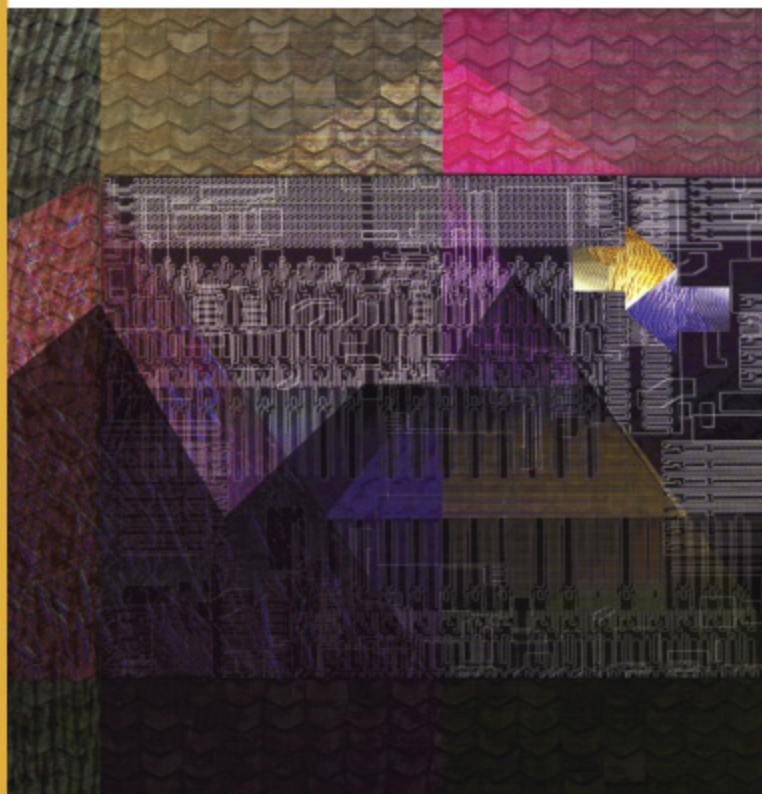


XII

KORUNK

FÓRUM • KULTÚRA • TUDOMÁNY



CSAPODY MIKLÓS
CSIBI LÁSZLÓ
GYÖNGYÖSI CSILLA
GEORGE GRIGORE
HEGYI KLÁRA
HORVÁTH CSABA
IVÁNYI TAMÁS
JAKAB VILLÓ HANGA
KÁNTOR JÓZSEF
KÉSZ ORSOLYA
KÓNYA-HAMAR SÁNDOR
MARCINKÓ ÉVA
NAGY PÉTER TAMÁS
SÁRKÖZY MIKLÓS
LAURA SITARU
SZABÓ ATTILA
SZABÓ ZSOLT
SZEKÉR GITTA
SZOMBATHY ZOLTÁN

6

ISZLÁM

III. FOLYAM
2018.
JÚNIUS

XXIX

KORUNK

FÓRUM • KULTÚRA • TUDOMÁNY

HARMADIK FOLYAM • XXIX/6. • 2018. JÚNIUS

TARTALOM

GEORGE GRIGORE • A bor jelentései az iszlám misztikában (Gyöngyösi Csilla fordítása)	3
IVÁNYI TAMÁS • A Korán a muszlim misztikusok szemével	10
NAGY PÉTER TAMÁS • A Kába elhagyja Mekkát. Középkori példák a legszentebb iszlám épület helyi analógiáira	18
LAURA SITARU • Nyelvészeti szempontok az Idegen megjelenítéséhez a középkori arab utazók feljegyzéseiben (Gyöngyösi Csilla fordítása)	27
SÁRKÖZY MIKLÓS • A zúrkháne: egy vallási-nemzeti intézmény a síita Iránban	34
SZEKÉR GITTA • Az iszlám Közép-Ázsiában. Változatok egy vallásra	43
MARCINKÓ ÉVA • A Gülen-mozgalom jelentősége Törökországban	52
GYÖNGYÖSI CSILLA • Feminista Korán- és szunnaértelmezések	61
SZOMBATHY ZOLTÁN • Pluralizmus és szekularizáció a kortárs muszlim gondolkodásban	69
Fogalommagyarázat (Gyöngyösi Csilla – Marcinkó – Éva – Sárközy Miklós – Székér Gitta – Szombathy Zoltán)	76
■ IN MEMORIAM	
BALÁZS IMRE JÓZSEF • Horváth Andor (1944–2018)	81
KÓNYA-HAMAR SÁNDOR • Ezer százalékig!... ..	82
■ HISTÓRIA	
HEGYI KLÁRA • Török kori viszontagságok Bihar vármegyében	84
CSAPODY MIKLÓS • Tiszatáj-történetek (II.)	93



■ MŰHELY

CSIBI LÁSZLÓ • Ismeretlen Teleki Samu-forrásanyagok 101

■ TÉKA

KÉSZ ORSOLYA • Ki élhet túl? (*Sasszé*) 107

SZABÓ ZSOLT • Diktátorok tündöklése és bukása 110

HORVÁTH CSABA • Kordokumentumnak beillő feljegyzések 112

SZABÓ ATTILA • „Halottnak a csók” 115

JAKAB VILLÓ HANGA • Túlteljesített ígéretek és hiányérzetek 117

KÓNYA-HAMAR SÁNDOR • Politika és erkölcs 122

■ ABSTRACTS 125

■ KÉP

KÁNTOR JÓZSEF



ALAPÍTÁSI ÉV 1926

Kiadja a Korunk Baráti Társaság ■ Tiszteletbeli elnök: DEGENFELD SÁNDOR

Főszerkesztő: KOVÁCS KISS GYÖNGY (történelem) ■ A szerkesztőség tagjai: BALÁZS IMRE JÓZSEF (főszerkesztő-helyettes, irodalom), CSEKE PÉTER (médiatudomány), RIGÁN LÓRÁND (filozófia, a Korunk–Komp-Press Kiadó felelős szerkesztője)

■ Gazdasági vezető: KOVÁCS GÁBOR ZSOLT Grafikai arculat: KÖNCZEY ELEMÉR, SZENTES ZÁGON
■ A Korunk grémiuma: DERÉKY PÁL, EGYED PÉTER, ILIA MIHÁLY, KOVÁCS ANDRÁS, POMOGÁTS BÉLA, ROMSICS IGNÁC, TETTAMANTI BÉLA, ZALÁN TIBOR

■ Kiemelt támogató a Communitas Alapítvány és a Romániai Magyar Demokrata Szövetség. A megjelenéshez továbbá támogatást nyújt a Nemzeti Kulturális Alap, a Bethlen Gábor Alap, a bukaresti Művelődési Minisztérium, a Kolozs Megyei Tanács és az Amerikai Magyar Koalíció – Cultural Foundation for Transylvania

■ Szerkesztőség: Kolozsvár, Str. gen. Eremia Grigorescu (Rákóczi út) 52.

Telefon: 0264-375-035; Fax: 0264-375-093 ■ Postacím: 400750 Cluj, OP.1. cp. 273, Románia;

Internet: www.korunk.org; <http://epa.oszk.hu/00400/00458>; e-mail: korunk@gmail.com

■ Nyomda: ALUTUS, Csíkszereda, Hargita út 108/A. Tel./fax: 0266-372-407

■ Előfizetést a szerkesztőség is elfogad: egyévi előfizetés díja 60 RON.

A KORUNK magyarországi terjesztését Tóth Ernő Béla E. V. végzi;

a lap megrendelhető a következő telefonszámon: 0036-303-499-151, illetve e-mailen: erno.toth.deb@gmail.com

■ Revistă culturală finanțată cu sprijinul Ministerului Culturii și Identității Naționale

■ Revistă editată de Asociația de Prietenie Korunk

(400304 Cluj-Napoca, str. gen. Eremia Grigorescu nr. 52.; Cod fiscal 5149284)

■ ISSN: 1222-8338

GEORGE GRIGORE

A BOR JELENTÉSEI AZ ISZLÁM MISZTIKÁBAN

A bor kettős jelentőséggel bír az iszlám-ban: egyrészt az iszlám jog szerint tilos a fogyasztása, másrészt az iszlám misztikában nagyon erős jelkép. Jelen dolgozatban arra teszek kísérletet, hogy az iszlám alapvető szövegeiből, a Koránból és a hadiszokból, valamint a nagy szúfi misztikusok szövegeiből kiindulva megvilágítsam a jelentéseit. A tárgyalt misztikusok a következők: Rábia al-Adawijja (721–801), al-Huszajn b. Manszúr al-Halládzs (857–922), Abú l-Madzsd asz-Szaná'i (1080–1140), ibn al-Fárid (1181–1235), Maulana Dzsáláluddín Rúmi (1207–1273), Sihábuddín Jahjá Szuhrawardi (1154–1191) és ibn Adzsiba (1746–1809).



A bor a Korán és a hadíthok láttatásában

■ Noha minden nagy szunnita jogi irányzat – a málikita, sáfi'ita, hanbalita és a hanafita egyaránt – hosszú viták után amellett teszi le a voksát, hogy a bor fogyasztása főbenjáró bűn (al-kabáir), az iszlám alapvető szövegei nem nyilatkoznak ennyire egyértelműen ebben a kérdésben. Számos hadisz beszél a borról, de olyan viszonylag kevés van, amelyik kimondottan tiltaná, mint például: „minden részegítő ital khamr, és a khamr tilos”. Habár a bor – azaz minden szeszesital – teljes tiltására vonatkozó nézet általánosan elterjedt,

Az iszlám misztikusok abból indulnak ki, hogy a bor létezik a mennyben. Éppen ezért azt gondolják, hogy ez isteni ital, és a bor okozta részegség a paradicsomi állapot.

A lapszámban, ahol máshogy nem jelöltük, dr. Okváth Csaba orientalista Korán-fordítását használtuk.

a Koránban nem ennyire egyértelmű a helyzet. Kezdetben a bor Isten emberek iránti jóakarátának jele: „A pálmák és a szőlők gyümölcseiből erős italokat (készíthettek) és jó táplálékot. Bizony, ebben jel van azon nép számára, amely használja az eszét.” (A méhek 16,67)

Az ivászat hívókra gyakorolt negatív következményei miatt ez az álláspont megváltozik – egyelőre nem kényszerítő módon, hanem inkább egyfajta ajánlasként: „És kérdezni fognak téged a borról és a szerencsejátékról. Mondd: »E kettőben nagy bűn található, és hasznok is az emberek számára. Ám e kettő bűne nagyobb a bennük rejlő haszonnál.«” (A tehén 2,219). Egy jótanács és egy figyelmeztetés által követett vád később is elhangzik, de ez is relatívnak tekinthető, hiszen kérdés formáját ölti: „A sátán csupán az ellenségeskedést és a gyűlöletet akarja köztetek elhínteni a bor és a szerencsejáték által. És el akar téríteni benneteket az Allahról történő megemlékezéstől és az imától. Hát abba hagyjátok?? (Az asztal 5,91)

Noha a tiltás nem nyilvánvaló és közvetlen, mégiscsak tiltás. Ugyanakkor a bornak kettős, kiemelt szerepe van, ez ugyanis az az ital, amit a muszlimok a mennyben jutalomként kapnak: „A Paradicsom példázata, amire az istenfélők ígéretet kaptak, ilyen: »Vannak benne folyók, amelyek vize nem válik sóssá. És vannak folyók, amelyek tejjel folynak, ezek íze nem változik, és borral folyó folyók, amelyek gyönyörűséget jelentenek az azokat ivók számára. És ott mindenféle gyümölcsök várják őket, és bűnbocsánat Uruktól.«” (Mohamed 47,15)

Az iszlám misztikusok abból indulnak ki, hogy a bor létezik a mennyben. Éppen ezért azt gondolják, hogy ez isteni ital, és a bor okozta részegség a paradicsomi állapot. Mivel a testi értelemben vett bort tiltja az iszlám törvény, a saría, sokkal nagyobb hangsúly kerül a bor szimbolikus jelentőségére, amely az iszlám misztikus irodalmában jelen van. A bor dicséretét zengő misztikusok javarészt Perzsiából származnak, vagy szoros kapcsolatot ápolnak perzsa misztikusokkal. A régi perzsák haoma néven tisztelték a bort, amely kezdetben a halhatatlanság mitikus, istenek és kiválasztottak számára fenntartott itala volt, mint a görögök-nél az ambrózia és az indiaiaknál a sóma. A perzsa bortisztelet párhuzamba állítható a görögök Dionüszosz- és a rómaiak Bacchus-kultuszával. A bor közvetlen tisztelete ugyan eltűnik akkor, amikor a perzsák felveszik az iszlámot, de rejtett esszenciaként – a Korán által adott leírásnak is köszönhetően – a misztikus írásokban jelenik meg újra. Egyes költők, mint pl. Háfiz (m.1389) verseiben a bor olyan hangsúlyos tiszteletben részesül, hogy szó szerinti és a misztikus értelmének elválasztása majdhogynem lehetetlen.

Isten – bor – dervistánc

■ A szúfizmus, vagyis az iszlám misztika kétféle kifejezésmóddal rendelkezik: az egyik egy érzelmileg fűtött vallásosság, amit szukrnak, részegségnek hívnak, a másik pedig a törvény feletti szigorú, szahwnak (ébredlétnek, éberségnek) nevezett értelmezése. Az elsőben a saríában mint kinyilatkoztatott törvényben megnyilvánuló isteni vezetés a felejtés által érvényesül, amelynek során a vallásos érzelmek és intuíciók felszabadulnak. A második esetben a belső, lelki tapasztalat marginálissá válik, és csak a jogi keretben megjelenő teológiai disputákat veszik figyelembe.¹

A két út kétféle irodalmi műfajban nyer kifejeződést: a szukr a misztikus költészetben, amely ideális annak leírására, hogy valaki hogyan jut el a megvilágosodásra, a világ egysége és az Istennel való egység megtapasztalására, a szahw

pedig a misztikus prózában jelenik meg, amelyben a teológiai absztrakciók által nyilvánul meg a távolság, amely elválasztja egymástól az Istent és az embert. Amennyire mentes a költészet minden korláttól, annyira merev és rideg a próza. Ez utóbbi műfaja főleg a riszála (értekezés), amely szárazan mutatja be a jogászok és teológusok véleményét. Sokszor előfordult, hogy ezek a kizárólag az intellektusuk által vezetett „ébre levők” nem voltak képesek megérteni az isteni szerelem részszegségét, és gyakran üldözték Isten „szerelmeseit”.

Az Isten iránti „részeg” szerelem gyakran olyasmiket mond ki a költőkkel, amiket prózában nem lehetne megfogalmazni.² A szúfi költészet megtűrése az iszlámon belül annak köszönhető, hogy a Korán úgy beszél a költőkről, mint holmi bolondokról, akiket békén kell hagyni, de nem szabad túl komolyan venni: „És a költők! A tévelygők követik őket. Vajon nem látod, hogy minden völgyben kóborolnak, és ők azt mondják, amit nem tesznek?” (A költők 26,224–226). Ennek ellenére több költőt, aki szélsőséges formákban fejezte ki Isten saját teremtményeiben való megtestesülésének gondolatát, mint pl. Al-Halladz és Szuhrawardi, a költészet sem mentett meg a mártíromságtól.

Sokféle elnevezés létezik arabul a borra: khamr – a kh-m-r igéből, ami erjedést jelent; nabídz – erjesztett datolyabor; rahíq – nektár, a Hamisan mérők 83,25 kifejezése a borra; suráb vagy masrúb – ital, a s-r-b, inni igéből. A d-w-m igéből – ami folytatást, forgást jelent – származik viszont az a szó, amely Isten és a misztikus részszegség között kapcsolatot teremt a misztikus világképben. A misztikusok számára ugyanis a bor mudam (folytatott, folyamatos) vagy nőnemben mudamát – mindkettő a d-w-m ige négyes ige törzse, az adama ige befejezett melléknévi igeneve, amelynek a jelentése: arra készíteni valakit, hogy a saját tengelye körül forogjon –, illetve mudawwamát, a d-w-m ige második ige törzse, a dawwama (forgásra készlet) befejezett melléknévi igeneve.

Ugyanebből a háromgyökű töből (d-w-m) származik Isten kilencvenkilenc csodálatos neve (al-aszmá al-huszna) közül az egyik, a Dáim: Örökkévaló, Folyamatos, Végtelen.³ Ez a rövid nyelvtani kitérő talán érthetőbbé teheti azt a kapcsolatot, amely Isten mint Dáim, a rituális forgás (dawáma, amit a szama’ nevű rituális táncban végeznek) és a bor (mudam, mudamát, mudawwamát) között a misztikusok világképében található.⁴

A bor vidámságot és szerelmet jelent, az igazi hívő pedig részeg az isteni szerelem borától. A bor szabadítja meg a hívőt a legalizmus és a szokások láncaitól, mert ez a bor a mennyei minőség, az az emanáció, amely által az isteni szeretet manifesztálódik a teremtésben, és a szeretet jelét sugározza. Az isteni részszegség azt jelenti, hogy aki ettől a bortól megrészszegül, Istenen kívül mindent elfeled: „Ne légy türelmetlen se testben, se lélekben: az egyik durva, a másik áttetsző, / Lépj ki e két megkötözöttségéből, ne maradj sem egyikben, sem másikban. / Hagyj el mindent, ami elfordít az Úttól: tagadást és hitet. / Hagyj el mindent: csúnyát és szépet, amely megakadályoz abban, hogy elérd a Barátot. / Mindegy, hogy szírdül vagy héberül beszélsz a hitről, / Mikor Istent keresed, mindegy, hogy Dzsabolqában vagy Dzsabolszában van [a világ két végén található misztikus város – G. G.], / Barátom, ha örökké akarsz élni, halj meg a halál előtt.”⁵

A „tagadás és hit” elhagyása az iszlám miszticizmus kezdeteire, Baszrára (Irak) emlékeztet, ahol a női misztikus, Rábía al-Adawijja (721–801) szaladgált az utcákon, az egyik kezében parázzsal, hogy felgyújtsa a mennyet, a másikban pedig egy vödör vízzel, hogy eloltsa a poklot, és semmi mással ne kelljen többet foglalkoznia, csak Istennel magával és az iránta érzett szerelmével.⁶

A bor ennek az isteni szerelemnek a jelképe, amely meghalad minden földi rítust, és a részegség, azaz a mérgezéshez (szukr) hasonló állapothoz vezet. A szerelmes megrészegül az Isten iránt érzett szerelmétől, amelynek kifejeződése éppen önmaga, a maga testi mivoltában. Részegnek lenni azt jelenti, hogy életed felett Isten jelenléte és szeretete vette át az irányítást, és a bor nem más, mint ennek a mély meggyőződésnek az elixírje: „Azért nevezték a szúfik bornak – mondja a marokkói misztikus, ibn Adzsiba (1746–1809) –, mert amikor besugározza a szívüket, elveszítik érzékeiket, ugyanúgy, mintha valódi bort ittak volna. A bor nevén gyakran magát a megrészegülést (szukr) értik, az érzelmeket és a misztikus találkozásokat (wadzsud, widzsudan). Amikor pohárról, kupáról (kász) beszélnek, amiből ezt a bort isszák, a szúfik a megvilágosodás fényeire utalnak a szívükben, amely a szerelem buzgalmában ég.”⁷⁷

Ennek a bornak a leírását találjuk ibn al-Fárid (1182–1235) *Óda a borhoz* c. költeményében, amely a bor és a részegség védelmében születik: „Írd le te – mondták –, írd le nekünk te, aki le tudod írni! / És valóban, képes vagyok rá. / Tiszta, de nem víz, / Éteri, de nem lég, / Fény, de nem tűz, / Sem lélek, sem test, / A bor és nem az szőlőföld [karm, nagyelkűséget is jelent – G. G.]: Ádám az apám, / A szőlőföld, és nem a bor: az ő anyja az enyém is.”⁷⁸

A szúfi költészetben a bor számos metafora kiindulópontja lehet. Ilyenek a kupa, a kocsmáros, a pohárnok és a kocsmá, amelyek kulcsa egyaránt a bor szimbolikájából adódik. A kupa vagy pohár (kász) a misztikus szíve, amelyet megtölt az Isten iránt érzett szerelem. A szúfi költők gyakran hozzák kapcsolatba a borivást a hudúr al-qalbbal, ami a szív jelenlétét, koncentrációját jelenti. Ezekhez kapcsolódik több alapvető szúfi fogalom: a meditáció (fikra), a kontempláció (nazra), a megemlékezés Istenről (dzikr), a misztikus hallgatás (szamaa), a létező dolgoktól való idegenkedés és eltávolodás (tagjib). A borral kapcsolatos szúfi költészetben a kocsmáros, a boráros (al-khammár), a pohárnok (asz-száqi) a misztikus világ kalauzaként jelenik meg azok számára, akik meg akarják ismerni Teremtőjüket, vagy időnként Istenként, aki kiárasztja ajándékát a hívőkre, mint ahogyan a kocsmáros bort tölt a kupákba.

A borivás helye a kocsmá (khammára), perzsául eufemisztikusan majkháne, vagyis a víz vendéglője – egy olyan társadalomban, ahol a bor tiltott –, a maj pedig az arab dialektusokban vizet jelent, de a perzsában emiatt az eufemizmus miatt bort. Ez az a hely, ahol találkoznak a barátok és a tanácsadók – mindazok, akik hasonló lelki titkokat hordoznak; misztikus értelemben az a hely, a központ, ahol az igazi hívők összegyűlnek, hogy közösen részesei legyenek az imádtott isteninek, és igyanak az Ő szerelmének borából, hogy elfeledjenek mindent, ami rajta kívül van. Itt jutnak el abba az extatikus állapotba, amely megtöri a világ valóságát. „A szúfik azt mondják: »csodálatos részegség részesei vagyunk, teljesen elfeledve mindent, amit érzékekkel fel lehet fogni.«”⁷⁹

A szúfi irodalomban a kocsmá (khammára) áll szemben a mecsettel (maszdzsid), ahol a legalisták – mindazok, akik törvények betartására helyezik a hangsúlyt – találkoznak, és amely gyakran a temető mellett van, mert ott halottak az érzelmek. A legalisták semmit sem tudnak az Isten iránti szerelemről, míg azok, akiket megrészegített ez a bor, mindenben Istent látják (a wahdat al-wudzsúd, a létezés egysége filozófiai fogalma értelmében). A törvény uralma ugyanis olyan távolságot feltételez Isten és ember között, amelyet nem lehet áthidalni, és éppen Istennek ebből a hiányából fakad a törvény mint elválasztó. A bor olyan spirituális esszencia, amely megelőz bármely törvényt, és amely már

az anyagi világ teremtése előtt létezett; ebben az értelemben nevezi ibn al-Fárid élőnek: „Ittunk egy pohár bort, hogy megemlékezzünk a Kedvesről, / Aki megrészesgített bennünket még azelőtt, hogy a szőlőt megteremtette volna. / A telehold a kupája, ő maga a nap, [...] / A szava megelőz minden létezőt, / Öröktől fogva, minden forma előtti, / Minden megtestesülés előtt.”¹⁰

Dzsaláluddín Rúmi (1207–1273), a *Masznawí* című, huszonötezer párversből álló, monumentális versfolyam szerzője hasonlóképpen ír a lélek preegzisztenciájára utalva: „Azelőtt, hogy a világ kert, szőlőföld, szőlő lett volna, a lelkünk eltelt a halhatatlan borral.”¹¹

A bor az iszlámban több, egymástól merőben eltérő jelentésárnyalattal rendelkezik. Az eredeti tiltás ellenére a bor kitüntetett jelentőségű és nagy erejű ital is lehet. A neki tulajdonított hatalom abban áll, hogy általa megközelíthető az Isten, és fel lehet oldódni, el lehet vegyülni az Ő fenséges valóságával: „Érte, a szerelem miatt vándorol az én lelkem, / Amíg teljesen feloldódik Benne, / Anélkül, hogy a két test összekeveredne...”¹²

Mint az idézett sorokból kiténik – „anélkül, hogy a két test összekeveredne” –, a feloldódás viszonylagos. A legfelsőbb valóság csak metaforikusan van benne a borban, úgy, ahogyan al-Halládzs is leírja: „Amikor innék, hogy szomjam csillapítsam, / A te árnyéked látom a kupában, / Ha eljuthatnék hozzád, megérkezhetnék, / Arcon csúsznék és a fejemen mennék.”¹³

Ez a lelki értelemben vett bor különbözik a valóságos, testi bortól, ebben ugyanis semmi földi, anyagi nincs, és csakis misztikus értelemben lehet belőle inni. Dzsaláluddín Rúmi úgy ír róla, mint bor-lélekről: olyan preegzisztens esszenciáról, amelyből az egész teremtés részesedik: „A nemlétből indult a szerelmet hordozó karavánunk, / Az egyesülés bora örökkön beragyogja az éjszakánkat, / Ettől a bortól, a szerelem vallásától / Nedves az ajkunk a semmi hajnaláig.”¹⁴

Összefoglalásként hadd álljon itt egy részlet Abd al-Gani an-Nábluszi (vagy an-Nábuluszi) (1641–1731) ibn al-Fárid ódájához írt kommentárjából, amely a misztikus részesség lényegére világít rá: „A bor az isteni szerelem italát szimbolizálja [...] ez a szerelem szüli a részességet és azt, hogy mindent, ami a világhoz tartozik, el lehessen felejtani. Tedd még hozzá: ez a bor az örök isteni szeretet, amely a teremtés minden részében megjelenik. Ez a bor a fény, amely mindenhol világít, és ez a valódi létezés bora és a valódi elhívásé. Minden létező dolog ebből a borból származik.”¹⁵

A bor és Krisztus vére

■ Bár az iszlám nem fogadja el Krisztus keresztáldozatát – Jézus a Korán szerint elragadtatik abban a pillanatban, amikor a zsidók elhatározzák, hogy bosszúból megölik az ún. rágalmak miatt (A nők 4,156–158) –, az emberiség megmentéséért kiontott vére mint metafora az iszlám korai időszakától jelen van. Al-Halládzs mártírhalált szenvedett 992-ben istenkáromlás miatt az aná al-haqq (én vagyok az igazság) kijelentésért, amelyben az emberi én az istenivel egyesül. Számára ez a spirituális bor nem már, mint Krisztus vére: „Menj, és mondd meg a szerelmeseimnek, / Elmentem a tengerre, hajóm összetört, / A kereszt törvénye szerint lesz halálom, / és már nem akarok se Mekkába, se Medinába menni.”¹⁶

A lét egységének (wahdat al-wudzszúd) tana miatt, amely minden muszlim misztikus írásban megtalálható, a megfeszített Krisztus a keresztben és a kivégzői

eggyé válnak, a bor és a vér szimbolikus értelemben egymásba alakul át: „Az, aki tanít engem, és aki nem megy el úgy, hogy ne sebesítene meg, / Innom adott a kupából, és ittam, / Ahogy a vendég vendéglátója, / A kupa továbbment aztán kézről kézre, / És ő hozta a korbácsot és az éles kardot...”¹⁷

A bor és a vér úgy jelenik meg itt, mint az emberi és az isteni egymásra tevődése a kereszten, amelyen Jézus áldozata végbement, és ahol al-Halládsz is be fogja fejezni az életét, ahogyan megjósolta: szakranu al-mahabbati juszlabu (a szerelemtől részeget megfeszítik).¹⁸

A lényegeket összefonódása, de nem egysége ez – alig észlelhető, de megrázó ez a határ – habár itt a nyelv csapdájából csak az tud kiszabadulni, aki – mint al-Halládsz is – a szó abszolút értelmében véve hajlandó tévelyegni, az a hiányosságokkal teli lény, aki feloldódik a saját magához tartozó Teljességben, és önmagában feloldja azt, mint a Teljességnek a semmi közepette beteljesült aktusát.¹⁹ „A lelked összekeveredett a lelkemmel, / Ahogy a bor (al-khamra) keveredik a tiszta vízzel (az-zulal). / Ha téged érint valami, engem érint, / Te vagy én mindenekben.”²⁰

Jézusnak a kereszt lábánál összegyűjtött vére a Grál ragyogó fényévé változik át. Egy másfajta, és mégis ugyanazon Grálról beszél Szuhrawardi *Lughat-e múrának* (A hangyák nyelve) című misztikus története 4. részében, amelyben Kaj Kuszraw titokzatos kupájáról, a Dzsám-e dzsámról (Dzsám Gráljáról) esik szó. Ez a kupa „a világ tükre”, amelyben a világosság van benne, a núr, és a róla való meditálás megszabadít a hústesttől: „Amikor hallottam, hogy a tanító a Dzsám grálja történetét mondja, én magam voltam Dzsám grálja, a világ tükre, ahonnan az én Grálom származik, a világ tükre, ez a rejtett Grál az égető fáklya, amelyből a mi halálunk táplálkozik.”²¹

Ez voltaképpen a keresztény elképzelés a Grálról mint a lelki akarás szimbólumáról, az emberéről, aki a maga romlásnak kitett természeti valóságából anyagtalan fényvé lényegül át. Albert Béguin értelmezésében: „A Grál alapvetően az emberekért meghalt Krisztust jelképezi, az utolsó vacsora kelyhét – az isteni ajándékot, amit Krisztus a tanítványainak adott – és a szertartások kelyhét, amely a Megváltó valódi vérét tartalmazza. Ez a három valóság, a kereszthalál, az utolsó vacsora és az eucharisztia, elválaszthatatlan egymástól, és a Grál szertartása ennek napvilágra hozatala, amely ezáltal közös tudást hoz létre Krisztusról, és részvételt teremt a Megváltó áldozatában.”²²

Ugyanezt a jelentést – az áldozatét és a megújulását – tulajdonítja Henri Corbin a „Dicsőség Fényének”, amelyet Szuhrawardi látott álmában: „Ezt a lelkesedést és szomjúságot, amely végül a halálhoz vezet, nyújtja nekem a bennem rejlő Grál, amely én magam vagyok; [...] ez a lelkesedés felemészti az életünket, és a halálunkból táplálkozik. Így találkozik a Grál szimbóluma a Főnix szimbólumával.”²³

A második témánk, a bor mint a krisztusi vér metaforájának tárgyalása végén hadd zárjuk Dzsálaluddín Rúmi négysoros versével, aki számára Krisztus ennek a világnak az embersége, „minden benne létező dolog”.²⁴ „A bor, amit iszunk, a mi vérünk, / A törzsünk megerjeszti, mint a hordók, / Mindent odaadunk, hogy egy kupányit igyunk ebből a borból, / Az elménket odaadjuk egy kortyért.”²⁵

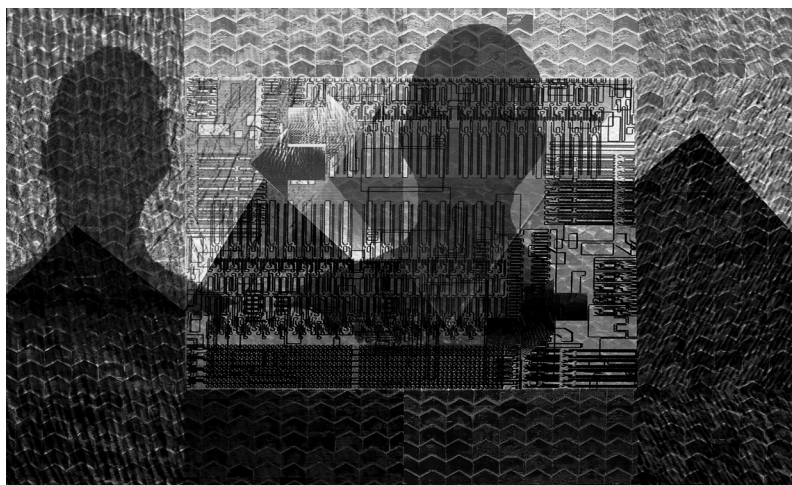
A misztikus versnek – Rábiától al-Halládszig, Szuhrawardiig és Rúmiig – a felszínen bacchusi a témája, de ez csak ürügy arra, hogy a legmélyebb és legeredetibb vallási megtapasztalásokat kifejezzék, mellőzve minden megszorítást, „tagadást és hitet” (Szuhrawadi). Az iszlám világ bármely részéről is legyen

szó, mindez az egész iszlám misztikán belül alapvető tapasztalat. Egyesek blaszémnek tartották, mások csodálták, virágzott a 8. századtól egészen a 13. századig, majd hanyatlani kezdett, és összeolvadt a profán bacchusi költészettel, amely csak a világi örömeiket éneklí meg. Ez él tovább a 14. századtól, amikor bevetté válik az iszlám dogmatizmusa, névtelenül és rejtve az arab nyelvben, mind a klasszikusban, mind pedig a dialektusokban, a perzsában, a törökben, az urduban, a kurdban, egészen a 19. századig.

Gyöngyösi Csilla fordítása

■ JEGYZETEK

1. Mark R. Woodward: *Islam in Java: Normative Piety and Mysticism in the Sultanate of Yogyakarta*. University of Arizona Press, Tucson, 1989. 234sk.
2. Earle H. Waugh: *The Munshidin of Egypt: Their World and Their Song*. University of South Carolina Press, Columbia, 1989. 80.
3. Ez a d-w-m ige folyamatos melléknévi igeneve, amivel a cselekvőt lehet kifejezni. A magyar nyelv létezését kifejező igével kapcsolatban viszont ezt az aktivitást nem lehet kifejezni, csak körülírással, az a szó ugyanis, hogy Örökkévaló, nem tartalmazza az aktív cselekvési módot, amit ez az igenév kifejez. (A ford.)
4. A. de Biberstein Kasimirski: *Dictionnaire arabe-français*. Librairie de Liban, Beyrouth, 1944. 753–754.
5. Szanáí: *Diván*. Modarres Razavi, Teherán, 1341 AH. 51.
6. Lásd Laura Sitaru: *L'amour dans la vision de la mystique Rabi'a*. In: Nadia Angheliescu – George Grigore (eds.): *Romano-Arabica II. Discourses on Love in the Orient*. Center for Arab Studies / Bucharest University, 2002. 149–157.
7. Malek Chebel: *Encyclopédie de l'Amour en Islam*. Payot et Rivages, Paris, 1995. 639.
8. Idézi Salah Stétié: *Le vin mystique*. Fata Morgana, Paris, 1998. 15–17.
9. Idézi Malek Chebel: i. m. 439.
10. Idézi Salah Stétié: i. m. 9–15.
11. Rumi: *Unseen rain*. (Trans. John Moyné – Coleman Barks) Shambhala, Boston–London, 2001. 56.
12. Idézi Salah Stétié: i. m. 17.
13. al-Halládzs: *Diván*. Afaq Arabijja, Bagdad, 1984. 58.
14. Rumi: i. m. 98.
15. Idézi Émile Dermenghem: *L'éloge du vin*. Véga, Paris, 1931. 126.
16. al-Halládzs: i. m. 85.
17. Uo. 92.
18. Uo. 101.
19. Salah Stétié: i. m. 38–39.
20. al-Halládzs: i. m. 73.
21. Szuhrawardi: *Lohat-e múrán*. Hermès, Bruxelles, 1939. III. 45.
22. Albert Béguin: *La Quête du Saint-Graal*. Garnier, Paris, 1958. 72.
23. Henri Corbin: *En Islam iranien. Aspects spirituels et philosophiques*. Gallimard, Paris, 1971. 208.
24. Rumi: i. m. 57.
25. Uo. 78.



IVÁNYI TAMÁS

A KORÁN A MUSZLIM MISZTIKUSOK SZEMÉVEL



Szúfi értelmezés szerint az, aki szerelemből teremtette a világot, az embernek szerelmes levelet is küldött. Miután ez szerelemmel íródott, ezért olvasni is szerelemmel kell.

10

■ Az iszlám misztikával foglalkozó nyugati szakirodalom és ezzel összefüggésben a misztikus rendek ellen egyre erősödő iszlám világbeli irodalom fő törekvése a 20. század utolsó harmadáig elsősorban arra irányult, hogy kimutassa az iszlám szúfizmusnak nevezett misztikus irányzata minden egyes tanításáról és misztikus gyakorlatának részleteiről, hogy idegen eredetűek, hellenisztikus vagy korai keresztény hatásra jöttek létre. Ez a szételemező módszer jellegzetesen a pozitívista tudomány szemlélet hatására jött létre, és bár az így kimutatott idegen hatások jelentős része valószínűnek látszik, számtalan mozzanat kialakulhatott belső fejlődés eredményeként is. Az egész iszlám misztika azonban több, mint lazán összefüggő atomisztikus jelenségek összessége. A koherenciát és az egységet elsősorban az iszlám szent könyve, a Korán biztosítja, amely a szúfik minden gondolatát és cselekedetét áthatja, és akkor is belőle vezetik le eszméiket, ha azok egy része eredetileg idegen hatásra jött létre. A francia tudós, Louis Massignon, az iszlám misztika legjelentősebb kutatója a 20. században ezt így fogalmazta meg: „A Korán a misztikus világszemlélet kulcsa, egyedülálló lexikon, az isteni tudományok alapvető szövege az iszlámban.”¹

Részletek egy hosszabb tanulmányból.

■ Az iszlám misztikus irányzatának a követői, a szúfik legfőbb törekvése az Egy Isten közelségébe jutni, vele intim kapcsolatba (unsz) lépni. Ebben az Isten iránti szerelem a hajtóerő, minden gondolatnak és tevékenységnek Istenre kell irányulnia, minden mással való foglalkozás „hanyagságnak” számít (gafla), ami a legfőbb bűn a szemükben. A szerelmesnek arra kell törekednie, hogy megismerje szerelmét – akit az isteni szerelem tüze hajt, annak Istent kell megismernie, mert a szerelem megvalósulása csak Isten világának a megismerésével lehetséges. Ezt a világot pedig csak Isten szavaival lehet megismerni. Isten szava a Korán, ezért a Korán tanulmányozásába kell belemélyednie annak, aki Isten bizalmas szerelmese akar lenni. Ez a Korán magyarázata révén érhető el. Ajn al-Qudát al-Hamadáni (m. 1131) közölt egy a Prófétaának tulajdonított misztikus hagyományt a Koránról: „Olvassátok a Koránt, és keressétek benne, ami rejtélyes.”²

Isten megismerése (maarifa) és a Korán titkainak feltárása azonban nem csupán a szúfik akaratától függ. A misztikusnak, aki elindul az Isten közelségébe vezető úton (szálik), akarnia kell ezt a sok nehézséggel járó utazást – ő az „akaró” (muríd). Van aztán olyan, aki nem is akar elindulni, Isten mégis magához vonza (madzsdzúb, „vonzott”). A cél: bejutni Isten rejtett világába (gajb) és megismerni azt. Ez a méhek 16,77 versén alapul: „Istené az Egek és a Föld rejtett világa.”³ Isten a maga számára tartotta fenn a rejtett dolgok tudását, elrejtve azokat a teremtmények előtt. A dolgok kimenetele rejtve van előttünk, sorsunk homályos.

Nem szemlélheti meg Isten láthatatlan világát más, csak kiválasztott barátai (aulijá Alláh),⁴ akik a misztikus értelmezés szerint az isteni közelségbe ért, céljukat megvalósított (muhakkakún) szúfi sejkek.

Isten közelsége és távolléte

■ Az iszlám teológia egyik sarkalatos tétele, hogy Isten elérhetetlen messzeségben van fölöttünk, a világmindenség fölött van a trónusa (ars), amelynek a Próféta is csak a lábataához (kurszí) tudott eljutni égi utazása (mirádzs) során. A tehén 2,255, az ún. Trónvers⁵ ezt így fogalmazza meg: „az Övé az, ami az egekben van, és az, ami a földön van [...] tudja azt, ami előttük (az emberek előtt) van, és ami mögöttük van. Ők (az emberek) nem tudnak felfogni semmit az Ő tudásából, csak amit Ő akar. [...] Az Ő trónusának (a lábtartója) átfogja az eget és a földet is, és nem jelent terhet számára azok megőrzése.”

Ez a vers – több más Korán-verssel egyetemben – reményt is kelthet a misztikusban, hiszen ahogy at-Tusztarí magyarázta: „Ő az Élő, az Örök Fenntartó (qajjúm), aki mindent felügyel, ami az ő teremtményeihez tartozik: az életük egész folyamatát, cselekedeteiket és ellátásukat. Ő az, aki a jóért (ihszán) jóval fizet, a helytelen cselekedetekért pedig bűnbocsánattal (gufrán). Az álszentséget, hitetlenséget és eretnekséget (bidaa, újítás) büntetéssel sújtja.”⁶ Ez tehát azt jelentheti – mondják a misztikusok –, hogy bár fölöttünk áll, mindent átfog, és mindenkiről gondoskodik.

Más Korán-helyeket még biztatóbbnak találnak, mint például: „Isten közelebb van az emberhez, mint az ő nyaki ütőere” (Qaf 50,16), azaz szinte bennünk van. Asz-Szulamí idéz egy meg nem nevezett szúfit, aki szerint a „szolgához való közelség azt jelenti, hogy a szívében tanúja lehet Isten közelségének, és közeledhet felé, ha engedelmeskedik neki, és minden törekvése rá irányul, folyama-

tosan megemlékezik Istenről (*bi-dzikrihi*), nyilvánosan és magányában, a szíve mélyén”. Ugyanakkor A tehén 2,115 azt mondja: „Bármerre fordultok, ott van Isten arca”, vagyis kívül áll rajtunk. A szúfik azonban ezt pozitívan tudták értékelni.⁸ „Isten jeleket helyezett el a természetben és az emberi lélekben” (Az elfújók 51,21), a rejtett dolgok tehát kívül is meg belül is vannak. „Abú Manszúr⁹ azt mondta: ez a vers azt is jelenti, hogy a Valóság (Isten) kinyilvánítja magát a teremtményeknek, mint ahogy a félhold is látszik minden országrészben. [...] Azt mondta az egyik bagdadi (szúfi mester): A vers célja az, hogy fordítsd az arcodat (Isten felé), a hozzá vezető út a te (hited) egyenessége, az értésed és tudásod révén.”

A Koránban minden benne van, a Korán minden tudás óceánja

■ Egyes misztikusok szerint minden Korán-versnek 7000 jelentése lehet. Al-Huszajn ibn Manszúr al-Halládzs misztikus mártír (m. 922) azt mondta: „A Koránban vannak az Isteni Uraság (rubúbijja) jelei, a feltámadásról szóló értesítések, és a jövőről szóló értesülések, egészen az örökkévalóságig bezárólag. Aki a Koránt ismeri, az már részese lett a feltámadásnak.”¹⁰

Abd ar-Razzák al-Kásání (m. 1329): *Távílat al-Kurán al-karím* (Értelmezések) c. misztikus Korán-magyarozatának bevezetőjében így ír erről: „Lelkület megtisztítja a Korán külsődleges (záhir, egzoterikus) értelme, mivel az bőségesen folyó víz, a szívük szomjúságát a belső értelme (bátin) oltja el, ami olyan, mint egy hullámozó tenger. Amikor le akarnak benne bukni, hogy titkai gyöngyeit felszínre hozzák, akkor a víz átcsap felettük, és ők elmerülnek az áramlatban. A belátás folyóágyai kifolynak ebből az özőnvízből képességeik szerint, míg a felfogás folyamai eltörnek a folyóiból. A folyóágyak metsző gyémántokat és gyöngyöket vetnek ki a partra, és a folyamatok kivirágoztatják a partokon a gyümölcsfákat és virágokat. A szívek annyit szereznek meg ebből az áradásból, amennyit csak tudnak, megtöltve a szív belsejét, míg a lélek nekilát, hogy leszüretelje a gyümölcsöket és a fényeket, hálás értük, és beteljesíti vágyait.”¹¹

A Korán tükör, üzenet, szerelmes vers

■ Samsz-i Tabrízí (m. 1248) ezt így írta le *Makálát* (Rövid tanulmányok) c. művében: „Az utazó és az úton járó számára a Korán minden verse (ája) olyan, mint egy üzenet, egy szerelmes levél (isk-náma). Ismerik a Koránt. Isten (ezekben az üzenetekben) feltárja a Korán szépségét számukra.” „Istent mindenben keresztül tanulmányozhatod a világmindenségben, mert Isten nincs beszorítva a mecsetbe. De ha mégis tudni akarsz, hogy pontosan hol van a lakhelye, akkor tudd meg, hogy csak egyetlen helyen lehet keresni, az igaz szerelmes szívében. Ehhez segít hozzá a Korán tanulmányozása.”¹²

Istenhez a Koránon keresztül vezet az út

■ Az utazó számára szerelmes levél a Korán, a jogásznak a jog végső forrása, míg a filozófus, teológus érveket keres benne tanításai számára. Mindegyikük azt a tükröt mutatja, amelyikben ők látják a Koránt, és ezt kívánják a hívőkkel vagy a hozzájuk hasonlóan gondolkodókkal megosztani. Nem csak a Korán, a szúfik szerint az egész teremtés a szerelem eredménye. A szúfik gyakran hi-

vatkoznak a következő állítólagos hagyományra a teremtés okára utalva. Ez ún. szent hadísz, amelyben Isten első személyben szól a hívőkhöz Mohamed prófétán keresztül, de nem része a Koránnak: „Rejtett kincs voltam, de szerettem volna ismerté válni. Ezért megteremtettem az embereket, hogy ismert legyek. Megismertettem magam velük, és ők megismertek engem.”¹³ A szúfik számára lényeges a szerelem, de a teremtés megismerésének a szükségszerűsége is. Amikor a szúfi a Koránt olvassa, szerelmes levelet lát, amelyben Isten megmondja az embernek, hogyan találhatja meg az utat az örökkévalóság házába (dár al-huld). Szúfi értelmezés szerint az, aki szerelemből teremtette a világot, az embernek szerelmes levelet is küldött. Miután ez szerelemmel íródott, ezért olvasni is szerelemmel kell.

Dzsaafar asz-Szádik a misztikus Korán-értelmezésről

■ A hatodik síita imám, Dzsaafar asz-Szádik, akit a szunniták is nagy becsben tartanak, nem írt könyvet a Korán magyarázatáról, de az idők folyamán elmondott magyarázatait a 10. századi asz-Szulamí összegyűjtötte és bevette nagy Korán-komentárjába. Az imám azt mondta: „Isten könyvében négyféle dolog van: (1) kifejezés (ibára), (2) célzás (isára), (3) szellemi finomságok (latáif) és (4) valóságtartalmak (hakáik). Az első a köznép számára, a második az elit számára, a harmadik Isten barátai számára, a negyedik a próféták számára lett kinyilatkoztatva.”¹⁴

A Korán szövege és a kétértelműség

■ A szúfik alapvető gondolata az, hogy a Korán szövege többértékű, mert ortodox vallástudósok is azt tanítják, hogy számos vers nem magyarázható egyértelműen. Ennek a kulcsa az Imrán családja 3,7: „Ő az, aki leküldte neked ezt a könyvet, amelyben vannak egyértelmű, világos értelmű versek (áját muhkamát), ezek alkotják a Könyv szilárd alapját (Öskönyv, umm al-kitáb), és vannak benne kétértelmű versek (amelyek jelentése nem válik rögtön világossá, értelmezésre szorulnak, több hasonló jelentést tartalmaznak, áját mutasábiha).” Ez utóbbiakon vitatkozni széthúzásra való törekvést jelent, az igazi értelmezést csak Isten tudja.

A Korán külső és belső értelme

■ Ruzbihán al-Baklí (m. 1209) így ír Aráisz al-baján (Az egyértelműség menasszonyai) c. Korán-komentárjában: „Isten a Korán külső zabláit a külső jelentés tudósainak (ulamá) a kezébe adta azért, hogy megismertessék az emberekkel a szabályait, korlátozásait, előírásait és törvényeit. Beszéde titkainak rejtélyét (gajba) és jeleinek rejtett finomságait (latáif) megőrizte népe legjobbjai számára (ahl szafvatihí). Feltárta magát a szavai által, a leleplezés (kasf), szemtanúskodás (iján) és világos értés (baján) tulajdonságai által a szívüknek (qulúb), szellemüknek (arwáh) és legbelső titkaiknak (aszrár). Megtanította nekik valósága tényeinek (haqáiq) a tudományát és bonyolult világának (daqáiq) jelenségeit. Megtisztította értelmük fokozatait Szépsége/Jósága (dzsamál) fényeinek leleplezésével. Letétbe helyezte náluk beszéde rejtett szimbólumait (rumúz), Könyvében elhelyezett titkainak a homályos helyeit, célzásainak (isárát) finomságait a kétértel-

mű versek (mutasábihát) és más nehezen érthető helyek magyarázatára. Ő maga tájékoztatta őket azokról a jelentésekről, amelyeket a Koránban elrejtett. Megmutatta nekik a belső jelentések megértésének a titkait. A célzásokat és a titkok feltárását a barátai (aulijá) és közel hozott társai (muqarrabún) számára tartotta fenn, mások elől elfátyolozta a titkokat és a csodákat. Többek között a külső jelentések tudósai (ulamá) elől is, akiknek feladatául szabta a Korán-versek törlésének a kérdéseit, a megengedett és megtiltott dolgok, a határok és szabályok megértését és tudását.”¹⁵

„A könyörületes és irgalmas Isten nevében”

■ Ibn Arabí (m. 1240) a következőket mondta: a teremtett világ szimbóluma a bá betű, ebből indultak ki a teremtett világ mozgásai. A bá alatti pont lett az alif tökéletes egysége után a differenciáló erő (amely szétosztályozta a teremtett világot), megkülönböztetve a szolgát az Urától.¹⁶ Egy misztikus hadísz szerint: „Isten 104 prófétát küldött le könyvvel, ezeknek a tartalma mind benne van a Koránban. Ami a Koránban van, azt tartalmazza az első szúra,¹⁷ a Fátíha (Nyitó fejezet), annak a tartalma benne az első versében (baszmalá), az pedig benne van a bá betűben, minden, ami benne benne van a bá betűben, az benne van a bá alatti pontban.” Ezért mondta azt Ali imám (m. 661): „Én vagyok a bá alatti pont”.¹⁸ Amikor Isten megteremtette a betűket, a bá leborult az Isteni Egység előtt (azért ilyen görbe az alakja).¹⁹

Mágikus-misztikus elemek a nem szúfi Korán-magyarázatokban

■ A sok lehetséges példa közül csak egyet kívánok bemutatni: a 112. szúra, *Szúrat al-Ihlász* (Az őszinteség fejezete), amely a nyitófejezet mellett a legtöbbet emlegetett, recitált része a Koránnak. Az isteni egység (tauhíd) fejezetének is nevezik.

Al-Bajdávi (m. 1286k.), *Anvár at-tanzíl va-aszrár at-távíl* (A kinyilatkoztatás fényei és az értelmezés titkai) c. Korán-kommentárjában így ír a fent nevezett szúra kapcsán: „Egy a Próféta visszamenő hagyomány szerint a 112. szúra (Az őszinteség szúrája) elrecitálása annyit ér, mint a Korán egy harmadának az elrecitálása. Aki recitálja, a Mennyországba jut a Próféta szerint. Rövidsége ellenére valamennyi isteni ismeretet tartalmaz.”²⁰

A talán legnevesebb síita Korán-magyarázó, at-Tabarszí (m. 1153) szerint ez a szúra kigyógyítja a beteget betegségéből. Ezt azonban átvitven is értette, a betegség ebben az esetben a hitetlenség és a képmutatás lenne. „A Próféta hagyománya szerint, aki egyszer elmondja: qul huwa Alláh ahad, áldás száll rá. Ha kétszer, áldás rá és családjára. Ha háromszor, rá, családjára és valamennyi szomszédjára. Ha tizenkétszer, akkor 12 kastélya lesz a Mennyországban. Ha százszor, akkor huszonöt év bűneiért kapott bocsánatot, kivéve a gyilkosságot és a rablást. Ha négyszázszor, akkor négyszáz év bűnei lettek neki megbocsátva. Ha ezerszer, akkor nem hal meg, mielőtt nem látná meg a helyét a Mennyországban, vagy nem kapna róla látomást. Panaszkodott a Próféta-nak egy férfi, hogy szegény, kevés jut megélhetésre. Azt válaszolta erre a Próféta: »Ha belépsz a házadba, mondj neki szalám alejkumot, ha van valaki a házban, és akkor is ezt mondd, ha nincs bent senki. Aztán recitáld el: qul huwa Alláh ahad egyszer.« Meg is tette a férfi, mire Isten hatalmas megélhetést (*rizk*) biztosított neki és még a szom-

szédainak is. Aki nem mondja el a 112,1 verset, az imádkozhat ötször, mégis a Pokolra jut. Aki nem mondja el, az nem gyógyul meg.”²¹

A misztikus Korán-magyarázat két elfogadott válfaja²²

■ 1. Megértésre törekvés, avagy teoretikus magyarázat (Tarík al-fahm au at-fafsír an-nazarí). Ez az irányzat előzetes tudással felvértezve az adott Korán-vers valamennyi jelentését igyekszik módszeresen kifejtteni, értése korlátain belül.

2. Célzások, rejtett utalások keresése – szimbolikus magyarázat (Tarík al-isára au at-fafsír al-isári). Ennek az irányzatnak a követői nem támaszkodnak előzetes tanulmányokra, nem akarják átfogó módon értelmezni a Korán verseit, hanem elsősorban lelki-szellemi erőfeszítéseket tesznek, amelyek segítségével fel tárulhatnak előttük Isten rejtett világának a kifejezései, jelei. Teljes mértékben figyelmen kívül hagyják az elfogadott magyarázatokot, és valami rejtett, mögöttes jelentést keresnek.

3. Nem elfogadható azonban – mondják a szúfi Korán-magyarázók – a tahríf (szövegrontás), nem létező olvasat gyártása, nem elfogadott olvasatra alapított magyarázat. Például A zarándoklat 22,83: Jób panasza: masszaní d-durr v. masszanija dz-dzurr, vagyis „Csapás sújtott engem”, helyett: má szááni dz-dzurr, „Nem sújtott engem csapás”. A nem elfogadott olvasat arra épít, hogy a Koránban a szó belsejében gyakran nincs az alif (hosszú á) jelölve az írásképből, illetve a hamza sincs kiírva (csak melléjkellel, ami nem eredeti, későbbi betoldás). Így lesz a massa („sújt,”) szóból má száa („nem okoz bajt”). A változtatás oka a szúfi mentalításban keresendő, amely mindenben a pozitívumot, Isten jóságát akarja kimutatni.

Másik példa A köves fenszík 15,75: „Bizony ebben jelek vannak a gondos vizsgálók számára (inna fí dzálíka la-ájátun lil-mutavasszimína/lil-mutafarriszína)”. Az al-mutavasszimína szó jelentése „gondosan megvizsgáló”, de egy másik szúfi olvasat ennek helyén az al-mutafarriszína szót szerepelteti: „akik megismerik az emberi természetet”.²³ Bár a második olvasat hamis, a két szó jelentése közel azonos. Erre a malámatíknak²⁴ volt szüksége, akiknek a firászat („lovagiaság”) a központi fogalma, s így akarták a Koránban megtalálni ezt a fogalmat.

Kétféle kiindulás a misztikusok Korán-magyarázatában

■ A misztikusok különböző okokból és sokszor meghatározott célok elérésére fordultak a Korán magyarázatához. Ezek közül a legfontosabb a szakkifejezések keresése, illetve alátámasztása a koráni, isteni szókincssel.

1. Az első fajtája a magyarázatnak az, amikor a Koránból nyertek kiindulást egy fontos eszme, fogalom számára, s azt kitágítva vagy megváltoztatva értelmezik. Erre néhány példa.

(1) udzkurú Alláh – „Említsétek meg Isten (neveit)”, mondja a Korán számtalan helyen. Ebből lett a szúfik csoportos szertartása, a dzikr (megemlékezés Istenről). A nők 4,103 ezt mondja: „Ha elvégeztétek az imát, akkor emlékezzetek meg Istenről állva, ülve és az oldalatokra fordulva.” A tehén 2,203 pedig ezt: „Emlékezzetek meg Istenről meghatározott számú napon (udzkurú Alláh fí ajjámín maadúdát).” Általánosan elfogadott magyarázat szerint ez a zarándoklat három napjára vonatkozik. A misztikusok szerint azonban bármely hét három napjára utal, amikor dzikret tartanak (általában kedd, csütörtök és péntek). Mel-

lesleg az általánosan elterjedt Korán-magyarázási szokás, hogy kiragadnak egy részt a környezetéből, és azt önállóan használják.

(2) valí Alláh – „aki közel áll Istenhez, Isten barátja”. A szúfik szerint szent emberek, akik Istennel bizalmas viszonyban vannak, Isten barátai. Ez a Júnusz 10,62 versén alapul: „Bizony, Isten barátain nincs félelem, s nem lesznek szomorúak (a-lá inna aulijáa Alláh lá haufa alajhim wa-lá hum jahzanúna).” Ez a Korán-magyarázók szerint minden igazhívőre vonatkozik, a szúfik szerint azonban csak az elire, a kiválasztottakra, ők azok, akik Isten egyedüli voltát hirdetik, és kerülnek minden tilalmast, amit Ő tiltott meg.

(3) A próbának alávetett asszony 60,26–27 szerint „a földön minden elmúlik (fánin), csak Isten arca marad meg (jabqá) örökké”. Ez a két vers szentesíti a szúfik számára az Isten felé vezető misztikus út két fontos állomását, a faná-baqá el-lentétpárt, amelynek a jelentése: megsemmisülés Istenben, majd örökké megmaradás benne, az isteni tulajdonságok elnyerése révén.

Máskor meglévő eszméikhez kerestek támpontot, elnevezést a Koránban:

(1) Az éjszakai utazás 17,1: „Dicsőség annak, aki elvitte a szolgáját éjszakai utazásra a Szent (Mekkai) mecsetből a Legtávolabbi Mecsetbe (szubhána lladzí aszrá bi-abdihi lajlan min al-Maszdzsid al-Harám ilá l-Maszdzsid al-Akszá)”, az értelmezés szerint Jeruzsálembé.

Ebből egyetlen szó, az aszrá (főnévi igenév iszrá) egész mitológiának lett a kiindulópontja az ortodox iszlámban, és sajátosan értelmezett változata (az imitatio Christi mintájára) a szúfiknál a szentek égi utazása. A különbség annyi – mondták –, hogy míg a Próféta ébren és testileg utazott a Burák nevű ösvéren, addig a szúfi sejkek azt mondták, hogy ők álmukban utaztak a szív belsejébe, hogy megtalálják Istent.²⁵

(2) A tehén 2,245: „Van úgy, hogy Isten szűken mér, és van úgy, hogy bőkezűen (va-Alláhu jakbidu va-jabszutu).” Az előzményben arról van szó, hogy „harcoljatok Istenért (Isten útján) – ki az, aki Istennek szép kölcsönt akar adni, hogy majd Isten sokszorosan adja vissza neki”.

A misztikában főnévi igenévet alkottak a két igéből (a koráni nyelv preferálja az igéket elvont főnevek helyett); ezek a kabd és a baszt. Ezek a szúfi út (taríka) úgynevezett ellentétpárok alapuló állomásai közül valók, bár az egyik pozitív, a baszt (enyhülés, öröm), míg a másik látszólag negatív, a kabd (szorongás), de mindkettőre szükség van az Istenhez vezető úton, hasonlóan ahhoz, ahogy a reménytelen földi szerelemben is megvan ez a hullámozás. Azonban az Isten iránti eleve reménytelen szerelemben a szorongás is tőle van, és ezért azt is örömmel kell fogadni és várni az enyhülést. Ezek a gondolatok természetesen a Korántól függetlenül alakultak ki, de a koráni versben találtak kifejezésekre.

■ JEGYZETEK

1. Louis Massignon: *La passion d'al-Hossayn ibn Mansur Al-Hallaj, martyr mystique de l'Islam exécuté a Bagdad le 26 Mars 922*. Paris, 1922. 465.
2. *Les tentations métaphysiques (Tamhidat)*. Trad. Christiane Tortel. Paris, 1992. 169.
3. A Korán-idézetek mindenhol saját fordításaim.
4. A Júnusz 10,62 versének értelmezésén alapul a szúfik azon állítása, hogy ők Isten barátai: „Nemde Isten barátai nem félnek és nem szomorkodnak (a-lá aulijá Alláh lá haufa alajhim wa-lá hum jahzunúna)” – mert Isten közelébe juthatnak.
5. Jóllehet az európai nyelvekre a könnyebb érthetőség érdekében „trónnak” fordítják a szót, az nem jelent soha trónust, csak a trón elé helyezett lábtartót. Ez a fordítás elsősorban A tehén 2,255 vers alapján terjedt el, amelynek arab neve ájat al-kurszí, és „Trón-versnek” (angolul Throne Verse) szokás fordítani. Ebben van kifejtve Isten mindenhatósága, mindentudása, az emberi tulajdonságoktól való különbözősége, és ami nagyon fontos, az, hogy az engedélyével közben lehet járni nála. Ezért gyakorta használják talizmánokban, amulettekben szerte az iszlám világban.

6. Szahl at-Tuszari: *Tafsír*. Kiad. Táhá Abd ar-Raúf Szaad – Szaad Muhammad Ali. Dár al-Haram lit-Turász, Kairó, 2004. 106.
7. Abú Abd ar-Rahmán Muhammad asz-Szulami: *Hakáik at-tafsír*. Kiad. Szajjid Imrán. Dár al-Kutub al-Ilmijja, Bejrút, 2001. II. 267.
8. Lásd asz-Szulami: i. m. I. 63.
9. Egy nem azonosítható bagdadi szúfi, akit asz-Szulami idéz: uo.
10. Idézi Rúzbihán Baqlí: *Sharh-I shatayat. Les paradoxes des soufi*. Ed. Henri Corbin. Teheran–Paris, 1966. 265.
11. Bejrút, 1968. I. 3. A kiadó tévesen Ibn Arabinak tulajdonította a művet.
12. Idézi William Chittick: *In Search of the Lost Heart: Explorations in Islamic Thought*. SUNY Press, Albany, 2012. 58–59. Lásd még Seyed Amir Hossein Asghari: *Mystical interpretation of the Qur’án*. Burhan Journal of Qur’anic Studies 2016. I. 1. 28.
13. Lásd Iszmáíl b. Muhammad al-Adzslúni: *Kasf al-hafá va-muzíl al-ilbász*. Maktabat al-Kudszi, Kairó, é. n. II 132. no. 2016. (kuntu kanzan lá uaraf, fa-ahbaktu an uaraf, fa-halaktu halka fa-arraftuhum bí, fa-arafúni) Nem rendelkezik hagyománylánccal, és a szúfikon kívül mások nem ismerik el hitelesnek.
14. Dzsaafar asz-Szádik: *Spiritual Gems*. Trans. Farhana Mayer. Louisville, Fons Vitae, 2011, 274. Arab szöveg.
15. Rúzbihán al-Bakli: *Aráisz al-baján*. Kiad. Ahmad Faríd al-Mazídi. Bejrút, 2008. I. 11.
16. Hajdar Ámulí: *al-Mukaddimát ilá Nassz an-nuszús fí sarh Fuszús al-hikam li-Ibn Arabí*. Teherán, 1975. 310. Lásd még Annemarie Schimmel: *Mystical Dimensions of Islam*. University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1975. 420.
17. A Korán fejezeteinek az arab neve szúra, míg amit mi versnek fordítunk, az ája, jel.
18. Hajdar Ámulí: i. m. 311.
19. Uo.
20. Nászir ad-Dín Abú l-Hajr Abdalláh b. Umar al-Bajdávi: *Anvár at-tanzíl va-aszrár at-távíl*. Kiad. Muhammad Abd ar-Rahmán al-Maraslí. Bejrút, é.n. V. 347.
21. Abú Alí al-Fadl b. al-Haszan at-Tabarszi: *Madzsma al-baján*. Bejrút, 2005. X. 368–369.
22. Muhammad Huszajn adz-Dzahabi: *at-Tafsír val-mufasszirín*. Kairó, 1995. II 381sk.
23. asz-Szulami: i. m. 357.
24. A 9–10. században Nisápurban élt sajátos elveket valló misztikus csoportosulás elnevezése, amelynek tagjai nem vallják be vallásosságukat idegenek előtt, inkább vállalják a rágalmakat (maláma) is, hogy megőrizték titkukat. Asz-Szulami egyik értekezéséből ismerjük csupán tanításait, mivel egyik nagybátyja is közéjük tartozott.
25. Részletesen lásd Iványi Tamás: *A szúfi Nagymester, Ibn Arabí*. Kőrösi Csoma Társaság, Bp., 2007, 208–237; valamint Uó: *Az élet álom*. Bp., 2002. 59–82.



