

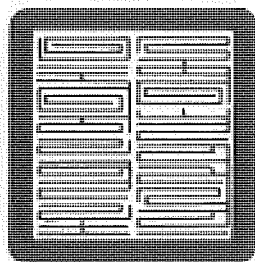
KELETKUTATÁS

Kiadja a Kőrösi Csoma Társaság — Megjelenik évente kétszer
1991. ősz

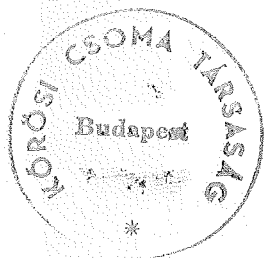
Szerkeszti

KAKUK ZSUZSA

BETHLENFALVY GÉZA, DÁVID GÉZA,
ECSEDY ILDIKÓ ÉS FODOR PÁL
közreműködésével



BUDAPEST



Iványi Tamás

Goldziher Ignác

(1850 június 22. - 1921 november 13.)

Tisztelt Társaság! Mai ülésünkön Goldziher Ignác halálának 70. évfordulójára emlékezünk. A nagy magyar orientalista, aki az európai iszlámkutatások és a modern arabisztikai stúdiumok egyik megteremtője és mindmáig egyik legnagyobb alakjának számít, már életében szinte minden létező magyar és külföldi tudományos elismerést megkapott, a halála óta eltelt hetven esztendőben pedig az minősíti legjobban, hogy művei elevenen élnek a kutatók számára, könyveit nem kell leporolni a könyvtárakban, s mindennapi használatukat újabb és újabb reprint kiadások, valamint teljesen új fordítások könnyítik meg. Goldziher Ignác az arabisztika és az egyetemes tudományosság élő klasszikusa, akit az arab országok kutatói is mindig elfogadtak és méltányoltak - s ez, tekintve az európai orientalistákat övező gyanakvást, nem kis dolog.

Goldziher Ignác, bár már 22 évesen egyetemi magántanár, az események szerencsétlen összejársása folytán elsősorban akadémiai elismerésben részesült: 1876-ban a Magyar Tudományos Akadémia levelező tagja, míg 1892-ben rendes tag lett. Egyetemi tanári kinevezéshez s ezzel egyetemi álláshoz csak 1904-ben jutott, addig harminc éven át a pesti Izraelita Hitközség titkáráként dolgozott. 1905-től egészen 1919-g, lemondásáig, töltötte be az MTA I. Osztályának elnöki tisztjét. A legnagyobb nemzetközi elismerés 1889-ben érte, amikor a stockholmi nemzetközi orientalista kongresszuson II. Oszkár svéd király nyújtotta át neki és Theodor Nöldekének a kongresszus aranyérmét.

Talán legjelentősebb munkája, a *Muhammedanische Studien* két kötetete, s benne a muszlim hagyományok (*ḥadīṭ*) máig is alapvető és hiteles fejlődéstörténetével, már valamivel több mint egy évszázada jelent meg. Goldziher nagyságát és jelentőségét azonban épp az mutatja meg legjobban, hogy bibliográfiája nem zárult le, halála után három és fél évtizeddel új fejezetet kellett nyitni benne, és ez igen csak ritka a nemzetközi tudományos világban.

Talán a kívülállók számára is legjobban az 1956 és 1971 között megjelent legfontosabb új Goldziher kiadványok listája érzékelteti szerzőjük tudományos nagyságát és jelentőségét:

1956: *Streitschrift des Ġazālī gegen die Bāṭinijja Sekte* (Leiden)

1958: *Le Dogme et la Loi de l'Islam* (Párizs, új fordítás)

1960-tól kezdve folyamatosan jelenik meg az *Encyclopaedia of Islam* II. kiadása, amelyben számos szócikkét újra közreadják, melyeket még a fél évszázaddal korábbi I. kiadásba írt.

1961: *Muhammedanische Studien I-II.* (Leiden)

1962: *Études islamologiques* (Párizs, új fordítások)

-
- 1963: *The Spanish Arabs and the Islam* (London, új fordítás)
1966: *A Short History of Classical Arabic Literature*
(Hildesheim, új fordítás magyarból)
1967: *Muslim Studies I.* (London, új fordítás)
Die Zāhiriten (Hildesheim)
Mythology Among the Hebrews and Its Historical Development
(New York, új fordítás)
1967-73: *Gesammelte Schriften I-VI.* (Hildesheim, összes cikke)
1970: *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung* (Leiden)
1971: *Muslim Studies II.* (London, új fordítás)
The Zāhiris (Leiden, új fordítás).



Goldziher Ignác ifjúkori képe

A bahraini qarmatík történetéhez

A 3/9. század közepén, a kései abbászida birodalom dezintegrálódásának időszakában az ellenzéki, síita csoportosulások társadalmi elégedetlenséget kifejezésre juttató tanításaiban jelentős változások következtek be a kháridzsita tanok, valamint a mu'tazilita praktikus teológia és a késő hellenisztikus és neoplatonikus filozófiák befogadása nyomán.¹ Ezeknek az eszméknek hatásaként síita környezetben új típusú közösségek jöttek létre, amelyek radikális politikai fellépésüket egy, a Próféta házából származó teokratikus, karizmatikus vezető, az imám - Mahdi közeli eljövételének hirdetésével támasztották alá. A későbbiekben *ismā'īliya*-nak nevezett nagyszabású ideológiai-politikai mozgalom a muszlim birodalom területén két olyan síita államiság (297/909-10 a Fātimidák Észak-Afrikában; 286/899 a qarmatík Észak-Közép Arábiában) létrejöttéhez vezetett, amelyek eszmeiségüket, s az abbászida birodalom megbuktatását célzó politikájukat egyaránt ennek a karizmatikus vezetőnek, az imám-Mahdinak a legitimizációjára alapozták.

A két síita állam feltételezett kapcsolatai az arab kútfők meglehetősen ellentmondásos forrásaiban,² és az európai iszlámkutatásban is a figyelem középpontjába kerültek, s széleskörű polémia bontakozott ki róluk.³ Legkorábban de Goeje tárgyalta az eseményeket, aki az akkoriban rendelkezésre álló források alapján arra a következtetésre jutott, hogy a qarmatík folyvást a Fātimidák utasítására cselekedtek, mégha olykor túllépték is felhatalmazásukat.⁴ Ivanow, az *ismā'īliya* legjelentősebb korai kutatója doktrinális különbségeik alapján elutasított minden kapcsolatot a Fātimidák és a qarmatík között.⁵ B. Lewis a kutatások majd félévszázados eredményeinek összefoglalásában a bahraini qarmatikat eredetükben különállónak tekintette, s úgy vélte, hogy különállásukat megőrizvén, mégiscsak kiálltak a fátimida kalifák mellett. A két síita államiság későbbi összeütközéseit pedig a mozgalom mérsékeltjei és radikálisai közötti ellentétek-

¹ Lásd a kérdés felvetését: Nagel, T. *Frühe Ismā'īliyya und Fātimiden im Lichte der Risālat Iḥtūāḥ ad-Da'wa*, Bonn 1972. 5-10; 73-75. Qāḍī an-Nu'mān (megh. 363/974) fātimida jogtudósnak a mozgalom kezdetéről írott történeti traktátusa elemzése kapcsán.

² Ld. a vonatkozó kútfők kritikai áttekintését doktori dolgozatomban: Bevezetés a qarmatí mozgalom történetének tanulmányozásába. Budapest 1984. 5-44.

³ Uo. az *ismā'īlī* - qarmatí historiográfia főbb problémái. i.m. 45-92.

⁴ de Goeje, M. J. *Mémoire sur les Carmathes du Bahraïn et les Fatimides*, Leiden 1886. 81. skk.

⁵ Ivanow, W. "Ismailis and Qarmatians" *JBRAS* 16 1940. 43-85. uő. *A Guide to Ismaili Literature*, London 1933. 1.1. 15.1

nek tulajdonította.⁶

S. M. Stern véleménye szerint a bahraini qarmaṭik a mozgalom szétszakadása után is az eredeti hitelt képviselték, nem fogadták el a látható imám új doktrínáját (a későbbi fátimida hivatalos hitelt). Nem ismerték el a fátimida kalifákat Mahdi-imámoknak, de politikai vezetőkként, a várva várt Mahdi helytartóiként, bizonyos együttműködést mégis csak kialakítottak velük. Stern e kétértelmű kapcsolatban látja a qarmaṭi történelem rejtélyes vonásainak, a későbbi fátimida-qarmaṭi nyílt szakításnak a magyarázatát.⁷

A problémakör legutóbbi átfogó tanulmányozását, új források bevonásával W. Madelung végezte el. Az eredet és egység kérdésében arra a következtetésre jutott, hogy a qarmaṭik és a Fátimidák, habár ugyanabból a szektás irányzathól származnak, az imámságról vallott tanításaik fejlődésében már korán saját úton haladtak, úgy hogy inkább ellenségesen viszonyultak egymáshoz.⁸

Amilyen súllyal kerültek a qarmaṭi-fátimida kapcsolatok a történetírás és a tudományos kutatás érdeklődésének középpontjába, olyannyira mellőzöttek a bahraini qarmaṭik egyéb irányú külkapcsolatai a forrásokban és a szakirodalomban egyaránt. Legutóbb E. Ashtor⁹ és M.A. Shaban¹⁰ a korszakot kitűnően elemző gazdasági és társadalomtörténeti munkái hívták fel a figyelmet a bahraini qarmaṭik egyéb külkapcsolatai és a mögöttük meghúzódó kereskedelmi érdekek szoros összefüggéseire.

Ezeknek a nem fátimida irányú külkapcsolatoknak a forrásokból kideríthető háttérmotívumai feltárásával vázoljuk a rejtélyes és ellentmondásos bahraini qarmaṭi közösség és államfejlődés legfontosabb mozzanatait.

Kezdetek

A 3/9. század utolsó harmadában az ismeretlenségből máris jól működő propagandagépezettel a történelem színpadára lépő ismāʿīlī misszió (*daʿwa*) belül 286/899-ben olyan feszültségek következtek be, amelyek a mozgalom tartós szakadásához vezettek. Miként azt Madelung kimutatta, e szakadás hátterében az állt, hogy a várva várt imám Mahdi, Muḥammad ibn Ismāʿīl visszatéréséről szóló híradást a szekta nagymestere, aki akkoriban a szíriai Salāmīya-ban élt,

⁶ Lewis, B. *The Origins of Ismāʿīlism*, Cambridge 1940. 80; 84-85; 88-90.

⁷ Stern, S. M. *Studies in Early Ismāʿīlism*, Jerusalem/Leiden 1983. 295-6.

⁸ Madelung, W. "Fātimiden und Bahrainqarmaṭen" *DI* 34 1959. 34-88; "Das Imamat in der frühen ismailitischen Lehre" *DI* 37 1961. 43-135. Vö.: Halm, H. *Die Schīʿa*, Darmstadt 1988. 205-208; Daftari, F. *The Ismāʿīlīs*, Cambridge 1990. 119; 160; 165.

⁹ Ashtor, E. *A Social and Economic History of the Near East in the Middle Age*, London 1979. 161-167.

¹⁰ Shaban, M. A. *Islamic History* vol. 2., Cambridge 1976. 130-135; 152-158; 165-168.

lényegbevágóan módosította.¹¹ Ámde a doktrína megváltozása a hívek körében elutasításra talált. A vezető propagandisták (*dāʿī* tbsz. *duʿāt*), ʿAbdān Irakban, al-Ġannābī Kelet-Arábiában, ʿAlī ibn al-Faḍl Dél-Jemenben, közösségeikkel elpártoltak a misszió élén feltűnő imámtól; míg a másik dél-jemeni propagandista Ibn Haušab és az észak-afrikai Kutama berbereknél toborzó ʿAbdallāh aš-Šīʿī elfogadták az új irányvonalat. A misszió így aztán kettészakadt. A "hitehagyottak" Irakban és Kelet-Arábiában szembeszálltak a Salāmīya-i imámokkal, a későbbi fátimida kalifákkal; híveikkel továbbra is üdvöztetőjük, Muḥammad ibn Ismāʿīl eljöveteletét várták. A Salāmīya-tól elszakadt óhitű ismāʿīlī-kat Irakban és az Öböl partvidékén, miként korábban, továbbra is változatlanul *qarmatīk*nak nevezték.

A qarmatīk sikerei Bahrainban tűntek az abbászida birodalom számára a legveszélyesebbnek. Egyedül e térségben sikerült a 3/9. század végén önálló államot alapítaniuk, amely aztán kiterjedt terület felett, korlátlanul uralkodott. Az ezt követő években a bahraini qarmatīk a legütőképesebb, legfélelmetesebb haderővel rendelkeztek az iszlám világban, amely valóságos csapást jelentett a kalifátus számára, s a birodalom dezintegrációjának tartós tényezőjévé vált.

Bahrain, a qarmatī hódítások nyomán államiságuk földrajzi kereteit képező terület, Kelet-Arábia Dél-Irak felé eső part menti régiója, a birodalom szívéhez közel eső provincia volt, amely a korabeli távolsági kereskedelem egyik fő útvonala mentén húzódott. Foglalkozására, etnikumára nézve heterogén összetételű népesség lakta: oázisaiban arámi eredetű nabateus földművelők, városaiban iranizált kereskedők éltek. Ez utóbbiak az Öböl-vidékről rendszeresen utaztak a dél-iraki Baszrába és az iráni partvidék kereskedelmi központjába, Sīrāfba. Így aztán e települések érdekeltek voltak abban a törekvésben, hogy az Öböl-vidék India felé irányuló nagykereskedelmében részesedésüket növeljék.¹² A partmenti régió peremvidékein pedig nomadizáló arab-beduin törzsek kóboroltak, amelyek rablóportyáikkal rendszeresen zaklatták a lakott településeket. Bahrain az iszlám korai évszázadaiban a kháridzsiták egyik fő erőssége volt, a zandzs rabszolgafelkelés idején pedig egy fajta hátországgént szolgált.¹³ A térség szellemi arculatából még nem tűntek el teljesen az iszlám előtti Perzsia, a kereszténység és a júdaizmus hagyományai, hatásai.

A bahraini misszió jóval az ismāʿīlī mozgalmon belüli szakadás előtt kezdte meg működését, egy Dél-Irakból odaküldött, perzsa eredetű, Fārsz vidékéről

¹¹ Fő forrás: Ibn Rizām Aḥū Muḥsin-nál (in: Ibn ad-Dawādārī, *Kanz ad-durar* VI. 65-68, ed. S. al-Munajǧid, Kairó/Wiesbaden 1380/1961), továbbá Ibn Hauqal, *Sīrat al-ard*, Beirut 1979. 33-35. Vö.: Madelung, "Imamat" 59. skk., valamint Halm, H. *Kosmologie und Heilslehre der frühen Ismāʿīliya* Wiesbaden 1978. 9-10.

¹² Az iszlám előtti és a korai iszlám időkben a Bahrain elnevezést Kelet-Arábia azon régiójára használták, amely al-Qatīf-tól Haǧarig húzódott. Ez az elnevezés később csupán a partmenti szigetvilágra, pontosabban a legnagyobb szigetre Uwāl v. Awāl szigetére korlátozódott. Vö. Art. Bahrain *Et*² 941-944.

¹³ Ld. Naǧm, A.A. *Bahrain fit ṣadr al-islām*, Bagdad 1973. 81-88.; vö. Ashtor 116; 163-164; 190.

származó *dāʿī*, Abū Saʿīd al-Ġannābī vezetésével, aki kezdetben a városlakók *šīʿita* elemeit igyekezett missziója mellé állítani, majd a sivatagi beduin törzsek között, főként pedig a Banū Kilāb és a Banū ʿUqail körében keresett és talált támogatókat.¹⁴ Abū Saʿīd missziója a nomád beduinok támogatásával katonailag megerősödött, tevékenysége fokozatosan átalakult a partvidék lakott települései ellen kibontakozó hódító célzatú rablóháborúkká. A jól szervezett qarmai szabadcsapatok e háborúban alig két évtized alatt Bahrain területének a többségét meghódították, a terület abbászida kormányzóját elfűzték, vereséget mértek az ellenük küldött abbászida seregekre, valamint lakóinak élet- és vagyonbiztonságot garantáltak.

Az ismāʿīlī mozgalomban időközben bekövetkezett szakadás Abū Saʿīd számára kedvező alkalom volt arra, hogy közösségét végképp függetlenítse. A forrásokból kivehetően katonai lépései erre a szándékra utalnak.¹⁵ Halálakor (300/913) a bahraini qarmai közösség a kibontakozó államiság legfontosabb feltételeként jelentős terület felett rendelkezett, amely a későbbiekben nem csupán a qarmai birodalom földrajzi kereteit, de elhelyezkedésénél fogva a qarmai kül- és belpolitika, azaz a külkapcsolatok jellegét és irányát is meghatározta.

Expanzió

Abū Saʿīdot a qarmai közösség élén legidősebb fia Saʿīd követte, aki az ún. kormányzótanáccsal (*ʿiqdānīya*) közösen kormányzott.¹⁶ A források¹⁷ tanúsága szerint, ebben az időszakban, közel másfél évtizedig, az addig rendszeresen rablóportyázó bahrainiak tartózkodtak bármiféle harci cselekménytől, politikai és hitelveik ellenére nyugalomban voltak. Ugyanakkor az abbászida kormányzattal meglepően jó kapcsolatokat tartottak fenn.

Az ideológiai megfontolásokat, a korábbi mintegy két évtizedes militáns külpolitikát félretéve, kedvezően fogadták az abbászida vezér ʿAlī ibn ʿĪsā al-Ġarrāhī (megh. 334/946) közeledését és békekezdeményezéseit, aki 301/911-ben, nem sokkal azután, hogy főhivatalát elfoglalta, majd pedig 303/915-6-ban küldöttséget menesztett hozzájuk, s aztán kiterjedt tárgyalásokat folytattak a bagdadi udvarral. E tárgyalások eredményeként ʿAlī ibn ʿĪsā, mielőtt elmozdították

¹⁴ Ibn Hauqal *Sūrat al-ard* 258; Ibn ad-Dawādārī VI, 55-56. Vö. aṭ-Tabarī *Tārīḫ al-umam wa-l-mulūk* X, 71, ed. M.A. Ibrāhīm. Kairó 1969; Ṭābit ibn Sīnān, in: *Aḥbār al-qarāmīta* 12. ed. S. Zakkār. Damaszkusz 1400/1980.

¹⁵ aṭ-Tabarī X 71-79, Ṭābit 12-15, vö. Ibn al-Aʿrābī *al-Kāmil*. Ed. C.J.Tornberg. Beirut 1965². VII. 493-494; 498-499.

¹⁶ A qarmai vezetésről ill. az intézményeiről ld. Miskawih: *Tagārib al-umam* ed. H.F. Amedros - D.S. Margoliouth, Oxford 1921. II/57 és Ṭābit 35-36.

¹⁷ al-Maqrīzī: *Luʿdz al-hunafāʾ* ed. Ġ. aš-Šayyāl. Kairó 1367/1948. 239; ʿAbd al-Ġabbār al-Hamadānī: *Ṭaḥḥat dalāʾil al-nubūwwa* ed. ʿA. ʿUtmān. Beirut 1966 II/379-381. Vö. Bowen, H. The Life and Times of ʿAlī ibn. ʿĪsā the 'Good Vizier', Cambridge 1975² p. 205; Madelung, W. "Bahrain-qarmaten" 50.

vezérségéből, 304/917-ben privilégiumokat és anyagi támogatást biztosított nekik. A qarmaŦik megkapták az Öböl-vidék észak-keleti kereskedelmi centrumával való szabadkereskedelem jogát, pontosabban Sīrāf kikötőjének használatát¹⁸. Ez az esemény döntő momentum a qarmaŦi politika természetének megértése szempontjából, minthogy ezzel a lépéssel, történelmükben először de nem utoljára anyagi juttatás és kereskedelmi kedvezmények ellenében időlegesen felfüggesztették az abbászida birodalom elleni pusztító katonai akcióikat.

A kalifa kormányzatát, s ʿAlī ibn ʿĪsā békekezdeményezéseit feltehetően az akkoriban Egyiptom ellen kibontakozó fátimida támadás veszélyei ösztönözték a bahrainiak iránti közeledésre. Ily módon igyekeztek őket leszerelni, a fátimida támadással egyidejű esetleges akciójukat megakadályozni.¹⁹ Amíg ʿAlī ibn ʿĪsā befolyással volt Bagdadban, ez a politika érvényesült és hathatósan bizonyult. Minthogy azonban e politikai közeledés a qarmaŦik téttlenségével időben egybe esett, a vezér ellenségei, s főként pedig fő riválisa, későbbi utódja, az egyébként síita beállítottságú Ibn al-Furāt (megh. 312/924) számára ürügyet szolgáltatott arra, hogy őt qarmaŦi bűnpártolással vádolják. ʿAlī ibn ʿĪsā emiatt később tisztségét is elveszítette Ibn al-Furāt javára, aki viszont már kevésbé hajlott arra, hogy a qarmaŦik irányában hasonlóan békülékeny politikát folytasson.²⁰

A bahraini qarmaŦik időleges békés kapcsolatai a bagdadi udvarral a források közlései szerint 311/923-ban véget értek. A krónikák a pusztítás éveként említik ezt az időszakot, s az események is ezt igazolják. Ebben az évben indították el a bahraini qarmaŦik pusztító hadjárataik sorozatát Dél-Irakba, melyek során megsarcolták Baszrát, Kúfát, és kifosztották a zarándokok karavánjait.²¹

A drámai események hátterében a források²² értesülései szerint a qarmaŦi vezetésben bekövetkezett változások álltak. Fivére félreállításával, Abū Saʿīd legifjabb fia, Abū Ṭāhir került hatalomra, akinek új politikai irányvonala mögött vélhetően immár a qarmaŦi közösség radikális, militáns elemeinek a befolyása érvényesült. Abū Ṭāhir erős katonaállam kiépítését kezdte meg, nomád beduin katonai erőkre támaszkodó, expanzív külpolitika érvényesítésével. Minthogy az abbászida birodalmat megrendítő qarmaŦi támadások Egyiptom fátimida megtámadásához időben igen közel estek, a krónikaírók, s később a kutatók többségében is azt a benyomást keltették, hogy ezek az akciók a kívülállók által feltételezett egyazon radikális síita mozgalom két szárnya között pontosan összehangoltak, s lényegében az abbászida uralom végét jelentő egységes támadásukról

¹⁸ Miskawaih I/33-35; ʿArīb al-Qurṭubī: *Sīlat Ṭārīḫ al-Tabarī* (Tabari continuatus) ed. de Goeje, M.J. Lugduni Batavorum, 1965² 58-59. Vö. Bowen: 136-137, 139-141; Ashtor: 164; Shaban 145.

¹⁹ A fátimida - qarmaŦi kapcsolatok és közös hadi eseményeik kritikáját ld. Madelung, W.: "BahrainqarmaŦen" 46-55; Ashtor: 160 skk.; Shaban 153-204.

²⁰ Miskawaih I/41-42, vö. Shaban 145-152.

²¹ ʿArīb 38, 110 skk.; Miskawaih I/33; Ibn al-Aʿīr VIII/49, 143-144, 155, 170; Ibn Taġrībīrdī: *an-Nuġūm az-zāhira* ed. M.A. Ḥātim. Kairó 1383/1963, III/197, 208, 215-217, 220.

²² Ṭābit 36.

van szó.²³ Forrásaink²⁴ azonban más körülményekre, olyan motívumokra hívják fel a figyelmet, amelyek kizárják ezeknek a katonai fellépéseknek az összehangoltságát. A Dél-Irak elleni támadások hátterére utalva arról tudósítanak, hogy a bahrainiak ezt megelőzően a bagdadi kormányzattól Ahwāz és Baszra átengedését követelték. Ily módon akarva megszerezni az ellenőrzést Dél-Iraknak India felé irányuló kereskedelme, valamint Khūzistān ipara felett.²⁵

A forrásokból jól kivehetően, a qarmaṭi rablótámadásokat az a törekvés vezette, hogy az Öböl-vidék távolsági kereskedelmének, valamint a szíriai/dél-iraki átmenő kereskedelemnek a hasznából intézményesen részesüljenek. A kereskedő érdekek képviselője és védelme Abū Tāhir politikájának döntő tényezőjévé lett és a qarmaṭi állam berendezkedését, valamint militáns külkapcsolatait alapvetően meghatározta.²⁶ E politika változásai, fejleményei közepette formálódott a theokratikus vezetők képviselőjében szerveződött radikális šíita mozgalomból a militáns külpolitika eszközeit határozottan és hatékonyan érvényesítő, önállóosodó qarmaṭi kereskedő államiság.

A qarmaṭi katonai akciói csaknem fél évszázadon át kisebb megszakításokkal, több hullámban folytak. Közvetlen gazdasági hasznukon (a rabláson) túl a területiség relatív biztosításával azt is eredményezték, hogy a kiépülő qarmaṭi államot szomszédai partnereként ismerték el.

Számos jelenség viszont arra is utal, hogy a qarmaṭioknak a kalifátus iránti ez időbeli rendkívül ellenséges magatartását, szélsőséges katonai akcióik sorozatát az imámsággal kapcsolatos tanításaik reaktiválódása, hitelveik erőteljesebb érvényesülése kísérte.²⁷

Kísérlet teokratikus állam létrehozására

A bahraini qarmaṭi, miként a birodalom keleti területeinek más szakadár ismāʿīlī csoportjai, ragaszkodtak a korai ismāʿīlīya azon tanításához, hogy a várva várt Mahdi megjelenése a közeljövőben remélhető.²⁸

Abū Tāhir, miként más qarmaṭi propagandisták is, ezidőtájt megjövendölte a Mahdi közeli eljövetelét, mégpedig a Saturnus és a Jupiter 316/928. évi conjun-

²³ Vö. Madelung "Baḥrainqarmaṭen" 46-55.

²⁴ Miskawaih I/145-6; ʿArīb 118, 134; Tābit 56; al-Hamadānī, Muḥammad ibn ʿAbdalmalik: *Takmilat Tārīḫ al-Ṭabarī* ed. A. Kanʿān. Beirut 1961, 53; al-Masʿūdī: *al-Tanbīh wa-l-iṣṣāf* ed. A. I. as-Sāwī. Kairó 1387/1938. 390.

²⁵ ʿArīb, *Ṣilat* 58-59; Miskawaih I/139; Ibn al-Aʿfīr VIII/114 skk.

²⁶ Vö. Ashtor 164; Shaban 153, 165-168.

²⁷ Ld. Madelung "Baḥrainqarmaṭen" 75 skk; vö. Halm 207-208.

²⁸ al-Bīrūnī: *Āṭār al-bāqīya* ed. E. Sachau, Leipzig 1878 I/213; Ibn al-Aʿfīr VIII/157; vö. Madelung: "Baḥrainqarmaṭen" 80; Art qarmaṭi *ET*².

gációja alapján.²⁹ Ezt az eseményt a qarmatik a korai ismā'īliya neoplatonikus ihletettségű tanai alapján mint az iszlám korszak lezárását, s a hetedik, végső vallási éra bevezetését várták. E várva-várt időpont közeledtével fokozták támadásaikat a qarmatī közösségen kívüliek ellen. A muszlim közösséget a legsebezhetőbb pontján támadták meg, midőn a Dél-Irakon átvezető mekkai zarándokutakat elvágták, ezzel lehetetlenné tették a zarándoklatot (*haġġ*), muszlim istentisztelet legszentebb aktusát. Támadásaik miatt több évig szünetelt is a zarándoklat a birodalom keleti területeiről.

317/927-8-ban a qarmatī előrenyomulás már a kalifátus központját, Bagdadot fenyegette. Egészen az Eufrátesz folyóig nyomultak előre. A birodalmi csapatok csupán a Zubāra folyó hídjának átvágásával tudták őket megállítani és visszavonulásra kényszeríteni. Második dél-iraki hadjáratuk során fellázították Wāsiṭ és Kúfa qarmatī lakosságát, akik addig is szoros kapcsolatban voltak bahraini hittestvéreikkel. A lázadókhöz csatlakoztak a Banū Duhl, a Rifā'a és 'Iṭl törzsek beduinjai is.³⁰ A felkelés leverése után a dél-irakiak Bahrainba menekültek Abū Ṭāhirral együtt, aki időközben váratlanul visszatért székhelyére. Forrásaink arra utalnak, hogy a hirtelen visszatérés háttérében a Mahdi várásának újabb eseménye állt. Fővárosuk, al-Aḥsā' közelében egy megerősített "menhelyet" (*dār al-ḥiġra*), főhadiszállást építettek, s oda várták a Mahdi-imám érkezését.³¹ Ezt követte a birodalmat és az egész muszlim világot legjobban megrendítő támadásuk, midőn a 317/930. évi zarándoklat idején bevették Mekkát.³² Szörnyű pusztítást végeztek a szent városban, elvitték a legszentebb ereklyét a Fekete Követ a Ka'ba-ból, amely nélkülözhetetlen volt a zarándoklat szertartásaihoz. A Kő elmozdításának indítéka feltehetően az lehetett, hogy ily módon kézzelfoghatóan demonstrálják az iszlám éra végét.³³ A források többsége utal arra, hogy nem sokkal ezután 'Ubaydallāh al-Mahdi, az első fátimida kalifa egy levelet küldött Abū Ṭāhirknak, melyben szigorúan megróttá őt cselekedetükért, és követelte a Kő visszaszolgáltatását. Abū Ṭāhir azonban kérését elutasította, az Abbászidák hasonló kívánságával egyetemben.