NAGY PÉTER TAMÁS

A KÁBA ELHAGYJA MEKKÁT

Középkori példák a legszentebb iszlám épület helyi analógiáira

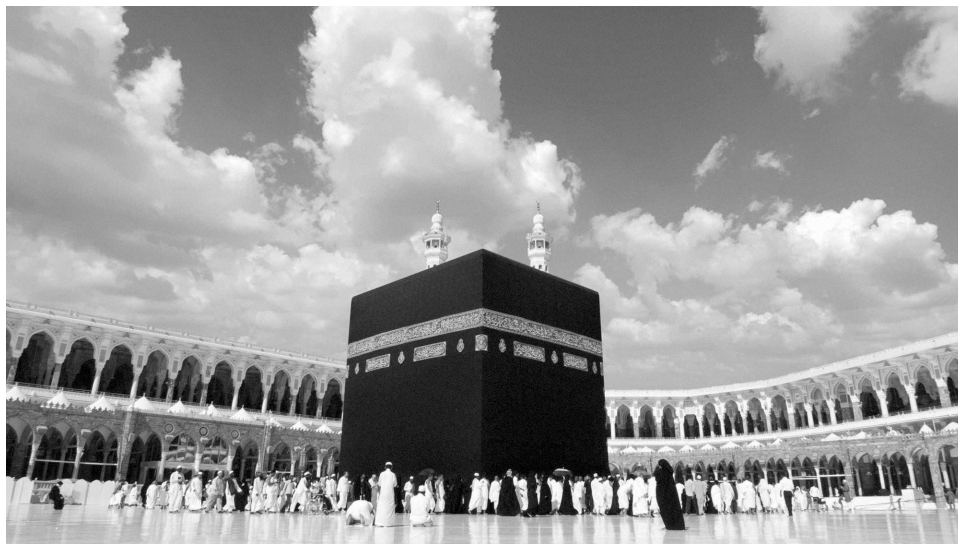


...a középkori iszlám világ szinte valamennyi területén és vallási irányzata körében találunk példát a Kába szentségének átvételére; a magukat hithű muszlimnak tekintő vallási csoportok vagy éppen uralkodók számos esetben létesítettek helyi analógiákat.

Mintegy három évszázaddal az iszlám megszületése után, 930-ban történt, hogy a síita iszlám egy elágazásaként létrejött és Arábia keleti partvidékét uraló qarmati szekta hadserege betört Mekkába, feldúlta a helyi nagymecsetet, és lemészárolta a zarándokokat. Megrongálták a Kába szentélyt, kifosztották az épületben talált kincseket, és elrabolták a keleti sarkába épített Fekete Kővet. Hamarosan állítólag azt is kinyilvánították, hogy a zarándoklati körülmények rítusa nem a Kábát, hanem a szekta imámját illeti meg.¹ A mekkai zarándoklat megszüntetésére tett ezen erőszakos kísérlet páratlan az iszlám történetében, és a qarmatik cselekedeteit minden más muszlim irányzat eretnekségnek tekintette. Maga a gondolat azonban, hogy a zarándoklatot Mekka helyett máshol végezzék el, korántsem állt távol a középkori iszlám világ hithű közösségeitől sem.

A muszlim vallási hagyomány szerint a Kábát eredetileg Ábrahám és fia, Iszmáíl építette Isten templomaként (Korán, 2:127), ám a későbbiekben bálványok kultuszai kapcsolódtak az épülethez. Miután Mohamed próféta megkapta kinyilatkoztatását, a Koránt, meghódította Mekkát, és elpusztította a bálványokat, immáron nem volt akadálya annak, hogy az iszlám vallási élet központjává tegye a Kábát (1. kép). Az épület szentsége alapvetően abból a hitből fakad, hogy Isten ezt rendelte el a világ központjának. Ennek megfelelően maga az épület muszlimok tömegeinek életére van hatással, akik a

szentély felé fordulva imádkoznak, és akik számára a vallás előírja, hogy életükben egyszer zarándoklatot tegyenek Mekkába.²



1. kép. A mekkai nagymecset, központjában a Kába-szentéllyel, Szaúd-Arábia

Az iszlám „normatív” előírásai mellett ugyanakkor számos példát találunk a képlet fordítottjára, amikor is az iszlám világ egyes közösségei, ahelyett hogy Mekkába zarándokolnának, inkább a Kába szentségét igyekeznek helyben leképezni. Ennek egy végtelen megvalósítása történt a kazahsztáni Ozgent közelében, egy Khurászán Atá nevű helyi szent sírja mellett, ahol 1994-ben felépítették a Kába kicsinyített másolatát, hogy az embereknek így ne kelljen elmenniük Mekkáig.³ Ha nem is a Kába fizikai másolatai, de helyi analógiái sok helyről ismertek a középkori iszlám világban. Ezen épületek közös jellemzője, hogy átvették a Kába egyes funkcióit, többnyire azért, hogy a hely látogatói a mekkai zarándoklat egyes rítusait végezték el ott. A látogatást továbbá sokszor egyenértékűnek tekintették a mekkai zarándoklattal, ezáltal pedig a helyi analógiák maga a Kába helyetteseiként szolgáltak.

Különösen a síita vallási irodalomra jellemző, hogy a távoli mekkai zarándokút helyett sok esetben inkább a helyi imámok és mártírok sírjainak látogatását támogatja. As-Sajkh al-Mufíd (megh. 1022) például azt írja, hogy amennyiben valaki meglátogatja al-Huszajn (megh. 680) imám sírját Kerbalában a zarándoklati ünnep idején, az jobb, mint ha ezer mekkai zarándoklatot végezne el.⁴ Hasonló hagyomány élt az Indiában virágzó Csistijja szúfi rend vezetői körében, akik Mekka helyett inkább saját szentjeik sírjainak látogatására buzdították híveiket.⁵ Az iszlám hagiográfikus irodalomban számos legenda arról mesél, hogy a Kába maga utazott el távoli vidékekre, hogy így a helyi hívők elvégezhesék a zarándoklatot. Szúfi szerzők gyakran egyfajta belső, lelki zarándoklatra biztatták követőiket „a szív Kábájá”-hoz.⁶ Noha a síita vagy szúfi nézeteket más muszlim irányzatok akár eretnekségnek vagy tiltott újításnak is bélyegezhetnék, hasonló esetekről az iszlám világ „ortodox”, szunnita közösségei esetében is értesülünk. Jocelyn Hendrickson részletesen kimutatta, hogy az iszlám világ nyugati részén gyakorolt málikita vallásjogi iskola tudósai időnként ellenezték vagy akár tiltották a mekkai zarándoklat elvégzését. A jelenség magyarázata vélhető-

en abban keresendő, hogy az uralkodók – és így politikai nyomásra a vallásjogászok – nem akarták, hogy az emberek vállalkozzanak a távoli és veszélyes mekkai utazásra.⁷

Az iszlám világ számos területén élő vallási hagyomány arra ösztönözte az embereket, hogy a távoli Mekka helyett inkább egy közeli szentélyben vagy sír-épületben végezzék el a zarándoklatot. Más esetekben – alighanem politikai megfontolásokból – egyes uralkodók a palotáikban is elvárták alattvalóiktól, hogy kövessék a mekkai zarándoklat egyes rítusait. Az alábbiakban a Kába helyi analógiáira mutatok be középkori épületekhez köthető példákat, területi alapon különválasztva az iszlám világ nyugati és keleti felét.

A Kába útja a mediterráneumban

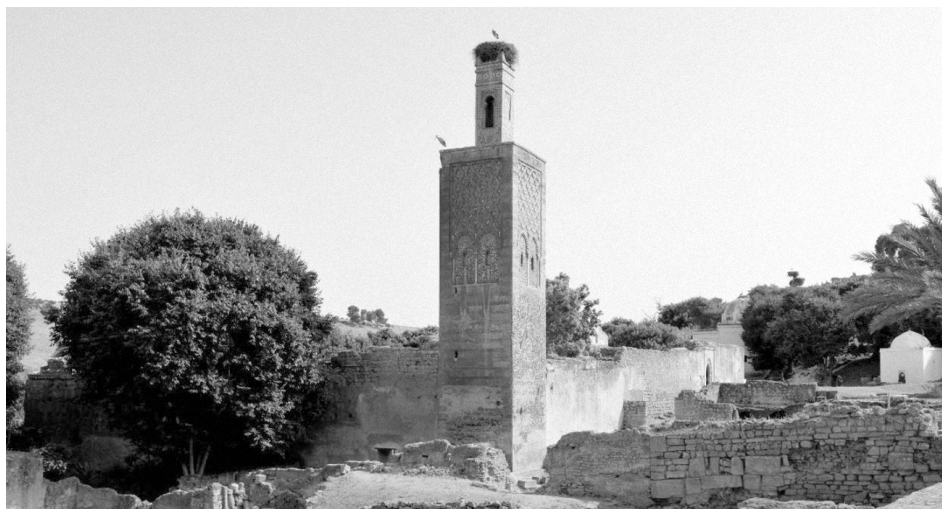
■ A Kába helyi analógiáinak legkorábbi példája a jeruzsálemi Templom-hegyen található: a nyolcszögletes, aranyozott kupolával fedett Sziklaszentély, amelyet Abd al-Malik Omajjád kalifa építtetett 691/692-ben (2. kép). Az épület történeti háttéréhez fontos látnunk, hogy a Damaszkuszban székelő kalifák ekkoriban már egy bő évtizede elvesztették hatalmukat Arábia – és így az iszlám szakrális központja, Mekka – felett. Az ellenük fellépő Abdallah ibn al-Zubajr éppen Mekka központtal igyekezett megszilárdítani uralmát, és magának követelte a kalifa címet. Ezen polgárháborús légkörben épült fel a jeruzsálemi Sziklaszentély, amikor is az Abd al-Malik fennhatósága alatt álló területekről a zarándoklat elvégzése erős problémákba ütközött. A korabeli beszámolókra visszavezethető hagyomány szerint „Abd al-Malik ibn Marván azért határozta el a [Sziklaszentély] felépítését, mert Ibn al-Zubajr uralma alá vonta Mekkát”, valamint „Abd al-Malik megtiltotta az embereknek, hogy teljesítsék a [mekkai] zarándoklatot, [...] és felépítette számukra a sziklán álló kupolaépületet és az Aqszá-mecsetet, hogy így terelje el figyelmüket a [mekkai] zarándoklatról”.⁸ Eszerint tehát a jeruzsálemi Sziklaszentély elsősorban arra szolgált, hogy a hívők Mekka helyett inkább ott végezzék el a zarándoklatot.



2. kép. Sziklaszentély, 691/692, Jeruzsálem, Izrael (Andrew Shiva)

A Kába analógiáinak egy másik, jellemző esete, amikor korabeli források a Kábához hasonlítanak egyes uralkodói palotákat, vagy éppen a zarándoklati rítusok átvételéről számolnak be. Miután a síita imám-kalifák 909-ben a mai Tunézia területén megalapították a Fátimida Kalifátust, első fővárosukat és benne a kalifai palotát al-Mahdijában építették fel. Egy névtelen forrás azzal dicsőíti az uralkodót, hogy „miként a zarándokok megcsókolják a szent sarkot, úgy csókoljuk meg palotád udvarát”.⁹ Az épület rituális megcsókolása egyértelműen a mekkai zarándoklatra utal, az ugyanis elsősorban a Kába keleti sarkába épített Fekete Követ illeti meg. Később a Fátimidák kiterjesztették hatalmukat Egyiptomra is, ahol felépítették új fővárosukat, Kairót. Az itteni uralkodói palotákat egyes források szintén a mekkai szentélykörzethez hasonlítják, illetve arról számolnak be, hogy a látogatók zarándoklati rítusokat is elvégeztek ott.¹⁰

Alighanem Fátimida mintára készült a Kába egyetlen ismert keresztény analógiája. A Szicília szigetét 1091-re meghódító normannok Palermóban építették fel palotájukat, benne a Cappella Palatinával (1140 k.), amely templomként és fogadóteremként is funkcionált.¹¹ Innen származik egy töredékes arab felirat, amely arra utasítja a látogatót, hogy kövesse a mekkai zarándoklati rítusokat: „...s csókol meg sarkát a megölelés után, és gondolkozz el a szépségen, amely megtölti...”¹² A már említett rituális csók mellett a megölelés is a mekkai zarándoklat egy rítusára, a Kába ajtaja melletti falszakasz megölelésére hivatkozik. A Cappella Palatina arab nyelven értő látogatóit alighanem erősen meglepték ezen utasítások, amelyek mintegy helyi Kábaként hivatkoztak az épületre.



3. kép. A Marínida-dinasztia sírkomplexuma, 14. sz. közepe, Sállá (Rabat), Marokkó

A Kába helyi analógiái gyakran síremlékekhez kapcsolódnak. A mai Marokkó területén uralkodó Marínida szultánok Rabát mellett, Sállában alakítottak egy dinasztikus temetkezőhelyet, ahol Abú l-Hasan (1331–1351) egy teljes épületegyüttest épített elődei tiszteletére (3. kép).¹³ A Granadából menekült miniszter és történétíró, Ibn al-Khatíb (megh. 1375) leírása szerint a hely jelentős zarándokközpontként funkcionált. A látogatók továbbá követték a mekkai zarándoklat előírásait, és megérintették az egyik épület sarkát – ez utóbbi rítus eredetileg a Kába keleti és déli (un. Jemeni) sarkát illeti meg az előírások szerint. Sállában emellett egy a látogatók által szavalt versben a mekkai szentély egyes

részeivel azonosították a sírkomplexumot. Aligha lehet véletlen, hogy Ibn al-Khatíb arról is beszámol, hogy a mauzóleumokat a Kábát takaró és évente lecserélt fekete lepel, a Kiszva darabjaival díszítették.¹⁴



4. kép. Falba épített fekete kő, 15. sz. eleje, Eszki-dzsámi, Edirne, Törökország

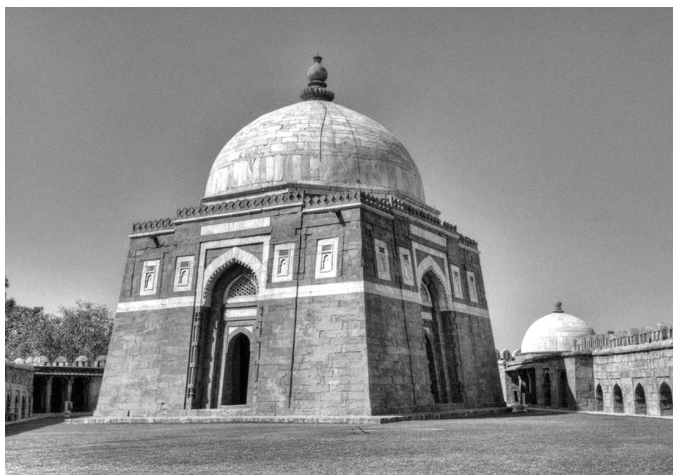
hódította a várost, így rá maradt az épület befejezése is.¹⁵ A mecset különlegessége, hogy a mihráb-fülke mellett a falba egy fekete követ építettek be (4. kép), amelyről egy 15. századi forrás, Besir Cselebi munkája is beszámol. Eszerint a kő előtt elmondott fohász ugyanolyan biztosan meghallgatásra talál, mintha csak a Kába előtt hangozna el, illetve szerinte a kő a Kába egyik sarkából esett ki. Arról is értesülünk, hogy a mecset nagyszámú látogatót vonzott, akik szerint a hely Mekka szentségével vetekedett.¹⁶

A Kába keleten

■ A Kába egy korai analógiája állítólag az Abbászida-dinasztia 9. századi fővárosában, Számarrában (a mai Irak területén) létesült. Egy 10. század végi utazó, al-Muqaddaszi szerint egy meg nem nevezett kalifa – vélhetően al-Mutaszim (833–842) – felépíttetett egy helyi „kábát”, ahol a mekkai zarándoklat rituáléit végezhették el katonái.¹⁷ Ugyan a történetet egyes kutatók valószínűtlen fikciónak vélték, Alastair Northedge nemrég kimutatta, hogy a forrás valószínűleg a Qubbat asz-Szulajbija néven ismert nyolcszögletű, kupolás épületről számol be. Mind az épület felépítése, mind pedig elhelyezkedése megfelel al-Muqaddaszi leírásának.¹⁸ Akár igazak ezek a híresztelések, akár nem, a mekkai Kába szentségének átvétele és a helyi analógiák létesítése korántsem volt ismeretlen gondolat.

India északi részén elsőként a 12–13. század fordulóján jött létre független muszlim állam, a Delhi Szultánság. Ekkoriban épült a főváros első nagymecsetje, a Quvvat al-Iszlám. Később Alá ad-Dín Khildzsi (1296–1316) egy újabb udvarral és impozáns kapuépületekkel bővítette az épületegyüttest, és az itt olvasható alapítási feliratok két esetben is azzal büszkélkednek, hogy a helyszín maga volt „a második Mennyei Kába”.¹⁹ Hasonló képzet társult a Delhi Szultánság egy másik uralkodója, Gijász ad-Dín Tuglaq (1320–1325) sírjához, amely a mai Delhi egyik külvárosában található (5. kép). Egy későbbi szultán, Fírúz Sáh Tuglaq (1351–1388) önéletrajzában arról számolt be, hogy a sírt a Kába leplének, a Kiszvának darabjaival díszítette,²⁰ valószínűleg azért, hogy így emelje a hely szentségét.

Egy egészen egyedi történet a 14. századi iráni szúfi vezető, Fazlallah Asztarábádi esete. A neves tudós és álomfejtő magát egy új muszlim prófétának



5. kép. Gijász ad-Dín Tuglaq mauzóleuma, 1325 k., Delhi, India (Mukul Banerjee)

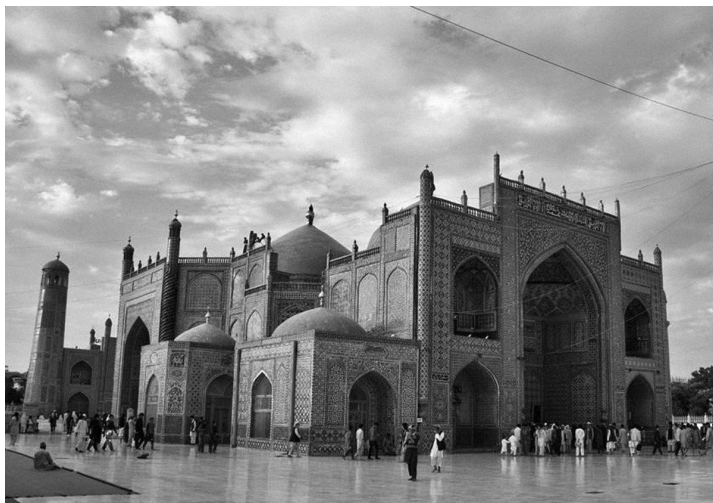
és messiásnak tartotta, akinek Isten megadta a kinyilatkoztatások értelmezésének kulcsát.²¹ Ennek fényében nem meglepő, hogy 1394-ben eretnokség vádjával kivégezték Alindzsa várában (ma Nahicseván régió, Azebajdzsán). Sírja azonban hamarosan nem csupán zarándokhelyé vált, de Fazlallah hívei úgy tekintettek rá, mint az igazi, új Kábára, és ennek megfelelően a mekkai zarándoklat rituáléit is elvégezték a helyszínen.²² Noha Fazlallah sírja egy sajátos – mások által eretneknek bélyegzett – szekta Kábája lett, hasonló esetek más szúfi vallási vezetők esetében is ismertek.



6. kép. Ahmad al-Jaszavi mauzóleuma, 14. sz. vége, Turkesztán, Kazahsztán (Petar Milošević)

A mai Türkmenisztán területén, Mervben található a neves szúfi tanító, Júsuf al-Hamadáni (megh. 1141) vallási központja, benne az alapító síremlékével, amelyről egy 15. századi beszámoló leírja, hogy az emberek úgy emlegették, mint „Khorászán Kábája”.²³ Al-Hamadáni tanításai nyomán két szúfi irányzat is létrejött: a Jaszavijja és a Naqsabandijja. Előbbi Ahmad al-Jaszaví (megh. 1166) tanításai nyomán alakult ki, aki Turkesztán közelében (a mai Kazahsztánban) hunyt el. A 14. század végén Timur Lenk egy komplexumot építtetett sírja fölé, amelyet egy

1509-es forrás „a turkesztáni Kába” néven említ, hozzátéve, hogy a mekkai zarándoklat egyes rítusait is elvégezték ott (6. kép).²⁴ Hasonló jelenséget látunk a Naqšabandijja rend alapítója, Bahá ad-Dín Naqšabandi (megh. 1389) esetében, aki Bukharában (mai Üzbegisztán) alapította meg máig népszerű vallási központját. A hely zarándoklati jelentőségéről Vámbéry Armin számolt be 1864-ben, kiemelve, hogy a sír oldalába egy fekete követ építettek, melyet a zarándokok megérintettek és megcsókoltak. Vámbéry látott itt egy seprűt is, amellyel általában korábban a mekkai szentélyt takarították.²⁵ Ezen ereklyék és rituálék egyértelművé teszik, hogy a helyszín látogatói a Kába egy analógiájaként tekintettek Naqšabandi sírjára.



7. kép. Ali szentélye, 15–20. sz., Mazár-i Saríf, Afganisztán (Seb MacKinnon)

A mai Afganisztán területén, Mazár-i Sarífban 1480–81-ben napvilágra került egy sír, amelyet Ali, a negyedik kalifa és egyben első síita imám sírjának tekintettek. A korabeli Timurida uralkodó, Huszajn Bájqará (1469–1506) nem csupán felépített egy teljes sírkomplexumot (7. kép), de emellett arra ösztönözte alattvalóit, hogy a mekkai zarándoklat helyett inkább ezt a helyszínt látogassák. Maga az uralkodó is zarándokruhát öltve kereste fel Ali feltételezett sírját.²⁶ Hasonló jelenség ismert az egyetlen, Irán területén elhunyt síita imám, Ali Rezá (megh. 818) mashadi szentélye esetében. Itt a 15. század közepén létesült egy új épület, amely felirataiban arról számol be, hogy a helyszín a Kába szentségével vetekedett.²⁷ A későbbiekben a Szafavida Abbász sáh (1588–1629) Mekka helyett inkább a mashadi zarándoklat fontosságáról igyekezett meggyőzni alattvalóit.²⁸

Következtetések

■ A „normatív” iszlám felfogása szerint a Kába a világ legszentebb épülete, ezáltal egyedülálló és utánozhatatlan, vagyis minden ennek ellentmondó jelenséget könnyedén elutasíthat valaki mint „elhajlást” vagy akár „eretnekséget”. Valójában azonban a középkori iszlám világ szinte valamennyi területén és vallási irányzata körében találunk példát a Kába szentségének átvételére; a magukat hithű muszlimnak tekintő vallási csoportok vagy éppen uralkodók számos esetben létesítettek helyi analógiákat. A jelenség magyarázata vélhetően abban rej-

lik, hogy a politikailag széttagolt iszlám világban komoly veszélyekkel járt a mekkai út, különösen mivel az egyes államok gyakran ellenséges viszonyban álltak egymással. Ebből következően érthető, hogy egyes közösségek vagy uralkodók a veszélyes út helyett inkább helyi épületek szentségét igyekeztek propagálni, és arra buzdították az embereket, hogy Mekka helyett inkább ott végezzék el a zarándoklatot. Mekka messzesége, a zarándokúttal járó veszélyek vagy éppen a más muszlim területeken várható ellenséges politikai légkör, úgy tűnik, sokszor sikerrel írták felül a „normatív” iszlám dogmáit.

■ JEGYZETEK

1. Samsz ad-Dín Muhammad adz-Dzahabi: *Tárikh al-islám*. Kiad. Umar Abd asz-Szalám Tadmuri, Dár al-Kitáb al-Arabi. Bejrút, 1992. XXV. 15. Mekka kifosztásához lásd Heinz Halm: *Das Reich des Mahdi. Der Aufstieg der Fatimiden (875-973)*. Beck, München, 1991. 229–336.
2. A Kábához lásd A. J. Wensinck – J. Jomier: *Ka'ba*. In: *Encyclopaedia of Islam*. Brill, Leiden, 1986. IV 317–322; Christian Lange, *Paradise and Hell in Islamic Traditions*. Cambridge University Press, Cambridge, 2015. 267–269; Simon O'Meara: *The Kaaba: Orientations in Space and Vision*. Edinburgh University Press, Edinburgh (megjelenés alatt).
3. Lásd Thierry Zarcone: *Pilgrimage to the Second Meccas and Ka'bas of Central Asia*. In: *Central Asian Pilgrims: Hajj Routes and Pious Visits between Central Asia and the Hijaz*. Eds. Alexandre Papas – Thomas Welsford – Thierry Zarcone. Klaus Schwarz Verlag, Berlin, 2012. 269.
4. al-Sajkh al-Mufid: *Kitáb al-mazár, manászik al-mazár*. Kiad. Muhammad Bâqir al-Abtahí. Mahr, Qum, 1992/1993. 46, 49.
5. Josef M. Meri et al.: *Ziyāra*. In: *Encyclopaedia of Islam*. Brill, Leiden, 1960–2006. XI. 524–539. Lásd még P. M. Currie: *The Shrine and Cult of Mu'in al-din Chishti of Ajmer*. Oxford University Press, Bombay, 1989. 120–129, 138–140.
6. Lásd például Louis Massignon: *La passion de Husayn Ibn Mansûr Hallâj: Martyr mystique de l'Islam exécuté à Bagdad le 26 mars 922. Étude d'histoire religieuse*. Gallimard, Paris, 1975. I. 586–590; Stephen Hirtenstein: *The Mystic's Ka'ba: The Cubic Wisdom of the Heart according to Ibn 'Arabî*. Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society 2010. 48. 19–43; Thierry Zarcone: i. m. 260–263; Tamás Iványi: *On Circumambulation in Chellah and Elsewhere: Popular Traditions, Legal Prohibitions*. The Arabist: Budapest Studies in Arabic. 2016. 37. 72–77; Simon O'Meara: *The Kaaba*.
7. Jocelyn Hendrickson: *Prohibiting the Pilgrimage: Politics and Fiction in Mâlikî Fatwās*. Islamic Law and Society 2016. 23. 161–238.
8. Elad Amikam: *Why Did 'Abd al-Malik Build the Dome of the Rock? A Re-Examination of the Muslim Sources*. In: Jeremy Johns (ed.): *Bayt al-Maqdis: 'Abd al-Malik's Jerusalem*. Oxford Studies in Islamic Art No. IX. Oxford University Press, Oxford, 1992. 241–308. Az arab szöveg Omajjád-kori beszámolóik alapján Sibte ibn al-Dzsauzitól (megh. 1256) származik. Lásd még Ignác Goldziher: *Muslim Studies: Muhammedanische Studien*. Ed. S. M. Stern. London, 1967–1971. II. 44–46; Jeremy Johns: *Archaeology and the History of Early Islam: The First Seventy Years*. Journal of The Economic and Social History of The Orient 2003. 46. 424–426; vö. Shelomo D. Goitein: *The Historical Background of the Erection of the Dome of the Rock*. Journal of the American Oriental Society 1950. 70. 104–108; Marcus Milwright, *The Dome of the Rock and its Umayyad mosaic inscriptions*. Edinburgh University Press, Edinburgh, 2016. 258–261.
9. Ibn Idzâri al-Marrâkusi: *al-Bajân al-mugrib fi akhbâr al-Andalusz va-l-Magrib*. Kiad. Georges S. Colin – Évariste Lévi-Provençal, Dár al-Thaqâfa. Bejrút, 1983. I. 184; Jonathan M. Bloom: *Arts of the City Victorious: Islamic Art and Architecture in Fatimid North Africa and Egypt*. Yale University Press – Institute of Ismaili Studies, New Haven – London, 2007, 31–32.
10. Abû Muhammad al-Murtadâ ibn at-Tuvajr: *Nuzhat al-muqlatajn fi akhbâr ad-dawlatayn*. Ed. Ayman Fu'âd Sayyid, Franz Steiner Verlag, Beirut, 1992. 208–209; Jeremy Johns: *The Norman Kings of Sicily and the Fatimid Caliphate*. Anglo-Norman Studies 1993. 15. 152–153; Nagy Péter Tamás.: *A palermói Cappella Palatina: Megjegyzések a normann Szicília és az iszlám művészet kapcsolataihoz*. Első Század 2014. 13/1. 123–125.
11. Az épület újabb szakirodalmához lásd Umberto Bongianino: *The King, His Chapel, His Church: Boundaries and Hybridity in the Religious Visual Culture of the Norman Kingdom*. Journal of Transcultural Medieval Studies 2017. 4/1–2. 3–50; Lev A. Kapitáikin: *Sicily and the Staging of Multiculturalism*. In: Finbarr Barry Flood – Gülru Necipoğlu (eds.): *A Companion to Islamic Art and Architecture*. Wiley-Blackwell, Hoboken, 2017. 378–404.
12. Jeremy Johns: *Arabic Inscriptions in the Cappella Palatina: Performativity, Audience, Legibility and Illegibility*. In: Antony Eastmond (ed.): *Viewing Inscriptions in the Late Antique and Medieval World*. Cambridge University Press, Cambridge, 2015. 130–132.
13. Az épületekhez lásd Ahmad S. Ettahiri – Bulle Tuil-Leonetti: *Chella, de la nécropole méridionale au royaume des djinns*. In: Yannick Lintz – Claire Déléry – Bulle Tuil-Leonetti (eds.): *Maroc Médiéval: Un empire de l'Afrique r l'Espagne*. Louvre, Paris, 2014. 502–505; Péter T. Nagy : *Sultans' Paradise: The Royal Necropolis of Shâla, Rabat*. al-Masâq 2014. 26/2. 132–146.
14. Liszân ad-Dîn ibn al-Khatîb: *Raqm al-hulal fi nazm al-duval*. al-Matbaa al-Umûmijja. Tunisz, [1899/1900], 98; Liszân ad-Dîn ibn al-Khatîb, *Nufâdat al-dzsirâb fi ulâlat al-igtirâb* [II]. Kiad. Ahmad Muhammad Abd al-Fattâh al-Abbâdî, Dár al-Kitâb al-Arabî. Kairó, 1968. 91–92; 123; Péter T. Nagy, *The Ka'ba, Paradise, and Ibn*

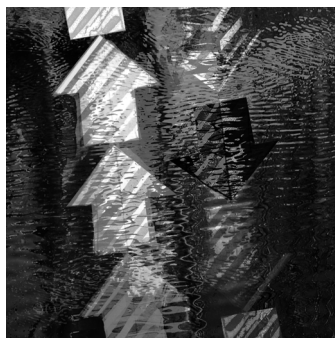
- al-Khaṭīb in Shālla (Rabat): The Work of the Fourteenth-Century Marīnid Funerary Complex.* Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos: Sección Árabe-Islam (megjelenés alatt).
15. Az épülethez lásd Godfrey Goodwin: *A History of Ottoman Architecture.* Thames & Hudson, London, 1987. 55–57; Doğan Kuban: *Ottoman Architecture.* Antique Collectors' Club, Woodbridge, 2010. 139–141.
16. *Hikāye-i tabīb Beşir Çelebi ve Tarih-i Edirne isimli yazma eser.* In: M. Akif Erdoğan (szerk.): *Doğumunun 65. yılında Prof. Dr. Tuncer Baykara'ya armağan tarih yazıları.* IQ Kültür Sanat Yayıncılık, İstanbul, 2006. 185–189 (a forrás két fekete követ említi). Lásd még Gülrü Necipoğlu: *The Age of Sinan: Architectural Culture in the Ottoman Empire.* Reaktion Books, London, 2005. 241.
17. Muhammad ibn Ahmad al-Muqaddaszi: *Ahszan at-taqāszīm fi marifat al-aqālim.* Ed. M. J. de Goeje. Brill, Leiden, 1906. 122–123.
18. Alastair Northedge: *The Historical Topography of Samarra.* Fondation Max van Berchem – British School of Archaeology in Iraq, London, 2007. 230–233.
19. A feliratokhoz lásd James P. Page: *An Historical Memoir on the Qutb: Delhi.* Government of India Central Publication Branch, Calcutta, 1926. 36, 37–38. Az iszlám szerint a Kába egy mennyei párral rendelkezik, ezt nevezik arabul 'al-Bajt al-Mamúr'-nak.
20. *The futuhat-i Firuz Shahi.* Ford. és kiad. Azra Alavi, Idarah-i Adabiyat-i Delli. Delhi, 2009. 30. Az épülethez lásd Mehrdad Shokoohy – Natalie H. Shokoohy: *The Tomb of Ghiyāth al-Dīn at Tughluqabad: Pisé Architecture of Afghanistan Translated into Stone in Delhi.* In: Warwick Ball – Leonard Harrow (eds.): *Cairo to Kabul: Afghan and Islamic Studies Presented to Ralph H. Pinder-Wilson.* Melisende, London, 2002. 207–221.
21. Shahzad Bashir: *Fazlallah Astarabadi and the Hurufis.* Oneworld, Oxford, 2005. 25–32.
22. Uo. 86–88.
23. Daulatsáh Szamarqandi: *Tadzkirat as-suará.* Kiad. Edward G. Browne: *The tadhkiratu 'sh-shu'arú ("Memoirs of the poets").* Brill, Leiden, 1901. 95.
24. Maria Subtelny: *Timurids in Transition: Turko-Persian Politics and Acculturation in Medieval Iran.* Brill, Leiden, 2007. 194. Az épülethez lásd Lisa Golombek – Donald Newton Wilber: *The Timurid Architecture of Iran and Turan.* Princeton University Press, Princeton, 1988. 284–288.
25. Arminius Vámbéry: *Travels in Central Asia: Being the Account of a Journey from Teheran Across the Turkoman Desert on the Eastern Shore of the Caspian to Khiva, Bokhara, and Samarcand, Performed in the Year 1863.* John Murray, London, 1864. 195–197; Thierry Zarcone: i. m. 264.
26. Maria Subtelny: i. m. 212–214. Az épülethez lásd Bernard O'Kane: *Timurid Architecture in Khurasan.* Mazdá Publishers – Undena Publications, Costa Mesa, 1987. 255–258; Lisa Golombek – Donald Newton Wilber: i. m. 336–337.
27. Uo. 334–336.
28. Charles Melville: *Shah Abbas and the Pilgrimage to Mashhad.* In: *Safavid Persia: The History and Politics of an Islamic society.* I. B. Tauris, London, 1996. 215–217.

LAURA SITARU

NYELVÉSZETI SZEMPONTOK AZ IDEGEN MEGJELÉNÍTÉSÉHEZ A KÖZÉPKORI ARAB UTAZÓK FELJEGYZÉSEIBEN

■ Az iszlám megjelenésével és a Koránnal mint alapító szövegével egyidőben az arab nyelv, mivel a koráni kinyilatkoztatás eszköze, szent nyelvvé válik. A koráni arab nyelv tisztasága és utánozhatatlan stílusa, amely az isteni üzenet közvetítésére szolgál, két olyan jellegzetesség, amelyre maga a Korán is hivatkozik.¹ Mohamed próféta az iszlám hagyománynak megfelelően afszahu l'arabi, „a legszebben beszélő az arabok között”. A Korán szövegét nem lehet utánozni sem tartalomban, sem stílusban és nyelvezetben,² mivel a teremtő Istenhez tartozik. Ugyanez a teológiai-filológiai hagyomány az, amely szerint Ádám a paradicsomban arabul beszélt, és amikor fellázadt Isten ellen, az arab nyelv ajándéka elvételétől, és az lett a büntetése, hogy szíriül beszéljen.³

A nyelvek háborúja (Louis-Jean Calvet kifejezésével: la guerre des langues) Babel történetével indul, majd pedig számos formában jelenik meg; látványos kifejeződései és megnyilvánulásai lesznek az arab nyelvben. Az arabnak az iszlám előtti időszakban is jelentős az irodalma; ezt hívjuk preislám vagy iszlám előtti költészetnek.⁴ Ehhez adódik az a mozzanat, hogy egy olyan vallási üzenet hordozójává válik, amely egyetemes üzenetként értelmezi magát, így mutatkozik be a világban, és ez még inkább növeli presztízsét. Az arab nyelv a korai iszlám időszakában egy terjeszkedő kultúra megnyilvánulási formája. Ebből következően



Természetesen nem az araboké az egyedüli etnocentrikus kultúra a történelemben. Ez az etnocentrizmus azonban összefügg az arab nyelv szent és vallási jellegével, mivel ez hordozza a koráni üzenetet.

gyakran kerül kapcsolatba más civilizációkkal, gyakran belemegy ebbe a *guerre des langues*-ba, és veszi fel a védekező álláspontot. Az arab kultúra találkozása a perzsa civilizációval az iszlám első évszázadaiban maga után vonja az arab kultúrának a perzsa kulturális és politikai elit általi erőteljes megkérdőjelezését. Az arab–perzsa kulturális háború, a su’úbijja nemcsak a korabeli arab-izlám kalifátus hierarchiája fontos pozícióinak a betöltéséért folyik, hanem az is a céljai közé tartozik, hogy az arab intellektuális elit által létrehozott apológiát készítsen elő. Ennek tagjai ugyanis abban a helyzetben találták magukat, hogy olyan vádakat kell lebontaniuk, amelyek célja az arab kultúra és az azt hordozó nyelv neveltségessé tétele.⁵ Mivel ez a szellemi elit abba a helyzetbe kényszerül, hogy koherens apológiát hozzon létre, az arab nyelvészek – akiknek elsőként jut a feladat, hogy válaszoljanak a kihívásra – lesznek azok, akik egy olyan nyelv képét alakítják ki, amelynek vallási és egyszersmind nyelvészeti szempontból vett, az-az objektív nagysága megkérdőjelezhetetlen.

Az arab, mivel Isten ezen a nyelven szólaltatja meg a kinyilatkoztatást, kiválósága által a tökéletesség és az ékesszólás nyelve,⁶ és azt, aki ezen az irodalmi arab nyelven beszél, az arab embert senki nem szárnyalhatja túl ékesszólásban, csak Isten. Mivel ez egyrészt nagyon erős identitásképző tényező, másrészt annak a tapasztalatnak a következménye, hogy az arab kultúra más kultúrákkal kapcsolatba és ellentétbe kerül, az arab kultúrában megjelenik egy igen sajátos, az identitáshoz kapcsolódó dichotómia, amely az alapján formál értékítéletet, hogy ki milyen szinten – jól vagy rosszul – beszél az arab nyelvet. Az arab és az adzsam kifejezések (ez utóbbi az idegenre vonatkozik) ebből a dichotómiából származnak, és az „idegen” – amely sokszor ironikus vagy lenéző konnotációval jelenik meg⁷ – sokszor vonatkozik olyanokra, akik rosszul és helytelenül sajátították el az arab nyelvet. A nagy arab prózaíró, al-Dzsáhib (m. 868 v. 869) – aki alaposan kiveszi a részét annak megválaszolásából, hogy miként kell létrehozni az arab nyelv megvédélmezésének eszköztárát a perzsákkal szemben – azt írja, hogy „az arabok egyfajta habogásként (*damdama*), zümmögésként (*hamhama*) vagy rikácsolásként érzékelték a feketék nyelvét – azaz állathangutánzó szavakkal adták vissza”.⁸

Természetesen nem az araboké az egyedüli etnocentrikus kultúra a történelemben. Ez az etnocentrizmus azonban összefügg az arab nyelv szent és vallási jellegével, mivel ez hordozza a koráni üzenetet.⁹ Ugyanakkor a nyelvnek ez a szentségi jellege a kiindulópont, amiből kinő az idegen tipizált képe. Ezt az idegent mindig nyelvi és vallási idegenként fogják fel; ezek a képek fogják illusztrálni a tudósításokat, útirajzokat,¹⁰ de olyan prózai szövegeket is, amelyek nincsenek kapcsolatban az említett földrajzírói műfajokkal. Azon kutatók számára, akik ezzel a témával kívánnak foglalkozni, a klasszikus középkori iszlám kulturális közege a legmegfelelőbb erre,¹¹ ez ugyanis az az időszak, amelyben az arab kultúra a legerőteljesebb kreatív terjeszkedés állapotában van, ugyanakkor az a periódus is, amelyben gyanakodva tekintenek minden olyan identitásmodellre, amely nem illeszkedik a fent leírt mintába.

Ebben a korban jelenik meg az arab útleírás műfaja, a *rihla*,¹² amely ezeknek a kulturális értékeknek, az arab-izlám világban a hódítások kezdetétől megjelenő felfogásoknak és önértelmezéseknek a járulékos következménye. Egészen a 19. századig az útleírások a klasszikus, az iszlámra jellemző kettős világlátásban fogalmazódnak meg: így könnyen különbséget lehet tenni a bent és kint, a dár al-izlám és a dár al-harb között. Alain Roussillon jegyzi meg a klasszikus kor-

ral kapcsolatban, hogy érzékelhető egyfajta érdeklődés az iszlám peremvidékei iránt, azzal a céllal, hogy a kulturális dominanciát biztosítsák, „a határok kiterjesztése ugyanis mindig vonzó az olyan kultúrák számára, amelyek terjeszkedésben vannak”.¹³

Az utazási naplók és feljegyzések az iszlám klasszikus korában bizonyos kli-sék mentén épülnek fel. Ezeket így jellemzi Paul Charles-Dominique: a városi környezet preferálása a sivataggal és a beduin élettel szemben;¹⁴ az ismeretlen iránti figyelem a hétköznapi, megszokott dolgokkal szemben; a felső társadalmi osztály (al-hássza) iránti figyelem, amely teológusokból, irodalmárokból, állami és helyi vezetőkből és ezek kíséretéből áll, szemben az egyszerű néppel (al-ámma),¹⁵ amelynek létezése kívül esik az érdeklődési körön; annak az értékválasztásnak az alkalmazása, amelyben első helyen az iszlám értékek szerepelnek, azután azok, amelyek az arabsághoz köthetők, végül pedig a saját etnikumhoz köthető értékek; a különbözőség kultikus tisztellete az utazó-író saját kulturális-vallási fölényének állandó hangsúlyozásával.¹⁶

Beszámoló a volgai bolgárok földjén tett utazásról

■ Ibn Fadlán 921 körül utazik Bagdadból – ami akkor az Abbászida Birodalom fővárosa – a kalifátus északi-északnyugati határa felé, a volgai bolgárok földjére, hivatalos delegáció tagjaként, amelyet al-Muqtadir kalifa (ur. 908–932) küldött ki. Ibn Fadlán ebben az időben a kalifa udvarának egyik írnoke, magasan képzett tudós, a kor értelmiségi típusának megtestesítője.¹⁷ Ibn Fadlán olvasása során képet kapunk arról, hogy az arab-izlám kultúra történelmének egyik kiemelkedő pillanatában hogyan fogja fel és értelmezi a világot. Ez a megfigyelés azért is különösen fontos, mert pontosítja Ibn Fadlán írását: utazásának iránya azoknak a kifelé vezető köröknek a megtétele is egyben, amelyek leírják az identitás definiálásának összetett megvalósulását, illetve a másságot (az abbászida fővárosból kiindulva az idegenek: a törökök, a szlávok és az oroszok, vagyis az adzsam, az atrák, a szaqáliba és a rúszijja felé).¹⁸

Ibn Fadlán nem rendszerezetten érdeklődik azon nyelvek iránt, amelyekkel találkozik, hanem inkább úgy, mint kuriózum iránt, amely – sok más egyéb mellett – az idegenséghez tartozik. Az idegenek beszédmódja számára a fecskék csiviteléséhez (bi szijáhi z-zarázíri), máskor a békák brekegéséhez (bi naqíqi d-dafádi) hasonlít. Megjegyzi, hogy a delegációt tolmács is kíséri, akit sokszor lát-hatunk munka közben az atrák, a szaqáliba és a rúszijja területein:¹⁹ a tolmács szóról szóra fordít (at-turdzsumánu yutardzsimu la-ná harfan harfan) a volgai bolgárok királyának udvarában, amikor fogadják. Úgy tűnik, a tolmács sikeresen beölti az abbaszid küldöttség mellett számára rendelt szerepet, és a nyelvi „sokszínűség” nem zavarja Ibn Fadlánt mindaddig, amíg az arab nyelvet használhatja. Ez a körülmény persze nem gátolja annak észlelésében, hogy az arab nyelvtudás hiányát az iszlám vallás hiányos elfogadottsága súlyosbítja, amely az Idegen megítélésének az arab-izlám civilizáció által alkalmazott kritériumai szerint alacsonyabb identitási fokra helyezi a másik felet.

Ibn Battúta zarándokútja és vándorlásai

■ Ibn Battúta útleírásában²⁰ sokkal kifinomultabb nyelvészeti megfigyelésekkel találkozunk, többek között azért is, mert a környezet, amelyben utazik, nagyban

különbözik a 10. századi bagdadi utazóétól. Ibn Battúta maga is a végekről származik, földrajzi és nyelvi értelemben is: Marokkóból, arisztokrata családból. Innen kezdi meg utazását a központ felé, Mekkába, az iszlám világ vallási központjába. Ő tehát ibn Fadlánhoz képest fordítva teszi meg az utat, azzal az identitásbeli változással együtt, amely együtt jár egy ilyen utazással. Ugyanakkor azt is hozzá kell tenni, hogy az identitásra való büszkeség ibn Battútánál is nagyon erőteljesen megnyilvánul. Ez az identitás egy olyan arab-izlám kultúra terméke, amely – noha elvesztette az egyetlen tájékozódási pont eszméjét – Bagdad bukása (1258) után több, erős regionális kulturális központot hozott létre (Fez, Qajrawán, Granada, Córdoba, Kairó, Damaszkusz stb.).

Ibn Battúta két részre osztja a világot: azokra, akik tudnak arabul, és azokra, akik nem. A konstantinápolyi szultán udvarában a magribi utazó találkozik egy zsidóval, aki tolmácsa lesz: „volt közöttük egy zsidó, aki azt mondta nekem arabul: ne félj, ez a szokásuk akkor, amikor idegeneket fogadnak; én vagyok a tolmácsuk, én is Szíriából való vagyok; a zsidó pedig fordított köztem és közte (wa kána ahadu-hum jahúdíjjan fa-qála lí bi-l arabijji: lá tabaf, hakazá ádatuhum an jafalu bi-l wáridi wa aná t-turdzsumánijju wa aszli min biládi s-Sám, wa-l janúdíjju jutardzsimu bajní wa bajnahum)”.²¹

Ibn Battúta minden egyes alkalommal, amikor arabul beszélővel találkozik, megjegyzi, hogy ez nem túl gyakori, elsősorban a török és hagyományosan bizánci területeken. Ezt írja: „ez a bizánci tudott arabul (házá r-rúmiyyu kána yari-fu l-liszána l-arabijja)”, vagy: „ráakadtunk egy madarni lakosra, aki megtette a zarándoklatot Mekkába, s tudott arabul (szumma, baata Alláhu laná radzsulan haddzsan jarifu l-liszána l-arabijja fa szaaltuhu an murádahu minná)”.²² Fontos itt kiemelni ibn Battúta segítőjének kettős minőségét: zarándok, és tud arabul.

Szind és India meglátogatása²³ egy másik fontos pillanat Ibn Battúta számára, amikor megjegyzéseket tehet a nyelvvel kapcsolatban. Nyilvánvaló élvezettel jegyzi meg, hogy Szind szultánja és udvara kedveli az arab költészetet és versfáragást: „arabul szólt hozzám, amelyet kiválóan beszélt (szumma qála lí bi l-liszáni l-arabijji wa kána juhszinuhu)”.²⁴ A szind szultán megdicséri az arabokat a nyelvükért, miután azt mondja, hogy a többiek, noha úgy tesznek, mintha tudnának ezen a nyelven, nem egyebek imitátoroknál (ahlu tilka l-biládi má jaddaúna al-arabijja illá bi t-taszwíd).²⁵

Nem meglepő ennek alapján azon olvasó számára, aki megismerkedett ibn Battúta nyelvészeti kommentárjaival, hogy Mekka, az iszlám világ vallási központja az a hely, ahol a magribi utazó a legtisztább és legékecsszólóbb arab nyelvvel találkozik. Amikor ibn Battúta Baháú d-Dín at-Tabariról beszél, azt mondja: „olyan prédikátor, akinek nincs párja a világon [...], minden mecsetben olyan prédikációt mond, amit soha nem ismételt meg máshol (wa huwa ahadu l-hutabá'i l-lazína lajsza bi l-mamúrati miszlahu baláhatan wa huszna baján [...] annahu junsí'u li kulli dzsumatin hutbat^{am} szumma lá jukarriruha fimá bad)”.²⁶

Az arab nyelv nem ismerete ibn Battúta útleírásaiban – a rihla formai követelményeinek megfelelően – gyakran kapcsolódik a hiányos morálhoz és a szabadsághoz. Anatóliában egy helyi szultán udvarát meglátogatva ezt jegyzi meg: „A városban azt is hallottam, hogy e görög örömlányok még arra is hajlandók, hogy férfiakkal üljenek be a fürdőbe, s a férfi ott a vízben kedvét töltheti barátnőjével, anélkül, hogy bárki megütközne rajta (wa samitu hunálíka anna l-dzsawárja yadhulna l-hammáma maa r-ridzsáli, fa man aráda l-faszáda, faala zalíka bi-l hammam min gajr munkarin alajh)”.²⁷

Ibn Battúta számára igazi öröm, amikor arabul beszélőkkel találkozik, és szóvá is teszi az ékesszólást (al-faszáha), amellyel a bagdadi szultánnak a török-bizánci Anatóliába delegált követe beszél: „nagy hozzáértéssel beszélt az arab nyelvet (kána faszíha l-liszáni bi-l arabijja)”.

Ibn Battúta, az amatőr nyelvész

■ Ugyanakkor ibn Battúta fáradhatatlanul magyarázza az idegen eredetű szavakat, amelyeket hall, és amelyeket nagy gonddal feljegyez a szövegben; ezekhez megad olyan hangzásban és írásmódban hasonló szavakat is, és amelyek meglehetnének az arab nyelvben. Lelkiismeretes tanulóként írja át a perzsa és török szavakat arabra, és a kiejthetőség érdekében a magánhangzókat is kiteszi.²⁸ Noha nem tud sem törökül, sem perzsául – habár a perzsáról elmondja, hogy noha az utazása elején nem ismerte ezt a nyelvet, később megtanulta –, bőséges nyelvészeti kommentárokat fűz ezekhez a szavakhoz. Ez azonban nemcsak ibn Battútára, hanem általában is jellemző a földrajzi írókra, akik nyelvészeti bizonyítékokkal támasztják alá a megfigyeléseiket és az adott helyen való átutazásukat.

Ily módon például Atá Awlijá nevét fonetikai szempontból magyarázza: „Atá fathával a magánhangzóval a hamza mássalhangzón, törökül apát jelent, Awlijá pedig arabul van” (Atá bi fathi l-hamzati wa manáhu bi-t turkiyyati al-abu wa awlijáhu bi-l liszáni l-arabijj). Amikor Konstantinápolyban tartózkodik, és helyi tisztviselőkkel találkozik, szintén megmagyarázza az olvasóinak néhány név jelentését, pl. Tín Bek nevét: „Bek jelentése herceg, Tín pedig testet jelent (Bek manáhu amír wa Tín manáhu al-dzsaszad)”.²⁹

A fordító (at-turdzsumán) alakja ibn Battúta útleírásaiban

■ A zsidóknak az arab-izlám társadalmak hierarchiájában és kultúrájában betöltött szerepe ismeretében fontos felhívni a figyelmet arra, hogy a konstantinápolyi zsidó tolmács az egyetlen, akit ibn Battúta részletesen, élénk színekkel bemutat. Az arab utazó tapasztalatai a tolmácsokkal különösen a turkomán vidékeken egészen negatívak: „most már senki sem volt közöttünk, aki jól ismerte volna a török nyelvet, s tolmácsolhatott volna nekünk. Aki volt, az is otthagytott minket Iznikben.”³⁰ A faqíhról (jogtudósról), akivel az egyik turkomán szultánatusban találkozik, és aki úgy tesz, mintha tudna arabul, a találkozáskor az derül ki, hogy tulajdonképpen perzsául beszél. Ugyanebben a környezetben az az öröm, amit ibn Battúta érez, amikor valaki naammal (igennel) válaszol neki, azonnal szertefoszlik, mert kiderül, hogy „ez volt az egyetlen szó, amit arabul tudott”.³¹ A tolmácsokkal kapcsolatos egyik legkellemetlenebb tapasztalatban a Mothorni vidékén van része. Ez ugyanis rendkívül kapzsinak és tisztességtelennek bizonyul, ezért ibn Battúta nagyon bánja, hogy nem tud törökül: „mindezeket a kellemetlenségeket azért kellett elszenvednem, mert nem ismertem a törökök nyelvét (wa-kunná nahtamiluhu limá kunná nukábiduhu min adami l-marifati bi liszáni t-turki)”.³²

Ibn Battúta tolmácsokkal kapcsolatban tett megjegyzéseiből kitűnik, hogy azokat az eseteket kivéve, amelyekben ez a szerepkör a szultánok és a helyi vezetők udvarában egyáltalán létezett, nem beszélhetünk önmagában vett foglalkozásról. A magribi utazó által igénybe vett tolmácsok inkább az „alkalmi tolmács” kategóriába sorolhatók: különböző okokból kifolyólag beszélnek egy nyelv-

vet, vagy ismernek néhány szót egy másik nyelvből. A iszlám világ soknyelvűsége a középkori arab vagy arabofon utazó számára megnehezíti az utazást, és akadályként jelenik meg akkor, amikor meg szeretné értetni magát azokkal, akikkel találkozik. Ugyanakkor ibn Battúta kifejezi török nyelvismerete hiánya miatt sajnálkozását is, amikor a turkomán régióban utazik. Ebben pedig közvetve annak a szükségletnek az elismerése is benne van, hogy az arabok más nyelveket is beszéljenek az arabon kívül. Ezt a későbbi arab utazók, akik – a 18. századtól kezdődően – immár Európába utaznak, kimondottan is kifejezik.³³

Gyöngyösi Csilla fordítása

■ JEGYZETEK

1. „Ha kételyek között vagytok azzal kapcsolatban, amit Mi kinyilatkoztattunk a Mi szolgáknak, úgy hozzátok egy hozzá hasonló szúrát, és hívjátok elő a tanútokat – akiket Allah mellett ti gondoltok –, ha az igazat szölközöl közül valók vagytok. És ha nem teszitek, ám nem fogjátok megtenni, úgy féljétek a Tüzet, amelynek tüzelőanyaga az emberek és a kövek, amely már előkészítettett a hitetlenek számára.”
2. Nadia Angheliescu kimerítőbben ír a Korán „nyelvi csodájáról”, illetve arról, hogy miként is tárgyalja ezt az iszlám teológiája és filozófiája az *Identitatea arabă. Istorie, limbă, cultură* c. könyvében (Polirom, Iași, 2009. 89–119.).
3. Vö. Louis-Jean Calvet: *La guerre des langues et les politiques linguistiques*. Hachette Littératures, Paris, 1999. 37.
4. A témáról bővebben ír Grete Tartler: *Întelepciunea arabă. De la preislam la hispano-arabi*. Polirom, Iași, 2014. 13–58.
5. Sokan írtak erről a témáról, de a jelen dolgozat kapcsán két fontos publikáció említenék meg: Yasir Suleiman: *The Arabic Language and National Identity: A Study in Ideology*. Edinburgh University Press, Edinburgh, 2003; valamint Roy P. Mottahedeh: *The Shu'ubiyah Controversy and the Social History of Early Islamic Iran*. International Journal of Middle East Studies 1976. 2. 161–182.
6. Al-luga al-arabijja al-fuszhá: a legkiválóbb, legékességesebb, leghelyesebben kifejezett, legvilágosabban megfogalmazott, legtisztább arab nyelv.
7. Nadia Angheliescu: i. m. 52.
8. Uo.
9. Lásd ehhez Ulrich W. Haarmann: *Ideology and History, Identity and Alterity: The Arab Image of the Turk from the Abbasids to Modern Egypt*. International Journal of Middle East Studies 1988. 2. 175–196.
10. Ezt a témát tárgyaltam *Muslim Voyageurs' Representations of the World: An Archeology of Representations in Ibn Fadlân's and Ibn Battúta's rihlas* című tanulmányomban is (Romano-Arabica 2013. XIII 339–353.).
11. A nyelvekről és kultúrákról szóló gondolkodás alapvetően a 19. században változik meg, az iszlám felvilágosodás, a Nahda időszakában, amikor – a középkori iszlám felfogásával szemben – elterjed az a nézet, hogy a nyelvek egymással összevethetőek, és egyik sem magasabbrendű a másiknál. Muhammad Abduh, az iszlám felvilágosodás egyik kiemelkedő képviselője úgy beszél az arab nyelvről, mint ami dar'á, hasonló a görög nyelvhez. Georgine Ayoub: *Parier sur la langue*. In: Boutros Hallaq – Heidi Toelle (dir.): *Histoire de la littérature arabe moderne. I. 1800-1945*. Sindbad/Actes Sud, Paris, 2007. 287–330.
12. Erről az irodalmi műfajról bővebben lásd Malek Chebel: *L'imaginaire arabo-musulman*. Presses Universitaires de France, Paris, 1993. 177–247; Monica Ruocco: *La Nahda par l'ihya*. In: Boutros Hallaq – Heidi Toelle (dir.): i. m. 115–124.
13. Vö. Alain Roussillon: *Identité et modernité. Les voyageurs égyptiens au Japon (XIXe-XXe siècle)*. Sindbad/Actes Sud, Paris, 2005. 27.
14. Ez a klisé megjelenik ibn Khaldúnnál is, aki leírja, hogy a beduinok nem támogatják a fejlődést. A kijelentésnek a történeti kontextusát Észak-Afrikának a Banú Hilál arab-félszigeti törzs általi, 11. századi lerochanása képezi. Paul Charles-Dominique: *Voyageurs arabes. Idn Fadlan, Ibn Jubayr, Ibn Battuta et un autre anonyme*. Éditions Gallimard, Paris, 1995. XXIX.
15. Ibn Fadlân és ibn Battúta is leírja, mekkora nagylelkűséggel fogadták őket mindenféle hercegi udvarban és diwánban, valamint más helyeken is, ahol nagy megtiszteltetésben részesültek; túláradó stílusban írnak a ruházatról, az ételekről, a gesztusokról, az ajándékokról és a tiszteletadásról, amelyekben részük volt.
16. Paul Charles-Dominique: i. m. XXVII–XXX. Laura Sitaru: i. m. 341–342.
17. Művének magyar fordítása Simon Róbert munkája (Corvina, Bp., é.n.). A kor értelmiségijének képéhez lásd Paul L. Heck: *The Hierarchy of Knowledge in Islamic Civilization*. Arabica 2002. 1. 27–54.
18. Laura Sitaru: i. m. 344.
19. Megtartottam az eredeti kifejezéseket, amelyeket ibn Fadlân használ azokra a népekre, amelyeket meglátogat, mivel a fordításuk és etnikai azonosításuk nem mindig egyértelmű. Vö. Laura Sitaru: i. m. 345.
20. A magyar fordítást Boga István és Prileszky Csilla készítette (Gondolat, Bp., 1964).
21. *Rihlatu Ibn Battúta*. Dár Szádir, Bejrút, 1992. 124. (Ezt a részt a magyar kiadás nem tartalmazza.)
22. Uo. 179.
23. Al-Birúni (m. 1050) Indiáról szóló könyvében úgy írja le „India nyelvét”, mint ami a helyi viszonyok megértését akadályozza; ezzel követi azt a sémát, amelyet az arab filológusok és lexikográfusok is követnek. Az arab filológusok ugyanis – még akkor is, amikor egy másik nyelvi rendszer szerkezetét próbálják megérteni – ki-

vétel nélkül az arab nyelv sajátosságaiból indulnak ki, amiből mindenféle összehasonlítgatások és értékítéletek is származnak. Lásd Pierre Larcher: *La „langue de l’Inde” vue par al-Birūnī: un miroir de l’arabe*. Romano-Arabica. 2013. XIII. 187–209.

24. *Rihlatu Ibn Battúta* 185.

25. Uo. 184.

26. Uo. 52.

27. Uo. 102. (A magyar fordítás 166. oldalán.)

28. Az arab írás mássalhangzós, az arab szavak rövid magánhangzóit nem szokták kitenni. Az idegen szavaknál viszont, ahol nem egyértelmű, hogy miként kell őket kiejteni, nemcsak a magánhangzókat szokták kitenni, hanem gyakran le is betűzik őket.

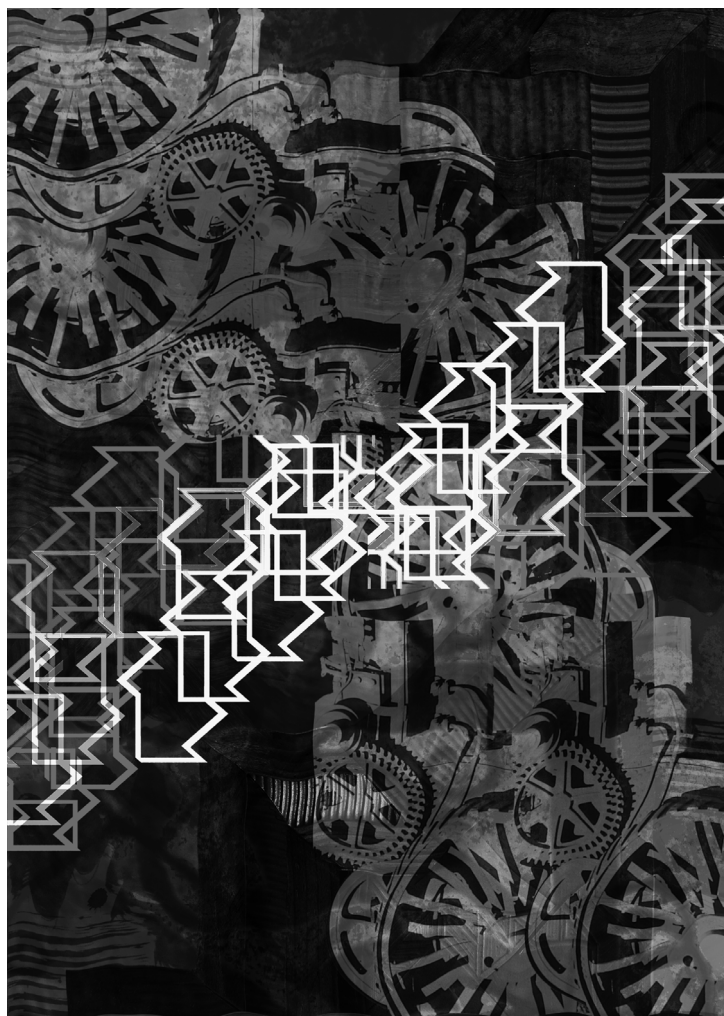
29. *Rihlatu Ibn Battúta* 119.

30. Uo. 102. (A magyar fordítás 176. oldalán.)

31. Vö. Ibn Battuta: *Voyages II. De La Mecque aux steppes russes et à l’Inde*. Traduction de l’arabe de C. Defremery et B.R. Sanguinetti (1858); introduction et notes de Stéphane Yerasimos ; cartes de Catherine Barthel. Collection FM/La Découverte. Librairie François Maspero, Paris, 1982. 151. (A magyar fordítás 176. oldalán.)

32. *Rihlatu Ibn Battúta* 111. (A magyar fordítás 176. oldalán.)

33. A téma bővebb ismertetéséhez lásd Daniel P. Newman: *An Imam in Paris. Account of a Stay in France by an Egyptian Cleric (1826-1831)*. Saqi, London, 2011.



SÁRKÖZY MIKLÓS

A ZÚRKHÁNE: EGY VALLÁSI-NEMZETI INTÉZMÉNY A SÍITA IRÁNBAN



Mi is a zúrkháne?
Sport? Vallási
ceremónia? Vallási
egyesület? Régi katonai
táborok halovány
emléke? Talán
mind a négy.

Irán az iszlám kultúrában

■ Irán különös helyet foglal el az iszlám világban. Az iszlám világ egyik meghatározó fókuszpontja, mely az iszlám kezdetei óta termékenyen hat annak művelődéstörténetére. Ám az iráni világ – az iszlám világban és kultúráján belüli vitathatatlan fontossága ellenére vagy inkább mellett – mindig is részben elkülönült. Az elkülönülés elsősorban nyelvi-etnikai okokra vezethető vissza. Az arabság képtelen volt asszimilálni az őslakosok jelentős részét – szemben Mezopotámia, Szíria, Egyiptom területével, ahol az iszlám hódítást követő évszázadokban intenzív és sikeres arabizáció következett be (mely persze nem jelentette az ott élő kisebbségek teljes eltűnését és a területi, regionális identitások megszűnését).

Irán, az iráni kultúra azonban egyszerre volt nagyon mélyen beleágyazódva az iszlám világba, és nagyon sok mindenben el is különbözött tőle. Az iráni iszlám világban egy premodern nemzeti-etnikai komponens és identitás különállása mindvégig kitapintható, habár jó háromszázötven évvel az iszlám hódítást követően, a 10. század végére a mai Iránban, Afganisztánban és a mai Közép-Ázsia déli részében (az iráni civilizáció hagyományos szubregiói) a lakosság többségében felvette az iszlámot.

Az irániság olyan erős kulturális tényező volt, hogy – Bausani szavaival élve – a maga képére formálta az iszlámot is.¹ Egy egyetemes, nemzetek feletti, térítő vallásból az iráni világból

ban csakhamar sajátos nemzeti vallás született több középkori kísérlet után. Az egyetemesből nemzetivé alakított vallás valósága – többszöri kísérletezés után – a legsikeresebben az 1501-ben hatalomra került Szafavida dinasztia korában valósult meg. Igaz, ehhez kellett az azt megelőző kétszáz esztendő – a mongol és mongol eredetű nomád dinasztiák uralma is, amikor a mongolok romba döntötték az iszlám világ klasszikus központjait. A mongol katasztrófa romjain az egyetemes szunnita kalifátust tagadó, újfajta muszlim identitások kaptak erőt a Zagrosztól keletre az iráni világban. Itt leginkább az iranizált síita iszlám variánsaira gondolunk, melyek eléggé heterodox nézetekkel rendelkeztek, ötvözték a messiásváró síita tanításokat a szúfi misztika többféle árnyalatával és a perzsa kultúra elemeivel. Mindezek kulminációjaként 1501-ben a Szafavidák síitizált szúfi dervisrendje került hatalomra, és uralkodott 1722-ig az iráni világ nyugati és déli részén (döntően a mai Irán területén és a mai Afganisztán nyugati részén).²

A szafavida dinasztia uralma markáns fordulatot okozott az iráni területek nyugati részén. Egy időben a kora újkori Európában kibontakozó reformációval a tizenkettedik síita imám visszatértében reménykedő Szafavidák az addig inkább többségében szunnita hanafita jogi iskolát (madzhab) követő iráni lakosságot áttérítették a tizenkettes síita iszlámra, az elmúlt 500 év legjelentősebb kultúrtörténeti fordulatát hajtva végre Iránban. A tizenkettes síita iszlámra való átteréssel és egyben Irán egyesítésével a szafavidák megteremtették a modern iráni nemzetállam alapjait, melynek identitásában a perzsa nemzeti azonosságtudat és a nemzeti vallásként felfogott síita iszlám alkotta a két fő pillért (később ehhez nem csekély európai, nyugati kulturális hatás társult harmadik identitásképző elemként).

Mostani írásunkban nem célunk a kialakuló szafavida állam, még kevésbé a tizenkettes síita iszlám történetét tárgyalni. A kialakuló szafavida állam tizenkettes iszlámhoz kapcsolódó újításai közül egyet szeretnénk kiemelni, mely sok téren szimbóluma a 16. század eleji nagy fordulatnak. Ez pedig a zúrkháne, más néven az „erő” vagy „erőpróba háza”.

A zúrkháne eredete(i)

■ Mi is a zúrkháne? Sport? Vallási ceremónia? Vallási egyesület? Régi katonai táborok halovány emléke? Talán mind a négy. A zúrkháne a mai Iránban nagyon is elevenen él, a mindennapokat is behálózó jelenség. Hagyomány, élmény, mindennapos testi és lelki edzés. Mélyen vallásos síita és iráni birkózó- és sportegyesület.³

Közhely, hogy a birkózás – megannyi lokális változatával – az egész Közel- és Közép-Keleten elterjedt, ősi sportnak számít. Törökországtól Iránon át Mongóliáig és Tibetig ma is számos helyi változata ismert. A máig virágzó török güres, az üzbég kuras, a mongol nádóm, az indiai akhara mind ennek az eurázsiai birkózóhagyománynak helyi variánsa.⁴

A zúrkháne intézményesen a 16. században, annak is inkább a végén jelent meg a mai Iránban; ennél korábbi írott forrásunk nem ismeretes. Ezzel szemben a 16–17. századi perzsa irodalmi tradíció szerint az első zúrkhánét az 1322-ben elhunyt Mahmúd Púrjá-je Valí (más néven Pahlaván Mahmúd) birkózó hős és költő alapította, aki vélhetően Közép-Ázsiában, Khíva városában van eltemetve. Igaz, azt is meg kell jegyezni, hogy Pahlaván Mahmúd korából nincs semmilyen korabeli forrás zúrkhánék létezésére.⁵

A zúrkhánék eredetére vonatkozóan Angelo Piemontese neves olasz iranista⁶ és Mohammad Taqí Bahár (1886–1951)⁷ iráni író, költő nézetei máig meghatározzák a zúrkhánekutatásokat. A döntően a 19–20. században kialakult iráni nacionalizmus hatása alatt alkotó szerzők szerint a zúrkháne egyértelműen iszlám előtti gyökerekkel rendelkezik. Piemontese szerint a birkózók csoportjai már az iszlám előtti szászánida Iránban külön katonai egységet alkottak rájuk jellemző hagyományos viselettel, főleg nadrággal. E két szerző a zúrkháne kialakulásában fontos szerepet tulajdonít a 9–12. században az iszlám világban felvirágzó ún. futuvva (vagy más néven dzsavánmardí) mozgalomnak is. A korai iszlám korában a szászánida katonai csoportok a futuvva mozgalomban éltek tovább, a futuvva az abbászida kalifátus népi ellenzékének számított, de gyakorta szegényebb vagy részben törvényen kívüli titkos társaságok összefoglaló neve is volt, amelyek sajátos vallási-katonai rituálékat folytattak titkos összejöveteleiken. A futuvva mozgalom olykor ajjárnak vagy sátiának is nevezett félkatonai társaságainak ceremóniái Piemontese szerint közvetlen előzményei a zúrkháne katonai gyakorlatsorának.⁸ A 13–15. században ezeket a titkos csoportokat jelentős szúfi és talán már síita hatások is érték, melyek végül a 16. századi szafavida zúrkhánékban érték el fejlődésük végpontját. Az 1501-ben Iránban államvallássá váló tizenkettes iszlám meghatározó szerepét a zúrkháne intézményének megszületésében az is bizonyítja, hogy a Szafavida Perzsián kívül maradt iráni kulturális területeken, mint például Közép-Ázsia és a későbbi Afganisztán keleti részén egyáltalán nem ismeretesek ebben a korban zúrkhánék. A zúrkháne intézménye igazából csak a szafavidák egykori területein terjedt el.

Piemontese és Bahár kissé lineáris és mára részben elavult elméletével kapcsolatban azonban nem merülnek ki a lehetőségek a zúrkháne eredetéről.⁹ Amint korábban utaltunk rá, a birkózás különböző válfajai vitathatatlanul népszerűek voltak az egész iszlám világban. A késő szászánida birkozóegyletek narratíváját Piemontese terjesztette el a tudományos szakirodalomban, de erre vonatkozó írott forrásaink egyáltalán nem ismeretesek. Ugyanakkor az Iránt a középkorban több hullámban meghódító és ott letelepedő törökök és mongolok között is igen népszerűek voltak a birkózás egyes válfajai. Mindezek mellett pedig a szúfizmus és a síita iszlám, illetve általában a – nevezzük úgy – „alternatív iszlám irányzatok” közösségképző hatását is kiemelhetjük elkülönülő, zárt spirituális férfitársaságok, titkos szúfi és síita „Männerbundok” formájában. A zúrkháne gyökereinek kialakulásakor sokadik hatásként számolnunk kell a középkori iszlám világban is elterjedt céhek, egy-egy mesterség mentén szerveződő egyesületek (szenf) hatásával, az ezek mintájára szervező csoportok, városi szegények önszerveződő titkos egyesületeivel is. A középkori muszlim világban a birkózók nem számítottak magas társadalmi státussal rendelkező embereknek, többségük egyszerű származású volt, a felemelkedés egyik eleme talán a szervezett egyesületi vagy céhes forma lehetett. Mindebből egy többmezős háttér rajzolódik ki, amelyben az iszlám előtti irániság csak egy tényező. Fontos arra is utalni, hogy a zúrkhánék elsősorban az iráni városi kultúrához kötődnek, falun máig alig vagy nem találni zúrkhánét. Az első zúrkhánék az iráni városok piacainak peremén jöttek létre, többségük most is az iráni bazárok kevésbé exkluzív részén található, mely tény diszkréten utal a városi szegény rétegek aktív szerepére a zúrkhánék kialakulásában.

■ Ahogy belépünk egy zúrkhánéba, az iszlám kultúrában kicsit is tájékozottnak egy hammám (fürdő) sejlik fel. Építészetileg a zúrkháne a fürdőkhöz hasonlóan teljesen zárt, többnyire kupola fedi, csak a tetején kialakított ablakon tör át némi fény. Mindezek alapján nem zárható ki, hogy a 16. században a zúrkháne megszületésére a korabeli fürdőkultúra is hatott; erre utal, hogy máig az egyik zúrkhánegyakorlatot senának, azaz úszásnak nevezik. A zúrkhánék és a hammámok kapcsolatát sejteti a már-már medenceszerű süllyesztett goud, egy süllyesztett hat- vagy nyolcszögletű porond a zúrkháne közepén.¹⁰

A goudban zajlik maga a ceremónia, míg a nézőtér a porond szélén van kialakítva. A zúrkhánék eredetileg csak beavatott férfiaknak álltak nyitva, ám a 20. században a zúrkhánékat iráni nemzeti hagyományként valamelyest propagálni kezdték, 1979 előtt annak „iráni nemzeti?“, 1979 után síita elemeire téve a hangsúlyt, így azok bekerültek a nemzeti kulturális kánonba. Ekként a zúrkhánék ajtajai megnyíltak a nők előtt is. Manapság, amikor a zúrkhánék költségeit gyakorlata a közösségnek kell előteremteni, maguk az egyesületek is rákényszerülnek, hogy nőket és nem muszlim turistákat is falaik közé engedjenek.¹¹

Ha belépünk egy iráni zúrkhánéba Jazdban vagy Iszfahánban, elsöre egy magas emelvényt pillantunk meg a goud felett, ahol Alí, az első síita imám modern képe látható. Az emelvényen a mersed, a zúrkháne vezetője trónol, aki a ceremóniák alatt énekel, miközben mellette ülő fiatal segítőtje dobon kíséri. A zúrkháne tagsága igen széles kört ölel fel. A hattól a hatvanévesig, a vékonydongájú kisiskolásforma noucsétól (újonctól) a meglehetősen megtermett, sőt kifejezetten kövér öregemberekig számos igen eltérő karaktert figyelhetünk meg itt. Manapság egy kétkezi munkás, a vegyesbolt eladója ugyanúgy zúrkhánebajnok (pahlaván) lehet, mint akár egy informatikus, egyetemi tanár, netán vallási vezető. A modernitás mára elhozta a felsőbb végzettségűek megjelenését a zúrkhánében. Emellett az eredetileg félig-meddig számkivetettek, szegények klubjaként elkönyvelt szubkulturális zúrkháne mára állami-nemzeti intézmény lett. Mindez a zúrkhánék uniformizálódását és az iráni állam benyomulását eredményezte ebbe az eredendően alulról jövő vallási-kulturális intézménybe. Minden zúrkhánében fontos követelmény viszont az erkölcsös és vallásos életmód. Enélkül nem lehet tag senki most sem, vagy ha kiderül valamilyen ballépése, aligha léphet egyhamar előre a zúrkhánén belüli ranglétrán.

A közösségformálás fontos eszköze a zúrkhánén belüli szigor és hierarchia. Mint minden sportklubban, itt is fontos a fegyelem, és az idősebb játékosok itt is több tiszteletben részesülnek; ám a zúrkhánében egy átlagos sportegyesületét meghaladja a fegyelmezettség, hangsúlyosabb a mester-tanítvány fölé-alárendeltségi viszony, valamint a feltétlen engedelmesség. Az idősebb bajnokok abszolút tisztelete alapozza meg az előrelépés jogát (haqq-i taqaddom) a zúrkháne hierarchiáján belül. Ez a mindennapos gyakorlatok során is tükröződik. A belépő újonc, a noucse csak hosszas évek szívós munkájával válhat igazi pahlavánná, elismert zúrkhánebajnokká. Minden újoncnak van egy mestere, aki beavatja a bajnokság titkába az újoncot, számára erkölcsi és sportolói példakép, a legrégebbi zúrkhánékban pedig a szúfi rendekhez hasonlóan örökletes volt, és egy család vagy klán kezében egyesült az egyesület vezetése is. A legkonzervatívabb zúrkhánék alapítói kiterjedt szilzilával, mester-tanítványi leszármazási láncokkal rendelkeznek, hiszen hitük szerint a zúrkhánék mersedjei vagy sejkjei

nem csupán tanították őket a testedzésre, hanem annak továbbadását is ráhagyták az arra kiválasztottaknak. A mersedek közül számosan Mohamed prófétától és a síita imámoktól származtatják magukat, és hitük szerint a birkózás a bibliai Jákobtól (arabul/perzsául: Ja'kúb), sőt egyenesen Ádámtól ered.¹² A zúrkhánén belüli rangsor egyszerre szigorú és versenyszerű is, hiszen évről évre változik, és ezt gondosan számon tartják. Az idős mersedek mindig nagy tiszteletnek örvendenek; elődjeik, régi mestereik fotói végig ott függenek a falakon a leghíresebb helyi pahlavánok képeivel, csoportképeivel.

A zúrkháne élén a mersed, a zúrkháne vezetője áll. Ő az, aki a zúrkháne mindennapos ügyeit szervezi, végig jelen van, időnként pedig énekek kíséri a szertartást. Szinte második családjává vált a zúrkháne. A zúrkháne belső hierarchiájában meg kell említeni a mersed mellett a kohne-szavárt is (szó szerint: „öreg lovas”), egy veterán, visszavonult, korábban híres bajnokot. Ő nagyjából a mersed első helyetteseként írható le. Időnként megesik, hogy maga a kohne-szavár az a személy, aki mint rangidős a mersed helyett fent ül és végigéneklí, -recitálja a szertartást, énekét csengők, dobok hangjával színesítve.

Ám a rangsor itt nem ér véget, a porond bajnokait is erősen kötött hierarchia jellemzi. Itt az úgynevezett mijándár, a „középső tér ura” viszi a prímet. Ő lép a küzdőtér közepére, ő köszönti az elején a mersedet, ő kezd el minden gyakorlatot, és ő fejezi be a gyakorlatok végén a szertartást. A mijándár általában ereje teljében lévő, középkorú harmincas-negyvenes férfiember, aki fizikálisan is kiemelkedik a többiek közül. Körötte állnak a bajnokok, a pahlavánok és az újoncok, a nouscék. A szertartás alatt külön szerepet kap a szalavátí, az előimádkozó. A szalavátí szintén tekintélyes pahlaván, aki végig lent tartózkodik a porondon, és minden gyakorlat előtt ő mond imát, áldást kérve Mohamed prófétára, a síita imámokra, a zúrkháne tagságára és a nézőkre is. Rajtuk kívül a pís-kiszvatí, vagyis egy előljáróféle személye is fontos, aki szintén a hierarchia magasabb fokán álló személy, szerepe főleg a fiatalabb belépők oktatásában merül ki.¹³

A hagyományos zúrkhánében a rituális és testi tisztaság, az erkölcsi feddhetlenség szigorú szabályai adják meg a tagságra való jogosultságot. A szabályozottság erős jeleként a zúrkháne szakrális terében minden szónak megvan a maga helye, és a hierarchia jelei a különböző rangú és korú tagok mersed általi megszólítási etikettjében is látványosan megnyilvánulnak.¹⁴

Ma Iránban kétféle zúrkháne létezik. Megkülönböztethetünk vallásos és „nemzeti” típusú közösségeket. A fő különbség köztük nem is annyira a bemutatott gyakorlatokban, hanem az azt kísérő énekek, recitációk fajtáiban rejlik. A vallásos zúrkhánékban a tizenkét síita imámra emlékeznek előadás közben, szinte vallásos színházzá alakítva át a gyakorlatsort, ahogy Alí, Huszain vagy Reza imámok (az első, a harmadik és a nyolcadik imám) dicséretei felzengenek. Ezzel szemben a világiasabb zúrkhánék sokkal inkább Firdauszi perzsa hőseposzából, a *Királyok Könyvéből* merítenek, régi perzsa hősök történeteit adják elő korunk Rusztemjei. Esetleg Háfiz lírai, édesbús ghalzaljaiból szemezgetnek a nézők és sportolók nagyobb öröme, ahogy azt magunk is többször átélhettük egy aprócska jazdi zúrkhánében néhány éve, a jazdi óváros peremén.¹⁵ Formailag beszélhetünk egy jellegzetes zúrkháne-költészetéről is, melynek során ceremóniák alatt jellemzően négysoros versek hangzanak el, a zúrkháne költészet alkotásait, gol-e kostinak, a „birkózás virágának” hívják. Ezek lehetnek klasszikus perzsa versek szó szerinti átvételei, de parafrázisok és teljesen önálló és mindmáig születő, új költemények is.

■ Mostani fogalmaink szerint a zúrkháne gyakorlatait lehet egyénileg és csoportosan is végezni.¹⁶ Ha egyéni gyakorlatokról van szó, akkor hat, ha csoportos gyakorlásról beszélünk, akkor tizenkét részletre bonthatjuk a zúrkhánén belüli gyakorlatokat, bár valójában ugyanarról a gyakorlatsorról van nagyjából szó mindkét esetben. Igaz, egyes gyakorlatok valójában csak továbbfejlesztései másaknak, így kérdéses, hogy valójában van-e egységes zúrkháne-gyakorlatsor. Manapság egy mindinkább uniformizált, egységesített zúrkháneezzéssort látunk mindenhol, miközben szinte bizonyos, hogy a 20. század közepe előtt, amikor a zúrkháne mint „iráni nemzeti sport” hivatalos elismertséget és állami támogatást nyert, a premodern zúrkhánék erős regionális különbségekkel rendelkeztek. A Nemzetközi Zúrkháne Sport Szövetség (International Zurkhâneh Sport Federation) egységesített rendszere szerint a zúrkháne gyakorlatsor tizenkét részből áll. 1. belépés a goudba, ahol a sportolók kört formálnak (dzsarge zadan); 2. fapajzsemelgetés (szang gíri); 3. faléc felett fekvőtámaszszerű emelkedés, hajlongás, rotáló forgás (sená vagy sená-je korszí-ye szarnavází); 4. a faléc mögötti bemelegítés, gimnasztika, esetleg buzogányos bemelegítés (narmes-e post-e takhte vagy khamgíri); 5. kétkezes buzogányhajigálás a magasba és a buzogányok elkapása egy-egy kézzel (mílbází); 6. kétkezes buzogányemelgetés a váll felett a vállat nem érintve (mílgíri); 7. lábbal végzett, támaszkodás nélküli gimnasztikai gyakorlatsor, meghatározott ritmusú ugrássorozat (pá zadan); 8. pörgés, forgás, kinyújtott karokkal történő gyors pörgés a goud közepén, melyet egyesével mutatnak be a pahlavánok (csarkhídan); 9. az utolsó lábmozdulat, újabb lassuló lábbal végzett mozdulatsor (pá-ye ákhar); 10. íjlesztés, egy íjszerű, vasláncokkal megrakott fémtárgy kifeszítése a fej felett és közben csípőmozdulatok ritmusos zenére (kabbáde zadan); 11. hagyományos szabadfogású páros birkózás (kostí); 12. záró imádkozás (do’á).¹⁷

A zúrkháne gyakorlatsora valójában egy a tűzfegyverek előtti katonai világ gyakorlatait idézi meg vallási ceremónia formájában. Miután az apróbb és nagyobb fiúk, férfiak magukra öltik a longot vagy más néven szarvált, ezt a csak a teljes jogú pahlavánok által hordható, varrott térdnadrágot (melyen az ismert sí-ita szimbólumként egy kézfej látszik), és beolajozzák testüket, majd pedig bemelegítenek fapajzsaikkal (szang) a goud mellett, egymás után ugrálnak le fürgén a goudba. A goudba lépő sportolók csókkal illetik a porondot, mely a próféták védelme alatt áll. A bemelegítő kézmozdulatok alatt Mohamed próféta, Ali és Huszain imámok dicsérete hangzik fel a sportolók és a morsed torkából, míg pahlavánok apró, vékony faléceket, ún. takhtéket vesznek kezükbe. Ezek a rövid, két végükön kiszélesedő lécek is a bemelegítés eszközei, amelyeket a négy égtáj felé fordítanak, majd pedig a porondra téve őket, szaporán fekvőtámaszokat végeznek rajtuk, később pedig rotáló törzsforgásokkal feszítik meg izmaikat úgyszintén a takhtékra támaszkodva, akár egymásután százszor is. Hosszú percekig nyúlik el ez a gyakorlatsor, miközben mindenki feszülten figyel, és a szemek egyre inkább a pást szélén sorakozó apróbb-nagyobb mílekre, fabuzogányokra szegeződnek: vajon mikor jön a buzogányos gyakorlat? Az egyenként gyakran tizenöt-húsz kilós fabuzogányokat a legügyesebbek hosszú percekig át hajigálják a magasba és kapják el, majd pedig párban emelgetik válluk felett, úgy, hogy eközben egyik buzogány se támaszkodjon az azt emelgető pahlaván vállára. A sportolók, miközben minden gyakorlatsort követően Mohamed prófé-

tát és nemzetségét, az imámokat dicsőítő felkiáltásokat hallatnak, pompás gyakorlatok egész sorát mutatják be a buzogányokkal. A legügyesebbeknek kétségkívül a buzogánypárt levegőbe felhajító és a lefelé kacsázó súlyos, akár tíz-tizenöt kilós sportszert virtuóz módon el is kapó pahlavánok számítanak. Elképesztő koncentráció, hosszú évek alatt, napi rendszerességgel felépített kondíció rejlik e megdöbbentő jelenetsor mögött. Mindez akkor válik világossá, amikor a szertartás végén magunk is meg-megemelgethettük a nem épp pehelysúlyú, akár húszkilós buzogányokat.

Érezhető volt azonban, hogy innen még van tovább is, feljebb is. A szertartás következő része emlékeztet legerősebben egy extatikus zikrre, szúfi szeánszra. A küzdőtér tagjai ekkor egyesével a kör közepére állnak, és egymás után szédítő gyorsaságú pörgésbe kezdenek. Mindehhez igen komoly koncentráció, ritmusérzék és megintcsak erős kondíció szükségeseltetik. Akár egy percig vagy még tovább is tarthat egy ilyen pörgés, hihetetlen koncentráltan és gyorsan kivitelezett szakrális tánc. Talán ez az érzelmi csúcspontja, ez a legkevésbé katonai jellegű része az egész gyakorlatoknak. Az isteni lélekkel egyesülő emberi psziché szúfi szimbóluma sejlik föl eme ekstatisz táncformában, a vahdat al-vodzszudé, a létezés egységéé.

Aztán az egész cselekménysort katonai jellegű mozzanat zárja le. A kabbáde súlyos vasból készült íj, melynek a végére vaskarikákat aggatnak. A legkiválóbb pahlavánok ezeket emelik fejük fölé, és ritmikus énekkel kísérve nyújtják magasra, jobbra és balra karikáktól csörgő vasíjaikat, mialatt csípőjük a kabbádeval pont ellenkező irányba mozog. Általában két- három sportoló emeli csak fel a kabbádét, miközben a többiek már elhagyták a zúrkháne porondját. Ezt követően történik meg a tulajdonképpen hagyományos szabadfogású birkózás, bár ezt számos zúrkhánében újabban elhagyják. Majd pedig újra felhangzik a kötelező és ünnepélyes áldásformula a teremben tartózkodók torkából, melyben a prófétát, Alit, Huszaint, Rezát és a síita imámok nemzetségét éltetik. Ez még a nem vallásos zúrkhánékban is kötelező záróaktus.

Maga a birkózás, az est fénypontja a ceremónia zárásakor kerül sorra. Modern értelemben ez egy szabadfogású birkózásfajta. Ezt csak a legképzettebb aktív bajnokok mutathatják be. Egy este során csak egy pár szokott birkózni. A cél az ellenfél szó szerinti két vállra fektetése, vagyis az, hogy mindkét váll érintse meg a goudot, hogy a vesztes fél a „csillagokat számoló” pozícióba, tehát teljesen vert helyzetbe kényszerüljön.¹⁸

A modern zúrkháne reneszánsza

■ A zúrkháne – amint látható – a premodern Iránból származó vallási-nemzeti intézmény. A 20. században, a Pahlavi-periódusban, 1921 után a zúrkhánék megítélése ellentmondásos volt. Egyfelől jelentős mértékben hanyatlani kezdett a népszerűségük. A kialakuló modern Irán maradi, vallásos intézménynek tartotta a zúrkhánét, mely nem illik a nemzetállami keretekbe. Másfelől azonban az 1930-as évektől megerősödtek azok a vélemények, amelyek az ősi/ókori iráni sportnak (varze-e básztání) vélték a zúrkhánét, és iszlám előtti gyökereit igyekeztek kimutatni. A Pahlavi-dinasztia erősen pártolta az iszlám előtti Irán kultúráját, és ez nagyban segítette a zúrkháne fennmaradását. Az 1940-es évektől már állami támogatással, stadionokban rendeztek nagyszabású zúrkhánefesztiválokat, és innentől fogva a zúrkháne a modern iráni nemzeti eszme és büsz-

keség egyik jelképe lett. A zúrkháne sportolói kiléptek hagyományos klubjaik falai közül, és a „preiszlám” iráni kultúra szimbólumai lettek. A zúrkháne népszerűsége töretlen volt 1979 (az iráni iszlám forradalom éve) előtt és után is, az egyetlen jelentős különbség a hivatalos állami ideológia megváltozása volt velük kapcsolatban. Míg 1979 előtt nemzeti, ősi, ókori sportnak nyilvánították a zúrkhánét, 1979 után a síita iszlám identitás újjászületését ünnepelte az Iráni Iszlám Köztársaság a zúrkháne mozgalomban. Manapság pedig azt látjuk, hogy a két identitás – az iráni nemzeti és a síita muszlim – egyszerre jelenik meg a zúrkhánékban és a hivatalos iráni államideológiában.

A zúrkhánék regionális különbségei máig jelen vannak: némileg másképp néz ki egy zúrkháne-előadás Teheránban, Iszfahánban, Kelet-Iránban vagy a kurd vidékeken, ám napjainkban az egységesülés jeleit látjuk az iráni zúrkhánék világában. Iránon kívül a 19. század elejéig Iránhoz tartozó és máig síita többségű mai Azerbajdzsáni Köztársaságban és Irakban is voltak-vannak zúrkhánék,¹⁹ de ezen nincs is mit csodálkozni, mivel a síita világ itt – az iráni határt átlépve – folytatódik, és e két terület részben vagy egészében a Szafavidákhoz tartozott korábban. Manapság azt tapasztaljuk, hogy Irán, Azerbajdzsán, Irak, Türkmenisztán, Pakisztán, Afganisztán és Tadzsiszisztán közösen és rendszeresen rendez modern zúrkháneversenyeket – például a pániszlám Muszlim Szolidaritási Játékok keretében. Úgy látszik, hogy a zúrkháneversenyek elsősorban síita és részben pániráni alapokon szerveződnek, hogyha végigtekintünk a részt vevő országok listáján.²⁰ A versenyeken a korábban felsorolt zúrkhánegyakorlatokból tartott önálló bemutatókban mérik össze tudásukat a sportolók. 2004-től pedig létezik egy ma már hetvenkét országot tömörítő Nemzetközi Zúrkháne Sportszövetség is, mely a fenti országokon kívül eredményesen népszerűsíti a sportágat Európában, Ázsiában, sőt Afrikában is.²¹

Történetileg nézve a zúrkháne nem is kizárólag a muszlimokra korlátozódó kedvtelés volt egy idő után. 1950 előttről szórványos adatokkal rendelkezünk iráni zsidó zúrkhánékról,²² sőt iráni szúfi (egyben szunnita) kurd zúrkhánék is ismeretesek. De a zúrkháne lassan ismertté válik Nyugaton is: iráni emigránsok lelkes helyiek részvételével nemrég nyitották meg az első londoni zúrkhánét.

A zúrkháne mai formájában a tizenkettes síita iráni vallási identitás és a perzsa nemzeti önazonosság sajátos ötvözete, melynek kialakulásához az iráni társadalom alternatív vallási-politikai identitásai, a szúfizmus és a városi kultúra elemei is hozzájárultak az elmúlt évszázadokban.

■ JEGYZETEK

1. Alessandro Bausani: *Muhammad or Darius? The Elements and Basis of Iranian Culture*. Speros Vryonis Jr. (ed.): *Islam and Cultural Changes in the Middle Ages*. Otto Harrasowitz, Wiesbaden, 1975. 43-57.
2. Tanulmányunk írása során a *Keleti Nevek Magyar Helyesírásának* (szerk. Terjék Imre, Akadémiai Kiadó, Bp., 1981) ajánlásait fogadtuk el az átírás során.
3. A zúrkhánékról magyarul a legalaposabb összefoglalást ez idáig Csirkés Ferenc nyújtotta, aki 2003-as tanulmányában foglalta röviden össze a zúrkhánék történetét. Csirkés Ferenc: *Mír "Alī sir Nava'ī: Halat-i Pahlavan Muhammad*. In: *Függőkert. Orientalisztikai tanulmányok*. I. Argumentum Kiadó, Bp., 2003. 52–56. Rajta kívül megemlítendő Ali Adjudáni 1992-ben a Magyar Testnevelési Egyetemen megvédett, publikálatlan doktori disszertációja (*Irán testkultúrájának történeti áttekintése, különös tekintettel a zurhanek szerepére*), mely azonban számos regényes és megalapozatlan állítást tartalmaz a zúrkhánék – Adjudáni szerint – „őskori” eredetéről.
4. Csirkés Ferenc: i. m. 56–58; Houchang E. Chehabi: Zur-Kana. *Encyclopaedia Iranica online edition*. <http://www.iranicaonline.org/articles/zur-kana> (letöltés: 2018. január 28.)
5. Csirkés Ferenc: i. m. 56-57; Houchang E. Chehabi: i. m.
6. Angelo Piemontese: *L'Organizzazione della «Zurxane» e la «Futuwwa»*. Annali, Nuov Serie. XIV. Napoli, 1964. Parte II Istituto Universitario Orientale di Napoli, 470.
7. Mohammad-Taqi Bahár: *Á'in-e dzsavánmardí*. Sokhan, Tehrán, 1362 /1984. 109–120.

8. Gholámrezá Enszáfúr: *Tárikh va farhang-e zúrkháne va gorúhha-ye edzstemá'i-ye zúrkhánerú*. Akhtarán, Tehrán 1386/2008. 37–46. Enszáfúr munkája gondolataiban nagy vonalokban követi Bahár és Piemontese nézeteit, leírásában nem sok eredeti elemet találunk. Könyvének leghasználhatóbb része a zúrkhánék működéséről és a gyakorlatokról szóló antropológiai jellegű fejezetek (303–343).
9. Nem is beszélve egyéb áltudományos fejtegetésekről, mint az egészen a neolitikus termékeny félhold „ős-közösségi férfiházaiig” (bámit is jelentsen ez) vagy éppen Mithra indoiráni istenig és zoroasztrianus tűzszentélyekig, de legalábbis minél ősbibb gyökerekig ívelő nézetekig, melyekben csak és kizárólag a töretlen ésad mindenkinél ősbibbnek gondolt iráni nemzeti hagyomány az egyetlen kizárólagos kulturális tényező. Vö. Ali Adjudáni: i. m.; Csirkés Ferenc: i. m. 52–53. 4.j.
10. Uo. 53–54; Houchang E. Chehabi: i. m.
11. Uo.
12. Angelo Piemontese: i. m. 480; Csirkés Ferenc: i. m. 55.
13. Uo. 53.
14. A megszólítások szabályairól a Nemzetközi Zúrkháne Sport Szövetség (International Zurkhaneh Sport Federation) honlapja nyújt bőséges információt: <http://www.izsf.net/en/post/35/traditions-and-customs/page/21> (letöltve: 2018. február 26.)
15. Jelen sorok írója közel harminc zúrkháne rendezvényt tekintett meg az elmúlt 18 év során.
16. <http://www.izsf.net/en/post/47/koshti-pahlevani/page/21> (letöltve: 2018. február 27.)
17. Gholámrezá Enszáfúr: i. m. 303–343.
18. Csirkés Ferenc: i. m. 54.
19. Az iraki síita arab zúrkhánékkal kapcsolatban érdemes az alábbi műre utalni. Táí szerint a zúrkháne csak a 19. században jelent meg Irakban, és az 1980-as évekig létezett. Dzsámil Táí: *al-Zurkhánát al-baghdádija*. Bagdad, 1986.
20. Mindez azonban nem jelenti azt, hogy az egyes zúrkhánészövetségek tagországai között ne lennének torzsalkodások. Erre jó példa a 2017-es vita Irán és Azerbajdzsán között a zúrkháne eredetéről. Mindez nem új a két ország között, mivel mindkettő magáénak tekinti a zúrkháne-tradíciók kezdeteit. Hasonló vita bontakozott ki néhány éve a két ország között a csougán (lovaspóló) eredetéről. A zúrkháne kapcsán kialakult vitához lásd <http://ifpnews.com/news/society/sports/azerbaijan-corrects-mistake-about-origin-of-pahlavani-wrestling>. Más esetekben a modern pániráni nemzeti eszmerendszer játszhat szerepet a zúrkhánék népszerűsítésében: az alapvetően szunnita, de a perzsára nagyon hasonlító nyelvet beszélő és perzsa kultúrájú Tádzsikisztánban az elmúlt néhány évtizedben modern iráni hatásra jelent meg a zúrkháne intézménye, míg a szintén szunnita többségű Pakisztánban iráni emigránsok és pakisztáni tizenkettes sííták honosították meg a zúrkhánét szintén nemrégiben.
21. A szervezet honlapja rendkívül informatív, többek között részletesen tárgyalja a játékszabályokat is perzsául és angolul: <http://www.izsf.net/en>; emellett hasonlóan bőséges információt találunk a jazdi Száheb al-Zamán zúrkháne oldalán is, egészen aprólékos instrukciók, rajzok és fotók is segítik a zúrkháne-sportok ismereteinek elsajátítását leendő pahlavánok számára: <http://www.zurkhanehsahebalzaman.ir/en/Exercise.pdf> (letöltve: 2018. február 27.)
22. Chehabi szerint ezek a zsidó zúrkhánék még az 1950-es években is működtek, mára azonban nem maradt nyomuk. Itt nyilván bizonyos zsidó zsidó dervisek közösségeiben kell azt a közös spirituális nevezőt keresni, mely kulturálisan összeköthette a muszlim és zsidó iráni zúrkháne pahlavánokat. Houchang E. Chehabi: *Jews and Sport in Modern Iran*. In: Homa Sarshar – Houman Sarshar (eds.): *The History of Contemporary Iranian Jews*. IV. Center for Iranian Jewish Oral History, Beverly Hills, 2001. 5–9.



SZEKÉR GITTA

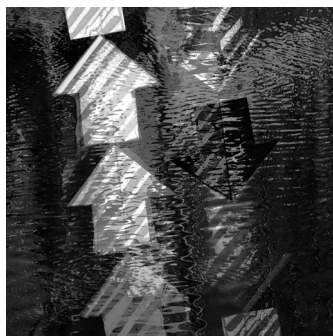
AZ ISZLÁM KÖZÉP-ÁZSIÁBAN

Változatok egy vallásra

Történelem

■ Az iszlám először a 7. század közepén érkezett Közép-Ázsiába az arabok vezette katonai terjeszkedéssel, s hamar meghódította az Amudarja és a Szir-darja folyók körül található városokat, amelyek nemsokára az új Iszlám Kalifátus virágzó központjaivá váltak. Az iszlamizációnak ez az első hulláma, noha nem volt békés – a muszlim hadak vezetője, Qutayba ibn Muszlim az ellenállást kíméletlenül megtorolta –, mégis lassan haladt előre, különösen a sztyeppen: a muszlimok még két évszázad múltán is a lakosságnak csupán az egytizedét alkották.¹

Az iszlamizáció „második hullámát”, amely az északabbra élő sztyepei népeket, elsősorban a kazahokat és a kirgizeket érintette, a térségben vándorló szúfik, illetve kazáni tatár kereskedők hozták el. A 12. századtól az iszlám – annak is elsősorban a szúfi változata – a türk népek életének szerves részévé vált. A szúfizmus az iszlám misztikus ága, ahol a hívők az Allah iránti spirituális „szerelmet”, a Vele való egyesülést különböző lelki gyakorlatokon, egy mester vezetésével igyekeznek elérni. Egyes szúfi írások beszélnek az Allahhal való teljes egyesülésről is; ez utóbbi az ortodoxia szemében elfogadhatatlan tanítás. A szúfizmus térhódítására jellemző, hogy nemsokára egész Közép-Ázsiát átítatták a különböző misztikus tanok.² A legfontosabb tariqa, azaz szúfi rend a csendes elvonulással szemben a világi életben való részvételt tanító naqshbandí volt, amelynek a nép-



Az iszlám régióként más és más dinamikával rendelkezik; arra, hogy a vallásgyakorlatot és a spiritualitást miképp formálta egy terület régebbi, preiszlám öröksége és az iszlám hódítások után átvett madzhab, kitűnő példa az iszlám világ egyik érdekes és kevésbé ismert része, Közép-Ázsia.

szerúsége ma is töretlen, mellette pedig sok követője volt a jaszavví és a qadari rendnek is.³

A 9. és a 13. század között Közép-Ázsia a Pax Islamica virágzó része volt, s ezt az időszakot mind vallási, mind kulturális szempontból nevezhetjük a térség aranykorának. A mai Üzbegisztán területén lévő Bukhara városa adta a szunnita iszlám egyik legnagyobb vallástudósát és hadíszgyűjtőjét, Abú Abdullah Muhammad al-Bukhárít. A nagy hadvezér, Timur Lenk fővárosa, Szamarkand korának egyik legragyogóbb városa volt, s hírnévben nem maradt el mögöttük Khíva és Merv sem. Innen származik továbbá a középkor egyik legnagyobb orvosa és filozófusa, Ibn Színá (latinosan Avicenna)⁴, a polihisztor tudósok, al-Farábí⁵ és al-Bírúní⁶, a matematikus al-Khwárezmí, illetve Alisír Navoi⁷, a türk irodalom egyik atyja.

Ezt az aranykort a téma jó ismerője, S. Frederick Starr elsősorban az akkor uralkodó vallási toleranciával magyarázza, ami lehetővé tette a kulturális sokszínűséget, illetve a Közép-Ázsiát átszelő Selyemúttal, amely ekkoriban karavánok tömegeit vonzotta a térségbe. Az ennek mentén kialakuló kereskedővárosok hamar a művelődés fellegvárai lettek. Az Abbászida kalifátus (750–1258) megyengülésével a helyi dinasztiák megerősödtek, az emírek és kánok pedig – a Selyemút biztosította gazdasági virágzás jóvoltából – bőkezű mecénásoknak bizonyultak. Starr ennek megfelelően a hanyatlás fő okának elsősorban az ekkor történt nagy földrajzi felfedezéseket tartja – például a Jóreménység fokának a körülhajózását –, amelyek által a Selyemút mellett – és később helyett – más kereskedő-útvonalak alakultak ki, a gazdasági hanyatlás pedig magával hozta a kultúráét, amelyet hamar követett az iszlám egy szigorúbb, a sokszínűséget ellenző interpretációja is.⁸ Nem szabad továbbá elfelejteni a 12. századi mongol betörést sem, amely során az értékes könyvtárak nagy része megsemmisült. A mongol támadás, bár az új urak később maguk is felvették az iszlámot, komoly csapás volt az egész Közel-Keleten, egyben az Abbászida kalifátus végét is jelentette, amelynek árnyékában a közép-ázsiai kánok uralkodtak.

Közép-Ázsia 19. századi orosz meghódítása viszonylag könnyen történt, mivel az egymással háborúzó kiskirályok és törzsek helyett csupán néhány harcos szúfi csoport tanúsított ellenállást. A cári Oroszországot nem túlzottan érdekelte az itt élő népek társadalma és vallása – sőt II. Katalin esetében azt láthatjuk, hogy néha még támogatták is az iszlamizációt –, viszont a muszlimokhoz is begyűrűzött hittestvéreik, a krími és Volga menti tatárok reformmozgalma, a dzsádídija. Az arab szó „megújítást” jelent, a mozgalom tagjai pedig ennek megfelelően az iszlám vallást és a muszlimok közösségét szerették volna hozzáigazítani a modern világ kihívásaihoz, elsősorban az oktatás segítségével.⁹ „Számukra a tudás volt az ír a közösség és a hit minden bajára – írja Adeeb Khalid. Ez volt az, ami a nemzeteket erőssé és egészségessé tette, s hozzájárult azok fejlődéséhez.”¹⁰

A Szovjetunió megalakulásával Moszkva igyekezett háttérbe szorítani az iszlámot, egyrészt buzgó ateista propagandával, másrészt a közös muszlim identitás helyett az „oszd meg és uralkodj” elve alapján igyekezett erősíteni az egyes nemzetiségek öntudatát, támogatta a helyi nacionalizmusokat, például a kazahot és a tádzsikot.¹¹ Európai értelemben vett nemzetállamok nem léteztek Közép-Ázsiában; a helyi emírek és kánok sosem az egyes nemzetiségekben látták hatalmuk bázisait; az etnikum – egészen a szovjet időkig – nem játszott szerepet az identitásban.¹² Ekkor született az ún. „párhuzamos iszlám” fogalma, ami a hi-

vatalos, Moszkva által kinevezett klérus árnyékában létező „földalatti iszlámot” jelentette, s nagyrészt a különböző szúfi tariqák – elsősorban a már említett naqsbandí – voltak a legfontosabb elemei. Bennigsen és Wimbush egyenesen úgy gondolják, hogy ez volt az, ami a vallást megtartotta Közép-Ázsiában a Szovjetunió idején.¹³

A szúfizmus és a „népi iszlám” azonban sok helyen az iszlám világban szemben áll az ortodoxiával, s nem volt ez másképp Közép-Ázsiában sem, ahol a Moszkva által kinevezett, hivatalos klérus éppen emiatt került nehéz helyzetbe: egyrészt vallásmagyarázataikban nem volt helye a szúfi – és a részben pogány időkben átmentett – hagyományoknak, mint például a szentek sírjaihoz történő zarándoklatoknak, másrészt az engedély nélkül, illegálisan prédikáló mullahok és szúfi mesterek túlságosan népszerűek voltak. Ahhoz, hogy a hívőket maguk mellé állítsák, olykor még a félillegálisan működő szúfikkal is együtt kellett működniük, hacsak nem akarták teljesen elveszteni a hitelüket a muszlimok szemében, akiknek nem volt túl jó véleményük róluk: sokak szerint a közép-ázsiai köztársaságok muszlimjait összefogni hivatott szervezet, a Szadum (Közép-Ázsia és Kazahsztán Muszlimjainak Spirituális Vezetősége, oroszul Dukhovnoe Upravlenyje Muszuljman Szrednyej Azii i Kazakhsztana) „a KGB egyik tagozata volt”, s tulajdonképpen az ateizmust volt hivatott népszerűsíteni.¹⁴

A Szovjetunió idején, ahogy egyébként ma is, a térség legfontosabb zarándokhelye a naqsbandí tariqa alapítója, Baháuddín Naqsbandí sírja volt Bukharában. Amellett, hogy a klérus a sírok látogatását és a halottak közbenjárásáért való könyörgést elítélendőnek tartotta, a jámbor – és különösen a kevésbé jámbor – hívők a KGB-nek is fejfájást okoztak, mivel egy ilyen zarándoklat gyülekezésnek minősült, s a szúfi összejövetelek során valóban sor került „szovjetellenes tevékenységekre” is, sőt egyes helyeken ezek a körök voltak az ellenállás bázisai. Razia Sultanova ironikusan jegyzi meg ezzel kapcsolatban, hogy a szovjet vezetés azért üldözte a szúfizmust, mert „túl radikális iszlámnak” tartotta, egyes mullahok pedig azért, mert nem tartották „elégé iszlámnak”.¹⁵

A „párhuzamos iszlám” azonban érthető módon képtelen volt teljes egészében megőrizni a régi világot; a szovjet évtizedek ma is nagyon erősen érződnek ezeknek az országoknak a társadalmain. Sok esetben az iszlám ma inkább kulturális, mintsem spirituális funkcióval bír: az esküvők, körülmetélesek és temetések ma is iszlám hagyományok szerint zajlanak, viszont a „hivatalos” iszlám tanításokat kevesebben ismerik.¹⁶ (Ma már ez is változóban van, köszönhetően nagyrészt az információs forradalomnak: a gombamód szaporodó iszlám weboldalakhoz ma már bárki hozzáférhet a világ szinte összes pontján.)

A függetlenség után iszlám a nemzeti-etnikai identitásban is komoly tényezővé vált: a szovjetek által mesterségesen gerjesztett „nemzeti büszkeség” mára összeforrt a vallással, s a hajdani, interkulturális muszlim szentek, mint például Bukhári vagy a Jaszavví tariqa alapítója, Ahmed Jaszavví ma „üzbég” és „kazah” (sic!) nemzeti hősök. Az „üzbégség”, „kazahság”, „türkménség” stb. továbbá sokak szerint együtt jár az iszlám vallással: a középkorban Bukhara vallási szempontból is kifejezetten sokszínű város volt – többek közt a zsidó közösségéről is híres, de az iszlám hódítások után is éltek még sokáig itt buddhisták és zoroasztriánusok is. Ma nehezebb elgondolni egy „üzbég zsidót” vagy „üzbég buddhistát” – vallás és etnikum illetően összefonódása viszont nem az iszlámot van hivatva erősíteni, hanem a vallást alárendeli az etnikumnak.¹⁷ Az új kormányok átvették a szovjet idők jó muszlim – rossz muszlim antagoniáját is.

Rasanayagam egyenesen „jó iszlámról” és „rossz iszlámról” beszél, hozzátéve, hogy ez a különbségtétel nem muszlimoktól származik, és úgy véli, ezt akár a Said definiálta orientalizmus egy formájának is lehet tekinteni.¹⁸

A nemzetiség és a vallás összefonódására jó példa a buzgalom, amivel a kilencvenes évek elején függetlenedett országok a területükön egykor élt szúfi mestereket, szenteket „kazahnak”, „üzbégnek” stb. kiáltották ki. Az irántuk való vallásos tisztelet hazafias érzelmeket is kifejez, és sok szekuláris muszlim is – a rendszer iránti lojalitását kifejezendő – elzarándokol az ilyen „nemzeti szentek” sírjaihoz. Üzbegisztánban a kormány például a naqsbandi tariqát népszerűsíti, amelynek az alapítója az országban található Bukharából származik. A hivatalos retorika ezt a tariqát állítja szembe a „külföldi” fundamentalista ideológiákkal.

A „mi iszlámunk” és az „idegen iszlám” posztszovjet antagonizmusára jellemző a fogalomzavar is: gyakran összekeverik a szekularizmust az ateizmussal, továbbá sokan úgy gondolják, elég csupán muszlimnak születni ahhoz, hogy valaki egész életében az maradjon – akkor is, ha később elveszti az istenhitét.¹⁹ Az „ateista muszlim” szókapcsolat elevenen él a térségben: Adeeb Khalid szerint Közép-Ázsia muszlimjainak az iszlám világtól való hét évtizedig tartó elszigeteltségének a legfontosabb következménye vallási szempontból az lett, hogy az iszlám a hagyománnyal lett egyenlő.²⁰ Ezzel egy időben viszont valóban beszélhetünk egy „iszlám újjászületésről” is, amelynek során – főleg a fiatalok – újra felfedezik a vallásuk alapjait, és igyekeznek az iszlám szabályai szerint alakítani az életüket.

Az „ateista” és „szekuláris” közötti fogalomzavar miatt – mivel e kettőt gyakran felcserélik, szinonimaként használják – a „wahhábbi” terminus is új értelmet kapott a térségben: Chris Hann Közép-Ázsiában élve említést tesz egy ismerőséről, aki a szomszédasszonyával kapcsolatban használta ezt a kifejezést, mivel az asszony elkezdte a hagyományos iszlám kendőt, a hidzsábot hordani.²¹ Többen beszámolnak a „wahhábbi” ilyen jellegű használatáról, jellemzően amikor a hit a külsőségekben is megmutatkozik a hidzsáb, szakáll vagy hagyományos iszlám öltözék formájában, és ezek a leírások egybevágóan e sorok írójának kazahsztáni tapasztalataival is: ahogy érzékelttem, elsősorban a nők gondolták úgy, hogy hidzsábot hordó társnőik „radikálisok”, és „nem a kazah iszlámot követik”. A vélemény általában az volt, hogy ezek a dolgok „az arabok iszlámjához” tartoznak, és nekik megvannak a saját hagyományaik.

Bár természetesen nem mindenki szélsőséges, aki az iszlámot ilyen módon gyakorolja, a térségben – habár kisebb mértékben, de – felütötte a fejét a radikalizmus is, aminek az elemzők szerint az első lökést a Szovjetunió afganisztáni inváziója adta, a függetlenség után pedig különböző radikális csoportok alakultak, részben afganisztáni dzsihadisták támogatásával. Az iszlámizmus egyik gócpontja a Fergána-völgy üzbegisztáni része, ami bizonyára nem véletlen: Közép-Ázsia legsűrűbben lakott területéről van szó, ahol az erőltetett szovjet iparosítás komoly környezeti és így gazdasági károkat is okozott, továbbá a második világháború alatt a Szovjetunió más részeiből erőszakkal idetelepített népek és a helyiek közt komoly etnikai feszültségek alakultak ki. Az ebből fakadó demográfiai robbanás a függetlenség után nagyarányú munkanélküliséget eredményezett. Ez a robbanáshoz közeli hangulat mindenütt termékeny táptalaja a radikalizmusnak.²² A már idézett Ahmed Rashid 2002-ben megjelent könyvében, amely a militáns iszlám közép-ázsiai megjelenésével foglalkozik, szintén úgy véli, hogy az afganisztáni helyzet és az „arab-afgánok” (Afganisztánban, a

tálibok oldalán harcoló arab zsoldosok) megjelenése súlyosbítja a Közép-Ázsiában meglévő feszültségeket.²³

Közép-Ázsiában mindkét jelenség létező tehát: van fogalomzavar a „wahhábi” terminussal kapcsolatban, és vannak – helyenként változó mennyiségben – szélsőségesek, akik gyakran a szalafi – gúnynevükön „wahhábi” – tanokat követik. Azonban ez az iszlám erősen felülreprezentált a nemzetközi médiában, holott viszonylag fiatal, csupán a 16–17. században alakult ki egy arabiai prédikátor, Mohammed ibn Abdul-Wahháb tanításai nyomán. Az irányzat Indián keresztül érkezett Közép-Ázsiába, ahol a korai követők hamarosan a Fergána-völgyben telepedtek le.²⁴ A régióban Abdul-Wahháb tanainak legprominensebb vezetője Mohamed Rusztamov volt (m. 1989), aki a hasonló szellemiségű deobandi (India) madraszában tanult.²⁵

„Népi iszlám” a térségben – a múlt lenyomatai

■ Az iszlám régióként más és más dinamikával rendelkezik; arra, hogy a vallásgyakorlatot és a spiritualitást miképp formálta egy terület régebbi, preiszlám öröksége és az iszlám hódítások után átvett madzhab, kitűnő példa az iszlám világ egyik érdekes és kevésbé ismert része, Közép-Ázsia. A világnak ez a része évezredek óta kultúrák találkozásának volt a színhelye: indiai hódítók, Nagy Sándor katonái, buddhisták és zoroasztriánusok mellett az északi, kazah és kirgiz területeken hamar felbukkant a sámánizmus is. Ezeknek a kultúráknak, vallásoknak egyes szegmensei ma is a közép-ázsiai ún. „népi iszlám” részei. Az itt élő népek vallásgyakorlatában még mindig fellelhető a változatos preiszlám múlt.

Közép-Ázsiát az iszlám szempontjából viszonylag homogén régióként szokták kezelni: a hajdani szovjet tagköztársaságok, Türkmenisztán, Üzbegisztán, Tadzsikisztán, Kazahsztán és Kirgizisztán lakosai nagyrészt a hanafi madzhabot követő szunnita muszlimok, ezenkívül népszerűek errefelé a szúfi tariqák, főleg a Naqsbandi, illetve – kisebb mértékben – a Jaszavvi, a Kubravi és a Qadari.

A hanafita madzhab elsősorban a különböző, eredetileg nem iszlám hagyományokra való nyitottságáról lett ismert. Emmanuel Karagiannis, Közép-Ázsia politikai iszlámjának és etnikai konfliktusainak neves kutatója szerint például a madzhab toleráns hozzáállása folytán találhatóak meg Közép-Ázsiában ma is buddhista, zoroasztriánus és egyéb nem muszlim rítusok és nyomok, mint például a sámánizmus.²⁶

Alaposabb vizsgálat után felfedezhetőek bizonyos különbségek a vallásgyakorlásban és az iszlám, illetve a társadalmak kapcsolatában Közép-Ázsián belül is. Néhány város – elsősorban Üzbegisztán területén – komoly történelmi múlttal bír, például Bukhara, Szamarkand vagy Khíva. E városok nemcsak kulturális, de vallási szempontból is hozzájárultak az iszlám civilizációhoz, így itt – különösen a nagy múltú Bukharában, amit sokan „Közép-Ázsia Mekkájaként” is emlegetnek – a vallás erősebben rányomta bélyegét a környezetre, ellentétben más régiókkal, ahol a városok viszonylag rövid múltra tekinthetnek vissza – sok köztük orosz vagy szovjet alapítású –, és a lakosság évszázadokon át nomád életmódot folytatott. Általában úgy tartják, hogy a régi nagy városok környéke – tehát a déli tadzsik és üzbég területek – tradicionálisabb, szigorúbb iszlámot követ, mint az északabbra fekvő, hajdani nomád területek, azaz a mai kirgizek és kazahok.²⁷

Ebből indul ki az a brit gyarmati időkben született elmélet is, ami az iszlámon belül Közép-Ázsiában fellelhető különbségeket a letelepedett és a nomád életmódra vezeti vissza. Olaf Caroe (m. 1981), Brit-India egy magas rangú tisztviselője, aki több könyvet írt Ázsiáról és a Közel-Keletről, ezt már a (letelepedett) perzsa és a (nomád) türk népek közti különbségekre vezeti vissza: szerinte a perzsa népek „túlzott formalizmusa” (sic!), amely a tartalom rovására a külső szabályokra fekteti a hangsúlyt, ellentétben áll a türkök könnyedebb, kevésbé szigorú vallásértelmezésével, amely „tisztábban látja Istent egy hegy tetején, mint a mecsetben”.²⁸ Caroe elmélete – a nemzettipológiával együtt – idejétmúlt, sok elemző azonban ma is könnyen kísértésbe esik, hajlamos a térség különböző népeinek eltérő vallásgyakorlása közt efféle, „nemzetkarakterológiai” összefüggéseket keresni. Tény, hogy a kazahok és a kirgizek²⁹ közt csak a 18. század végétől indult el az iszlamizálódási folyamat, mégpedig II. Katalin cárnő támogatásával, aki Volga menti tatár kereskedőket küldött közéjük, abban a reményben, hogy az iszlám „lecsendesíti” a vad sztyeppe népeket, akik így könnyebben elfogadják az orosz fennhatóságot.³⁰

Ahmed Rashid, a térségről több könyvet publikáló külpolitikai újságíró is foglalkozik a hajdani nomádok – elsősorban a kirgizek és a kazahok –, illetve a régi, legendás nagyvárosok, mint például Bukhara vagy Szamarkand lakosainak eltérő iszlámjával. Tőle származik az a megállapítás is, hogy a régióban a kazahok „a legkevésbé iszlamizáltak”,³¹ bár a Szovjetunió összeomlása után elindult „iszlám reneszánsz” őket sem hagyta érintetlenül. Ezzel egy időben azonban az elmúlt évtizedekben valóban felbukkantak bizonyos „neosámán” irányzatok is, s míg ezek egy része igyekszik az ősi hitrendszert összehangolni az iszlámmal, mások – e sorok írójának kazahsztáni tapasztalatai alapján úgy tűnik – kifejezetten ellenségesen viszonyulnak az iszlámhoz mint „a kazah néplélektől idegen elemhez” (sic!), és az „ősök vallásához” való visszafordulást hirdetik.

A Szovjetunió összeomlása után kiadott *The Resurgence of Central Asia* című munkájában Rashid a muszlim kirgizekkel kapcsolatban is megemlíti, hogy sokszor igénybe veszik sámánok segítségét, akik legtöbbször maguk is „muszlim sámánok”. Míg a kirgizek esetében a két vallás így ötvöződik, addig az iszlámot szigorúbban értelmező üzbegek közt a „gyógyítók”, bár ők is sámánisztikus elemeket használnak a gyógyítás és más praktikák során, de ezeket nemcsak az iszlám vallási formuláival ötvözik, hanem magukat sem nevezik „sámánoknak”.³² Rashid más érdekességeket is leír a kirgizek hitvilágával kapcsolatban; például azt, ahogyan a továbbra is nomád vagy félnomád életmódot folytató lakosok az iszlám rituálék mellett sokszor a mai napig is őriznek a jurtákban egy borókaágából készült bölcst, ami az Életfát szimbolizálja.³³

Razia Sultanova, a sámánizmus és az iszlám összefonódásának kutatója külön figyelmet szentel a térségben a női sámánoknak és gyógyítóasszonyoknak, akiknek – az iszlám társadalmakban gyakorolt nemi szegregáció miatt – kiemelt szerep jutott a nők világában.³⁴ A vallásosabb vidékeken az ilyen asszonyok tevékenysége magában foglalja a Korán olvasását, tanítását is. Ők úgy gondolják, feladatukat Allah jelölte ki nekik, és – akárcsak a klasszikus sámánlegendákban – az elhívás alól nem tudnak kibújni. Vannak, akik egy-egy szúfi szentre hivatkoznak, aki álrukban jelent meg nekik, és megparancsolta, hogy gyógyítsanak. Ilyenkor – állításuk szerint – a szent lelke van bennük, és segíti őket abban, hogy más eltávozott lelkekkel kommunikáljanak.³⁵

Az iszlám és a sámánizmus kapcsolatát, illetve a sámán rituálék „iszlamisálását” illusztrálja Vlagyimir Baszilov, a sámánizmus elismert orosz kutatójának interjúalánya, egy nyolcvanéves kazah sámánról, aki a gyógyítási folyamat során a kobuz nevű hangszeren játszik – amely rokon a mi magyar kobozunkkal –, és közben muszlim „szenteket és szellemeket” hív magához, az összegyűlteket pedig Allah különböző neveit recitálják. Az iszlámban ezt a szertartást egyébként zikrnek nevezik (a szó arabul „említést”, „emlékezést” jelent), és a vallás, különösen a szúfizmus szerves része. Baszilov a sámánizmusnak ezt a fajta „iszlamisálódását” a 19. századra teszi: ekkortól terjedtek el a fentilhez hasonló gyógyító és egyéb célokat szolgáló rítusok, amelyek során a két vallás elemei keveredtek, s ekkor kezdtek a sámánok a Korán verseit tartalmazó amuletteket is készíteni.³⁶ Sok szúfi szellemi vezető befogadja köreibbe a sámánokat, sőt Baszilov szerint azt is megengedik nekik, hogy a jóslási szertartásokat a zikrrel kombinálják.³⁷

De nemcsak a sámánizmus „iszlamisálódott”, hanem sok pogány szent is bekerült a muszlim legendakörbe. Az egyik leghíresebb ilyen csodatévő egy nő, akit Bibi Szesanbe, azaz „Kedd Asszonyosság” néven tisztelnek, különösen Üzbegisztánban. A történet egy árva lányról szól, akivel a mostohája gonoszul bánik, de Bibi Szesanbe segít neki, hogy elmeheessen egy gazdag férfi ünnepségére, ahol a férfi beleszeret, majd, miután a lány elszalad, az elhagyott félpár cipője alapján megtalálja, és feleségül veszi. A Hamupipókéét idéző történetben az immáron gazdag lány felkeresi Bibi Szesanbét, hogy meghálálja a jóságát, ő pedig cserébe azt kéri, hogy ezentúl minden kedden tartson egy lakomát más asszonyoknak, ahol elmeséli a csodáit. Ezeknek az összejöveleteknek a neve Os Bibijo. A közép-ázsiai iszlám panteonban Bibi Szesanbe a nagy szúfi szent, Baháuddín Naqsbandi nagynénjévé vált.³⁸ Az Os Bibijo szigorúan női összejövétel, s Bibi Szesanbét általában is a nők védelmezőjének tartják, aki segít társnői mindenféle baján.³⁹

A felsorolt érdekességek az ún. „népi iszlám” jellegzetességei, s ezek azok, amelyek egyedivé teszik a térségben az iszlám vallást.⁴⁰ E rövid bepillantás után a közép-ázsiai iszlám valóban különleges couleur locale-jába, az ember hajlik a kísértésre, hogy magáévá tegye a neves történész, Peter Brown szavait, aki szerint itt az iszlám „finom ködként lebeg a vallási szempontból rendkívül változatos táj fölött”.⁴¹

Az iszlám nem pusztán eltakarja a közép-ázsiai kulturális múltból itt maradt emlékeket, hanem elválaszthatatlanul egybeforrt velük, kialakítva ezzel a térségre jellemző, valóban egyedi spirituális légkört. Talán éppen ezek a különlegességek lesznek azok, amelyek képesek lesznek megmenteni az itt élő muszlimokat a radikalizmus kísértésétől, mikor a szomszédban, Iránban és Afganisztánban a szélsőségesek akár erőszakkal is ráerőltetik akarataikat a népre, Pakisztánban pedig a vallási türelmetlenség sokszor halálos áldozatokat is követel. Bár a Selyemút és az aranykor a régmúlt részeivé váltak, hatásaik, a múlt és a jelen szintézise ma is ott van abban, amit „népi iszlámnak” nevezünk.