A qarmatik szinte megállíthatatlan előrenyomulását aztán rendkívüli esemé-

²⁹ Az időpontot tendenciózusan úgy választották meg, hogy az egybeesett a Zoroaszter utáni 1500. év végével, illetőleg az alexandriai éra 1242. évével, amikor a Zoroaszternek és Dzsámáspnak tulajdonított próféciák a Mágus uralmának helyreállítását jövendölték. Miskawaih I/201; Ibn al-Aṭīr VIII/311; al-Hamaḡānī *Takmilat* 43, 62; Ḥamza al-Isfahānī: *Tārīḥ sanī mulūk al-ard wa-l-anbiyā'*, Beirut 1961. ed. Y. al-Maskūnī, 153-154.

³⁰ Az ún. *baqlīya*-felkelésről van szó. Ld. 'Arīb 132 skk, 137, 162; Ibn al-Aṭīr VIII/124 skk, 132, 136, 200; 'Abd al-Ġabbār 383-384.

³¹ Miskawaih I/183; al-Mas'ūdī *Tanbih* 385; Ibn al-Ġauzī *al-Muntazam* ed. F. Krenkow, Hyderabad 1357/1938 VI/216; Ibn Kaṭīr *al-Bidāya wa-l-nihāya* Beirut 1966 XI/157; vö. Madelung 81 skk.

³² Maqrīzī: *Inti'āz* 182; Ibn al-Dawādārī VI/93.

³³ Ṭābit 53.

nyek akadályozták meg. 319/931-ben Abū Tāhir hatalmát egy iszfaháni származású ifjú perzsára ruházta át, akiben a várva-várt Mahdit felismerni vélte. Viszont az ezt követő események eltérő fordulatot vettek attól, miként a qarmaṭik általában a Mahdi eljövetelét remélték.

Az ifjú perzsa ahelyett, hogy a várva-várt Mahdi eljövetelére prófétált körülményeket valóra váltotta volna, s az iszlám éra végét elhozta volna, extrém ceremóniákat vezetett be. Elrendelte valamennyi próféta kiátkozását, a vallásos iratok elégetését, bevezette a tűzimádás kultuszát, sőt néhány qarmaṭi vezetőt is kivégeztetett. 80 napos rémuralma után Abū Tāhir végülis megölette az ál-Mahdit és elismerte, hogy a csaló rászedte őt.³⁴

A Mahdi eljövele iránti fokozott várakozások, az esemény szerencsétlen kimenetele ellenére közvetve arra utalnak, hogy a bahraini qarmaṭik a karizmatikus vezetővel kapcsolatos várakozásai nem a fátimida imám kalifákhoz fűződtek.³⁵

Ez az esemény, amelyet lényegében a qarmaṭi állam teokratikus megerősítésének irányába tett lépésnek tekinthetünk, erősen demoralizálta a bahraini qarmaṭikat és befolyásukat is csökkentette Keletre szakadt hittestvéreik között. Sokan közülük, főként a Dél-Irakkból érkezettek (*ʿaḡamīyūn*) közül valók és az arab törzsek qarmaṭái elhagyták Bahraint, akik azután az elkövetkező évtizedben a különböző qarmaṭi-ellenes hadseregek szolgálatában tűntek fel.³⁶

Bahrainban e kellemetlen "közjáték" után a qarmaṭik visszatértek korábbi hitelveikhez. Ismét a rejtőzködő imám-Mahdi rendelkezései szerint tevékenykedtek. Újabb katonai akcióik hátterében pedig továbbra is kereskedelmi befolyásuk növelésének szándéka állott.³⁷ 318/931-ben Omán meghódításával, s kikötője elfoglalásával, uralmuk alá vették az Öböl egész arab partvidékét, sőt rablóportyákat tettek az Öböl-vidék perzsa oldalára is. Ellenőrzési pontok kiépítésével próbálkoztak e térségben, s rátámadtak két itteni konkurens kézműiparos városra. Rövid szünet után a zarándokkaravánokat is fosztogatták. Akcióik eredményesnek bizonyultak.

A források³⁸ arról tájékoztatnak bennünket, hogy 322/934-ben Muḥammad ibn Yaʿqūb, Rāḍī kalifa kamarása, tárgyalásokat kezdett velük. E tárgyalások során felajánlotta Abū Tāhir *de jure* elismerését azokon a területeken, amelyeket ő már korábban *de facto* megszerzett, amennyiben a qarmaṭik elismerik a kalifa fennhatóságát, megszüntetik a zarándoklat háborgatását, és visszaadják a Fekete Követ. A qarmaṭik a Fekete Kő visszaszolgáltatását elutasították, viszont a zarándoklat akadályoztatásának megszüntetésére készségüket nyilvánították. Azt is megígérték, hogy a *ḥuṭba*-t az abbászida kalifa nevében mondják,

³⁴ Miskawaih II/55 skk.; ʿAbd al-Ġabbār II/389-390; Ibn al-Aʿīr VIII/351.

³⁵ Ld. de Goeje *Carmathes* 129, 173, 194; Lewis: *Origins of Ismāʿīlism* 75-76; valamint e vélemények kritikáját Madelung 74-75, 80-82.

³⁶ ʿArīb 163, 168; ʿAbd al-Ġabbār II/392-393; vö. de Goeje 136 skk.; Madelung 84-85.

³⁷ Ibn Ḥauqal 33-35; vö. Madelung 68/fn 5.

³⁸ Miskawaih, I/287-285.

amennyiben Baszra kikötőjének használatát a bagdadi hatóságok megengedik nekik. De a megegyezés meghiúsult, s ezért továbbra is támadták a zarándokokat, sőt a kalifa seregét is megverték, elfoglalták Kúfát.³⁹ Aztán a tárgyalások folytatódtak. Ezúttal Ibn Rā'iq fővezér egyezkedett velük. A qarmaṭik évjáradékok és municiót követeltek az udvartól. A fővezér azt javasolta, hogy álljanak a kalifa szolgálatába, s akkor a kívánt összeget majd zsoldként megkapják. De nem tudtak megegyezni.

Végül aztán 327/939-ben megkötötték a megállapodást a bagdadi udvarral. Ebben az egyezségben, évjáradék fejében, ill. a zarándokok által fizetett védelmi illeték (*ḥafāra*) ellenében ígéretet tettek a zarándoklat védelmére.⁴⁰ Ezzel a diplomáciai lépéssel a qarmaṭik felújították korábbi, a kereskedelmi érdekekért és anyagi előnyökért nyújtott békesség politikáját. Bár időközben Abū Tāhir elhunyt (332/944), fivérei közös kormányzással folytatták ezt a kapcsolattartást.

334/946-ban a buwaihida hadurak kerítették hatalmukba Bagdadot, akik több mint egy évszázadra az abbászida birodalom tényleges uraivá lettek. Az együttműködés újabb szakaszát a qarmaṭik megnyerése érdekében folytatott erőfeszítések jellemzik. A Buwaihidák e téren a korábbiaknál is messzebbre mentek. A források arról tudósítanak, hogy megengedték a qarmaṭiknak, a buwaihida vámház mellé a saját vámház felállítását Baszrában.⁴¹ Bár forrásainkban erre vonatkozóan közvetlen utalások nincsenek, feltehetően hasonló engedélyeket kaptak a Baszrába, Bagdadba, Kúfába vezető nagyfontosságú szárazföldi zarándokútvonalakra vonatkozóan is. A Buwaihidák a Sīrāf kikötőjébe irányuló kereskedelem elriasztása és Baszrába térítése érdekében hajlandók voltak az ottani kereskedelem hasznán a qarmaṭiakkal osztozkodni. Az utóbbiak viszont cserében aktívan támogatták őket a Számánidák elleni, Rayy birtoklásáért folytatott háborúskodásukban, minthogy érdekeltek is voltak a kelet-nyugati kereskedelem e fontos állomáshelyére való bejutásban.⁴²

E jószomszédi kapcsolatok közepette döntöttek úgy a qarmaṭik, hogy önszántukból visszaszolgáltatták a huszonzét évig őrzött Fekete Követ. 339/951-ben a bagdadi kormány által fizetett jelentősebb összeg fejében ezt meg is tették, miután a korábbi javaslatokat, közöttük a fátimida Manšūr kalifáét (334/946) is több ízben elutasították.⁴³

³⁹ Miskawaih I/367 skk.; Ibn al-Ġauzī *Muntazam* VI/208-210; vö. Ashtor 166 skk.

⁴⁰ Miskawaih I/330 skk, 367; Ibn al-Aʿīr VIII/311; Ibn Taġrībī III/26; Ibn al-ʿImād *Šaḍarat ad-ḍaḥab* Kairó 1931. II/308.

⁴¹ Miskawaih I/284; ʿArīb 132, 137, 163; Ibn al-Aʿīr VIII/124, 132, 136, 220, 232, 249; Ibn al-Ġauzī VI/208; Ḥamza al-Isfahānī 313.

⁴² Miskawaih II/46, 117, 129, 143-144, 196, 213-218, 300-301; Ibn Ḥauqal 48.

⁴³ Miskawaih II/127; Ibn al-Aʿīr VIII/367; Ibn al-Ġauzī VI/367; Ibn Taġrībī III/301.

A Fekete Kő visszaszolgáltatása a qarmatī állam fejlődésének fontos fordulópontját jelzi: a teokratikus vezető képviseletének elvére támaszkodó közösség gazdasági, kereskedelmi érdekeinek érvényesítése során militáns, expanzív külpolitikát folytatva, szomszédaival elfogadtatta magát. Állammá szerveződött és a muszlim politikai rendbe integrálódva érte el legitimizációját.

A bahraini qarmatīk és a fátimida kalifák között lappangó ellentét 358/969-ben, Egyiptom fátimida meghódítása után nyílt katonai összecsapáshoz vezetett a két fél között, annak ellenére, hogy a fátimida kalifák minden megtettek a keleti, szakadár ismāʿīlī csoportosulások, közöttük a qarmatīk támogatásának visszaszerzésére.⁴⁴ A 4/10. század közepén, a szíriai hadszíntéren való megjelenésük előtt, a qarmatīk már korábban is kinyilvánították politikai érdekeltségüket e területek iránt, az Ihšīdīdakkal és Hamdānīdakkal fenntartott kapcsolataik révén.⁴⁵ A fátimida seregek előrenyomulása e térségben a qarmatīk alapvető érdekeit veszélyeztette, minthogy itteni új jövedelemforrásuktól, a zarándokok megadóztatási jogától megfosztotta volna őket. Ennek az érdekellentétnek a jegyében folyt a váltakozó sikeres fegyveres küzdelem a két sūta állam hadseregei között, Szíria városainak, elsősorban Damaszkusznak és Ramlának birtoklásáért, ill. Egyiptomnak a megszerzéséért. 365/975-ben al-ʿAzīz kalifával végülis meg egyezést kötöttek, amelynek értelmében a fátimidák jelentős összegű évjáradékot fizettek nekik.⁴⁶

A későbbi évtizedekben a qarmatīk egyre kevesebbet hallatnak magukról a krónikák lapjain. Katonai akcióik mérséklődtek, buwaihida szövetségben, pontosabban a konföderáció belső konfliktusaiban zajlottak.⁴⁷ Virágzó kereskedőállamuk kiépült intézményrendszeréről, belső berendezkedéséről, a kortársak és az utókor csodálatát kiváltó gazdasági életüknek az aranykoráról a muszlim utazók még másfélszáz év múltán is szólnak.⁴⁸ Békés jólétük, feltűnő kontrasztja annak az erőszaknak és káosznak, amely a Termékeny Félhold más vidékein érvényesült.

⁴⁴ Vö. Madelung "Imamat" 86 skk, Art Ismāʿīliya *ET*².

⁴⁵ Ld. Ibn al-Aʿīr VIII/452; Miskawih II/203; Ibn al-Ġauzī VII/19.

⁴⁶ Ibn al-Dawādārī VI/148-177; Ibn al-Aʿīr VIII/614-616, 638-639, 640-641.

⁴⁷ Ibn al-Aʿīr IX/42-43; Ibn al-Ġauzī VII/121, 126.

⁴⁸ Ibn Hauqal, *Sūrat al-ard* 33-35; Nāsir-i Khosrau *Safarnāme (Book of Travels)* ed. & tr. Thachston, W.M., New York 1986, p. 86-90.

BIBLIOGRÁFIA

FORRÁSOK

- Aḥbār al-qarāmiṭa fī l-Aḥsāʾ, aš-Šām, al-ʿIrāq, al-Yaman*. Ed. S. Zakkār. Damaszkusz 1400/1980.
- ʿArīb ibn Saʿd al-Qurṭubī. *Silāt Tārīḥ at-Ṭabarī* (Tabari continuatus). Ed. iudic et glossario inst. M.J. de Goeje. Lugduni Batavorum, 1965².
- al-Bīrūnī, Abū Raiḥān Muḥammad. *Āḍār al-bāqīya ʿan qurʾān al-ḥāliya*. Ed. E. Sachau, Leipzig 1878.
- Ḥamza al-Isfahānī, ibn al-Ḥasan. *Tārīḥ sanī mulūk al-ard wa-l-anbiyāʾ*. Ed. Y. Y. al-Maskūnī. Beirut 1961.
- al-Hamadānī, ʿAbd al-Ġabbār. *Ṭaḥṣīl dalāʾil an-nubūwwa*. Ed. ʿA. ʿUṭmān. Vol. 1-2. Beirut 1966.
- al-Hamadānī, Muḥammad ibn ʿAbdalmalik. *Takmilat Tārīḥ at-Ṭabarī*. Ed. A. Kanʿān. Beirut 1961.
- Ibn al-Aṭīr, ʿIzz ad-Dīn. *al-Kāmil*. Vol. I-X. Ed. C. J. Tornberg. Beirut 1965².
- Ibn ad-Dawādārī, Abū Bakr ibn Aibak. *Kanz ad-Durar*. Ed. S. al-Munaḡḡid. Kairó/Wiesbaden 1380/1961.
- Ibn al-Ġauzī, Abū l-Faraġ. *al-Muntazam fī tārīḥ al-mulūk wa-l-umam*. V-X. Ed. F. Krenkow. Hyderabad 1357/1938.
- Ibn Hauqal, Abū l-Qāsim. *Sūrat al-ard*. Beirut 1979.
- Ibn al-ʿImād, Abū l-Falāḥ al-Ḥanbalī. *Šaḡarat ad-dahab*. Kairó 1931.
- Ibn Kaṭīr, Abū l-Fidāʾ. *al-Bidāya wa-n-nihāya*. Beirut/Riyad. 1966.
- Ibn Taġrībī, ʿĀmal ad-Dīn Yūsuf. *an-Nuġūm az-zāhira fī mulūk Miṣr wa-l-Qāhira*. Ed. M.A. Ḥātim. Kairó 1383/1963.
- al-Maqrīzī, Taġī ad-Dīn Aḥmad. *Itiʿāz al-ḥunafāʾ bi-aḥbār al-aʿimma al-fāṭimiyyīn al-ḥulafāʾ*. Ed. Ġ. aš-Šayyāl. Kairó 1367/1948.
- al-Masʿūdī, Abū l-Husain ʿAlī. *at-Tanbīḥ wa-l-iṣṙāf*. Ed. A.I. as-Sāwī. Kairó 1387/1938.
- Miskawaih, Abū ʿAlī Aḥmad. *Taġrīb al-umam* (The Eclipse of the ʿAbbasid Caliphate). Vol. I-VII. Ed. H.F. Amedros - D.S. Margoliouth. Oxford 1921.
- Nāsir-i Khosrau. *Safarnāme* (Book of Travels). Ed. & tr. W.M. Thachston. New York 1986.
- at-Ṭabarī, Abū Ġaʿfar Muḥammad. *Tārīḥ al-umam wa-l-mulūk*. Ed. M.A. Ibrāhīm. Kairó 1389/1969.

SZAKIRODALOM

- Ashtor, E. *A Social and Economic History of the Near East in the Middle Age*. London 1979.
- Bowen, H. *The Life and Times of ʿAlī ibn. ʿĪsā the 'Good Vizier'*. Cambridge 1975².
- Daftari, F. *The Ismaʿīlis*. Cambridge 1990.
- Et*² = *The Encyclopædia of Islam* (1960-): Art. Bahrain, ismāʿīliya, qarmaṭi.
- de Goeje, M. J. *Mémoire sur les Carmathes du Bahrain et les Fatimides*. Leiden 1886².
- Hajnal István. *Bevezetés a qarmaṭi mozgalom történetének tanulmányozásába*. (publikálatlan doktori disszertáció) Budapest 1984.
- Halm, H. *Kosmologie und Heilslehre der frühen Ismāʿīliya*. Wiesbaden 1978.
- *Die Schiʿa*. Darmstadt 1988.
- Ivanow, W. *A Guide to Ismaili Literature*, London 1933.
- "Ismailis and Qarmatians" *JBBRAS* 16 1940. 43-85.
- Lewis, B. *The Origins of Ismāʿīlism*, Cambridge 1940.
- Madelung, W. "Fātimiden und Bahrainqarmaten" *DI* 34 1959. 34-88.
- Madelung, W. "Das Imamāt in der frühen ismailitischen Lehre" *DI* 37 1961. 43-135.
- Nagel, T. *Frühe Ismāʿīliya und Fātimiden im Lichte der Risālat Iṣṭiḥād ad-Daʿwa*. Bonn 1972.
- Naġm, A.A. *al-Bahrain fī ṣaḍr al-islām*. Bagdad 1973.
- Shaban, M. A. *Islamic History*. Vol. 2., Cambridge 1976.
- Stern, S. M. *Studies in Early Ismāʿīlism*. Jerusalem/Leiden 1983.

Az Isis-kultusz nyomai az arab szerelmi varázslásban

A görög-római kori Egyiptom népvallásának legjellegzetesebb vonása a rendkívül elterjedt Isis-kultusz volt.¹ Isis istennőre, férjére, Osirisre és fiára, Hórusra a hívők úgy tekintettek mint egy ideális, "mintacsalád" képviselőire, akiket érdemes követni és utánózni a mindennapi élet ezernyi megpróbáltatása közepette. Isist, számos egyéb funkciója mellett, elsősorban mint a szerető feleséget és odaadó anyát tisztelték. Ő volt a szimbóluma a termékenységnek, így kapcsolatba hozták a szexuális szerelemmel is. A parasztok előszeretettel fohászkodtak hozzá, amikor földjeik termékenységéért könyörögtek. Az alsóbb néposztályok körében különösképpen kedvelték Isist. Főleg a leginkább kiszolgáltatott helyzetben lévő parasztasszonyok lelhatték meg benne a nők védelmezőjét.

Az egyiptomi Isis-kultusz szívósságát és mély gyökereit jelzi, hogy a kereszténység győzelme után, még i.sz. 485-ben is volt egy közkedvelt kultushelye Alexandria közelében, és híres, Philae-szigeti szentélyét csak 537-ben zárták be Justinianus rendeletére.² Így joggal tételezhetjük fel, hogy kultusza túlélte Egyiptom arab meghódítását (639-642).³ Az alábbiakban azt kívánjuk bemutatni, hogy a mindennapi életben oly fontos szerepet játszó szerelmi varázslás mai gyakorlata is visszavezethető az Isis-vallás jellegzetes megnyilvánulásaira.

1.1. Vizsgálódásunk kiindulópontját egy *šabšaba*-nak nevezett varázspraktika leírása és a hozzákapcsolódó ráolvasás szövege képezi. Az arab *šabšaba* kifejezés egy olyan mágikus rítusra utal, melyben egy asszony "a varázszformula recitálása közben a papucsával üti a szeméremtestét."⁴ Egy, a múlt század végén Kairóban kiadott és a népszokások leírásával foglalkozó könyv, melynek szerzője egy 'Abd ar-Rahmān Ismā'īl nevű orvos volt, így határozza meg az eljárást: "A legerősebb kúra és legsikeresebb orvosság, melyet az asszonyok valaha is kipróbáltak annak érdekében, hogy férjeiket visszatartsák a más nők utáni mász-

¹ Az Isis-kultusznek ezekre az aspektusaira l. különösen Sh. K. Heyob, *The Cult of Isis among Women in the Græco-Roman World*, Leiden 1975, 48-52, 70, 76, 80, 128, F. Dunand, *Religion populaire en Égypte romaine*, Leiden 1979, 2sk, 38, 60, 62, 105, 107sk, 110-113.

² *Lexikon der Ägyptologie* III. herausgeg. W. Helck - W. Westendorf, Wiesbaden 1978, 199 és 170. jegyzet.

³ Az Isis-kultusznek a mai egyiptomi ékszerekben felfedezhető nyomaira l. P. Schienerl, "Erinnerungen an die Isisverehrung im traditionellen Schmuck Ägyptens", *Bessler-Archiv, Beiträge zur Völkerkunde* XXV (1977), 205-228.

⁴ El-Said Badawi - M. Hinds, *A Dictionary of Egyptian Arabic*, Beirut, Librairie du Liban, 1986, 450.

kálástól és, hogy teljesen magukhoz kössék őket, a *šabšaba*.⁵ A szerző még azt is megjegyzi, hogy a *šabšaba*-t egyes idegbetegségek gyógyítására is használják, melyeket a köznép szerint a dzsinnek okoznak.

Az asszony, akit a férje elhagyott, igénybe veheti egy varázslónő, *šēha* segítségét is a varázslat elvégzésekor, amire egy elhagyott helyen kell sort keríteni. Ebben az esetben a varázslónő, aki a tulajdonképpeni műveletet végzi, tölti be a *mušabšiba* ("a *šabšaba*-t bemutató személy") szerepét, míg kliense a *mušabšab lahā* ("akinek a számára végzik a *šabšaba*-t").⁶

1.2. Érdekes módon, annak ellenére, hogy a *šabšaba* közismert lehetett a nép körében, a szakirodalom nem sok figyelmet fordított tanulmányozására. Edward Lane, a múlt század nagy angol orientalistája, aki hosszú időt töltött Egyiptomban és a maga nemében felülmúlhatatlan, ma már irodalmi értelemben is klasszikusnak számító művet írt az egyiptomi népeletről, láthatóan nem tud erről a szokásról, de legalábbis nem említi.⁷ Ez annál is különösebb, hiszen néhány évtizeddel később 'Abd ar-Raḥmān Ismā'īl részletes leírást ad róla az imént említett munkájában.

A szakirodalomból csak Enno Littmann⁸ két cikkét és egy egyiptomi folklorista, 'Abd al-Mun'im Šummais⁹ tanulmányát említhetjük meg. Littmann e két cikkében több olyan *šabšaba* szöveget adott ki, melyeket egyiptomi szolgája gyűjtött számára. Šummais mindössze annyit közöl, hogy a *šabšaba*-ra minden bizonynyal hatott a fáraókori mágia és a görög mitológia, illetve még közelebből az epikureizmus, de részletekbe nem bocsátkozik. Muḥammad al-Ġauharī¹⁰ az egyiptomi folklorról szóló összefoglaló művében csak a *šabšaba* nevét említi meg a mágikus műveletek között, s utal Šummais cikkére is.

Az 'Abd ar-Raḥmān Ismā'īl és Littmann által közölt *šabšaba* szövegek mellett találhatunk ilyeneket egy kis könyvecskében is, melynek címe: *as-Sirr ar-rabbānī fī 'ulūm ar-rūḥānī*¹¹ ("Az isteni titok a szellemekkel kapcsolatos tudományokról"). A mű szerzőjeként, vagyis inkább kompilátoraként egy bizonyos

⁵ A mű a következő fordításban volt hozzáférhető számomra: J. Walker, *Folk Medicine in Modern Egypt*, London 1934, 95. Az arab eredeti szövegét szószerint közli 'Abd al-Fattāḥ as-Sayyid at-Tūḥī, *Sihr Hārūt wa-Mārūt* III. Kairó, Maktabat al-Qāhira, é.n. 57skk.

⁶ Walker, i.m. 96, at-Tūḥī, i.m. 57.

⁷ E. Lane, *The Manners and Customs of the Modern Egyptians*, London - New York, 1963, I. Index.

⁸ E. Littmann, "Arabischer Liebeszauber aus Aegypten", *Mélanges Louis Massignon* III, Damaszkusz, Institut Français de Damas 1957, 81-89. Sajnos Littmann első cikkéhez: *Sonntagsblatt der Basler Nachrichten*, Sonntag 24. Februar Nummer 8, 18. Jahrgang nem tudtam hozzáférni.

⁹ 'Abd al-Mun'im Šummais, "aš-Šabšaba", *Mağallat al-funūn aš-ša'biyya* No. 12, March, 1970, 42-47.

¹⁰ Muḥammad al-Ġawharī, *Ilm al-fūlklūr II. Dirāsāt al-mu'taqadāt aš-ša'biyya*, Kairó, Dār al-Ma'ārif 1980, 279.

¹¹ Sa'ādān az-Zanġī al-Ġazā'irī al-Maġribī, *as-Sirr ar-rabbānī fī 'ulūm ar-rūḥānī*, Kairó, Maktabat wa-maṭba'at Muḥammad 'Alī Šubaiḥ wa-awlādihi é.n.

Sa'dān az-Zanġī al-Ġazā'irī al-Maġribī szerepel. E könyvecske századunkban számos kiadásban látott napvilágot, s legjobb tudomásom szerint D.B. Macdonald¹² említi elsőnek az *Encyclopædia Islamica* első kiadásában. A modern kompilátorok között aṭ-Ṭūhī-t¹³ említhetjük meg, mint akinek több művében is találhatunk *šabšaba* szövegeket.

2. Az általunk vizsgálandó szöveg az *as-Sirr ar-rabbānī* 34. és 35. oldalán található. Nyelvileg is figyelemreméltó, mert több helyen mutatja az egyiptomi népnyelv erőteljes hatását. Ez egyúttal jelzi, hogy élőnyelvi szöveggel van dolgunk, vagy legalábbis olyan, mely valaha az volt. A szöveg saġ'-ban, rímes prózában íródott, tehát szövegű fordítása szinte lehetetlen. Részben ennek is tudható be, hogy gyakran az eredeti is homályos, az érthetőség a formai szempontoknak van alárendelve. A sokszori reprodukálás ugyancsak hozzájárulhatott a szöveg romlásához, így a fordítás helyenként csak kísérlet az értelmezésre.

Za'zūf šabšaba-ja. Fejezet arról, hogyan lehet Za'zūf-t a šabšaba segítségével megszerezni

Ha Za'zūf-val akarod a műveletet elvégezni, menj egy régi sírhoz, szállj le némán, ereszkedj le háttal a sírhelyhez pénteki napon. Vegyél egy követ vagy egy téglát, s mondd: Ennek a neve Za'zūf.¹⁴ Térj vele vissza a házádba, de ne szólj senkihez. Tekerd be egy új kendőbe, formáld olyanra, mint a csecsemő a pólyában. Tedd be a tűzhelybe, melynek lángja már kihudt, majd ülj fel a tűzhelyre miután levetted a bugyogódat, és szabaddá teted szeméremtestedet meg a fejedet. Ekkor recitáld a ráolvasást, miközben tömjént füstölsz magad előtt. Addig recitálj, míg a tűzhely egyik oldalán megemelkedik, a másikon meg lebillen, s már úgy látod, hogy leesel róla. Ekkor fogd meg a becsavart téglát, tedd be egy ládába, s zárd le lakattal. Térj vissza a tűzhelyhez, s recitáld a ráolvasást huszonegyszer. Állj fel, s aludj azon a helyen, ahol aludni szoktál. Amikor rádreggeledik, nyisd ki a ládát, nézz rá a betekert téglára, s egy anyja után síró gyermeket fogsz látni, aki azt mondja: Adjátok vissza Za'zūf-t az anyjának! Amikor hallod, hogy ezt mondja, válaszolj neki és mondd: Nem adom vissza Za'zūf-t az anyjának, amíg X, akinek az anyja Y nem engedelmeskedik és én nem ölelem át, ruhaujjamat nem tekerem az ő ruhaujjára és nem helyezem a számát a szájára. Ha látod, hogy ezt mondja, zárd rá a ládát, s ismét ülj le egy órára arra a helyre, ahol aludtál. Mást se látsz, csak azt, hogy az óhajtott személy megjelenik és kopogtat az ajtódon, majd átölel. Ezután engedd

¹² *Enzyklopædie des Islam*¹ IV. 446, s.v. "sihr". Macdonald megemlíti, hogy 1908-ban vásárolt egy varázskönyv kollekción, melyet később még további vételekkel egészített ki. A *Sirr ar-rabbānī* a 10. tétel a listában, a kiadás helyeként Menuf szerepel, év nélkül. al-Ġawharī, *Mašādir dirāsāt al-fūklūr al-ʿarabī*, Kairó, Dār al-kitāb li-t-tawzīc 1978, 300. ugyancsak utal a könyvre N° 1767 alatt, de szerinte a szerző ismeretlen kompilátor.