■ JEGYZETEK

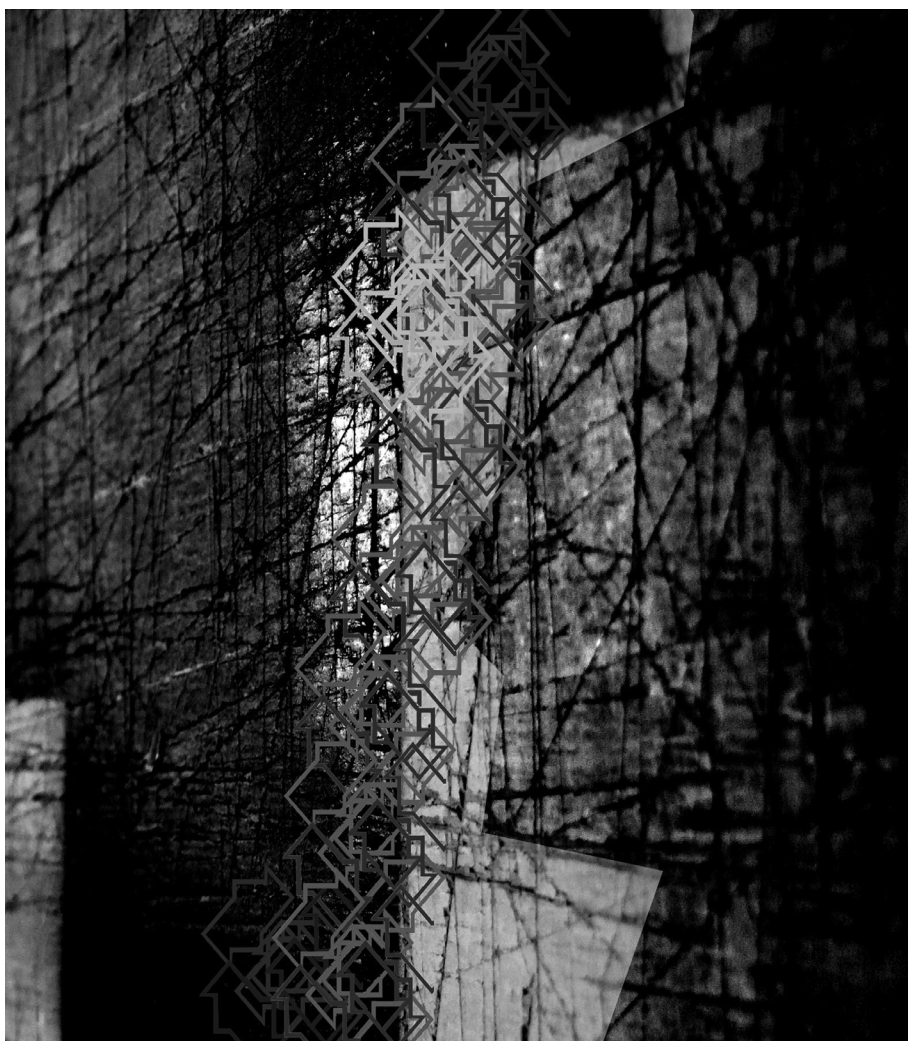
1. Hugh Kennedy: *The Prophet and the Age of the Caliphates: The Islamic Near East from the 6th to the 11th Century*. Routledge, New York, 2004. 117.

2. Alexandre Bennigsen – S. Eners Wimbush: *Mystics and Commissars: Sufism in the Soviet Union*. University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1986.

3. A Qadari kivételével a többi tariqa ebben a régióban is született. A Kubrawi és a Naqsbandi alapítói a mai Üzbegisztán területéről származnak, a Jaszawíé, Ahmed Jaszawwí pedig Kazahsztán déli részén élt, ahol ma a mauzóleuma is található.

4. 11. századi, perzsa származású polihisztor; elsősorban orvosi munkáival vált híressé: *Qánún fi-t-Tibb* című könyve sokáig a nyugati orvoslásban is a legfontosabb mű volt.
5. Latinosan Alpharabius, 10. századi filozófus és jogtudós, akit az arab-izlám tudománytörténet „Második Mester” névvel illet, utalva az „Első” Arisztotelészre. Származásáról megoszlanak a vélemények, valószínűleg perzsa volt, de nem zárható ki a türk származás sem.
6. 11. századi perzsa tudós, polihisztor, az iszlám világ egyik legnagyobb tudósa. Élete nagy részét a mai Afganisztán területén lévő Ghazni városában töltötte. Tudományos munkái közt vannak matematikai, asztronómiai, nyelvészeti, történelmi és antropológiai tárgyúak.
7. 15. századi költő, nyelvész, szúfi misztikus, a naqšbandi tariqa tagja. Működéséig a szépirodalom nyelve a térségben a perzsa volt, Navoi munkái nagy részét azonban nemcsak csagatáj-török nyelven írta, hanem egyenesen úgy gondolta, hogy ez a nyelv a perzsa fölött áll.
8. S. Frederick Starr: *Lost Enlightenment Central Asia's Golden Age from the Arab Conquest to Tamerlane*. Princeton University Press, Princeton, 2015.
9. A 19. század – nagyrészt a nyugati gyarmatosítás okozta kultúrsock hatására – a reformmozgalmak ideje volt szerte az iszlám világban. Az arabul Nahdának, azaz „Reneszánsznak” nevezett kezdeményezés kiindulópontja Egyiptom és – kisebb mértékben – Szíria volt, s ahogy a dzsadiája, a Nahda nagy alakjai, Mohamed Abduh, Dzsamáleddin Afgháni és Rasid Rida is az oktatásban, a modernizációban és az iszlám megreformálásában látták az iszlám társadalmak fejlődésének a kulcsát. A „reformot” azonban nem szabad összetéveszteni az Európában lezajlott folyamattal, amelyhez hasonló nem történt az iszlámban: Abduhék úgy vélték, hogy a „progresszív iszlám” tulajdonképpen nem más, mint a gyökerekhez való visszatérés, ti. a vallás megtisztítása a rá rakódott, idegen elemektől.
10. Adeb Khalid: *Reform and Contention in Central Asian Islam: A Historical Perspective*. <http://www.eurasianet.org/departments/insight/articles/eav022400.shtml> Idézi: Nuska Botoiarova: *Islamic Fundamentalism in Post-Soviet Uzbekistan and Kyrgyzstan: Real or Imagined Threat*. The Graduate School of Social Sciences of Middle East Technical University, Ankara, 2005. 47.
11. A tádzsik szó egészen a szovjet időkig nem jelölt külön népet, hanem a hegyekben lakó, perzsául beszélő emberekre alkalmazták az elnevezést, akik egyébként sokszor üzbégnek vallották magukat – és fordítva, a bukhari és szamarkandi üzbég anyanyelvűek közül sokan úgy tartották, hogy ők tádzsik származásúak. Az ekkor kialakult üzbég-tádzsik ellentét ma is érezteti a hatását.
12. Yurij Kulchik – Andrey Fadin – Victor Sergeev: *Central Asia after the Empire*. Pluto Press, London, 1996. 2.
13. Alexandre Bennigsen – S. Eners Wimbush: i. m.
14. Eren Tasar: *Islamically Informed Soviet Patriotism in Postwar Kyrgyzstan* https://www.academia.edu/3500603/Islamically_Informed_Soviet_Patriotism_in_Postwar_Kyrgyzstan
15. Razia Sultanova: *From Shamanism to Sufism: Women, Islam and Culture in Central Asia*. I. B. Tauris, London, 2014. 92.
16. Lásd például Muriel Atkin: *Islam as Faith, Politics and Bogeyman in Tajikistan*. In: Michael Bourdeaux (ed.): *The Politics of Religion in Russia and the New States of Eurasia*. Amonk, New York – London, 1995; M. Nazif Shahrani: *Islam and the political culture of "scientific atheism" in post-Soviet Central Asia*. In: Uo.
17. Michael Rywkin: *Moscow's Muslim Challenge: Soviet Central Asia*. M. E. Sharpe, New York, 1990. 89.
18. Johan Rasanayagam: *Islam in Post-Soviet Uzbekistan: The Morality of Experience*. Cambridge University Press, Cambridge, 2010. 56.
19. Chris Hann: *The Postsocialist Religious Question: Faith and Power in Central Asia and East-Central Europe*. LIT Verlag, Berlin, 2006. 63.
20. Adeb Khalid: *A Secular Islam: Nation, State, and Religion in Uzbekistan*. International Journal of Middle East Studies 2003. 4. 573–598.
21. Chris Hann: i. m. 62.
22. Nuska Botoiarova: i. m. 16.
23. Ahmed Rashid: *Jihad: the Rise of Militant Islam in Central Asia*. Yale University Press, New Haven, 2002. 228.
24. Mehrdad Haghayeghi: *Islam and Politics in Central Asia*. Palgrave Macmillan, New York, 1995. 93.
25. Olivier Roy: *The New Central Asia: The Creation of Nations*. New York University Press, New York, 2000. 154.
26. Emmanuel Karagiannis: *Political Islam in Central Asia: The Challenge of Hizb Ut-Tahrir*. Routledge, London – New York, 2010. 2.
27. Shirin Akiner, a régió egyik elismert kutatója ezzel a nomád-letelepedett ellentéttel magyarázza az iszlámizmus elterjedését a (letelepedett) tádzsik és üzbég területeken: szerinte a hajdani sztyepei népek ma is inkább kulturális kötődésként tekintenek az iszlámra, nem veszik olyan komolyan a vallásnak az élet szintje minden területére kiterjedő szabályrendszerét, ezért kevésbé fogékonyak a szélsőséges interpretációkra. Shirin Akiner: *Central Asia: New Arc of Crisis?* Royal United Services Institute for Defence Studies, London, 1993. 38–39.
28. Olaf Caroe: *Soviet Empire: The Turks of Central Asia and Stalinism*. MacMillan, London 1967. 35.
29. E két népnek sokáig a neve is szinte ugyanaz volt: az „eredeti kirgizek” a kazahok voltak, a mai kirgizeket pedig kara-kirgiznek, azaz „fekete kirgiznek” nevezték. A kazah elnevezés a cári Oroszországból ered, amit „qazaq” formában a jelenlegi Kazahsztán is megtartott.
30. H. B. Paksoy: *Nationality or Religion? Views of Central Asian Islam*. Bulletin of the Association for the Advancement of Central Asian Research 1995. 2. Lásd még https://www.academia.edu/500337/Nationality_or_religion_views_of_Central_Asian_Islam_1901-1991
31. Ahmed Rashid: *The Resurgence of Central Asia: Islam or Nationalism?* Oxford University Press, Karachi, 1994. 144.

32. Johan Rasanayagam: i. m. 204–211.
33. Ahmed Rashid: i. m. 150. Az Életfa kazah nyelven bajterek, s ezt a nevet viseli az új kazah főváros, Asztana legmagasabb tornya is, a város kiemelt turisztalátványossága. A sztyeppe hajdani népei igyekeznek az iszlám örökséget őseik szimbolikáival ötvözni.
34. Razia Sultanova: *From Shamanism to Sufism: Women, Islam and Culture in Central Asia*. I. B. Tauris, London, 2014. 21.
35. Robert L. Canfield – Gabriele Rasuly-Paleczek (eds.): *Ethnicity, Authority and Power in Central Asia: New Games Great and Small*. Routledge, New York, 2014. 185–186.
36. Vladimir Basilov: *Chosen by the Spirit*. In: Marjorie Mandelstam Balzer (ed.): *Shamanic Worlds: Rituals and Lore of Siberia and Central Asia*. Routledge, New York, 1997.
37. Vlagyimir Baszilov: *Samansztvo u narodov Szrednyei Azii i Kazakhsztana*. Nauka, Moszkva, 1996.
38. Maria Elisabeth Louw: *Everyday Islam in Post-Soviet Central Asia*; Routledge, London – New York, 2007. 155–157.
39. Razia Sultanova: i. m. 2.
40. A „népi iszlám” ellentétéként szokás a „hivatalos iszlámot” felhozni, ami azonban, ahogy már említettem, maga is sokféle lehet. Mivel az iszlámban nincs egyetlen abszolút tekintély, a „népi” és a „hivatalos” közti határok, noha valamennyire léteznek, sokszor elmosódnak, vagy elmozdulnak aszerint, hogy az adott régió muszlimjai kit tartanak vallási tekintélynek, s milyen jogiskolát, tariqát követnek.
41. Peter Brown: *The Rise of Western Christendom*. Wiley-Blackwell, Oxford, 2013. 189.



MARCINKÓ ÉVA

A GÜLEN-MOZGALOM JELENTŐSÉGE TÖRÖKORSZÁGBAN



Sokan úgy tartják, hogy Nursi a modern iszlám megalkotója volt: írásaiban a racionalitás, a tudomány iszlámmal való szintézisét szorgalmazta. Gülen erre az eszmére alapozva építette fel később a nevével fémjelezett mozgalmat.

Bevezetés

■ A Hizmet- vagy más néven Gülen-mozgalom már ismerősen cseng annak is, aki nem foglalkozik sem politikával, sem a modern kori iszlámmal vagy egyáltalán Törökország jelenlegi helyzetével. A 2016-os törökországi katonai puccskísérlét után a Gülen név az újságok hasábjaira került, hiszen Recep Tayyip Erdogan, az ország köztársasági elnöke a mozgalom követőit vádolta az ellene és országa ellen elkövetett összeesküvés megszervezéséért. Erdogan saját maga nyilatkozott úgy, hogy a puccskísérlét Isten ajándéka, hiszen így a puccs után mondvacsinált jogalappal állami tisztogatások következhetnek a kormányhivatalokban, a hadseregben, az ügyészségeken és az oktatásban is. Törökország jelenlegi politikai helyzete labilis, és egyesek úgy látják, Erdogan a török diktatúra kiépítésén dolgozik, felhasználva ehhez az iszlám hitet, amelyet demagóg módon a saját személyi kultuszának erősítése miatt propagál, illetve a vallásos identitást felhasználva polarizálja a társadalmat, hogy erősebbé tegye a szavazótáborát. Erdogan magatartása a nyugati államokkal, főként Németországgal szemben a migrációs válsággal fémjelezett időszakban szintén megkérdőjelezi a kormányfő hitelességét. A török szekuláris állam látszólag elindult egy demokratikus iszlámmal ötvözött liberális politika útján, de az utóbbi évek történései ennek ellentmondanak.

A Gülen-mozgalom tagjait a puccs után előállították: közel 150 ezer embert bocsátottak el

munkahelyéről, köztük 7000 orvost, tekintet nélkül arra, hogy a képzett orvosok száma alacsony Törökországban; 50 ezer körüli volt azok száma, akiket letartóztattak, köztük 17 ezer nő volt (a Budapesten működő Dialógus Platform adatai alapján). De mi köze Fethullah Gülennek és mozgalmának a mai török helyzethez?

A mozgalmat Fethullah Gülen vallásfilozófus és vallástudós, vallási vezető, író eszméi indították el útján: a szegénység, a tudatlanság, az agresszió, a megkülönböztetés és a társadalom polarizációja elleni küzdelem csak egy úton lehetséges, ha megfelelő tudást biztosító és erkölcsös oktatást teszünk lehetővé a fiatal generációknak, hiszen a valódi demokrácia megteremtése az ő kezükben van. Gülen pacifista-demokratikus ideológiája hamar szimpatizánsokra talált, és Gülen vezérgondolata mentén iskolák, alapítványok, segítség-szervezetek, jótékonyági intézmények jöttek létre. A szervezet átlépte Törökország határait, és nemzetközi vallási-társadalmi hálózattá nőtte ki magát, amely a nemzetek, kultúrák, vallások közötti párbeszéd megteremtését tűzte ki céljául. A mozgalom több száz iskolát (a 2016-os üldöztetés óta jelentős részüket bezárták), valamint kórházakat működtetett, de tagjai befektettek liberális alapokon nyugvó mediális eszközök létrehozásába (*Zaman*) és pénzügyletekbe is. A mozgalomnak valószínűleg akár több mint 4 millió tagja is lehet, de mivel a hálózatnak nincs hivatalos tagsága vagy névjegyzéke, ez csupán becslés.

A kezdeményezés követői, támogatói a mozgalmat pacifista vallási egyesületnek tartják, míg kritikusai szektához hasonló szervezetet látnak benne, amely azon dolgozik, hogy megdöntse Erdogan uralmát, és egy szélsőséges értelemben vett fundamentalista iszlám államot hozzon létre. A mozgalom megítélése tehát kettős: nem tudni, hogy valóban egy radikális iszlamista csoportról beszélünk-e – ahogy kritikusai állítják –, vagy Fethullah Gülen a modern kori iszlám és az államvezetés képes kapcsolatának megteremtését tűzte ki célul tanításai terjesztésével.

Ahhoz, hogy a megértsük a Gülen-ellenes helyzet eredetét, szükséges mélyebben áttanulmányozni a mozgalom szerepét Törökországban, ahol a 20. századi agresszív szekularizmus után néhány évtizede újra az iszlám felé nyílnak az ajtók.

A szekularizmus hatása

■ A szeldzsuk törökök Anatóliát meghódítva a 11. században kaput nyitottak a török nomád népeknek, akik összeolvadtak a régió őslakóival, és megkezdődött a betelepült török nyelvű lakosság áttérése az iszlámra. A szeldzsuk dinasztia majdnem kétszáz éves uralma után a mongol veszély megrendítette az uralkodásukat, a terület emirátusokra esett szét, amelyből végül az oszmán törzs emelkedett ki, és lassan meghódítva a világot felépítette az Oszmán Birodalmat. A hatalmas birodalom vezetése a saría alapelveire épült. A politikai és vallási vezetés az uralkodó kezében összpontosult, tehát a szultán egyidejűleg a kalifa szerepét is betöltötte, az ő feladata volt a vallás védelme, ugyanakkor az iszlám felhasználható volt a politikai legitimáció érdekében is. Az oktatást, a medreszéket és igazságszolgáltatást is az ulama hivatalos egyházi szervezet uralta. Az Oszmán Birodalom fényűző évszázadai után a 18. században megindul a hanyatlás: a birodalom fokozatosan veszíti el területeit, és a világhatalom a nyugat-európai államok kezébe kerül. A meghódított népek sorra függetlenednek, így elengedhetlenné válnak a változtatások. A szultánok és nagyvezírek re-

formtörekvései – mint a nem muszlim vallású népek egyenjogúsága – voltak az első törekvések a nyugatiasodásra.

Az első próbálkozások egy alkotmány és parlament megalkotására kudarcba fulladtak, majd megjelentek az ifjútörökök, akik a birodalom eltörökösítésében és a nacionalizmusban látták a megoldást. Az első világháború idején az Oszmán Birodalom a vesztes központi hatalmak (Németország, Osztrák–Magyar Monarchia, Bolgár Királyság) mellett harcolt. Ennek legfőbb indítéka az volt, hogy felbonthassa az Oroszországgal kötött, nem túl előnyös szerződést, amely létrehozta az örmény autonómiát és a külföldi beavatkozás jogát az autonómián belül. Az első világháború után az antanthatalmak maguk között osztották volna fel a megbukott Oszmán Birodalom területeit, de eközben már két nemzetgyűlés is alakult: egy Isztambulban, egy pedig Ankarában a tehetséges hadvezér és politikus Mustafa Kemal Atatürk vezetésével. Közben a szultán aláírta a sèvres-i békeszerződést, és ezzel saját „halálos ítéletét” is. A szerződés megalázó feltételeit egyik népgyűlés sem fogadta el, és megkezdődött a függetlenségi háború. A törökök szuverenitásért való küzdelme elérte a sèvres-i szerződés revízióját, amely a lausanne-i békekonferencia tárgyalásaihoz vezetett. Az események egyértelművé tették: dönteni kell az iszlámon alapuló szultánatusi államforma és egy nyugati mintára alakuló köztársaság között. A nagy nemzetgyűlés Atatürk vezetésével végül a szultánatus teljes megszüntetése mellett szavazott, így Ankara kormánya 1923. július 24-én megkötötte a lausanne-i békeszerződést. Néhány hónappal a sikeres tárgyalások után, október 29-én megalakult a Török Köztársaság. Elnöke Atatürk, a kormányfő pedig Ismet pasa lett.

Ezután kezdődött a kemalista állam kiépítése, amely az iszlámon alapuló államvezetés teljes elutasításán alapult: elfogadták a törvényt a kalifátus megszüntetéséről, megszüntették a Vallási Ügyek Minisztériumát, a nevelést kivették az ulama kezéből, és a vallás ellenőrzése átkerült a kormány kezébe, a vallási vezetőknek nem volt többé beleszólása a világi történésekbe, és a vallási dervisrendeket is betiltották. Az iszlám holdnaptár helyét átvette az európai Gergely-naptár, bevezették a latin ábécét, szélesedtek a nők jogai, eltörölték a többnejűséget, az imám előtt kötött házasság többé nem számított az állam által elfogadottnak. Fontos tény, hogy Atatürk villámreformjai közül nem mindegyikről döntött népszavazás.

Néhányan Atatürk követői közül is óvatosságra intették a török elnököt, kérték, hogy az iszlámmal szemben legyen türelmesebb. Felmerül a kérdés, hogy Atatürk gyors változtatásai milyen hatással voltak a több évszázada Korán-tanításokon élő lakosságra. Erről nincsenek feljegyzések, de több dolog is bizonyítja, hogy török nép nem feltétlenül a végleges szakítás mellett állt. A kurdok állandó felkelései a kemalista időszakban nemcsak nemzetiségi kérdéseken, de vallási kérdéseken is alapultak. Szintén jelentős a menemeni tragikus véget ért dervisfelkelés 1930-ban, amikor is dervisek egy csoportja az igaz vallás szent törvényeinek visszaállításáért szervezett felkelést. A lázadás leverésére érkezett katonákat a felkelők megölték, és feljegyzések szerint a bámészzkodó lakosok közül voltak, akik megtapsolták az esemény véres kimenetelét.

A kemalizmus szekularista modellje a laicizmusra épül, amely a vallás teljes kiszakítását jelenti a közéletből. Atatürk 1935-ben foglalta egységes szerkezetbe ideológiáját, melynek hat alapelve: nacionalizmus, szekularizmus, köztársasági eszme, államközpontúság, reformizmus és populizmus.

■ A második világháborúban Törökország halogató taktikát folytatott, csupán 1945-ben üzent hadat Németországnak és Japánnak, de mindvégig igyekezett kibújni a szövetségi kötelezettségek alól. Megjelent a többpártrendszer, amely fordulópontot jelentett a török politikatörténetben. A következő évtizedeket a kormánnyal szembeni általános elégedetlenség jellemezte: pártok alakultak, amelyek demokratikus választások útján váltották egymást, 1960-ban, '71-ben, '80-ban és '97-ben is katonai puccs vetett véget az éppen hatalmon lévők kormányzásának.

Már a második világháború után felismerték az iszlám szavazatszerző erejét, vagyis ekkor indult el az iszlám újraintézményesülése és a demokrácia kiépítése: visszatértek az arab nyelvű imához, megjelent szabadon választható tárgyként a vallásoktatás az iskolákban, újra megnyíltak az imam hatip iskolák. A társadalom belső problémáinak legfőbb okozói a politikai csoportok erőszakos összecsapásai és a rendszeres katonai intervenciók voltak. A vallás iránti igény növekedése is ezeknek köszönhető. Kizárólagos jogokat az állam azonban csak a szunnita iszlámnak biztosított, de az ő intézményeiket is állami szervezetek ellenőrizték. Ma a vallásoktatás kötelező Törökországban, de ezen a szunnita iszlám oktatását értik.

A politikai elit belátta, hogy a teljes szekularizmus a társadalom számára nem elfogadható, így az iszlám morális és társadalmi erejét elismerő pártok is teret kaptak. Óvatosnak kellett azonban lenniük, hiszen egy nyílt iszlám pártot a hadsereg és a kemalisták nem toleráltak volna. Az 1980-as puccsot követően, 1983-ban az Anyaország Pártja került hatalomra, és Turgut Özal lett a miniszterelnök. Ebben az időszakban megkezdődött a gazdaság liberalizációja, amely nemcsak a külföldi befektetőknek nyitott ajtót, hanem egy dinamikus vállalkozói réteg kialakulását is elősegítette. Mindemellett Özal, hogy enyhítse a kommunizmus eszméinek terjedését, kötelezővé tette a vallástant az iskolákban, újra teret adva ezzel a vallásosságnak. A neoliberais eszmék megjelenésével az iszlám újra helyet kapott a közéletben, ennek köszönhetően például a Gülen-féle mozgalmak is terjeszkedni tudtak. A jelenleg hatalmon levő AKP-formáció (Igazság és Fejlődés Pártja) 2001-ben alakult, és a 2002-es választásokat már ők nyerték Erdogannal az élen. A jelenlegi kormány és politikusai törekednek arra, hogy bebizonyítsák: az iszlám és a demokrácia igenis megfér egymás mellett. Az országot egy istenfélő muzulmán vezeti, és az egész iszlám világ figyeli a fejleményeket az egyetlen olyan muszlim többségű országban, amely alávetette magát a demokráciának, és céljául tűzte ki az európai integrációt.

Nemcsak a pártok, hanem lassan a vallási csoportosulások is újra teret kaptak a második világháború után. A Nurculuk-mozgalom Said Nursi vezetésével létjogosultságot kapott, így az addig titkos írásait hivatalosan is terjeszthette. A kurd származású Nursi tanításait átszőtték a szúfi naksbandi elvek, mindennek a centrumába a Koránt és a sariát állította, de a vallás és a tudomány összeegyeztethetőségét hangsúlyozta: nem kell elzárkózni a nyugati civilizációtól, de látni kell annak negatív és pozitív hatásait is, szükség van a tudományokra épülő oktatásra, de vallás nélkül mindez nem megvalósítható. A Nurculuk-mozgalom az iszlám identitás visszaállítását tűzte ki célul, amelyet a kemalisták likvidálni szerettek volna. Nursi az iszlámot új perspektívába helyezte, így nem csoda, hogy hamar népszerűvé vált Törökországban. 1960-ban bekövetkezett halála azonban megtörte a rend további történetét.

A Nurculuk-mozgalom egyik ágaként szokás emlegetni Fethullah Gülen Hizmet-mozgalmát. Sokan úgy tartják, hogy Nursi a modern iszlám megalkotója volt: írásaiban a racionalitás, a tudomány iszlámmal való szintézisét szorgalmazta. Gülen erre az eszmére alapozva építette fel később a nevével fémjelezett mozgalmat. (A Gülen-mozgalom elnevezés elsősorban Törökország határain kívül használatos. Törökországon belül a Hizmet, vagyis szolgálat megnevezés terjedt el. Ennek oka a személyi kultusz tagadása.)

Fethullah Gülen és a Hizmet-mozgalom

■ Elmondások szerint Fethullah Gülen négyéves korától imádkozott, és azóta egyetlen imát sem hagyott ki. Édesapja arabra, édesanyja a Korán szerinti életre tanította. Már tizenéves korában megismerkedik Nursi tanaival, és rendszeresen látogatja a cemaatokat, amelyek az Atatürk által betiltott medreszékét pótló val-
lástudományi közösségekként alakulnak. A gyülekezetek Nursi írásait, a Koránt és más vallási, filozófiai és tudományos témákat vitattak meg. Később a cemaat-
ok mintájára épülnek Gülen kollégiumai is.

Tanulmányai befejezése után Gülen maga is prédikálni kezdett. Kivételes hit-
szónoki képességei hamar megmutatkoztak, beutazta az országot, a nyolcvanas
évekre Törökország egyik legismertebb és legelismertebb imámja és prédikátora
lett. Gülen vezette a pénteki imákat, beszélt a próféta életéről, megjegyzéseket
fűzött a Korán-passzusokhoz, és önkritikára ösztönözte a muszlim hívőket. Kar-
izmatikus személyisége követendő példaképként szolgált. A mozgalom folya-
matosan alakult általa és körülötte. Nagy különbség azonban Nursi és közte,
hogy Gülen nem elégedett meg a tanok írásos terjesztésével, hanem kihasználta
a kor médiaeszközeit is, de elsősorban a mozgalommal mára összekapcsolódott
fogalomra, a párbeszédre alapozott. Párbeszéd alatt az eltérő nézeteket valló
(akár vallási) csoportok kommunikációját értette, ezen belül is hangsúlyt fektet-
ve a kapcsolatépítésre.

A Nursi-mozgalomhoz hasonlóan a Hizmet is gyorsan – körülbelül 20 év alatt
– helyiből országossá nőtte ki magát, majd a Szovjetunió bukását követően meg-
indult globalizáció hatására nemzetközivé alakulhatott. Gülen a hetvenes évek-
ben kezdte kiépíteni a hálózatát: egyre erősödött saját gyülekezete, összefogta a
helyi (Izmir) Korán-iskola tanulóit és az egyetemi diákokat, nyári táborokat szer-
veztek, bentlakásos otthonokat hoztak létre, hogy megfelelő környezetet terem-
senek a tanulóknak.

Turgut Özal 1983-ban indult tízéves elnöksége alatti reformok nagyban hoz-
zájárultak a Gülen-mozgalom lehetőségeinek kiszélesítéséhez. A mozgalom
mehódította a média, az üzlet és az oktatás világát is. Létrehozták a liberális
Zaman lapot, amely Törökország egyik legmeghatározóbb sajtóorgánuma lett;
tévéadót és rádiót alapítottak. Gyakorlatilag megteremtették a már említett dia-
lógus alapjait a külvilág és a mozgalom között. A mozgalom az ország gazdasá-
gi sikereihez is hozzátett. Sokan a tagjai, támogatói közül jómódú, tehetős csalá-
dokhoz tartoztak, akiket Gülen tanai inspiráltak, és vagyonuk egy részének esz-
mei értékekbe való befektetése mellett döntöttek. Minden egyes intézmény a ci-
vil társadalom által megálmódott kezdeményezés volt, amely nem részesült
semmilyen kormányzati vagy állami támogatásban. Ettől az időszaktól kezdődő-
en számos szervezet és alapítvány alakult, melyek segítségével sorra hozták lét-
re a felkészítő iskolákat, középiskolákat, bentlakásos kollégiumokat, egyeteme-

ket, kórházakat, segélyszervezeteket, vállalkozásokat, médiaszolgáltatókat stb. A mozgalom tulajdonképpen Gülen elveire alapozott, de tőle függetlenül hatalmas, országhatárokat átívelő hálózattá épült ki. Az oktatás nem korlátozódott az iszlámra, célja a vallások közötti tolerancia megeremlése is lett.

Fethullah Gülen Törökország kettős magatartását igyekezett gondolataival, tanácsaival egyensúlyba hozni. Törökországnak fejlődő hatalomként lépést kell tartania a modern világgal, ugyanakkor az Oszmán Birodalom idején kialakult vallási alapelveket, az időszak interkulturális jellegét és nyitottságát más vallások iránt sem szabad elfelednie. A tradíció és modernizmus ambivalens fogalmaknak tűnhetnek ugyan, mégis a kettő harmóniája szükséges Törökország további fejlődéséhez, úgy, hogy az alapvetően iszlám alapelvekre épülő vallásos társadalmat ne veszélyeztesse belső identitászavar kialakulása. Ez lenne Gülen egyik alapeszméje, amely az oktatás modernizálása mellett hatással volt a szimpatizánsaira. A mozgalom jelentősége a török vallásosság szempontjából vitathatatlan.

A vallásosságnak a mozgalomban központi szerepe van: Gülen tanai szerint a hit áthatja mind a tudományt, mind a modern demokráciát, azaz a Koránban megfogalmazott kötelezettségek a muszlimok számára ne csak napi rutin részét képezzék, hanem a muszlimok állítsák azokat Isten és az emberiség szolgálatába. A Hízmet elnevezés, amely szolgálatot jelent, utal tehát Isten és a társadalom szolgálatára is. Gülen nem sorolja be magát egyetlen vallási csoportba sem. Alapvetően a Korán és a szunna princípiumaira támaszkodik, de a szúfizmus tézisei is megjelennek tanításaiban.

Minden jel arra mutat, hogy Gülen nem akart politikai pályára lépni, és a mozgalmát sem ebbe az irányba terelgette. Az oktatásra helyezte a hangsúlyt, az „arany nemzedék” kinevelésére. Gülen nézeteivel eleinte sokan – még a kormány is, látva a fejlődést – egyetértettek: Ecevit miniszterelnök 2000-ben a davosi Világgazdasági Fórumon beszédében a Gülen-iskoláról is szót ejt, miszerint az iskolák a kultúrák közötti kapcsolatok építésében fontos szerepet játszanak. Gülen a progresszív iszlám irányvonalát hangsúlyozza, vagyis nem utasítja el a globalizációt, csupán erkölcsös, vallásos úton kívánja követni azt. Szintén hangsúlyozza az oszmán örökség szem előtt tartását, hiszen az elmúlt kor többnemzetiségű és többvallású kormányzása ma is példaértékű lehet. „Egy terrorista nem lehet muszlim, egy igazi muszlim pedig nem lehet terrorista” – nyilatkozta Gülen a 2001. szeptember 11-i események után. Elmélete alapján a radikális csoportok és a terrorizmus feletti győzelem egyetlen járható útja a vallásos és erkölcsös alapokon nyugvó oktatás.

Fethullah Gülen tevékenysége és a mozgalom szélesedése által nemzetközi hírnévre és elismerésre tett szert, amely egyúttal felelősséggel is jár. Nem csoda tehát, hogy Gülen személye és a mozgalom is hamar a kritikusok keresztútjába került. Ellenségei szerint Gülen és a „szekta” a török status quo saját eszméiken alapuló megváltoztatásán munkálkodik, valamint szeretné visszaállítani a kalifátust, visszafordítani a modernizációt és újra bevezetni a sarían alapuló törvénykezést. De vádolják azzal is, hogy az amerikai kormány ügynöke, illetve hogy egy szúfi rendet alapított, mivel követői hodzsa megnevezéssel illetik, ahogyan a szúfi mestereket is szokás volt. A mozgalom vezetője a vádakat tagadja, és azt állítja, hogy ő maga nem volt soha egyetlen szúfi rend tagja sem, a megszólítás csupán a tisztelet jele. Ötvenéves munkássága alatt számos könyvét, publikációját, írását adták ki, melyekben nem találunk radikalizmusra utaló megjegyzéseket.

Erdogan és Gülen kapcsolata eleinte nem volt ellenséges, sőt egy Gülenrel készült interjúból kiderült, hogy Erdogan pártalapítása előtt tanácsért ment Gülenhez. Fontos megérteni, hogy Törökország vallásos muszlim szavazói szemében csak olyan elnöknek van esélye a nép támogatására, akit a befolyásos vallási vezetők is elismernek. Gülen nem dicsérte írásaiban, prédikációiban az elnököt, sőt kritikával illette őt az elnöki rendszer bevezetése miatt is, és ez már elég alapot nyújthatott Erdogannak a félelemre, hogy elveszíti pozícióját. A 2013-ban kirobbant korrupciós botrányt Erdogan már a mozgalom aknamunkájának tulajdonította. A három évvel későbbi puccskísérlet pedig eszközt adott Erdogan kezébe, hogy megdönthesse a Gülen-mozgalom hatalmát, és tömeges tisztogatásokba kezdhesen a kollektív bűnösség elve alapján. Ankara hivatalos álláspontja szerint a puccskísérlet mögött a hadsereg Gülen-szimpatizáns tisztjei álltak. Hivatalos bizonyítékok nélkül is terrorszervezetnek nyilvánították a mozgalmat; Gülen és követői az állam ellenségei lettek, és menekülésre kényszerültek.

Erdogan döntései és nyilatkozatai ellentmondanak a párt eredeti tervének, miszerint Törökország bizonyítani fogja, hogy a demokrácia és az iszlám jól megférnek egymással. Úgy tűnik, a közös hit nem volt elég, hogy Gülen és Erdogan közös nevezőre jusson.

A mozgalom és az iszlám

■ A Gülen-mozgalom egy vallási mozgalom, amely az iszlám tanításokra épül. A 20. századi szekularizmus nem azt jelentette, hogy a vallást betiltották, de állami ellenőrzés alá került, vagyis fontosabb lett az államhoz való, mint az Istenhez való hűség. Az emberiség alapvető igénye a hit, bármilyen államforma is áll fenn éppen, ezért fontos megérteni, miért van jelentősége a Gülen-mozgalomnak és más, hasonló jellegű megmozdulásoknak az iszlám értékeinek megőrzésében. Nemcsak az iszlámra, de az alapvető emberi értékekre is tanít, mint a tudás átadása a jövő nemzedéknek, a tolerancia, az adakozás vagy a jócselekedet. Gülen óva int a fanatizmustól, éppen ezért volt elfogadható a mozgalma a kormány szemében is.

Gülen azt vallja, hogy őt a Korán és a szunna segíti a lelki fejlődésben. De valástudóként a szúfizmusról is sokat szól prédikációiban, írásaiban. Véleménye szerint a szúfizmus az iszlám lelke, amely segít formálni a muszlim hívő viselkedését. Az aszketizmus jámborságra, kedvességre, őszinteségre tanít, és segít a dolgok mögé látni. Gülent a szúfizmus lelki gyakorlatai és annak hatásai érdeklik, nem pedig a misztikus élmények, hiszen ahhoz, hogy hasznosak legyünk a társadalomnak és Istennek, nem elég elmélyedni a spirituális tanokban, élni is azok szerint kell.

Gülen bevallottan csodálja a szúfi tanításokat, ugyanakkor látja azok gyenge pontjait is: a szúfi csoportok elszigetelődése, misztikus spekulációi vezettek az oktatás korlátozásához Törökországban. Így jutott el a mozgalom céljainak megfogalmazásához, vagyis egy újfajta oktatási rendszer létrehozásához. Már korai prédikációiban hangsúlyozza: építsünk iskolákat mecsetek helyett. Mondhatjuk, hogy Gülen sikeresen ötvözi a szúfi tanokat a modern életformával.

Az iszlám kötelezi a jólétben élőket, hogy bevételük 2,5 százalékát a közönség javára fordítsák. Ezt nevezik zakatnak, amelyet általában mecsetek, illetve iskolák építésére, szegények megsegítésére használnak fel. Ugyanezen eszmei megfontolásból adakoztak a mozgalom tehetősebb tagjai, hogy kollégiumokat, iskolákat hozhassanak létre. Az adomány tehát az iszlám nevében történt. A Ko-

rán is kimondja, hogy az adományért, amelyet Isten nevében adunk, ne várjunk semmilyen viszonzást. Az adományok mögötti motiváció az iszlám értékek megőrzésében kulcsfontosságú, és jól mutatja, hogy a szervezet nem az állam megdöntéséért jött létre, hanem az iszlám újjáélesztéséért. Itt értelmet nyer a hizmet kifejezés is. A hizmet nemcsak embertársaink, hanem Isten és az iszlám szolgálatát is jelenti a mozgalomban. Ugyanezt tapasztalhatjuk az oktatásba való befektetés elképzelésével. A Gülen oktatási intézményekben nemcsak a Korán szerinti életre tanítanak, hanem arra, amit az iszlám közvetít: toleranciára, erkölcsre és elfogadásra, mindezt a tudományok mellett.

A Gülen-iskolákban tanítókat nem a busás jövedelem motiválja, hanem az áldozat, amelyet Isten színe előtt tesznek szolgálatukkal. Ez a fajta elkötelezettség vezette sikerre a mozgalmat. Ahogy Gülen mondja, „a vallás mély kapcsolatokat és szeretetet jelent minden Isten nevében teremtett lény irányába”, vagyis a szeretet és a részvét alkotja minden sikeres mozgalom alapját.

Következtetés

■ A 21. század történései a közel-keleti államokban megnyirbálták az iszlám hírnevét. Az Iszlám Állam „Allah nevében” elkövetett terrorcselekményei a nyugati emberekben ellenszenvet és félelmet ébresztettek a muszlimok iránt. Az iszlám vallás sokszínűsége átláthatatlan a laikusok számára, éppen ezért a sajtó az egyetlen, amire támaszkodunk. Az átlagember nem kap semmilyen felvilágosítást az iszlám vallás mibenlétéről, éppen ezért ítéli el. Az iszlám gyakorlatilag minden értelemben hátránnyal indul a nyugati ítélőszék előtt.

Ugyanez a helyzet az ilyen jellegű mozgalmakkal is, alapos vizsgálat nélkül nem kapunk hiteles információt, illetve nem tudjuk eldönteni, hogy egy adott állítás a média manipulatív álhíre éppen vagy a valóság. Éppen ezért csak az összefüggésekből tudunk következtetéseket levonni.

A 20. század eleji ataturki reformok szétzúzták az Oszmán Birodalom emlékeit, és az addigi iszlámközpontú társadalmat is megreformálták. Minden kétséget kizáróan az első világháború után nem maradt sok választása az államvezetőknek, ha meg szeretnék volna őrizni az ország szuverenitását és területeit. A szultanátus eltörlése nagymértékű fejlődést hozott az országnak összehasonlítva a szomszédos muszlim országokkal. A vallás teljes kivonása az államvezetésből azonban nem feltétlenül a legjobb döntés, de nem is feltétlenül rossz. Nyugati modern szemmel ez elképzelhetetlen, de ez nem jelenti azt, hogy nem működőképes.

Gülen – legyen szunnita vagy éppen szúfi – az iszlám azon alapértékeit követi, amelyek univerzálisak: türelem, egyetértés és szolgálat. Ha valóban szektáról beszélünk, akkor miért lett volna célja az oktatás modernizálása? A rendelkezésre álló információk alapján bárki beléphetett és bárki kiléphetett a mozgalmából: nincs kényszer, csak lehetőség. Mint minden más szervezet, ez is igyekezett (és igyekszik) támogatni tagjait, segíteni őket bejutni a legjobb egyetemekre, tudásuknak megfelelő tisztségekbe. Ettől sem válik szektává, sem terrorszervezetté. Valóban ültek támogatói magas állami pozíciókban, de ezen az alapon bármilyen más – akár nem valláson alapuló – szervezetet is vádolhatná Erdoğan államellenes tettekkel. Itt valójában nem arról volt szó, hogy a szervezet iszlám-e vagy sem. Erdoğan – látva Gülen sikereit – inkább amellel döntött, hogy félreállítja, valószínűleg félelemből. A konfliktusuk semmiképpen nem a valláson alapszik. Arra sincsen semmilyen bizonyíték, hogy radikális iszlamista csoport-

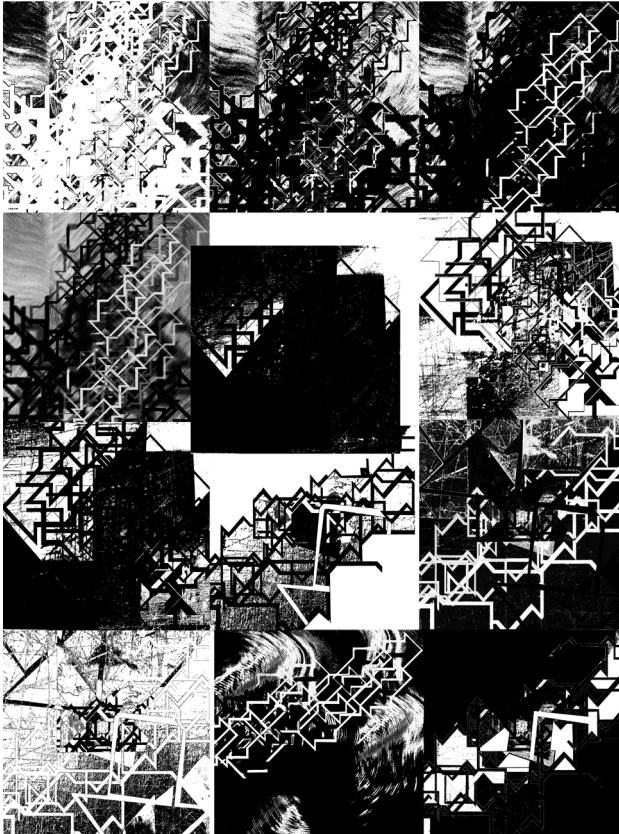
ról lenne szó, de még a szűfizmus jeleit sem láthatjuk. Sőt minden jel arra mutat, a mozgalom célja az igaz iszlám megismertetése a külvilággal és a török társadalom identitásának helyreállítása, amelyet a kemalista rendszer megtépázott.

■ IRODALOM

- Alliance for Shared Values: *Puccskísérlet és tömeges tisztogatás Törökországban a civil társadalom szemszögéből*. Alliance for Shared Values, New York, 2016.
- Ebaugh, Helen Rose: *A Gülen-mozgalom*. L'Harmattan Kiadó – Dialógus Platform Egyesület, Bp., 2018.
- Findley, Carter Vaughn: *Hizmet among the Most Influential Religious Renewals of Late Ottoman and Modern Turkish History*. In: Martin E. Marty (ed.): *Hizmet Means Service*. University of California Press, Oakland, 2015. 5–17.
- Flesch István: *A Török Köztársaság története*. Corvina, Bp., 2007.
- Gülen M., Fethullah: *Tanulmányok, nézőpontok és vélemények*. The Light, Inc., Somerset, 2006.
- Hermansen, Marcia: *Who Is Fethullah Gülen? An Overview of His Life*. In: Martin E. Marty (ed.): *Hizmet Means Service*. University of California Press, Oakland, 2015. 18–40.
- Králik Tamás: *Az iszlámista politika a török politikai kultúrában*. Nemzet és Biztonság 2010. 5. 16–25.
- Saritoprak, Zeki: *The Role of Religion in the Gülen Movement*. University of California Press, Oakland, 2015. 57–73.

■ FILMEK

- AktuelleDokus: *Erdogans Erzfeind – Wer ist Fethullah Gülen*.
<https://www.youtube.com/watch?v=gYITzE9m5hg> (utolsó letöltés: 2018.03.17.)
2018. szeptember 23-i ZDF TV interjú: <http://fethullahgulen.hu/media-fg/riportok-uj-cikkek/2016/38-zdf-szeptember-23> (utolsó letöltés: 2018.03.13.)
- Hesser, Terry Spencer – Mazurek, Stephan: *Love Is a Verb* (dokumentumfilm) (2014)



GYÖNGYÖSI CSILLA

FEMINISTA KORÁN- ÉS SZUNNAÉRTELMEZÉSEK

A modern kor iszlámtudományának egyik legérdekesebb fejleménye az iszlám és a feminizmus találkozása. Ahogy a feminizmus mint a modern kor egyik vezető egyenjogúsító mozgalma és politikai ideológiája más monoteista vallások exegézisében és vallásértelmezésében is megjelenik, úgy az iszlám sem kivétel ezalól.

A tekintélyválság

■ A 18. század végétől kezdődően mind a mai napig az iszlám társadalmak egyik kiemelkedően fontos problémája a hagyományos vallási tekintély válsága és az erre adott különböző válaszok, amelybe a feminista iszlám is beletartozik. A középkori szunnita iszlám a sajátos dogmatikai téziseiből adódóan nem intézményesíti és egységesíti a vallási tekintélyt birtoklókat. Bár történnék arra kísérletek, hogy létrejöjjön a vallási értelmiség összefogására és hitelesítésére egyfajta intézményrendszer (pl. az Azhar Egyiptomban vagy a Nizámijja Perzsiában és Irakban), ez sohasem válik sem egyetemessé, sem üdvösségközvetítővé.

Mivel a szunnita iszlám nem ismeri a papságot, és semmi olyan intézmény, mint a kereszténységben a pápaság, nem alakul ki, a vallási-vallásjogi értelmiség ('*álím*, tsz. *ulamá'*) tekintélye, amelyet különböző madraszákban és egyetemeken szerez, „csak rábeszélő és nem kötelező tekintéllyel rendelkezik”,¹ és a vallás-



Mostanra nőtt fel az az első női generáció, amelyik saját magára mint a vallási közösség egyenrangú tagjára tekint, amelynek ugyanolyan helye van a szent terekben, mint a férfiaknak.

jogi döntések, kivéve azokat, amelyeket a qádi, a bíró hoz, csak fatwák, ajánlások, nem pedig törvények, amelyeknek az elfogadása vagy elutasítása kizárólag azon az emberen múlik, aki igényelte a fatwát. Ahhoz azonban, hogy valaki eljusson odáig, hogy bármiféle véleménye lehessen az iszlámjogról, a Koránról, az iszlámot érintő problémákról, a hagyományos iszlámban hosszú és nehéz utat kell bejárnia. Ezt a hosszú és nehéz utat kerülik meg azok, akik az internetes iszlámértelmezés során minden iszlámtudományi tudás nélkül, önálló módon kezdik el értelmezni a Koránt és a szunnát.

Ugyanakkor a hagyományos szunnita iszlámban a vallás és az állam szétválik. A saría döntéshozói kizárólag a vallási értelmiség tagjai, míg a végrehajtó hatalom a mindenkori uralkodó kezében van, aki viszont nem hozhat vallásjogi döntéseket, csak világi törvényeket, amelyeket nem tekintenek a saría részének.² A vallási ajánlások életbeléptetése teljes mértékben az uralkodó vallásosságán múlik, mert a vallási értelmiség semmiféle eszközzel nem rendelkezik sem az uralkodó, sem a társadalom felé, hogy ezeket kikényszerítse, így a vallási előírások betartása önkéntes alapon történik, és az illető vallástudós személyes tekintélyén múlik.

A vallási értelmiség válsága, amiről Khaled Abou el Fadl beszél *The Great Theft: Wrestling Islam from Extremists* c. könyvében³, több összetevőre vezethető vissza:

– egyrészt a vallási értelmiség és a mindenkori politikai elit összefonódása az oka és az ebből eredő szellemi korrumpálódás, az intézményi és anyagi háttér biztosítása ugyanis mindig az uralkodó osztály kötelessége;⁴

– a másik a modern kor kihívásaira adott nem megfelelő válaszok,⁵ amelyek által egyrészt felbomlik a hagyományos madraszarendszer, és a világi tudományok elválnak a vallási tudományoktól, másrészt a nyugatos, baloldali liberális, vallási meghatározottságtól független értelmiség alakul ki, amelyben megvan a potenciális lehetőség, hogy azt a tőkét, amit a vallási értelmiség halmozott fel, magának vindikálja;

– harmadrészt az ismert politikai körülményekből adódó permanens társadalmi és politikai válság és/vagy diktatúrák, amelyekben alig adódik lehetőség a politikai hatalomtól független vallási-értelmiségi kiállásra, így a hagyományos vallási tekintély társadalomkritikai szerepét a forradalmi-elitellenes-tudományellenes-nyugatellenes szélsőségesek veszik át;

– negyedrészt az információs társadalom elterjedése, amelynek során a hagyományos vallásjogi képzés elveszíti értékét, mivel az iszlám hagyományához így mindenki hozzáfér, de a madraszákban elsajátított precíz módszertan nélkül ez a hagyomány alig értelmezhető, illetve exponenciálisan megnő a félreértelmezések és a radikális, textuális, hagyományidegen értelmezések lehetősége.

A hagyományos madraszák jelentős része bezár, vagy turistalátványossággá válik, vagy az ott oktató vallási értelmiséget ideológiailag csapdába ejti a diktatórikus hatalom, amely katonai tekintélye által akarja megmondani, hogy miként kell a saríát értelmezni. A vallási értelmiség számára a lehetőségek beszűkülnek, illetve az állami adminisztrációra korlátozódnak,⁶ amelyben az a vélemény- és tanszabadság, amely a madraszákat jellemezte, a dialektikus, vitára épülő teológiával egyetemben megszűnik, és helyette az államilag előírt propaganda marad. Ezek a folyamatok az 1950-es évekre oda vezettek, hogy a társadalom jelentős része vallásjogi kérdésekben olyan emberek személyes tekintélyére támaszkodik, akiknek semmiféle hagyományos iszlámtudományi képzett-

sege nincs. Jelenleg bárki adhat fatwát, mert nincs intézmény, amelyik ezt szabályozza, és ha szétnézünk az interneten, azt látjuk, hogy sok ún. vallási tekintély orvosi, informatikai vagy egyéb világi végzettséggel rendelkezik.

Az iszlám feminizmus is azt a vallási tekintélyt értelmezi újra, amin 1300 évig az iszlámjog épülete nyugodott, azaz a Korán-exegézis módszertanát, a szunna megbízhatóságát, valamint a szunna és a Korán viszonyát értékeli kritikai módon. Hangsúlyt kapnak a korai iszlám női szereplői (Khadidza, Áisa, Fátima, Umm Szalama), az ő társadalomban, hagyományozásban, az iszlám megformálásában játszott szerepük; nagyító alá veszik azokat a Korán-verseket és szunnákat, amelyek a nőkhöz kapcsolódnak (menstruációs kérdések, a nők közösségben betöltött helye, a női értelmiség szerepe, férfiak és nők viszonya, a vallási öltözet kérdésköre és morálja, a női imámok és bírók lehetséges volta, az imádkozás során megjelenő nemi szegregáció, a nyelvtani nemek szerepe a nyilvánlatkoztatásban stb.). Az iszlám feministák mindezt úgy teszik, hogy igyekeznek a vallás adta kereteken belül maradni.

Az iszlám és a tér értelmezése

■ Az iszlám többségű társadalmak egyik legfontosabb jellemzője a nyilvános tér értelmezése, ami radikálisan eltér attól, ahogy Nyugat-Európában a teret értelmezik. Az iszlámhoz köthető társadalmakban nemi alapon történik meg a szegregáció,⁷ amely által a tér alapvetően két részre oszlik: az egyik része a nyilvános, amelynek a férfiak a tagjai.⁸ Ők írják azokat a könyveket, amelyek fennmaradnak, és ami kialakítja a vallás jelenlegi arculatát, míg a személyes terekben vannak jelen a nők, amit – pontosan a tér személyes, intim, zárt volta miatt – alig lehetséges megörökíteni. Egészen a modern korig alig történik kísérlet arra, hogy a női társadalom történeteit rekonstruálja valaki.⁹

A szunnita iszlámban a látható, nyilvános vallási tekintélyt a férfiak közvetítik; ők azok, akiknek az írásai fennmaradnak, és akik bekerülnek a kánonba. Noha a kezdetektől fogva létezik női iskolázás és ezáltal egyfajta női értelmiség is, és létezik a művelt muszlim nő ideáltípusa, a női terek és történetek jellemzően nem nyilvánosak, idegen férfiak számára nem hozzáférhetőek, és ezeknek a szellemi műhelyeknek, Korán-iskoláknak, tanulóköröknek a történetét senki nem jegyezte fel. Ennek a női történelemnek a rekonstrukcióját kísérlik meg a muszlim feministák azoknak a forrásoknak az alapján, amelyek a rendelkezésünkre állnak, és ez az iszlám feminizmus egyik jelentős vívmánya.

Mivel a vallás egészen a modern korig nem helyezett hangsúlyt arra, hogy a nők láthatóvá váljanak a vallásgyakorlás helyein (nem feltétlenül tilos a nőknek mecsetbe menni, de nem is bátorítják őket erre), a feminizmus – mint nyugati ideológia – kétféle hatást ér el az iszlám többségű társadalmakban: egyrészt a nők elkezdnek kilépni a nyilvánosságba, elutasítva a számukra kijelölt hagyományos szerepeket (az iszlám feminizmus első hulláma az 1920-as évektől), és elkezdnek nyilvános foglalkozásokban megjeleníteni, másrészt elkezdnek maguknak helyet követelni a vallás látható tereiben és intézményeiben (az 1970-es évektől gyorsul fel ez a folyamat), betartva és újraértelmezve az olyan iszlám női vallási jelképeket, mint a hidzsáb, a vallási öltözet női változata. Mostanra nőtt fel az az első női generáció, amelyik saját magára mint a vallási közösség egyenrangú tagjára tekint, amelynek ugyanolyan helye van a szent terekben, mint a férfiaknak. Számos jele van annak, hogy megkezdődött a nők vallási emancipá-

lódása – és nem csak a nyugati iszlámban, bár kétségtelen, hogy itt látjuk több jelét ennek. De ennek jele a *The Light in Her Eyes* c. dokumentumfilmben látható Korán-tanárnő is, aki az egyik damaszkuszi mecsetben oktat (-ott a polgárháború kitöréséig) lányokat Korán-ismeretekre, hogy „ismerjék a jogaikat”, az indonéz vallásjogi bíróságok női bírói,¹⁰ de még a konzervatívizmusáról elhíresült Szaúd-Arábiában is engedélyezték nőknek, hogy fatwákat adjanak.¹¹ Ez a második, nagyon fontos hatása az iszlám feminizmusnak.

A feminista iszlám és a Korán újraolvasása. Amina Wadud és a teológiai módszer

■ A modern Korán-exegézis egyik úttörője Amina Wadud (1952–), aki a létező Korán-exegéziseket (tafszír) és az ezzel kapcsolatos módszertant három kategóriára osztja.¹² Az első a hagyományos Korán-exegézis, amellyel két fontos probléma van: az egyik, hogy ezeket kivétel nélkül férfiak írják, és a nők nézőpontja csak áttételesen kerülhet bele, a másik, hogy ezek a tafszírok szinte kivétel nélkül lineárisan magyarázzák a Koránt, azaz elkezdik az első ájától (verstől), és befejezik az utolsóval, anélkül azonban, hogy kapcsolatokat keresnének az ájak között, és mélyrehatóbb elemzésekbe bocsátkoznának a szöveg értelmét tekintve.¹³ A másik módszer a modern feministák olvasata, akik a patriarchális elnyomást kifejezetten az iszlám számlájára írják, és magának a Koránnak tulajdonítják. Az ő magyarázataikból szintén hiányzik az a holisztikus látásmód,¹⁴ amely lehetővé tenné, hogy az ájakat ne önállóan, a kontextusból kiragadva értelmezzék, hanem egymással kapcsolatba hozva és kontextusba helyezve. A harmadik módszer az, amit Wadud maga is követ, és ez a tafszír módszertanának újragondolása a modern kor kérdései alapján.¹⁵ Ennek a hermeneutikai módszernek az alapján a szöveget a következő szempontok szerint vizsgálja: 1. az ája és a kontextusa, azaz a kinyilatkoztatás körülményei;¹⁶ 2. a szöveg nyelvtani elemzése, különös tekintettel a Korán által használt hímnemű és nőnemű alakokra;¹⁷ 3. az egész Korán mint szöveg kontextusa.¹⁸

Az egyik legfontosabb elmélet, amely Wadud nevéhez fűződik, és amely megújíthatná az egész Korán-exegézis módszertanát, egy ún. hermeneutikai modell, amely ellentétben áll a sokat vitatott nászikh wamanszúkh-moddal. Ez utóbbi szerint ugyanis lehetséges az, hogy egy később kinyilatkoztatott ája eltörölje a korábban kinyilatkoztatottat, ahogy a kinyilatkoztatás halad előre. Ez egy lineáris-történeti modell, amely a kinyilatkoztatás idői aspektusát helyezi előtérbe, és a legutolsó kinyilatkoztatott áját tekinti a problémára nézve érvényesnek.¹⁹ Wadud ehhez képest egy olyan modellt javasol, amelyben az egyetemes érvényű (többnyire Mekkában kinyilatkoztatott) ájak lennének a precedensértékűek, és a különös értelmű, egy partikuláris helyzetre vonatkozókat kellene kontextusuk alapján alkalmazni.²⁰ A partikuláris ájakra úgy tekint, mint amihez járul egy emberi összetevő is, az a történeti kontextus, ami számára ki lett nyilatkoztatva,²¹ így nem lehet abszolút értelemben értelmezni.²² Ez azért lényeges, mert így nem az időrendiség érvényesül mint szempont, hanem a szöveg mondanivalója, és a mondanivaló határozza meg az exegetikai módszert, nem egy külső, sok esetben esetlegesen felállított időrend. A külső körülmény nem kiterjeszti, hanem szűkíti a szöveg értelmét, mert a kontextushoz köti az értelmezési lehetőséget, szemben az egyetemesen és abszolút módon értelmezhető ájakkal. Ugyanakkor – írja tovább Wadud – ha beazonosítunk egy

kinyilatkoztatást mint partikulárist, és azonosítjuk a kinyilatkoztatás körülményeit és okait (aszáb an-nuzúl), akkor az ája (áják) egyetemes mondanivalója elvész, és csak a partikuláris marad. Ez viszont – tehetnénk hozzá – azzal jár, hogy a Korán egyetemessége és tökéletessége egy véges és tökéletlen szempont, a történelmi körülmény felől kerül megítélésre. Ugyanakkor az is fontos, hogy a történelmi kontextusból kiragadott partikuláris áják univerzális és szó szerinti értelmezése az iszlám exegézisében eddig tévútnak bizonyult, olyan módszernek, amelyet a puritán (Abou el Fadl terminusa a fundamentalistákra), kizárólagos és ellentmondás nélküli értelmezésre törekvő csoportok használnak, hogy a saját iszlámértelmezésüket kizárólagossá, egyetemessé és kötelezővé tegyék, eltekintve az iszlám hagyományosan plurális értelmezési kereteitől.

A feminista iszlám és a szunna kritikája. Fatima Mernissi és a szociológiai értelmezés

■ A feminista iszlám egyik alaptézise, hogy elfogadja a Koránt mint tökéletes kinyilatkoztatást, és minden elnyomásért a szunnát, azaz az iszlám hagyományát és a korabeli társadalmat teszi felelőssé. A közkeletű felfogás szerint a hadiszok válogatása és kritikája során a férfidominancia és a patriarchátus szempontjai érvényesülnek, amelyek vagy nem adnak teret a női értelmezésnek, vagy a nőkre hátrányos módon értelmezik a Próféta mondásait és cselekedeteit. Jelen pillanatban a feminista iszlámban nagyon erős a koránista hatás és a szunna dekonstrukciója és újraformálása női szempontból, ami egyrészt üdvözlendő, másrészt viszont ugyanezt a dekonstrukciós folyamatot végzik a puritánok is, csak a maguk sajátos szempontjai alapján. Ebből a problémából is jól látszik az iszlám kétarcúsága, ahogy ugyanaz a jelenség eredményezhet pozitív és negatív eredményt is, attól függően, hogy ki milyen célra használja, és ebben is jól látszik a vallási tekintély válsága, itt ugyanis női tudósok kérdőjelezik meg azokat a hagyományokat, amelyeken a hitük alapul, arra a szempontra hivatkozva, hogy mivel ezeket férfiak írták, ezért a hagyományok elfogultak a férfiak iránt.

A szunna újraértelmezésének egyik legfontosabb képviselője Fatima Mernissi (1940–2015) szociológus, aki kísérletet tesz arra, hogy a kinyilatkoztatás körülményeit és a szunnában található nőikkel kapcsolatos történeteket szociológiai szemmel újraértelmezze. Mernissi ugyanazt a hadisz-kritikai módszert alkalmazza, mint ami alapján al-Buhári (810–870) válogatta annak idején a hadiszokat a Szahíh nevű gyűjteménybe; azaz megnézi, hogy a leszármazási lánc (isznád) hagyományozói hitelesek-e, mit lehet tudni a hadisz körülményeiről, egyedi-e a hadisz (mert ha csak egy hagyományozási láncon keresztül érkezik, akkor az a hadisz nem számít elég jónak), és ezek alapján elemez több, a nőkre nézve hátrányos hadisz. Mernissi több dolgot vizsgál: egyrészt, hogy a Próféta a Koránban található kinyilatkoztatás alapján sokkal megengedőbb a nőekkel, mint a kortársai, és a női szerepek visszarendeződésére Omár kalifa (ur. 634–644) alatt kerül sor, akiről a szunna is feljegyzi, hogy nem bánik túl jól a nőekkel.²³ Másrészt azt is elemzi Mernissi, hogy a mekkai és medinai társadalom milyen eltéréseket mutat a nők tekintetében, és a medinai társadalom relatív szigorúsága a mekkaihoz képest hogyan befolyásolta az iszlám későbbi alakulását.

Mernissi munkamódszerének egyik remek példája egy Buhárinál meglevő hadisz, amely szerint „nem fognak bőséget látni azok, akik az ügyeiket egy nőre bízzák”. Ennek a hadisznak az isznádjá a következő Buhárinál:²⁴ hagyományoz-

ta Uszmán b. Hajszam és Auf, akiknek hagyományozta Haszan, akinek Abú Bakra; ugyanezt a hadísz hagyományozza at-Tirmizi is, szahíh (megbízható) ranggal, ugyanazzal az isnáddal:²⁵ hagyományozta nekünk Muhammad b. Muszanná, Khálid b. Hárisz és Humajd at-Tawíl, Haszánra hivatkozva, aki Abú Bakrára hivatkozik; ugyanezzel az isnáddal találjuk meg an-Naszá'inál²⁶, szahíh ranggal: hagyományozta nekünk Muhammad b. Muszanná, Khálid b. Hárisz és Humajd at-Tawíl, Haszánra hivatkozva, aki Abú Bakrára hivatkozik.

Mernissi tehát elsősorban arra hivatkozik, hogy mivel ennek a hadísznak csak egy isnádja van, nem tekinthető teljesen jónak. Emellett Mernissi megkérdőjelezi Abú Bakra megbízhatóságát és objektivitását is, tudván, hogy ez a hadísz akkor kerül elő, amikor Abú Bakra Alí oldalán harcol Áisával szemben, a Teve-csatában, és legyőzi Áisát; tehát Abú Bakra nem objektív közvetítője ennek a hadísznak. Ugyanakkor, ha komolyan vesszük azt, amit az iszlámjog egyik megalapítója, Málík ibn Anasz (711–795) ír a hagyományozók megbízhatóságáról, akkor Abú Bakra nem lehet a hagyományozók között, ugyanis elítélték hamis tanúskodásért.²⁷ Mernissi szerint ez a hadísz kiváló példája annak, hogy ebből az iszlámjog és a hadíszkritika elvei szerint nem lehet levezetni azt az elvet, hogy nők nem viselhetnek közhivatalokat, nem tölthetnek be vezető pozíciókat, vagy nem lehetnek egy ország elnökei. Azaz az iszlámjog egyes iskoláinak későbbi jogi fejleményeit, amik a nőket jelen pillanatban hátrányosan érintik, éppen a hagyományos hadíszkritika bevett és analitikus módszereivel cáfolja: az isnád megvizsgálásával és értékelésével és az isnádban szereplők megbízhatóságának értékelésével.

Konklúzió

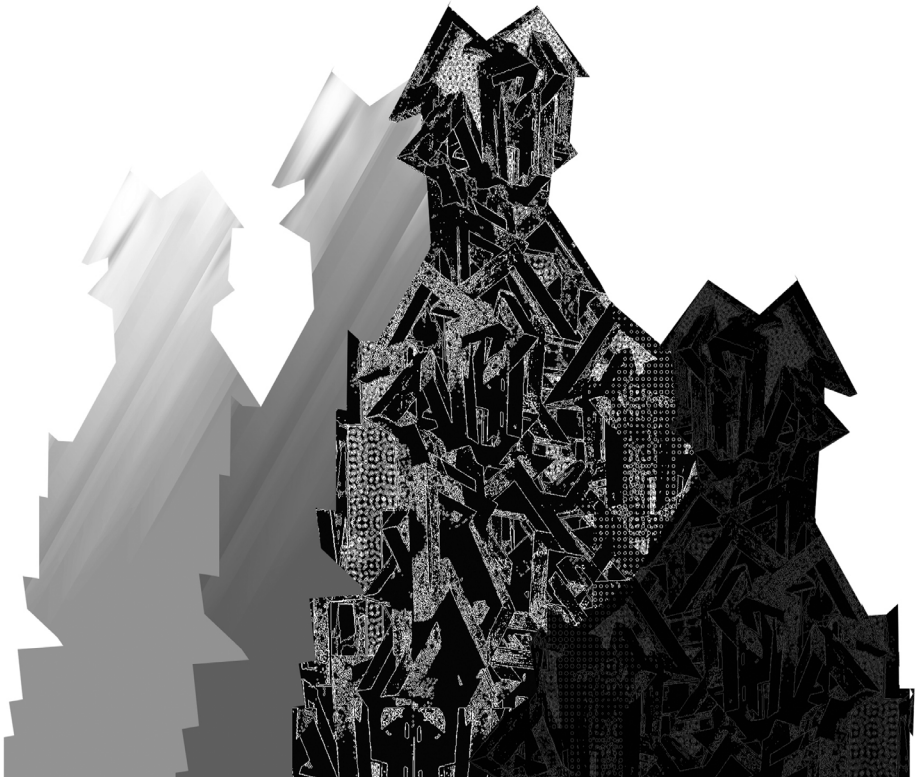
■ A kortárs iszlámban – többek között a kortárs bölcsészettudományok és társadalomtudományok hatására – élénk vita indul azzal kapcsolatban, hogy miként kell a nőkről beszélni, a velük kapcsolatos Korán-ájákat és szunnákat értelmezni. Az iszlám feminizmus képviselői – kevés kivételtől eltekintve – ennek helyét a valláson belül és nem azon kívül, azzal szemben állva képzelik el. A valláson kívül megjelenő feminizmus, bár jelen van, de meglehetősen marginális az iszlámhoz köthető társadalmakban és közösségekben. A feminizmus azoknak a muszlim nőknek a hangja, akik ragaszkodnak ahhoz, hogy a vallásgyakorlásban ennek minden szintjén egyenragú félként vegyenek, vehessenek részt, és keressék azokat a kereteket, amelyek között a vallás és a modern társadalmi elvárások összeegyeztethetők. Annak a ténynek köszönhetően, hogy az iszlám viszonylag könnyen alkalmazkodik a helyi sajátosságokhoz, erre a feminizmussal kapcsolatban is adott a lehetőség: a hidzsáb-levélteli vagy -felvevő mozgalmak, a nők társadalmi megmozdulásokban betöltött szerepe (pl. Egyiptomban), a női imámok, műezzinek, bírók, vallástudósok, hittantanárok egyre erősödő hangja azt mutatja, hogy az iszlám sikeresen integrálja magába ezeket a hangokat, és ezekből – a hagyományra támaszkodva – egy új női generáció nő fel, amely már a nyilvános terekben és a közbeszédben is jelen van, dekonstruálva ezzel a tér hagyományos felosztását.

- Ahmed, Leila: *Women and Gender in Islam*. Yale University Press, New Haven, 1992.
- Ali, Kecia: *Marriage and Slavery in Early Islam*. Harvard University Press, Cambridge, 2010.
- Ali, Kecia: *Sexual Ethics and Islam: Feminist Reflexions on Qur'an, Hadith and Jurisprudence*. Oneworld, Oxford, 2006.
- Azhayr Sonbol, Amira (ed.): *Beyond the Exotic: Women's Histories in Islamic Societies*. The American University of Cairo Press, Cairo, 2006.
- Barlas, Asma: "Believing Women in Islam": *Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*. University of Texas Press, Austin, 2002.
- Bennett, Linda Rae: *Women, Islam and Modernity. Single Women, Sexuality and Reproductive Health in Contemporary Indonesia*. Routledge Curzon, London, 2005.
- Jawad, Haifa A.: *The Rights of Women in Islam*. Palgrave Macmillan, London, 1998.
- Kandiyoti, Deniz (ed.): *Women, Islam and State*. Macmillan, London, 1991.
- Mernissi, Fatima: *The Forgotten Queens of Islam*. University of Minnesota Press, Minneapolis, 1993.
- Mernissi, Fatima: *The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam*. Perseus Books, Cambridge, 1991.
- Mernissi, Fatima: *Women and Islam: An Historical and Theological Enquiry*. Blackwell, Oxford, 1991.
- Moghissi, Haideh: *Feminism and Islamic Fundamentalism: The Limits of Postmodern Analysis*. Zed Books, London, 1999.
- Moghissi, Haideh: *Populism and Feminism in Iran*. Macmillan, London, 1996.
- Nasir, Jamal J. Ahmad: *The Status of Women under Islamic Law and Modern Islamic Legislation*. Brill, Leiden, 2009.
- Nieuwkerk, Karin van: *Women Embracing Islam: Gender and Conversion in the West*. University of Texas Press, Austin, 2006.
- Roald, Anne Sofie: *Women and Islam: The Western Experience*. Routledge, New York, 2001.
- Sabbah, Fatma S.: *Woman in the Muslim Unconscious*. Pergamon Press, New York, 1984.
- Shehadeh, Lamia Rustum: *The Idea of Women under Fundamentalist Islam*. University Press of Florida, 2003.
- Souaiaia, Ahmed H.: *Contesting Justice: Women, Islam, Law and Society*. State University of New York Press, Albany, 2008.
- Tucker, Judith E.: *Women, Family and Gender in Islamic Law*. Cambridge University Press, 2008.
- Wadud, Amina: *Inside the Gender Jihad: Women's Reform in Islam*. Oneworld, Oxford, 2007.
- Wadud, Amina: *Qur'an and Women. Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*. Oxford University Press, Oxford, 1997.

■ JEGYZETEK

1. Khaled Abou el Fadl: *The Great Theft: Wrestling Islam from Extremists*. HarperOne, New York, 2007. 28.
2. Uo. 32.
3. Uo. 26.
4. Az iszlám vallási értelmiségének viszonya a hatalomhoz rendkívül komplex, az ellenállástól és az öncenzúrától a politikai alapon megírt traktátusokig terjed. Ennek részletes kifejtésére azonban most nincs mód.
5. A Nahda, azaz az iszlám felvilágosodás, ami a 19–20. században végbemegy az iszlámhoz köthető világban, arra a kérdésre keresi a választ, hogy miként lehet az iszlám hagyománnyal összhangban modernizálni ezeket a társadalmakat. Az, hogy ennek a mozgalomnak egyes tagjai milyen hatást gyakorolnak a későbbi szélsőségek ideológusaira, további kutatás tárgya kell legyen.
6. Khaled Abou el Fadl: i. m. 36.
7. Ez nem ismeretlen jelenség más vallásokhoz köthető társadalmakban sem; gondoljunk csak az ortodox zsidóság zsinagógáira vagy a hagyományos erdélyi protestantizmus templomaira, ahol elkülönülnek a nők és a férfiak.
8. Nem tisztázott egyelőre, hogy ebben milyen szerepe van a vallásnak, és milyen más társadalomalkotó tényezőknek.
9. Úgy tűnik, hogy ezeket a történeteket inkább az irodalom őrizte meg és nem a vallási hagyomány.
10. <http://www.aljamilah.or.id/index.php/AJIS/article/view/159> (utolsó letöltés: 2018. 04. 02.)
11. <http://www.arabnews.com/node/1169376/saudi-arabia> (utolsó letöltés: 2018. 04. 02.)
12. Amina Wadud: *Qur'an and Women. Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*. Oxford UP, Oxford, 1999. 2.
13. Uo.
14. Richard Bonney: *Jihad from Qur'an to bin Laden*. Palgrave Macmillan, New York, 2004. 24.
15. Amina Wadud: i. m. 3.
16. A hagyományos iszlám ezt külön tudományágnak tekinti, és ha elfogadjuk a dokumentálási módszertanát, akkor meglehetősen alaposan dokumentálja ezeket a körülményeket.
17. Amina Wadud: i. m. 4. A hármenű többszám emberek esetében jelentheti azt, hogy: 1. 3 vagy több ember, akik közül az egyik férfi; 2. három vagy több ember, akik mind férfiak. A nőnemű többszám csak azt jelentheti, hogy 3 vagy több nő.
18. Ahogy a kereszténységben megvan a *scriptura sui ipsius interpres*, úgy az iszlámban is van hasonló exegetikai alapelv: *al-Qur'an bil-Qur'an*, azaz a Koránt a Korán által.

19. Ez egy nagyon bonyolult és komplex rendszer, és nem is általánosan elfogadott. Itt sem hely, sem idő nincs a kifejtésére.
20. Amina Wadud: i. m. 30.
21. A Koránban sok ilyen ája van, ami egy adott problémára, helyzetre érkezik „válaszul”.
22. A két módszer különbsége a következő, a háború példáján bemutatva: ha a nászikh wal-mansúkh módszerét alkalmazzuk, akkor harccal kapcsolatos kinyilatkoztatásoknak 4 fokozata van Sams al-Áima asz-Szarakhshí (1010–1090) szerint: 1. az iszlám üzenetét békésen kell terjeszteni (A kőváros 15,94 [mekkai] és 15,85); 2. ahogy a kinyilatkoztatás halad előre, a vita is engedélyezetté válik (A méhek 16,125 [mekkai] és A pók 29,46 [mekkai]); 3. ezután a muszlimok engedélyt kapnak arra, hogy isteni parancs alapján védekezzenek (A zarándoklat 22,39 [medinai], A tehén 2,193 [medinai]); 4. harc a hitetlenek ellen (A tehén 2,244 [medinai]). Az elmélet alapján, ha az időiséget vesszük figyelembe, a legutolsó kinyilatkoztatás eltörli a korábbiakat. Wadud magyarázata alapján viszont a medinai áják partikulárisak, ezért feltételhez és kontextushoz kötöttek, így nem törölhetnek el egyetemes érvényű áják, mint a mekkaiak, azaz a békés megoldás abszolút értelemben és egyetemesen, a partikuláris megoldások csak a kontextus alapján és hasonlósága szerint érvényesek.
23. Fatima Mernissi: *The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation Of Women's Rights In Islam*. Addison-Wesley, Reading, 1991. 142.
24. Mindkét helyen ugyanazzal az isznáddal szerepel: al-Bukhári, Szahíh. Darussalam, Riyadh, 1997. V. Magházi-Hadjáratok / 83. fejt. / 4425. hadísz, 436. és IX al-Fitan – Polgárháborúk / 18. fejt. / 7099. hadísz, 145.
25. at-Tirmizi: Szunan. Darussalam, Riyadh, 2007. IV al-Fitan – Polgárháborúk / 74. fejt. / 2261. hadísz, 309.
26. an-Naszá’i: Szunan. VI. Qudát – A bírók viselkedése / 8. fejt. / 5390. hadísz, 200.
27. Fatima Mernissi: i. m. 59–61.



SZOMBATHY ZOLTÁN

PLURALIZMUS ÉS SZEKULARIZÁCIÓ A KORTÁRS MUSZLIM GONDOLKODÁSBAN

Nurcholish Madjid és Abdulláhi Ahmad an-Náim

■ Az utóbbi évtizedekben még a korábban megszokottnál is hangosabban jut el hozzánk a kortárs muszlim kultúra legtürelmetlenebb és legagresszívebb képviselőinek hangja. Kifejezetten lehangoló, hogy az ilyen személyek és csoportok gátlástalansága és hangereje mellett nem vagy alig találkozunk a nem is kevés türelmes és jószándékú jelenkori muszlim gondolkodó nézeteivel. Ez azt a benyomást erősíti – ami egyáltalán nincs a türelmetlenebb muszlim irányzatok ellenére –, hogy ezek az irányzatok az iszlám vallási hagyomány egyetlen lehetséges megnyilvánulását képviselik, vagy más szavakkal: hogy a velejéig átpolitizált, agresszív vallási fundamentalizmus a kortárs iszlám egyetlen „autentikus” formája. Jelen cikkben két olyan kiemelkedő kortárs muszlim gondolkodó nézeteit kívánom áttekinteni, akik kiválóan példázzák, mennyire torz ez a kép.

Először két fontos témában – a (vallási és politikai) pluralizmus és a szekularizált állam kérdésében – tekintem át a javaslatokat, majd röviden megvizsgálom, mennyire marginálisak vagy éppen elfogadottak ezek a nézetek. Azért választottam a pluralizmus és a szekularizáció témáját e cikkhez, mert egyfajta tesztnek is tekinthetők egy kortárs muszlim gondolkodó értékelésénél. Néha ugyanis a legkérelmezhetlenebb muszlim szélsőségesek is megfogalmazznak kifejezetten toleránsnak hangzó nézeteket, s aztán az ilyen egyedi példákkal kívánják azt sugallni, hogy általában véve sem mondható intoleráns-



Számos mai indonéz muszlim gondolkodó utasítja el élesen az „iszlám állam”, a politikai iszlám és a dzsihádiszmus gondolatát, ugyanígy a pluralizmus, a vallások egyenlő jogi státusza, a teljes gondolat- és vélemény szabadság és őszintén vallott elvek e szerzőknél.

nak a gondolkodásuk. Például minden muszlim elismeri a bibliai prófétákat, köztük Jézust is, és sohasem gyalázzák őket – mint mondjuk Mohamed prófétát egyes nyugati keresztények vagy ateisták –, és ezt sokszor a saját toleranciájuk bizonyítékául kínálják. Nos nem az: a bibliai próféták az iszlámnak is prófétái, így semmi különös nincs abban, hogy tisztelettel kezelik őket.

Amikor egy muszlim gondolkodó toleranciájának mértékére vagyunk kíváncsiak, érdemesebb ezért a kifejezetten érzékeny kérdésekre koncentrálni s azt megvizsgálni, vajon mit mondanak *ezekről a konkrét kérdésekről*. Áttérhet-e egy muszlim más vallásra? Mi a teendő a Mohamed prófétára gunyoros megjegyzést tevő személlyel? Lehet-e muszlim többségű államnak más vallású vezetője? Mit is jelent pontosan a dzsihád fogalma? Az állam jogrendjét az iszlám vallási törvénynek kell-e kizárólagosan meghatároznia (s ha igen, abban a formában-e, ahogy több száz évvel ezelőtt értették)? Kell-e büntetni – és ha igen, hogyan – a házasságtörést? Hány nő tanúskodása egyenlő egy férfiéval a bíróságon? Üdvözülhetnek-e nem muszlimok is? És általában véve: mit gondoljunk a szekuláris államról, a pluralizmusról, a parlamenti demokráciáról? Ezek azok a kérdések, amelyekkel szembesíteni érdemes egy kortárs muszlim gondolkodót ahhoz, hogy láthassuk, hányadán állunk vele: udvarias semmitmondásra, a valódi problémás témák elkerülésére a legszélsőségesebb elemek is képesek – némelyek ezt egyenesen mesteri fokon művelik –, ám abból túl sokat nem tudunk meg.

A két személy, akinek az alábbiakban szeretném bemutatni egyes lényeges és aktuális kérdésekről alkotott nézeteit, az indonéz Nurcholish Madjid (1939–2005) és a szudáni Abdulláhi Ahmad an-Naím (1946–).¹ Természetesen másokat is választhattam volna, ám pont e két személy bemutatására – úgy hiszem – elegendő indok ismertségük és a kortárs muszlim gondolkodásra gyakorolt jelentős hatásuk.

Nurcholish Madjid – egy iszlám vallási iskolát működtető jávai vallástudós család sarja² – alapvetően a muszlim diskurzuson belül maradvá érvelt modernizáló, liberális nézetei mellett, noha a nyugati társadalomfilozófiai hagyományt is jól ismerte. Amikor például a politikai iszlám ellen, a vallási és a politikai szféra szétválasztása és a szekularizáció mellett száll síkra, ehhez szándékosan nem az európai filozófiai hagyományból, hanem kifejezetten Mohamed próféta tevékenységéből és a korai iszlám történelemből keresi az érveket.³ Természetesen érvelése elsőszeretettel hivatkozik a Korán szövegére is, ám különös hangsúlyt kap nála az a gondolat, hogy a Korán verseinek értelmezéséhez figyelembe kell venni a szöveg történelmi, társadalmi, kulturális kontextusát, s a konkrét helyzethez kötődő részletkérdéseket kigyomlálva csakis az adott Korán-részlet univerzális üzenetét kell ma is követni.⁴

A pluralizmust Nurcholish Madjid az egészségesen működő társadalom alapfeltételének tekinti. Olyannyira nem tekinti negatív jelenségnek, hogy egyenesen „Isten emberiség iránti irgalmának [jelét]” („rahmat Tuhan kepada manusia”) látja benne.⁵ A megfogalmazás – nem véletlenül – egy közismert hadisz (Mohamed prófétáról szóló beszámoló) szövegét idézi, ahol a Próféta azt mondja: „az én közösségemen [ti. a muszlimok közösségén] belüli nézetkülönbségek Isten irgalmának [jele]” („ikhtiláf ummatí rahma”). Másutt is igen pozitív csendű kifejezésekkel jellemzi a társadalmi, etnikai és vallási pluralizmus jelenségét: „Istentől származó elrendezés”, „Isten hagyománya”, „Isten akarata és döntése”,⁶ s persze Korán-részletekkel (pl. A tehén 2:251, A tanácskozás 42:15) is alátámasztja a pluralizmus mint pozitív jelenség fölfogását. Azt a néhány Korán-

verset (Az asztal 5:44-50), amely a modern vallási fundamentalizmus szerint a sariára (iszlám vallásjog) épülő államot írja elő, Madjid a hagyományos többségi értelmezés mellett maradva a – jogi és egyéb téren mutatkozó – pluralizmus alátámasztására használja.⁷ Sőt azt a jól ismert tényt, hogy a különböző vallásjogi iskolák (madzhab), noha ezernyi kérdésben egymástól eltérő véleményen vannak, mégis elismerik egymás legitimitását, általános alapelvként vagy modellként javasolja egyfajta iszlám pluralizmus kialakításához.⁸ Madjid ebben az összefüggésben idézi a híres koráni diktumokat arról, hogy tilos kényszerrel alkalmazni vallási kérdésekben (A tehén 2:256, Júnusz 10:99), és szintén Korán-versekre alapozva (A tehén 2:62, Az asztal 5:16) azt a nézetet képviseli, hogy más vallások hívei is a Paradicsomba juthatnak, ha hisznek Istenben, és jó cselekedeteket hajtanak végre.⁹

Tekintve, hogy az iszlám elismeri a többi egyistenhívő vallás jogát a létezéshez, Madjid szerint ezen vallásokkal kapcsolatban teljesen magától értetődik a pluralizmus kívánalma, ám ennél tovább is megy, és azt mondja, hogy ugyanígy kell viszonyulni a többi vallás híveivel is. Ennek alátámasztása az iszlám hagyomány alapján állva már komolyabb kihívás, de nem lehetetlen. Itt Madjid abból indul ki, hogy az iszlám vallásjog szerint a keresztények és a zsidók egyértelműen szabadon gyakorolhatják vallásukat, védelmet élvező közösségnek (ahl al-kitáb, „a [szent] Könyv népei”) tekintendők, s azután kiterjeszti e kategóriát más vallásokra is. Ehhez a muszlim történelemből idéz precedenseket: például Umar ibn al-Khattáb kalifa (uralkodott: 634–644) és Muhammad ibn Kászim at-Takaffi tábornok (aki 711-ben az arab seregek élén meghódította az Indus völgy déli részét) is kiterjesztették az ahl al-kitáb fogalmát, amely így immár magába foglalta például a zoroasztrianusokat (madzsusz) és a hindukat is. Egy nagy kronológiai ugrással aztán a nyugat-szumatrai indonéz vallástudóst, Tuanku Mudo Abdul Hamid Hakimot (1893–1959) idézi, aki szerint a kínai és japán vallások, illetve a hinduizmus és buddhizmus követői is az ahl al-kitáb kategóriába tartoznak, mert – állítja egyébként tévesen – ezek is egyistenhívő alapokra épülő tanítások.¹⁰

Más helyütt még tovább megy, és azt fejtegeti – egyértelmű, igen erős szúfi hatást mutatva –, hogy a Korán tanítása szerint is az összes egyéb vallás is Isten felé vezető út, s annak is kell elfogadni őket, így az iszlám a többi vallástól voltképpen csupán részletkérdésben, a konkrét jogrendszerben (saría) tér el, márpedig a saría szó valóságos, eredeti jelentése mindössze annyi: „út”. Márpedig a Korán az üdvözülésnek több útjáról beszél (Az asztal 5:16), ráadásul a Korán az Istenhez vezető „út” fogalmára is számos egyéb szót is használ még a saría mellett.¹¹

Ami a szekularizációt illeti, az szerinte nehezen megfogható fogalom, mert sokan sokféleképpen értik. Éppen ezért ő csupán egy lehetséges, saját értelmezést kínálhat föl: eszerint a szekularizáció valójában az iszlám alapvető jellemzője, a többistenhit ellentéte, amellyel az ember „megfoszt [természetfölötti] értékétől valamit, amit [addig] szentnek tartottak, mindennapi dologgá téve azt, s ezáltal elkerülve, hogy többistenhívővé váljunk”. Példának azt hozza föl, amikor a Garuda-madarat immár nem Visnu isten szent állataként, hanem pusztán indonéz nemzeti (azaz szekuláris) szimbólumként és egyszerű díszítő motívumként kezdjük kezelni. Ha nem ezt tennénk, megmaradnánk többistenhívőnek. Emiatt szerinte az iszlám központi lényege, a szigorú egyistenhit (tauhíd) nem más, mint radikális szekularizáció: a szakralitás körének radikális szűkítése.

Tovább menve azt állítja, hogy az „evilági” (dunjáwija) és „túlvilági” (ukhráwija) jelentőségű ügyek megkülönböztetése az iszlám vallásos gondolko-

dásban maga a szekularizáció alapgondolata. További érve, hogy a hagyományos iszlám vallástudomány is egyértelmű különbséget tesz e téren: míg az Isten imádatára irányuló vallásos tevékenységekben az alapelv az, hogy tilosak, míg valamilyen szövegszerű bizonyíték nincs a megengedett voltokra („al-aszl fí l-ibáda al-tahrím illá idzá má dalla d-dalíl alá khiláfihi”), minden más ügyben az alapelv ennek az ellenkezője: megengedettnak tekintendők, ha nincs szövegszerű bizonyíték a tilalomra.

Végezetül arra is rámutat, hogy nem más, mint Ibn Tajmijja (1263–1328), a modern wahhábíták szellemi elődje hangsúlyozza legerősebben, hogy Mohamed próféta ugyan abszolút vallási és világi tekintélyű vezető volt, de ennek oka az, hogy Isten küldötte volt, s ezt a státuszt egyetlen későbbi politikai vezető sem örökölheti.¹² Véleménye szerint igaz, hogy a vallás és az állam az iszlám hagyományban nem válik szét teljesen, ám ettől még nem azonosak, hanem két eltérő szféraként kell működniük: „nem szétválnak, hanem különböznek egymástól” („tidak terpisah, namun berbeda”). A két szféra kapcsolata szerinte ideális esetben annyi, hogy minden muszlimnak – így a politikai döntéshelyzetben levőknek is – mindig a lelkiismeretük szerint kell betölteniük hivatásukat, mert minden cselekedetükkel el kell majd számolniuk Isten előtt.¹³ A konkrét politikai kérdéseket azonban kifejezetten „deszakralizálni” („didesakralisasi”) kell véleménye szerint, mert ezek soha nem tekinthetők vallási ügyeknek.¹⁴ Vagyis állam és vallás kapcsolata csakis személyes jellegű lehet.

Abdulláhi Ahmad an-Naím tanulmányozta és jól ismeri Nurcholish Madjid gondolatait,¹⁵ melyek nyilvánvalóan hatással is voltak rá, ám gondolatrendszerének alapelveit inkább egy korábbi szudáni gondolkodótól, szellemi elődjétől és tanárától, Mahmúd Muhammad Táhától (1909–1985) kölcsönözte, ahogy azt maga is kifejti egy érdekes interjúban.¹⁶ Madjidhoz hasonlóan ő is alapvetően a muszlim hagyományon belül keresi gondolkodásának elvi alapjait és érvrendszerét.¹⁷ Itt most elsősorban a szekularizációról alkotott nézeteire fogok koncentrálni, hiszen mindig is ez a kérdés állt elképzelései középpontjában.¹⁸

Gondolatmenetének kiindulópontja az, hogy az ember csakis akkor lehet valóban hívő muszlim, ha saját meggyőződésből választja ezt a hitet. Más módja a vallásos hitnek nincsen. Ez viszont kizárja azt a lehetőséget, hogy a hitet az állam kényszerítse ki bárkinél, mert ennek eredménye maga a képmutatás (nifák) lenne, amit a Korán számtalan helyen egyértelműen elítél. Ráadásul a vallásos cselekedetek előfeltétele az iszlám vallásjog szerint is az őszinte szándék (nijja), ami definíció szerint nem kikényszeríthető.¹⁹ Így tehát a saría, az iszlám vallási törvény a személyes etika és viselkedés alapjául szolgálhat – s kell is, hogy szolgáljon –, de az állam nem érvényesítheti erővel az előírásait. Ebben az összefüggésben an-Naím kiemeli a Korán egyik alapgondolatát: minden ember személyes felelősségét Isten előtt a vallási és etikai kérdésekben, s azt, hogy ez a felelősséget senki más nem veheti át tőle.²⁰

An-Naím további fontos alapelve az, hogy az állam politikai, nem vallási célú képződmény. Amikor az állam „vallási” nézeteket propagál, az mindig a vallás egyfajta emberi értelmezését jelenti, amely egyfelől megkérdőjelezhető, másfelől mindig politikai célokat szolgál.²¹ Az államnak például nincs joga a különböző vallásjogi irányzatok (e. sz.: madzhab) között dönteni, s ez minden egyéb vallási kérdésre is kiterjesztendő alapelv. Ráadásul – állítja Nurcholish Madjidhoz hasonlóan – az iszlám történelem jól mutatja, hogy a szekularizáció a kezdetektől jellemző volt a muszlim társadalmakra, s egyáltalán nincs is egy-

séges „iszlám politikai rendszer”, egyetlen történelmi modell, amit követni lehetne. Az „iszlám állam” gondolata – a pakisztáni Abúl-Alá Maudúdí (1903–1979) és az egyiptomi Szajjid Qutb (1906–1966) mérgező öröksége – így ironikus módon európai totalitárius mintákra megy vissza, nem pedig az iszlám világ valóságos történelmi hagyományaira.²²

An-Naím szerint mindez korántsem jelenti azt, hogy a vallásnak semmi ke-resznivalója a politikában. A politika nem azonos az állammal, mivel az utóbbi csak a politika intézményes kereteit teremti meg. A politikai élet hívó muszlim szereplői nyilván a saját etikai elveket igyekeznek a politikai cselekvésükben is érvényesíteni, s ez helyes is. Csakis ezen a szinten engedhető meg, hogy a val-lás befolyásolhassa a politikát.²³ Figyeljük meg, az eltérő gondolatmenet ellené-re mennyire egybevág a végkövetkeztetés Madjidnál és an-Naímnál!

Miután áttekintettük Madjid és an-Naím gondolkodását a szekularizáció és a pluralizmus témakörében, érdemes legalább futólag kitérni arra is, mekkora a hatása ezeknek a nézeteknek egyrészt saját hazájukban, másrészt az iszlám vilá-gban. Ami Nurcholish Madjidot – népszerű nevén Cak Nurt – illeti, ő vitatha-tatlanul az egyik legbefolyásosabb kortárs muszlim gondolkodó Indonéziában, a világ legnépesebb muszlim országában. Gondolatai már életében is nagy hatást gyakoroltak, s halála óta is komolyan befolyásolják Indonézia muszlim értelmi-ségi közéletét. Számos lelkes híve és kommentátora van, ráadásul komoly intéz-ményes háttér is kiépült elképzeléseinek népszerűsítésére, szellemi örökségé-nek ápolására és továbbgondolására. Még ő maga alapította meg a jó nevű Universitas Paramadina egyetemet, s iszlámfölfogásának alapelemeit több jelen-tős (többek között iszlám vallási) egyetem is tanítja Indonézia-szerte.²⁴ Madjid és irányzata tehát minden, csak nem marginális jelenség az indonéz iszlámon be-lül. Számos mai indonéz muszlim gondolkodó utasítja el élesen az „iszlám ál-lam”, a politikai iszlám és a dzsihádzizmus gondolatát, ugyanígy a pluralizmus, a vallások egyenlő jogi státusza, a teljes gondolat- és vélemény szabadság is őszintén vallott elvek e szerzőknél. S ami a legfontosabb, mindezeket a nézete-ket az iszlám hagyományon belül keresett érvrendszer alapján fejtik ki, így tehát az átlag hívó számára is elfogadhatóbb és fogyaszthatóbb formában.²⁵ Ugyanak-kor azt sem szabad elhallgatnunk, hogy Indonéziában is vannak igen befolyásos vallástudóskörök, amelyek élesen elutasítják Madjid nézeteit.²⁶

2005-ben például az indonéz vallástudósok tanácsa (Majelis Ulama Indonesia) kiadott egy vallásjogi véleményt (fatwa) a vallási pluralizmus, a libe-ralizmus és a szekularizáció témájában.²⁷ Ebben – teljes ellentétben a Nurcholish Madjid által képviselt állásponttal és nyilvánvalóan az ő nézeteire is reagálva – határozottan elutasítja az említett jelenségeket („umat Islam haram mengikuti paham pluralisme, sekularisme dan liberalisme agama”), illetve például azt az elképzelést is, hogy nem muszlimok is a Paradicsomba juthatnak majd. Ám ha jobban megnézzük a szöveget, valójában ez a fatwa sem annyira szélsőséges és hajthatatlan, mint elsőre tűnik, így például minden olyan kérdésben, amely nem érinti a hitelveket és a vallási rítusokat, explicit módon megengedi a békés tár-sadalmi kapcsolatokat és az együttműködést más vallások követőivel.

Abdulláhi Ahmad al-Naím szudáni származású, ám ma az Egyesült Államok-ban él, ahol nemzetközi hírű professzorként dolgozik az Emory Universityn. El-sőre jellegzetes képviselőjének tűnik annak a muszlim értelmiségi típusnak, aki Nyugaton, angol vagy francia nyelven fejt ki fölvilágosult nézeteit, amelyek ugyanakkor tökéletesen ismeretlenek maradnak az iszlám világban. An-Naím

írásait azonban a valóságban rengetegen olvassák Szudánban és más muszlim országokban is, s kifejezetten igyekszik arabul és az iszlám világban széleskörűen beszélt más nyelveken is terjeszteni elképzeléseit. A szekularizációval kapcsolatos elképzeléseit például 2004 és 2006 között számos konferencián bocsátotta vitára többek között Nigéria, Szudán, Egyiptom, Indonézia, India, Törökország és Üzbegisztán nagyobb városaiban és Nyugat-Európa, valamint az USA muszlim közösségeiben.²⁸ Mint Madjid esetében, úgy nála sem beszélhetünk marginális értelmiségi figuráról.

Van azonban egy fontos tényező, amely nagyban hozzájárult mindkét gondolkodó szellemi kiteljesedéséhez és gondolatai népszerűsítéséhez: mindketten a Közel-Kelet arab országain kívül, etnikailag – és kisebb mértékben, de vallásilag is – plurális társadalmakban nevelkedtek,²⁹ s aztán olyan országokban fejthették ki gondolataikat, ahol vallási alapú elnyomástól és cenzúrától nem kellett tartaniuk. Ez erősen azt sugallja, hogy a kortárs iszlám társadalmak állítólagos türelmetlensége és gyakori erőszakos tendenciái valójában a Közel-Kelet, illetve az arab társadalom problémáira és a vélemény szabadság hiányára vezethetők vissza, nem pedig az iszlámra mint vallásra és kultúrára. Úgy tűnik, hogy a Madjidéhoz és an-Naíméhoz hasonló elképzelésekre nem a fogadókészség csekély, hanem számos muszlim országban egyszerűen politikai okokból megfélemlítik vagy elhallgattatják azokat, akik előállnak velük (ahogy például kivégezték Mahmúd Muhammad Táhát, an-Naím mesterét is). Ahol van lehetőség arra, hogy érdemben kifejtse a toleránsabb elképzeléseket, ott a jelek szerint igenis van rájuk fogadókészség is.

■ JEGYZETEK

1. Megjegyzés az átíráshoz: A cikkben szereplő arab szavakat, kifejezéseket magyaros formában írom át, az indonéz szavaknál pedig tartom magam a jelenleg érvényes (latin betűs) indonéz helyesírási szabályokhoz. Bizonyos személyneveknél azonban megőrződik az indonéz helyesírási reform előtti, a holland nyelvet követő írásmód (így például Nurcholish Madjid nevének kiejtése: Nurholisz Madzsid).
2. Életrajzát lásd Muhammad Coendrad: *Pesan-pesan Teologis Nurcholish Madjid dalam Karya-karyanya*. MA diplomamunka, Komunikasi dan Penyiaran Islam, Fakultas Dakwah, Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2007. 26–44; és részletesebben Ann Kull: *Piety and Politics: Nurcholish Madjid and His Interpretation of Islam in Modern Indonesia*. Lund University, Department of History and Anthropology of Religions, Lund, 2005. 37–100.
3. Lásd pl. Budhy Munawar-Rachman: *Membaca Nurcholish Madjid: Islam dan Pluralisme*. Yayasan Abad Demokrasi, Jakarta, 2011. 176–197.
4. Budhy Munawar-Rachman: *Ensiklopedi Nurcholish Madjid: Pemikiran Islam di Kanvas Peradaban*. Yayasan Abad Demokrasi, Jakarta, 2011–2012. 1:266–267. (Itt Madjid a 33:37, egy híres Korán-részlet konkrét történelmi hátterét elemzi, hogy ezt az általános tanulságot levonja belőle.)
5. Uo. 3:2694.
6. Uo. 3: 2704 és 2707.
7. Uo. 3:2704. E versek hagyományos értelmezéséhez lásd pl. Nászir ad-Dín Abú Szaíd Abdalláh al-Bajdáwí: *Tafsír al-Bajdáwí (al-muszammá Anwár at-tanzil wa-aszrár at-tawíl)*. Dár al-Kutub al-Ilmijja, Bajrút, 1988. 1:267–270; Dzsalál ad-Dín al-Mahallí – Dzsalál ad-Dín asz-Szujúti: *al-Mufasszal fi tafsír al-Kurán al-karím (al-mashúr bi-Tafsír al-Dzsalálajn)*. Szerk. Fakhr ad-Dín Kabáwa, Maktabat Lubnán, Bajrút, 2008. 2:396–402; a verseket övező középkori és modern értelmezési különbségekről és a modern fundamentalizmus ezzel kapcsolatos primitív leegyszerűsítéseiről lásd Mark S. Wagner: *Hukm bi-má anzala 'lláh: The Forgotten Prehistory of an Islamist Slogan*, Journal of Qur'anic Studies 2016. 18. 117–143.
8. Budhy Munawar-Rachman: *Ensiklopedi*. 3:2699–2700; és lásd még Muhammad Coendrad: i. m. 49–72.
9. Uo. 3:2704–2705. Hasonló nézetet képvisel például Ahmad Wahib is (bár nála hiányoznak a Koránból vett érvek, helyettük tisztán etikai megfontolásokat vezet elő); lásd Ahmad Wahib: *Pergolakan Pemikiran Islam: Catatan Harian Ahmad Wahib*. Yayasan Abad Demokrasi, Jakarta, 2012. 26–28. Egyébként már az egyik legnagyobb középkori muszlim vallástudós, al-Ghazáli (m. 1111) is így gondolta; lásd Abú Hámid al-Ghazáli: *Fajszal at-tafrika bojn al-iszlám wa-zandaka*. Szerk. Mahmúd Bajdzsú. Dimasq, 1993. 83–84. Hogy az utóbbi Korán-versek értelmezése vita tárgya a muszlimok között, azt egyébként Nurcholish Madjid maga is észrevételezi. A kérdéssel kapcsolatban bővebben lásd Johanna Pink: *Ein Monopol aufs Paradies? Innermuslimische Kontroversen über die Frage der Exklusivität des Zugangs zum jenseitigen Heil*. In: Tilman Seidenstücker (Hrsg.): *Zeitgenössische islamische Positionen zu Koexistenz und Gewalt*. Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 2011. 59–81.

10. Budhy Munawar-Rachman: *Ensiklopedi*. 3:2705-2706; Uő: *Membaca*. 209–212. A közel-keleti modern fundamentalizmus egyik atyja, Rasid Ridá (1865–1935) ugyancsak az ahl al-kitáb kategóriába sorolta a hindukat, buddhistákat és a konfuciánusokat; lásd Munawar-Rachman: *Membaca*. 211.
11. Madjid gondolkodásának ezt a fontos összetevőjét s benne a szúfi hagyomány nyilvánvaló hatását részletesen elemzi Budhy Munawar-Rachman: *Membaca*. 73–80. Lásd még Uő: *Ensiklopedi*, 2:1615–1616.
12. Uo. 2:1734–1738. Vö. Ahmad Wahib: i. m. 47–48, ahol a szerző az iszlám vallásjog és a szekularizáció között von elgondolkodtató párhuzamot.
13. Budhy Munawar-Rachman: *Ensiklopedi*. 2:1167-1168. (Vö. alább an-Naím hasonló elképzelésével.)
14. Uő: *Membaca*. 16; és a kérdésről bővebben lásd még Bahtiar Effendy: *Islam dan Negara: Transformasi Gagasan dan Praktik Politik Islam di Indonesia*. Yayasan Abad Demokrasi, Jakarta, 2011. 165–170. Ahmad Wahib nem tartja szerencsésnek a „deszakralizálás” fogalmának használatát Nurcholish Madjid részéről ebben az összefüggésben; lásd Wahib: i. m. 53–54. Egyébként Rasid Ridá is azt hangsúlyozta, hogy a sariát nem lehet az állami törvénykezés alapjaként kodifikálni; lásd Abdullahi Ahmed An-Na'im: *Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Shari'a*. Harvard University Press, Cambridge–London, 2008. 2.
15. Lásd uo. 252–265.
16. *Conversations with History – Abdullahi Ahmed An-Na'im*, www.youtube.com/watch?v=Yg3hLdJrOY (11°17'–18°00') (utolsó letöltés: 2018. február 14.) Táhá nézeteivel kapcsolatban lásd Martin Riexinger: *Said Nursi und Mahmud Taha: Pazifizierung des Islams durch seine Entrechtlichung und die Relativierung der Vorbildrolle Muhammads*. In: Tilman Seidensticker (Hrsg.): *Zeitgenössische islamische Positionen zu Koexistenz und Gewalt*. Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 2011. 82–98; és persze fő művét: Mahmūd Muhammad Táhá: *ar-Riszála at-tánija min al-iszlám*. Umm Durmán, 1971.
17. Hogy ez miért annyira fontos, azt meggyőzően mutatja be például itt: Abdullahi Ahmed An-Na'im (ed.): *Human Rights in Cross-Cultural Perspectives: A Quest for Consensus*. University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1992. 32–37.
18. Hogy a vallási és kulturális pluralizmusról alkotott nézetei mennyire közel esnek Madjid toleráns megközelítéséhez, az megfigyelhető például a következő írásában: Abdullahi Ahmed An-Na'im (ed.): *Proselytization and Communal Self-Determination in Africa*. Orbis Books, Maryknoll, 1999. 1–24.
19. A szándék vallásjogi szerepéről lásd pl. Abúl-Abbász Ahmad ibn Idrisz al-Karáfí: *al-Ummijja fi idrák an-nijja*. Szerk. Muszáid ibn Kászim al-Fálih, Maktabat al-Haramajn, ar-Rijád, 1988.
20. Pl. Korán A lábasjóságek 6:164. Az éjszakai utazás 17:15, Az angyalok 35:18, A csapatok 39:7, A hegy 52:21, A betakarozó 74:38; lásd Abdullahi Ahmed An-Na'im: i. m. 10.
21. Ami nem jelenti azt, hogy a vallási források emberi értelmezése baj lenne; nem az, ráadásul elkerülhetetlen is, csak éppen nem az állam feladata. An-Na'im ezért éppenséggel bátorítja a vallási források önálló értelmezését (idzstihád) a muszlim hívők között; lásd Abdullahi Ahmed: i. m. 12–15.
22. Ezt az elsöre talán meglepőnek és vitathatónak tűnő állítást a szerző igen részletesen indokolja és komoly érvekkel támasztja alá; lásd uo. 45–83. A kérdéshez lásd még Ira M. Lapidus: *The Separation of State and Religion in the Development of Early Islamic Society*. International Journal of Middle East Studies 1975. 6. 363–385; és Uő: *State and Religion in Islamic Societies*. Past and Present 1996 151. 3–27. (Lapidus többé-kevésbé az an-Na'iméval azonos következtetésre jut.) Az indonéz Ahmad Wahib szintén nemcsak az iszlámmal összeegyeztethetőnek, hanem de facto az iszlám jellemzőjének tartja a szekularizáció jelenségét. Egyik érdekes feljegyzésében például úgy érvel, hogy noha az isteni vallásos útmutatást képtelenség „szekularizálni”, a gyakorlatban ez az útmutatás politikai kérdésekben semmiféle eligazítást nem nyújt, s emiatt a muszlimok – miközben szavakban sokan hangosan ellenzik a szekularizációt – valójában a gyakorlatban, noha diszkréten, de szinte mind elfogadják („*diam-diam kita menganut sekularisme, walaupun dengan lantang kita mementang sekularisme*”). Lásd Ahmad Wahib: i. m. 24, és lásd még uo. 70–71.
23. Az egész gondolatmenet rövid és világos összefoglalását lásd Abdullahi Ahmed An-Na'im: i. m. 1–9.
24. Budhy Munawar-Rachman: *Membaca*. vii–viii; Ann Kull: i. m. 164–208.
25. Ld. pl. Budhy Munawar-Rachman (ed.): *Membela Kebebasan Beragama: Percakapan tentang Sekularisme, Liberalisme, dan Pluralisme*. Yayasan Abad Demokrasi, Jakarta, 2011; Abdurrahman Wahid (ed.): *Ilusi Negara Islam: Ekspansi Gerakan Islam Transnasional di Indonesia*. The Wahid Institute, Jakarta, 2009; Abdurrahman Wahid: *Islamku Islam Anda Islam Kita: Agama Masyarakat Negara Demokrasi*. Yayasan Abad Demokrasi, Jakarta, 2011. 79–129; Bahtiar Effendy: i. m. 171–181. Madjid követőiről lásd még Ann Kull: i. m. 210–226.
26. Ezzel kapcsolatban lásd a róla írt egyik nekrológot: Adian Husaini: *Sikap adil untuk Nurcholish Madjid*, www.hidayatullah.com/kolom/catatan-akhir-pekan/read/2005/09/01/3416/sikap-adil-untuk-nurcholish-madjid.html (utolsó letöltés: 2018. február 12.) Lásd még ehhez Ann Kull: i. m. 227–44.
27. *Fatwa Majelis Ulama Indonesia, Nomor 7/MUNAS VII/MUI/11/2005 Tentang Pluralisme, Liberalisme dan Sekularisme Agama*. A teljes szöveg számos internetes oldalon hozzáférhető, pl. (az arab nyelvű Korán-idézetek kihagyásával) <http://media-islam.or.id/2007/09/27/fatwa-mui-pluralismeislam-liberal-sesat> (utolsó letöltés: 2017. 11. 15.).
28. Abdullahi Ahmed An-Na'im: i. m. ix-x.
29. Indonézia népességének kicsit több mint egytizede nem muszlim vallású; a mai Szudánban a nem muszlimok száma ugyan elhanyagolható, ám Dél-Szudán elszakadása előtt a muszlim népesség aránya még csak 70-75% között volt.

ahl al-kitáb: „A Könyv népei”; az iszlám vallási hagyományban különleges, védett kategóriaként kezelt egyéb vallások, amelyek követői bizonyos feltételek mellett szabadon gyakorolhatják vallásukat a muszlim vezetőség államokban is. A korai iszlám vallásjogban a kereszténységet és az izraelita vallást (illetve a Koránban „szábeus” néven szereplő, bizonytalan jelentésű közösség vallását) sorolták ebbe a kategóriába, de idővel a fogalmat sokan kiterjesztették más vallásokra is, például a zoroasztrianusokra (madzsús), hindukra, konfucianusokra, buddhistákra, sőt egyes fekete-afrikai animista vallásokra is.

az arab írás sajátosságai: Az arab írás mássalhangzós írás, azaz a Koránon kívüli szövegek nem jelölik sem a rövid magánhangzókat, sem azokat a nyelvtani jelenségeket, amelyeket a rövid magánhangzókkal fejeznek ki. Az írás általunk ismert legkorábbi időszakában azonban a diakritikus jeleket sem tették ki, azaz a b, t, sz, j, n betűk bizonyos alakját, a dzs, kh, h betű bizonyos alakját stb. ugyanaz a jel jelölte. Az írás nem a szöveg pontos rögzítését, hanem a memorizáció megkönnyítését szolgálta. Ez a jelenség később megváltozott ugyan, de az arab írás mássalhangzós jellege máig megmaradt. Az arab nyelv tanulásának ezért hagyományosan fordított a folyamata, mint az európai nyelvekének: előbb memorizálnak (jellemzően a Koránt), utána tanulnak írni, és végül, a nyelvtan ismerete után, olvasni.

cemaat: a török szó közösséget jelent. A kifejezés önszerveződő iszlám csoportot jelöl, amely a vallástudósok köré tömörül. A szekularizmus beköszöntével betiltották a medreszéket és a szúfi rendeket, és ezek helyettesítésére alakultak a cemaatok. Az állam szemmel tartott minden intézményt, amely veszélyt jelenthetett a politikai rendszerre, így a cemaatok kisebb vallásos olvasókörikként jelentek meg először. A cemaat közös érdeklődéssel rendelkező emberek találkozóhelyéül szolgált, de nem rendelkezett sem hivatalos tagsági rendszerrel, sem beavatási szertartással, sem állandó helyszínnel. Nagy jelentőséggel bírtak például a Nursi-olvasóköri, ahol Said Nursi tanításait elemezték.

dár al-izlám és dár al-harb: Az arab nyelvű, iszlámhoz köthető politikaelmélet két fogalma, amellyel a világot strukturálja. A dár al-izlám a béke háza, a dár al-harb a háború háza. A két fogalom nem szerepel a Koránban, későbbi fejlemény eredménye. Az iszlám politikai teológiája ennél sokkal komplexebb térjelölő rendszert használ, megpróbálva szimbolikusan leírni azokat a társadalmi-politikai lehetőségeket, amelyekben egy muszlim élhet.

dzsihadizmus: A dzsihad szó az araba dzsáhada igéből származik, jelentése: valamire törekedni, valamiért fáradozni. Esetenként szokták harcként is definiálni, ti. küzdelem az igazságért vagy éppen valami negatív dolog (pl. a szegénység) ellen. A dzsihadnak két fajtája van, az egyiket a hívő a saját magában lévő rossz ellen, lelki síkon vívja meg, a másik pedig a világban uralkodó gonosz ellen irányul. Mindkettő egyfajta „harc”. A vallástudósok többsége szerint az előbbi a „nagyobb” (tehát: lényegesebb) dzsihad, az utóbbi pedig – amely esetenként lehet fegyveres harc is – a „kisebbik”. (A fegyveres dzsihadnak számos, a saríja

által előírt feltétele van; egyénileg senki nem dönthet úgy, hogy fegyvert fog.) Napjainkban a szót azon radikális csoportok tagjaira használják, akik – szembe-
menve az iszlám világ vallástudósainak többségével – úgy vélik, a fegyveres harc
azok ellen, akiket ők hitetlennek tartanak, előbbre való a lelki megtisztulásnál.

fatwá: Muszlim vallástudós által adott vallásjogi vélemény. Ugyanabban a
kérdésben a különböző tekintélyek gyakran eltérő véleményt fogalmaznak meg,
így a fatwá nem kötelező érvényű, bár a kérelmezők többnyire el szokták fogad-
ni a kérdésükre kapott választ. Fatwákat ma valamennyi modern információs
csatornán keresztül (pl. interneten, mobilalkalmazásokkal) és minden fonto-
sabb, muszlimok által beszélt nyelven lehet kérni és kapni. Sok muszlim ország-
ban ma működnek hivatalos, vallásjogi szakértőkből álló nemzeti
fatwáttestületek is.

gazel (vagy ghazal): A leghomályosabb eredetű perzsa versforma, talán az
iszlám előtti korban született. A ghazal óda, olykor mélabús és elégikus, olykor
pedig dalszerű. A klasszikus európaiótól eltérő perzsa-arab időmértékes verselé-
sű ghazalnak általában 5-15 párverse van, jellemző rímképlete: aa xa xa xa. Az
utolsó párversben szinte mindig említésre kerül a ghazal költőjének neve is.

hadisz: Mohamed próféta szavairól vagy tetteiről beszámoló szöveg (szó sze-
rinti jelentése: „beszéd, történet”). A Korán után az iszlám vallásjog legfontosabb
forrása. Ezen szerepe miatt nagy mennyiségben születtek hamisított hadiszok. A
hamisítás elleni védekezés hívta életre az isnád (a hadízt egymásnak tovább-
adó személyek láncolata) kötelező előírását, s később a leghitelesebbnek tekin-
tett hadiszokból összeállított kanonikus gyűjteményeket. A hadiszok hitelessé-
gének vizsgálata az iszlám vallástudományok egyik legfontosabb ága.

hidzsáb: A szó az arab haddzsaba igéből ered, ami annyit jelent, mint „elvá-
lasztani”, „távol tartani”, „lefátyolozni”. A Korán Fény szúrájának 31. verse a
nők öltözékével kapcsolatban – a vallástudósok véleménye szerint – erre utal:
„És mondd a hívő nőknek, hogy süssék le a tekintetüket, és ügyeljenek a szemér-
mükre!” Mint „elválasztás”, más értelemben is megtaláljuk, például: „És amikor
a Koránt hirdeted, közéd és azok közé, akik nem hisznek a túlvilágban, egy lát-
hatatlan függőnyt helyezünk” (17:45). Látjuk, hogy a hidzsáb nem pusztán ru-
hadarab – még ha köznap értelemben fejkendő jelentéssel használják is a leg-
gyakrabban –, hanem egyfajta erkölcsi viselkedési mód, illetve bizonyos mérté-
kig a férfiak és a nők szegregációját, „elválasztását” is jelenti, végül pedig azt,
hogy ezeknek a szabályoknak a betartásával a hívő „elválasztja magát” a Rossz-
tól, a helytelen dolgoktól, amik romlást okoznak. A hidzsábot hordó nőt neve-
zik hidzsábínak vagy muhaddzsabának is. A hidzsáb kötelezőségét illetően meg-
oszlanak az értelmezések; a legtöbb vallástudós (akár szunnita, akár síita) azon
a véleményen van, hogy a haj és nyak takarása kötelező, amennyiben ez nem je-
lent fizikai veszélyt.

hodzsza: a török kifejezés az arab khawajanak felel meg. Ezt a titulust hagyomá-
nyosan a szúfik használták mestereik megszólítására; viselője nagy tudású vallási ta-
nító és filozófus. Az Oszmán Birodalom idején így nevezték a nemesi házak meste-
reit, tanítóit. A megszólítás nagy tiszteletnek örvendő vallástudósnak jár ki.

imam hatip iskolák: vallásközpontú állami középiskolák, amelyek az Atatürk reformok előtt az imámok (muszlim prédikátorok, vallási vezetők) képzésére szolgáltak. Az 1920-as évek végén az állami finanszírozás megvonása után lehetetlenné vált a fenntartásuk. Csupán az 50-es évek hoztak olyan törvényi változtatásokat, amelyek lehetővé tették az imam hatip iskolák újbóli megnyitását. A mai imam hatip középiskolák tanterve az általános középfokú képzés mellett magas óraszámú iszlám tantárgyakat is tartalmaz. Ma már nemcsak imámok képzésére szolgál, hanem az iszlám megismertetésére is a fiatal generációk körében. A 2012-es török oktatási reform még nagyobb teret adott a vallásoktatásnak és így az imam hatip iskoláknak is, amelyek mára az iszlám terjesztésének fontos eszközévé váltak.

Korán: Az iszlám szent könyve, kinyilatkoztatása, amelyet Isten Gábrriel/Dzsibríl arkangyal közvetítésével Mohamednek küldött. A Korán szúrákra, azaz fejezetekre, a fejezeteken belül pedig ájákra, azaz versekre oszlik. A kinyilatkoztatásnak két fő része van: a mekkai szúrák és a medinai szúrák. Az, hogy melyik szúra milyen, a fejezet elején található. A szúrák nem időrendben, hanem hosszúsági sorrendben szerepelnek a Koránban, a Fátíha, azaz a Nyitó szúra után a leghosszabb, a tehén következik. A legelső fennmaradt Korán-kéziratok csak a mássalhangzós szöveget tartalmazzák, diakritikus jelek nélkül. A magánhangzók és az összes mellékjel kitevése későbbi fejlemény. Így a Koránnak az arab nyelv szabályai szerint sokféle olvasata lehetséges, fordítani pedig egyáltalán nem lehet, mert minden fordítás leszűkíti a szöveg értelmét valamilyen variánsra. Így minden fordítása csak magyarázat, nem pedig maga a Korán. A Korán csodájához a muszlimok számára az arab nyelv szentségi jellege is hozzátartozik.

Korán-recitálás: A Korán, az iszlám szent könyve eredetileg hangzó, recitált szöveg, amit memorizáció útján adnak tovább. A muszlimok jelentős része egyes passzusokat vagy az egész Koránt tudja fejből. A recitálásnak többféle stílusa lehet; ezek jellemzően szigorúan kötött szabályok, amelyek meghatározzák a kantillációt.

madzhab, mazhab: Iszlám vallásjogi irányzatok, a szunnita iszlámon belül a 10. századra kialakult vallásjogi iskolák, amelyek külön jogrendszerrel rendelkeztek. A madzhabok általában elismerik egymás legitimitását, s míg az alapelvek többségében nagyrészt egyetértenek, a konkrét jogi témákban rendkívül változatos nézeteket vallanak. A szunnita iszlámon belül négy fő madzhab (hanafita, sáfíita, málikita, hanbalita) létezik ma, s az iszlám egyéb vallási irányzatainak (pl. a síita irányzatoknak) is többnyire megvan a maguk külön vallásjogi iskolája. Véleménykülönbségek a madzhabokon belül is léteznek.

saría: Isteni törvény, amelynek vizsgálata az iszlám vallásjog (fiqh) tudományának tárgyát képezi. Elméletileg a saría érvényességi köre az emberi élet egészét magában foglalja, s legfontosabb (de nem egyedüli) forrásai a Korán szövege, a hadiszok, a muszlim közösség konszenzusa (idzsmá) és az előző esetekre épülő analógiák (kijász) módszere. A saría értelmezésében számtalan eltérő irányzat jött létre, amelyek többnyire elismerik egymás legitimitását.

siíta imámok: A siíta iszlámban imámoknak szigorúan csak Mohamed próféta lánya, Fatima és férje, Ali leszármazottait nevezik (Ali maga az első imám, Ali és Fatima fiai, Haszan és Huszain a második és a harmadik imám). Ezzel szemben a szunnitáknál minden mecset vezetőjét imámnak szokás nevezni. Az ötös, hetes és tizenkettes siíta iszlámban az imámok kizárólag Fatima és Ali leszármazottai közül kerülnek ki, a kritériumok azonban a különböző ágaknál már eltérő szabályozás alá esnek. Az isteni sugallatra történő kijelölés (nassz) határozza meg az imám személyét, aki mindentudó, csalhatatlan, messianisztikus egyén, egyszerre vallástudós és spirituális vezető, a próféták méltó utóda és egyben a közösség vezetője.

siíta irányzatok: Az iszlám összefoglalóan síának, síizmusnak vagy siíta iszlámnak (a síat Ali – „Ali pártja” névből) nevezett ága elsősorban a muszlim közösség vezetésében vallott nézeteiben, Mohamed próféta leszármazottainak, az imámoknak a preferenciájában különbözik a szunnita iszlámtól, amely utóbbi ág nem ragaszkodik Mohamed családjához a közösség vezetésében. Ugyanakkor a siíta iszlám is több részre szakadt a siíta közösségnek az egyes imámok utódlásai kérdésével kapcsolatos belső vitái folytán. Jelenleg a siíta iszlámnak három fő ága van: a zajditák (főleg Jemenben) vagy más néven ötös síiták, az iszmáiliták vagy más néven hetes síiták (főleg Indiában és Közép-Ázsiában, bár története során ez az ág is több részre szakadt) és a tizenkettes síiták (főleg Iránban, Irakban, Pakisztánban), akiknek a 12. imámja Kr.u. 874-ben rejtőzködésbe vonult, és hitük szerint az Utolsó Ítéletkor fog majd Mahdiként, jó útra terelő Messiásként visszatérni.

szalafi: Ultrakonzervatív reform- és megújulási mozgalom az iszlám világon belül, amely a 19. századi Egyiptomban a gyarmatosításra válaszul született. A mozgalom célja a világ és a társadalom megreformálása, egy igazságosabb társadalom létrehozása a saría egyes értelmezései alapján. Az iszlám világ jelentős része nem ért egyet vele.

szúfizmus, arabul: *taszawwuf:* Az iszlám misztikus, spirituális ága. A szó eredetét leggyakrabban az arab szúffal magyarázzák, ami gyapjút jelent, és arra utal, hogy a korai puritán szúfi tanítók egyszerű gyapjúruhában jártak a világban. A szúfik tariqákra oszlanak, amelyeken belül nagy hangsúlyt kap a mester-tanítvány viszony. A mester (muríd) a tudást elődeitől sajátítja el, akik szintén a saját mestereiktől kapták: ez a beavatási lánc arabul a szilszila, amely minden tariqa esetében Mohamed prófétára megy vissza. A szúfizmus az egész iszlám világban elterjedt, a siíta muszlimok közt is, akik – különösen perzsa nyelvterületen – rúháníjjának is nevezik. Az egyes tariqák közt előfordulnak kisebb-nagyobb különbségek, vannak szinkretistábbak, illetve olyanok is, amelyek fontosabbnak tartják az iszlám ortodoxiához való ragaszkodást.

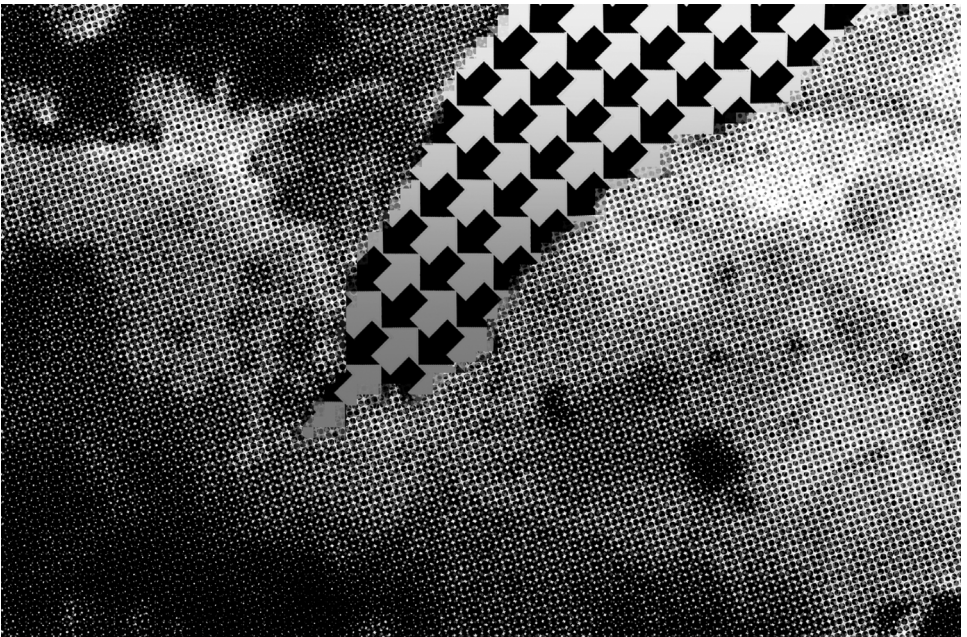
tariqa: Ezt a szúfizmussal kapcsolatos fogalomszót gyakran (szúfi) rendnek is fordítják, ami viszont a keresztény szerzetesrendekre való asszociáció miatt félrevezető lehet. Az iszlámban a szúfi muszlim bizonyos tariqa követője, ami annyit jelent, hogy vallásgyakorlatában az adott tariqa mesterének útmutatásait követi. Minden szúfi egy tariqa tagja, azonban ez csak ritkán és csak egyes ren-

dek esetében jelent a keresztény szerzetesrendekre jellemző aszkézist és világtól való elfordulást, és még ezeknél a rendeknél is csak rövid ideig tart az elvonulás, a tanítványt nem köti életre szóló fogadalom.

tauhíd: Monoteizmus, szigorú egyistenhit; az iszlám vallás legalapvetőbb tétele. A tauhíd tömör összefoglalását adja a muszlim hitvallás (saháda) első fele („nincsenek istenek, csak az egy Isten”) s kicsit bővebben a Korán 112. szúrája. A tauhíd fogalmának számos sajátos értelmezése is kialakult az iszlám hagyományban (például különböző misztikus értelmezések), de az egyistenhit mint olyan mindig is az iszlám legmeghatározóbb vonása volt.

zikr: A zikr valójában a rituális imádkozás összefoglaló elnevezése, amelyet az iszlám különböző ágaiban egyaránt gyakorolnak. A lényege Isten nevének és jelzőinek meditatív formában történő imádságba foglalása. A zikr különös jelentőséggel bír a szúfi (misztikus) irányzatokban, amely rituális ceremónia a szúfiknál olykor az Istenhez vezető egyéni vagy közösségi, elmélyült, misztikus lelki gyakorlat kifejezése is.