¹³ Az 5. jegyzetben említett könyv mellett I. még *Kitāb sihr al-kuhhān fī huḍūr al-ġānn*, Kairó, Maktabat al-ġumhūriyya al-ʿarabiyya é.n. 42sk, 48, 53, 55-58, 60, 63, 74, 83.

¹⁴ Szó szerint: "Ez Za'zūf neve", ami ebben a kontextusban értelmetlen.

ő útjára. Majd menj Za'zū'-hoz, szolgáltasd meg vele a koszos rongyot és mondd neki: Menj el egyedül az anyádhoz! Gyorsan, azonnal! Oldozd ki a pólyáját, s bocsásd el őt a Földrengés szűrőjével. Őrizd meg a téglát, mert hasznos lehet más milveleknél is, mert engedelmeskedik neked minden helyen, időben, órában, pillanatban. A füstölőszer legyen koriander, timsó és olibanum. Ezt a ráolvasást kell recitálnod:

"Felmásztam a tűzhelyre, s szélnék eresztettem koriandert, köményt, tömjént, gyantát, finom szegfűszeget, tiszta masztixot, zöld koriandert, dús Mária-fát, Šamardah'-nak szentelt áloét. Hívtam a hatalmas segítőtársat és az erőszakos démonot az elveszett sírból. Ekkor megjelent előttem a nagy Za'zū' és a híres Abū Murra és al-Akhal (a Fekete), az Emír és Handaš (Sötét éj), a Vezír és a béna Abū z-Za'āzī' (a Za'zū'-k atyja), a Kereszt és a Messiás szolgája és a hősie Abū r-Ru'ūs (a Többfejű) és Kalasūn, a Felhő-hegy lakója és aki lepelbe van burkolózva, a helység és az ország lakója és a lánczsákat, szuronyokat elsöpítő forgószél, akinek hosszú a haja. Ekkor gyűjtsd meg a lámpát, miközben e semmirekellők pusztulásért és szerencsétlenségeikért kiáltoznak, s ezt mondják: Hol van a recitáló és a Holdnak szentelt áloé tulajdonosa, aki a Messiásnál keres menedéket a ráolvasás és hörgések lármájától? Így szóltam: Ő lakók, nagy ifritek, akik a sírokban, a házban, a sivatagban, a pusztaságban laktok, hozzátok ide a kilencedik fivéreteket¹⁵ és a gyermeket, aki a halállal viaskodik és Abū z-Za'āzī' népét.¹⁶ A hely és az ország becsületére (mondom)! A (gyermek) a ruhába és lepelbe van beburkolva és nyögve sír, míg a jelenlévők örvendezni kezdenek. Az óhajtott (személy) ekkor megjelenik abban az órában, abban az időben, abban a pillanatban. Ha késedelmeskedik, akkor annak a nevében (hívom), aki az embereket teremtette, s már a bölcsőben uralkodott a seregen,¹⁷ aki a forró szél tüzből teremtett meg benneteket és engedelmességre készítetett benneteket az Élő, az Örökkévaló, Šarūh 2,¹⁸ Šamardah 2, Šamrah 2, Šarah 2, Damlāš 2, Rahlūk 2, Anūh 2, Hanūh 2, az Urak Ura révén, aki könnyűvé teszi a nehézségeket, leküldi az inspirációt és a Könyvet, aki igazságossága révén büntetéssel és fenyítéssel áll bosszút. És a pokolbeli nevek, jelenjete meg ő, megnevezett ifritek, gyertek a tűzhelyembe. Már látalak benneteket, amint a lakomat készítitek a Nagy Sejknek, aki parancsol felette. Ő Za'zū', az Emír és az ő szegény vezíre. Šamlah 2, Šamlāh 2 nevében! Ez könnyű volt Istennek. Most 2! Gyorsan 2! Azonnal 2!" Tudd meg, hogy e fejezet füstölőszerei azok, amelyeket a ráolvasás elején említettünk. Fogd ezt fel. Istennél van a siker és reá támaszkodunk. Vége, befejeződött.

3. Ha az egész jelenetet vizsgáljuk, két komponenst tudunk elég világosan elkülöníteni. Egyrészt ott van az asszony, aki varázspraktikához folyamodik, hogy

¹⁵ Nehéz eldönteni, hogy az eddigiekben felsorolt démonok nyolcan vagy kilencen vannak-e.

¹⁶ Az eredeti *al-qawm Abū z-Za'āzī'* láthatóan értelmetlen. Esetleg *qawm Abī z-Za'āzī'* olvasandó, ahogy fordításunk is értelmezi.

¹⁷ Talán az angyalokról vagy dzsinnekről van szó.

¹⁸ Vagyis kétszer ismétlődő.

visszaszerezze férjét, másrészt ezt a célt szimbolikusan egy gyermek vagy csecsemő felhasználásával szeretné megvalósítani. Az eljárás értelmezésének kulcsa, véleményünk szerint az Isis-kultusz jellegzetes megnyilvánulásaiban lelhető meg.

3.1. Mindenekelőtt az Isis-legenda egy közismert motívuma szolgáltathatja az egész mágikus művelet "elméleti" alapját: Az Egyiptomban talált és többnyire görög nyelven íródott, az i.sz. első századokból származó varázspapiruszok egyik nevezetes darabjában Isis úgy jelenik meg, mint aki mélyen bánkodik, mert férje, Osiris hűtlenül elhagyta őt Nephthys kedvéért.¹⁹ Az istennő arra kéri apját, Thotot, segítsen neki Osiris visszaszerzésében. A feldühödött Thot ekkor tanácsot ad Isisnek, milyen varázslattal tudja a hűtlen férjet visszakapni.

A papirusz varázсреceptje Isis példájából meríti az ihletet, amikor elmondja, milyen ráolvasásokkal lehet biztosítani egy hasonló célú eljárás sikerét.

Közismert, hogy az ókori Egyiptomban a varázsló arra a feltételezésre alapozta cselekedeteit, hogy sikerüket azáltal tudja biztosítani, ha valami olyasmit utánoz, ami korábban már az istenekkel is megtörtént.²⁰ Elképzelése szerint az istenséggel való azonosulás maga után vonta a kívánt cél megvalósulását is.

Lényegében, a varázsló magatartása egy, a társadalomban uralkodó, általánosabb gyakorlatot tükrözött, hiszen ugyanez a gondolat hatotta át a mumifikálás műveletét is, melynek során a halott egyesült Osirisszal, mert az elképzelés szerint így megszerezhetette az örök életet.²¹

Ugyanígy számos példa tanúsítja, milyen népszerű volt az Isisszel való azonosulás is. Már Hérodotos beszélt azokról a gyászoló asszonyokról, akik Isist utánozva Osirist siratták Busirisban.²² A görög-római Egyiptomban a halandó asszonyok előszeretettel akarták felvenni "Isis lactans", a gyermekét, Hórust szoptató istennő alakját.²³ Egy amulett tanúsága szerint egy terhes nő arra hivatkozva kérte az istenek segítségét, hogy nem ő, hanem maga Isis személyesen parancsolja nekik az engedelmességet.²⁴ Az istennő híveit gyakran ábrázolták Isis testtartásában, viseletében, jellegzetes hajviseletével.²⁵ Ez a törekvés, hogy a halandó ember azonosuljon egy istennel vagy istennővel abban a reményben, hogy így nyerhet védelmet a mindennapi élet veszedelmeivel szemben, uralkodó magatartás maradt a keresztény időkben is. A kopt varázslásból egyértelműen kiderül, hogy

¹⁹ K. Preisendanz, *Papyri Graecae Magicae* I. Stuttgart 1973, P. IV. 94-153. A szöveg főleg koptul íródott. Angol fordításra l. H.D. Betz (ed.), *The Greek Magical Papyri in Translation*, Chicago-London 1986.

²⁰ A. Erman - H. Ranke, *Aegypten und ägyptisches Leben im Altertum*, Tübingen 1923, 404.

²¹ Erre l. J. Eingartner, *Isis und ihre Dienerinnen in der Kunst der römischen Kaiserzeit*, Leiden 1991, 85.

²² Idézi Heyob, i.m. 56.

²³ Eingartner, i.m. 1, 97sk, A. Effenberger, *Koptische Kunst*, Leipzig 1975, 157sk.

²⁴ Heyob, i.m. 50sk.

²⁵ Uo. 100, Effenberger, i.m. 2.

Jézussal vagy Szfíz Máriával történő azonosulást továbbra is hatásos mágikus módszernek tekintették.²⁶

E háttér fényében joggal tekinthetünk úgy a *šabšaba* főszereplőjére, a *mušabšiba*-ra, mint a görög-római Egyiptom népvallásának közismert figurájára, aki egy jellegzetes Isis-rituálét ad elő. A leírás részletei különösen sokatmondóak e tekintetben.

3.2. Az asszony külső megjelenését illetően a *Sirr ar-rabbānī* csak arra utal, hogy bizonyos testrészei fedetlenek, de nem részletezi a ruhát, amit viselnie kell. 'Abd ar-Rahmān Ismā'īl szövege tanulságosabb e vonatkozásban, mert kifejezetten egy fekete ruháról tesz említést.²⁷ Ez a fekete ruha utalás lehet Isis közismert fekete öltözkéire, amit Osirist gyászolva hordott.²⁸ A görög varázspapiruszok tanúsága szerint e fekete ruhadarabot gyakran használták fel a különböző műveletek során.²⁹ A kopt varázslás is megőrizhette ezt a hagyományt, mert egy varázsszept előírása szerint fekete szőnyeget és ruhát kellett használni egy éjszakai művelet alkalmával.³⁰

A mágiában a varázsló lényegében a pap funkcióit látja el, így teljesen logikus, hogy papi öltözetet visel. Az Isis-papnőket is gyakran ábrázolták az istennő hagyományos ruhájában.³¹ Talán ez a hagyomány világíthatja meg egy felszólítás háttérét abban a *šabšaba* szövegben, melyben a varázsló így fohászkodik egy szellemhez: "Add rá a papi ingedet és add rám az új ingedet!"³²

3.3. 'Abd ar-Rahmān Ismā'īl szövege azt is elbeszéli, hogy a *mušabšiba* haját leengedte a vállára a rítus elkezdése előtt.³³ Ez a hajviselet jellegzetes tulajdonsága volt Isisnek, ahogy az i.sz. első századokból származó terra cotta figurák

²⁶ A.M. Kropp, *Ausgewählte koptische Zaubertexte* III, Bruxelles 1930, 251, 254.

²⁷ Walker, i.m. 96, l. még at-Ṭūhī, *Sīhr Hārūt wa-Mārūt* III, 57.

²⁸ Heyob, i.m. 54 és 4. jegyzet, Eingartner, i.m. 74sk. Eredetileg Isis jellegzetes ruhája a hellenisztikus kori nők közkedvelt viselete volt, amit kapcsolatba hoztak az istennővel is (uo. 8, 27).

²⁹ Egy művelet során például, melyben a kérelmező álmában szeretne egy jóslatot kapni, az előírás szerint nyakát és kezét egy fekete Isis-ruhával kell betekernie (PGM VIII, 64-65). Vö. még PGM VII. 227 és I. 59. L. még Betz, i.m. 336, s.v. "Isis band", Glossary. A fehér ruhának a mágikus eljárásokban történő felhasználására l. pl. PGM IV. 214. Vö. még Kropp, i.m. III, 263. Az arab mágiára vonatkozóan l. at-Ṭūhī, *Kitāb hidāyat al-'ibād fī asrār al-hurūf wa-l-a'dād*, Beirut, al-Maktaba aš-ša'biyya é.n., 75.

³⁰ L. Kropp, i.m. II, Bruxelles 1931, 111 és III, 267.

³¹ PGM I. 279. Vö. még Th. Hopfner, "Orientalisch-Religionsgeschichtliches aus der griechischen Zauberpapyri Aegyptens", *Archiv Orientalni* 3 (1931), 332sk.

³² at-Ṭūhī, *Sīhr al-kuhān*, 57.

³³ Walker, i.m. 96, at-Ṭūhī, *Sīhr Hārūt wa-Mārūt* III, 57.

mutatják.³⁴ Ez a hajviselet egyébként alexandriai eredetű és a ruházattal együtt a késői kori Egyiptomban szokásos divatot reprodukálja.³⁵

3.4. Isis fekete ruhájával kapcsolatosan érdemes megjegyezni, hogy 'Abd ar-Raḥmān Ismā'īl *ṣabāba* szövege szerint a *muṣabšiba* egy fekete anyaggal kente be arcát és kezét még a művelet elkezdése előtt.³⁶ Természetesen a fekete szín összhangban van a fekete ruházattal, de az arc bekenése egy más összefüggésben is érdekes. Ez az aktus ugyanis a beavatási szertartások szerves része is volt. A varázspapiruszok előírásai többször is említik az arcra kenendő anyagok között a növényi leveket, olajokat, hajat, epét.³⁷ E ceremónia fő célja, hogy felkészítse a beavatott személyt a látomások befogadására.³⁸ Nem véletlen, hogy a *muṣabšiba* ezt a műveletet a többi, tipikusan az Isis-kultuszhoz kötődő rituállal együtt hajtja végre.

3.5. A szeméremtest lemeztelenítése láthatóan az egész eljárás lényeges elemét jelenti, melyet az Isishez kapcsolódó termékenység kultusz alapján érthetünk meg az írott források és a régészeti leletek alapján. Hérodotoszt (II. 60.) kell idéznünk, aki megfigyelte, hogy a bubastisi fesztiválra a folyón menő asszonyok időnként felemelik a szoknyájukat és a parton állóknak mutogatják magukat. Ez a gesztus egy olyan mágikus rítust szimbolizál, mely az asszonyok és a földek termékenységét egyaránt hivatott biztosítani.³⁹ Ugyanczt a rituálét mutatták be Hathor szobra és az Apis bika előtt a gyermekáldásban reménykedő asszonyok.⁴⁰

Terra cotta szobrok (i.sz. I-IV. sz.) gyakran ábrázolnak Isishez hasonlatosan hosszú hajat viselő asszonyokat, akik vagy magát az istennőt vagy egy hívét jelenítik meg egy termékenység rítus közepette, amint kezével szeméremteste felé mutat.⁴¹ Ennek a láthatóan ősi gyökerekre visszanyúló termékenység varázslatnak a továbbéléséről tanúskodik szövegünk is, de különösen az 'Abd ar-Raḥmān Ismā'īl féle leírás, mely kifejezetten arról beszél, hogy a *muṣabšiba* a ráolvasás

³⁴ Dunand, i.m. 24sk.

³⁵ Eingartner, i.m. 54. A kibontott hajra l. még Hopfner, *Griechisch-ägyptischer Offenbarungszauber*, Amsterdam 1974, 856.

³⁶ Walker, i.m. 96, at-Tūḥī, i.m. III, 57. A *muṣabšiba* fekete ruhája és feketére mázolt arca kapcsán érdemes megemlíteni, hogy a régi egyiptomiak nagy becsben tartották a fekete színt és Isis maga is szerepel, mint "a fekete asszony". L. Hopfner, *Plutarch über Isis und Osiris I*, Prag 1940, 25.

³⁷ PGM IV. 45-51, 746, 773, 1337-1341.

³⁸ Heyob, i.m. 62skk.

³⁹ L. A.B. Lloyd, *Herodotus Book II. Commentary 1-98*, London 1976, 275 skk. Az ünnep meglehetősen szabados formában továbbélt Tantában még a modern időkben is a híres szent, Aḥmad al-Badawī, *millid*-ja, búcsúja alkalmából (uo. 276).

⁴⁰ Dunand, i.m. 33.

⁴¹ Uo. 37, 102sk, 106, 206. Vö. még Heyob, i.m. 51.

során egy agyag figura előtt lemezteleníti szeméremtestét és hétszer ráüt papucsával.⁴²

3.6. Egy további aspektus, mely a *mušabšiba* Isis jellegét látszik alátámasztani, jelenik meg azokban az előírásokban, melyek azt kívánják, hogy az egész ceremóniát a Holdhoz intézve mutassa be a hónap 14. éjjelén, vagyis telihold idején.⁴³ Közismert, hogy az Isis fején látható szarvakat tévesen holdsarlónak értelmezték, s így került az istennő szoros kapcsolatba a Holddal is.⁴⁴ Ennek az azonosításnak a következtében jelenhetett meg Isis köpenyén a Hold képével Apuleiusnak "Az aranyszámár" c. művében (Tizenegyedik könyv). Egy varázspapiruszban pedig így szólítják meg: "Isis Úrnő".⁴⁵

3.7. Egy másik motívum, mely ugyancsak arra utal, hogy a *šabšaba* varázslatában a vallással szorosan összefonódott termékenység kultusz él tovább, fedezhető fel abban a *šabšaba* szövegben, mely előírja, hogy a *mušabšiba* néhány gyümölcsöt tartson a kezében a ráolvasás közben.⁴⁶ A varázspapiruszok is gyakran emlegetnek hagymát, babérlevelet, mirtuszt, olívát a különböző eljárások kellékeiként. Másrészt, különböző gyümölcsökkel és virágokkal együtt, mint áldozati tárgyak jelennek meg azokban az Isis-ceremoniákban, melyek a jó termést voltak hivatottak biztosítani vagy az istennő iránti hálát akarták kifejezésre juttatni.⁴⁷ Apuleius egy láthatóan népszerű elképzelést örökölt meg, amikor úgy írta le Isist, mint a föld gyümölcsseinek anyját.⁴⁸

3.8. Érdemes utalnunk a "Szög *šabšaba*-ja" (*Šabšabat al-mismār*) elnevezést viselő szövegben felbukkanó motívumra is. Az előírás szerint ugyanis a *mušabšiba*-nak egy szöveget kell belecsavarnia az óhajtott személy (*al-maḥlūb*) valamilyen ruhadarabjába (*atar*), majd ezt tűzbe kell tennie azzal a nyilvánvaló céllal, hogy addig kínozza az illetőt, amíg szíve lángra lobban a fohászkozó iránt.⁴⁹ Ennek a műveletnek az előképét találhatjuk meg a korábban is idézett varázspapirusz szerelmi varázslásában, amikor is Thot azt tanácsolja Isisnek, hogy kovácsoltasson magának egy vasszöveget, s mártsa meg Osiris vérében.⁵⁰ Az elképzelés itt is az lehe-

⁴² Walker, i.m. 96sk, at-Ṭūḥī, i.m. III, 58. Egy másik szöveg (*Siḥr al-kuḥhān* 53) erőteljesebb formában sugalmazza a nemi aktus imitálását.

⁴³ Walker, i.m. 97, at-Ṭūḥī, *Siḥr Ḥārūt wa-Mārūt* III, 58 és *Siḥr al-kuḥhān* 55skk.

⁴⁴ Heyob, i.m. 49, Eingartner, i.m. 55, 97.

⁴⁵ PGM VII. 501-502. A Hold más műveletekben is előfordul, l. pl. PGM IV. 57, 2785-2870 (utóbbi egy Selénéhez intézett imát tartalmaz).

⁴⁶ Walker, i.m. 96, at-Ṭūḥī, *Siḥr Ḥārūt wa-Mārūt* III, 57.

⁴⁷ L. pl. PGM I. 264, IV. 1229, 1249, 1341. L. még Heyob, i.m. 97, 101, Eingartner, i.m. 72.

⁴⁸ L. Heyob, i.m. 73.

⁴⁹ Littmann, i.m. 84, at-Ṭūḥī, *Siḥr al-kuḥhān* 83. L. még uo. 48, ahol a *Šabšabat Murriyya* ("Murriyya *šabšaba*-ja") megparancsolja a démonoknak, hogy tüzes gombostűkkel szurkálják az óhajtott személyt.

⁵⁰ PGM IV. 110-114.

tett, hogy a szög addig kínozza Osirist, akit a vére szimbolizált, míg vissza nem tér Isishez. A varázslás módszere mindkét esetben ugyanaz, azzal a különbséggel, hogy itt *atar*-ként nem ruhadarab, hanem vér szerepel.⁵¹

4.1. Szövegünk másik fő elemét a gyermek szimbolikus figurája szolgáltatja,⁵² melynek az óhajtott cél megvalósításában van fontos szerepe. Mivel Isis legismertebb alakjában Hórus anyjaként jelent meg,⁵³ logikus lehet a téгла motívumában illetve felhasználásában egyfajta utalást látni Isis saját gyermekére.

A *mušabšiba* lényegében arra törekszik, hogy a maga számára elnyerje az aggódo anyja, Isis segítségét a sikeres varázslat érdekében. Tény, hogy azoknak az ábrázolásoknak az egykori népszerűsége, melyeken a gyermekét szoptató Isis jelenik meg, alátámaszthatja a *mušabšiba* logikáját, hiszen ő praktikájának sikerességét az anyai szeretetre alapozza. Természetesen a gyermek Jézust tartó Mária-figurák is hatást gyakorolhattak a *mušabšiba*-ra, de ezek kialakulásában föltehetően szerepet játszott a népszerű Isis-alak is.⁵⁴

A szoptató Isis vagy esetleg Mária ábrázolása annál is inkább kapcsolatba hozható szövegünkkel, mert egy *šabšaba* szövegben a varázslónő ezekkel a szavakkal szólít meg egy szellemet:⁵⁵ "Ó Szitt Rutba, ó földnek és küszöbnek lakosa, ne lépj fel trónusodra és ne szoptasd gyermekedet amíg X, akit Y szült el nem jön X-hez, akit Y szült."

4.2. A szövegben szereplő gyermek és Hórus azonosságát látszik erősíteni a gyermek arab neve, Zaʿzū is. Ez a szó ugyanis olyasmit jelent, mint "hosszú és vékony, csenevész". Ez tökéletesen ráillik a gyermek Hórusra is, aki közismerten ilyen volt születésekor.⁵⁶

Köztudott, hogy az egyiptomi és kopt varázslás gyakran felhasználta Isis személyét, aki mindig kész volt arra, hogy megsegítse a bajban lévő Hórust, legyen szó betegségről, égési sebről, skorpiócsípésről vagy szerelmi bánatról.⁵⁷

4.3. Az egyiptomi mágia bevett gyakorlata volt, hogy a varázsló szívesen foglalkozott az istenek, a démonok, a világmindenség fenyegetéséhez.⁵⁸ Isis is élt ez-

⁵¹ A "ruhadarab" (*atar*) és a "vér" is a mágikus anyagok körébe tartozik. Ousia néven jól ismerjük ezt a fogalmat a varázspapiruszokból is. L. Betz, i.m. 336, s.v. "Material, magical" Glossary. Alkalmazási módjára l. pl. PGM IV. 2236. Vö. még Hopfner, *Offenbarungszauber* 666, s.v. οὐστα, Register. Kropp, i.m. III, 188-192. G. Viaud, *Magie et coutumes populaires chez les Coptes d'Égypte*, Saint-Vincent-sur-Jabron, Editions Présence 1978, 15 szerint az *atar* szó kopt eredetű.

⁵² Gyermekeknek, különösen fiúknak a varázslásban történő felhasználására. L. pl. PGM IV. 88-90, Kropp, i.m. III, 272, 4. jegyzet.

⁵³ L. pl. Heyob, i.m. 44.

⁵⁴ Uo. 74skk.

⁵⁵ at-ṭūḥī, i.m. 42.

⁵⁶ Heyob, i.m. 42.

⁵⁷ Erman-Ranke, i.m. 404sk, Kropp, i.m. II, 9sk, III. 3sk.

⁵⁸ *Lexikon der Ägyptologie* II, 666, s.v. "Götterdrohung". Vö. még Kropp, i.m. III, 244-248, 250.

zel a módszerrel, amikor meg akarta menteni a skorpiócsípésbe belehalt Hórust.⁵⁹ Mint láttuk, a *mušabšiba* csak az ókori varázslót utánozta, amikor azzal próbálta elérni célját, hogy *Za'zū't* az anyjától való elszakítással fenyegette. A varázspapiruszok leírása tanúskodik arról, hogy a fenyegetés gondolata milyen régi múltra tekinthet vissza a mágikus módszerek történetében. Az egyik eljárás részletezése során ugyanis kiderül, hogy a varázslat elvégzőjének egy skarabeus bogarat kell felfüggesztenie egy nádszára és addig nem szabad eleresztenie, amíg a megidézett szellem meg nem jelenik.⁶⁰

4.4. Azon felül, hogy az említett általános párhuzamok kimutathatók a *šabša-ba* világa és az Isisszel kapcsolatos hagyományok között, még egy érdekes szövegbeli azonosságot is felfedezhetünk a már több ízben emlegetett párizsi varázspapirusz egyik ráolvasása és az általunk közölt *šabšaba* szöveg között. Az utóbbiban, mint láttuk, a ráolvasó addig nem akarja elengedni *Za'zū't*-t, amíg (a megidézett személy) "nem engedelmeskedik és én nem ölelem át, ruhaujjamat nem tekezem az ő ruhaujjára és nem helyezem a számát a szájára."

A varázspapirusz vonatkozó passzusa ugyanezt a gondolatot fejezi ki koptul, csak sokkal nyíltabban és egyértelműbben; amikor azt mondja, hogy az óhajtott személy "kezét az én kezembe teszi, ami a szájában az én számba, ami a hasában az én hasamba, ami az ő női testrészében az én férfi testrészembe. Gyorsan, gyorsan, azonnal, azonnal!"⁶¹ Habár a szöveg szerint itt egy férfi szólít meg egy nőt, az eredeti és egyetlen logikus változat szerint a nőnek kellett ezeket a szavakat egy férfihoz intéznie.⁶²

Egy másik varázsszövegben, melyben arról van szó, hogyan lehet egy szeretőt gúzsba kötni, a fohászzkodó azért könyörög az istenséghez, hogy kényszerítse hozzá az asszonyt, s a következőket mondja: "... csábítsd őt, NN-t hozzám és illeszd a fejet a fejre és szorítsd a hasat a hasra és húzd a combot szorosan a combhoz és illeszd a feketét a feketéhez és ő, NN vigye véghez szexuális aktusait velem, NN-nel, mindörökké."⁶³ Ezek a visszatérő kifejezések és a megfogalmazásbeli hasonlóságok szinte kézzelfoghatóan mutatják az azonos varázspraktikák szívós létezését legkevesebb tizenöt évszázadon keresztül.

4.5. A *šabšaba* és az Isis-vallás jellegzetességei közötti további kapcsolatot jelzi a tűzhely felhasználásának motívuma. A tűzhelynek az adja meg a potenciális fontosságát, hogy ez a tűznek, a lángoknak a helye, amelyek a szerelem lángját is felfolbanthatják valakiben vagy addig kínozzhatják az illetőt, amíg lángoló szerelemben esik.

⁵⁹ Uo. 245, 1. jegyzet.

⁶⁰ PGM IV. 64-73. Az arab mágia is alkalmazza a fenyegetést, mint kényszerítő eszközt, l. pl. *as-Sirr ar-rabbānī* 29, ahol egy ráolvasás azzal fenyegeti a démonokat, hogy elégetik őket, ha nem teljesítik a kérelmező parancsát. Vö. még *at-Tūhī*, i.m. 74.

⁶¹ PGM IV. 119-122.

⁶² Preisendanz, i.m. I, 71, 7. jegyzet.

⁶³ PGM IV. 400-406.

A párizsi varázspapirusz kopt része, mely a szerelmi varázslással foglalkozik, a következő leírást tartalmazza: "Minden tüzelés, minden főzés, minden melegítés, minden gőzölés és minden izzasztás, amit ezen a tűzhelyen művelsz, azt műveled NN-nek, akit NN szült a szívében, májában, a köldöke tájékán és a hasában ..." ⁶⁴

Az arab mágia ugyanezt az elképzelést reprodukálja, amikor a "Murriyya *šabša*-ja" (*Šabšabat Murriyya*) címet viselő leírásban azért intézik a fohászt a démonokhoz, hogy szítsanak valakiben tüzet (szenvedélyt), amit csak akkor lehet eloltani, ha az illető személy megjelenik. ⁶⁵ A főzés művelete és a szerelem felszítása közötti párhuzamot még egyértelműbben kifejezésre juttatja egy arab szerelmi varázslás (ezúttal nem *šabša*) szövege, mely szerint a kérelmezőnek el kell rejtenie egy ruhadarabot a tűzhely lángjaiban, mert bármit is főzön rajta, az óhajtott személy rögtön szerelemre gyullad, még mielőtt az étel elkészülne. ⁶⁶

5. Miután áttekintettük *šabša* szövegünk legjellegzetesebb Isis-motívumait, érdemes utalni olyan sajátosságok továbbélésére is, melyek, habár nem kifejezetten az Isis-vallás körébe tartoznak, de jól példázzák, hogy a görög-római kori népvallás megnyilvánulásai háborítatlanul megőrződtek a mágiában az arab Egyiptomban.

5.1. A sír gyakran előfordul az arab varázslásban, mint a mágikus műveletek színhelye. A varázсреceptek rendszeresen utasítják alkalmazóikat, hogy egy régi, vagy elhagyott, vagy zsidó, vagy keresztény sírből szerezzenek port. ⁶⁷ A párizsi varázspapirusz szerint az egyik eljárás során egy sírből származó mágikus anyagot kell tartani az ima recitálása alatt. ⁶⁸

5.2. A csecsemőkhöz hasonlóan pólyába burkolt téglá felhasználása kapcsán emlékeztethetünk arra a tényre, hogy az egyiptomiaknak mindig is bőségesen volt arra alkalmuk, hogy a régi sírokban múmiaformájú usébtikre akadjanak, amelyek valóban hasonlíthattak a bepólyázott csecsemőkre. Önmagában a múmia külső megjelenési formájának a felöltése is egy közönséges előírás lehetett, ahogy ezt a párizsi varázspapirusz egyik receptje sugalmazza, amikor felszólítja a fohász-kodót, hogy a művelet alatt úgy tekerje magát be (egy lepelbe), mint egy holttestet szokás. ⁶⁹

Mindezekén túl, a tégláknak megvolt a maguk mágikus szerepe az ókori Egyiptomban: a sír meghatározott helyeire négy téglát kellett helyezni a halott

⁶⁴ PGM IV. 115-119. Vö. még PDM xiv.656-658.

⁶⁵ L. at-*Tūhī*, i.m. 48. A szív "elégétése"-nek motívumára l. még uo. 42, 66, 74.

⁶⁶ at-*Tūhī*, as-*Sihr al-ʿağīb ft ḡalb al-ḡabīb* II, Kairó, Maktabat al-Qāhira é.n. 105.

⁶⁷ L. pl. uo. 143. Vö. még W.S. Blackman, *Les Fellahs de la Haute-Égypte*, Paris 1948, 157sk.

⁶⁸ PGM IV. 435-436.

⁶⁹ PGM IV. 176-177.

oltalmazására.⁷⁰ Az északi oldalra helyezett téglára egy múmiaformájú figurát állítottak. A tégláknak a mágiában történő felhasználása a görög-római Egyiptomban is megőrizte fontosságát.⁷¹ Ily módon nem lehet véletlen az sem, hogy a téglát ma is a csecsemő helyettesítésére használják a varázslás során.⁷² Gyakorlatilag a téгла ugyanazt a feladatot látja el, mint a viaszfigurák az *envoûtement* ceremóniájában,⁷³ vagy mint a mágikus anyag (*atar*) általában véve.

5.3. Szövegünkben a *mušabšiba*-nak az előírás szerint háttal kellett leszállnia a sírba. A hátrafelé történő menés gyakori követelmény volt a varázspapiruszokban és esetenként a beavatási szertartásoknak is szerves részét képezte.⁷⁴

5.4. Miután a művelet egy bizonyos része befejeződött, a *mušabšiba*-nak vissza kell mennie a lakhelyére, hogy aludni térjen. Ez az instrukció ismerős volt a varázspapiruszok világában is, melyek időnként ugyancsak felszólítják a varázslat bemutatóját, hogy menjen haza és aludjon.⁷⁵

Szorosan kötődik ehhez az előíráshoz az a rendelkezés is, hogy a *mušabšiba* maradjon néma és ne válaszoljon senkinek sem a rituálé alatt.⁷⁶

5.5. A láda motívumát természetesen a régi koporsók, szarkofágok mindennapi látványa is inspirálhatta. Emellett azonban a pólyába burkolt téгла motívumával is tökéletesen összhangban van, hiszen ez pontosan úgy nézhetett ki, mint a leplekbe tekert múmia. E magátólértetődőnek tűnő magyarázat mellett azonban utalnunk kell az egyiptomi hagyomány leghíresebb ládájára, nevezetesen arra a ládára, amelybe Osirist zárták és amelyben a folyóba hajították.⁷⁷ A szent doboz fontos szerepet játszott az Isis-fesztiválokon is.⁷⁸ Ezek a példák jól mutatják, hogy a doboz mindig is kedvelt eszköze volt az egyiptomi szertartásoknak.

5.6. A *mušabšiba*-nak egy lámpát kell meggyújtania az eljárás során. Ez egyértelműen jelzi a ceremónia éjszakai jellegét, amit megerősítenek azok a szövegek, melyek szószerint is közlik, hogy a Holdhoz kell fordulni a hónap

⁷⁰ A mágikus téglákra I. J. Monnet, "Les Briques magiques du Musée du Louvre", *Revue d'Égyptologie* 8 (1951), 151-162, L. Kákosi, "Magical Bricks from TT 32", *Funerary Beliefs and Religion* ed. J.H. Kamstra - H. Wilde - K. Wagtenonk, J.H.Kok - Kampen 1988, 60-72.

⁷¹ L. pl. PGM IV. 30.

⁷² Fajjúmban a meddő asszonyok péntek délután elmennek az illahuni piramishoz, felmásznak egy tégláért, majd lejönnek és a téglát ölbe véve mint egy csecsemőt, leguggolnak és a szülési aktus imitálására a földre vizelnek. E közlésért őszinte hálával tartozom dr. Saber el-Adly barátomnak. Az asszonyok említett testtartása szemmel láthatóan azonos a görög-római kori terra cotta figurák gyakori pózával. L. pl. Dunand, i.m. LXVII, 206sk, vö. még Heyob, i.m. 51.

⁷³ Az *envoûtement*-ra I. Kropp, i.m. III, 193-194, Blackman, i.m. 164, 277.

⁷⁴ L. pl. PGM I. 37, IV. 44, 2493, XXXVI. 273.

⁷⁵ PGM IV. 60-61, 1398.

⁷⁶ Hasonló kíváncsalomra I. pl. PGM VIII. 67.

⁷⁷ Plutarchos, *De Iside et Osiride* 39, I. még Heyob, i.m. 41, 62, 54.

⁷⁸ Uo. 62.

14. éjszakáján, tehát telihold idején.⁷⁹ A lámpát előszeretettel használta a varázslás, mert a mágus gyakorta illegális tevékenysége szükségessé tette a titkolózást, amit főleg az éjszaka tudott biztosítani.⁸⁰ Mindenesetre figyelemre méltó, hogy a telihold idején végrehajtott rítus és a lámpagyújtás közötti kapcsolat fellelhető a varázspapiruszokban is. A már többször is idézett párizsi varázspapirusz egyik műveletében a varázslónak telihold idején kell a praktikát elvégeznie, s közben egy még nem használt lámpát kell meggyújtania.⁸¹

5.7. A szöveg nyilvánvalóan iszlám színezete mellett keresztény motívumokat is megkülönböztethetünk. Magától értetődően ide tartoznak a Messiásra, valamint a "Kereszt és a Messiás szolgája"-ként megszólított démonra történő utalások. De ugyanebbe a körbe tartozik a "Nagy Sejk" emlegetése is, aki itt minden bizonnyal Jézussal azonos, ahogy ezt a "Nāṣūr šabšaba-ja" (*Šabšabat Nāṣūr*) c. szöveg egy passzusa mutatja. A ráolvasás ugyanis a következő módon szólítja meg a Nagy Sejket: "... a trónuson ülő Nagy Sejk a glóriával a fején és az Evangéliummal az ölében."⁸² Ez a leírás gyakorlatilag pontosan megfelel az ún. Maiestas Domini ábrázolásokon megjelenő Jézus alakjának, mely különösen népszerű volt Egyiptomban.⁸³ A kopt varázslás is felhasználta a Maiestas Domini ábrázolások elemeit.⁸⁴

5.8. A *mušabšiba*-nak különböző füstölőszereket kell égetnie a ceremónia közben. Ez egyfajta áldozati szertartásnak fogható fel, amely ismét a papi tevékenység utánzását jelenti, melynek segítségével a varázsló lehetőséget kap arra, hogy kapcsolatba kerüljön a felsőbb hatalmakkal.⁸⁵ 'Abd ar-Rahmān Ismā'īl *šabšaba* szövege⁸⁶ a hasist is felsorolja a füstölendő tömjénfélék között, mely magára a varázslatot végző személyre is narkotikus hatást gyakorol. Ehhez hasonlóan a párizsi varázspapirusz is említette az ópiumot az égőáldozat alkotóelemei között.⁸⁷

A régészeti leletek is tanúsítják, hogy milyen elterjedt volt a tömjénnel való füstölés gyakorlata az Isis-kultuszban. Az i.sz. III. századból származó,

⁷⁹ L. pl. aṭ-Ṭūhī, *Sihr al-kuhḥān*, 55skk.

⁸⁰ Kropp, i.m. III, 258. Vö. még Blackman, i.m. 155.

⁸¹ PGM IV. 57, 67.

⁸² *as-Sihr ar-rabbānī*, 37sk.

⁸³ A trónuson ülő Nagy Sejknek az arab mágiában játszott szerepére l. A. Fodor, "The Metamorphosis of Imhotep", *Akten des VII. Kongresses für Arabistik und Islamwissenschaft in Göttingen*, Göttingen 1976, 178skk.

⁸⁴ Kropp, i.m. II, 16skk, 114.

⁸⁵ Heyob, i.m. 100, Kropp, i.m. III, 275, Blackman, i.m. 276.

⁸⁶ Walker, i.m. 96. aṭ-Ṭūhī, *Sihr Hārūt wa-Mārūt* III, 57.

⁸⁷ PGM IV. 1834. Vö. még Kropp, i.m. III, 279.

Oxyrhynkhosban (Behnesza) talált sírköveken látható, kezükben füstölőt tartó Isis figurák jól példázzák ennek a szokásnak a népszerűségét.⁸⁸

A régi és modern gyakorlat közötti hasonlóság újabb aspektusát világítja meg az a tény, hogy a hellenisztikus mágia éppúgy különbséget tett a jó és az ártó célokra használatos füstölőszerek között, mint később az arab.⁸⁹

5.9. Az arab varázslás talán legfőbb módszerét ismerhetjük fel abban a fel-szólításban, melyet a varázsló intéz azokhoz a szolga szellemekhez (arabul *huddām* "szolgák" vagy *aʿwān* "segítők"), akiket fel akar használni céljai megvalósítására. A démonikus mágia tipikus eljárásával megidézett szellemeket a kérelmező általában a következő szavakkal szólítja meg, ahogy ezt szövegünkben is láttuk: "Ó lakók, nagy ifrítek, akik a sírokban, a házban, a sivatagban, a pusztaságban laktok" tegyétek meg számomra ezt vagy azt.

A szolga szellem arab figurája a *παρῆδρος*-nak, a segítő démonnak lehet az utódja, akinek az alakját a hellenisztikus mágia is jól ismerte és felhasználta a különböző feladatok végrehajtására.⁹⁰ Nemcsak a funkciójuk, hanem megszólításuk módja is szinte azonos a görögnyelvű varázspapiruszokban és az arab szövegekben. A párizsi varázspapiruszban például a "nagy isten segítő"-t mint a "Khaos, Erebos, a szakadék, a mélység lakói"-t idézik meg, akik "a meny mélységeiben tartózkodnak, a házak szögleteiben és sarkaiban bujkálnak..."⁹¹

5.10. Ugyanilyen fontos aktusa a mágikus műveletnek, hogy a segítő szellemeket feladatuk elvégzése után elbocsátja a varázsló. Az arab varázssz receptek és a papiruszok ugyanazt a megfogalmazást használják, jelezve, hogy a mágikus gondolkodásmód közös forrásából merítettek. Így az arab *iṣrāf* szakkifejezés azonos értelmű megfelelője a görög *ἀπόλυσις* terminusnak, mivel mindkét szó azt jelenti "elbocsátás".⁹²

5.11. Végül, de nem utolsósorban foglalkoznunk kell ráolvasásunk záró kifejezésével, mely a következő szavakkal sürgeti a démonokat, hogy azonnal cselekedjenek: *al-wahā al-wahā al-aḡal al-aḡal as-sāʾa as-sāʾa* vagyis "most, most; gyorsan, gyorsan; azonnal, azonnal". Ez hűen reprodukálja a görög *ἄρτι ἄρτι, ἦδη ἦδη, ταχὺ ταχὺ* formulát,⁹³ melyet nemcsak a varázspapiruszok használtak, hanem a kopt varázslás⁹⁴ is. Ezek a kifejezések szinte minden arab ráol-

⁸⁸ Eingartner, i.m. 77, 166.

⁸⁹ L. pl. PGM IV. 2871-2876 és *aṭ-Ṭūhī, Sihr al-kuhḥān* 63.

⁹⁰ Erre a *paredrosra* I. Betz, i.m. 332, s.v. "Assistant Daimon", Glossary.

⁹¹ PGM IV. 1345-1353.

⁹² Az *apolyisire* általában, I. Hopfner, i.m. 635, s.v. *ἀπόλυσις*, Register. A varázspapiruszokban történő előfordulásokra I. pl. PGM I. 94-95, IV. 83, 232-233, V. 41. Arab példákra I. pl. *aṭ-Ṭūhī*, i.m. 72 és passim, vagy *as-Sihr al-aḡīb* I, 115 és passim.

⁹³ L. pl. PGM IV. 972, XII. 396.

⁹⁴ Kropp, i.m. II, 4, 13, 18, 43.

vasásban megtalálhatók, tehát az egyiptomi mágikus-vallási elképzelések kontinuitásának szilárd láncszemét képezik.

6. Ha a *šabšaba* történetét az írásos forrásokban akarnánk nyomon követni, egy több mint másfél évezredes periódus hallgatásával kellene szembenéznünk. Mivel mind a középkori és modern arab, valamint európai források hallgatnak a *šabšaba*-ról, különlegesen érdekesnek tűnhet az alábbiakban idézendő arab forrás, mely a XIII. századnál nem későbbi időből származik, s mely úgy értelmezhető, hogy tanúsítja a *šabšaba*-ban testet öltő termékenység varázslat fennmaradását az egyiptomi történelem hosszú századai alatt.

Az al-Mas'ūdī-nak tulajdonított *Aḥbār az-zamān*⁹⁵ c. műből ugyanis kiderül, hogy az arab Egyiptom lakossága jól ismerhette Isis lactans figuráját a gyermekét szoptató, trónuson ülő nő alakjában.⁹⁶ A kérdéses szövegrész leírja a szoborral kapcsolatos szokásokat is. Sūrīdról, Egyiptom egyik özönvíz előtti királyáról szólva, a következőket jegyzi fel:⁹⁷

"A város központjában felállította egy ülő nő szobrát, aki egy gyereket tart az ölében mintha éppen szoptatná. Ha egy asszony, akit valami betegség sújtott a testében, megdörzsölte a szobor [megfelelő részét], visszanyerte korábbi állapotát. Hasonlóképpen, ha a teje csökkent és megdörzsölte [a szobor] mellét, akkor megszorodott. És ugyanígy, ha azt kívánta, hogy férje vonzalmat érezzen iránta, megdörzsölte a [szobor] arcát finom olajjal és azt mondta neki: Tedd meg ezt és ezt! Ha menstruációja csökkent és ő ettől megijedt, akkor megdörzsölte a [szobrot] a térde alatt. Ha valami baj érte a gyermekét, ugyanezt tette a [szobor] gyermekével, és azonnal meggyógyult. Ha szülése nehéz volt, megdörzsölte a [szobor] fiának fejét, s megkönnyebbült. Ugyanígy a szárlány számára megkönnyítette deflorációját. Ha a parázna nő rátette kezét [a szoborra], úgy elkezdett remegni, hogy menten felhagyott feslett életével. Az éjszakához kapcsolódó cselekedeteket éjjel kellett végrehajtani, a nappalhoz kötődő cselekedeteket viszont nappal kellett elvégezni. A [szobor] számos cselekedetet vitt véghez, míg az özönvíz eltűntette. A koptok néhány könyvében azt állítják, hogy az özönvíz után megtalálták [a szobrot], használatba vették és imádták. Színes képmását Egyiptom minden templomában meg lehet találni."

⁹⁵ al-Mas'ūdī, *Aḥbār az-zamān*, Beirut, Dār al-Andalus 1966. Korábbi arab kiadása: al-Mas'ūdī, *Aḥbār az-zamān*, ed. 'Abdallāh as-Šawī, Kairó, Matba'at 'Abd al-Hamīd Aḥmad Hanafi 1938. Francia fordításban megjelent változatokra l. Carra de Vaux, *L'Abrégé des Merveilles*, Paris 1898, G. Wiet, *L'Égypte de Murtadi fils du Gaphiphe*, Paris 1953. A mű szerzősége vitatott (l. a *L'Abrégé des Merveilles* és a *L'Égypte de Murtadi* bevezetőit). Carra de Vaux szerint a mű a X. századi folklór állapotát tükrözi (i.m. xxxv). Wiet a XIII. sz. elejét részesíti előnyben (i.m. 12, Intr.).

⁹⁶ Az azonosságot először G. Maspero konstataulta (uo. 76, Intr.).

⁹⁷ al-Mas'ūdī, i.m. Beirut, 158. Carra de Vaux fordítása nem mindig pontos, néhány kifejezést el is hagy, mert illetlennek tartja (i.m. 202, l. jegyzet). Murtadi művének Vattier által készített fordítása teljesebb (Wiet, i.m. 32skk, Texte), de ez sem mindig korrekt.

Amikor a leírás arról beszél, milyen művelethez kell folyamodnia annak az asszonynak, aki (hűtlen) férje szimpátiáját akarja visszaszerezni, egy olyan eljárásra kell gondolnunk, mely céljait tekintve a *šabšaba*-val állítható párhuzamba. A részletekben megnyilvánuló különbségek ellenére a rítus egyes elemei szorosan kötődnek Isishez. A szobor arcának olajjal történő bekenése emlékeztet a régi egyiptomi templomi kultusz gyakorlatára, melynek során az istenségek szobrainak megmosása mindennapos tevékenység volt.⁹⁸ A párizsi varázspapirusz egyik receptje például az istenek gyantával történő megmosásáról beszél.⁹⁹ Az Isis lactans szobrához fűződő rítusok párhuzamba állíthatók a régi egyiptomi gyógyító szobrokkal kapcsolatos varázspraktikákkal is.¹⁰⁰ Mindkét esetben az egyes cselekedeteket az a szilárd meggyőződés motiválja, hogy az istenszoborral való fizikai kontaktus révén a kedvező hatásokat át lehet vinni a kérelmezőre.

Habár, mint láttuk a *šabšaba* műveletének és az Isis szoborral végzett rítusnak a célja ugyanaz és a két eljárás az Isis-kultusz elemeit használja fel ennek elérésére, két különböző módszert különböztethetünk meg: A *šabšaba* egészében a démonikus mágia elvén alapszik, míg a másik lényegében a szimpatikus vagy átviteli varázslást alkalmazza.

7. Végezetül, ha össze akarjuk foglalni az eddigieket, a következő főbb pontokat kell hangsúlyoznunk:

a/ A *šabšaba* művelete az Isis vallás továbbéléséről tanúskodik egy termékenységkultusz formájában, mely mindig is fontos szerepet játszott az alsóbb néposztályokhoz, főleg a fellah réteghez tartozó asszonyok körében, akiknek számára a sikeres családi élet biztosítékát a házaselet és a bőséges gyermekáldás jelentette.

b/ Ezen az alapon feltételezhetjük, hogy Egyiptomban az olyan ellentmondásos kérdésekkel kapcsolatos iszlám magatartást, mint például a családtervezés, a népvallásban továbbélő régi helyi hagyományok épp úgy befolyásolhatták, mint az általános iszlám megfontolások.

c/ Látván a mágikus elvek és módszerek szívós fennmaradását, talán nem tűnik túlzásnak azt feltételezni, hogy a görög-római kori Egyiptom népvallásának egyes megnyilvánulásait is jobban megérthetjük arab párhuzamaik fényében.

⁹⁸ Betz, i.m. 95, 385. jegyzet. Vö. még Hopfner, "Orientalisch-Religionsgeschichtliches..." 331.

⁹⁹ PGM IV. 2996-2997.

¹⁰⁰ A varázsszobrokra l. Kákósy, *Zauberei im alten Ägypten*, Budapest 1989, 224-227.

Az arab írásmisztika forrásai*

A miszticizmus (arabul *tašawwuf*) célkitűzése minden vallás esetében megismerni a lét transzcendentális, a közönséges emberi szem és tudás elől rejtett ("igazi") állapotát, és misztikus egységre lépni az istenséggel. A muszlim misztikus, a *šūfī*, hisz az univerzális bölcsesség, a kozmikus tudás elérhetőségében, s ehhez keresi az eszközöket és közvetítőket. Egyik ilyen eszköz az írás metafizikus értelmezése.

"Az írás a lélek geometriája, akárhogy írod is; kellemes a szemnek és szíven ragad ... mozogni látszik, jóllehet mozdulatlan." - olvashatjuk aš-Šūfī: *Adab al-kuttāb*¹ című művében.

Az írás misztikus felfogása ugyanabból a forrásból táplálkozik, amelyből az arab írás szent jellege is fakad. A Korán, Isten szava, az isteni eredetű arab írással együtt lett kinyilatkoztatva². Ha tehát közelebb akarunk kerülni a szent tanok mélyebb értelméhez, akkor a szavak mögöttes jelentéstartalmán kívül a betűk sugallta belső összefüggést is keresni kell. Az írásmisztika szerint a szavak mélyebb valóságát nem is annyira a jelentésük, mint inkább az íráskéjük hordozza. Ezt az érzést csak fokozza az a körülmény, hogy az arab írásban az írásképek nem tükrözi pontosan a kiejtett szót.

Ez kétségtelenül nagyban hozzájárulhatott ahhoz a szemlélethez, mely szerint a szavak és betűk mindegyike valami mást jelent, mint aminek látszik. Egyrésztől önmagán túlmutat a jelentése Isten és az égi dolgok felé, másrésztől tükrözi valamilyen módon az általa jelölt tárgyak belső összefüggéseit, mélyebb természetét, vagy a betűk alakjánál, más betűkhöz való kapcsolódásánál, vagy számértékénél fogva.

Az egyes betűtulajdonságok különböző misztikus praktikáknak és elméleteknek szolgáltak alapul. Ezeknek a kvintesszenciája a betűk tudományaként (*ilm al-ḥunūf*) ismert elmélet. Ez *magyarázza* a betűk fontosságát. Ezen elmélet szerint a betűk természete és titka azóta létezik, hogy a betűk a világ teremtése előtt egymásba fordultak, hogy szavakat alkossanak. Ezek a szavak a teremtet dolgok belsejében élnek és a teremtés előtt a dolgok ideáival voltak azonosak. Így minden lény titka abban a leírt szóban található, ami a neve. Ebből kifolyólag a betűk természetfeletti erővel rendelkeznek, amelyből a világegyetemet létre lehetett hozni, más szóval ők a világegyetem pillérei. Ha a betűk a szavak jelentése

* Elhangzott a Kőrösi Csoma Társaság 1991. évi közgyűlésén.

¹ aš-Šūfī: *Adab al-kuttāb* 50.

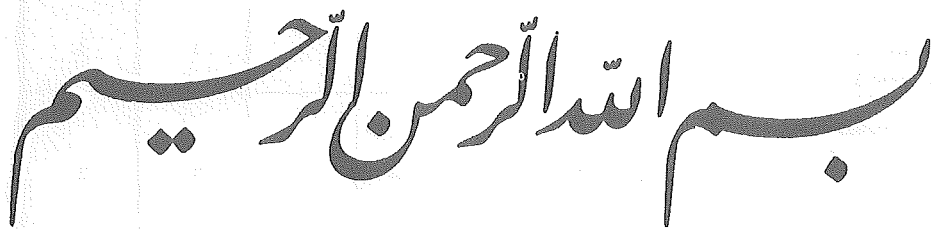
² Dévényi-Iványi 1987:106.

mögötti mélyebb valóságra utalnak, akkor ezt a tudásukat csak Istentől szerezhették a teremtés folyamán. Mi más lehetne a misztikus célja, mint megszerezni ezt a valódi tudást, hogy közelebb kerüljön Istenhez. Végsősoron a Teremtő állt a "betűk tudományának" középpontjában.³ Tehát a fő cél az ő 99 nevének az elemzése volt, ahogy mondják, hogy felfedjék azok "szépségeit", s hogy megállapítsák a "legdicsőbb nevet" (*al-ism al-a'zam*).⁴ Ennek rendkívüli fontossága van a többi hívő felett. Minden betű Istent dicsőíti valamilyen módon. Ez így van, mert semmi nem létezik csak Isten, az ő nevei, az ő tettei és tulajdonságai, minden ő vagy általa vagy felé (történik). Végsősoron minden teremtmény, a hangyától a bolháig, nem más, mint Isten neve megjelenésének egy módja.

A teremtés előtt minden egy nagy egységben létezett, s egy volt Istennel. Ezt az alapvető egységet és teljességet a világmindenség a teremtés után is megőrizte, csak a közönséges szemlélő számára marad ez rejtve. Következésképpen az univerzum titkát néhány egyszerű kifejezés tartalmazza, s ezt a titkot a misztikus vágyakozónak kell feltárnia.

Az arab-iszlám misztika számos ága támaszkodik valamilyen módon az arab írás egyik vagy másik aspektusára. Ezek részletes bemutatása nem célja előadásomnak. Nem kívánom ezeket a misztikus irányzatokat vallástörténeti szempontból sem elemezni. Mindössze az íráselemzés és írástörténet szemszögéből szeretnék rámutatni az írásmisztika gyökereire és osztályozni főbb típusait.

Annak érdekében, hogy az arab írás különböző funkcióit, szerkezetének sokféle aspektusát és lehetséges elemzési síkjait könnyen áttekinthetővé tudjam tenni, kiválasztottam egyetlen arab kifejezést, ill. annak írásképet, s azon próbálom mindezeket bemutatni. Ez a kifejezés azonban reprezentatívnak tekinthető, nemcsak az arab nyelv és írás, hanem a misztika szempontjából is.



A fenti kalligráfia olvasata: *bismillāh ar-rahmān ar-rahīm*. Jelentése: "A könyörületes és irgalmas Isten nevében" (neve röviden: *basmala*⁵). Ez a formula nemcsak a mindennapi életben és a vallás világában számít a leggyakoribb nyelvi

³ Vö. Schimmel 1975:416 ff, Bakhtiar 1976:114.

⁴ A teve tudja ezt a századik nevet, azért olyan gögös - tartja egy mondás.

⁵ A *basmala* formuláról részletesen ld. Dévényi-Iványi 1987:165-171.

fordulatnak, hanem a kalligráfiának is a legkedveltebb témája. Így érthető, hogy a misztikus magyarázatoknak is egyik központját képezi. E magyarázatok szerint a világmindenség alapjait az iszlám hit legegyszerűbb és leggyakrabban használt formulái tartalmazzák, ezek a tudás végső foglalatjai. Közéjük tartozik a *basmala* is (többek között a *ḥamdala* "hála Istennek", és a *šahāda*, a hitvallás mellett).

Bármely írásképp különböző szempontok szerint vizsgálható, miután többféle kontextusban létezik (közlési/ kalligrafikus/ misztikus-vallási), felfogható folyamat gyanánt, s mint ilyennek vannak állandó elemei (a betűk - statikus sík) és alkalmiak (kötés, megformálás, stb. - dinamikus sík), létezik az írás szinkrón síkja és a különböző időkben vett szinkrón síkok összefüggése, a diakrón "metszet".

"Amint a jobbkez a fizikai mozgást irányítja, úgy igazgat lelkileg minden fontosabb cselekvést, mozdulatot és gondolatot a *basmala*" - mondja egy hagyomány. "Kezdjél mindent "Isten nevében ..." (*bismillāh*) és fejezd be azzal, hogy "hála Istennek" (*al-ḥamdu lillāh*) - ezt tanítja a muszlim vallásjog, a *šarīʿa*.⁶ Amint azt teológusok és kalligrafusok egyaránt megfogalmazták, a különböző módon megformált *basmala* formulák az Egy-Isten más és más tulajdonságát juttatják felszínre.

Ragadjuk ki ennek az írásfolyamatnak a kezdőbetűjét, a *bāʾ* -t. Nézzük meg, hogy szerkezetileg milyen rendszerekbe illeszkedik bele. Vertikálisan bizonyos szerkezet részét képezi: az ábécé tagja, és mint ilyen bizonyos számértékkel is rendelkezik, természetesen a hangértéken kívül.

megkülönböztető jegyek	a betű alakja	hang-érték	név	szám-érték	<i>abjad</i> sorrend	mai sorrend
egyenes vonal sor fölött / 2 egység nem köthető		/ʾ/	<i>alif</i>	1	1.	1.
egyenes vonal sor fölött / 1 egység köthető alatta pont végső lezáró forma: előre fel		/b/	<i>bāʾ</i>	2	2.	2.
egyenes vonal sor fölött / 1 egység köthető felette két pont végső lezáró forma: előre fel		/t/	<i>tāʾ</i>	400	22.	3.

⁶ Ld. pl. al-Gazālī *Iḥyāʾ ʿulūm ad-dīn* II, 4.

ferde vonal sor fölött / 1 egység köthető alatta pont végső lezáró forma: hátra le		/ġ/	ġim	3	3.	5.
---	---	-----	-----	---	----	----

A misztika lehetséges forrásai

1. Az arab írással kapcsolatos misztikus megközelítések történelmi gyökerei az ókorig nyúlnak vissza - elsősorban az, hogy a betűk számértékkel bírnak és égi jellegűek.⁷ A betűk formájához, a betűnevek jelentéséhez, az ábécé teremtetéséhez kapcsolódó történetek esetében a muszlim hagyományok többnyire a rabbinikus haggáda megfelelő helyeivel állíthatók párhuzamba.⁸

Közismert, hogy az iszlám kultúra nagymértékben merített a korábbi kultúrák örökségéből. A könnyű átvételt két tényező segíthette elő: az arab írás fokozatos és viszonylag hosszú ideig tartó és lassú fejlődése, valamint a sémi ábécésorrend, az *abġad* tartós használata (amelyet még ma is használnak bekezdések, lapszámok jelölésére), amely ábécében a betűkhöz növekvő számsorrend is tartozott. Ez a két tényező segíthette a misztika kialakulását is.