**Gyöngyösi Csilla – Marcinkó Éva –
Sárközy Miklós – Szekér Gitta – Szombathy Zoltán**



HORVÁTH ANDOR

(1944–2018)

■ Legutóbb a 2018-as *Korunk*-lapszámtémák kapcsán váltottunk néhány üzenetet, bő hetekkel ezelőtt. Andrei Pleşuról, illetve 1968-ról kértem tőle írásokat, úgy sejtettem, ezek a témák most is, továbbra is foglalkoztatják. „Nem feledem a felkérést, de még nem áll össze” – írta, aztán már csak a csend és a hír, hogy ezek az írások már nem fognak elkészülni. De az még idetartozik talán, hogy amikor ugyanezekben az üzenetekben arról kérdeztem, mi érdeklí az itthoni frissebb kiadványok közül, Kányádi András könyvét, *Az intertextualitás ösvényeint* kérte. Ebben ráismertem: a franciás műveltséganyag, a társalgási kultúra eleganciája, a szóbeliségben való otthonos mozgás Horváth Andorhoz és tanítványához-kollégájához egyformán hozzátartozik a bennem róluk élő képben. Figyelt a nála fiatalabbakra, sokuk munkáját egyenként is követte, nem kellett az ő nyelvükön beszélnie velük ahhoz, hogy rájuk hangolódjon, mégis vagy talán épp ezért volt érvényes, amit mondani tudott nekik.

Előbb tanárom volt a Bölcsészkaron – világirodalmi előadásai szóbeliséghez idomuló esszék voltak, a legemlékezetesebbek közül valók, amelyeket diákként hallhattam az idők folyamán, akár a görögökről, akár Goethéről, akár Szent Johannáról beszélt. 1999-től kollégák lettünk a *Korunk* szerkesztőségében, aztán nemsokára a Magyar Irodalomtudományi Tanszéken is – heti rendszerességgel találkoztunk ezekben az időkben, sokféle helyzetben hallhattam, figyelhettem, ahogyan bölcsességgel kezel konfliktusokat, vagy háborodik fel, hitelesen, olyan helyzetekben, amelyekből éppen az következik, hogy fel kell háborodni. Azt, ahogyan érvelt, utánozni nem tudta volna akkoriban a környezetében senki – inkább csak megfigyelni lehetett, hogy az érveléseinek kezdőpontja mindig valahová a problémán túlra, előttre, mögöttre nyúlik vissza, de hogy pontosan hová, abban teljesen egyedi volt mindig. Megjelenése, hanghordozása – akár magyarul, akár románul, akár franciául beszélt éppen – letisztultságot, biztonságot jelzett, és mivel nem szeretett „fennforogni”, nyilvános szereplései már csak azért is eseményszámba mentek, mert nem voltak gyakoriak. A rivaldafény kerülése hozzátartozott a habitusához.

A *Hét* szerkesztőségében szerzett tapasztalatai, illetve az Andrei Pleşu-féle kulturális minisztériumban betöltött államtitkári pozíciója olyan origót jelentettek számára, amelyek a szerkesztőségi beszélgetésekben, de az egyetemi ügyekről folytatott eszmecsereikben is újra és újra visszaköszöttek. A szerkesztési folyamat eltervezésében, annak utólagos kiértékelésében bizonyára *A Hét* módszereit követte *Korunk*-szerkesztőként is – minél kevésbé magától értetődő a személyes jelenléte, annál fontosabbakká válnak az ezzel kapcsolatos emlékek. Gyökeresen más természetű, és nem gyökeresen ugyan, de más tájékozódású ember volt Kántor Lajoshoz képest, aki főszerkesztő-helyettesnek hívta őt a *Korunk*hoz. „Ne tréfáljunk!” – ezt sokszor mondta, jellegzetes hanglejtéssel. Kántor Lajostól ez a mondat elképzelhetetlen lett volna. Kettjük együttes jelenléte a lapnál egyensúlyt és stabilitást jelentett – az, hogy milyen volt, és mit jelentett a kilencvenes és kétezres évek *Korunk*ja, sem Kán-

tor Lajos döntő mértékű hozzájárulása, sem Horváth Andor ötletei és szellemi teljesítménye nélkül nem értelmezhető.

Nyugdíjazása után Berekfürdőre költözött, sokakat meglepve ezzel az elvoulást sugalló döntésével. Amikor egyszer Serestély Zalán kezdeményezésére meglátogattuk a csendes Nagy László utcában, épp egy különleges könyv megjelenésének örült: ez volt a 2016-os *Carte de vizită (în care autorul povestește cum a devenit maghiar)* – egy románul, román érdeklődőknek írt könyv arról, hogyan vált ő magyarrá. A könyv alaphipotézise, a szerzőre olyanra jellemző módon, az volt, hogy az ember a kultúrája révén, abba fokozatosan beavatódva válik egy nemzet részévé. Így a könyv voltaképpen nem más, mint egy rövid bevezetés a magyar (magas)kultúrába – főként az irodalomba és történelembe –, a bevezetés lépései, sorrendje pedig azt követi, ahogyan valaki az iskolában és magánolvasmányai során sajátjává olvassa a magyar kultúrát. Egyszerre volt nosztalgikus és megvilágító erejű újraélni ezt a folyamatot Horváth Andor könyvével együtt haladva.

Sokunknak volt nehéz őt messze, egy másik tér- és idődimenzióban tudni Kolozsvártól, Nagyváradtól, Bukaresttől, Marosvásárhelytől – lehet, hogy neki magának is nehezzé vált ez –, de akikkel erről olykor beszélgettem, továbbra is tudták, érezték, remélték, hogy messze ugyan, de van valaki, aki figyeli a dolgokat, akinek ki lehet kérni a véleményét, ha valamilyen fontos döntés következik éppen. Mostantól újra minden kicsit másképpen van.

Balázs Imre József

EZER SZÁZALÉKIG!...

■ „Ezer százalékgig!... Mert tudtam, hogy jó! De ezer százalék, hogy nem emlékszem rá!” Csóválta a fejét Bandi, és szemének kék ártatlanságával győzködött.

Az Albercht Dezsőről készült esszémről van szó. Melyet a Demeter Béláról szóló *(Ikarusz-természet és börtönkenyér* c.), *Korunkban* való közlése után kért el. S azt idejében el is juttattam, s aztán amerre a nagy vizek... Így jutott el Bágyoni Szabó Pista postaládájába, és onnan a budapesti *Hitel* szerkesztőségének asztalára. 2014. júliusi számában meg is jelent, címét a borítóra is kiemelve.

„Ezer százalékgig!... Hogy nem jelenhetett volna így meg, ha a *Korunk* előbb közli. Látod..?” Nézett kitaratóan, azóta még kékebb ártatlanságával..

Nem tudom, hogy miért éppen ez jutott most először eszembe, hogy halálhíre megrendített.

Talán mert mindig ezt hozta szóba azóta, valahányszor nagy ritkán összefutottunk Kolozsvár valamelyik utcasarkán. Nagy ritkán, mert mióta elköltözött Kolozsvárról, Berekfürdőről sem szívesen mozdult ki. Csak ha éppen új könyve jelent meg.

Először Bukarestben, a kulturális minisztérium államtitkári irodájában élcelődtünk igazán. Az Andrei Pleșuval készített interjúra utaztam le, még *Korunk*-szerkesztő koromban, valamikor a kilencvenes évek elején, s a miniszteri közelségbe vezető utamat is Bandi egyengette. Aminek, de az Andrei Pleșu közvetlenségének köszönhetően is (amikor megtudta, hogy „negyvennyolcasok vagyunk”), igencsak jól sikerült a beszélgetés, és írott-szerkesztett

változata is, hiszen megjelenése után (s a Mircea Dinescuval készültért is!) *Korunk*-teljesítménydíjat kaptam.

Ami pedig az élcélődést illeti, akkor vetette fel először nekem Bandi, hogy cserélnünk kellene, mármint szerkesztői székemért az államtitkárit kínálná (s ebben Pleșu is benne lenne!), mert valami nem úgy alakul, ahogy elkezdődött, és reméltük. S különben is ideje volna már hazatérni Kolozsvárra, annyi szép, de méltatlan bukaresti év után. Később ez az ajánlat részéről még egyszer elhangzott, de nekem akkor nagyon tetszett a *Korunk*-beli szerkesztőségi élet, és különben is...

„Mi az, hogy különben is?” – emlékeztetett aztán 1992 őszén, miután választott parlamenti képviselőként, Bukarestbe kerültem mégis. „Na fiú! Most aztán meglátod!” – kuncogott hamiskás mosollyal. És megláttam! De mit is?! Ez viszont egy külön esszé témája! Hiszen Bandi később mégis és valóban hazakerült szülővárosába és a *Korunk* szerkesztőségébe. De akkor én is már Európába, az európai parlamentbe. Találkozásaink és beszélgetéseink a *Korunk* szerkesztőségében viszont igencsak megszaporodtak. Egy ilyen alkalommal, párizsi utamról hazatérve meséltem Bandinak és Lajosnak, hogy a montparnasse-i temetőben alig hétszáz méter távolságra nyugszik egymástól Eugen Ionesco és Albrecht Dezső. Albrecht Dezső sírja fölött a Szervátiusz Jenő faragta kopjafa őrködik, Ionesco sírján pedig fektetett fehér márványkereszt, melynek mértani metszéspontjában egykor jól látható volt a Dávid-csillag is, de felesége (Rodica Beldiman) halála után a fehér márványkeresztre türkizkék kvarc-keresztet helyeztek, s az elfedte a Dávid-csillagot. Ugyan miért? – tűnődünk akkor mindhárman. Bandi pedig az egyetlen erről tanúskodó fényképet is elkérte, hogy majd bukaresti barátai körében rákérdezzen a valóságra. Az a fénykép sohasem került többé vissza, és Bandi sem szolgáltatott újabb információkat. Csak ahányszor találkoztunk, ígérte mindig, hogy már jó úton van, s az én kitartó várakozásom sem történik hiába. S hogy ismét elhagyta Kolozsvárt Berekfürdő varázslatos csendjéért és nyugalmaért, már csak egyszer találkoztunk a Rhédey teraszán. Amikor pedig kézfogással búcsúztunk, nagyon kifakadt: „Ne hagyd el soha Kolozsvárt! Kántor is mindig állította, hogy Kolozsvár elhagyhatatlan, mert bölcső és kilátótorony! Nagyon az, és nekem elhiheted, mert én többször is elkövettem a jóvátételent! Most is, és már hiába bánom!”

Nagyon reméltem, hogy egyszer majd mégis, és újra hazatér! Végérvényesen! S most örökre! „Ezer százalékig!”

Kolozsvár, 2018. április

Kónya-Hamar Sándor

TÖRÖK KORI VISZONTAGSÁGOK BIHAR VÁRMEGYÉBEN

■ Az 1520–1530-as években I. Szulejmán szultán hadserege bevette és megszállta a Magyar Királyságnak az Al-Duna és a Száva–Dráva mentén álló várait, ezzel szétzúzta az ország déli védelmi rendszerét. A másfél évszáznyi háborútól tépett Balkán-félsziget hátországgá és az északra tartó hadseregek felvonulási útjává csendesedett. Új front nyílt új ellenfelekkel. Európa két legerősebb hatalma, az Oszmán és a Habsburg Birodalom háborújának szárazföldi frontja Magyarországra került, és csaknem két évszázadon át itt állapodott meg. Ha török korról beszélünk – az iskolai tananyagnak és a történelmi regényeknek köszönhetően is – elsőként harcokra, török hadjáratokra és várvívásokra gondolunk.

Pedig az 1521–1699 közötti 178 évnek „csak” több mint egyharmadában, 67 évben folyt nyílt háború Magyarországon. A hadjáratok éveket-évtizedeket hosszú békekorszakok választottak el egymástól, a kétharmadnyi nyugalmat akár isteni ajándéknak, a túlélés esélyének is vehetjük, különösen az 1568-at követő negyed és az 1606 utáni fél évszázadot. Csakhogy a két nagyhatalom frontvonalán soha nem létezett sem valóságos béke, sem nyugalom, nem múlt el hónap portya, rajtaütés, falvak felégetése, lakosaik elhurcolása, kereskedők és utazók kifosztása nélkül. A békésnek nevezett évtizedekben is folyamatos harc dúlt, csak a szemben álló királyi és szultáni katonaság nem csatasíkokon vagy várak falain verekedett egymással, hanem az ellenfél országrészében terjesztette erőszakkal a maga befolyását, mindenekelőtt adóztató hatalmát. A lappangó, szívós török terjeszkedést, a kor szavával „hódoltatást” csak fegyveres katonák végezheték eredményesen, azok a városi és falusi emberek pedig, akik az útjába kerülve elszenvedtek, valóságos háborús veszedelemnek érezték.

A mindennapok háborúja a török országrész teljes határán folyt, leggorombább módszerekkel a nyugati és az északi, azaz a királyságra néző hosszú szakaszon, ahol az ellenség területét szabad volt – sőt: kötelező volt – pusztítani. A budai török tartomány, törökül vilájet északi határán fekvő Gömör megyét az 1606-ban véget ért tizenöt éves háború után több erőszakhullámban hódoltatták újra az Egerben székelő török katonák. A nádor utasítására a megye előljárói többször felmérték és jegyzőkönyvekbe vezették a települések elszenvedett kárait, itt egyetlen falu, Derencsény keserű példáját idézem az 1641. évi vizsgálatból.¹ „Derencsént 1634. esztendőben égette és rablotta meg az török. Vágott le benne [közülük] 11 embert, eleven rabot vittek 77, változtanak ki benne 6-an tizenegyszáz forintban, oda vagyon az többi most is [azaz hét éve]. Csak egy ember akkor hat ökrét eladván száz forinton, azt is elvitték. Ezeken kívül az mely házak megégtének, lábas marhájok, az kiket elhajtottanak, fejr ruhájokot, fegyvereket, pénzeket elvittének, búzájok, pénzek, az kik megégtének, ezer forintot megért volna. Az mely egy summában, az mint felül megírt falusi bírák hitek [esküjük] szerint vallják, kárvallások raboknak sarcával együtt facit in summa [tesz összesen] 2 ezer ötszáz forintot, az rabokon kívül, az kik oda maradtak.” A dúlás után a falu meghódolt.

Török adófizető lett, ahogy az 1660-as évekre az egész, királyi magyar várakkal megrakott Gömör vármegye.

A Tiszántúlon, a szultánokkal szövetséges Erdélyi Fejedelemség határán az oszmán terjeszkedés kevesebb áldozatot követelt. A fejedelemség respektusába az még belefért, hogy egyre több határvidéki alattvalóját szorították adózásra, de az már nem, hogy az erdélyi határvárok háta mögött, a fejedelemség belsőjében égessenek, düljanak és adóztassanak. Fejedelmek és szultánok huza-kodtak a határról. A török adókat fizető, egyre növekvő területről újabb és újabb összeírások készültek, s ha a fejedelem panaszt tett a hódoltatások miatt, a határvidéki török bégek az összeírásokra mutogattak: itt a dokumentum arról, meddig terjed a mi országunk; tartsátok tiszteletben, ahogy mi is tiszteljük a ti földeteket.² Ahhoz a kegyetlenséghez képest, amellyel a királyság határvidékeit a török katonaság legyűrte, igazat mondtak. A szultánok a maguk módján tisztelték Erdélyt, értékelték azt a nyugalmat, amelyet a királyság elleni háborúik idején a fejedelemség a hátukban biztosított.

A három országrész találkozásában fekvő Bihar megye megpróbáltatásai hűen mutatják ezt a „húzd meg, ereszd meg” játékot.

A Tiszántúl sorsát az 1552. évi török hadjárat pecsételte meg. Nem Szulejmán szultán vezette, de a sereg nélküle is bevette Temesvárt, a Maros és a Körösök menti várak többségét, végül a Tisza partján Szolnokot. A Dunántúlon és a Budától északra aratott sikerekkel együtt ez azt jelentette, hogy a török országrész egybefüggő területté vált, határán erős, mind a védelemre, mind a további terjeszkedésre alkalmas várláncolattal. A Tiszántúlt, benne a Partiumot megosztották két tartományuk között. Északi része Buda fennhatósága alá került, és egy középnagy igazgatási egységet, törökül szandzsákok szerveztek belőle, központja Szolnok lett. A szolnoki szandzsák déli határáról, a Hármasköröstől egészen az Al-Dunáig a temesvári vilájet terjeszkedett. Az új szerzeményeket hamarosan bejárták a kincstár összeírói, akik jegyzékekbe vezették a települések családfőit, felmérték a termelést, és meghatározták a pénzbeli és természetbeni adókat (ezek a jegyzékek a sokat emlegetett adódefterek).

A szolnoki szandzsák török helyőrségei kivétel nélkül a Tisza mellett álltak: Szolnok, vele szemben a folyó keleti partja közelében 1554-ben felépített Szentmiklós, alattuk a szintén Tisza-parti, 1561-es építésű Csongrád. E három vár katonasága és a területen birtokos lovasok, a szpáhiak (magyar szövegekben iszpahiák) kapták feladatuk az észak-tiszántúli települések hódoltatását. Munkájuk eredményéről legkorábban egy 1571-ben készült török összeírás tudósít.³ Eszerint az adózásra szorított terület határa északon (Tisza-)Füred fölé ért, dél felé fordulva Püspökladánynál lépett be Biharba, amelyből még csak egy kis, háromszög alakú nyugati darabot hasított ki (határán Ladánytól délre Csépány, Balkány, Darvas, Nyusta, Kinizs, Szakál, a három Ugra, Komádi, Bölcsi, Okány feküdt); a három Tisza-parti várból a megyének ezt a nyugati csücskét érték el legkönnyebben.

A következő fennmaradt török összeírás⁴ a húsz évvel későbbi, 1591-es állapotot, két évtized hódoltatásait rögzítette, és mutatja a szultáni udvar szemléletét a királysággal és Erdéllyel szemben, meg a területszerzés módszereit.

A megye nyugati fele biztos török adózó lett, egészen a Fekete-Körösög, belszámítva a Bél körüli és fölötti körzetet is. Az adózó és nem adózó megyerészeket határozott vonal – pontosabban falvak hol keskenyebb, hol szélesebb sávja – választotta el, amely nem északról délnek haladt, hanem átlósan

északkeletről délnyugatnak; legfelső pontja Pusztaapáti, legalsó a Szalonta fölötti Solymos volt. A vonal jelentőségének megértéséhez kis kitérőt kell tennünk az összeírások terminusainak világába. A hódoltatott településeket lakosaik névsorával és összes adójukkal jegyezték fel, az ilyeneket vehetjük tényleges adózónak. A helyek kisebb része csak a nevével került a defterbe, sem lakosai, sem adói nincsenek, a nevük alá írt megjegyzés csak annyit közöl, hogy „becsléssel” mennyi összes adó várható tőlük. Ezek még nem fizettek, adózásra csak kiszemeltek voltak, bejegyzésük a defterbe a birtoklásra való igényt fejezte ki. A szultánok ezeket is a szpáhiknak és várvédő katonáknak adományozták: vigyének és hódoltassátok őket.

Tanulságos végigutazni a Bihar megyét kettészelő vonalon, amely ilyen „felbecsült” falvakból állt. Északi vége nem vonal, inkább kisebbfajta terület Pusztaapátitól Asszonyvásárán át Monostorábrányig. Falvai vélhetően azért úszták meg idáig a török adózást, mert messze feküdtek a Tisza menti várakban tanyázó, hódoltató katonanéptől. A vonalat továbbkövetve a Bihar városa fölötti, majd a Bihar és Várad közötti és körüli falvakba érünk. Ezek is hódolatlanok még, pedig az előző csoportnál könnyebben elérhetők, tőlük nyugatra és délre mindenki török adófizető. Nyilvánvaló, hogy a hódoltatók Bihar és Várad körzetében a fejedelemséget és a fejedelmeket tartották tiszteletben, de azért a falvakat beírták a defterbe, hogy vita esetén legyen mire hivatkozniuk.

Bihartól és Váradtól nyugatra és délre-délkeletre egészen Belényes előteréig általános a török adózás. Szolnokról nézve felfoghatatlan, hogyan sikerült ekkora távolságból Széplakot és a körülötte fekvő falvakat engedelmességre szorítani. Úgy, hogy erre a vidékre kettős nyomás nehezedett, mert könnyűszerrel elérte a temesvári tartomány északi váraiban, Gyulában, Borosjenőben és több kisebb helyőrségben állomásozó, délről érkező katonaság is.

A szolnoki szandzsák 1591-es összeírását 13 olyan oldal zárja, amelyen egymás sarkára taposva sorakozik 169 „becsült adójú”, tehát még hódolatlan falu, ezek alkották a szandzsák igényterületét. Az írnok különösen hanyag munkát végzett, emiatt a helynevek nagyobb részét nemhogy azonosítani, de még kibetűzni sem tudom (ha az írnok feltámadna, neki sem sikerülne). A listával nem a mai kutatókat akarta megörvendeztetni, hanem minél nagyobb terület minél több helységére írásba foglalni a szultánok jogát, hivatkozási alapot teremteni a birtoklásukra. A Bihar megyén kívüli, azonosítható helységek nagyobb része Szabolcs és Szatmár megyei, azaz királysági volt, kisebb részét Erdélytől remélték elragadni Középszolnok és Kraszna vármegyében.

1593-ban Magyarország újra lángba borult. A következő évben Báthori Zsigmond felmondta az oszmán szövetséget, és a két román vajdával együtt a Keresztény Ligához csatlakozott. 1595-ben a Borbély György vezette sereg visszafoglalta a Maros és a Körösök mentén álló török várak többségét. Az Oszmán Birodalom és Erdély átmenetileg szembekerült egymással, közös határvidékük is hadszínterré vált – egy ideig sem a fejedelemséget, sem fejedelmét nem illette tisztelet.

A századforduló hosszúnak is, tizenöt évesnek is nevezett háborúja végtelen sok szenvedést hozott az egész országra. A 16. század közepi várháborúk idején is falvak sora pusztult el, de lakóiknak még volt elegendő életösztöne és ereje, hogy újjáépítsék őket. A tizenöt éves háborúnak áldozatul esett helyek egy része csak évek-évtizedek múlva, egy része soha többé nem éledt újra. Jutott nekik mindenképp: török, keresztény és tatár katonából, több tízezres, vonuló seregekből és kisebb csapatokból, amelyek az ellenfél hátországát

pusztították, vagy ellátást keresve raboltak és gyűjtogattak. Az erdélyi határvidéken Várad 1598. októberi, egy hónapos sikertelen török ostroma már feldőlt a város környékét, de Bihar megye sorsát a következő évi tatárjárás pecsételte meg.

A szultánok vazallus állama, a Krími Tatár Kánság segédcsapatai a tizenöt éves háború állandó szereplői voltak.⁵ III. Mehmed szultán parancsára jöttek a magyarországi hadszíntérre, s többször itt teleltek. Ezúttal 1598 augusztusának végén érkeztek, és másfél évig maradtak, a telet a Duna–Tisza közén, Zombor és Szeged táján töltötték. Tavasszal északnak fordultak, végigszágulhattak Bihar, Borsod, Gömör, Nógrád és Bars megyén, a Felvidéket egészen Érsekújvárig lángba borították. Bihar az évi magyar hadiadója, a dika kirovói a tatárok távozása után járták be a felperzselt megyét. Összesen 480 várost és falut vezettek be összeírásukba,⁶ több mint feléről, 257 helyről (53,5 százalék) azt jegyezték fel, hogy a tatárok felégették. Kis részük, 17 falu nem teljes egészében esett áldozatul, néhány házuk épen maradt, 76 hely viszont annyira elpusztult, hogy az összeírók a mindegyiknek kijáró „felégett” terminust további jelzőkkel nyomatékosították: „puszta, néptelen, teljesen felégett”.

Az üszökké vált falvak hetven-száz kilométer széles sávja világosan mutatja a tatárok útvonalát. Délről törtek a megyére, a Fekete- és a Sebes-Körös között alig hagytak ép falut. Teljesen elpusztították a Bél és Várad közötti jókora területet, Szalontát és Várad városát a körülöttük fekvő falvakkal. Várad után északnyugatnak fordultak, és Debrecen alatt hagyták el a megyét, léptek át Szabolcsba, majd Borsodba. Ebből az következik, hogy Bihar keleti harmada a nyugati kétharmadhoz képest keveset szenvedett. A felégett település-sávot persze nem zárta le fal, a látogatók hol keletre, hol nyugatra kisebb-nagyobb kitérőket tettek. A tatárok híresen jó lovasok voltak, képesek egész napi vágókra, amelyekbe ilyen kitérők is belefértek. Egykorú európai leírásokból és ábrázolásokból tudható, hogy testüket erős vászonsíkokkal befáslizták, így óvták belső szerveiket a sokórás rázkódástól.

A magyar hadiadó kivetéséhez szükséges összeírás a tatárjárást követő évben, 1600-ban is elkészült,⁷ és mindenben megerősíti az előző évit. Az összeírók ekkor közel 600 helyet értek el és mértek fel, amelyből 321-et állítottak továbbra is pusztának (54,1 százalék). Biztató életjelek is mutatkoztak: a teljesen elpusztultak közül tizenhárom falunak már voltak lakosai, akiket meg lehetett terhelni egy-két ház adójával. Az öt évvel későbbi, 1605-ben készült újabb összeírás⁸ még mindig csupa romot mutat, de már növekvő életerőt: újabb 57 helység lépett a lakottak és adózók sorába, legtöbbször a megye északi, kevésbé megviselt részéből. Rettenetesen nehéz lehetett újjáépíteni a falut és újratekinteni az életet. Bár az összeírás erről nem szól, néha azt a benyomást teszi, hogy a falvak összefogtak, összeköltöztek a legkevésbé megviseltben. A Széplaktól északkeletre, egymás szomszédságában fekvő Alsó- és Felsőszaldobágy, Bratafalva és Szelistye túlélő lakói is e módszerrel élhettek. 1599-ben az első három hamuvá vált, Szelistye megmaradt, és lett a négy falu átmeneti menedéke: 1605-ben az összeíró együtt vette listára, és terhelte meg őket három ház adójával. A többségnek azonban még nem sikerült feltápaszkodnia. Hat falu 1600-ban már újraéledni látszott, lakták – 1605-ben újra pusztaként írták össze őket.

1606-ban a zsitvatoroki békekötés a tizenöt éves háborúnak vetett véget, a bécsi béke I. Rudolf király és Bocskai István harcát zárta le. Fél évszázadon át nem jártak tízezres török és tatár seregek az országban, de a hódoltatás és

a vele párban járó erőszak az élet része maradt. E „békés” kor mindennapi viszontagságairól a határszéli vármegyék vizsgálati jegyzőkönyvei tudósítanak híven, amelyeknek készítői a törököknek hódolt helységek elöljáróit és öreg lakosait faggatták ki bajaikról. Bihar megyéből egy 1645-ben készített felmérés anyaga ad lehetőséget vizsgálatra, amelyben 107 falu panasolta el sérelmeit.⁹ 72 falu Bihar, 25 Zaránd, 3 Szabolcs megyei, a többi azonosítatlan.

A bihari falvak azzal okoznak nagy örömet, hogy ötven olyan van közöttük, amelyet a tatárok porig égettek, most pedig élnek – tisztelet nekik. Az viszont nem örömteli, hogy 1605 óta négyszeresre emelkedett a török adót fizető helyek száma (bár messze alatta maradt a 16. század végi tömegnek). A helyzet az egész határvidéken hasonlóan alakult. A hadjáratok idején, a nagy zűrzavarban és az oszmánoktól visszaszerzett várak oltalmában sok város és falu szabadult meg török adóitól, ezeket a 17. század első felében újra kellett hódoltatni. Biharban is ez történt, és ahogy másutt sem, 1645 táján itt sem értek még a végére. Északon, a királysági megyékben Érsekújvár bevétele (1663) után, az 1660-as években álltak újra azon az adóztatási határon, ahová az előző században egyszer már eljutottak. Ugyanígy az erdélyi határvidéken is hosszan kellett még dolgozniuk a 16. századi állapot helyreállításán, itt Várad és mellékvárai elfoglalása (1660) tetőzte be az előnyomulást.

A vizsgálat évében, 1645-ben Bihar megye hódolt falvai két körzetben feküdtek. Az első tömb mindössze tizenkét falut számlált a megye Szabolcsba ékelődő északnyugati határán, ezek valószínűleg Szolnokra hordták adóikat (nem mind beszéltek erről). A nagyobb falutömb a megye délnyugati-déli felében feküdt, ahonnan Gyulára, Lippára, Világos várába szolgáltak, volt olyan falu is, amelyik a távoli Temesvárra; ez a terület most is a temesvári tartomány nyomása alatt állt, amely a Maros és a Körösök menti török várak többségének elvesztése után is komoly erőt jelentett. Sajnos a kikérdezett elöljárók ritkán szóltak arról, hogy falujuk mikor hódolt újra, ha igen, leginkább Bethlen Gábor második hadjáratának idejét (1623) emlegették, azaz mintegy két évtized változásairól adtak számot.

Az újrahódoltatás itt szelídebben folyt, mint a királysági határon, az ottaniakhoz hasonló rémségekről csak két falu számolt be, Mocsolya a következőképpen (a szövegeket, bár tilos, a mai nyelvhez igazítom, megkönnyítendő a megértést): „Mikor Bethlen Gábor urunk őfelsége másodszor felmene Magyarországba, akkor rablá el falunkat az török. Hetven embert elvitt, ötöt vágatott az falunkban le. Akkor pusztá lévén az föld, kért elsőben rajtunk két meddő tehenet és egy lazsnakot. Azután lassan-lassan gerendákat kért rajtunk, azután tíz forintra verte (az adót), azután tizenöt forintra és két rókabőrrre.”

A falvak csaknem kivétel nélkül az adók emelkedésére és fajtáik megszorodására panaszkodtak első helyen, amelyeknek az oszmán törvények szerint kisebb része az államnak, nagyobb része a szolgálati birtokosoknak (állami tisztségviselőknek és lovas szpáhiknak) járt. Csakhogy a határvidékeken és különösen a szabályokat bomlasztó 17. században ez a két kategória jócskán egybemosódott: a kincstár adószedői a saját zsebükre is dolgoztak, mintha földesurak lennének, a magánbirtokosok pedig az állami jövedelmek összegyűjtésébe ártották magukat. Abban megegyeztek, hogy egymásra licitálva találtak ki új meg új adókat, amelyeket az hajtott be, aki kiötlötte őket, vagy aki előbb ért a faluba. Az állam az adózók pénzéből csak a magyarul fejadónak fordított harácsra, másik nevén dzsizjére tartott igényt, majd 1660 körül elkezdett hadiadót szedni. Ehhez képest 1645-ben a harácson, akkori magyar neve szerint „a császár adaján” kívül a bihari falvak hadipénzre, kocsipénzre, portapénz-

re, nyargalópénzre, palánkpénzre, hídfapénzre, török rab kiváltását segítő pénzre panaszkodtak – hogy ezek kit gazdagítottak, homályban marad (a szpáhikat gyanítom mögöttük).

A birtokosok jogos követeléseit törvénykönyvek és adóösszeírások határozták meg. Nagyobb részük pénzdadó volt, kisebb részük terménytized, amelyeket az összeírók pénzértékre is átszámítottak. A rendszer szabad kezet adott a szpáhiknak arra, hogy ha a pénz becsülük többre, azt szedjenek, ha háztartásuk számára terményekre van szükségük, azokat. A török úr „megaludott” a faluval az adóról, amit hiba lenne egyenrangú felek megegyezésének gondolnunk. Az első alku, amely a meghódolást követte, leggyakrabban két tételből állt: meghatározott pénzüsszegeből,¹⁰ amit északon summának, Biharban sarcnak hívtak (és sancnak írtak), meg valahány icce vajból. Ez állt neki azután növekedni mennyiségben és szaporodni adófajtákban, néha újabb alku után, gyakrabban a birtokos önkényes „felveréseit” követve. Buzásd adóinak története: „Ennekelötte harmincöt forint volt sarcunk Szolnokba Memhet iszphaiának, azután negyven forintra ment, azután ötvenre, hatvanra, hatvanötre. Most immár hetven forintot veszen rajtunk, hetven icce vaját, két tábla szappant, két kőst, két lazsnakot. Négy-öt esztendő alatt ment fel ennyi elszenvedhetetlen sarcra, Azután hat ökrünket elhajtotta sarcunk felett. [...] Huszonnyolc hétig tartotta oda marháinkat, úgy hajtotta vissza két marhánk kárával (azaz kettőt megtartott).”

Általános tapasztalat, hogy a határvidéken a szpáhi réteg és a várak katonasága volt a legfőbb úr. Ők hódoltattak, ők növelték az oszmán befolyást, az állam ezért tiszteletben tartotta az érdekeiket. Háttérbe húzódtak, az adózókat kiszolgáltatta nekik, különösen a 17. században, amelyben a korábban erős centralizáció és állami felügyelet amúgy is bomlásnak indult. A birtokosok azt csinálták, amit akartak. Falvak sokasága számolt be arról, hogy a szpáhik adják-veszik („pénzen eladják”) őket, ami tiltott volt, olyan követelésekkel állnak elő, amelyek semmilyen szabályozásban nem szerepelnek, sűrű látogatósaikkor a parasztonok élőködnek. A század közepére a határvidék mindenütt a szabad rablás terepe lett.

A követelések gyorsan emelkedtek. A falvak többsége a „sarc” másfélszeres-háromszoros növekedéséről számolt be, de a pénzdádonak ennél erősebb „öregbítése” is előfordult. Ha ehhez hozzáadjuk az államnak járó harácsot és a fent felsorolt, sokféle követelést, jókora fizetnivaló gyűlik össze, amelynek teljesítése a pénzsűkében élő, inkább csak váltópénzekkel rendelkező parasztoznak komoly nehézséget okozott.

Hiába szólt az alku valahány forintról és valahány icce vajról, a török birtokosok mindenféle másra, terményekre, állatokra, iparcikkekre, alapanyagokra is igényt tartottak, meg is szereztek. Ezekből szép lista áll össze (persze nem minden egyes falu szolgált mindegyikkel): borjús vagy meddő vagy vágni való tehén, juh, berbécs, tyúk, élő karvaly, róka- és nyestbőr, búza, árpa, liszt, méz, szilva, körte, alma, dió, mogyoró, túró, többféle posztó, lazsnak (lepedő, párnahéj), kőst, tábla szappan, faanyagok és megmunkált fa: deszka, gerenda, palánkfa, zsindelyléc, szekér, kád, teknő, lapát, hordó, kas, prés. A szerzésbe a szandzsák elitje is beszállt, a Szolnokon székelő szandzsákbég és adókkal foglalkozó beosztottai. A nyugati határszélen, Szolnokhoz közel fekvő Bajom így sorolta kötelességeit: „Vagyon tíz esztendeje, amióta a szpáhijukkal, aki Szolnokban lakik, sarcban szállottanak. Az sarc száz forint volt. De most nem száz forinttal érjük meg, hanem másfélszázat is meghaladja, mert minden esztendőben kocsipénzt, hídfapénzt, portapénzt, táborigi szekér-

re való szekérpénzt, a bégnek minden esztendőben egy zsák lisztet, egy zsák árpát, két pint vajat, két pint mézet, az tihajáknak [helyetteseknek] is aszerint, szentmiklósi vajdának is egy zsák árpát, egy pint vajat, és ezenkívül heti szert [robotot] Egerre, szekeret, embert kívánnak, holott az asszonyunknak [magyar földesuruknak] Bajomban négy szegény jobbágya vagyon, több sincs. ... Az császár adóját is megadjuk. Az sarcunk csak száz forint volt, az ötvenet csak hamisan veszik meg rajtunk, ... mely miatt elpusztul helyecskénk.” Négy jobbágyportára százötven forint teher, robottal is megfejelve, nagyon sok. A szorongatott Madarász lakói képtelen megoldásról számoltak be: megemelt török adójukat magyar földesuraik fizették meg helyettük, vélhetően abból a megfontolásból, hogy jobb némi veszteség, mint a falu kipusztulása.

A szpáhik igényei között különös becsben álltak az állatok és a szekerek, amelyeket nemcsak adóban követeltek, hanem önkényesen el is vettek. A Zaránd megyei Dancsfalva ekként adta elő a rajta tett erőszakot: „Most lippai Juszub iszphahia bírja őket. Az minden embertől három-három forintot kívánja, és az vágó tehénért esztendőről esztendőre hat-hat forintot. Melyet mivel kívánsága szerint nem adhatják meg [értsd: pénzben], igaz sarcokon felül öt ökrét és két tehenet vett rajtok. Azonkívül derekas török sereggel reájok jövéen megrablotta őket, valamit házoknál talált, takarítva elvitette, csak egy háztul is készpénzt negyvenkét forintot vitt el, azonkívül lovat és egyébféle marhát, az mit kaphatott. Egy embert is fogott, azt nagy summára [váltság] bocsátotta ki, ugyanakkor adófizető embert hármat vágta le.” A munkához nélkülözhetetlen állatok elhajtása zsarolásnak is jól bevált: amíg a falu a követelt pénzt vagy terményt nem adta meg, a birtokos tüzszul tartotta az állatokat, s később kevesebbet adott vissza.

A nehezedő terheket a pénzekkel és mértékekkel folytatott játék tette még nehezebbé. Az állam és a birtokosok a pénzdókat számítási forintban vagy ezüsttallérban határozták meg, a parasztko nehezen összegyűjtött váltópénzeit (dénárt, garast és az ekkor szélesen elterjedt lengyel polturát) értékük alatt, kényszerárfolyamon fogadták el, azaz a kivetett adónál jó esetben tizeddel, rossz esetben harmaddal több pénzt hajtottak be,¹¹ Hasonló játék folyt a mértékekkel is. Magyarókrös húsz váradi icce vajban állapotott meg első török urával, a második viszont már húsz pintet kért, ami éppen kétszerese volt az eredetinek. Ennél gyakrabban panaszkodtak a parasztko arra a cselre, hogy a birtokos maga faragtatott nagyobb edényt, s azzal mérette a vajat. Geszt valomása: „Az iccéje pedig kétannys vagyon, mint az itt való icce, mivel maga csinál és küld iccét.”

Az egész török országrészen, a határvidéken is terjedőben volt két jövedelmező újítás. Az első, amely többféle formában jelent meg, „büntetéspénzek” címmel foglalhatjuk egységbe. Az oszmán törvénykönyvek a helységben kivetett büntetések és bírságok fele részét a birtokosok jövedelmei közé sorolták, de ez nem jelentette azt, hogy a bíraskodás, a büntetés joga is őket illette. Ők azonban az egész hódoltságban elkezdtek a kádik helyett ítélni. Ezzel egyrészt zsarolták a falut. Ha nem vitték be időre az adót, vagy nem érkeztek meg az elrendelt napon robotra, azonnal büntettek, néha már előbb, a késés megakadályozására. Másrészt bírságot vetettek ki a lakosok perpatvaraira és verekedéseire. A törvény pontosan meghatározta ennek fokozatait: más-más bírság járt a halálért, a csonttörésért és a zúzódásért (amikor a kárvallott ember „kéket mutatott”), ezeket nem szabadott összemოსni. A Bél fölötti Brondaszó panasza a „bíraskodásról” és falubírójuk szorult helyzetéről: „Vér-bírásgot [emberölésért járó büntetést] is ők vesznek rajtunk, ha csak kéket

mutat is, megveszi rajtunk a vérbírságot. Arra esküdtette meg az bírót, hogyha csak feddődnek is egymással [a lakosok], megmondja az törököknek, mert ha meg nem mondja, holt számban vereti az bírót.” A Zaránd megyei Bökény lakosai úgy számoltak, hogy birtokosuk „nyolc vagy kilenc esztendő alatt az bírákon egyszer is, másszor is, s mind pedig az falun 378 forint bírságot vett sarcunkon felül”.

A másik remek ötletet a hódoltság belsejében a kádik eszelték és használták ki, a határvidéken a birtokosok éltek vele. A csak erőszakos halálra kiróható vérbírságot a természetes halálesetekre is kivetették, az elhunyt maradványaitól öt-hat-hét forintot szedtek, máskor lovát vagy tehenét követelték. Megesett, hogy a kettőt összekapcsolták, amíg a család előteremtette a pénz, maguknál tartották az állatait. A mezőgyániak elképedve adták elő, hogy „ez sem volt soha, hogy valamely ember közülünk megholt, [a török úr] valamit várjon, hogy testamentomban hagyjon neki”.

A 17. század első felében a kincstár is, a birtokosok is rákaptak a robotoltatásra. A példát a magyar gyakorlatból lesték el, minthogy az oszmán törvénykönyvek ezt a terhet nem ismerték. Az állam a várakat tartotta karban a parasztok ingyen munkájával, akik falakat erősítettek, hidakat javítottak, védelmet akadályozó bozótosokat irtottak, házakat építettek a védőknek. A több évtizedes béke idején a várvédők és a birtokos szpáhik elkezdtek gazdálkodni, nekik szántókra, aratókra, fuvarozókra, szőlőmunkásokra volt szükségük. Ez oda vezetett, hogy a török országrész belsejében és északi határán a „szolgálat” lett az adózók talán legnehezebb terhe, azt állították róla, hogy nincs vége, „egyikük az másikat váltja”. A bihari falvak is panaszkodtak rá, de nem ennyire tömegesen és keserűen. Az állam követelte munka itt is a várakhoz kötődött, néhány falunál már Egerhez, ahova többnapi utazással értek el. A birtokosnak végzett robot kurta utalásokban jelenik meg: „minden paraszti munkára kényszerít”, vagy „paraszti módon is szolgált bennünket”, de a módját nem részletezték. A munka a kalocsaiaknak – vélhetően másoknak is – rosszul végződött: „Már szolgálatra kívánnak be tőlünk szekereket és lovakat, azonban mind szekerünket, lovainkat odavesztik.”

A „szolgálat” nemcsak robotot jelentett, hanem a török katonák kiszolgálását is, akik kedvüket lelték az országjárásban. Néhány napra beszállásolták magukat valamelyik faluba, ettek-ittak, gyűjtögettek lakosai kárára. Magyarökrös beszámolója: „Vagyon ilyen panaszkodunk, hogy gyakorta 10, 15 és 16 lóval is eljönnek közinkben, többig egy hétnél rajtunk élnek, mindennap juhot ölnek, szénánkat, abrak[os] kocsikáinkat minden kímélés nélkül költik s tékozzolják, és afelett nyargalópénzt vesznek rajtunk. Egyszóval az ínség mind mirajtunk, s mind az egész hódoltságon annyi, hogy tovább már nem szenvedhetjük.”

Az 1645-ben dolgozó felmérő biztosok 25 Zaránd megyei falut is kikérdeztek, amelyek többsége Dézna (Deszni) körül feküdt, a vár ekkor még magyar kézen volt. A vidéket az oszmánok az 1552. évi hadjárat után azonnal hódoltatták, 1554-ben, majd 1567-ben magabiztosan, részletesen összeírták.¹² Mindkét alkalommal 78 helységet osztottak a déznai kerületbe, 1567-ben kilenc már lakatlan volt (Borosjenő 1566. évi ostroma okozhatta vesztüket). A temesvári tartomány részeként ez a vidék is vitathatatlan oszmán felfüggetlenül volt, annyi korlátozással, hogy a magyar birtokosok itt is ragaszkodtak jogaikhoz. A terület bevételén meg kellett osztozniuk.

A 25 falu 1645-ös leírása igen gazdag, és a Biharban már megismert nyomorúságokon kívül a határvidéken érvényesülő erőviszonyokat is szemlélteti.

Több falu bajait nem bírja, hanem magyar földesura foglalta össze, hangsúllyal azon a kérdésen, hogy birtokosi bevételeiben és jogaiban hogyan rövidíti meg őt a szpáhik uralma. A sokasodó török követelések miatt a magyar úrnak kevesebb jutott – ez Biharban is így volt. Dézna vidékén viszont olyan újítás terjedt el, amellyel sehol másutt nem találkoztam. Sorrendben elsőként a barakonyiak panaszták el, hogy a török birtokosok „az jobbágyokat alácsalogatják, alászőkítetik. Egy-két jobbágy a faluban marad, azon a sarcot mind megveszik, amazokat meg külön szolgáltatja, aki ott közel hozzá vagy onnan annak a várnak a közelében, amelyben lakik]”.

Tamány magyar földesura bővebben írta le a nemeseken esett sérelmet. „Alászőkítetik az szegény embert. Felkeresi a [török ura], oda alá földet ad neki. Ha csak egy jobbágy marad ott a jószágon [az eredeti faluban], azon mind a császár adaját és iszpahiját megveszi, mely miatt egynéhány hely el is pusztult. Mind urunk őnagyságának, s mind az szegény nemes embernek nagy kárt tesznek.” A Zaránd megyei esetek nem lehettek elszigeteltek, Tamány birtokosa több Arad megyei faluját is felsorolta, amelyek azonos bajjal küszködtek: a Világosvártól délre-délkeletre fekvő Panádot, Aranyágot (ebből négy is volt, Alsó-, Székes-, Medves- és Felsőaranyág), Kasát, Szentmártont és a bizonytalan olvasatú Kazmirt. „Az török uruk elszőkíteti őket, és soha addig vissza nem szállítja, míg felére nem engedem [a nekem járó adót]. Ha mely jószágomból ismét jobbágyom elszőkívén marhája avagy búzája marad, mindjárt maguk számukra mind elviszik, az melynek fele magyar részre való volna [a magyar birtokost illetné]”.

Nehéz elfogadni, hogy északon a tizenöt éves háborúban az oszmánoktól visszavett nógrádi, keleten a Maros–Körösök menti, magyar kézre visszakerült várak képtelenek voltak megakadályozni a török katonaság járását-kelését, partyaít és hatalmaskodását. Csakhogy a sebesen és kiszámíthatatlanul száguldozó lovascsapatok ellen nagyon nehéz volt védekezni, megtudni, hogy éppen merre járnak, utolérni és megfutamítani őket. Különben sem katonák támadtak katonákra, hanem katonák parasztoakra, s tiportak közben néhány nemes érdekein. Több megkérdezett nemes és paraszt vallotta: „Mikor Jenőben török lakott is [1595 előtt], olyan szabadon az havas alját nem járták, mint most. Kettő-három [török] csak úgy szolgáltatnak az szegénységgel, amint akarnak.” Vagy: „Az egész hódoltságot két-három török feljárja, akinek dolgát nem szereti, kötözve beviszi, ott erősen megsarcolatja, úgy bocsátja ki.”

A felek veszekedtek, a két úrnak fizető jobbágyok szenvedtek. A rossaiak az egész déznai körzet reménytelenségét fogalmazták meg (szövegük végén a „szemben levés” találkozást, tárgyalást jelent): „Az gyulai Ibrahim iszpahia az császár rovóival [a szultán adószedőivel] és egyéb rendbeli törökökkel, harminc lóval Sebesre feljövén az császár adójának felszedésére, régi szokás szerint az császár adóját elvitték az bírák. De az rovók megolvassván az pénzt, és látván, hogy csak régi szokás szerint való, az adót fel nem vették, hanem visszahányták pénzeket. Azt mondván, hogy ők fel nem veszik, hanem rövid nap [hamarosan] felülvén egynéhány ezeren, feljönnek Deszni vidékére rablani, kit levágnak, s kinek pedig füleket, orrokat elmetszik. Akik pedig Gyulára bevitték az adót, akiknek készen nem volt [úgy], amint ők kívánták, az embert megfogták, és mindaddig fogva tartották, valameddig az falu [az ő] kívánsága szerint be nem szolgáltatja az adót. És annyira megrémült az szegénység, sem az szpáhijokhoz, sem padig az császár rovóihoz nem mernek bemeni. Azt mondván, hogy inkább az Deszni várában holtig való rabságra adják magukat, hogysem mint bemenjenek és az törökökkel szemben legyenek.”

■ JEGYZETEK

1. Magyar Nemzeti Levéltár, Országos Levéltár (a továbbiakban OL), A 98, Magyar Kancelláriai Levéltár, Magyar Királyi Kancellária regisztratúrája, Transylvanica, Fasc. 13, p. 1135r.
2. Néhány szultáni parancslevél Erdély és a török országrész határaitól: Dávid Géza – Fodor Pál: „*Ez az ügy fölöttébb fontos*”. A szultáni tanács Magyarországra vonatkozó rendeletei (1559–1560, 1564–1565). MTA Történettudományi Intézete, História Könyvtár, Okmánytárak 6. Bp., 2009. 3–4, 11–14, 20–21, 106–107, 137–139; *Török–magyar kapcsolatok az Oszmán Birodalomtól napjainkig a levéltári dokumentumok tükrében*. Isztambul, 2016. 95–96.
3. Györfly Lajos: *Adatok az Alföld törökkori településtörténetéhez (Az 1571-es szolnoki török defter fordítása)*. Jászkunsági Füzetek 4. Szolnok, 1956. (A térkép a 64–65. oldalon.)
4. A szandzsák négy kerületének, törökül náhijének összeírását kiadta Ágoston Gábor: *A szolnoki szandzsák 1591–92. évi összeírása*. I–II. Zounuk (A Szolnok megyei Levéltár Évkönyve) 3 (1988). 221–296. Zounuk 4 (1989). 191–287. A két utolsó, kiadatlan náhije anyagát a forrás eredetijéről használtam, jelzete Başbakanlyk Osmanly Arçivi, Ýstanbul, Tapu ve Tahrir Defterleri (a továbbiakban BOA TTD) No. 634.
5. Ivanics Mária: *A Krími Kánság a tizenöt éves háborúban*. Akadémiai Kiadó, Körösi Csoma Kis-könyvtár 22. Bp., 1994.
6. OL, Magyar Kincstári Levéltárak, Magyar Kamara Archivuma, E 158, Conscriptioes portarum (a továbbiakban E 158), 8. kötet, p. 268–291.
7. OL E 158, 8. kötet, 381–405.
8. OL E 158, 8. kötet, 418–436.
9. OL A gyulafehérvári káptalan országos levéltára, Miscellanea F 9 Cista 3, Fasc. 1 No. 2. A jelzetet Egyed Ákostól kaptam, köszönöm szépen.
10. Általában forintban adták meg, amely nem aranyforintot, hanem ún. számítási forintot, 100 dénárt jelentett.
11. Buza János: *Törökkori pénzügyviszonyok egy Gömör megyei tanuvallatás tükrében*. Numizmatikai Közlöny 84–85 (1986). 62–67.
12. BOA TTD 292 és 457.

TISZATÁJ-TÖRTÉNETEK (II.)

Az „irányított nyilvánosság” a nyolcvanas évekbeli magyarországi irodalmi életben

■ 1982. október 5-én Tóth Dezső magához rendelt, és Agárdi Péter, Pándi András fősztályvezető, Veress Mariann párttitkár jelenlétében közölte: „számos alkalommal, baráti-elvtársi beszélgetések során itt is, Szegeden is jelezték már, munkámban ő is és mások is számtalanszor érzékelték olyan hibákat, tévedéseket, amelyek nyomán szükségesnek érezték jelezni, hogy változtatnom kell szemléletmódomon. Az utóbbi időben ezt egyre több esetben voltak kénytelenek megfogalmazni, mert összesűrűsödtek a velem kapcsolatos problémák, így legutóbb a *Tiszatáj* Köteles-cikke ügyében, amelyben súlyos mulasztást követtem el. Hangsúlyozni kívánja, hogy nem ez az egyetlen és a legfőbb probléma velem, ez már a dolgok teteje, amelyből a kulturális irányítás kénytelen levonni a személyemet illető következtetéseket. Ez a felső vezetés döntése (Aczél nevét nem ejtette ki). A problémákra Menyhért Jenő figyelmét is felhívta a közelmúltban írásban, kérve, hogy hasson a változás irányába. Ezt a levelet nyilván ismerem, mégsem változtattam magatartásomon. Szemléletemet és állásfoglalásaimat ugyanis a politikai intranszigencia jellemezte, munkám során nem a Művelődési Minisztérium álláspontját képviseltem. Minisztériumi munkámat – a szóbelit és az írásosat egyaránt – politikai fedőszövegek, elkenések gyártása, az önmagáért való esszéizálás jellemezte, és az irodalompolitikai érdekű, politikai természetű kérdések következetes elkenése.

A tanulmány első része májusi lapszámunkban jelent meg.

Mindez – természetesen nem feltételezhető a rosszhiszeműség – arra mutat, hogy vagy nem akarom, vagy nem tudom az itteni kívánalmak szerint végezni munkámat. Annyiszor kért ő is, más is, hiába, mindig valami macacsság, ellenszegülés vezetett. Hogy így viselkedtem, abban bizonyára szerepe volt annak is, hogy szerencsétlen módon a minisztérium volt első munkahelyem, egyetemről jöttem frissen, tapasztalatlan voltam és kellően felkészületlen, de befolyásolt szegedi indíttatásom is. Általában az elhangzottak jellemezték minden folyóiratszemplémet, különösen a *Tiszatáj* 1981. márciusi lapértékelésén képviselt álláspontomat, amikor elvtelen és hamis beállítással próbáltam felmentést adni, megkísérelve olyan törekvések legalizálását, amelyek ellentételesek kulturális politikánkkal. Ez jellemezte más megnyilatkozásaimat is, mint a gyulai Várszínház-ügyben, amikor esszéisztikus, használhatatlan szöveget adtam, majd az erre következő írásbeli figyelmeztetésre intranszigenz hangú feljegyzéssel feleltem. Ugyanez nyilvánult meg a *Tiszatáj* Köteles-cikkével kapcsolatban is, amikor is nem éreztem a szerkesztőség jelentkezésének, a cikk közlésének bel- és külpolitikai súlyát – erre kell gondolnia, mert az ügyben nem feltételezhet rosszhiszemű tudatosságot. A dolgokhoz való hozzáállásom egyik legjellemzőbb megmutatkozása Illyés Gyula 80. születésnapjára szóló kitüntetési előterjesztésem szövege, amelynek indokló részét Csoóri-idézettel zártam. Közbevetésemre, miszerint a szöveg nem tőlem való, ideges telefonálásba kezdett, és miután Menyhért [Jenő] közölte vele, hogy a szöveg az írószövetségből érkezett, annyit mondott, nem baj, ennyi elég. Végül közölte, a legfelsőbb kulturális vezetés úgy látja, hogy nem dolgozhatom a Művelődési Minisztériumban.”³⁷

1982 őszén már „Akár ugyanarról a témáról a megszólalás és a publikálás lehetősége a korlátozott nyilvánosság szerkezetében erősen pozicionált volt: függött a megszólaló személyétől, de ennél is meghatározóbb volt a közlési fórum, ráadásul a *Tiszatáj* főszerkesztője előzetesen egyeztetett a folyóirat minisztériumi referensével, Csapody Miklóssal, aki a közlés elé nem gördített akadályt. Igaz, nem sokkal később – a minisztérium irodalmi osztályának vezetőjével egyetemben – menesztették állásából.”³⁸ Mint később a *Bécsi Napló* írta, „A gyakorlat szerint, ha a publikációkkal kapcsolatban kételyek merülnek fel, ki kell kérni a pártközpont véleményét. Csapody Miklós sem főnökét nem értesítette, sem pedig a pártközpontot nem kereste fel, és így a *Töprengés egy torzkép előtt* román tiltakozást váltott ki, ami aztán Csapody állásába került.”³⁹ A lap később arról tudósított, „A tavaly [1981.] júniusi lengyel szám miatt a *Tiszatáj* szerkesztősége megrovásban részesült. A munkásárság mostani felvonulása az előzményektől függetlenül aggasztó jelenség: a hatalom – úgy látszik, egy számára kényes kérdésben – fegyveres erővel érvelt a szókimondás ellen. [...] Aczél György a pártközpontban erről úgy nyilatkozott, olyan lapot nem lehet engedélyezni, amelyik minden számában belepiszkít a szocializmusba. A fejlemények ismerői mindezek mögött szovjet nyomást gyanítanak.”⁴⁰ A parlament őszi ülészakán Horváth István belügyminiszter még mindig arról beszélt, hogy a „szocializmusellenes csoportok a nemzetközi méretű osztályharcban az imperializmus oldalán állnak, és az elvakult, veszedelmes hidegháborús erők szövetségesei”.⁴¹ A belpolitikai helyzet és a magyar vezetés bizonytalanságát Brezsnyev novemberi halála fokozta. Iliá Mihályhoz 1982. október elején írott levelém szerint „A *Tiszatáj* ügyében, úgy hallom, van némi fejlemény: Koncz [János, az MSZMP Csongrád Megyei Bizottságának ideológiai titkára – CS. M.] berendelte és lehordta őket, újabb érvük volt, hogy Csa-

tári D[ániel]., az illetékes kelet-európai rovatvezető nem látta Köteles írását. Folyik valami vizsgálat, formálisan nem ez a neve, hanem azt vizsgálja a Székely Sándorból, Kiss Lajosból és Hegyi Andrásból álló testület, hogy a Tiszatájjal kapcsolatban '75 nyarán hozott megyei PB-határozat (oda kell figyelni a fiúkra, »orientálni« kell őket stb.) miként valósult meg az óta. Személyi változás talán nem várható, valószínű, hogy emelt szintű (bizalomnövelő) letolást kapnak, s az egész úgy fél évre eltolódik.”⁴²

Az 1982. október 15-i főszerkesztői értekezlet előkészítésében ezek után nem kellett részt vennem. A *Tiszatáj* tevékenysége ennek az értekezletnek az előzetes munkaanyagában is szerepelt, de a szeptemberi számról már egy szó sem esett. A fő hangsúlyt az írószövetségben belüli, a pártvezetés számára nemkívánatos szerveződésekre, az irodalmi társaságok ügyére, valamint az irodalmi lapok kritikai tevékenységére helyezték. Az „ügyről” az értekezleten Tóth Dezső úgy nyilatkozott, hogy „A folyóirat-hálózat színes és eleven, de a marxizmus zárójelbe tétele, a szövetségi politika félreértelmezése, a nemzeti irodalom egységének állandó reklamálása elfogadhatatlan. Szükség van összeszedettségre és rendre. De rend és szabadság helyett az irodalmi élet szerkesztői szektorát ma rend és szabadosság viszonya jellemzi. Tény: a szerkesztőket az állam nevezte ki, a kötelességeket pedig ti magatok vállaltátok. Vessetek számot azzal, hogy ezeket továbbra is vállaltjátok-e, a magatok által kialakított programmal együtt? Ez elsősorban a Mozgó Világra vonatkozik. Hányszor tettük elvtársi-baráti légkörben szóvá a problémákat? Ám minden türelem értelmét veszti, ha intranzigenciákkal találkozunk. Hát, Kulin elvtárs, hogy van az, hogy a SZER [a Szabad Európa Rádió – CS. M.] felhasználja a lapot, és még honoráriumot se kaptok érte? A magyar állam nem hajlandó támogatni olyasmit, ami keresztezi törekvéseit. Tiszatáj: az irányító szervek felhívták a lap vezetésének figyelmét az ideológiai tévedések számának csökkentésére, eredménytelenül. Csak azért is-magatartás: vannak övezetek, amelyeknek álláspontja ismert [!], de a marxistákkal való együttes szereplésnek még a látszatát is elkerülik. Lán-cránjan-ügy: hosszú a háttértörténet. Köteles igenis tudott a konzultált Száraz György-írásról, de a Tiszatáj kiszagolt valamit és bevette Kötelest, akivel elvileg egyet lehet érteni. Elhatárolódó kivagyiságból tudatosan meglőtték a párt és az állam által támogatott véleményt: csak azért is.”⁴³ Köpeczi Béla kulturális miniszter az 1982. november 26-i főszerkesztői értekezleten már csak annyit mondott: „A kettős publikáció kérdése nem vonatkoztatható el a nemzetközi helyzettől; direkt kapcsolat van a hazai ellenzék és a Szabad Európa Rádió között. A szocialista megújulás lehetséges-e? Az USA szerint nem. Magyarország mutatott éppen példát, hogy lehetséges. Kár, hogy kultúránk nyugati elismertsége nem kap elég hangot nálunk. A szocialista országokkal a kapcsolatot erősíteni kell, főleg a Szovjetunióval. Lengyelországban elindult egy konszolidációs folyamat, erre fel kell figyelni. Romániával a gazdaságban van bizonyos közeledés, de sok más téren vitánk van. Szemben állunk a román nacionalizmussal. Itt szól Száraz György Valóságbeli egyeztetett cikkéről, s arról, hogy a Tiszatáj módszerbeli hibát követett el, amikor nem egyeztetett.”⁴⁴ Ebben az időben már nemcsak a főszerkesztői értekezletek előmunkálataiban nem kellett részt vennem, hanem a lengyel szám után a *Tiszatáj* referatúráját is le kellett adnom. A további folyóirat-értékeléseket Széchenyi Ágnes végezte, 1982. április 29-én hozzá került a *Mozgó Világ* is.

[19]82/9. – Köteles [Pál]-cikk⁴⁶
– T. Bíró Zoltán Csoóri-tanulmánya⁴⁷

[19]82/10. – Lagzi István kritikája Balogh Sándor könyvéről, 'A népi demokratikus Magyarország külpolitikája 1945–1947' c. tanulmánykötetről⁴⁸
– a kész lapszámot kellett a megyei pártvezetés utasítására szétszedni és a cikkből egy bekezdést kihúzni, ezt az eredeti szöveget és a problémát konkrétan az Irod[almi]. O[rszá]g. nem ismeri

[19]82/11. – 'A 80 éves Illyés Gyula köszöntése' /a teljes szám az!/
– a szám kéziratanyagát – amikor már a levonat készen volt – Annus József főszerk[esztő-], h[elyettes]. kultúrpolitikai megítélésre [1982.] okt. 15-én Tóth Dezsőnek átadta.