2. A történelmi tényező mellett nem tekinthetünk el a Koránnak, mint a misztika egyik lehetséges forrásának a speciális karakterétől. A Koránt a muszlimok Isten szavának (*kalimat Allāh*) tartják. Arab nyelven történt meg a revelációja és arab nyelven írták le. A koráni *rasm* - az írás vonala, vagyis a diakritikus és magánhangzójelek nélküli szöveg - szent, mert Isten szavának írott változata. A Koránban (85:22) említett 'jól őrzött lappal' (*al-lauh al-mahfūz*) foglalkozó spekulációk tovább erősítik az arab írás szentségéről vallott nézeteket, t.i. eszerint a Korán eredetije egy az égben őrzött lapra lenne felírva.⁹

3. Az arab írással kapcsolatos misztikus tevékenységek és spekulációk harmadik forrását az arab írás, ill. általában a sémi írások jellegében találhatjuk meg. Ezeknek az írásoknak a mássalhangzó-írás volta, s ebből következően hiányos jellegük, párosulva lassú, s hosszan tartó fejlődésükkel, nagymértékben hozzájárulhatott a misztikus gondolatok kifejlődéséhez. S jóllehet a két előbbi pontot nem hagyhatjuk figyelmen kívül, nézetem szerint a misztika fő forrását magának az arab írásnak a történetében és fejlődésében - s ami ezzel együtt jár, egy adott időszakban vett strukturális jellegzetességeiben - találhatjuk meg.

Nem kívánok itt részletekbe bocsájtkozni sem a kulturális kölcsönzések, sem a Korán és Korán-tudományok jelentőségét illetően. Csupán az arab írás történetét vázolnám fel, de ezt is csak a témánkat érintő szempontok alapján.

⁷ Ld. Dévényi-Iványi 1987:176 ff. és az ott idézett forrásokat, kül. Dornseiff 1925.

⁸ Ld. Goldziher 1872: 782, 783.

⁹ Ld. Dévényi-Iványi 1987:63 és az ott idézett forrásokat.

Bizonyos tulajdonságok, jellegzetességek meghatározott történeti korban lettek átvéve az alapul szolgáló (mindenképpen valamelyik arámi) írásból, vagy alakultak ki már az arab írásrendszeren belül. Az írás strukturális sajátosságaihoz kapcsolhatók (amit számos esetben nevezhetünk az arab írás defektív jellegének is) az egyes korokban kialakult vagy más kultúráktól örökölt misztikus képzetek. Ezeket a korszakokat foglalja össze a következő táblázat: ¹⁰

0. keletkezés	→ sémi írásrendszer
↓	
I. átvétel	→ számérték, eredeti sorrend, a betűk neve
↓	
II. rendszerbe illesztés	→ a betű alakja
↓	
III. pontok	→ mai sorrend
↓	
IV. magánhangzók	
↓	
V. kalligráfia (és az írásképfé- legleges kialakulása)	→ a másodlagos és dinamikus jegyek (az írás folyamata)

I. Átvétel

Az írás átvételét nem köthetjük egyetlen időponthoz, sem pedig egy személyhez, hanem minden bizonnyal egy hosszú folyamat, szimbiózis eredménye volt, s valószínűleg ez a szimbiózis tette lehetővé az eredeti sémi rendszer jellegzetességeinek a fennmaradását, amely tükröződik az ábécé eredetéről szóló középkori legendákban épp úgy, mint a betűk összemi számértékének a megőrzésében, amihez a misztikus tevékenységek egyik nagy területe kapcsolódik.

¹⁰ Az arab írás történetének részletes ismertetését ld. Dévényi-Iványi 1987:18-49 ill. 103-164.

1. Ezen spekulációk egyikének a neve *‘ilm al-abğad* ("az ábécé tudománya" vagy Európában ismert nevén *gematria*¹¹), amely egyaránt merít az ókori Mezopotámia tudományából, Pythagoras tanításaiból és a zsidó kabbalából. De tekintettel arra, hogy muszlimok művelték, a Koránhoz is szorosan kapcsolódik. E szerint a világ titkai a betűk számértékeiben vannak elrejtve. [Pl. a *r - k - b* szógyökök (tkp. szófaj nélküli, jelentéshordozó szótő) számértékei: 200 - 20 - 2, s a betűk számértékei közti arányok, valamint a Korán egy bizonyos lapján való előfordulás együttesen adják a szó mágikus dimenzióját.]

2. Egy másik terület, ahol a betűk számértékei nagy hangsúlyt kapnak az ún. *‘ilm al-Gafr* ("a Dzsafir tudománya"¹²), amely az eredeti apokaliptikus jellegű ezoterikus tudásból, amellyel csak síita imámok, vagyis ‘Alī leszármazottai rendelkeztek, egyszerű *jövendölési technikává* vált, amely minden bölcs számára hozzáférhető, aki eléggé elmélyedt a misztikus tanításokban.

A betűk és számértékek közötti összefüggés egyébként is nagy hatással volt a középkori emberekre. Gyakran használták felváltva a számok helyett a betűket és a betűk helyett a számokat; egyes szavakat pl. leírtak számértékükkel, így a *basmala* helyett azt írták, hogy 786, ami betűinek a számértéke.

3. A betűk számértékén kívül az egyes betűk nevének a jelentése is az ábécé sorrendjének a kérdéséhez kapcsolódik, akárcsak a késői zsidó irodalomban. E betűnevek magyarázata, melyekkel a misztikus és a tudományos irodalomban egyaránt találkozhatunk, a misztikustól az erotikusig terjedhet, így pl. a *bā’* betűt egyaránt értelmezik 'Isten káprázatossága'-ként, ill. más jellegű irodalomban 'gyakran szeretkező férfi'-ként.¹³

II. Rendszerbe illesztés, uniformizáció

Míg az első fázisban az egyes betűalakok csak kisebb változásokon mentek keresztül, amelyek a könnyebb írhatóságot szolgálták, addig a második fázist az írás felismerhetőségének viszonylagos romlása jellemzi. Ekkor ugyanis számos, korábban kismértékben különböző betűalakot már egyformán írtak, de még nem alkalmazták a későbbi megkülönböztető pontokat. Ez a változás logikus következménye volt egy másik írásrendszer átvételének és az írás nagy mérvű használatának. Így a 28 hangot mindössze 17 betűalak jelölte, s ezek között is számos volt, melyeket egymástól alig lehetett megkülönböztetni. Egy kívülálló számára, aki egy adott dokumentum tartalmát nem ismerte, a betűknek ez az egységesedése nagyon nehézzé tette a szöveg tartalmának megismerését. Ezek a nehézségek oly mértékben *elidegenítették* az olvasót a szövegtől, ami már meghaladta az átlagos mértéket (hiszen bizonyos fokig persze minden írásbeliség,

¹¹ Ld. Dévényi-Iványi 1987:201, és Dornseiff 1925:91 ff.

¹² Ld. részletesebben Dévényi-Iványi 1987: 204-206, Goldziher 1912:365.

¹³ Az előbbire ld. Goldziher 1872:784, míg az utóbbira, s a többi betű hasonló magyarázatára ld. Ḥalīl ibn Aḥmad: *al-Ḥurūf*.

szöveg 'idegenebb', másodlagosabb, mint a közvetlen beszéd). Ez a körülmény is hozzájárult a misztikus magyarázatok terjedéséhez.

1. Azok a misztikus értelmezések, amelyek a Korán 29 fejezete élén álló önálló betűkhöz kapcsolódnak, valószínűleg ebből a korból erednek. Ezek a betűk ugyanis mind olyanok (legalábbis önálló alakjukban), amelyek nem ponttal, hanem csak betűkarakterükben különböznek egymástól.¹⁴

2. Itt említhetjük meg a betűszimbolizmust, általában a költészetben, ill. különösképpen a szúfi költészetben, amelynek a gyökerei szintén erre a korra nyúlnak vissza, hiszen ez az a kor, amelyben az egyes betűk alakjai kialakultak, végleges formát öltöttek.

III. Pontok

Az írás fejlődésének harmadik fázisát a betűk megkülönböztetésére bevezetett diakritikus pontok jelentik.

A pontok bevezetésének a misztikára tett hatását legjobban a *bā'* betű alatti pontra vonatkozó legenda tükrözi. "A Próféta mondta a következőket. 'Isten 104 könyvet bocsátott alá az égből kinyilatkoztatás formájában. A többi százban lévő tudást belehelyezte négybe: a Tóra, az Evangélium, a Zsoltárok és a Korán könyvébe. Aztán beletette a fenti könyvek tartalmát a Koránba. Ugyanakkor a Korán tudományait tartalmazza az első fejezete [*al-Fātiḥa* 'a nyitó szúra'] A *Fātiḥa*-ban lévő tudást befoglalta a *sūra*-kezdő *basmala*-formulába ['A könyörületes és irgalmas Isten nevében']. De a *basmala*-ban rejtőző tudást tartalmazza a kifejezés elején álló *bā'* betű, sőt az alatta lévő egyetlen pont is. Ily módon a *bā'* betű pontja a mindenség foglalata lett, vagyis mindazé, ami a Koránban és az összes többi égi könyvben megtalálható.¹⁵ Erre vonatkozik az a mondás is, melyet a síták 'Alī-nak tulajdonítanak, mely szerint: "Én vagyok a *bā'* alatti pont", azaz ő az univerzális tudás birtokosa."¹⁶

IV. A rövid magánhangzók jelei

al-Būnī szerint az írás vonalainak elsődleges jelentésük mellett más jelentéseik is vannak, "melyeket a szem nem, csak a lélek foghat fel." Az egyik értelmezés szerint a mássalhangzók, arabul "mozdulatlan betűk" (*as-sākināt*) adnák a szöveg keretét, míg a magánhangzók, arabul a mozgók" (*al-harakāt*) lennének a lélek, ezek lehelnének lelket a keretbe, és így módon található meg az anyag és a szellem egysége az írásban.¹⁷

¹⁴ A Korán misztikus betűiről ld. Dévényi-Iványi 1987:194; vö. Simon 1987: 487-492, Paret 1971: 12, 13, Jones 1962.

¹⁵ A legenda elbeszélését ld. Haidar Āmulī 310-311.

¹⁶ Ld. Schimmel 1975:420.

¹⁷ Ld. al-Būnī 34; Khatibi-Sijelmassi 1976: 102 ff.

NESZHI بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

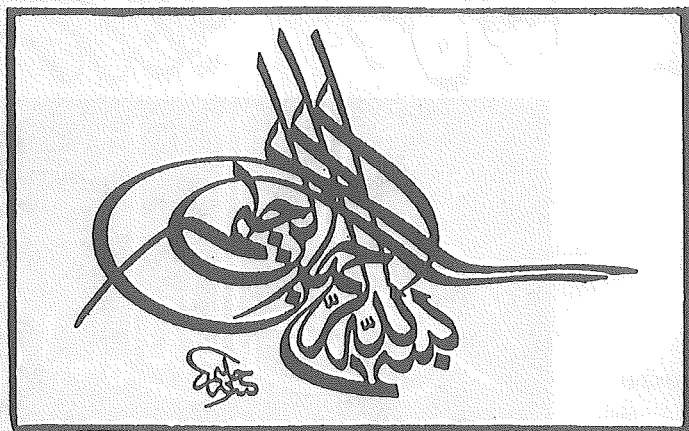
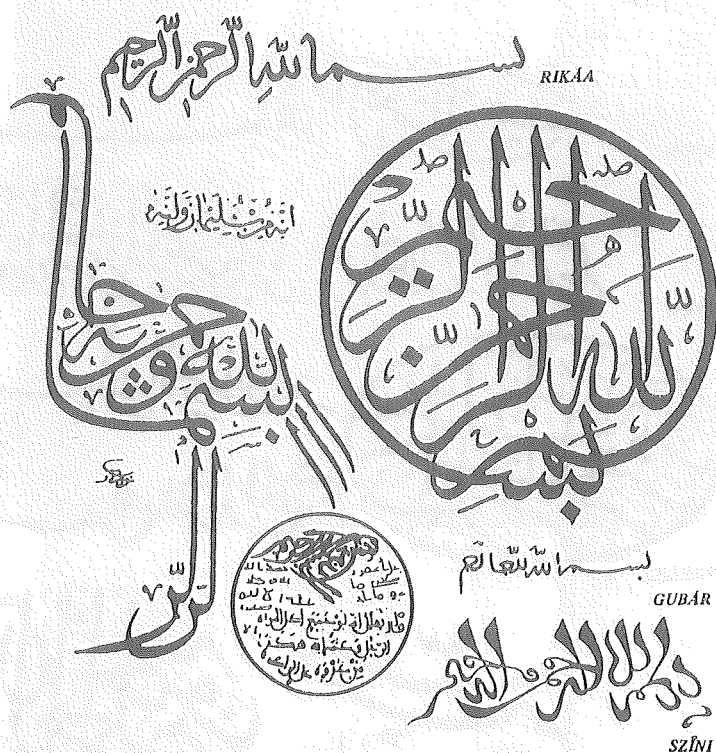
DÍVANI بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ SZULUSZ

SZULUSZ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ MUHAKKAK

TAALÍK بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ SZULUSZ

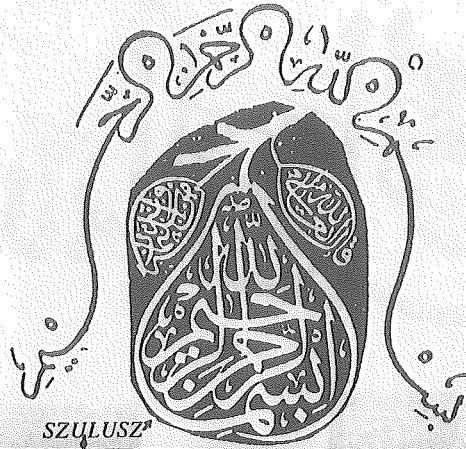
MUHAKKAK بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

Basmala változatok -1.



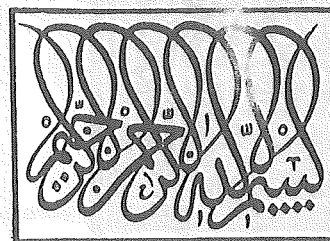
TUGRÁI

Basmala változatok -2.

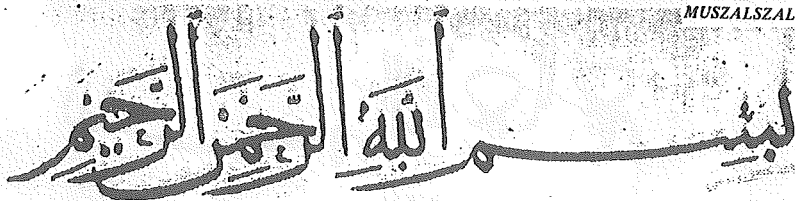


SZULUSZ

MUSZALSZAL



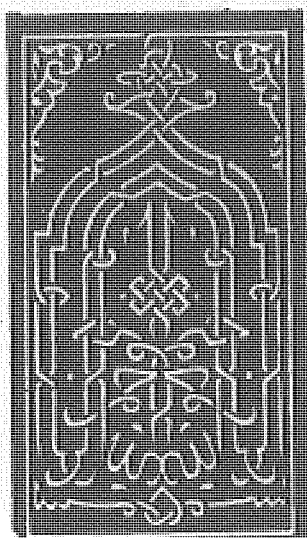
MUSZALSZAL



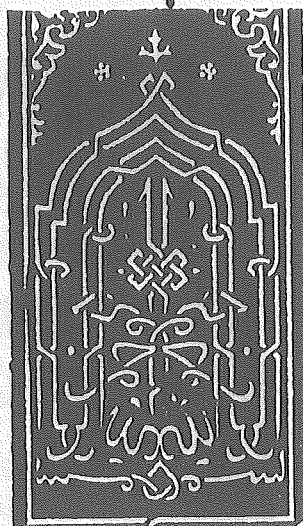
MUHAKKAK

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

TÚMÁR



← MUSZANNAA →



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

RIKÁÁ

Basmala változatok - 4.

V. A kalligráfia (az írás dinamikus jegyei) és a misztika

1. Kezdőbetűk

Kiemelkedő jelentőségű a *basmala* kezdőbetűje, a *bā'*, amely az egész Korán, az egész kinyilatkoztatás kezdőbetűje, az isteni bölcsesség első megnyilatkozása. Ahogy egy perzsa költő írja: "A Korán első és utolsó betűje a *bā'* ill. a *sin*, ami együttesen annyit tesz, hogy "elég", s azt jelenti, hogy a Korán elég az ember útjának egyedüli kalauzaként."¹⁸

2. A szóban lévő betűk száma

Ibn 'Arabī "A bölcsességek ékkövei" c. könyvében így ír: "Ha valaki elmondja azt, hogy 'A könyörületes és irgalmas Isten nevében', megmenekül a 19 gonosz angyaltól, mivel e kifejezés minden betűje akkor csodás Paradicsommá válik az ő számára, 19 betűje az egész mindenséget tartalmazza a számítások szerint. A világmindenség dolgainak elrendezését egészében ugyan a *basmala* betűinek elrendezése határozza meg, részleteiben azonban az önálló betűk rendje is befolyásolja..."¹⁹

3. A szó betűinek össz-számértéke

A misztikus-vallási szempontból fontos, s ezért gyakran előforduló szavak, kifejezések helyett gyakran használják a bennük található betűk számértékeinek összegét. Ezek a számok a szúfi magyarázatok szerint az adott szóban foglalt belső, rejtett tudást testesítik meg. A *basmala* helyett pl. 786-ot, Allah helyett 66-ot, 'Alī helyett 110-et, Mohamed helyett 40-et írtak, mely utóbbi nem az egész szónak, hanem csak kezdőbetűjének, a *mīm*-nek a számértéke.

ا	ب	ت	ث	ج	
21	26	19			21 26 19
20	22	24			20 22 24
25	18	23			25 18 23
25	18	23			

Az Allah szó nyolcszori leírásával alkotott bűvös négyzet, amelyben a számok minden irányban 66-ot tesznek ki, vagyis a szó betűinek számértékét.

¹⁸ Schimmel 1970:13.

¹⁹ Ld. Haidar Āmulī 310; vö. pl. al-Būnī 33 ff.

4. A szó előfordulási helye a szövegben

Miután a kalligráfia tárgya majdnem mindig a Korán egy része vagy egésze, a kalligrafikus szó is a Korán egy lapján fordul elő, s ezen belül részben annak van különös jelentősége, hogy melyik *sūra* (fejezet), melyik versében, részben pedig a lemásolt Korán-lapon lévő megszámlálható egységek számának.²⁰

5. A szó írástechnikai sajátosságai

Ezek lehetnek helyesírási változatok, speciális mellékjel használatok, vagy olyan egyedi írástechnikai megoldások, mint amelyet a *basmala*-ban használnak, vagyis az *alif* elhagyása az *ism* ("név") szó elejéről.

Az összes jelenleg is létező dinamikus jegy meglétét nevezhetjük tulajdonképpen a kalligráfia korszakának is. Ennek a korszaknak a kezdetét a VIII. sz. végére tehetjük, s ez egyben az arab írás fejlődésének ötödik fázisa. Ezt mi, kívülállók *kalligráfiának* hívjuk, jóllehet az arabban nincs megkülönböztetve a közönséges írástól, mindkettő *hatt*.

A kalligráfus mindig közvetíteni akar egy szövegen túli üzenetet is. Ennek a célnak a megfejtése rendkívül termékeny talaj a misztikusok fantáziája számára. Az írás alapvető tulajdonsága, *statikus szerkezet és dinamikus megvalósulás kettősségének harmóniája* nagy hatást gyakorolt nemcsak a kalligráfusokra, hanem a misztikus írásmagyarázókra is.

Mivel az írás a szó érzékelhető formája, (a szó) jelenléte életet lehel a kompozíciókba, és az egyes sajátos fogalmakat a Koráura való utalásokkal emeli ki. A kalligráfia, a legszentebb művészeti forma, arra a szóra emlékeztet, amellyel az Isten magát megnevezi. Így a kalligráfia az isteni kinyilatkoztatás látható teste, amely mind a formájában, mind a tartalmában meg van szentelve. A kalligrafikus forma magát a szent, isteni szót jeleníti meg, s ez indokoltá teszi bármely díszítőelem használatát.

A kalligráfia szerkezete, amely gazdag szövetté összefonott horizontális és vertikális vonalakkól áll, lehetővé teszi a szimbolikus értelmezéseket. A vertikálisok szerkezetet biztosítanak az írás rajzának, míg a horizontális vonalak a teremtésnek felelnek meg, amely kialakítja az alapkoncepció egyensúlyát és nyugodt előrehaladását. Az *egységet* a vertikális és horizontális vonalak harmonikus összefonása révén lehet elérni. A vertikális és horizontális vonalvezetések megfelelnek a minden létezőben megtalálható aktív és passzív tulajdonságoknak. A horizontális és vertikális vonalak szövetéből álló kalligráfia révén ugyanolyan egyensúly érhető el, mint Isten neveinek megszakítás nélküli ismételtetése (*dikr*) által, mondják a szúfi gondolkodók.²¹

²⁰ Ld. erről Dévényi-Iványi 1987:206.

²¹ Vö. Khatibi-Sijelmassi 82-84.

Összefoglalva

A misztikus tanokon belül az írás jelentőségét az adja meg, hogy nézetük szerint a világ teremtése óta a végső tudást a betűk tartalmazzák. A különböző betű- és írásmisztikák természetesen kapcsolódnak a leírt szavak tartalmához, de önálló funkciót is kapnak, s így leválnak a tartalomról.

Az arab muszlim írásmisztika egyes irányzatait megkíséreltem az íráselemzés oldaláról megközelítve csoportosítani és megkeresni az arab írásnak azokat a történeti és szerkezeti jellemzőit, amelyek hozzájárulhattak az írásmisztika kifejlődéséhez és nagymértékű elterjedéséhez az egész iszlám világban. Miután a misztikus gondolatok és spekulációk mindig az írás valamelyik tulajdonságához kapcsolódnak, úgy tűnik, hogy gyümölcsöző lehet a választott vizsgálati módszer és segítheti a misztikus tanok forrásainak jobb megismerését, s a bonyolult szövevényükben való könnyebb eligazodást. Pl. az előadás elején említett legenda, mely szerint a betűk a világ teremtése előtt egymásba fonódtak, hogy szavakat alkossanak, ebben a formájában feltehetőleg az írásátvétel utáni időből származik, amikor az írás kurzív jellege egyértelművé vált. Az arab írás kutatása szempontjából az lehet a haszna az írásmisztika tanulmányozásának, hogy hozzásegít a komplex íráselemzéshez és alátámaszthat más forrásokból ismert vagy feltételezett írástörténeti tényeket, mint pl. a betűk pontjainak a kérdése - mikor kerülhettek bevezetésre, s milyen volt a fogadtatásuk, hogyan tekintettek jelentőségükre. Bizonyos tehát, hogy az írásmisztika a globális íráselemzés egyik fontos aspektusa.

FORRÁSOK ÉS IRODALOM

- al-Būnī, Aḥmad ibn ʿAlī: *Šams al-maʿārif al-kubrā wa-latāʾif al-ʿawārif*. Beirút 1985.
 al-Ġazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad: *Iḥyāʾ ʿulūm ad-dīn*. Ed. Badawī Tabāna. Kairó, é.n.
 Ḥalīl ibn Aḥmad: *al-Ḥurūf*. In: Ramaḍān ʿAbd at-Tawwāb. *Talāṭi kutub fī l-ḥurūf*. Kairó/Rijád, 1982.
 aš-Šūlī, Abū Bakr Muḥammad ibn Yahyā: *Adab al-kutāb*. Kairó, 1922.
 Bakhtiar, Laleh. *SUFI, Expressions of the Mystic Quest*. London 1976.
 Dévényi Kinga - Iványi Tamás: *"Kiszádradt a toll..." Az arab írás története*. Budapest, 1987.
 Dornseiff, Franz: *Das Alphabet in Mystik und Magie*. Leipzig, 1925.
 Goldziher Ignác: "Linguistisches aus der Literatur der muhammedanischen Mystik." *ZDMG* XXVI. 1872. 764-785.
 Goldziher Ignác: *Előadások az iszlámról*. Ford. Heller Bernát. Budapest, 1912.
 Jones, Alan: "The Mystical Letters of the Qurʾān." *Studia Islamica* 16. 1962:5-11.
 Khatibi, Abdelkebir - Sijelmassi, Mohammed: *The Splendour of Islamic Calligraphy*. London, 1976.
 Kühnel, Ernst. *Islamische Schriftkunst*. Graz 1986³.
 Paret, Rudi: *Der Koran. Kommentar und Konkordanz*. Stuttgart 1971.
 Schimmel, Annemarie: *Islamic Calligraphy*. Leiden, 1970.
 — *Mystical Dimensions of Islam*. Chapel Hill, 1975.
 Simon Róbert: *A Korán világa*. Budapest, 1987.

Csou Ta-kuan, Csen-la földje szokásainak leírása*

Távol-Kelet kulturális örökségének páratlan dokumentumával ismerkedhet meg Csou Ta-kuan művének magyar fordításában az olvasó. Az újjászülető Kambodzsa földjét, Angkor nevű művészi épületegyüttesét mutatja be, s bevezetőjeként egy kínai hivatalnok útbeszámolóját tolmácsolja, időben, térben távoli úti társak számára.

Kambodzsa földjének tengerparti területein messzeföldön híres, gazdag királyság uralkodott a múlt évezred utolsó évszázadaitól kezdve, évezredünk első századaiban is csodájára jártak hatalmas építményeinek, földje ritka kincseinek, és vonzóan szervezett, pompába öltözött uralkodói rezidenciájának. A királyság khmer lakóinak nyelvén az országot idegen vendégei - indiai, indonéziai, számai stb. utazók és kereskedők - *Csen-la*-nak hívták. Kínai látogatói azonban a maguk módján hallották a nevét, saját írásjegyeikkel írták le, s ezek mai kiejtése: *Csen-la*; a kínai és nemzetközi gyakorlatnak megfelelően ilyen módon, azaz a kínai átírás mai köznyelvi (pekingi) kiejtése alapján írjuk át a régi kínai feljegyzésekben megőrzött *Csen-la* nevét is, valamint az ott hallott és lejegyzett nevek mindegyikét. Az ország "saját elnevezését" is - itt idézett kínai látogatója, Csou Ta-kuan szerint -, azaz a *Kan-po-cse* stb szótagokat, amelyek a mai Kambodzsa nevét rejtik: két kultúra érintkezésének írásban megőrzött nyomait.

Távol-Kelet legtekintélyesebb hatalma e korban: Kína - *Csen-la* virágkorában már több évezredes civilizáció - oly vonzó híreket kapott erről a tengerentúli kis-királyságról, hogy követeket indított *Csen-la* felé. Az ezeréves kínai császárságra ekkor korántsem jellemző a határain túl vezető hivatalos utazás, főként nem tengeri utakon; a kínai tengerhajózás és kereskedelmi célú érdeklődés első akciójaként indultak el a kínai hajósok, hivatalnokok és kereskedők, hogy otthon a császári udvarban beszámoljanak a Tonkini-öböl (a mai Vietnam területén) mögött elterülő híres-neves vidékről, s feljegyzésekből hiteles beszámoló készüljön *Csen-la* országaról, jövőendő írástudók, hivatalnokok épülésére, az udvar nagyratörő külpolitikai terveinek megalapozására.

Így szállt hajóra Csou Ta-kuan Csökiang tartományból, a hajózással és kereskedelemmel egyaránt ismerős délvidékről, *Jungkia*-ból származó magasrangú

* A fordító utószava a magyar fordításhoz: Csou Ta-kuan, *Feljegyzések Csen-la földjének szokásairól*. Fordította Ecsedy Ildikó, 5-22. o.: Jelen János-Hegyi Gábor, Angkor és a khmerek. Kegyetlenség és báj. Kambodzsa IX-XIII. század. Egy ismeretlen civilizáció bemutatkozása. Készült a Budapest Galéria kiállításának alkalmából. 1991. június 18 - augusztus 25. Budapest, III., Lajos u. 158. Hegyi és Társa Kiadó BT, Gutenberg Kiadó és Nyomda Szövetkezeti Kft, Budapest, 1991.

hivatalnok, a *Jüan*-dinasztia *Cs'eng-cung* nevű császáranak idején. A *Jüan-cseng* jelmondatú korszak 2. évében, 1296-ban kelt útra, és csak a következő évben tért vissza. (Tudós nevén *C'ao-t'ing ji-min*-nek hívták, azaz "A zsúpfedelfű csarnok visszavonultját"-nak, azoknak a hivatalnokoknak baráti körben használt, gyakori nevével, akik hazai rezidenciájukra, családjuk és könyveik közé vonultak vissza.

A mongol származású kínai *Jüan*-dinasztia többnyire saját embereit, kereskedelmi-pénzügyi feladatokban jártas belső-ázsiai alattvalóit használta fel az új gazdasági-kormányzási-katonai funkciók betöltésére. De a tanult kínai hivatalnokok körében a kínai tapasztalatokat és helyi jártasságot igénylő délvidéki, délkelet-ázsiai kapcsolat teremtésére és a terjeszkedésre déli tartományainak alattvalói közül választott megbízottat.

Kínának már korábban is volt híve és vendége azokból a déli országokból, amelyek felkeresésére *Csou Ta-kuan* hajója tengerre szállt. Korábbi déli küldöttségek - a kínai hivatalnokvilág és történetírói feljegyzések szerint "adófizető" követtségek - már a *Szui*-dinasztia idején (581/589-617) eljutottak az udvarba. A hagyományos kínai történeti munkák szokásos formulái szerint tehát "a *Szui*-kortól kezdve" eljöttek "vidékük termékeivel udvari kihallgatásra" (a szünetekről, meglazult és megújuló, megújítandó kapcsolatokról nem is ejtve szót). A dolgok rendje, a rendszeres követjárás és adófizetés gyakorlata szerint a császári udvar ugyanis megvárta és elvárta az érkezésüket.

A *Jüan*-dinasztia (1280-1367) mongol alapítói hódítással szerzett sztyeppebi birodalmuk politikai tapasztalatai alapján maguk kezdeményezték az új kapcsolatokat. Az alapító Kubiláj nem állt meg a kínai biraodalom korabeli vagy régebbi hagyományos határainál: az első nagy hódító lendület időszakában a tenger sem jelentett lovasai számára akadályt, akár Jáva szigetéig sem, de a japán szigetekig mindenestre megkísérelt eljutni. Hadait és hajóit Japán partjai előtt is csak a természet erői kényszerítették megállásra: a hagyomány szerint a viharos "isten szél" (*kamikaze*), az 1270-es évek közepén. A délvidéki tengerpartok megközelítése azonban kevesebb viszontagsággal fenyegetett; idegenből érkezett kereskedők, India felé induló buddhista zarándokok járt útján teljesítette békés küldetését.

A *Csen-la* felé induló küldöttségről még 1295-ben, Kubiláj uralkodásának és életének utolsó évében rendelkezett császári parancs. *Csou Ta-kuan* a küldöttség kísérőjeként, saját feljegyzései szerint nem sokkal korábbi kapcsolatkereső küldöttségek tapasztalatai alapján indult nem egészen kockázatmentes útjára. Az a *Szo-tu* nevű hadvezér, aki embereivel együtt első hivatalos küldöttként eljutott *Csen-la* földjére, legalábbis kinyilvánította szándékát, hogy ott kínai hivatali kormányzást vezessen be, s ez nem történhetett ellenállás nélkül. Az 1280-as években voltaképpen több éven át igyekezett a hadvezér és kísérete érvényt szerezni a *Jüan*-ház terjeszkedő szándékának, bár korántsem teljes sikerrel. A vállalkozást 1281-re szokták datálni, pedig a hadvezér 1282-től 1285-ig tartó további hadjáratai - és a vezér 1285-ben bekövetkezett halála - arra vallanak, hogy a feladat több nehézséget rejtett, mint azt gondolták a fővárosban, Kanbalikban (*Ta-tu*-ban, a későbbi Peking közelében). *Csou Ta-kuan* feljegyzéseiben úgy jár

el, mint azt a kínai történetírói gyakorlat szokta tenni: előbb említi ezt a fontosabb eseményt, ehhez kötve magát a vállalkozást; s a körülötte lezajló eseményeket-bonyodalmakat egy másodiknak vélhető küldöttség útjában foglalja össze.

Valójában már a megelőző évtizedben, 1278-ban kelt a délvidéki útra vonatkozó rendelet, még mielőtt Kubiláj felvette volna a *Jüan* nevet családja és dinasztíája elnevezéséül, a *Sicu* nevet pedig kínai nevéül, 1280-ban, immár második évtizedes uralkodása után. A *Jüan*-ház trónralépését Kínában ettől a dátumtól számítják; a korabeli erőviszonyokról és a kínai alattvalók hagyományhű lojalitásáról tanúskodik - az idegen eredetű dinasztíával szemben is - *Csou Ta-kuan* szóhasználat, amely minden szóbakerülő küldöttséget egyaránt a "szentséges" hazai dinasztíának tulajdonít. Pedig az első hajók alighanem 1279-ben - 1279-től kezdve - indultak délre, s talán több alkalommal is követték őket katonák és hivatalnokok. Erre vonatkozhat *Csou Ta-kuan* elbeszélésében a látszólag másodikként indult, szöveg szerint akár *Szo-tu* kíséreinck vagy követőinek tartható küldöttség, illetve az erről szóló feljegyzés. Ez azonban alighanem több viszontagságos, vagy éppen tragikusan végződő esemény összefoglalása, az itt leírtakhoz hasonló körülmények között.

Csen-la uralkodójától mindenesetre 1281-ben érkezett a kínai udvarba hivatalos küldöttség "földjük termékeivel" - orrszarrvúval, szelíd elefánttal és más effélével, ha ugyan a kínai hivatalnokok hagyták partra tenni a szállítmányt, és a hosszú szárazföldi úton eljutott a fővárosig -, és cserébe a császár elismerő rangokat küldött az uralkodónak. Természetesen az ismerkedés és csatározás a következő évtizedben is folytatódott, és 1295-ben újra szükségesnek látszatott a kínai kapcsolatkereső követség elindítása, "hogy e földet figyelmeztesse kötelességeire", tudniillik Kína iránt, már csak az uralkodó ajándékkal kapott címei értelmében is, még a dinasztia alapító parancsára, de már a következő császár, *Jüan Cs'eng-cung* (1295-1320) uralkodásának első évében.

Krónikásunk, *Csou Ta-kuan* talán már hajóútja közben kezdte írni feljegyzéseit, legalábbis a pontos, tárgyszerű és részletes útinaplóból ítélve. Nem titkolja, természetesnek is tartja, hogy a birodalom hatalma és szervezete kiterjesztésének, azaz új tartományok szervezésének céljából látogatják meg ezt a tengerparti vidéket. Az előzmények alapján a küldöttség vezetői el is várják, hogy kívánságaikra az ott élők emlékezzenek, vagy legalábbis külső jelét adják a Kína iránt illendő hódolatnak. Az azonban közvetve kiderült már a feljegyzések bevezetőjéből, hogy az írásmű tudós készítője éppen csak kísérője a hivatalos és alighanem fegyveres küldöttségnek.

A meglátogatott tengerpart népével ez a találkozás mindenesetre békés körülmények között zajlott le; s arról az esztendőről, amelyet a *Jüan*-ház képviselői *Csen-la* nevű alattvalójuk országában töltöttek, gondosan vezetett feljegyzésében adott számot. Hazatérésének évében, 1297-ben bizonyára otthon folytatta a művét, előszavából is ítélve; és bár még fél évszázad múlva is szólnak feljegyzések a szerzőről, ezek az évtizedek számunkra csendesen telnek el, amikor a szerző már a feljegyzésekből ismeretlen.

Csou Ta-kuan nevét főműve, ennek a fiatalkori utazásnak a története tartotta fenn: "Feljegyzések *Csen-la* földjének szokásairól" (*Csen-la feng-t'u-ki*). Népszerű munka lehetett: számos változatban maradt ránk, írója korából és utókorából, hivatalos verziókban és történetírói gyűjteményekben is, több nyomtatott és hivatalosnak tekinthető példányban. Európában a századunk fordulóját követő, megélenkült keletkutató érdeklődés idején fedezték fel, az óceáni útvonal nyugati végén, a Délkelet-Ázsiában több okból is ismerős és érdekelt Franciaország fővárosában. A 20-as években fordította francára - korábbi ismerkedés és fordítási kísérlet után - bőséges, bár végül is befejezetlenül maradt kommentárokkal a párizsi keletkutató központban - számos magyar kutató iskolájában és műhelyében - Paul Pelliot, Belső-Ázsia és Kína neves kutatója, az akkor elérhető szövegvariáns(ok) alapján. A mi fordításunk ettől helyenként eltér, mert modern kommentált szövegkiadást használhattunk, amely a korábbi variánsokat is érvényesíthette vagy legalább feltüntette, és figyelembe vette az újabb kutatások eredményeit is. Ennek az új kiadásnak a szövegtagolását tekintettük mérvadónak - egy-két esettől eltekintve, amelyek zavarhatták volna a magyar olvasót -, általában a kínai anyanyelvű kiadó központosására (amely régi kínai szövegekben nem fordul elő), nyelvérzékére is hagyatkozva. Ez a mű, *Kin Zsung-k'ua* műve, T'aipei városában, T'aiwan szigetén jelent meg, 1971-ben.

Csou Ta-kuan nem elsőként írta le Kelet-Ázsia délvidékét. Ugyanabban a században, 1225 táján készült el *Csao Zsu-kua* műve, "A barbárok leírása" (*Csu fan cse*), amelyet utazó diplomatánk alighanem már útja előtt is ismert, s amely a befejezés közben olyan ismeretekkel is gazdagíthatta útbeszámolóját, amelyekhez egymaga aligha juthatott volna néhány hónapos ott-tartózkodás során. A hivatkozásai között is szereplő forrásmunka szerzője azonban a Déli *Szung*-dinasztia idején szerzett délvidéki, mindenekelőtt Fukien tartománybeli tapasztalatokkal vagy értesülésekkel szolgálhatott. A *Jüan*-ház uralmát megelőző *Szung*-császárság (960-1279) elődeinél élénkebben érdeklődött az idegenből érkezők, főként a kereskedők iránt; északi támadók elől délre menekülő második felében pedig, az úgynevezett Déli *Szung*-dinasztia idején (1127-1279) elsőrendűvé váltak a délvidéki kapcsolatok és értesülések.

Írja is művében *Csou Ta-kuan* számos csodálatos híradás előtt: "úgy hallottam...". Amit azonban rendszerint így fordítunk, az a régi kínai szóhasználat értelmében többféle hírforrásra is utalhat, ha szó szerint valóban a hallomásból származó értesülésekről beszél is; pontosabban így fordíthatnánk: "úgy értesültem róla...", csakhogy ez hivatalosabb is, körülményesebb is volna krónikásunk stílusánál. Bőséges ismereteit azonban már pusztán nyelvi okokból sem igen szerzhette volna hallomásból. *Csen la* növény- és állatföldrajzáról, valamint más részletekről, amelyeket nemigen képzelhetünk el helyszíni tapasztalatok és tudnivalók, vagyis elődeinek tapasztalatai nélkül, krónikásunk gondos feljegyzésekben számol be.

E feljegyzések a kínai írásbeliség veretes és tudós nyelvén, úgynevezett klasszikus nyelven ("*wen-jen*" = "ékes beszéd"-ben) készültek, láthatólag az udvari

történetírás formuláinak ismeretében, érzékletes elbeszélő stílusban. Krónikásunk tudósítói fontossága tudatában és a hazai civilizáció fensőbbrendűségének hagyományos szemléletével néz körül az idegen viágban, minduntalan Kínával vetve össze a felfedezendő és hivatali rendre tanítandó, tehát - természetesen - "barbár" országot. (Néha nem is volna érthető a beszámolója, ha nem toldanánk bele - zárójelben -, hogy "mint Kínában", "mint nálunk" stb.)

A kínai történetírói hagyomány örökségét tükrözi Csou Ta-kuan írásművében az a tiszteletteljes csodálkozás, amellyel a meglátogatott föld legfeltűnőbb, számára legalábbis a legimpozánsabb jelenségét írja le rögtön az *"Általános bevezetés"* után *"A fallal övezett város"*, azaz Angkor részletes leírásában. Művében nem fordul elő Angkor neve, pedig egész útirajzának legszemléletesebb része a tornyok, bástyák, templomok királyi városának dícsérete. Az országot képviselő "város" néha jelző nélkül is félreérthetetlenül a Várost jelenti: a messzeföldön híres udvari rezidenciát. Nevének hiánya a kínai vendég feljegyzéseiben talán azt jelenti - mint Pelliot véli -, hogy a főváros lakóitól maga is így hallotta, - és jelentését értette is -, *nagara* formában, azaz "a Város"-ként; elvégre ennek a szónak a helyi ejtése-torzulása maradt ránk az *Angkor* névben. Az itt leírt főváros több évszázad viszontagságai után is felismerhető a közölt képekben, s nyilvánvalóan a ma már művészi örökségként értékelt hajdani templomvárosról van szó. Neve helyett azonban a *Csan-la*: a *csan* népet tükröző országnév első szótagját írja át Csou Ta-kuan, megtoldva a kínai "fallal (övezett) város", "város" terminusával: *Csan-cs'eng*. Egy-két esettől eltekintve - amikor az egész országot képviseli, régi kínai hagyomány szerint (ilyenkor *Csen-la*-t írunk helyette) -, inkább "*Csan városa*" gyanánt értelmezzük, érzékeltetve, hogy a kínai hivatalnok, saját hagyományai alapján, idegen földön ezt értékeli nagyra: a föld, amelynek "Városa van", már legalább közeledik a civilizációhoz, míg a barbárok barbárságát azzal szokta jellemezni a kínai történetírás - például a nomádok esetében, az i. e. II. századi *hiung-nu* birodalom Sze-ma C'ien "Történeti feljegyzések" (*Si-ki*) című műve alapján mindmáig -, hogy "nincsenek városaik".

Ez a Város azonban méltó keretet ad az uralkodói rezidenciának. Ezt írja le az útirajz több más fejezete is: külső képét (*"Paloták és lakóépületek"*), lakói ruházatát (*"Az öltözködés"*), szervezetét (*"A hivatalnokok"*) s minden további témakörben "Város és vidéke" szemlélet jellemzi a körültekintő leírást, kínai hivatalnokvizsgák kézikönyveinek fejezetcímeit idézve színes és sokoldalú útleírás-ként. A további fejezetcímek egy lelkiismeretes és kíváncsi hivatalnok világképének és "vizsgadolgozatának" tartalomjegyzéke gyanánt is szolgálhatnak:

A három vallás; A lakosság; Szülő asszonyok; A fiatal lányok; A rabszolgák; A nyelv; A vademberek; Az írás; Az újév és az évszakok; Igazságszolgáltatás és peres ügyek; Betegségek; A halottak; Szántás-vetés; Hegyek és folyók; Termékek; Kereskedelem; Kelendő kínai áruфéleségek; Füvek, fák; Madarak; Négylábú állatok; Zöltségfélék; Halak és sárkányfélék; Erjesztett italok; Só, ecet, szója; Selyemhernyó és eperfa; Edények és használati tárgyak; Szekerek és gyaloghíntők; Csónakok, bárkák; Tartományok; Falvak; Az epe begyűjtése; Különös esemény; Fürdők; Bevándorlók; Hadsereg; Az uralkodók ki- és bevonulása.

Csou Tan-kuan műve némiképpen befejezetlennek hat, részletező tárgyi gazdagsága ellenére, vagy éppen azért: az utolsó fejezetek már kuriózumokat írnak le, amelyekből hiányozhatjuk a mű korábbi fejezeteinek személyes benyomásait, úti tapasztalatait. Bizonyára a feljegyző is szükségesnek érezte a további információt; s aligha lehetett reménye újabb tapasztalatszerzésre, ha írott forráshoz fordult kiegészítésért. A *Jüan*-ház külpolitikai és külkereskedelmi kapcsolatai továbbra is élénkek ugyan, de a császári ház külpolitikája mindinkább hasonlít a kínai császárság hagyományos külkapcsolataihoz: kínai kikötőkben és hivatalokban várják az idegen kereskedőket és követeket; fél évszázad múlva pedig, *Csou Ta-kuan* halála táján, a végnapjaihoz közelgő dinasztiának nem volt ereje a korábbi kapcsolatok felújításához.

Csen-la-ba ezután már inkább csak a déli tengerekről érkeznek a vendégek és az erőnek erejével, új meg új hullámban tóduló betelepülők. Mindenekekőtt a gazdag és erős Sziám alattvalóinak - Thaiföld lakóinak - s rohamaiknak nem tudnak ellenállni a csodálatosan felépített Angkor aranyba öltözött tornyai és falai. Hadai és fegyverei - mint azt krónikásunk leírásában is láthatjuk - akkor már inkább csak ünnepi felvonulásának díszei, mint védelmének eszközei. S az idegen hódítókön kívül lassan-lassan még az idő is kikezdte Angkor falait. Üdvözölve örököseinek földjét és az emberiség örökölt értékeiért aggódó világ intézkedéseit, kötötünk a távolkeleti térség elmúlt évtizedeinek történelmi viszonyosságai és politikai feszültségei után üdvözli a "Város"-t és népét, *Csen-la* földjét: Kambodzsát.

Avarok, Kaukázus

Istvánovits Márton
(1930-1991)
emlékére

A Délkelet-Európa és Kisázsia határán magasodó hatalmas hegység, a Kaukázus természeti szépségeivel és történelmi rejtélyeivel ősidők óta egyaránt foglalkoztatja az utazókat és a kutatókat. Népek kerestek völgyeiben menedéket, és népek törekedtek áthatolni rajta - mindig a túloldal - jobbnak vélt életfeltételei reményében. Őseinket már Bíborbanszületett Konstantin császár könyvének ismert kitétele¹ óta kapcsolatba hozták vele, ámde számunkra nem kevésbé izgató a magyarság megjelenése előtti évszázadok, közelebbről az avarok kaukázusi vonatkozása sem.

Az avarok déloroszországi uralmának és átvonulásának emléke - amint erről nemrégén adott alapos elemzést V. A. Kuznyecov, a neves északkaukázusi régész - meg a híres Nárt-hőseposzban (annak a nyugati-osztét, azaz digor változatában) is megmaradt.²

A kaukázusi, közelebbről a dagesztáni avarok nyelve az andi-didoi nyelvcsoporthoz tartozik, és ma megközelítőleg 400 ezren beszélik, írott irodalma is van. Nyelvük nem török nyelv, szemben az egykor a Kárpátmedencében élt névrokonokkal. Még ez a névrokonság is kérdéses, mert a kaukázusi avarok saját magukat is *maarulal* névvel jelölik, ami hegylakót jelent. A kaukázusi avar népnév az *auhar*-ból származik és egyes szomszéd népek hívják őket csupán így. Országuk (királyságuk) neve a korai középkorban *Szerir* volt. A Kaukázus előterében, a század derekán kelet felől felbukkant avarok neve viszont a varchoniták nevének első részéből származik.³

Mindezek ellenére a Kaukázus előterében, valamint annak északkeleti és északi völgyeiben talált régészeti emlékek igen fontosak az európai avarok kultúrájának kutatása szempontjából. Már régebben rámutattunk egy olyan hazai sírleletre (Kunhegyes - Bánhalomról), illetve az abban szereplő bronzból öntött nagyszíjvégre, pontosabban az azon ábrázolt mítikus jelenet iráni gyökerű, kaukázusi magyarázatára.⁴ Van azonban több más olyan iparművészeti tárgy magából a Kaukázusból is, amelyet rokonítani lehet a hazaiakkal. Ilyen a késői avar-

¹ Bíborbanszületett Konstantin. *A birodalom kormányzása*. Ford. Moravcsik Gy. Bp., 1950, 38. fej.

² AOH 1984, 165-9.

³ Czeglédy K., IV-VI. századi népmozgalmak a steppén. Bp., 1954, 139.

⁴ Erdélyi, I., *Die Darstellung auf der grossen awarischen Riemenzunge von Bánhalom*. Hungaroturcica. Bp., 1976; uő., *Avar művészet*. Bp., 1966, 29. á.

kor griffábrázolásainak egynémelyike (például Kecelről⁵), melyekhez még újabakat sikerült találni a leningrádi Állami Ermitázs kaukázusi gyűjteményében: az északkaukázusi *Kamuntáról* (Olsevszkij gyűjtése, ltsz. KZ-598), amely a régebbiről már ismert préselt párhuzamokkal ellentétben, öntött változatban van képviselve. Keltezése a VII. század eleje lehet.

Az észak-dagesztáni *Verhnyij Csirjurt*, azaz a feltételezett Balangar (~Belen-dzser) kazár főváros VII. századi temetőjének egyik, kurgán alatti, sírkamrájából ("katakombájából") előkerült leletek érdekes ábrázolásairól már írtunk,⁶ közben azok tudományos közleménye is megjelent.⁷ Most ezek közül egy széles, csontlemezből faragott, nyeregkapadísra hívjuk fel a figyelmet, melynek díszítménye az avarkori, ún. laposleveles-indás díszű szíjvégek előképét mutatja (1. kép).

Ugyancsak Dagesztánból származik, de nem sírból hanem településről került elő, egy ritka, VIII. századi, bronzból öntött nagyszíjvég (hossza a felerősítő fülekkel együtt 11,5 cm), rajta szőlőfürtös indát ábrázoltak, áttört technikával (2. kép). Ennek jóval korábbi előképét a krími Herszonnészoszban találták meg még a múlt században, a bizánci erődítmény rétegében.⁸ Ez valószínűleg ládikaveret volt, a keskeny csontlemezen szőlőfürt és inda ábrázolás váltakozik.

Mindezek a kaukázusi és Kaukázus környéki leletek nem azért fontosak számunkra, mintha valamiféle avar jelenlétet akarnánk velük bizonyítani, ez nem is volna lehetséges. (Van ugyan olyan vélemény is, amely szerint némi keleti avar néprész beolvadását meg lehet ott engedni.⁹) A Kaukázus népei a korai középkorban sok bizánci és iráni kultúrhatást bizonyító művészeti tárgyat készítettek. A nagy hegység egyáltalán nem volt olyan természetű akadály a kelet-nyugati művészeti áramlatok, a kereskedelem útjában, amely teljesen lehetetlenné tette volna azokat, a komoly természetföldrajzi kihívásra az érintett népek jelentős energiákat fölemésztő törekvésekkel válaszoltak. A hegységen keresztül haladó főbb karavánutak, a hágók fontossága és szerepe, valamint a Káspi-tenger partján húzódó ősi út mellett lakó népek ránkmaradt emlékei között igen sok olyan is van, amely előzményként, vagy párhuzamként fogható fel hazai leleteink szempontjából. Ilyenek a hegység távolabbi, vagy közelebbi környékéről származó áruk, amelyek közül jelentős mennyiség "maradt le" benne, és adott egyúttal impulzusokat az ottani népek művészetének is. Közülük akartunk most néhányra röviden utalni.

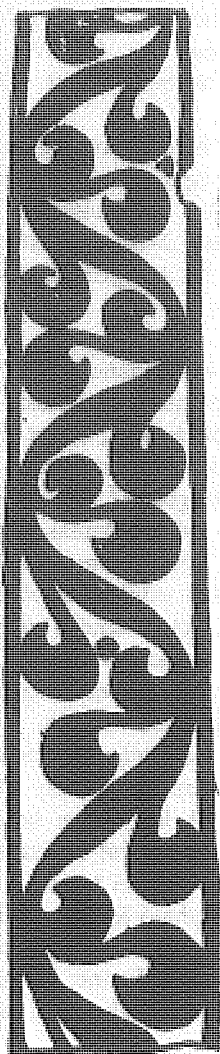
⁵ Erdélyi I., *Pannóniai husvét*. Bp., 1987, 16. á.; uő., *Az avarság és Kelet a régészeti források tükrében*. Bp., 1982, 33. és 44. á.

⁶ Uo. 59. á.

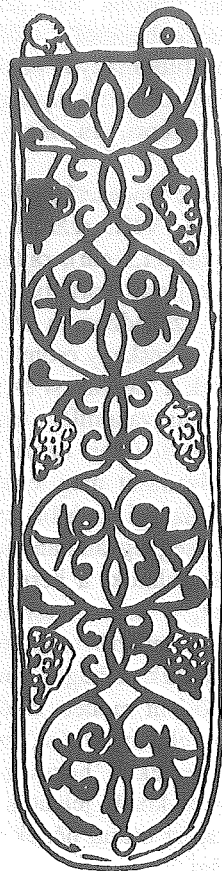
⁷ M. G. Magomedov, Kosztjanyje nakladki z verhnyecsir-jurtovszkogo mogilnyika: *Szov. Arch.* 1975, 1/14. á. és 105. old. 6. á. A lelet az 1969-ben feltárt 17. sz. katakombasírból származik.

⁸ *Oicsot IAK za 1898 g.* M. G. Kosciuszko-Valjuzsinyics ásatásából.

⁹ Ld. M. G. Magomedov, i. m. Vö. Erdélyi I. - M. A. Aglarov, *Predki? Szov. Dagesztan*, 1985, 6, 74-75.



**1. Verhnyij-Csirjurt (Dagesztán),
nyeregdísz részlete.**



2. Nagyszíjvég (Dagesztán).

Ibn Khaldún és a szűfizmus*

Ibn Khaldún élete az értelmes politikai tevékenység többszörös megpróbálásának, majd ennek ellehetetlenülésének fölismerése után egy rendkívül érdekes és az iszlámon belül nagyon is tipikus rezignációnak a paradigmája. Ibn Khaldún korában a közelmúlt könnyen felidézhető és példaértékű modeljének volt tekinthető az Almoravidák (al-Murābiṭūn, 448-541/1056-1147) és az Almohádok (al-Muwahhidūn, 524-667/1130-1269) nagybirodalmisága, amely uralma alatt egyesítette Maḡribot. Az utóddinasztiák, elsősorban a Marīnidák (592-965/1196-1549) és a Ḥafsidák (625-982/1128-1574) egy ideig a nagy elődök példáját szerették volna követni, ám a nagybirodalmiság centrifugális erői minden tartósabb kísérletet megghiúsítottak, s Ibn Khaldún korára mindinkább megszilárdultak az újkori Észak-Afrika minibirodalmainak (Ifriqīya, al-Maḡrib al-awsaṭ és al-Maḡrib al-aqṣā = a mai Marokkó, Algéria és Tunisz) kontúrjai. Ibn Khaldún életének első felét a dinasztikus hatalmi harcokban tölti el, s politikai rezignációja akkor következik be, amikor fölismeri a harcok kisszerűségét, s a nagybirodalmiság létrehozásának lehetetlenségét. Rezignációja paradigmatis érvénnyel fejezte ki egy korszak válságát: a kisbirodalmak marakodását, az egység történelmi időszerűtlenségét, s csupán történetelméleti posztulálhatóságát. Ez a fajta rezignáció a *Muqaddima* nélkülözhetetlen előfeltétele volt. Ez biztosította a szükséges distanciát a mű tárgyához: a birodalmiság törekeny egyensúlyának, a rendkívül gyorsan változó dinasztiák mögött meghúzódó nagyonis állandó erők és viszonyok játékának felismeréséhez. Ez a rezignáció azonban egy másik összefüggésben is tipikusnak tekinthető - ahogy azt néhány korábbi írásomban elemeztem (Simon R. 1980: 5-14; 1981; 1986: 143-156). Az alapvető klasszikus muszlim értelmiségi típusok meg-megújuló és törvényszerű kudarchelyzetéről van szó, ami a muszlim birodalmiság legitimációs problémájából következett. Mivel az iszlámtól létrehozott és működtetett birodalmiságot több szempontból is szemügyre kell vennünk, Ibn Khaldún életútjának megértéséhez is idézzük föl itt röviden a birodalom genezisének folyamatát, s a kialakulás során felmerülő hegemonia problémát. Az iszlám az egyetlen világvallás, amely nem egy kész birodalomban jött létre, hanem ellenkezőleg, ő maga hozta létre a neki megfelelő birodalmat. Ennek fölmérhetetlen hatása volt a társadalmi mozgás minden lényeges mozzanatára — elsősorban a társadalmi gyakorlatot szabályozó legitimitásra. E téren a muszlim birodalmiság döntően különbözött a többi vallással összefonódott birodalmiságtól. A hinduizmus, a konfucianizmus és a kereszténység ugyanis már működő és politikailag gazdagon tagolt birodalmakban jöttek létre, s tanításuk — ha egyál-

* Fejezet a szerző *Ibn Khaldún (Történettudomány és birodalmiság)* c. monográfiájából.

talában tette ezt — úgy transzcendálta az adott társadalmi létet, hogy változatlan adottságnak tekintette azt. Gondoljunk pl. a jézusi tanításra: "Adjátok meg tehát a császárnak, ami a császáré, és az Istennek, ami az Istené": Mt 22,21, vagy a hinduizmusban a nirvána és a kasztrendszer egymást kiegészítő tanára, stb. (A minden szempontból kivételesen alakuló judaizmus lényegében akkor alakította ki a maga önkéntes gettóvallását, amikor az önálló zsidó politikai lét megszűnt, s ennek során a konkrét történetiségtől áttevődött a hangsúly a messianisztikus eszkhatonra, s ez a futurista történelemszemlélet — legalábbis elméletileg — minden kompromisszumot kizárt az isteni üdvtervtől elütő történelmi realitással).