– ismereteim szerint ezt a helyi irányítás kezdeményezésére tette;
– okt. 20-án a kéziratról beszélgetést folytatott Annus József, Tóth Dezső és Széchenyi Ágnes;

– ekkor ismertettük az elhagyási, ill. húzási, módosítási javaslatokat, melyeknek kategorikusan érvényt kívántunk szereztetni [!];
– a megjelent szám szövege szerint a főszerk[esztő-], h[elyettes]. – ígérete ellenére – kb. felét hajtotta csak végre /ld. mellékletben/;

– a kivett Nagy Gáspár vers helyére a 21. o[ldal]-ra rendkívül feltűnően került egy egyoldalas grafika /ezt meg lehetett volna oldani finomabban és – Illyés [Gyulá]hoz méltóbban is!/
Melléklet

A Tiszatáj Illyés-száma kéziratában kért módosításokról, ill. ezek végrehajtásáról – Elhagyásra javasoltuk:

1. Nagy Gáspár Illyés [Gyulá]t és Kodály [Zoltán]t együtt megidéző versét. A vers kimaradt.

2. Kovács István tanulmányát, mely a lengyel nemzetiségi politikáról szól, történeti szempontból, de mai utalásokkal, félreérthető mozzanatokkal.⁴⁹

A tanulmány a pártközpont engedélyével, amit a szerkesztőséggel telefonon közöltünk, megjelenhetett.

Módosításokat, húzásokat, értelmezéseket, világosabbá tételt [!] kértünk:

1. Sinkovits Imre 'Levél az ünnepelthez' c. köszöntőjében

– a 'Tiszta[ktá]-ból' való idézet / [19]82/11. 36. o[ldal]./ bennmaradt;

– két idézetet, melyek a mai magyar vezetésre érthetők, elhagyni kértünk, meg is tették;

2. Vasy Géza verselemzéséből⁵⁰

– két bekezdésben egy-egy szó, fordulat elhagyását kértük, teljesítették;

– bennhagyták viszont az 53. o[ldal]-on a „soha meg nem jelent Illyés-kötet” fordulatot

3. Alföldy Jenő tanulmányából⁵¹

– 78. o[ldal]. maradt a „népüldözés szörnyűségei”

- nem tették világossá, a Nem! Nem! Soha! jelszó eredetének történetét /79. o[ldal]./
- 82. o[ldal]. maradt az „azóta sem gyógyult nemzeti önbizalom”
- 82. o[ldal]. maradt a „kospirációra alkalmatlan nép” kitétel

Az új főosztályon 1982. december végéig dolgoztam, addig kellett új állást találnom (1983. január 1-jén munkába állnom az OSZK Nemzetközi Csere-szolgálatán). Rátki András főosztályvezető érthető módon már nem adott érdemi munkát, hiszen nemsokára megváltunk egymástól. Olykor már csak ezért is (tét nélküli) vitába szálltunk egymással, például némelyik kitüntetési előterjesztésről. Álláspontjával nem értettem egyet, de értettem; megkérdezett Csoóri Sándor kitüntetéséről, aki szerinte is „tehetséges költő és szociográfus”, és aki műveivel „abba az írói kategóriába tartozik, amit a kialakult társadalmi gyakorlat »Kossuth-díjas szintnek« tekint. Ennek ellenére politikai magatartása, műveiben is megfogalmazódó világnézete, társadalomszemlélete olyan mértékű illojalitást fejez ki, amelyet nem lehet figyelmen kívül hagyni a legmagasabb művészi elismerés – politikai döntés – mérlegelésekor. A Kossuth-díj odaítélése súlyos értelmezési zavart okozna a hazai politikai közvéleményben.”⁵² Utolsó minisztériumi munkálkodásom mintegy stílszerűen ismét egy igazolójelentés-féle megírása volt a győri *Műhely* közléspolitikailag „várhatóan problematikus” közleményeiről. Amint később Gecsényi Lajos főszerkesztőtől megtudtam, „kint volt náluk a rendőrség a szerkesztőségben, Pomogáts Bélának az 1983. januári számban megjelent transzszilvanizmus-tanulmánya miatt”.⁵³

A *Tiszatáj* 1986. évi felfüggesztése

■ Az 1986-os esztendő nemcsak „Erdély romlása”, hanem (ismét) a *Tiszatáj* és az írószövetség éve volt. A kulturális politika zavarodott kilengései, az ellenzék fellépése, a József Attila Kör tevékenysége mind több gondot okozott a pártközpontnak és az állambiztonságnak. A politikai vezetésnek nemcsak az erdélyi magyarság helyzete és a védelmező fellépés elmaradása miatti heves hazai és nemzetközi tiltakozásokkal kellett szembenéznie. A *Tiszatáj* 1986. júniusi számában jelent meg Nagy Gáspár *A fiú naplójából* című „Kádár-ellenes” költeménye a „rettenetes” sorokkal: „a csillagos estben ott susog immár harminc / évgyűrűjével a drága júdásfa [...] / eljönnek ablakod alá a szegényes alkuvások vénei-ifjai mint mindenre / elszánt hittérítők s beárad a dögszag”. A hamari következmény a szám bezúzása, Vörös László, Annus József leváltása és a folyóirat betiltása (megjelenésének féléves felfüggesztése) lett.⁵⁴

A példátlanul drasztikus megfélemlítő akció (Kádár jóváhagyásával) Aczél elhatározása volt. Az MSZMP PB 1986. június elején úgy döntött, hogy Nagy Gáspár „ellenséges tartalmú versének” közlése miatt felelősségre kell vonni „a lap szerkesztőbizottságának kommunista tagjait”, továbbá hogy „a folyóirat megjelentetését az új szerkesztőbizottság felállításáig szüneteltetni kell”.⁵⁵ A szerkesztők leváltása és Csurka István szilenciuma elleni tiltakozásként a Nemzetközi Pen Club Száműzetésben lévő írók Központjának amerikai tagozata levelet intézett Francis King elnökhöz. *A kifejezés szabadságáért!* című felhívás szövé tette Csoóri három évvel korábbi és Köteles 1985-ös szilenciumát is, kifejezve az aláíróknak azt a reményét, hogy a „rátermett” Boldizsár Iván vezette magyar Pen-központ is csatlakozik hozzá.⁵⁶ Felhívták „íróársainkat és a szőlásszabadság minden hívét, hogy a rendelkezésükre álló minden módon lépjenek fel annak érdekében, hogy a magyarországi hatóságok vonják vissza

művészetellenes, emberi jog- és szabadságsértő intézkedéseiket”.⁵⁷ Állambiztonsági jelentés szerint a levél tájékoztat „a magyar hatóságok azon lépéseiről, amelyek »veszélyeztetik a magyar írók szabadságjogait«. Tiltakoznak a »Tiszatáj« c. folyóirat betiltása, Csurka István hallgatásra ítélese miatt, és kifejezik azt a reményüket, hogy a magyar PEN tagozat nyomást gyakorol a magyar kormányra ezen intézkedések visszavonása érdekében. A levél egy példányát az emigráns írók amerikai tagozata megküldte a magyar PEN Klub elnöke címére.”⁵⁸ 1986 augusztusában „A belső »ellenzék« a jobboldali magyar emigrációval közösen megkezdte két anyag nyugati és itthoni terjesztését. Az egyik szórólap a Nemzetközi PEN Klub amerikai tagozatának tiltakozó levele a Tiszatáj c. folyóirat »betiltásáról« és a Csurka Istvánt érintő »erőszakos cenzúra-cselekményről«.”⁵⁹ A *Tiszatáj* vizsgálóbizottságával én is „baráti levelezésbe léptem, postafordultával visszakértem egy Vörös Lacinak küldött tanulmányomat (Géczi [János]ról) és Markó Béla verseit – s lám, vissza is kaptam mindent.⁶⁰ [...] Valami Kispál [Antal] írta alá a Csapody elvtársnak szóló levelet. Meglep, hogy [a szerkesztéssel] még Téged is megkörnyékeztek – vö. pszichológiai alapismeretek hiánya – illetve, hogy [Lengyel] Andrisra is számítanak. Nem derül ki, hogy csak kapacitálják, vagy már tény, hogy vállalja?”⁶¹ Iliá októberi válaszelevele szerint „Állítólag Annus [József]t és Olasz [Sándor]t megtartják, persze kérdés, hogy kikkel akarják őket összeboronálni. És ők akarják-e? Aligha. [Annus] Jóska a múzeumba gravitál, Olasz [Sándor] a főiskolára. Vörös [László]ról nincs szó, ő végleg elbocsátott. Hallom, hogy Bata [Imre] a Szépirodalmi [Könyvkiadó]t fogja igazgatni. Hát persze, mindenkit a megfelelő helyre! A Hitel című folyóirat megindítását is újra pengetik, de majdnem hihetetlen a dolog. Száraz [Györggye] még nem beszéltük meg a Kortársnál végzendő munkámat. [...] Ha Kányádi [Sándor]t látod, természetesen kérj tőle verset a nevemben – a Kortársnak. Ez mindenkire vonatkozik.”⁶² Iliá a *Tiszatáj*ról később úgy vélte, „egy fiatalokból álló gárda még mindig jobb lenne, mint az öregekből álló, és hozzá nem értő gárda. Egy fiatal csapat, amelyik nincs benne egyik irodalmi klánban se, tudna valami jót csinálni. Persze az is a baj, hogy itt ilyen fiatal (Lengyel [András]t kivéve) nincsen.”⁶³ 1986. november 12-i, az MSZMP KB-nak és a Minisztertanácsnak küldött levelében 114 író, művész, értelmiségi tiltakozott a *Tiszatáj* szerkesztőinek leváltása ellen; ezt már én is aláírtam.⁶⁴ „A Tiszatáj c. folyóirat elleni adminisztratív intézkedések hatására az Írószövetség részéről nemsokára tiltakozó aláírásgyűjtés kezdődött. Az ívet elsőként Németh Lászlóné írta alá, majd Csoóri Sándor, Csurka István, Mészöly Miklós és Nagy Gáspár. Az aláírásgyűjtő ív 1986. november 18-án Szegedre érkezett.”⁶⁵ A szegedi állambiztonság decemberi javaslata szerint „A »SZERKESZTŐ« személyével szembeni bizalom aláásására szolgálhat a közelmúltban keletkezett azon információ is, mely szerint »SZERKESZTŐ« ajánlott levelet küldött Kaposi Márton, a Tiszatáj újonnan kinevezett főszerkesztője részére. A levélben Dr. ILIA kéri Kaposit, hogy nevét »ne forgalmazza sem hivatalos, sem magántárgyalásokon« a Tiszatájjal kapcsolatban. Közölte, hogy ha ezt nem teljesíti Kaposi, akkor »védelmet kér az Írószövetségben«. A levél azt követően íródott, mikor »SZERKESZTŐ« tudomására jutott, hogy Kaposi több alkalommal hivatkozott megértő támogatására a Tiszatáj c. folyóirat újraindulása ügyében.”⁶⁶ Iliá Mihály nekem is megírta: „Előbb azt terjesztették, hogy én buktattam meg a T[iszatáj]-t, most meg, hogy én szervezem a bojkottot”, az új főszerkesztőt pedig arra kérte: „nevemet hagyják ki a tárgyalásaikból, se pro, se kontra ne hivatkozzanak rám, mert nekem semmi közöm hozzájuk, a laphoz se. Senkit nem beszéltem le és rá sem, hogy közöljön ott.”⁶⁷

A *Tiszatáj* sorsa volt az egyik fő témája az Írószövetség 1986. november 29–30-i Vigadó-beli közgyűlésének is. Addigra mind többen vonták már kétségbe a forradalom leverése után kiépült hatalom legalitását. Egyre többen ismerték fel Lázár Ervin igazát, aki gyakran elmondta: „»Meghallgatjuk a kisebbség véleményét ezután«, mondják azok, akik a többség véleményét nem hallgatták meg eddig sem, és nagyon úgy tűnik, ezután sem. Hiszen évtizedek óta ők a kisebbség, s itt évtizedek óta a kisebbség akarata érvényesül. Igaz, a fegyver, hatalom az ő kezükben van. Van ebből kiút?”⁶⁸ A közgyűlésre a felhalmozódott kül- és belpolitikai, kulturális, társadalmi, gazdasági nehézségek miatt régen nem tapasztalt feszültséggel terhes, vibráló légkörben kerítették sort. Bár az elhangzottakra Berecz János KB-titkár másként emlékezett, megfelel a valóságnak, hogy az előkészületek „számunkra kedvezőtlen légkörben folytak. Szeptemberben a szövetség választmánya levélben állt ki a Tiszatáj mellett, érvelve/követelve az újra megjelentetését [!]. November közepén 114 író levélben állt ki a Tiszatáj ismételt megjelentetése érdekében [!].”⁶⁹ A pártközpont fel is akarta oszlatni az akkor már Cseres Tibor elnöksége alatt működő Írószövetséget, de már nem merte.

Ez a közgyűlés, az írók és az állampárt kemény összecsapása volt a végjáték kezdete. A felszólalók többsége nyíltan vállalta a konfliktust a pártvezetés és a kormányzat képviselőivel, akik sarokba szorultak, és a felvetett kérdésekre zavarodott, fenyegetőző válaszokat adtak. Berecz például azt mondta, nem igaz, hogy „környezetünk ellenünk van, ez a szomszédos szocialista országok aljas megvádolása. Hát ez a tizenhatmillió magyarért való felelősségvállalás? Hogy a nemzetközi konferenciákon a vádlottak padjára ültessenek bennünket, magyarokat, azt akarják? Avatkozunk bele a szomszédok dolgába? Ilyen felelősségből nem kérünk. Minden rendes magyar emberért felelősséget kell vállalni, de ezt provokatív hanggal nem lehet. [...] Mi kívülről nem tudunk segíteni, csak hogy tarthassák magukat. Tessék elhinni, nekünk is fáj, ami a testvéreinknek fáj.” Költői kérdését később maga válaszolta meg: „Mi a megoldás? A KB lemond és átadja a hatalmat az írószövetség választmányának? [...] Az Új Forrás esetében még azt mondtuk, oldják meg ők, a Tiszatájat mi oldottuk meg. A felelősök azok, akik kipróbálták, milyen a viszonya az MSZMP-nek az elmúlt harminc évhez. Mi meglátjuk az erdőben a júdásfát. Bojkott lesz? Hát mégsem olyan fontos a határon túli magyar irodalom? Mégis a politikai konfrontáció a lényeg?”⁷⁰ A közgyűlés után a magyar nagykövetségek „azt közlik Varsóban, Kelet-Berlinben, Prágában, Belgrádban, Bukarestben és Moszkvában, hogy a Vigadóban egy nacionalista, ellenforradalmi, antiszemita és antikommunista párt alakult, de a kormány le fogja törni”.⁷¹ Azt már 1987 tavaszán a *Magyar Nemzet*ből lehetett megtudni, hogy a Csongrád Megyei Tanács kiadványaként *Ismét megjelent a Tiszatáj*.⁷²

Csapody Miklós

■ JEGYZETEK

37. Csapody Miklós: *Napló* (1982. okt. 5.) Gáspár György új kollégámmal Tóth Dezsőt ezután csak Elvtársnak, máskor Szlováknak nevezтік, tekintettel arra, hogy a Tóth sérti északi szomszédunk nemzeti érzékenységét, hozzátéve, amit Esterházy Pétertől már akkor hallottunk: „Megjegyezve tisztelettel, hogy mi is szomszéd nép vagyunk.” (*A kitömtött hattyú*, 1988)

38. Németh György: i. m. 117–118.

39. Bécsi Napló, 1983. máj.–jún. 3.

40. Uo. 1982. dec. 1.

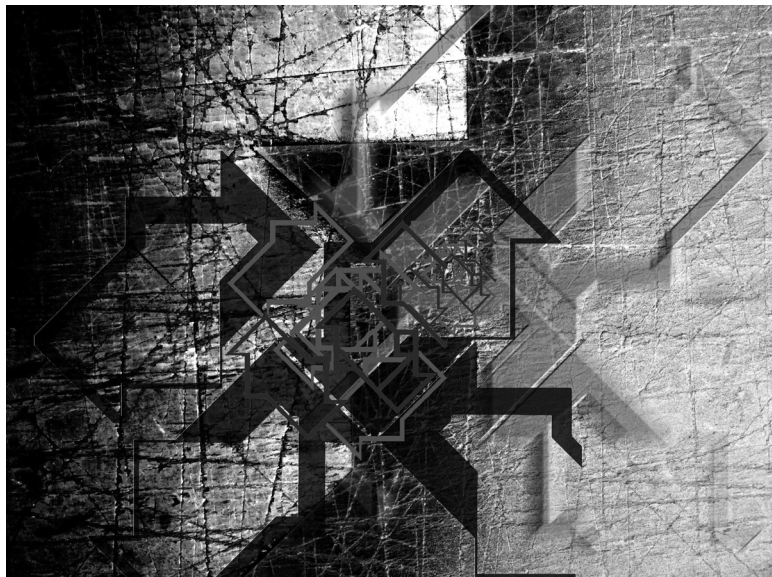
41. Népszabadság 1982. okt. 8.

42. *Csapody Miklós levele Iliá Mihályhoz*. Bp., 1982. okt. 7.

43. *Csapody Miklós kézírásos feljegyzése*. Bp., 1982. okt. 15.

44. Vörös László: i. m. 250–251.

45. 1982. nov. Készítette Széchenyi Ágnes.
46. *Töprengés egy torzkép előtt.*
47. *Egy nemzedék naplója.* Csóóri Sándor új könyve [A félig bevallott élet]. A szerző azonos a Kulturális Minisztérium Irodalmi Főosztálya volt vezetőjével.
48. *Magyarország külpolitikája a fegyverszünetről a békeszerződésig 1945–1947.*
49. *Hajszálgyökeres változatok.*
50. *Ilyés Bartók- és Kodály-verse.*
51. *Incipit vita nuova (A Beatrice apródjairól).*
52. *Feljegyzés.* Rátki András. Bp., 1982. dec. 8. G.m.
53. *Csapody Miklós levele Ilia Mihályhoz.* Bp., 1983. febr. 23. Pomogáts Béla tanulmánya: *Az erdélyi gondolat.* Kisebbségi helyzet, kisebbségi ideológia. Műhely 1983. 1. 3–15.
54. Gyuris György: i. m. 139–152.
55. A Tisztatáj 1986-os betiltásáról I. Annus József: *Csattogó szélben* c. emlékezését (közreadja Annus Gábor. In: *Szeged hosszú tavasza 1989-ben és '56.* Szerk. Géczy József Alajos – Laczkó Sándor – Sipos József – Révész Béla. Média-Mix Bt., Szeged, 2017. 65–70.
56. *Rádió-figyelőszolgálati jelentés.* Szabad Európa Rádió (1986.) júl. 30. Világhíradó. ÁBTL A–2003.
57. Idézi Gyuris György: i. m. 139–152.
58. Napi Operatív Információs Jelentés (a továbbiakban: NOIJ) 152. sz. Bp., 1986. aug. 5. Belügyminisztérium Állambiztonsági Miniszterhelyettesi Titkárság. Szigorúan titkos! Különösen fontos! 45/78/10/152/1986 *Ideológiai, politikai diverzió.* Jóváhagyta Harangozó Szilveszter rendőr altábornagy, miniszterhelyettes. ÁBTL 2.7.1. NOIJ III/3–49–152/3/1986. 08. 05.
59. NOIJ 154. sz. Bp., 1986. aug. 7. Bm uo. 45/78/10/154/1986. *Belső ellenséges tevékenység.* Vagyoczkzy Béla rendőr ezredes, titkárságvezető. Jóváhagyta Harangozó Szilveszter rendőr altábornagy, miniszterhelyettes. Uo. NOIJ III/III–133–154/3/1986. 08. 07.
60. *Ananiás kísérlete – az anyag és a forma* (Új Forrás 1986. 6. 84–86.). Markó Béla *Téli utazás* c. verse.
61. *Csapody Miklós levele Ilia Mihályhoz.* Bp., 1986. szept. 23. Kispál Antal a Szegedi Hírlapkiadó Vállalat igazgatója volt, a szegedi állambiztonság AG–22 fedőnevű századosa.
62. *Ilia Mihály levele Csapody Miklóshoz.* Szeged, 1986. okt. 3. A levélben Győrffi Magyarországra való áttelepedésének támogatását kérte.
63. *Ilia Mihály levele Csapody Miklóshoz.* Szeged, 1986. okt. 27.
64. A tiltakozó levél szövegét közli Gyuris György: i. m. 147–148.
65. Csongrád megyei Rendőr-főkapitányság III/III. Osztály. Szigorúan titkos! *Kivonat.* Tárgy: „*Endre*” fedőnevű titkos megbízottal 1986. 11. 20-án tartott találkozóról készült jelentésből. ÁBTL 0–19783/5. Másolata Ilia Mihály iratanyagában.
66. BM III/III–4. Osztály. Uo. *Operatív intézkedési terv.* Szeged, 1986. dec. 18. Tárgy: „*SZERKESZTŐ*” fedőnevű bizalmas nyomozásban. Uo. 0–19783/5
67. *Ilia Mihály levele Csapody Miklóshoz.* Szeged, 1987. jan. 2.
68. Lázár Ervin: *Napló.* Osiris Kiadó, Bp., 2007. 57.
69. Berecz János: *Vállalom.* Budapest Print Kft., Bp., é. n. [2003] 453.
70. *A Magyar Írók Szövetsége 1986. november 29–30-i közgyűlésének jegyzőkönyve.* G.m.
71. Csapody Miklós: *Napló* (1987. febr. 25.).
72. Magyar Nemzet 1987. márc. 7.



CSIBI LÁSZLÓ

ISMERETLEN

TELEKI SAMU-FORRÁSANYAGOK

Egy disszertáció munkálataiból

Dokumentumok nyomában

■ Három éve kutatom a széki Teleki család egyik legismertebb tagja, Teleki Samu gróf – nem érdemtelenül – élete fő művének tekintett kelet-afrikai felfedezőútjáról származó képi és írásos anyagokat. Ezen az úton Erdélyi Lajos 1977-ben napvilágot látott munkája, a *Teleki Samu Afrikában* című könyv indított el, amikor egy, a Teleki gróf afrikai expedíciójával kapcsolatos dokumentumfilmhez kezdtem anyagot gyűjteni.

Erdélyi Lajos könyve mellett – mint minden a Teleki expedíciója iránt érdeklődő személy – a gróf útítársa, az osztrák Ludwig von Höhnell tollából származó, a felfedezőút történetét megörökítő könyv beszerzésével folytattam. Ennek eredeti, 1894-ben magyar nyelven megjelent példányát ma már viszonylag nehéz megtalálni (a budapesti Szabó Ervin Könyvtárban csak az 1892-es, német kiadást találtam meg). A *Teleki Sámuel gróf felfedező útja Kelet-Afrika egyenlítői vidékein 1887–1888-ban* című, olvasmányos, kétkötetes mű vált minden Teleki-kutató szinte kizárólagos forrásává az azóta eltelt több mint száz évben, hiszen maga a gróf egyetlen újságcikkben (a *London Times* 1888. december 26-i számában) számolt be felfedezőútjáról, amelyről minden további információt szinte kizárólag Höhnell könyvéből szerezhetek az érdeklődők. Szintén a Höhnell munkája alapján készültek később az olyan nagyobb lélegzetű munkák, mint a Cholnoky Béláé (*Gróf Teleki Sámuel útja Kelet-Afrikában*. Franklin Társulat, Bp., é. n.), Bendefy-Benda Lászlóé (*Magyar utazók Afrikában*. A magyar etiópiai expedíció országos bizottságának kiadása, Bp., 1934), de akár Erdélyi Lajos könyvét is említhetjük, amelyben szintén ennek alapján írta meg Teleki gróf kalandos utazásait.

Ami miatt mégis kiemelkedik az Erdélyi Lajos könyve a korábban készültek közül, az a Román Nemzeti levéltár Kolozs Megyei Igazgatóságán talált, a felfedező útról származó több mint hatvan fénykép bemutatása: ezekkel Erdélyi nemcsak hogy visszahozta Teleki gróf expedíciójának emlékezetét a köztudatba, de az általa publikált képek szinte azonnal „életre keltek”, és azóta is ezek másolatai járják be a világot. (Hogy a második világháborút követően feldúlt sáromberki Teleki-kastély udvaráról milyen úton jutottak ezek az értékes dokumentumok a kolozsvári levéltárba, és hogyan kerültek közlésre Erdélyi Lajos könyvében, arról bővebben a *Teleki Samu kelet-afrikai expedíciójának képi hagyatéka* címmel, a Kriza János Néprajzi Társaság

A Teleki Samu kelet-afrikai útjáról származó naplójának megszerzésében nyújtott támogatásért és segítségért ez úton mondok köszönetet a Communitas Alapítványnak és elnökének, Takács Csabának, továbbá Ferber Miklós professzornak és a Teleki család tagjainak: Marie-Ágnesnek, Monique-nak és Sándornak.

23. Évkönyvében írtam.¹⁾ Erdélyi Lajos a Teleki család gyűjteményének részletes feltárására nem vállalkozott, kizárólag a felfedezőút fényképeinek másolása volt a célja. Ismereteink szerint a következő évtizedekben a levéltári anyagok további feldolgozására nem került sor, ebből eredően az afrikai útról származó vagy azzal kapcsolatos újabb forrásanyagok azóta sem kerültek elő. Szintén Erdélyi Lajosnak köszönhetően kerültek nyomtatásba részletek az Osztrák Állami Levéltárból származó, a Monarchia trónörököséhez, Rudolf főherceghez címzett levelekből is, amelyeket Teleki gróf afrikai útjáról küldött.² Ezeket a Teleki Samu korának marosvásárhelyi sajtójában talált írásokkal egészítette ki (mint például a *Marosvidék* 1887. május 8-i számában közölt, báró Aczél Bélához írt zanzibári levelének részletei), de mivel Erdélyi Lajos a könyvét nem tudományos jelleggel készítette el, a felsorolt anyagok eredetének közlésétől is eltekintett. Tulajdonképpen forrásjelölésként a kolozsvári levéltárt adta meg, ahol a Teleki család gyűjteményét őrzik.³ Magam az általa másolt képek eredetije után érdeklődve kerestem fel az RNL kolozsvári fiókját, és kutattam A sáromberki Teleki család levéltára, 1574–1943 (*Fondul Familial Teleki de Dumbrăvioara 1574-1943*) címszó alatt található, 252-es leltári számú, összesen 997 mappát tartalmazó gyűjteményt.

Amit a levéltár rejteget

■ Az említett gyűjtemény hét mappája tartalmaz fényképeket, ezek a 991–997-es sorszámmal vannak ellátva. Összesen 712 darab, különböző méretű és eredetű fényképről van szó, a következő sorrendben (mappa és a fényképek száma): 991: 74, 992: 60, 993: 94, 994: 127, 995: 134, 996: 139, 997: 84. Meg kell jegyezni, hogy a fényképek között sok a másolat, egyeseket több mappában is megtalálunk, két-három, de akár még több példányban is. Ezekből válogatta össze Erdélyi Lajos könyvéhez a 62, afrikai útról, valamint további, más helyszínekről származó fotográfiákat. Összesen 193, Teleki Samu személyéhez fűződő vagy a felfedezőútján készült fényképet tartalmaz a kolozsvári gyűjtemény, ezek közül 172 az expedíció helyszíneiről származik, 8 rajz (fényképek alapján, valamint fantomrajzok), 8 vadásztrófeákat örökít meg, és további 5 későbbi időpontban vagy más helyszínen készült. Ezek ismeretében elmondható, hogy az eddig teljesnek tekintett és Erdélyi könyvében publikált fotókorpusz darabjainak száma szinte a háromszorosára nő.

A különböző családi iratok, adásvételi szerződések, litográfiák mellett további, eddig teljesen ismeretlen forrásanyagok kerültek elő a levéltári gyűjtemény 928-as számú mappájából: Teleki Samu apai nagynénjéhez, Waldeck-Pyrmont Hermann herceg feleségéhez, Teleki Ágneshez írott öt levele, amelyeket Afrika különböző helyszíneiről küldött:

- 1887. január 23. Zanzibár,
- 1887. július 10. Taveta,
- 1887. november 2. Leikipia,
- 1887. december 17. Nyemisz a Baringó mellett,
- 1888. november 2. Zanzibár.

További három, még a felkészülési időszakból származó levelet is találunk, ezek keltezési helye Bécs, valamint London (a harmadik, amely hiányosan maradt fent, valószínűsíthetően szintén Londonból származik):

- 1886. július 9. Bécs,
- 1886. augusztus 6. London,
- 1886 (ismeretlen időpont, valószínűleg Londonból).

Ugyancsak ide tartozik az Európából Afrika felé tartó úton, Adenből kelteztetett terjedelmes levele, amelyet 1886. november 16-án küldött a gróf Teleki Ágnesnek. Teleki Samu kilenc levele mellé sorolva az Erdélyi Lajos könyvében is idézett írásait (a *Marosvidékben* 1887 májusában közreadott, Acél Bélához küldött, valamint a Rudolf főherceghez címzett két levelét 1887. november 4., Leikipia – kiegészítve 1887. december 12., Nyemsz a Baringónál – és 1887. december 22., Guasso la Nyuki) összesen 12 különböző terjedelmű, személyes hangvételű írásban kapjuk meg az afrikai expedíció keresztmetszetét, a kezdetektől a közel kétéves utazáson keresztül. Ezekben a nagyrészt ismeretlen dokumentumokban Teleki gróf egyes szám első személyben számol be az felfedezőút során tapasztalt élményeiről, eseményekről.

Előzetes információk Teleki Samu gróf afrikai naplójáról

■ „Miközben múltból csak egy van, ugyanakkor számos eltérő diskurzus szólhat róla, mint ahogy sokféle történelmet írtak már eddig is ugyanarról a múltról”⁴ – állapította meg Gyáni Gábor. Teleki társának, Ludwig von Höhnelnek az expedíció egyetlen hiteles forrásának tekintett könyve hazatérésük után született meg, tehát egy összefoglalója a történeteknek, ha úgy tesszük, szerkesztett összegzése mindannak, ami az osztrák szerző szerint érdekes lehetett az olvasóközönség számára. Ezzel szemben a levelekből – habár ugyanazt a történetet ismerjük meg – ezúttal Teleki Samu szemszögéből olvashatjuk el egy-egy időszak összefoglalóit, ahogyan azt a gróf érdemesnek gondolta megírni. Vagyis mindegyik esetében a felfedezőútról olvassunk: az egyik írás a széles közönségnek készült, míg a másik magánjellegű, de mindkettő egy adott eseményre vagy történésre néz vissza, és már egy későbbi időpontban összegezi szerzője benyomásait, tapasztalatait, gondolatait.

Első alkalommal Erdélyi Lajos könyvében olvashattunk arról, hogy kell léteznie egy, a Teleki Samu afrikai útjáról származó személyes naplónak is. Könyvében erről mindössze ennyit jegyzett le: „A kéziratot naplót Sáromberkén, illetve később a marosvásárhelyi Teleki Tékában őrizték. A második világháború éveiben külföldre került: Kanadába.”⁵ Ennek érdekessége többek között, hogy a Höhnel könyvével vagy a gróf leveleivel ellentétben a legtöbb bejegyzés ott és akkor, az események hevében íródott. Erdélyi Lajost budapesti otthonában kerestem fel, hogy a Teleki kutatása kapcsán kérdezzem, természetesen a napló is szóba került: elmesélése szerint akkoriban levélben kérte a gróf időközben Kanadába emigrált örökösét, Teleki Károlyt, hogy bocsássa a szóban forgó afrikai naplót rendelkezésére a készülő Teleki Samu-könyvhöz. „Egy szörnyeteg volt, ő volt az, aki nem volt hajlandó nekünk – kértem, hogy a naplónak a másolatát, és nagy pénzhez kötötte, nem emlékszem, hogy mekkora [összeghez], de pénzhez kötötte. Ő már Kanadában volt, magával vitte a naplót, és nem adta ide. Tehát a másolatát sem adta ide.”⁶ Erdélyinek nem maradt más hátra, mint hogy a levéltárból lemásolt fényképek mellett a bécsi levéltárból származó két levél meg a marosvásárhelyi korabeli sajtóból származó írásokkal egyetemben Ludwig von Höhnel könyvéből írja meg a felfedezőút történetét.

Erdélyi Lajos könyvével szinte egy időben látott napvilágot az Egyesült Államokban élő Francis G. Wagner könyve, a *Hungarian Contributions to World Civilization*, ebben lehetett olvasni a sáromberki gróf felfedezőútjáról is, aminek kapcsán jegyezte le a szerző, hogy a Teleki-napló lelőhelye az East Lansingben található Michigani Állami Egyetem (Michigan State University), amelynek az Afrika Tanulmányok Központja vásárolta meg a nevezett doku-

mentumot Teleki Károlytól.⁷ Az 1980-as évek elején a frissen alakult Magyar Földrajzi Gyűjtemény részéről Balázs Dénes az Egyesült Államokban járva került kapcsolatba az időközben elhunyt Károly azonos nevű fiával, aki szintén megerősítette, hogy a napló az említett egyetem tulajdonába került. Később Kubassek János, a Földrajzi Gyűjtemény igazgatója érdeklődött az amerikai könyvtárnál, de információjuk szerint „a mintegy 60-80 dollárba kerülő mikrofilm másolatra a Földrajzi Gyűjteménynek anyagi lehetősége nem volt”.⁸ Hogy végül mégis eljutott Magyarországra a napló másolata, az Lázár István érdeme. A *Kortársban* számolt be arról, hogy a véletlennek köszönhetően Mádon járva beszélt neki Mátyás Ernő az egyik vendégéről, a magyar–amerikai tudományos kapcsolatok révén Magyarországot sűrűn látogató geológus Paul G. Telekiről, aki egyben az azonos nevű miniszterelnök unokája, Teleki Gézának, a debreceni Ideiglenes kormány vallás- és közoktatásügyi miniszterének fia, és aki apja hagyatékában fellelte Teleki Samu gróf naplójának fénymásolatát. Ezt az egyik látogatása alkalmával magával vitte Magyarországra.⁹ Teleki egyetlen kérése az volt, hogy a megfelelő feldolgozás után a napló másolata a frissen alakult érdi Földrajzi Múzeum adattárába kerüljön, ami meg is történt. Lázár a *Kortárs* 1984. decemberi számában *Előzetes jelentés egy kéziratról. Teleki Samu afrikai naplói* című írásában számolt be először a tulajdonába került másolatról. Ebből az is kiderült, hogy tulajdonképpen nem egy, hanem két naplóról van szó: az első, nagyobb terjedelmű, 1886. december 30. – 1888. október 3. között, a híres felfedezőtről, valamint egy jóval rövidebb, 1895. tavaszáról, egy kelet-afrikai vadászútról származik. Lázár egy másik, magyar utazókról szóló antológiájában¹⁰ a bécsi levéltárból származó levél mellett részleteket közölt a Teleki-naplóból, és habár korábban megállapította, hogy „a föllelt szöveg publikálása fontos és sürgős kötelesség”,¹¹ ez mind a mai napig nem valósult meg. Később Paul G. Teleki azon kérésének, miszerint Érden helyezze letétbe a naplók másolatát, eleget tett. Jómagam az érdi intézetben tett látogatásaim során Puskás Katalin gyűjteménykezelő, valamint Kubassek János igazgató jóvoltából tanulmányozhattam azt. Nem elírás, amikor *azok* helyett *azt* használom: Teleki Samu gróf második, 1895-es vadászútjáról származó naplója ugyanis ma már nem található meg a Földrajzi Múzeum gyűjteményében, viszont annak kilétéről semmilyen információval nem rendelkeznek. Hogy mégis eljutott a második napló is Magyarországra, annak bizonyítéka Lázár István két írása a *Kortársból* és a *Világjárók – világlátók* című antológiából, hiszen ezekben kisebb részleteket is közölt belőle. Ugyanakkor az Érden található fénymásolt naplóból több oldal is hiányzik, amellettnél nagyon sok része nehezen – vagy egyáltalán nem – olvasható, ennek oka elsősorban a fénymásolat gyenge minősége (valamikor az 1980-as évek elején készülhetett), valamint az, hogy az eredeti naplót a gróf többféle írószerszettel írta, ceruzával, tintaceruzával, tollal is, ezek közül az írások közül sok több mint száz évvel később elhalványult, elkopott. Érden tett látogatásaimmal egy időben levélben kerestem meg a michigani egyetemet, amelynek tulajdonában található az eredeti napló (valamint az örökös Teleki Károly és felesége, Vera angol nyelvű fordítása), a speciális gyűjtemények részlegének vezetőjétől azt a választ kaptam, hogy annak digitalizálását nem tervezik a közeljövőben, állapota sem teszi lehetővé, ezért csak helyszíni tanulmányozása lehetséges. Másolását ugyanakkor kizárólag a Teleki család beleegyezéséhez kötötték, ami később az örökös Teleki Károly lányának, Marie-Ágnesnek köszönhetően megvalósult, ennek eredményeképpen 2017 májusában az East Lansingben található egyetem könyvtárában lemásolhattam Teleki Samu gróf kelet-afrikai naplóját.

A Michigan State Universityn található Teleki-gyűjtemény összesen hét mappát tartalmaz, ezek a leltári bejegyzés alapján a következők:

1. napló, 1886. december 30. – 1888. február 17.
2. napló, 1888. február 18. – 1888. október 3.
3. napló, 1895. március 17. – 1895. április 11.
4. A naplók fordítása (magyarról és németről angol nyelvre, összesen 327 gépelt oldalon)
5. Teleki Samu 1887. november 4-én, valamint 1887. november 22-én Rudolf trónörököséhez írott leveleinek fényképezett másolata (a bécsi levéltárból)
6. két biográfiai cikk Teleki Samuról, jelöletlen sajtótermékekből
7. különböző fényképek.

Két naplót is őriznek tehát az Egyesült Államokban, az első a gróf 1886–1888 között kelet-afrikai expedíciójáról származó, nagyobb terjedelmű, két, egyenként 22 x 28 cm-es füzetből álló (193, illetve 109 oldalon), valamint egy későbbi vadászúton kelt, 1895-ös, 18 x 21,5 cm-es füzet, amelyben mindössze 15 oldalt tartalmazó írást találunk. A két napló összterjedelme 317 oldal. Az első naplóban a kezdeti időszaktól eltekintve a gróf mindennapos benyomásairól írt hosszabb-rövidebb feljegyzéseket: volt, amikor a dátumot és különböző mérések adatait jegyezte fel csupán, más alkalmakkal viszont több oldalon írta le egy vadászat vagy egy esemény minden apró részletét. Ezzel ellentétben a második útjáról származó naplójában 15 oldalon olvashatunk két nagyobb bejegyzésben a március 6. – április 11. közötti időszak eseményeiről.

A feltárt források használata

■ Disszertációmban külön fejezetekben vizsgálom és tárgyalom a felsorolt anyagokat: külön az írásokat és külön a Teleki Samu személyéről készült és az expedíciójáról származó fényképeket. A gróf naplója és levelei történeti források, amelyek a felfedezőút történetének jobb megismeréséhez segítenek hozzá. A forrásközlések céljai alapján a *Levéltári Közlemények* két fajtát különböztet meg: a tudományos (szűkebb körű használatra) és népszerű közlést (tágabb körű használatra), valamint az ezekből eredő tudományosan népszerű forrásközlést, amelynek forrásválogatása nem törekszik teljességre, apparátusa azonban bővebb, tudományosabb igényű, mint a népszerű forrásközléseké.¹² Dolgozatomban az írásos dokumentumok feldolgozása az idézett két csoportból eredő tudományosan népszerű közlés szerint történik, második lépésként a Teleki-naplót egy alapos kritikai jegyzetapparátussal és előtanulmánnyal ellátott kötetben szándékozom publikálni.

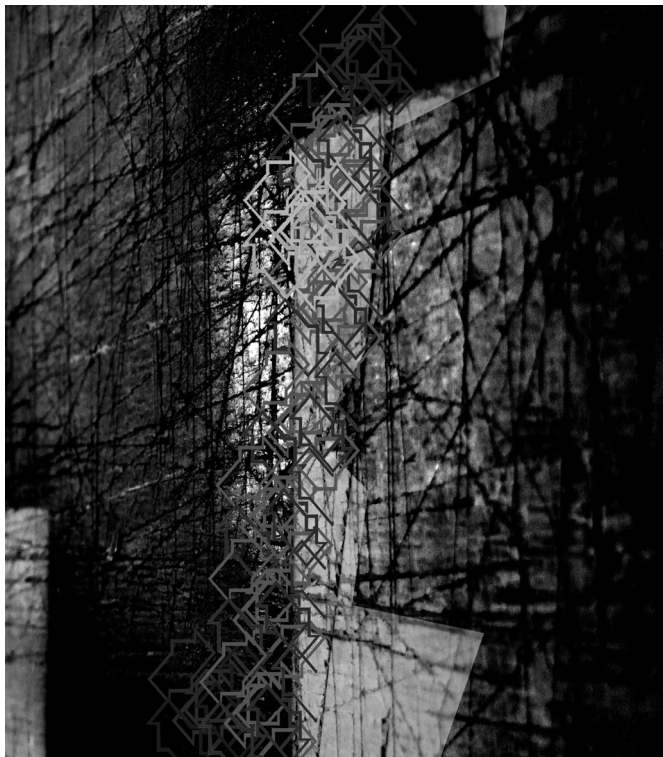
Erdélyi Lajos könyvében nem számolt be arról, hogy a fotókorpuszt milyen rendszerbe sorolva találta, mint ahogy arról sem ejtett szót, milyen kritériumok alapján válogatta össze a közlésre kerülő fényképeket. Elmondása szerint Höhnel könyvének segítségével próbálta azokat a fotográfiákat azonosítani, amelyeken semmilyen képalírás nem található, megjegyezve azt, hogy „kétes esetben egy bokszmérkőzést pontozó bíró elfogultságán is túltettem, Teleki Samu javára”.¹³ Az ő nyomán folytatta a munkát évekkel később Borsos Balázs, aki az afrikai útról származó képek egy részét a Höhnel könyvében szereplő illusztrációkkal vetette össze, és ez alapján jutott arra a következtetésre, hogy az Erdélyi által közölt hatvan fotográfia mellett az expedíció során további fényképek készülhettek, ezekkel együtt 80-90-re tette a felvételek számát.¹⁴ A levéltárban őrzött 172 fénykép közül sok esetében hátra van még azonosításuk, ezt a hosszúnak ígérkező folyamatot elsősorban rossz állapotok nehezíti, valamint hogy az Erdélyi által publikált fotográfiákkal ellentétben

ezeket sem képalírást nem találunk, és nagyobb részük Höhnél könyvének illusztrációi között sem tűnik fel.

Mindent összevetve úgy gondolom, hogy Teleki expedíciójának teljes fel-
dolgozása mindmáig nem történhetett meg, és ha a felsorolt dokumentumok
által újabb információk már nem láthatnak napvilágot a felfedezőútról, még-
is – a személyes írásoknak köszönhetően – egy új szemszögből, a Teleki Samu
gróf élményein keresztül ismerhetjük azt meg.

■ JEGYZETEK

1. *Teleki Samu kelet-afrikai expedíciójának képi hagyatéka.* In: *Kriza János Néprajzi Társaság 23. Évkönyve. Néprajzkutatók, kutatások, reprezentációk.* Szerk. Bakos Áron és Keszeg Vilmos. Kriza János Néprajzi Társaság, Kvár, 2015. 245–276.
2. Teleki Samu Rudolf főherceghez 1887. november 4-én és 1887. december 22-én írott levelei. Österreichisches Staatsarchiv, AT-OeStA/HHStA HausA Selekt Kronprinz Rudolf 19-77, Zwei Briefe von Samuel Graf Teleki an Kronprinz Rudolf.
3. Erdélyi Lajos: *Teleki Samu Afrikában.* Kriterion, Buk., 1977. 70.
4. Gyáni Gábor: *Miről szól a történelem.* 2000 10.évf. 1998. január 39.
5. Erdélyi 1977. 18.
6. Erdélyi Lajos szóbeli közlése, Bp., 2016. július 9.
7. Balázs Dénes: *Teleki Sámuel afrikai útinaplója.* Földrajzi Múzeumi Tanulmányok 1988. 5. sz. 53.
8. I.m. 53.
9. Lázár István: *Előzetes jelentés egy kéziratról – Teleki Sámuel afrikai naplói.* Kortárs XXVII. évf. 12. sz. 1984. december. 1951.
10. Lázár István: *Világjárók – világlátók. Régi magyar utazók antológiája.* Móra Ferenc Könyvkiadó, Bp., 1986.
11. Lázár: i.m. 1957.
12. Levéltári Közlemények XLVI. évf. 2. sz. 1975. 205.
13. Erdélyi Lajos szóbeli közlése, Bp., 2016. július 9.
14. Borsos Balázs: *Tájképek, életképek, néprajzi dokumentumok. A Teleki-expedíció fényképeiről.* Publikon Kiadó – ELTE BTK Afrikanisztikai Oktatási Program, Pécs, 2006. 83.



KÉSZ ORSOLYA

KI ÉLHET TÚL?

Szvetlana Alekszijejics: *Fiúk cinkkoporsóban*

■ 2015-ben Szvetlana Alekszijejics kapta az irodalmi Nobel-díjat; a Svéd Akadémia indoklása szerint „többszólamú írásaiért, amelyekben a jelenkor szenvedéseinek és bátorságának állított emlékművet”. Nemcsak a Nobel-díjas *Elhordott múltjaink* illeszkedik ebbe a poétikai koncepcióba, hanem a *Fiúk cinkkoporsóban* című dokumentumregény is, amely a harmadik darabja *Az utópia hangjai* ciklusnak. A sorozat a 20. századi szovjet történelem egyes eseményeire koncentrál, a második világháborúval kezdődően a Szovjetunió széteséséig olyan történeteket tematizál, mint a nagy honvédő háború (*A háború nem asszonyi dolog, Utolsó tanúk*), az afganisztáni háború (*Fiúk cinkkoporsóban*), a csernobili katasztrófa (*Csernobili ima*) és a Szovjetunió szét hullása (*Elhordott múltjaink*). A *Fiúk cinkkoporsóban* 1991-ben, a Szovjetunió végnapjai alatt jelent meg először (magyarul elsőként 1999-ben Enyedi György fordításában, a recenzió tárgyát képező kötet a 2017-es bővített, átdolgozott, kiegészített, Enyedi György és M. Nagy Miklós fordítása alapján készült változat), és az Afganisztán területén végrehajtott, tíz évig elhúzódó intervenció háborút beszél el.

A kötet főként *személyes történetek rögzítésére vállalkozik, a szerzői „beavatkozás” jórészt a szelekcióra és a (kötet)kompozíció létrehozására, az egyes elbeszélések egymás mellé helyezésére redukálódik, egyébként az író csak mint a történetek meghallga-*

tója, közreadója és olvasója jelentkezik. Annyiban regény ez tehát, amennyiben a (tudatos) szerkesztettség és a történetek vágása, valamint elhelyezése létrehoz bizonyos narratívát. Alekszijejics egy diktafonnal több Afganisztánt megjárt szovjet katonára („afgán”), háborúban részt vevő ellátó személyzet és ezek hozzátartozóinak elbeszéléseit, naplófeljegyzéseit dokumentálja, így a lejegyzett történetekből kirajzolódik látszik az afganisztáni háború és az azt követő néhány év belső képe. Belső kép ez, amennyiben azt tudjuk meg, ahogyan ezek az elbeszélők át- és megélték az eseményeket, és ahogyan visszaemlékeznek az afganisztáni háborúra és történéseire, mindenféle szerzői korrekció, történeti szakmunka vagy kiegészítő megjegyzés nélkül, csak az események tanúinak szóbeli közléseire támaszkodva. A 1999-es fordításban még helyet kapó szerzői előszóban Alekszijejics a következőket írja: „a műfajt, amelyben írok, így definiálok: az érzések története” (7.), amelyben „a dokumentum anyagszerűsége” (7.) nyilvánul meg. A dokumentum anyagszerűsége egyrészt abban áll, hogy az így létrejövő kötet „sok hangból szövődik”, másrészt abban, hogy a szerző a „részleteket, az érzéseket nemcsak az egyes emberek életéből, hanem a kor levegőjéből, teréből, hangjaiból” (294) gyűjti össze, vagy ahogyan ő vallja: „dokumentumok azok is, akik beszámolnak nekem, dokumentum vagyok jómagam is” (294.), egyszerre tanú és krónikás.

A háborúnak egy másik összegzése is van, írja Alekszijejics, „hány golyót, lövedéket lőttek ki, hány helikoptert lőttek le, hány katonai egyenruhát szakítottak szét, koptattak el, hány gépkocsi rongálódott meg. Mibe került mindez?” (22.), ő viszont egy ettől eltérő utat választ. Az így létrejövő kötet különböző dokumentumokból és hangokból tevődik össze: a már említett naplőfeljegyzésekből, a háborúban részt vevők elbeszéléseiből, egy „post mortem”, gyászjelentőket tartalmazó rövid egységből, a „per krónikájából”, azaz a Svetlana Alekszijejics könyve ellen indított per anyagának néhány részletéből (sajtós anyagok, a tárgyalás előtti megbeszélés gyorsírási jegyzőkönyvéből, a keresetlevelekből, felperesi nyilatkozatokból rögzített tárgyalótermi beszélgetésekből, a bírói ítéletből, a független irodalmi szakvéleményt kérő beadványokból részletek, a különböző írószövetségek és civil vagy jogvédő szervezetek állásfoglalása stb.), valamint a per utáni visszhangokból (Alekszijejicset ugyanis a könyv megjelenését követően rágalmozással, hazafiatlansággal és becsületsértéssel vádolják, valamint azzal, hogy meghamisította, szelektálva használta fel azokat az anyagokat, amelyeket a háborúban részt vettek, illetve az elesett katonák hozzátartozói adtak át neki).

Az ily módon közreadott személyes történetek azonban nem privát történetek, hanem olvashatók egy nagy közös történet szólamaiként is, egyidejűleg mutatnak fel ugyanis valamilyen univerzalitást és partikularitást. A beszélő – aki legtöbbször egyszerre elbeszélője és szereplője is az eseményeknek – nemcsak elmondja a vele megesett történéseket, hanem utólag azok indítékaira, motívációira, alakulására is rákérdez, sokszor (szintén visszamenőleg) az aktuális társadalmi és politikai viszonyok kontextusában helyezve el azokat. Az egyes beszámolókból így egy-

szerre látszanak a személyes, belső motívációk és rajzolódnak ki bizonyos mintázatok arról, hogy hogyan működnek az adott közösség megteremtését célzó identitáspolitikák, az ideológiai erőszak, az ennek a szolgálatába állított kinyilatkoztató és totalizáló nyelvhasználat, az oktatáspolitikák, amely lehetővé tette azokat a körülményeket, melyeknek közegében az, ami megtörtént, például az afganisztáni szovjet bevonulás, meg tudott történni.

„Mint épeszű ember, hazafi és romantikus lélek, önként jelentkeztem Afganisztánba” (259.) – hangzik el egy katona beszámolójában, és majdnem teljesen megegyező mondatok tűnnek fel a rögzített közlések többségében. Azonban nemcsak a „homo sovieticus” születését, neveltetését, szocializációját és társadalmi közegét érthetjük meg ezekből a szövegekből, vagy azt, hogy hogyan működik egy javarészt félkatonai kiképzést kapó fiatalokból (sokan még a nagykorúságot sem érik el) álló hadsereg háború idején, a „Szovjetunió Vietnamja”, de azt is, hogy milyen helye és lehetőségei vannak az egyénnek a 20. század zarnoki rendszereiben általában.

Kertész Imre a *Kaddisban* arról ír, hogy a mindennapi életünk magyarázza, hogyan is vált lehetségessé Auschwitz. „Auschwitzra, mondhatam valószínűleg, minthogy ez volt, sőt most is ez a véleményem, szerintem az egyes életekben rejlik a magyarázat, kizárólag az egyes életekben, sehol másutt. Auschwitz szerintem az egyes életek képe és tette, egy bizonyos szervezethez jegyében szemlélve” – ez az, ami leginkább megmutatkozik az Alekszijejics által összegyűjtött közlésekből álló közös történetből. Az egyik legszembeötlőbb párhuzam az, amit Kertész a „nevelés eredményességéért” emleget. Felidézi például az iskolai riportot, ami úgy jelenik meg, mint később az auschwitzi appel, vagy a ró-

mai eggyessel stigmatizált szalvétagyűrűt, benne a római eggyessel stigmatizált szalvétával, vagyis az iskoláskorú elbeszélő római egyes számát, mint ahogyan más időkben, más helyeken más számokkal jelölték. Az „afgánok” elbeszéléseiből szintén valami hasonló rajzolódik ki, az, hogy az életük elsődleges szocializációs terpei tulajdonképpen „Afganisztánra készítettek fel” őket. Gyakori a háború, a laktanya és az iskola közti analógiás viszony („a háború olyan hosszúnak bizonyult, akár az iskola: szintén tíz évig tartott” – 44.) vagy az autoritativ, tekintélyelvű, engedelmesre való (családi vagy iskolai) nevelésre való visszaemlékezés és annak viszonyba hozása a háborús viszonyokkal („Csináld azt, amit minden szófogadó kislány és kislány csinál” – 53.; „Séta után Klári néni levetkőztetett, még a kigatyát és a trikót is lehúzta rólam, és három órára bezárt egy üres, sötét szobába. Másnap kézen fogva mentem Szerjozsával” – 53.; „családjukban az anyjának igen erős jelleme van, és ő megszokta, hogy engedelmeskedjen, alkalmazkodjon. A seregben könnyű dolga volt.” – 130.; „Mi így nőttünk fel, megszoktuk, hogy engedelmeskedjünk” – 183.). A legkülönbözőbb beszámolókból jelenik meg gyerekkori emlékként a gondolkodásról való lenevelés, a gondolkodás feladására és az egyneműsítő, elidegenítő és misztifikáló beszéd elfogadására való tanítás, az autonóm személyiség felszámolására irányuló törekvések, („Ne a saját szavaiddal mondd el, hanem ahogy a könyvben van” – 61.; „Ameddig vissza tudok emlékezni, engem mindig arra tanítottak, hogy higgyek. Csak higgyek! Senki nem tanított engem arra: fontold meg.” – 89.), amelyek később önkéntes, engedelmes és jó katonának „termelnek ki”. Az is jól látszik ezekből a beszámolókból, hogy az ideológiai erőszak jól bejáratott jelzős szerkezetekre épül (például „internacionalista köteles-

ség”, „szent férfidolog”), készen kapott és bármikor újrahasznosítható klisékre és formulákra, amelyek eleve egyetlen lehetséges („helyes”) választ implicálnak, és arra irányulnak, hogy az egyént az államgépezet pontosan illeszkedő alkotórészeivé tegyék.

Ami néhány történet olvasása után szintén szembetűnő, az az, hogy a veteránok számára Afganisztán az abszolút jelen, túlléphetetlen állapot és egyedüli valóság, olyan cezúra, amihez képest minden tapasztalat csak mint utólagosság nyilvánul(hat) meg. Majdnem mindenik elbeszélésben feltűnik az élelmiszer és az elemi egészségügyi ellátás hiánya, arcvonal nélküli gerillaháborúk, különböző függőségek tudatos kialakítása, például serkentőszerek, pszichotróp anyagok és narkotikumok adagolása és fogyasztásának engedélyezése a hadsereg számára, az afgán civil lakosság, főleg gyerekek és állatok ellen elkövetett brutális erőszak, majd a végtaghiányos, posztraumás stressz szindrómás veteránok jelenléte, az emlékezés szégyene, hiszen a hazatérteknek olyan tettekre kellett volna emlékezniük, amelyekre bizonyos értelemben rákényszerültek, ha túl akarták élni a háborús körülményeket, majd a szembenézés azzal, hogy a „Haza védelmének” internacionalista kötelessége üres lózung volt.

„Az emberből nem sok van az emberben – erre a háborúban jöttem rá” (84.) – fogalmazza meg az egyik veterán, ezzel játékba hozva a 20. századi filozófia egyik legalapvetőbb kérdését. Mi az emberi az emberben, a puszta élet, ember ez? Giorgio Agamben olasz filozófus szerint emberi az, akinek emberi mivoltát teljességgel felfüggesztették, tanúk azok, akik beszédükben hordozzák a beszélés lehetetlenségét. A túlélő szubjektuma, így a tanuskodás szubjektuma az, aki a deszubjektívizációról tesz tanúbizonyítást. A léger s a beszámolók alapján azt látjuk,

hogy nemcsak a láger, de a katonai laktanya is (nem véletlen, hogy egyes történetekben „lágergondolkodást” vagy „lágertörvényt” emlegetnek a visszaemlékezők) az a szerkezet, amelyben a kivételes állapot

normálisként valósul meg, a külső és a belső, a kivétel és a szabály, a megengedett és a tiltott közötti elkülöníthetlenségi zóna, amelyben Alekszije vic elbeszélői is egytől egyig találtak.

DIKTÁTOROK TÜNDÖKLÉSE ÉS BUKÁSA

Hahner Péter: *13 diktátor*

■ Lázadás, elégedetlenség, tömegszendülés és valaki, aki a háborgó nép élére áll. Mit kezd az újonnan szerzett hatalmával? Kihaszználja a helyzetet, mint Lenin, és diktatúrát épít ki, mondván, hogy ő tudja, „mi a legjobb a népnek”? Vagy felismeri e gondolkodásmód veszélyeit, és visszavonul, mint George Washington? Ezekre és hasonló kérdésekre keresi a választ kötetében Hahner Péter.

A szerző 1973 és 1977 között a Szombathelyi Tanárképző Főiskola könyvtár–magyar szakán tanult, majd 1978 és 1980 között az Eötvös Loránd Tudományegyetem magyar kiegészítő szakán folytatta, 1983 és 1985 között pedig az említett egyetem történészhallgatójaként egészítette ki tanulmányait. 1985-től a pécsi egyetemen tanított történelmet, ahol 1996-ban megszerezte PhD fokozatát. 2001-től a Pécsi Tudományegyetem Bölcsészettudományi Karán az Újkortörténeti Tanszék vezetője.

A könyv lényeges kérdéssel indít. Mit jelent a forradalom? Elemzi, hogyan bővült a forradalom szó jelentése, amely 1789 előtt még restaurációt is jelenthetett. A 19. században már a tudomány rohamos fejlődésére is alkalmazták, végül a 20. században már minden gyors és lassú változásra is. Ugyanakkor a bevezetésben betekintést nyerhetünk egy forradalmár gondolkodásmódjába is. A szerző

hangsúlyozza, hogy a forradalmár mindig demokratának tartja magát, hiszen a nép érdekében cselekszik, annak ellenére, hogy a nép akarata és a forradalmár szándékai sok esetben nem konvergálnak. Hahner Péter vizsgálja a forradalmak kitörésének okait, felteszi a kérdést: megjósolható-e egy forradalom kitörése?

Jelen recenzióknak nem célja mind a 13 tárgyalt diktátor életútjának bemutatása. Csupán két személyes életpálya kerül fókuszba, ami elegendő, azoknak a módszereknek az ismertetésére, amelyekkel a szerző a diktátorok életét és történelemre gyakorolt hatásukat prezentálja.

Minden fejezet a történelmi kontextus felvázolásával indít, amit az adott forradalom okainak, lefolyásának bemutatása követ, végül annak a történelmi személyiségnek az előtérbe állítása, aki a legnagyobb hatást gyakorolta a tárgyalt forradalomra.

Az amerikai forradalom az a jelentős történelmi esemény, amelyet a kötet George Washington életének bemutatása kapcsán tárgyal. A 18. század során a 13 gyarmat területén jelentős demográfiai növekedés ment végbe, hiszen az embereket vonzotta a termékeny földben gazdag és toleráns Újvilág. Ezzel kapcsolódott össze annak az erős közép rétegnek a kialakulása, amelynek szellemi támasza a felvilágosodás által táplált fejlődésben való

hit volt. A fejlődést a hétéves háború szakította félbe. A gyarmatok a brit korona alá tartoztak, amely – nagy erőfeszítések árán ugyan, de – megnyerte a háborút.

Ezért kezdtek adókat és a kereskedelmet korlátozó vámokat bevezetni a gyarmatokon. Semmi jel nem utalt arra, hogy az elégedetlenség függetlenségi háborúig vezetne. A konfliktus fő oka az volt, hogy az itt élők teljes jogú brit állampolgároknak tekintették magukat, míg Nagy-Britannia alárendelt területként kezelte a gyarmatokat. Ez vezethetett az 1776-os függetlenségi nyilatkozat aláírásához.

E függetlenségi háborúnak vált kulcsfontosságú alakjává az ültetvényes családban született George Washington. Ő lett az amerikai csapatok főparancsnoka, kinevezését déli származása szimbolikussá tette. Ezzel szerették volna jelezni az amerikaiak, hogy a függetlenségi háború közös ügye minden amerikaiak. Washington a képviselői rendszer tisztelője volt, nagy toleranciát mutatott a britpártiakkal szemben, a függetlenségi háború után pedig lehetővé tette az ottmaradt hesseni zsoldosok számára az amerikai letelepedést. Ilyen szempontból a republikánus ideológia megtestesítője volt, amely szerint a jellem teszi alkalmassá az embert a vezetésre. Tudatában volt annak, hogy a britek nem képesek egyszerre pacifikálni az összes területet, amelyen lázadás tört ki, ezt pedig ki is használta. A francia segítség mellett ennek köszönhető, hogy az amerikaiaknak sikerült megnyerniük a függetlenségi háborút. A párizsi béke aláírása után két elnöki mandátum várt George Washingtonra, aki elnöksége idején egyszer sem próbált meg visszaélni hatalmával. A diktátorok közé csak azért sorolja a szerző, mert hat hónapig valóban diktátori hatalmat kapott a forradalom idején.

August Blanqui a könyvben szereplő történelmi személyiségekhez

képest kevésbe ismert, ezért kerül itt is bemutatásra. A párizsi kommunek volt az egyik jelentős szereplője. III. Napóleon uralkodása alatt Franciaországban végbement az ipari forradalom, legalizálták a sztrájkot, sőt az uralkodó még az Internacionálé megalapítását is engedélyezte. Ennek következtében alakult ki egy öntudatos munkásréteg Párizsban. Javarást ez a társadalmi osztály volt a mozgatóereje a kommunek, amelynek közvetlen kiváltó oka az 1870-es porosz–francia háború, amiben a franciák csúfos vereséget szenvedtek. A háború által keletkezett zűrzavar során Párizsban a nemzetőrség vette át a hatalmat.

Talán egész életében ilyen helyzetre várt a „hivatásos forradalmár” August Blanqui, aki 76 életéből több mint harmincat börtönben töltött. Mentalitására nagy befolyást gyakorolt Buonarroti, az első hivatásos forradalmár és a carbonarik. Blanqui nem egy esetben akart lázadást szítani, ezért a kommün idején már nagy tisztelet övezte a fiatal forradalmárok körében. Így értelemszerűen ő lett a kommunben az egyik legbefolyásosabb személy. Fő szándéka a proletárdiktatúra bevezetése volt, ő volt az első, aki ezt a szót használta. A népképviselői rendszert elítélte, a nép gyermekének tekintette magát. Mint állította, egyrészt ez, másrészt a „tudomány” tartalmazta fel arra, hogy a nép életéről döntsön. Tervét nem valósíthatta meg, ugyanis a forradalmi mozgalom megrekedt Párizsban, a német hadsereg jelenléte pedig eleve lehetetlenné tette a forradalom kiterjedését.

Hahner Péter kötetének az alaposságon és szakmaiságon túl legnagyobb erőssége az olvasmányosság. A szerző sok idézettel teszi érdekesebbé könyvét. Ugyanakkor kitér számos apró részletre egy-egy diktátor életéből, mint például amikor arról ír, hogyan tartott Washington fegyelmet a hadseregben.