A kalifátust — amely az Omajjádakkal először "arab birodalom", majd az Abbászidákkal muszlim birodalom lett — a győztes mohamedí iszlám hódításai hozták létre. A fiatal iszlám néhány évtized alatt meghódította a bizánci birodalom nagyobb részét (Szíriát és Egyiptomot), (a hegylakó népek, a kurdok, a dajlamiták és a beludzsok kivételével) Iránt, a berber Észak-Afrikát, a vizigót Ibériát, s Ázsiában Transzoxánia elfoglalása után eljutottak egészen a Pamírig és a Tien-san hegységeig.

Minden — de különösen a hódítással létrejött — birodalom heterogén elemek szervezetlen egysége. A szervezési folyamat — ha ilyenre sor kerül — legfőbb problémája a legitimitás kérdése. A kialakuló muszlim birodalmiság esetében is különböző, sok tekintetben egymást tagadó örökségek kerültek egymás mellé: így alapmeghatározásként az eredeti törzsiséget csupán módosítani tudó mohamedí iszlám; a római birodalom keleti tartományain kiépülő bizánci birodalom öröksége, amely hellénisztikus és keleti elemeket közvetített antik és későantik szűrőn keresztül, s így egyképpen egyesítette és kínálta a római jogot, a theokráciára törekvő uralkodói legitimitást a maga cezaropápizmusával, s az államiság túlburjánzását; végül a tudatosan az achaimenida hagyományokhoz visszaforduló, a történelemben alighanem első ízben államegyházat kidolgozó, az ókori keleti istenkirály legitimitását kínáló szászánida Irán öröksége. Ezek a heterogén, gyakran antinómikus elemek végigkísérték az Omajjáda kort, s az 'Utmān kalifa meggyilkolását követő első "polgárháború", s a Mu'āwīya halála utáni újabb *finā* az egyes szekták (*hawāriğ šī'a*) létrejöttével már létrehozták az iszlámközösség tartós és vészterhes megosztottságát: már ekkor megtörtént a zászlóbontás a legfontosabb kérdésben, nevezetesen, hogy ki legyen hegemonia, társadalmi gyakorlat szabályozásának legfőbb letéteményese?

A *hāriğiták* fogalmazták meg szélsőséges formában az *extra ecclesiam nulla salus* követelményét, vagyis a theokratikus közösség elvét. Ennek tagadása volt a karizmatikus imám elve, amit a *šī'a* írt zászlajára. Közöttük foglalt helyet a két évszázad során kijegecesedő iszlám orthodoxia legfontosabb omajjádakori előzménye, a *murğī'a*: az ő véleményük szerint a közösségből való kizárás kérdésében *el kell napolni* az ítélezést az Utolsó Ítéletig, vagyis ők a hit elégségeségét hangsúlyozták és a tett iránt közömbösséget tanúsítottak. Ez az álláspont a másik kettővel szemben nyilvánvalóan a status quo, az állandóan adott uralmi helyzet tolerálását jelentette. A kialakuló birodalmi gyakorlat omajjádakori problémái közül még kettőre utalok: az egyik a szociológiai szempontból tekintett

értelmiségi nagy részének ellenzéki magatartása. Mind az ún. "hagyományos értelmiség" (a meghódított területek funkcionálisan átvett, de a politikai hatalomgyakorlásból kirekesztett hivatalnoki állománya), mind az alakulóban lévő muszlim "szerves értelmiség" hangadó része (a hatalomból kiszorult medinai és iraki vallástudó réteg) nyíltan vagy burkoltan dinasztiaellenesek voltak. A másik megoldatlan problémát az iszlámra áttért nem-arabok és az arab muszlimok között lévő ellentét jelentette. E probléma mögött egy ideig az a sajátos kettősség munkált, ami az iszlám univerzalitása, mondjuk úgy: az eredeti isteni "üdvterv" téren és időn túli egysége és arab nyelvű változatának meghatározott — térben és időben történt — partikularitása között feszült. Ez azt jelenti, Mohamed szerint a különböző monotheista igehirdetések egyetlen égi eredetre mennek vissza, az ún. "Ősírásra", az *Umm al-kitāb*-ra (ld. Korán 3:7; 13:39; 43:4), amely az égben "jól őrzött táblán" (85:21k) található; a különböző népek Írásai ennek az "égi eredetinek" az egyes küldöttek számára kinyilatkoztatott változatai (53:36; 87:18k, stb). Mohamed tehát kezdetben az egyetemes üdvörtörténet keretébe helyezi a szukcesszív felfogott világtörténelmet, amely az égi eredetinek egy-egy konkrét néphez történő üzeneteként és annak meg-megújuló eltorzításából és megtagadásából áll. A Korán tehát nem más, mint az egyetlen és változatlan égi eredetinek, az "Ősírásnak" az arab változata, amelyet Allah Mohamed közvetítésével a zsidók és a keresztények után kifejezetten az araboknak küldött le (12:2; 20:113; 39:28; 41:3; 42:7; 43:3; 46:12). Az egyetemesnek ezt a partikuláris megjelenését tovább mélyítette a medinai korszakban a zsidókkal és a keresztényekkel való radikális szakítás és az, hogy Mohamed éppen ennek során alakította ki az ún. "Ábrahám-vallás" kidolgozásával az iszlám sajátosságát (ld. Simon R. 1967: 95-7). Nyilvánvalóan az iszlámnak ez az arab köntöse okozta azt, hogy az Omajjáda korban a hódító arabok hajlamosak voltak az iszlám és az arabság közé tenni az egyenlőségjelet, s az iszlámra áttért nem-arabokat, a *mawālī*-t másodrendű állampolgároknak tekintették, s ez utóbbiak függő helyzete valóban sokféle hátrányos megkülönböztetésben öltött testet (muszlim arabok kliensei lehettek először, hátrányosan adóztak, stb.). Emiatt nevezte annak idején J. Wellhausen joggal az Omajjádák országlását "arab birodalomnak". Az iszlám immanens univerzális jellege csak az Abbászida korszakváltás után teljesedett ki, amikor az arab birodalom egyetemes iszlám birodalmisággá szervesült. Tudjuk azt, hogy az abbászida forradalom éppen a birodalom előbb említett antinómiái miatt robbant ki, s a győzelem után napirandre kellett tűzni azok megoldását. A legfontosabb probléma az volt, hogy mi vagy ki legyen a társadalom hegemoniájának a letéteményese? Korábban láttuk, hogy a *hāwārīğ* és a *šīʿa* világosan megfogalmazták a két antagoniztézist: a theokratikus közösség és a karizmatikus imám antinómiikus elveit. Az eredetileg arab mozgalomként indult *šīʿa* álláspontjához közel állt az Abbászidákat hathatósan támogató iráni felfogás, amely államelméleteiben — a maga szászánida és achaimenida hagyományai alapján — az ókori keleti istenkirály elsődleges szerepét képviselte. Az abbászida kor első évszázadában dőlt el az, hogy az iszlám képes-e a maga immanens jellegének megfelelő birodalmat létrehozni, vagy — megrekedve a mohamed-i iszlám nyitott és eldöntetlen

potencialitásában — a zsidó-keresztény hagyomány egy sajátos elágazásaként egy tipikus és kérészerű ókori keleti típusú birodalmiságot produkál? A válasz, tudjuk: Igen, s az iszlám elve nemcsak győzött e harcban, hanem a maga kiteljesedését és sajátzerfűségét is e küzdelem során nyerte el.

A birodalmak történetében először és utoljára két elv csapott össze: egyfelől az "álladalom" (konkrétan: a pőre dinasztikus hatalomgyakorlás), másfelől a közösség "társadalom" elve küzdött a hegemoniáért, ami konkrétan megfogalmazva azt jelentette, hogyha a karizmatikus imámeszme, illetve az istenkirály gyakorlata győz, akkor az a társadalmi gyakorlat felülről történő szabályozását jelentette volna; ennek alternatívája az iszlámközösség — konszenzusra épülő — hegemoniája lehetett. Tudjuk, hogy az Abbászidák először az ókori keleti típusú istenkirály elvét részesítették előnyben, s a közösség hegemoniáját kívívó vallástudó és vallásjogtudó értelmiség éppen e kísérletek ellen alakította ki az iszlám orthodoxia mindent átfogó impozáns rendszerét. Ennek során fogadtatták el a közösség konszenzusának (*iğmā'*) alapvető szerepét, s ennek isteni, de legalábbis prófétikus legitimációs formáját, a prófétai szokásjogot, a szunnát. A kialakuló muszlim jognak, a *šari'a*-nak a Koránon kívül ezek lettek a legfontosabb "gyökeirei". A prófétai szunna kialakításával és elfogadtatásával egyúttal sikerült megoldani minden theokratikus *ne varietur* rendszer igazán nehéz problémáját: az állandó változhatatlan isteni normának a változó történelmi feltételekkel való egyesítését. A *ne varietur* isteni kinyilatkoztatás, a Korán és a változó praxis között közvetített a prófétai hagyomány, amelyet a közösség konszenzusa legitimizált. Ennek során jött tehát létre egy olyan birodalmi struktúra, amely az óegyiptomi és a mezopotámiai birodalmaktól a bolsevik birodalmakig egyedülálló abban, hogy a társadalmi gyakorlat legitimitását a theokratikus normának és a közösségi konszenzusnak az egysége adja. Ez egyértelműen az iszlám és a birodalmiság genezisének a sajátosságából fakadt. A közösségi elv hegemonná válása azonban pyrrhosi győzelem volt, ami általában patthelyzetekhez vezetett. A kialakuló birodalmi gyakorlatnak ugyanis az volt a lényege, hogy volt egyfelől a dinasztikus politikai hatalomgyakorlás, amelynek ugyan nem volt saját legitimitása, s így nem gyakorolhatott hegemoniát a törvényhozásban és az ideológia szférájában, ám a végrehajtás terén egyedül ő rendelkezett hatékony intézményrendszerrel: az ő kezében volt az adóztatás, a hadszervezet, s a delegált *qāđi*-bíráskodás. Másfelől ott volt a muszlim közösség (*ahl as-sunna wa'l-ğamā'a*) hegemoniája, amely ugyan a vallástudók (*ulamā'*) és vallásjogtudók (*fuqahā'*) révén meghatározta a társadalmi mozgáster határait, s a nem-hivatalos csatornákon (a mecsetekben, az utcákon, a piacokon és az iskolákban) hatékonyan reprodukálta a theokratikus iszlámközösség normarendszerét, ám az utóbbi nem rendelkezett önálló végrehajtó intézményekkel, s így személyileg mindig ki volt szolgáltatva a politikai hatalomgyakorlás árapályainak. Ez a sajátos patthelyzet határolta be végsősoron a klasszikus iszlám két alapvető értelmiségi típusának, a filozófusnak és a vallástudónak a mozgásterét, s termelte újra a két értelmiségi törvényszerű rezignációjából fakadó *tertium datur*-t a szűfivá válás lehetőségét és szükségességét. Mivel másutt bővebben kifejtettem a két alapvető értelmiségi típus

helyét és szerepét az előbb vázolt harcban (1980:5-14; 1986:145-156), itt csak röviden utalok e felállásnak az európai fejlődéstől merőben elütő voltára, s a patthelyzet következményeire. A két alapvető muszlim értelmiségi típus ugyanis alapvetően különbözött az ókori Európában kialakult értelmiségfelfogás kliséitől. Ez utóbbiak kialakulására, tudjuk, döntően hatott egyrészt az Erasmustól és főleg Spinozától kezdve megragadható "szabadon lebegő" (filozófus) értelmiségi megjelenése, amely első ízben kezdett elmélkedni "az ember" feladatáról, másrészt hatottak a kialakuló polgári fejlődés egyházellenes tendenciái, s a társadalom fokozatos laicizálódása miatt kialakult a vallási értelmiség ambivalens, gyakran negatív megítélése. Ezeket a nagyon korhoz kötött kliséket vetítette ki az európai "gesunder Menschenverstand" egyrészt időben vissza, másrészt a kortárs nem-európai kultúrák értékelésére is. Az elfogulatlan történeti kutatás természetesen nem támasztja alá ezeket az ideológikus értékítéleteket, s ezt különösen el lehet mondani az iszlámról. A vallástudó/vallásjogtudó értelmiség tekinthető az iszlám szerves értelmiségének, amely kimunkálta és diadalra vitte az iszlám-közösség hegemoniáját a társadalmi gyakorlat legitimációs elve gyanánt. Ők dolgozták ki az iszlám orthodoxiát, s alakították ki ennek során a *ne varietur* isteni szabályozottság hajlékony kiegészítését a változó gyakorlat prófétikusnak elfogadott úzusával, a prófétai szunnával és minden változás vagy újítás közösségi szentesítésének az elvével. Lényeges jellegzetesség, hogy e hegemonia kidolgozása során ez az értelmiség a *repristinatio* és a *retradicionalizáció* módszerével élt: a dinamikusnak, a változónak szükségképpen az eredetekkel kellett egybehangzónak lenni vagy látszani — ennek volt és lett a mohamedi közösség a letéteményese.

A közösség hegemoniáját kimunkáló vallástudó értelmiséggel szemben a másik értelmiségi típus, a filozófus értelmiség minden lényeges szálon a fejedelmi udvarokhoz kötődött. Ide kötötte legtöbbjüket a megélhetésük, s az azzal kapcsolatos leginkább bevett és elvárt munkakörük: az asztrológia (a jövő birtoklása), az alkémia (a korlátlan javak birtoklása) és a gyógyászat (az egészség megtartása és a földi lét meghosszabbítása). Tudjuk, hogy a legtöbb muszlim filozófus (pl. Ġābir b. Haiyān, al-Kindī, Zakarīyā ar-Rāzī, Ibn Sīnā, Ibn Bāġġa, Ibn Tufayl, Ibn Rušd, stb) vagy gyakorló orvos volt, vagy alaposan értett az orvostudományhoz. Lényegében az előbbi három tudomány adta az iszlámtudományok mellett kialakuló, s azokkal általában élesen szembenálló másik nagy tudományblokk ("a régiek tudományai") legfontosabb udvari funkcióját. Az antik és késő-antik tudományos és filozófiai művek muszlim recepciójának hivatalos udvari támogatása mögött elsősorban a három tudomány nagyon is gyakorlati haszna húzódott. Amikor al-Ma'mūn kalifa 832-ben felállította híres tudományos-fordítói intézetét, a *Bayt al-ḥikma*-t, ahol válogatott szakemberek fordítottak szírből és görögből, akkor nyilvánvalóan támaszkodhatott a százszánida uralkodók gyakorlataira (a *Bayt al-ḥikma* példaképe és szervesen folytatott előzménye a Gondēšāpūrban működő orvosi és filozófia akadémia, amit Husrū Anōšarwān alapított 531-ben), s egyúttal talán versenyezni is akart a bizánci császárok hasonló tevékenységével (ld. S. Pines 1978:783k). A fejedelmi udvarok és a muszlim

filozófusok egy nagy része közötti *Wahlverwandschaft*-ot jelentett az, hogy a muszlim politikai gondolkodás különböző okok folytán a platóni-újplatónikus államelméletet vállalta föl (tudjuk pl., hogy Arisztotelész műveiből jellemző módon a *Politikát* nem fordították arabra), s a muszlim filozófusoktól megfogalmazott államteóriák — noha ezek igen széles skálán mozogtak (ld. Simon R. 1980:12) — éppenséggel nem a muszlim közösség előbb vázolt hegemon szerepét hangsúlyozták, hanem — a társadalmi gyakorlat legfőbb letéteményese gyanánt — filozófus-királyt (al-Fārābī), karizmatikus imámot (pl. Iḥwān aṣ-Ṣafā’), legfeljebb próféta-törvényhozót (Ibn Sīnā) képzeltek el. Az egyértelmű hadállások miatt teljesen érthető, hogy a klasszikus iszlámban általában antagonisztikus ellentét feszült a két értelmiségi tábor között, és a két fél előbb jelzett patthelyzete (paradigmatikus módon ezt al-Ġazālī — 450-505/1058-1111 — fogalmazta meg először és teljesítette ki a maga életútjával) nem is annyira kompromisszumot eredményezett, hanem a többé-kevésbé törvényszerű egyéni rezignációhoz és a szúfi alternatíva *tertium datur*-jának tipikusnak tekinthető követéséhez vezetett. E rezignációnak nemcsak a végrehajtó hatalom nélküli közösségi hegemonia és a legitimitás nélküli hatalomgyakorlás patthelyzete volt az oka, hanem középtávon a dinasztikus birodalmiság törvényszerű árapálya: a hatalom — hódítás útján történő — megragadása, s hosszabb-rövidebb felfelé menő úton a társadalmi gyakorlat felülről próbáló szabályozásának kísérletei (ilyenkor zajlanak a "kolhozosítási" kísérletek a tulajdonviszonyok, a termelés és az adóztatás reprimítivizálására, vagyis az állami/szultáni tulajdon fikciójának gyakorlati és elméleti kísérleteire); e kísérletek során ideig-óráig előtérbe léphet a filozófus értelmiség és rosszabb napok járnak a vallástudó értelmiségre, majd a kísérletek törvényszerű bukása után, s a dinasztia hatalmi bázisának egyre vészterheőbb fogyatkozása során a hatalom gyakran próbál szövetségre lépni a vallástudó értelmiséggel, ám a hanyatlás folyamatát már nem tudja meggátolni, s válik az újabb hódító hullám áldozatává. Ibn Khaldún ezt az utóbbi folyamatot bontja ki és elemzi felülmúlhatatlan eredetiséggel és mélységgel. Ő maga azonban nemcsak teljesítménye miatt kivételes, hanem értelmiségi jellege miatt sem skatulyázható bele maradéktalanul egyik értelmiségi kategóriába sem. Gondolkozása és pályafutása egészét tekintve kétségen kívül elmondható róla (s ebben Gibbnak igaza volt: 1933:23-31), hogy értékítéleteiben és gondolkodásában a vallástudó/vallásjogtudó értelmiség hagyományait képviseli, s különösen Egyiptomban, mint mālīkita qāḍī a maga életvitelében és tevékenységében ennek a hagyománynak legkövetkezetesebb formáját teljesíti ki. Ugyanakkor élete első felében, az észak-afrikai politikai küzdőtér egyik kényszerű szünetében, 765/1364-ben hasonló — természetesen balul sikerült — terveket melengetett V. Muhammad, Granada uralkodójának "jó uralkodóvá" változtatásában, mint amilyenel hajdan Platón próbálkozott I. Dionysiosszal, Syracusa tyrannusával kapcsolatban (tudjuk, hogy kifejezetten a király számára írt egy logikai értekezést az államférfi nevelésének nélkülözhetetlen eszközeként). Az életút kacsaringói közül végül érdemes utalni arra a hallatlanul érdekes és tanulságos epizódra, amikor 1401. január 10. és február 26.

között Damaszkusz ostroma alkalmával több ízben találkozik Timur Lenkkel, s Önéletrajza beszámolója szerint szívesen elégtí ki a nagy hódító és dinasztiaalapító politikai kíváncsiságát Észak-Afrika ügyeit illetően (T 366-383, v.ö. Fischel 1952). Mindez átvezet a lényeghez: Ibn Khaldún történelemelméleti művének a tárgyhöz, pontosabban e tárgy állandó vonatkozási pontjához. A tárgy maga — Ibn Khaldún saját elképzelése szerint — "az emberi civilizáció" természetrajza a maga ciklikus mozgásával. Valójában persze jól tudjuk, hogy a muszlim birodalmiság működésének törvényszerűségeiről van szó, s ezen keresztül a prekapitalista dinasztikus birodalmiság sajátosságaihoz kapunk fontos adalékokat. Elemzésének állandó vonatkoztatási pontja azonban a dinasztikus államiság szerkezetének a megfejtése, végzetes összefonódása a teljesen soha le nem küzdött törzsiséggel, s annak a sajátos és ellentmondásos folyamatnak az elemzése, hogy a birodalmi államiság önfejlődése során elpusztítja a saját alapjait, megteremti a maga új elsajátító-redistribúciós rendszerét (ennek fő mozgatórugója a dinasztia iránti lojalitás), a kényelmetlenné vált törzsi hadszervezet helyett igyekszik létrehozni a maga zsoldos stb. hadseregét, és a végrehajtó hatalmat újra meg újra megpróbálja törvényhozó hatalommá is tenni. E folyamat során természetesen a korábbi hívek ellenfelek lesznek, a hatalom kénytelen egyre zsarnokibb lenni, az egyre kevésbé hatékony hadseregére és megfoghatkozó párthíveire egyre többet kell költenie, ami az adóprés — a birodalmi államiság egyetlen eszköze a gazdaság szférájában — elviselhetetlenné váló szorítását eredményezi, ez pedig a városi lét lehanyaglását, a vidéki élet reprimítívizálását, s az adott civilizáció pusztulását vonja maga után. Ezt a típusú civilizációt tehát feloldhatatlan antinómia jellemezte, s amennyire az emberi természet lényegéből fakad a szabályozott állandó társulás létrehozása és annak királyi uralommal történő biztosítása (ld. Q, I 71k; II 252k, 259 stb), annyira törvényszerűnek mutatkozott Ibn Khaldún számára az egyes birodalom szükségszerű pusztulása ("A dinasztianak ugyanolyan természetadta életkora van, mint az egyéneknek": Q, I 305-9, s az egyes dinasztiák a születéstől az elpusztulásig általában öt fázison mehetnek keresztül: Q, I 314-7). E törvényszerűség megfogalmazásához érthető módon a maga politikai tevékenységének a rezignációján keresztül vezetett az út. Ennek során nemcsak a klasszikus iszlám "eredeti" birodalmiságának, az iszlám egészét átfogó Omajjáda és Abbászida kalifátus megismétlődéséről mondott le, de egy-egy összetartozó régió egészét uraló Almoháda és Almoravida típusú birodalom létrehozása is reménytelenné vált, s a Hafsida 'Abd al-Wādida és Marīnida típusú minibirodalmak *bellum omnium contra omnes* állapotában két évtizednyi aktív és állandó életveszéllyel járó tevékeny politikai szereplés után önként lemondott annak folytatásáról. Az előbb említettem, hogy mindkét alapvető értelmiségi típus a maga rezignációja után több-kevesebb törvényszerűséggel jutott el a maga egyéni *tertium datur*-jához, a szűfizmus egyéni üdvkereséséhez. Ibn Khaldún esetében mélységesen jellemző, hogy politikai visszavonulása után, mielőtt Ibn Salāma várában hozzáfogott a *Muqaddima* megírásához, résztvett egy hallatlanul érdekes vitában a szűfik problematikussá vált gyakorlatával kapcsolatban, s véleményét a *Šifā'*

as-sā'il li't-tahdīb al-masā'il ("A problémák megvizsgálását fürkésző meggyógyítása") föltehetően 1372-4 között írta (ld. M. Mahdi 1975: 4k; az egyik szövegkiadó Ignace Abdo Khalife 8, n.2 datálása — ő 1385-8 közé teszi — túl későinek látszik). Ibn Khaldún állásfoglalásának az apropója egy rendkívül érdekes vita volt, amely a 14. századi Andaluszia, pontosabban a granadai muszlim királyság (ekkor már csak ez volt a muszlimoké) szúfi-jait foglalkoztatta. A vita tárgya az volt, hogy a misztikus út folytatásához, s végsősoron az *unio mystica* eléréséhez elegendőek-e a szúfi traktátusok, a szúfi mesterek munkáinak a tanulmányozása, vagy a számtalan kelepce, tévút és helytelen módszer elkerülése végett elengedhetetlen-e az élő mester közvetlen útmutatása és példája? (Ld. *Šifā'* 21k). A probléma jelentkezése érdekes fényt vet arra, hogy rendkívüli mód megnövekedett a szúfizmus ösvényeit járók száma, s arra is, hogy nyilván igen kevés volt a igazán elismert mester, ám annál több az olyan novícius, aki igazi regula nélkül próbált megigazulni. Miután a vita csúnyán elfajult, Granada jeles málíkita vallásjogtudósa, a Xatibából származó Abū Ishāq aš-Šāṭibī (megh. 790/1388, ld. *GALS* II, 374k) megfogalmazta a problémát, s az ellentétes véleményeket, és véleményadás végett elküldte a kultúra egyik akkori központjának számító Fezbe a — Marínidák székhelyére — egyebek között a kor két hírességéhez, a vallásjogtudó Abū'l-Abbās al-Qabbāb-hoz (megh. 778/ 1376) és a szúfi Ibn 'Abbād ar-Rundī-hoz (megh. 792/1390). Az előbbi a szúfi sejk szükségessége mellett tört lándzsát, mondván, hogy sokkal egyértelműbb diszciplínákhoz is (orvoslás, jog, stb) mester szükségeltetik, annál inkább szükséges a személyes irányító olyasvalamiben, amelynek fogalmai elmosódottak, s a tévelygés — mivel hitbéli kérdéseket érint — sokkal veszedelmesebb. ar-Rundī véleménye tulajdonképpen a fennálló szúfi gyakorlat és mindkét hadakozó fél finom és mélyreható bírálata. Véleménye első megfogalmazása során ő is a szúfi mester nélkülözhetetlen volta mellett szállt síkra, ám ahogy véleményét kifejti, kiderül, hogy elveti kortársai hamis alternatíváját, s végülis mindkét fél álláspontját elutasítja. Ő kétféle mestert különböztet meg: a "tanító mestert" (*šayḥ at-ta'lim*) és a "nevelő, trenírozó mestert" (*š. at-tarbiya*), aki a helyes elvek és módszerek karakterformáló "trénere". Az andalusziai szúfik egyik tábora természetesen az utóbbi fontosságát hangsúlyozta. A korai szúfi gyakorlatot példaképnek tekintő ar-Rundī persze az előző nélkülözhetlenségét vallotta. Akkor ugyanis — a 9-10. századokban — a korai szúfi mesterek először csupán egy-egy "tanító mestertől" tanultak, s elhivatottságuk miatt saját maguk voltak önmaguk "trénerei". Az állásfoglalás egyértelműen egy olyan gyakorlat ellen irányult, amely már feladta a kezdeteket: a szúfi ösvénynek az élő és elhivatott tanító mesterekhez kötődését, s a tömeges méreteket öltő szúfi mozgalom immár csak az élő tanítást nem tartalmazó utalásszerű kompendiumok, vagy a lényegtől idegen gyakorlatot trenírozó mesterek között választhatott. ar-Rundī mindkét utat elutasította, s visszanyúlt a szúfi novícius lelki elhivatottságához, ami az élő és igazi "tanító mester" révén aktualizálódik.