Hahner nem elégszik meg a forradalmak kiváltó okainak és hatásainak elemzésével, de feltárja az egyes forradalmak természetét is – ami azért fontos, mert például az amerikai forradalom a britektől örökölt rendszer megszilárdításának tekinthető, míg a kínai forradalom tulajdonképpen egy birodalom összeomlását jelenti. Másik fontos – és a szerző által megválaszolt – kérdés az, miszerint mitől lesz valaki forradalmár. Hahner Péter szerint három tényező játszik megkerülhetetlen szerepet a forradalmár mentalitásában: a néppel való azonosulás, egy ideológia, ami feljogosítja a hatalom megraga-

dására és a kiválasztottságtudat. Talán egyetlen kritika fogalmazható meg a könyvvel kapcsolatban. Mégpedig az, hogy nem mindig indokolja meg, miért használja a diktátor jelzőt egyes történelmi személyiségekre (mint például Trockij vagy August Blanqui). Aki/akik ugyan részt vettek forradalmi megmozdulásokban, és vezető pozícióba kerültek, de sosem diktátori státusban.

Közérthetősége, olvasmányossága és alapossága miatt ez a könyv helyet érdemel mindazoknak a polcán, akik a történelem iránt érdeklődnek.

Szabó Zsolt

KORDOKUMENTUMNAK BEILLŐ FELJEGYZÉSEK

Márki Sándor naplói. I. 1872–1892. Szerkesztette és sajtó alá rendezte Erdész Ádám

■ Márki Sándor történész, egyetemi tanár, akadémikus naplójának 2015-ben megjelent első kötetét dr. Erdész Ádám, a Békés Megyei Levéltár igazgatója és a Szegedi Tudományegyetem oktatója szerkesztette, valamint rendezte sajtó alá. Erdész Ádám már több éve foglalkozik a témával, korábban is közölt tanulmányokat Márki Sándorról, illetve családjáról.

Márki Sándor (1853–1925) a századforduló egyik legjelentősebb magyar történészeinek egyike volt. A Bach-korszakban látta meg a napvilágot Békés vármegyében, Kétegyházán, Márki János uradalmi gazdatiszt – Magyarország egyik legfontosabb főnemesi családja, az Andrássy grófok alkalmazottja – fiaként. Középiskolai tanulmányait részben Nagyváradon, részben Pozsonyban végezte, egyete-

mi szintű tanulmányait pedig Pesten folytatta. Pedagógiai pályafutását az aradi gimnáziumban kezdte (1877–1886), majd egy székesfővárosi tanintézetben oktatott (1886–1892). Negyvenéves volt, amikor a Magyar Tudományos Akadémia levelező tagja lett. Ugyanebben az évben kapott tanári kinevezést a kolozsvári Ferenc József Tudományegyetemre, ahol 1919-ig tevékenykedett.

Itt a város tudományos közéletének egyik legfontosabb szereplőjévé vált: a Budapestre távozó Lánczy Gyula utódaiként az egyetemes történelmi tanszék oktatójaként népszerűsége tett szert mind a diákok, mind tanártársai körében, egy tanév erejéig (1914–15) rektor, több alkalommal pedig a Bölcsészettudományi Kar dékáni tisztségét is betöltötte. Kolozsváron

megkapta a tiszteletbeli tanácsnok címet, valamint több egyesület, illetve társaság (Erdélyi Múzeum-Egyesület, Erdélyi Római Katolikus Státus, tanár-egyesület, Erdélyi Magyar Kulturális Egyesület, Erdélyi Irodalmi Társaság) tagja lett. Tudományos szempontból is termékeny időszakról van szó; ittléte alatt több száz tudományos közleménye jelent meg. Az impériumváltást követően egy ideig a városban maradt, egy kolozsvári magyar nyelvű tanárképzőben oktatott egészen 1921-ig, amikor az intézmény működése ellehetetlenült. Utolsó éveiben a Szegedre költözött egyetemen oktatott, ugyanitt 1925-ben hunyt el.

A most közzétett naplórész – melynek eredeti példánya jelenleg is a neves történész oldalági rokonságának tulajdonában van – Márki Sándor életéből két évtizedet ölel fel: Márki az első bejegyzést 1873. május 1-jén, az utolsót pedig 1892. december 31-én keletzte. Ez a húsz év magába foglalja Márki egyetemi éveit, katonai szolgálatát, aradi és budapesti tanári éveit, akadémiai levelező tagságának megszerzését, valamint Kolozsvárra kerülését.

A napló első része (1873–1876) Márki egyetemi éveit, illetve pályájának kezdeti időszakát öleli fel. A bejegyzések döntő többsége arról szól, mely szakmai társulatok ülésin (Történelmi Társulat, Földrajzi Társaság, Tudomány- és Műegyetemi Olvasókör, Bölcsészegylező Egyesület, mely utóbbi ideiglenes elnökévé is megválasztotta), milyen színházi előadásokon vett részt, kikkel ismerkedett meg és levelezett (Mikszáth Kálmán, Fraknoi Vilmos, Marczali Henrik), mennyi pénzt és hány levelet kapott otthonról, hova küldte közlendő írásait, hova utazott, hol jelentek meg (*Atheneum*, *Ústökös*, *Pesti Napló*, *Nagyvárad*, *Népnevelők Lapja*) cikkei, illetve milyen szakmai és irodalmi művekkel ismerkedett meg (Jókai Mór, Kemény Zsigmond, Émile Gaboriau). Ugyanekkora tevő-

dik Márki *Irodalmi Értesítő* című kérszéletű lapjának beindítása. A bejegyzésekből nyomon követhetjük Márki szellemi formálódását, az egyetemi és egyesületi életet.

A következő rész Márki katonai szolgálatát, illetve ezzel párhuzamos tanári tevékenységét tartalmazza. Márki Sándor 1875. október elsejétől volt a 32-es számú közös gyalogezred egyéves önkéntese. Egy hónap elteltével került át a 68-as gyalogezredbe. A napló tanúsága szerint 1876. február 3-án ott volt Deák Ferenc temetésén, a katonai sorfalban (106–107.), illetve az is kiderül, hogy többször kaszárnyafogságra ítélték. Sikertelen tiszti vizsga után a kolozsvári 51-es gyalogezred tartalékos hadnagyává végül 1877. augusztus elsejei hatállyal nevezték ki. Ezzel párhuzamosan a tanév első két harmadában történelmet és földrajzot oktatott a Középtanodai Tanárképző Intézet mintagimnáziumában. A tanári tanácskozások jegyzőkönyvét ő vezette az oktatói kar megaláztatására, a rábizott osztályok azonban gyenge eredményeket értek el a decemberi vizsgákon, egy ízben szóváltásba is került Kármán Mór neveléstudóssal, intézetbeli vezetőtanárával. 1876 októberében visszautasította egy terézvárosi iskola helyettes tanári állását.

Következő állomása Arad volt, ahova 1877 késő nyarán érkezett. Itt ismerkedett meg jövődóbeli feleségével, Spilka Júliával, akivel 1878. augusztus 24-én az aradi minorita templomban kötött házasságot. Az aradi reáliskolában földrajzot és történelmet tanított. Ebben az időszakban súlyos reuma jelei jelentek meg nála, mely négy hónapon át gátolta mind a tanításban, mind az írásban. Mint írta: „csak meglátogat [...] maga a reuma, mely kezeimből sehogy sem akar távozni”. (174.) Aradon is gyarapította ismeretségi körét: itt ismerkedett meg Jancsó Benedekkel, a későbbi akadémikussal, illetve Ioan (Iosif) Goldișsal,

aki utóbb a Román Tudományos Akadémia levelező tagja, Arad későbbi ortodox püspöke lett. 1886-ban került vissza a székesfővárosba, a VII. kerületi ún. Köpesdy-féle gimnáziumba. A tanítás és tankönyvírás mellett aktívan jelen van a főváros tudományos életében (történelmi, illetve földrajzi társulatokban, a gimnázium tanáregyesületében), emellett pedig lehetősége van visszatérni Aradra is egy-egy előadás erejéig (pl. 1886 végén a Kereskedő Ifjak Társaságában, illetve a Kölcsey Egyesületben).

Hat évvel később új fejezet kezdődött Márki életében: július 30-án Kolozsváron letette a tanári esküjét, szeptember elsején pedig Kolozsvárra költözött. Egy éjszakát a Nagy Gábor-féle Központi Szállóban (mai Melody Szálloda) töltöttek, majd beköltöztek a Kül-Magyar (ma 1989. december 21. sugarút) 5. sz. alatti lakásba. A napló e részében a kolozsvári magyar királyi tudományegyetem valamennyi vezető személyisége feltűnik: Koch Antal, az ásvány- és földtan tanára, az egyetem akkor leköszönő rektora, Finály Henrik szótáríró, az egyetem korábbi rektora, Szádeczky Lajos történész, Farkas Lajos, a római jog tanára, későbbi rektor, az akkor még Kolozsváron oktató Szinnyei József, Moldovan Gergely (Grigore), a Bölcsészettudományi, valamint Farkas Gyula, a Matematika-természettudományi Kar dékánja. Továbbá megjelennek olyan személyiségek is, mint pl. Hermann Antal, a néprajz első jeles magyarországi művelője, illetve Éjszaky Károly mérnök-író, az Erdélyi Irodalmi Társaság elnöke, a MÁV főfelügyelője.

A naplóbejegyzések terjedelme változó: az egy-két szavas vagy soros passzusoktól, mint pl.: „Bírálat a Nagyváradban” (10.), „Írt Reviczky” (33.), „Aláírtam az egyetemi tanácshoz intézett ama kérvényt, hogy Ribáry Ferenc az egyetemen rendes tanárrá neveztesék ki” (49.), az egybekezdéses szövegeken, mint pl. egy, a Várszínházban

megrendezett jótékonyági estről való beszámolón (70.) át a fél-, illetve egyoldalas részekig terjed, mint pl. az az 1874. október 19-i bejegyzés, amelyben Márki leírja a zágrábi tudományegyetem megnyitási ünnepségét, melyen a székesfővárosi „egyetem ifjúságának képviselői” csoportjának tagjaként vett részt (55–56.), Mária leánya születése (204–205.) vagy 1889-es nyugat-európai útjának leírása. (523–540.)

A napló, természetesen nem mellőzi a naplóíró bizonyos személyekről, illetve eseményekről alkotott pozitív vagy éppen negatív véleményét. Ilyen esettel találkozunk 1875-ben, amikor sarkadi cigánymuzikusok „egy rémséges művészettel előadott nótában” (73.) köszöntötték őt fel Sándor-nap alkalmából, a Történelmi Társulat 1873. május elsején tartott üléséről szóló részben, ahol a jelenlevők meghallgathatták Deák Farkas „hig lére föleresztett tanulmányát”. (9.) Az egyébként jó tollú író, Márki önróniájának jó példáját olvashatjuk az alábbi, 1873. május 2-i bejegyzésben: „Napot nyerni nehéz, elveszteni könnyű. Én a dolog könnyebb oldalát fogtam. Különben veszekedtem, hogy miért nincs lábvíz. Valóban, méltó az emlékezésre.” (9.)

A szerkesztő az előszóban megjegyzi, hogy az összesített helység-, illetve személynévmutatót az utolsó kötet fogja tartalmazni. Véleményünk szerint szerencsésebb megoldás lett volna, és az egyes személyek könnyebben visszakereshetők lettek volna, ha minden kötetet külön mutatókkal láttak volna el.

Ennek az apróságnak ellenére Márki Sándor naplójának Erdész Ádám által szerkesztett első kötete hasznos és érdekes kiadvány, melyet minden Márki Sándor életpályája, a korabeli magyar középiskolai, egyetemi környezet vagy a tágabb korszak iránt érdeklődőnek ajánlunk. Várjuk a következő kötet is, mely a Kolozsváron eltöltött két és fél évtizedet fogja tartalmazni.

Horváth Csaba

„HALOTTNAK A CSÓK”

Terék Anna: *Halott nők*

■ Terék Anna *Halott nők* című verseskötete élettörténeteket vázol fel. Emlékeknek tűnő mozzanatokot ragad ki, de anélkül, hogy teljes alakokat rajzolna fel, mintha nem lenne célja, hogy kiderítse a múltjukat átszövő kapcsolatokat, hogy fontossági sorrendet állítson fel közöttük. Persze egyértelmű, hogy kötődnek egymáshoz az emlékek, hiszen egy történetet alkotnak, de épp az, hogy a töredékeket nem akarja feltérképezni, mutat rá, hogy ezek más módon is kapcsolódnak. Ez az összefüggés pedig abban áll, hogy még mindig feldolgozás alatt állnak, emésztődnek, a kimondásra várnak, ebben a várakozásban pedig felhalmozódnak és ismétlődnek. Ezek a nők már meghaltak, a kimondatlanság tragikumává vált.

A kötet öt ciklusból áll, a töredékekhez hasonlóan kapcsolódnak egymáshoz, de ennek természete nehezen meghatározható. A motívumok, a nevek, az érzelmek és az események át-átjárnak egyik életből a másikba, de nem építhető fel ezekből egy rendszer.

A ciklusok végén a nő, legyen gyerek, felnőtt vagy öreg, meghal, ha nem is mindig a test halálának fizikai értelmében. A ciklusok záró versei már a meghalt nőkről szólnak, de még mindig ugyanazon a hangon. A cikluszárlatok ennyiben átértelmezik a történeteket, hiszen rájövünk: a halált megelőző állapotot leíró verseket is a már meghalt nő eleveníti meg. A halállal alig változik valami, csak megmerevedik az a nyomasztó, tehetetlen, szótlán állapot, ami a sorsokat jellemezte. A halál nem hoz megváltást, csak véglegesen biztosítja annak a reménynek a hiányát, amit megéltek életükben: változás nincs,

csak szenvedés. Ezt az érzetet a *Judit* című ciklus pontosan azzal erősíti fel, hogy a nő nem hal meg, ellenkezőleg, meggyógyul és kikerül a kórházból. Életben marad, de nincs tovább, nem tud hova lépni, nincs kihez szóljon: „Úgy hagyta itt az életbe hajítva, / mintha soha el sem kéne mennem innen.” A magányban mozdulatlanná merevedett élet egyenértékű a halállal, ez a halál pedig olyan, mint az elhallgatás: senki nem tud meg róla semmit, viszont az elhallgatott ott marad.

Az a szenvedés és tehetetlenség, ami ehhez a magányos halálhoz vezet, a társadalomban születik meg, kialakulása úgymond közösségi aktus, mindenki hozzájárul, már amennyire képes rá, és egy háborús, diktatórikus korszakban ez a képesség felerősödik. Megbomlanak a már bejáratott, de döcögő társadalmi és családi szerepek. A szülők nem képesek fenntartani a gyerekek biztonságát, az emberek nem képesek elviselni egymást és önmagukat. Az alkoholizmus, az erőszak, a magány, az éhezés és a bűntudat kezd uralkodni, ami újra és újra megszüli magát. Ezekre számos példa van a kötetben: az apa képe, akit fejbőlöttek, és az apa képe, akit azért lőttek fejbe, mert kiverte egy kislány fogait puskatussal, az eltűnt apa, az alkoholista apa, a kukázó rokon, az elviselhetetlen, öreg és magányos anya. „Az ember mindig oda kerül, / ott marad, / ahol semmi szüksége az életre.” (*Olja dala*)

A történetek mintha emlékfoszlányokból épülnének fel, de nem csak. Egy ember története nem építhető fel csak a saját emlékeiből, ez teljesen egyértelmű. Kellenek a környezetéből származó megnyilatkozások is, ahogy a kö-

tetben is megjelennek olyan részletek, amelyekre a beszélő nem emlékezhet. Ebből az következik, hogy az egyénnek ki kell terjesztenie önmagát, hogy hozzá tudjon férni saját történetéhez. De a kötet szempontjából az a következtetés fontosabb, hogy ezáltal a megszólaló magába foglal más személyeket is. Tehát az egyénnél sokrétűbb a megszólaló, az emlékeknél pedig sokrétűbbek a versek. Vagyis nemcsak egy-egy személy történetét olvassuk a versekben, hanem egy egész közösség életének mozzanatait, töredékeit. A ciklusok egymásba folyása is ezt az érzetet fokozza. Képzül egy világ, és a kötet tétje valójában az lesz, hogy ezt a világot ki tudja-e mondani.

A kötet azonban ezen a téten továbblép. Hangsúlyos szerep jut a megbocsátásnak és a büntudatnak, ami az utolsó ciklusban csúcsosodik ki. Ez a ciklus több okból is különvlik a többi-től, amit már a címe is jelez: *Sziget*. Itt nem történik utalás a háborús vagy diktatórikus társadalomra, megjelenik az öröm és a szerelem, a szenvedés szűkebb térben jön létre – egy szerelmi háromszögben –, valamint az eddig kiépült beszédmódból még az is kikölkent, hogy az utolsó versben egy férfi beszél. A kimondatlanságban, a büntudatban való felőrlődés itt is megjelenik, a nő meghal, amire ugyancsak a halála után reflektál. Viszont az utolsó versben egy élő ember beszél, aki az ottmaradt hiánnyal és gyűlölettel küszködik. („Még ha másik testet nem is találtak, hátha odaveszett. És kezdek is előlőrlől az összes imádkozást.”) Ez az élet is a magányba és a büntudatba merül, azonban itt még létezik lehetőség, hogy ebből a merevségből kitörjön. „Ez a szakállas halász lesz az első új lépés [...] hogy ő tartson meg ebben az özvegy életben.” A legszebb, hogy a megnyilatkozás lehetősége a férj és a szerető között adódik.

Mivel a halál úgymond megváltó funkciója nem létezik a versek világában, a transzcendens szint is hatályon

kívül kerül, néma lesz – holott megjelenik az ima. Ebből következőleg a megbocsátás és a büntudat csak az emberi kapcsolatok szintjén értelmeződik, és összefonódik a kimondással, a halál után elvész a lehetőség, attól kezdve csak „mint halottnak a csók”. Egy élő nem képes megbocsátani egy halottnak, csak élőknek tud, és csak így tud kezdeni valamit saját büntudatával is. Viszont a történetek nem csak egy egyénre vonatkoznak, áttételek képződnek, és a megnyilatkozás lehetősége fennmarad, csupán áthelyeződik. Az összefonódás lényege abban áll, hogy a kimondásnak nem lehet kritériuma a bűnösség vagy a büntudat. A megnyilatkozás alapvető szükséglet, ami nem köthető feltételekhez. A szenvedés emberek között jön létre, tehát ott is tudjuk kezelni, ahol már kimondhatatlan, a megbocsátásnak vagy feldolgozásnak máshova kell áttevődnie. „Az idő úgy ül a vállainkon, mintha repedés nélkül bírná súlyát a csont.” (Nő)

Az előbbieket mintájára felvetődik a közösség és annak múltja közötti viszony problémája is. A diktatórikus rendszerek vagy a patriarchátus elnyomása okozta traumákat nem lehet néma beletörődéssel vagy néma megvetéssel kezelni. Ez a passzivitás csak fenntartja és újratermeli a kegyetlenséget. A történetek kinyilatkoztatása elengedhetetlen, ahhoz, hogy saját passzivitásában ne őrlődjön fel az adott közösség és az egyén.

A kötetben nyomasztó, kegyetlenséggel és szenvedéssel teli világgal találkozunk. A kötet utolsó szava – ami egyben az utolsó sor is: „életben” – a címmel összeolvasva (*halott nők életben*) mutatja a beszédhelyzetet és a múlt során kialakult életvezetési formát, amit a nők – és férfiak – újra és újra megtanulnak és tovább is adnak. Azonban másként nézve érthető továbblépésként is, hogy a lehetőség még mindig adott, érezhető benne a megnyilatkozás és az élet macak akarása.

Szabó Attila

TÚLTEJESÍTETT ÍGÉRETEK ÉS HIÁNYÉRZETEK

Mesebeszéd. A gyerek- és ifjúsági irodalom kézikönyve

■ A *Mesebeszéd. A gyerek- és ifjúsági irodalom kézikönyve* című, 2017-ben megjelent tanulmánykötet négy tematikus fejezetbe szerveződik. Az első fejezet szövegei a gyerek- és ifjúsági irodalom történetiségének, kánonképződésének folyamatát, az irodalomoktatással és a piaci mechanizmusokkal való összefüggéseit vizsgálják. A kötet második fejezete a mesére összpontosít: a tanulmányok a mese műfaját, a mesekutatást, a meseelméleteket, a népmesei hagyományokat hangsúlyosan történetileíró perspektívából közelítik meg. A kézikönyv harmadik részének felforrólásszerű címe (*Young adult, tabuk és gender*) a fejezet tematikai szórtságát vetíti előre: a szerzők kitérnek a gyermek- és ifjúsági irodalom műfaji, tematikai problémáira, kihívásaira, az olvasói elvárásokra, de esetenként egy-egy mű részletes vagy vázlatos elemzésére is vállalkoznak. A fejezet változatossága hordozza magával, hogy a szövegek néhol megismételnek egy-egy felvetést, máshol vitában állnak egymással. A negyedik fejezet a kép és szó gyermekirodalmi szerepére, szereplehetőségeire, a medialitás kérdésére közelít rá: a gyermekeknek szánt illusztrált könyvek és képeskönyvek gyermeklélektani, vizuális műveltségbeli fontosságát körvonalazzák.

Definíciók a gyermek- és ifjúsági irodalomra

■ A *Mesebeszéd* alcímében a *gyermek* és *ifjúsági* fogalmak összetartoznak: az összetétel részben egységet,

részben különállást jelöl. A kézikönyv tanulmányai hol explicit, hol implicit módon kísérletet tesznek rá, hogy a *gyermekirodalom* vagy az *ifjúsági irodalom* fogalmát, a szövegkorpusz alműfajait definiálják.

Hermann Zoltán a gyermekirodalmat kommunikációs, pszichológiai, kulturális és társadalmi szocializációs, illetve esztétikai akkulturációs funkciók felől közelíti meg. A gyerekkönyv és gyerekirodalom fogalmak helytelen szinonimaként való használatára, a gyerekirodalom all-age voltára, a német könyvkultúra hatásának vizsgálatára is felhívja a figyelmet.

Kemény Zsigmond 1853-as *Pesti Napló*-ban megjelent vezércikkére (és Ludwig K. Pfeifferre) hivatkozva Hansági Ágnes az irodalom alapvető kulturális szükséglet voltára reflektál, amelynek hiánya a társadalmi cselekvőképesség elvesztéséhez vezethet. Az irodalom alapvető kulturális szükségletként való tételezése előkészíti a „használati” és az „esztétikai” irodalom megkülönböztetését. A „használati” irodalomhoz tartozó műveket nem őrzi meg a szelektív tradíció, nem válnak a kánon részévé. Hansági abból a felvetésből kiindulva érvel, hogy a gyermekirodalom beavató irodalom, célja az olvasási vágy felkeltése. Így szerinte a „*gyermekirodalmi kánon*” fogalma önelmentmondó, mivel a kulturális emlékezet azokat a komplex esztétikai értékű műveket őrzi meg, amelyekhez a gyakorlatlan olvasó nehezebben tud hozzáférni. A gyerekiroda-

lom kérdését társadalmi funkciójánál fogva, politikai és gazdasági szempontok figyelembevételével az információs esélyegyenlőség megteremtéséhez köti.

Hansági Ágnes értékítélet-mentes különbségtételéhez képest Mészáros Márton definíciókísérletében az „ifjúsági irodalomként” olvasott szövegeket a „magas vagy felnőtt” irodalomhoz képest csökkent presztízsű, poétikailag kevésbé összetett művekként olvassuk. Hansági a művek funkcionálisára, Mészáros pedig egy tételezett célközönség korosztályával azonosított (csökkent) esztétikai megalakotottságra helyezi a hangsúlyt. Így aztán Mészáros elemzésében a „felnőtt irodalom” óhatatlanul az „esztétikailag értékes” művek halmaza, a „gyermek- és ifjúsági irodalom” ellenben csökkent esztétikai értéket hordoz. Mészáros szerint a *young adult* megkülönböztetése a *gyermek- és ifjúsági irodalomtól* részben kiadói stratégia, amellyel az ifjúsági irodalom fogalmához kapcsolódó negatív megítélést igyekeznek elkerülni. Esettanulmányában emellett is érvel, hogy a *young adult* irodalom a gyermekség helyett a felnőttiséggel áll közelebbi viszonyban; a *young adult* a populáris és a trashkultúra elemeire, intertextualitás helyett intermedialitásra épít, és filmes hatású.

Fenyő D. György a gyermek- és ifjúsági irodalmat a „kötelező irodalom” – legtágabb értelmében az iskolában tanított irodalmi művek összessége – befogadása felől elemzi. A tanulmány arra éleződik ki, hogy mely stratégiák használatával lehet a kötelező vagy ajánlott irodalmat olvasni. Mivel az olvasás feltétele a megértés – érvel Fenyő D. –, így „szövegmaszkok” (művekről szóló elemzések) tanítása vagy a kényszerű „mimikri” (tanár-diák színjáték, a művek értő olvasásának eljátszása) nem közelebb viszi a fiatalokat az irodalmi művek olvasásához, hanem eltávolítja őket attól.

Lovász Andrea tanulmányában többnyire negatív definícióval találkozunk, hiszen az válik hangsúlyossá, hogy *mi vagy milyen nem* (a gyermek- és ifjúsági) irodalom (például nem feladata megoldási stratégiákat megfogalmazni társadalmi problémákra). Szekeres Nikoletta részben elfogadja Lovász Andrea gondolatmenetét, mely szerint a kortárs ifjúsági irodalomban a „téma agressziója” megszünteti a művek „saját irodalmiságát”. Szekeres ugyanakkor két ifjúsági regény elemzésével megpróbál rávilágítani, hogy a *problémakönyvként jegyzett* művek is képesek különböző írásmódokkal, poétikai regiszterekkel dolgozva összetett világok kortárs interpretálására.

Sebesi Viktória írásának zárlatában a művek szóragoztató jellegének fontossága jelenik meg összefüggésben az olvasóvá neveléssel, mintegy „a komoly témákat feldolgozó kortárs művek” mentességül.

Irodalom és pedagógia viszonya

■ A *didaktikusság, példázatosság, moralizálás, erkölcsi érték átadása, társadalmi szolgálatteljesítés és üzenethordozás* a kötet tanulmányaiban a kortárs gyermek- és ifjúsági művek kritikájával szolgáló kategóriák: az irodalom létmódjával, nyelvvel állnak szemben, s alkalmazott irodalomná teszik azt, hiszen – érvel némelyik szerző – egy-egy társadalmi téma feldolgozására, bemutatására, problémamegoldásra vállalkoznak. A pedagógia moralizálással való azonosítása, a társadalmi relevancia példázatosságként való értelmezése tévútra vezetheti a műelemzéseket.

Lapis József a gyereklíra „pedagógiai hatásáról” értekező Sebestyén Attilát idézi, aki szerint a pedagógia nem csak „a morális kérdések, társadalmi normák és értékészletek közvetítése”. Lapis hozzáteszi, lehet létjogosultsága a pedagógiának az esztétikai hatás szempontjából is, ha

„nem csak erkölcsi példamutatással azonosítjuk”. Itt a gyermeklíra elfogadható „pedagógiai” haszna, hogy a kicsik számára nyelvi, esztétikai alapozást is jelent.

Lovász Andrea megfogalmazásában az irodalom „társadalmi szolgálatot” végezve (társadalmi témákat ábrázol) „visszalép a pedagógia alá”, mivel a „megtanítandó, felmutatandó tartalmakat tekinti prioritásnak”. Értelmezésében az irodalom lényegével szemben áll a pedagógiai funkció, amennyiben a művek „az elfogadás helyett az elutasítást, a passzív követés helyett az aktív problémamegoldást preferálják”. A művek társadalmi beágyazottságát, nyelvi megformáltságát azok *népnevelői funkciójával* azonosítja.

Sebesi Viktória a gyermeklíra előíró jellegével előbb a „tanítást és bevésést” majd a „tanító-nevelő” szándékot azonosítja.

A fenti szöveghelyek alapján a pedagógiának és a tanításnak-tanulásnak olyan értelmezését kapjuk, amely aktív részvétel helyett passzív befogadást, kölcsönösség helyett hierarchikus viszonyt, párbeszéd helyett kijelentő és előíró beszédmódot tételez (*közvetít, bevés, példát mutat, megtanulandó, felmutatandó, nevelői*). A pedagógia negatív értelemben való használata értelmezhetetlen, amennyiben alapjának az aktív értelmezői részvételt, a cselekvő megértést, kritikai gondolkodást, a párbeszédet és a felek egyenlőségét tekintjük.

A kritikák tárgyává tett gyermek- és ifjúsági irodalmi művek elemzését és fogalomhasználatát a szövegek/szöveghelyek részletes vizsgálata tehetné árnyaltabbá: milyen *előíró* gesztusokat tesz a szöveg, milyen technikák, intertextusok használatával teszi azt, nyelvi regiszterében hogyan válik *sematikussá* a szöveg, milyen aspektusok teszik az értelmezést *egysíkúvá, példázatosá, a művet zárttá és irányzatossá*.

Műfajok és hiányok

■ A tanulmánykötetben azok a helyek válnak izgalmassá, amelyek nem (pusztán) rámutatnak egy-egy hiányra, hanem reflektálnak a mozgásba hozott irodalmi hagyományra, új perspektívába helyezik a kérdést, és megkísérelnek egyféle válaszlehetőséget is megfogalmazni. Ilyen kísérletező elemzés Lapis József tanulmánya, amely a gyermeklírát a nonszensz irodalmi hagyomány és a svéd típusú gyermekversek felől közelíti meg, vagy Nagy Gabriella Ágnes írása, amely a szóban elhangzó mesék performatív, közösségi szerepének vizsgálatát célozza meg. Szerkesztes Nikoletta előbb rámutat a tabutémák előzményeire a magyar gyermek- és ifjúsági irodalomban, majd a fantasy, a humoros, önreflexív feldolgozástörténetek, a groteszk jellegre építő, abszurd humorú regények hiányára is felhívja a figyelmet. Mészáros Márton az ifjúsági irodalom és a young adult műfaji megkülönböztetését igyekszik poétikailag is alátámasztani.

Medialitás: szöveg-kép, adaptáció

■ A kötet tanulmányai az irodalom medialitását több síkon közelítik meg: az írás-olvasás mellett szó esik a mesék hangzásbeli performativitásáról, a képeskönyvek tisztán vizuális nyelvéről, az irodalmi mű filmes vagy bábszínházi adaptációjának lehetőségeiről, de az intermedialitás, közösségi média narrációra tett hatásáról is.

Hermann Zoltán a gyerekkönyvek irodalmi igényű szövegei és az ilusztrált meséskönyvek, képeskönyvek között az értelmezői szerepre való felkészítésben von párhuzamot: utóbbiak a képzőművészet, a festészet, a grafika, a fotó kulturális transzferként való befogadhatóságát, előbbieket pedig a bonyolultabb poétikai formák iránti fogékonyságot készítik elő.

Fenyő D. György aláhúzza, hogy az iskolai irodalomtanítás magához az olvasáshoz mint médiumhoz való ragaszkodást is jelent. Úgy véli, az irodalomoktatásban használt filmes adaptációk maguk is elavultak, lassúak a megcélzott korosztály számára, nem segítik a művek megértését. Izgalmasan kapcsolható Fenyő D. film felőli irodalom megközelítéséhez Mészáros Mártonnak az a meglátása, mely szerint a young adult művek filmes hatásúak (nem állnak ellen a megfilmesíthetőségnek). Mészáros tovább megy, és a médiahatás, a médiatapasztalatok (internet, közösségi média) narrációsintű leképződéseire is rámutat az elemzett regényben.

Janne Teller *Semmi* című művének bábszínházi adaptációjának folyamatát mutatja be Gimesi Dóra, aki méltatja a regény „bombasztikus történetét”, de fontosnak tartja hangsúlyozni, hogy a bábszínházi adaptáció képes lehet ellenpontozni a regényre jellemző „archetipikus figurákat, végletes konfliktusokat, érzelmes, sőt érzelgős megoldásokat”. A tanulmány felkiáltójel: a fókuszba helyezett szövegkorpusz vizsgálata a szöveg és kép kettősén kívül további médiumok bevonását is szükségessé teheti.

A gyermek- és ifjúsági művek medialitása kapcsán legnagyobb tér a képiség és vizualitás szerepének jut, nagy hangsúllyal a kicsiknek szánt illusztrált meséskönyvekre és képeskönyvekre. A tanulmányokban bejárt műfaji skála a legkisebbeknek szóló illusztrált könyvektől a posztmodern mesekönyvekig (picturebook) terjed. Az illusztrált meséskönyv, illetve a komplex imagetext között a szöveg és a képi narratíva viszonya alapján tehetünk különbséget. Várnai Zsuzsanna Lesley D. Clementre hivatkozva a posztmodern mesekönyvekben a kép és szöveg összemosását szolgáló technikák közül háromra mutat rá: a többszörös perspektíva

érvényesítésére, határokat lebontó keretek alkalmazására, kép és szöveg szétválaszthatatlan egymásba játsztatására.

Révész Emese áttekintő tanulmányának újdonsága, hogy a kamaszok képi világának irodalmi megjelenítését is felvillantja: a képregényes ábrázolás, a tárgy kollázsok, a street art, a neoprimitív művészeti hullámok, a filmes hatású képkivágások, grafikák használatának vizuális lehetőségeit egy-egy mű kapcsán tárgyalja.

A továbbgondolás lehetőségei

■ A tanulmányok izgalmas kutatási szempontokat vetnek fel és járnak körül, ugyanakkor néhány esetben a hiányérzetet nem a tanulmány vázlatos jellege hagyja maga után, hanem az, hogy a szerző nem váltja be a címben megfogalmazott ígéretet.

Hermann Zoltán „vázlatfélleje” például (*Vázlat a magyar gyermekirodalom történetéhez*) pozitív csalódást okoz: a gyermek- és ifjúsági irodalom újszerű és átfogó módszertani megközelítését írja le. Felhívja a figyelmet a gyermekirodalom funkcionalitásának, műfaj- és intézménytörténeti vonatkozásainak vizsgálatára is, amelyek nélkül a gyermekirodalom elméletének megalapozása lehetetlen. A szövegcsoportot gyakran kizárólag esztétikai értéktételezés felől megközelítő kritikáktól eltérően Hermann a gyerekkönyvkultúra pszichológiai, társadalmi-szocializációs és esztétikai funkcióit történeti folyamatokba ágyazva tárgyalja.

Hansági Ágnes „megjegyzéseit” is a „túlteljesített ígéretet” között említeném, hiszen a megtévesztően semleges címválasztást követően (*Kánon innen és túl*) a szerző letisztult szempontrendszerben közelíti meg a „gyermekirodalmi kánon”, az irodalomoktatás és a piaci működés összefüggéseit.

Lovász Andrea *Amiről nem lehet beszélni, arról is beszélni kell. Avagy*

képmutató-e a kortárs ifjúsági irodalom című munkájának első kifogásolható aspektusa, hogy jelzi ugyan, hogy tulajdonképpen a kortárs ifjúsági irodalomhoz sorolt művek egyik csoportjáról, a tabu-, probléma- vagy más néven témakönyvekről fog írni, mégis következetesen a kortárs ifjúsági irodalom egészére vonatkoztatja megállapításait. (Már az is általánosítás, hogy a tabukönyvek mindenikére érvényesek lennének az állítások.) Hiányérzetre ad okot továbbá, hogy a szerző meglátásait szövegelemzés helyett logikai kategóriákra alapozza és a szöveg-csoporthoz tartozó összes műre vonatkoztatja – néhány könyvet menekít csak meg saját ítélete alól.

Arra a kulcsfontosságú kérdésre keres választ Gáspár-Szinger Anna *Címkék a borítón* írása, hogy fel kell-e címkézni a gyermek- és ifjúsági irodalmi műveket. Ez a megközelítés új perspektívába helyezhetné a tabukönyvekről szóló diskurzust, ha a kiadói stratégiák által motivált tematikai osztályozást új szempontrendszer alkalmazásával írná felül. Azonban az újszerű módszertani megközelítés szükségességének felvetése után a tanulmány írója a kiadók által is szorgalmazott tematikai csoportosítás részletgazdag leírását valósítja meg.

Szintén a várakozásokat be nem teljesítő szövegek közé kell sorolnom Sebesi Viktória (nemi) szerepajánlatokról szóló tanulmányát, hiszen a gyermekversekben megjelenő

(résztvevő-gondoskodó) apa-figurára, (elhanyagoló-függő) anya-figurára és az alternatív családmoddellre történő reflektálás nagyon szűkös a címben jelzett kérdéshez képest. Az elemzett művek valóban újszerű szereplehetőségekre mutatnak (alkoholista anya, aktívan cselekvő női mesehős), ugyanakkor fontos lenne kitérni a nő-férfi szerepajánlatokon kívüliekre is, és nem hallgatni azokról a művekről sem, amelyek bár magukat progresszívnek tételezik, továbbra is a hagyományos szerepeket konzerválják.

A kézikönyvben felvetett kérdések, ha néhol megválaszolatlanok is maradnak, a továbbgondolás lehetőségét mindig magukban hordozzák. Az elemzések gazdag szakirodalmi apparátusa és a kötet végén szereplő *Tájékoztató bibliográfia* jó kapaszkodókat, támpontokat nyújt a gyermek- és ifjúsági irodalomban való tájékozódáshoz. A *Mesebeszéd* különlegessége ugyanakkor, hogy a változatos témákat, műnemeket, műfajokat, a szövegtörzshöz jellemző elméleti problémákat különböző szempontok szerint megközelítő tanulmányokból kivonatolható(ak) a gyermek- és ifjúsági irodalom elméletének pillanatnyi szemlélete(i), az aktualitásuk miatt nyugvópontonra még nem jutott viták forró pontjai: a szövegtörzshöz szembeni elvárások, a gyerek- és kamaszszemlélet(ek), az irodalom mediális lehetőségei.

Jakab Villó Hanga

POLITIKA ÉS ERKÖLCS

Aniszi Kálmán: *Kényszerű társbérlet*

■ Nem a hely- és időviszonyok befolyása alatt álló politikai magatartásától függ az ember vagy valamely társadalom etikai magatartása, hanem fordítva, az etikai értékeszmékből következő szabályok érvényesítésétől függ minden politikai magatartás. S ha Európa ez ősi keresztény igazságát mindenkoron szem előtt tartották volna, akkor az újkorban Spenglernek sem kellett volna megállapítania, hogy Európa hanyatlása akkor kezdődött, amikor a civilizáció elnyelte a kultúrát. Ezt a megállapítást ma már azzal kell kiegészítenünk, hogy a politika érvénytelenítette az etikát. Márpedig az európai ember örök érvényű eszméje szerint: az igazságnak, jóságnak és a szépségnek érvényesülnie kell az emberi társadalmak keretei között. Hogy mennyiben érvényes ez manapság, az kiderül Aniszi Kálmán frissen megjelent esszéjéből is.

Hirtelen és kapásból, Bibó István – politika és erkölcs viszonyáról – megfogalmazott axiómáját kell most idéznem: „demokrácia és közvélemény uralmának korában az elvi és erkölcsi politika az egyetlen lehetséges politika, de egyúttal a leggyümölcsözőbb realpolitika is.” Persze csak úgy, hogyha „a politikában hazudni nem lehet. Pontosabban: lehet itt-ott hazugságokat mondani, de nem lehet a hazugságra politikai konstrukciókat, politikai programokat felépíteni.” S ha éppen a hazugságok fogadtatják el kimondott és felvállalt igazságainkat?! Éppen ebben kell tisztázni a politika és etika egymáshoz való állandóan változó viszonyát.

Ugyancsak Bibó Istvántól: „demokratának lenni annyit tesz, mint nem félni [...], nem félni a más véleményűektől, a más nyelvűektől, a

más fajúaktól, a forradalomtól, az összeesküvéstől, az ellenség ismeretlen szándékától, az ellenséges propagandától.” Mindez nyilván az erkölcsi politika birtokában és műveléségyakorlása közben is! Csakhogy! Hogyan is tartozik össze a szabadság és az erkölcs? Akkor, ha kórosan szembe kerül a politikum és az etikum? Mít jelent ez az emberi magatartás elveinek és normáinak összességében? Ha a társadalomhoz, az államhoz, a hazához és a családhoz való viszonyban is kutatjuk?

Aniszi Kálmán töprengései nem hiábavalóak, mert logikus rendezettségükből is kitűnik a szakavatottság, a megfontoltság és következetesség kitartó indulata. Melyet a szerző tömény gondolatai is fűszereznek, s elvezetnek a továbbgondolási kényszerig és élvezetig. Hogy az olvasó is érezze a továbbgondolható és értelmezhető, részletező gondolatokat, melyek egyértelműen jelzik, hogy nem a századok óta érvényes erkölcsi kódexünkkel, de mindennapi politikánkkal van egyre nagyobb baj. Hiszen „Az erkölcs mindig tettekben virágzik. Mert az erkölcsnek nincs önálló léte, mint a tudományoknak vagy a művészeteknek, az erkölcsi értékek immanens módon vagy benne foglaltatnak tetteinkben, gondolatainkban, szándékainkban és érzelmeinkben, vagy megnyilvánulásaink híjával vannak, lesznek...” – ismételteti a szerző. És nemhiába! Mert meglátása szerint, erkölcsi törvényeink „nyugtalanul gyengélkednek”, egymás iránti érzékenységünk és tiszteletünk kopik, lanyhul, s ezzel nemcsak emberi mivoltunk és kapcsolataink civilizált garanciái, társadalmi keretünk-ala-

punk, de értékeiben európai kereszténységünk is veszélybe került.

Olyan kötetbe sorolt írásaira gondolok itt, mint címek szerint a *Szabadság! Te szülj nekem rendet!*; *Az érdek – mindennekfölött!*; *Szentesíti a cél az eszközt?*; *Egyéni és kollektív bűnök*; *A tiszta kéz politikája*; *Az igazat mondd, de hogyan?* stb. vagy *Az erkölcsi kódexek természete*, illetőleg a *Psalms humanus*.

De hogyan tovább, ha a politika, ami azt hiszi, hogy soha semmi rosszat nem tett, és rendületlenül bízik abban, hogy a jövőben csakis jót tehet, s az erkölcs, mely szerint, mindig rosszat tett, és kételkednie kellene abban, hogy az elkövetkezőkben bármi jót is megtehet, úgy áll egymással szemben, hogy az emberek tudatában már a történelemfáradtság jelentkezik, az a fajta neurotikus ernyedtség, mely a legjobban jelzi olykor a közhangulatot. Amikor, visszatekintve a 20. századra, az emberek úgy érzik, egész Európában, így Kelet-Közép-Európában is, már mindent kipróbáltak: vallást, szekularizmust, racionalizmust, nacionalizmust, internacionalizmust, ám a 21. században is lecsapodó az eredmény mégis mérhetetlen szenvedés lett?!

Oldásnak ilyenkor hatnak azok a kötetbe épített irodalmi szövegek (esszénovellák, karcolatok, elbeszélések), melyek közül nem egy még a dans macabre velőt rázó csupaszságát sem nélkülözi. Mégis az üdítő olvasmányosságot jelentik, a torokszorító erdélyi emlékek leírásakor is. S ahogyan a könyv címlapján látható rajz az évtizedekkel ezelőtt Erdélyből elszármazott, ma Svájcban élő kiváló festő és grafikusművész Szalai József *Szemben* című alkotása jelzi, a tartalomnak megfelelően nem véletlenül került ez a Janus-arcú kép az első borítóra. Mert „igencsak lényegbevágóan fejezi ki a kétarcúságot, a képmutatást, a látszat és a valóság eltérő voltát, vagyis éppen azt az alap gondolatot”, amely a könyvbeli írásokon végigvonul.

Erkölcs és alkotás, keresztény remény és közösségi hit, mind-mind arra utal, hogy a politika és erkölcs emberi mércével, miért, mikor és hogyan mérhető? De hogy éppen a föderatív és négy nyelvű Svájcban maradjunk: beszéljünk a svájci demokrácia lényegéről, tisztaságáról. Arról, hogy a demokrácia létrejöttéhez nem elég bizonyos intézményi feltételeket biztosítani, nem elég a gazdaság szabadságát megteremteni s a méltányos elosztás és részesülés ábrándjait meghirdetni ahhoz, hogy az emberek ne csak tudomásul vegyék, de el is sajátítsák a demokratikus magatartás szabályait. Svájcban, 700 éven át, a teljes jogú honpolgárok éppen ezt „finomították”, tételen a demokratikus, vagyis a közösségi döntéshoztalt. Igaz, hogy Svájc történelmi fejlődése nem az önkényuralomtól haladt a demokrácia felé – ahogyan majd mindenütt a keresztény világban. Svájc a közösségi irányítású kantonok szövetségeként jött létre, kivételes történelmi fejlődéséért, hiszen ők nem kellett legyőzzenek s elűzzenek sem császárt, sem cárt, sem királyt, mégcsak kommunista főtitkárt sem. Hanem közösségi irányítású régiók szövetségét kellett megteremteniük és működtetniük. S mintha már a görög demokratikus vagy római köztársasági hibákból tanultak volna. Azt tanulták meg, hogy a képviselői demokráciákban eddig egyetlen, a választásokon győztes érdekcsoport (eszmei vagy ideológiai párt) sem volt képes tartósan és tisztán, a megszerzett hatalommal való visszaélések nélkül (korrupció, önkény, kivételezés stb), végülis erkölcsösen élni és vezetni. Ma viszont már kimondhatjuk, hogy a svájci típusú vegyes demokrácia a képviselői és közvetlen demokrácia sajátos és sikeres, élhető keveréke, mely Svájcot Európa, de talán a világ legstabilabb, gazdaságilag legversenyképesebb és legtisztességesebb államberendezkedésévé tette. Melyben a demokrácia nemcsak a választási egy napig tart, hanem mindvé-

gig. Mert továbbá a választópolgár is beleszólhat közvetlenül, a biztosított és szervezett népszavazás által (igaz, hogy nem minden latin nyelvű kantonjában!) az ország, a társadalom állampolitikáját, szociális ügyeit érintő szabályozásba, törvényhozásba. Igaz, hogy rendszerint utólag és némi gyakorlati alkalmazás után, de a népszavazások eredménye kötelező és nem évül el.

S ha most (anizsis megfontolásból) a svájci demokratikus berendezkedés mellett és ellen fölhozható érveket szembesítenénk? Elég, ha egy mindent elsőprőt, és eldöntőt emlegetünk föl: a közösségi beleszólások lehetőségétől sohasem fosztja meg a választópolgárokat, mint ezt a választás demokráciája teszi. Éppen a közjó előmozdítása érdekében, szükséges és eredményes párbeszédet biztosítva a döntések előkészítésében, meghozatalában és véglegesítésében. Az esetleges és szükséges menetközbeni korrekciókat is lehetővé téve. Ez pedig bátorságot és erőt is biztosít az emberi élet bármikori megújításához. És éppen ez növeli a politika becsületességébe vetett emberi hitet. Mert az állandó és valódi részvétel lehetősége a konkrét és meghatározó ügyekről szóló döntésekben, éppen a szűk egyéni vagy csoportos érdekek keretét tágítja közösségivé. Hatékonyá téve a közszolgáltatások és éppen a parlament által is hozott törvények népszavazásos felülbírálatának lehetőségét, mely élénkíti a politika és a közvélemény kapcsolatát. Hiszen így a törvényeket is eleve közösen és meg egyezve, elfogadhatóan, élhetően dolgozzák ki. Tehát a népszavazás mint hatékony és biztosított politikai eszköz éppen a politika legitimitásának járulékos zálogaként teszi Svájcot a konszenzusos demokrácia mintaaorszá-gává! És nincs káosz és jogbizonytalanság, elégedetlenség és rettegés, belefáradás a politikába! Ilyen helyzetben viszont, a lakosság mindennapi biztonságában, éppen a ceteris paribus (az egy keresőre jutó termelési érték) minden más

emberi tényezőt egyeztet és kibékít. S máris jöhet az anizsis kérdés: Lehet-e Kelet-Közép-Európában a történelmi és politikai átmenetnek valaha is ilyen célja és útja?! Különösen, ha azt sem felejtjük még el, hogy Svájc önálló államiségát, az Erdélyével egyszerre, a harmincéves felekezeti háborút lezáró, vesztfáliai békekötéskor, 1648-ban ismerték el és erősítették meg!

Politika és erkölcs vonatkozásában, most egy anglikán teológusból lett ateista filozófus, Don Cupitt följegyzése jut eszembe: „Ma már senki sem lehet teljesen keresztény. Hívhatod magad nem kereszténynek, de álmaid még mindig keresztény álmok.” Anizsi Kálmán könyvéből viszont azt is kierzem, hogy ezek a keresztény álmok már nem képesek társadalmunkat megszervezni, mert helyüket átvette a „bűntudat zsarnoksága”. S vajon milyen szociológiai, filozófiai, pszichológiai okok állhatnak a háttérben? Netán az, hogy a 20. században a meghirdetett evilági megváltáseszmekből és elméletekből náci és kommunista táborok lettek, s a rendszerváltozás után a liberalizmus meghirdette szabadságeszmeje a fogyasztás kiüresedett ideológiájává zülölt, ahelyett, hogy összetartotta volna Európa nyugati és keleti részét? S a kereszténység értékeit megtagadó európai politika vezetőinek nagy része ma már úgy gondolja, hogy földrészünk elsősorban nem az európaiaké, hanem az egész világé?!

Hova megvünk, merre tartunk? Ebben az értekeiben elbizonytalanodott, egész világot, romjaira meghívó Európában? Erre a kérdésre Anizsi Kálmán sem adhatja meg a választ. Csak jelzi, hogy a gond létezik, a gonddal foglalkozik, töpreng, medítál, s az eredményt meg is fogalmazza. És hasonló töprengésre biztat, ösztönöz mindannyiunkat. Az egykori tanári katedrán túl s a politikai fórumoktól is messze. Az időskori bölcsesség babérlijetében...

Kónya-Hamar Sándor

ABSTRACTS

László Csibi

■ ***Count Sámuel Teleki's Unpublished Documents: Dissertation Excerpts***

Keywords: *Count Sámuel Teleki, expedition, East-African diary, letters, photography, Lajos Erdélyi*

Following his expedition in East-Africa, Count Sámuel Teleki became a representative of the pioneering era of the great geographic discoveries. This study publishes a large collection of documents from his campaign (1886-1888). Some of them were in danger of destruction at the end of the Second World War. The photographs of this expedition were "rediscovered" by Lajos Erdélyi, and a number of them was published in 1977. Following this research path, the author discovered in the Romanian State Archives a large number of unpublished photographs and documents. Another essential and less known source is the diary that Count Teleki himself scrupulously kept during his journey.

George Grigore

■ ***Wine and Its Significances within the Islamic Mystical Writings***

Keywords: *mysticism, Islam, Qur'an, wine, Rabi'a, al-Hallaj, Sohrawardi, Sana'i, Rumi*

The starting point for embarking upon this endeavour was our desire to understand the very status – a paradoxical one – that wine holds within Islam. On the one hand, wine is prohibited under the Islamic law, but on the other hand, wine represents an outstanding element pertaining to Islamic mysticism. The research we have conducted is based on the data garnered from main books of Islam – i.e. the Holy Qur'an and the Hadith – as well as from the writings of many great Muslim mystical writers. From Rabi'a to al-Hallaj, to Sohrawardi, to Sana'i, to

Rumi, the mystical poem with an apparently bacchanalian related subject, that is a subject exclusively used as pretext for expressing the deepest religious feelings so unique, beyond any constraint – be it denial or faith, as Sohrawardi said – was for a long time an essential element of the mystical incantation throughout the Islamic world.

Csilla Gyöngyösi

■ ***Feminist Interpretations of the Qur'an and Sunnah***

Keywords: *feminism, Qur'an, Sunnah, Islam, Amina Wadud, Fatima Mernissi*

Feminism has had a huge impact on Islamic societies recently. This manifests itself in theology as well, where women try to define their space within the religious space. Islamic feminists such as Amina Wadud and Fatima Mernissi locate the place of modern women inside and not outside religion, trying to find new ways to understand what the Qur'an teaches about women and why. They redefine this place using new and old exegetical methods, re-examine old and common misconceptions. This movement aims basically to show that women have an equal place in religion and this is in the Qur'an.

Klára Hegyi

■ ***Vicissitudes of the Ottoman Age in Bihar County***

Keywords: *Ottoman Hungary and the Transylvanian border region, the Tatar invasion of 1599, increase of Ottoman tribute-paying areas*

The border region separating the Hungarian Kingdom and the Transylvanian Principality from Ottoman Hungary was a frontline of daily battles, aimed at forcing new territories to pay tribute. This study presents the submission process in Bihar county from the Transylvanian border region, with special emphasis

on the Tatar invasion of 1599, which devastated more than half of the localities. The description of the 17th century tributes, of the exposure of the villages, and of the division of the lands between the Hungarian and Turkish landowners is based on a Hungarian investigation from 1645. The tributes imposed in the previous century have increased manifold, and the Ottoman owners have also begun to hold judgements and impose fines. Neither the Hungarian soldiers of the Transylvanian castles, nor the Hungarian owners of the settlements were able to limit these excesses.

Éva Marcinkó

■ ***The Gülen or Hizmet Movement***

Keywords: *Turkey, Fethullah Gülen, Recep Tayyip Erdoğan, Islam, liberalism, religion and science*

The Gülen or Hizmet movement is a well-organised community of people all around the world. The follower of the movement build their institutions, schools, universities on the thoughts of Fethullah Gülen, an Islamic cleric living in the US. According to him, the most important point is to invest in education and to teach the new generation of young people to find a way back to liberal Islam, which is not separated from the sciences. In the course of time, this movement has evolved into a strong network in Turkey. To stop Gülen's influence, the Turkish president Recep Tayyip Erdoğan blamed him and his followers for the military coup of 2016. The Turkish government formally declared the Hizmet movement a terrorist organisation: all their schools and institutions had to be closed in Turkey, and the people involved in the movement had to flee. Hizmet played an important role in the rising of Islam in Turkish society. Gülen teaches that the Turks should not forget about the interculturalism and

tolerance of the Ottoman Empire, and that tradition and modernity can sit by the same table.

Péter Tamás Nagy

■ ***The Kaaba Leaves Mecca: Mediaeval Examples for Local Analogies of the Holiest Islamic Building***

Keywords: *Islam, Mecca, Kaaba, Mosque of the Haram, Middle Ages*

The square sanctuary of the Kaaba, located in the Mosque of the Haram in Mecca, has a central role in Islam: it orients people who pray towards it and desire to visit it once in their lifetime as part of their religious beliefs. Besides these normative regulations of Islam, there is a parallel, though less known, phenomenon, namely that several buildings were – and still are – revered as local analogies of the Kaaba. The present paper touches upon some examples of this phenomenon in the mediaeval Islamic world, ranging from the Dome of the Rock in Jerusalem the Shalla in Rabat (Morocco), the Eski Mosque in Edirne (Turkey), and the Shrine of Imam Reza in Meshhed (Iran). What unifies these, admittedly diverse and remote, sites is the fact that they have adopted some functions of the Kaaba, and made their visitors perform rites that are traditional parts of the pilgrimage to Mecca. To that end, given that the journey to Mecca often led through hostile territories and was thus rightly considered to be dangerous, many communities in the Islamic world would rather establish their own local 'Kaaba'.

Sárközy Miklós

■ ***A Brief History of Zurkhāne in Iran***

Keywords: *Islamic civilization, zurkhāne, Iran, Sufism, Shiitism*

The present paper addresses the brief history of the zurkhāne (literally 'house of strength'), a socio-religious gymnasium of Iranian origins.

In the first part of the paper, we try to shed light on the origins of this institution. Unlike many Iranian and Western authors who support the idea of the 'pre-Islamic' Iranian origins of the zurkhānes, we believe that zurkhānes developed gradually in the Iranian Islamic civilization, and different social and religious influences contributed to its formative period, such as Iranian military traditions of the early Islamic period, the movements of urban outlaw circles of Iranian bazars and the institutionalization of their sport guilds. Furthermore, one can detect a certain impact of Sufi and Shii rituals on the zurkhānes as well. It is worth noting that zurkhānes appeared only in the second half of the 16th century. In the second part of paper, we offer a brief overview of the inner structure of the contemporary Iranian zurkhānes, including their different rituals and their symbols used during the ceremony. Furthermore, a brief summary is added to demonstrate the modern zurkhāne revival and to introduce the different ideological concepts behind the present popularity of the zurkhāne movement in the Middle East.

Laura Sitaru

■ ***The Representation of the Stranger in Mediaeval Arab Travellers' Notes: Linguistic Remarks***

Keywords: *Middle Ages, Islam, Arabian travellers, linguistic alterity, aḡam, alterity*

Linguistic remarks are quite frequent and significant in the characterization of the Stranger in mediaeval Arabic travel notes. Our sources measure the Stranger's alterity with respect to their knowledge of Arabic, the medium through which the domain of alterity is accessed. This alterity is constantly associated with a reprehensible social behaviour and with the strangers' poor assimilation

of Islam and its rituals. Thus, the representatives of the cultural centre (markaziyya) mercilessly note the strangers' linguistic, religious, and behavioural "deficiencies". A good knowledge of Arabic has to be associated with a correct assimilation of the Islamic religion, the two elements jointly representing the essential criteria for inclusion in this most prestigious culture.

Gitta Szekér

■ ***Islam in Central Asia: Variations on a Religion***

Keywords: *Islam, Central Asia, mystical Islam, folk-Islam, Bukhara, Soviet Union*

The paper reviews the history of Islam in Central Asia and its form of Islamic practices, both "mystical Islam" and so-called "folk-Islam". The text examines the importance of oral narratives and their socio-cultural constructions within its particular context. While the presence of Islam in certain parts of Central Asia dates back to the 17th century, the spread of the faith in regions that are now the modern states of Uzbekistan, Turkmenistan, Tajikistan, Kazakhstan and Kyrgyzstan, was, in actuality, a gradual process. We can talk about the case of Islamisation in multiple waves. The first section of the paper aims to present the main historical events, including Bukhara, "the Mecca of the East", and the importance of the "Central Asian Golden Age". It reviews the Soviet era (together with the birth of the modern nations within the Soviet nationalities policy), the shaping of Islamic practices during this time and the effect of both the "underground Islam" of the Soviet times and the foreign impact in the Islamic discourse of these independent states beginning from the Nineties. It assesses the rebirth of Sufism in a national context and the possible in-

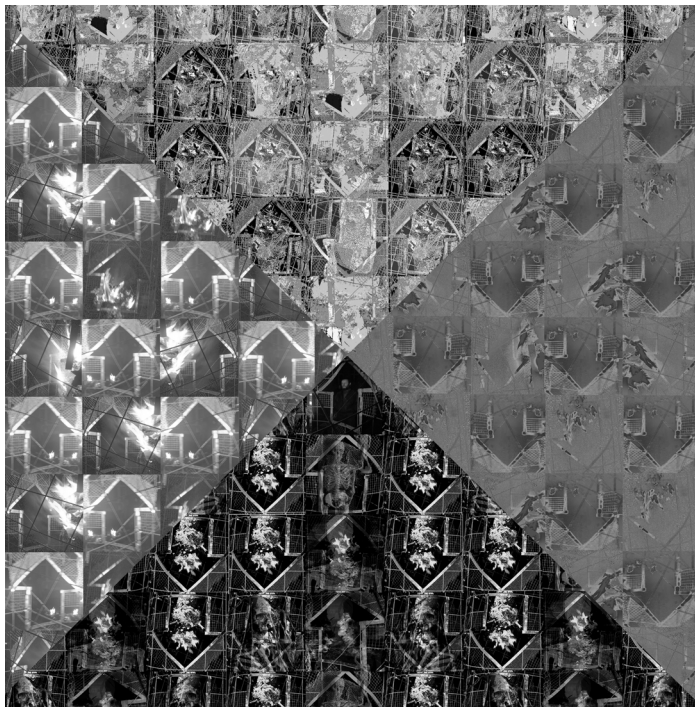
fluence of foreign jihadi movements. The second part of the research seeks to demonstrate the religiously diverse nature of the region and its encounter with Islam. It notes the effect of certain Shamanistic rituals and beliefs that shaped the religious practices, such as the Osh Bibiyo (and, through this, women's possible empowerment by their leading role in healing and religious rituals), that is now an organic part of Islam in the region. By exploring the spiritual past of Central Asia, the paper aims to prove the deep implantation of Islam into the life of the people, though with peculiar local characteristics.

Zoltán Szombathy

■ ***Pluralism and Secularisation in Contemporary Muslim Thought: Nurcholish Madjid and Abdullahi Ahmad An-Na'im***

Keywords: *Islam, pluralism, secularism, liberalism, Nurcholish Madjid, Abdullahi Ahmad An-Na'im*

The article offers a sample of tolerant and pluralistic interpretations of Islamic precepts and law by contemporary Muslim thinkers, focusing on their understandings of the controversial concepts of religious pluralism and secularism. It demonstrates the ways in which the Indonesian Nurcholish Madjid and the Sudanese Abdullahi Ahmed An-Na'im use the concepts and methodological tools of the traditional Islamic religious sciences to find convincing arguments for peaceful coexistence with other religious communities, for freedom of thought and conscience, and for the adaptation of Muslim thought to the demands of contemporary society. It is also shown that, far from being marginal figures of contemporary Islam, the ideas of these thinkers do have a profound influence among Muslims wherever people can freely express their opinions and authorities do not stifle discussion.



A lapszámot szerkesztette:

Gyöngyösi Csilla (vendégszerkesztő),
Rigán Lóránd

Csapody Miklós (1955) – irodalom-
történész, PhD, Budapest

Csibi László (1978) – dokumentum-
film, doktorandus, BBTE, Kolozsvár

Grigore, George (1958) – orientalista,
egyetemi tanár, Bukaresti Egyetem

Gyöngyösi Csilla (1978) – orientalista,
doktorandus, ELTE, Budapest

Hegyí Klára (1940) – történész, az
MTA doktora, Budapest

Horváth Csaba (1993) – doktorandus,
BBTE, Kolozsvár

Iványi Tamás (1944) – orientalista,
ny. egyetemi tanár, ELTE, Budapest

Jakab Villó Hanga (1989) – szerkesztő,
doktorandus, BBTE, Kolozsvár

Kántor József (1949) – képzőművész,
Baja

Kész Orsolya (1994) – mesterképzős
hallgató, BBTE, Kolozsvár

Kónya-Hamar Sándor (1948) – költő,
közíró, Kolozsvár

Marcinkó Eva (1989) – magiszteri
hallgató, ELTE, Budapest

Nagy Péter Tamás (1990) – orienta-
lista, doktorandus, Oxfordi Egyetem

Sárközy Miklós (1976) – orientalista,
egyetemi docens, Károli Gáspár

Református Egyetem, Budapest

Sitaru, Laura (1977) – orientalista,
egyetemi docens, Bukaresti Egyetem

Szabó Attila (1997) – egyetemi
hallgató, BBTE, Kolozsvár

Szabó Zsolt (1996) – egyetemi
hallgató, BBTE, Kolozsvár

Szekér Gitta (1982) – orientalista,
független kutató, Budapest

Szombathy Zoltán (1972) – orienta-
lista, habil. egyetemi docens, ELTE,
Budapest

TÁMOGATÓK



nka
Nemzeti Kulturális Alap



„Az utóbbi évtizedekben még a korábban megszokottnál is hangosabban jut el hozzánk a kortárs muszlim kultúra legtűrelmetlenebb és legagresszívabb képviselőinek hangja. Kifejezetten lehangoló, hogy az ilyen személyek és csoportok gátlástalansága és hangereje mellett nem vagy alig találkozzunk a nem is kevés türelmes és jó szándékú jelenkori muszlim gondolkodó nézeteivel. Ez azt a benyomást erősíti – ami egyáltalán nincs a türelmetlenebb muszlim irányzatok ellenére –, hogy ezek az irányzatok az iszlám vallási hagyomány egyetlen lehetséges megnyilvánulását képviselik, vagy más szavakkal: hogy a velejőig átpolitizált, agresszív vallási fundamentalizmus a kortárs iszlám egyetlen »autentikus« formája.”

(Szombathy Zoltán)

ISSN 1222 8338



5 LEJ
500 FT

ISLAM