Ibn Khaldúnnak néhány barátja hívta föl a figyelmét aš-Šāṭibī írására. Az 1370-es évek elején jutott el oda, hogy teljesen kiábrándult az aktív politikai

életből, letett nagybirodalmi elképzeléseiről, s elkezdte visszavonulásának megszervezését. A politikus rezignációja nemcsak az életút egy szakaszának zárómozganata, de az új szakasz nyitánya is lett. Történetileg is, egyénileg is teljesen érthető, hogy először a szúfizmus *tertium datur*-ja merült föl. A rövid bevezetőből, zárszóból és hat fejezetből álló traktátus a szúfizmusnak még alaposabb ismeretéről tanuskodik, mint a *Muqaddima* VI. (tudományelméleti) fejezetének különben nagyonis tájékozott 16. alfejezete (*Q*, III 59-80). Ibn Khaldún pontos és kimerítő viszonyát a szúfizmushoz a koherens és meggyőző anyag híján még nem dolgozta fel kielégítően a kutatás (ld. Frank 1884; Abū'l-Alā'al-'Afi'fi 1962: 135-143, továbbá Baldick 1984: 105). Ennek egyik oka az iszlám misztika sajátosságában rejlik. Ez ugyanis éppen úgy különbözik pl. az indiai gyakorlattól (amely általában az askézis "full time" formáját írja elő), mint a középkori keresztény gyakorlattól, amely kolostori formájában amellet, hogy "egészidős" létformát követelt meg belülről, kívülről a keresztény egyház kereteibe kellett — ha nem is ellentmondásmentesen — beilleszkednie. Az iszlámon belül, mint tudjuk, nincsen szerzetesség, a cölibátus úgyszólván iszlámellenes cselekedetnek számít (ld. Goldziher 1898: 314-24; 1912: 150, 340k), s az askézis nem szükségszerű velejárója a szúfizmusnak (ld. pl. a nagyhatású Abū Sa'īd tanítását: Nicholson 1921: 1-76; Baldick 60k), és noha a 11. századtól kezdve a szúfi "kolostorok" (a muszlim Keleten: *hānqāh*, Észak-Afrikában egyebek között: *ribāt*, kisebb: *zāwiya*; török neve: *tekke*) mindinkább intézményes formát öltenek, s az adakozások és a vallási letérbirtoklás (*waqf*) révén lehetőség nyílik állandó közösségek tartós működésére, a terebélyesedő szúfi mozgalomnak az utóbbiak elenyésző kisebbségét teszik ki, s ezek létformáját sem szabályozza kimerítően a közösségi tevékenységek külsődleges köre — emellet bármikor kiválhatnak a tagok a közösségből (ld. bővebben: A. Schimmel 1975: 228-258). Ibn Khaldún életéből több adatot ismerünk, amelyek arra utalnak, hogy a szúfizmushoz több mint felületes köze volt. Tudjuk pl., hogy az 1370-es esztendők elején — immár a politikai élettől való visszavonulás útján — visszavonult egy ideig az andalusziai származású híres szúfi *walī* — Tilimsān védőszentje — Abū Midyan (Tlemcentől két km-re található) *ribāt*-jába elmélni, kutatni és tanítani (*T* 134). Nem kizárt, hogy éppen e visszavonulás idején írhatta szúfi traktátusát. Egy másik adat ritka önvallomásai közé tartozik. 1384-ben már Kairóban élt mint a mālīkita ritus frissen kinevezett *qādī al-quḍāt*-ja és az al-Qamḥīya mecsetiskola mālīkita *fiqh*-et tanító professzora, amikor pártfogója az-Zāhir Barqūq mamlūk szultán közbenjárására a ḥafṣida uralkodó elengedte addig túszként visszatartott családját. Felesége és öt leánya azonban Alexandria tájékán hajótörést szenvedtek és meghaltak. A hír akkor érte, amikor merevsége és az ítélkezésben tanúsított szigorúsága miatt egyre több lett az ellensége, akiknek az áskálódása miatt helyzete rendkívül mód ingatag lett, és nem sokkal később (1385. jan. 17.) meg is fosztják tisztségétől. Így számol be akkori helyzetéről: "Ekkor minden oldalról sűrűsödött körülöttem az elégedetlenség; megromlott a légkör köztem és az uralkodó emberel között. Egybeesett ezzel a feleségemet és gyermekeimet ért csapás, akik Magribból jöttek hajón, ami is viharba kerülve, elsüllyedt; odaveszett az ingóságom,

háзамnépe és a gyerekek. Nagy csapás és gyász sújtott. Nagy súllyal esett latba ekkor a (szúfi) aszkézis és elhatároztam, hogy lemondok hivatalomról." (T 259). Fontos adaléknak tekinthető, hogy 1389. áprilisában a szultán kinevezte őt a legfontosabb és a legtöbb adománnyal ellátott egyiptomi szúfi "kolostor", a *Hānqāh* Baybars sejkjének (T 311-3). Ibn Khaldún kortársa, az egyiptomi Ibn al-Furāt (1334-1405) is említi egyetemes történetében, a *Ta'rih ad-duwal wa'l-mulūk*-ban a 791/1389 évnél Ibn Khaldún kinevezését, s egyúttal arra is felhívja a figyelmet, hogy a *mašyāḥa*, a sejki méltóság feltételei közé tartozott az is, hogy az illető az adott *hānqāh* szúfija legyen. Arra is utal, hogy Ibn Khaldún e feltételnek formálisan eleget tett (ld. a szöveget idézve T 313, n. 2.). Végül felidézzük a *Muqaddima* tanúságát arra vonatkozóan, hogy a szúfizmussal kapcsolatos alapos ismereteit maga is nemcsak könyvekből, hanem a szúfi mesterekkel való érintkezés során sajátította el (ld. a szúfizmusról szóló fejezetben azt a meleg színekkel ecsetelt részt, ahol "sejkiünk, az isteni tudásba beavatott nagy szent Andaluziában, Abū Mahdī 'Īsā b. az-Zaiyāt" elemzését mondja el szó szerint idézve: Q, III 74-7). Mindezek az adatok, ha nem is bizonyítják perdöntő módon azt, hogy Ibn Khaldún szúfi lett volna (ehhez túlságosan elkötelezett vallástudó volt, továbbá freudi terminológiával azt mondhatnánk, hogy a *Realitātsprinzip* túlságosan fejlett volt benne), azt mindenképpen el lehet mondani, hogy élete bizonyos szakaszaiban szúfi körökben találjuk őt, szoros kapcsolatok fűzik szúfi intézményekhez (így Abū Midyan *ribāt*-jához és a Baybarsīya *hānqāh*-jához), s élete válságos pillanataiban, ám különösen élete korfordulóján, a politikai élettel kapcsolatos rezignációja idején a szúfizmus elfogadhatónak és ajánlhatónak tetszett számára. A szúfizmus értékeléséhez tudni kell, hogy al-Ġazālī nagyhatású állásfoglalása után (ld. Simon R. 1980: 5k) az iszlám misztika az iszlám orthodoxiának immár nem ellenfele, hanem sok vonatkozásban komplementer jelenségeköre. Különösen Észak-Afrikában a sajátos történelmi és politikai viszonyok miatt a szúfi intézmények, a *zāwiyā*-k és a *ribāt*-ok, élükön a szúfi szenttel (*walī*) és sejkkal rendkívül összetett (vallási, jogi, kulturális, egyfajta újraelosztási-karitatív) funkciókat láttak el. Észak-Afrikában a sajátos ökológiai viszonyok, s a törzsiség szívós továbbélése miatt az állam szinte mindig gyenge volt, és ismeretes, hogy az egyes régiók általában két részből álltak: az adott dinasztia, vagy kormányzat által ellenőrzött *bled makhzen*-ből (*balad mahzan*) és a főleg sivatagos és hegyi területeket magába foglaló *bled sibā'*-ból. Az előbbiek lakói kénytelenek voltak alávetni magukat a kincstár (*mahzan*) adóztatásának, az utóbbi viszont — az "elszakadt zóna" — meg tudta őrizni függetlenségét. A dinasztia ereje teljében mindig igyekezett a két vidék arányát a maga javára változtatni, a kormányzat hanyatlása idején azonban a "kincstári terület" csupán a városokból és a környező síkvidékből állt. Marokkó (Maġrib) területén az Atlasz és a Rif, Algériában (al-Maġrib al-awsat) Kabília és az Aurès, valamint a sivatagos steppei területek a nomád törzsek kezében voltak, akik általában sikerrel dacoltak a központi uralommal. A szúfi szentek és sejkek a *bled sibā'*-ban különösképpen fontos, úgyszólván központi szerepet játszottak. Mindenekelőtt — szemben az orthodox iszlámmal — ők játszák az

írastudatlan hívők számára a közvetítő szerepet Allah és az ember között, s az ő *baraka*-juk, "áldásuk" biztosítja a különböző kívánságok teljesülését, s az egyéni üdvözülést. Ez az alapvető vallási funkció egészült ki jogi szereppel (központi jogszolgáltatás híján ők közvetítenek az ellenségeskedő törzsek, ágazatok stb. között), továbbá egyfajta újraelosztási funkciót is ők látnak el (a számukra juttatott gazdag adományokat újra elosztják a rászorulóknak között). Az iszlám orthodoxiához való viszonyuk merőben különbözik (sok tekintetben ellentétes) a középkori Nyugat-Európa viszonyaival. Az utóbbi fejlődésen belül az uralkodó áramlat erőteljesen ritualizált és hierarchizált, s Szent Ágostontól egészen Aquinói Tamásig kivonul a későantik századokban még antik kultúrától átítatott városokból, s alapvetően a vidék vallása, amelynek egyik sarkalatos jellegzetessége a közönséges hívő és az isteni szféra között közvetítő szent kultusza. Az ezzel szemben "protestáló" ellenmozgalmak általában elvetik az anthropomorf — érzelmileg színezett — rítusokat, a hierarchiát, s a személyes közvetítőt és az askézist, vagy legalábbis a puritán életvitelt, az egalitarianizmust és az isteninek intellektuális jellegű megközelítését szegezik az előbbiekkal szembe. Az utóbbi tendenciák természetesen egyre inkább a városokban és az utóbbiak domináns szerepével összefonódó szerzetesrendekben terjednek el. Az iszlámon belül (de különösen Észak-Afrikában) a helyzet még leginkább ennek a fordítottja (ld. Gellner 1985: 131k; v.ö. Turner 1974: 70). Itt az orthodox iszlámot jellemzi az, ami Nyugat-Európában a "protestáló ellenkultúrát": nem-hierarchikus, rítusellenes, nincs papsága s elveti a személyes közvetítést; ugyanakkor a maga egyéni és közösségi előírásaival minden időben városi létformára szabott, erős hajlandósággal a racionális (az Írás egyértelmű normatíváit követő) gondolkodásmód iránt. Itt viszont a heterodox (így különösképpen a szúfi) áramlatok azok, amelyek ritualizáltak, hierarchizáltak, s középpontba állítják a személyes közvetítőt. Természetesen az utóbbi elsősorban a szúfizmus alsóbbrendű népi formájára vonatkozik. Ugyanis a taoizmushoz és a buddhizmushoz hasonlóan az iszlám misztikának is két alapvető megnyilvánulási formája van a mágiával, a varázslással és az orgiasztikus rítusokkal átszőtt, elsősorban az emóciókra ható népi áramlat, amely szorosan összefonódott a szentek kultuszával. A másik áramlat, az intellektuális erőfeszítésekre nagyobb súlyt vető kontemplatív misztika, amely igyekezett szabadulni az előbbi áramlat anthropomorf koloncától. al-Ġazālī (1058-1111) vállalkozott arra a nagy horderejű feladatra, hogy az iszlám orthodoxiába szelidítse a szúfizmust — természetesen annak utóbbi, kontemplatív változatát. Ennek során szigorúan fönntartotta az istenkereső szubjektumának és a megismerés isteni tárgyának a kettősségét, s elhárította a *fanā'*-t, vagyis a szúfinak az isteni princípiumban való megsemmisülését, tehát a lélek és az istenség feltételezett eggyéválását. al-Ġazālī elismerte azt, hogy a szúfizmus az isten megismerésének és az istenhez való közelkerülésnek legigazibb útja, ugyanakkor fontosnak tartotta az orthodox iszlám előírásainak a szigorú betartását. Ebből következett az az álláspontja is, hogy az igazán istenes élet nem követeli meg a világtól való visszavonulást. al-Ġazālī tehát saját tapasztalataival és elméleti munkásságával is bebizonyította egyfelől a misztikusoknak, másfelől az orthodox muszlimoknak,

hogy a misztika nem ott kezdődik, ahol a *šarī'a* befejeződik, hanem az utóbbi nélkül nincsen öntisztító misztikus megvilágosodás. al-Ġazālī kétségen kívül korszakos jelentőségű tettet hajtott végre, amikor mintegy beemelte a szúfizmust az orthodox iszlámba, s ezzel megnyitotta az utat a hivatalosan is mindinkább elfogadott iszlám misztika intézményes elterjedéséhez a 11. század után. Ahogy Ibn Khaldún a spekulatív teológia és a dogmatika kérdésében (*Q*, III 41, 43), a logika (III 113, 115k) és a metafizika vonatkozásában (III 12) kivehetően az ő véleményét tekinti mérvadónak, úgy álláspontja a szúfizmus kérdésében is al-Ġazālī-hoz áll a legközelebb (*Q*, III 63, 65; *Šifā'* 27, 48, 65, 69, 73, 80). Az andalusziai szúfik vitájához hozzászóló értekezésében Ibn Khaldún véleménye közel áll ar-Rundī állásfoglalásához. Ebben a munkájában is (s ez fontos bizonyíték a mű hitelessége mellett) a *Muqaddimá*hoz hasonlóan sajátosan vegyíti a történeti megközelítést a szisztematikus/teoretikus feldolgozással: itt is mint a *Muqaddimá*ban (*Q*, III 634), utal arra, hogy az iszlám korai időszakában — az első három generáció idején — még nem vált ketté a *šarī'a*, a vallástörvény (külső) előírása és a *tašawwuf*, ám a nagyszámú újonnan áttért s a sok idegen elem csupán a vallás külső előírásaira (*al-mawāsim ad-dīniya*) ügyelt, s elhanyagolta a vallástörvény rejtett, belső célját (*Šifā'* 26). E folyamat eredményeként, idézi al-Ġazālīt, különült el a *faqīh*, a vallásjogtudós, aki az evilág helyes működésére tekint és a *mutašawwuf*, a szúfi, aki a túlvilágra függeszti tekintetét (*Š* 27). Az utóbbit — és ebben egyértelműen a szúfi ar-Rundī véleményét osztja — lényegénél fogva nem lehet könyvekből megtanulni, hiszen az "fény, amit Allah vet a (szellemi) küzdelemtől megtisztult szívébe" (*Š* 57). A szúfi megtisztulás ösvényének három szakasza van, vagyis a szúfinak három, egyre nehezebb erőfeszítést (*muğāhada*) kell elvégeznie: az első kettő mintegy előfeltétele, bevezetése a harmadiknak (*Š* 57). Az első fokozat az istenfélelem (*taqwā*) erőfeszítése, amelynek alapja a jámborság. Ez Allah előírásainak és "határainak", vagyis a vallástörvényeknek a betartását követeli meg, amit a könyvekből is meg lehet tanulni (*Š* 59). Természetesen már ekkor is törekedni kell a hatalom, a vagyon, a bőség és a vallási fanatizmus csábításainak leküzdésére (*Š* 34). A következő fázis a "megigazulás" (*istiqāma*) erőfeszítése "amely a lélek helyreigazítása, s minden jellemvonásában a helyes közép elősegítése, hogy ezáltal formálódjon és valósuljon meg, váljék széppé a karaktere, s fakadjanak könnyűszerrel jócselekedetek belőle" (*Š* 35). Ez a — tudás és cselekvés egységét megtestesítő — fázis elszánást (*irāda*) és kemény tréninget (*riyāda*) követel (*Š* 36k), s emiatt szükséges a "tanító mester" (*Š* 59). Az első két fázishoz még készültek könyvek — ilyenek al-Muḥāsibī (megh. 857), al-Quṣayrī (megh. 1072), as-Suhrawardī (megh. 1234) és főképpen al-Ġazālī (megh. 1111) munkái — ám a harmadik lényegénél fogva leírhatatlan (*Š* 48). A harmadik fázis a "(fátyol) feltárása" és az isteni szféra közvetlen szemlélete (*al-kašf wa'l-muṣāhada*), amihez Ibn Khaldún elengedhetetlennek tartja a "begyakorló tréner-mestert" (*Š* 39, 59).

Summázva Ibn Khaldún viszonyát a szúfizmushoz, megállapíthatjuk, hogy rendkívül alapos és mély ismeretei voltak róla, amelyeket nemcsak könyvekből tanult, hanem mélyen gyökerező családi hagyomány alapján (nagyapja is, apja is

egy ismert tuniszi "testvériséghez" tartozott), a szúfi mesterekkel való élő kapcsolatában maga is átélte, s élete válságos pillanataiban mint *tertium datur* az ő számára is fölmerült, mint visszavonulás és a közélettől való rezignáció. A szúfizmushoz való viszonyában legközelebb al-Gazālī álláspontja állt hozzá, aki a *fiqh az-zāhir*-t, az evilági életvitelt szabályozó vallástörvényt egyesítette a *fiqh al-bāṭin*-nal, az egyéni üdvkeresést szolgáló bensőséges istenkereséssel, és mértékadó módon egyesítette a vallástudományi ismeretét az istenes cselekedettel (ld. Lapidus 1984: 46-53).

IDÉZETT MŰVEK

- al-ʿAṣfī, Abū'l-ʿAlā' 1962 = *Mawqif Ibn Ḥaldūn min al-falsafa wa'l-tasawwuf*, in: *Aʿmāl Maḥragān Ibn Ḥaldūn*. al-Qāhira, Manšūrāt al-Markaz al-qawmī li'l-buḥūth al-igūmāʿiyya wa'l-ḡināʿiyya, 1962, 135-143.
- Baldick 1984 = J. Baldick, *Mystical Islam. An Introduction to Sufism*. New York University Press. New York and London.
- Fischel 1952 = Walter J. Fischel, *Ibn Khaldūn and Tamerlane. Their Historical Meeting in Damascus, 1401 A. D. (803 A.H.): A Study based on Arabic Manuscripts of Ibn Khaldūn's "Autobiography" with a Translation into English, and a Commentary*. University of California Press. Berkeley and Los Angeles.
- Frank 1884 = H. Frank, *Beitrag zur Erkenntnis des Sufismus nach Ibn Ḥaldūn*. Leipzig.
- GALS = C. Brockelmann, *Geschichte der arabischen Literatur. Supplementband I-III*. Leiden 1937.
- Gellner 1985 = E. Gellner, *Sanctity, puritanism, secularisation and nationalism in North Africa: a case study* (készült 1963-ban), in: *Muslim Society*, Cambridge Univ. Press, 131-148.
- Gibb 1933 = H. A. R. Gibb, *The Islamic Background of Ibn Khaldūn's Political Theory: BSOS VII* (1933), 23-31.
- Goldziher 1898 = I. Goldziher, *De l'ascétisme aux premiers temps de l'islam: Revue de l'Histoire des Religions XXXVII* (1898), 314-324.
- Goldziher 1912 = *Előadások az iszlámról* (ford. Heller Bernát). Budapest, MTA kiadása.
- Lapidus 1984 = Ira M. Lapidus, *Knowledge, Virtue and Action: The Classical Muslim Conception of Adab and the Nature of Religious Fulfilment in Islam*. In: B. D. Metcalf (Ed.), *Moral Conduct and Authority. The Place of Adab in South Asian Islam*. Univ. of California Press, Berkeley-Los Angeles-London, 38-61.
- Mahdi 1975 = Muḥsin Maḥdī, *The Book and the Master as Poles of Cultural Change in Islam*, in: Speros Vryonis (Ed.), *Islam and Cultural Change in the Middle Ages*. O. Harrassowitz, Wiesbaden, 3-15.
- Nicholson 1921 = R. A. Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism*. Cambridge, at the Univ. Press (reprint: 1967).
- Pines 1978 = S. Pines, *Philosophy*, in: *The Cambridge History of Islam*, vol. 2B. Cambridge Univ. Press, 780.823.
- Q = E. Quatremère (Ed.), *Prolegomènes d'Ebn-Khaldoun*. Notices et Extraits des Manuscrits de la Bibliothèque Impériale, XVI-XVIII, Paris 1858.
- Schimmel 1975 = A. Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*. The University of North Carolina Press, Chapel Hill.
- Simon 1967 = Simon R., *Az iszlám keletkezése*. Gondolat, Budapest.
- Simon 1980 = Simon R., *Az ezeréves Ibn Színá (Avicenna). Világosság*. Melléklet az 1980. decemberi számhoz.

-
- Simon 1981 = Simon, R., *Ibn Sīnā, al-Ġazālī and Ibn Ḥaldūn. A Contribution to the Typology of the Muslim Intelligentsia: AOH, XXXV (1981), 181-200.*
- Simon 1986 = Simon, R., *Ignác Goldziher. His Life and Scholarship as reflected in his Works and Correspondence.* E. J. Brill, Leiden — MTAK, Budapest.
- Š = Ibn Ḥaldūn, *Šifā' Us-Sā'il Li tahzīb-il-Masā'il. Apaisement à qui cherche comment clarifier les problèmes.* Edition, Introduction et Vocabulaire technique par le Père Ignace Abdo Khalifé, S. J. Imprimerie Catholique, Beyrouth, 1959.
- T = Ibn Ḥaldūn, *at-Ta'rīf bi-Ibn Ḥaldūn wa-Rihlatu-hi garb^{an} wa-šarq^{an},* edidit et annotavit Muh. Ibn Tāwīt at-Taṅṭi. Laḡna at-Ta'līf wa't-tarḡuma wa'n-našr, al-Qāhira 1370/1951.
- Turner 1974 = Bryan S. Turner, *Weber and Islam. A Critical Study.* Routledge and Kegan Paul, London and Boston.

A lázok

A lázok Törökország északkeleti részén, vagyis a Fekete-tenger délkeleti partvidékén élő kisebbség. Nyelvük és kultúrájuk kevésbé ismert és kutatott. Az alábbiakban összefoglalót szeretnék adni a lázokkal kapcsolatos kutatás mai állásáról.

A lázokról alkotott kép

A lázok jól ismertek Törökországban, és a modern török köztudat a Fekete-tenger partján élő lakossággal azonosítja őket. Ezek szerint *láz* egyenlő *Fekete-tenger-parti*. Ez a téves általánosítás azzal a ténnyel magyarázható, hogy Anatólia fekete-tengeri partvidékét évszázadokon keresztül nem-török népcsoportok, elsősorban görögök, örmények és lázok is lakták. Ezt a "más"-ságot foglalja össze a *láz* szó fent említett, tágabb értelmű használata.

A Fekete-tenger partvidékének lakossága Törökországszerte ismert, elsősorban a fent említett, tágabb értelemben vett *láz* elnevezés alatt, mégis a lakosság nagy része igen keveset tud róluk. Néhány művelt fővárosi értelmiségi például azt sem tudja, hogy a lázok megőrizték és ma is beszélik saját, a töröktől alapvetően eltérő nyelvüket. A lázokról alkotott kép könnyen körülhatárolható: bizonyos mértékű fizikai különbözőségük a törökök többségétől (világosabb haj és szem) szembevetődő, kissé idegenes török tájszólásuk pedig, amely semmibe veszi a modern török nyelv magánhangzóharmóniáját, sok *láz* anekdóta alapja. A lázokról szóló tréfák azonban nem egyértelműen negatívak. A mosolygásba gyakran egyfajta tisztelet is vegyül a lázok eszessége, agyafúrtsága, találékonysága és vállalkozó szelleme iránt. Legközelebbi magyar párhuzama a "székely góbbé"-ről szóló anekdotákban található.

A lázok évszázadok alatt - saját nyelvi és etnikai sajátosságaik megőrzése mellett - szerves részeivé váltak az anatóliai török civilizációnak. Erre bizonyíték a most is sokasodó *láz* tréfák mellett a lázokról szóló közmondások,¹ valamint a hagyományos török árnyjáték, a Karagöz elmaradhatatlan *láz* figurája.² Vál-

¹ "Lazların termonu musulman yemez onu". Lásd Minorsky, *Laz*, in *Encyclopaedia of Islam*, 1983, 713; "Laz aklı, kaz aklı" és "Kaz uçar da Laz uçmaz mı". Lásd M. Meeker, *The Black Sea Turks: Some Aspects of their Ethnic and Cultural Background* 321: *Journal of Middle East Studies*, 2. 318-345. Cambridge, 1971; "Denizi görmemiş Laz'a Kurt denir". Lásd R. Bennighaus, *The Laz: An Example of Multiple Identification* 500 = P. A. Andrews (ed.), *Ethnic groups in the Republic of Turkey*. Wiesbaden, 1989.

² Lásd Minorsky, *Laz*, 713. Részletes leírás a Karagöz árnyjáték *láz* figurájáról: M. And, *A History of Theatre and Popular Entertainment in Turkey*. Ankara, 1963-4, 46-7. Az idevonatkozó paragrafust Meeker is idézi, lásd Meeker, *The Black Sea Turks...* 323. Meeker cikke kiválóan elemzi

lalkozó kedvük abban is megnyilvánul, hogy gyakran vállalják az idegenben végzendő munkát (*gurbet*) mind Törökországon belül, mind pedig külföldön (Szaúd-Arábia, Németország), hogy családjukat ilyen módon támogassák. Török szomszédai sokszor elismeréssel szólnak a lázoknak a művelődésre, elsősorban gyerekeik iskoláztatására irányuló törekvéseiről. A láz falvakban a legtöbb fiatal középiskolai végzettséggel (*lise*) rendelkezik. A török közvélemény a lázokat bizonyos foglalkozásokkal kapcsolja össze. Ezek szerint többségük a kereskedelemben, az építőiparban, valamint az élelmiszeriparban (cukrász és pék) dolgozik. Mindez elsősorban a Törökország különböző részeiben (Isztambul, Ankara, Bolu, Bursa, Kocaeli, Sakarya, Zonguldak, stb.) dolgozó lázokra érvényes, a külföldön munkát vállalók többsége pedig — a többi török vendégmunkáshoz hasonlóan — gyárakban dolgozik.

Mindezek után lássuk, milyen a valóságos helyzet. Kik valójában a szűkebb értelemben vett lázok, és mennyit tud róluk a modern kutatás?

Földrajzi elhelyezkedésük és történetük

A szűkebb értelemben vett, tehát kaukázusi nyelvűket mind a mai napig megőrző etnikum Anatólia északkeleti csücskében, Rize és Artvin megyékben (*il*) él a tengerpart mentén, és a Kaçkar hegység tenger felőli oldalában, nyugatról kelet felé haladva Pazar, Ardeşen, Camlihemsin, Fındıklı, Arhavi és Hopa járá-sokban (*ilçe*).

A láz elnevezés először a görög forrásokban bukkan fel az i. sz. II-III. században λαζοι formában. Földrajzi elhelyezkedésük azonban ebben a korban pontosan nem ismert.³ Annyi bizonyos, hogy eredetüket és nyelvüket tekintve kaukázusi nép, akik az évszázadok során fokozatosan húzódtak délnyugati-nyugati irányba a Fekete-tenger partvonala mentén. Emiatt a fokozatos helyzetváltoztatás miatt azonban a rendelkezésünkre álló korai források leírásainak pontos etnikai azonosítása nehézségekbe ütközik. A lázok a legkorábbi időktől kezdve különböző nagyhatalmak árnyékában, azok támogatásával vagy annak ellenére mind a mai napig megőrizték etnikai sajátosságaikat és nyelvüket.

A modern láz kutatás egyik kiemelkedő képviselője, A. Bryer kiváló összefoglalást ad az ide vonatkozó forrásokról.⁴ Arian és Periplus közlései alapján szerint a lázok eredeti lakóhelye a mai Abházia északnyugati részén lehetett, más források alapján esetleg az ókori *Colchi* néppel azonosíthatók. Ezen az elnevezésen a Fekete-tenger keleti partján élő népcsoportokat értették általában,

a lázokról alkotott népszerű elképzeléseket. Hozzá kell még tennünk azt is, hogy az utazók tollából származó különböző leírások nem különösebben hízelgők: ezek szerint a lázok vad rablók, banditák. Lásd: *The Travels of Sir John Chardin into Persia through the Black Sea and Country of Colchis*. London, 1689, 158. További utalások erre vonatkozóan A. Bryer, *Some Notes on the Laz and the Tzan* (I). 182-3; *Bedi Karlısa* 21/22: 174-195 (I) és 23/24: 161-168 (II). Paris, 1966, 1967.

³ Minorsky, *Laz*, 712; A. Bryer, *Some Notes on the Laz and the Tzan* (I) 175. Az idevonatkozó források részletes bibliográfiája is ezeken a helyeken található. A következőkben a *Lazistan* elnevezés, kizárólag a láz nyelvű részekre vonatkozik.

⁴ Lásd A. Bryer fent idézett cikkei.

és valószínűleg egy laza törzsszövetséget jelölt.⁵ Ezek közé tartoztak a lázok és a tzanok, akiknek korai történetét K. Salia részletesen rekonstruálta.⁶ Eszerint a II-III. században a Colchik nagyjából függetlenek Rómától, egyetlen kötelezettségük a katonai szolgálat.

Az önálló láz fejedelemség kialakulása az i. sz. IV. századra tehető. Ez a politikai egység a Fekete-tenger keleti félholdjának egy részét foglalta magába, tehát valamivel keletebbre volt mai elhelyezkedésükhöz képest. Az új állam megőrzi a korábban is használatban lévő "Egrissi" elnevezést. Cesareai Procopius bizánci történétíró (VI. sz.) szerint Egrissi lakói nagymértékű önállóságot élveztek Rómával szemben, nem voltak adókötelesek, az alárendeltség egyetlen jeleként az uralkodónak Róma általi beiktatását említi.⁷ Egy másik bizánci szerző, Aghatias erősnek, bátornak írja le őket, akik képesek voltak más, hasonlóképpen erős népek leigázására.⁸ Fő foglalkozásuk a hajózás és a kereskedelem, amely földrajzi helyzetükkel magyarázható, s amelyek ma is a hagyományos foglalkozások közé tartoznak a lázok lakta vidéken.

A VI. századtól kezdve két tűz közé szorulnak Colchis népei: a perzsák szerint ezek a törzsek korábban az ő fennhatóságuk alá tartoztak, és követelik jogait. Mindez nyilvánvalóan jogcím arra, hogy hozzáférhessenek a Fekete-tenger által biztosított kereskedelmi útvonalakhoz. Ilyen irányú törekvéseik azonban nem járnak sikerrel.⁹

A VI. század első felében, a hagyomány szerint 523-ban, sorsdöntő fordulat állt be a lázok történetében. Az addig animisztikus képzetek között élő nép királya népével együtt a kereszténység felvételére kényszerül.¹⁰ A VIII. században újabb ellenség, a hódító arabok fenyegetik a lázokat és szomszédaikat, de ez a törekvés sem járt hosszú távú sikerrel. Ahogyan azonban Bryer rámutat, ezek után a lázok soha többé nem fejtették ki önállósági tevékenységet, és nem vettek részt a rokon grúz nép ilyen irányú törekvéseiben sem.¹¹ Történetük további részében, megelégednek a bizánci majd török fennhatóság alatt élő kisebbség szerepével. A X. század már nyugatabbra, a Trabzon és Batumi közötti tengerparti sávon találja a lázokat. A következő századokban, ha függetlenségre

⁵ Lásd Halasi-Kun T., *The Caucasus. An Ethno-historical Survey* = *Studia Caucasica* I. 1963. Mouton & Co. The Hague, 1-47, különösen pp. 7-9.

⁶ K. Salia. *Histoire de la Georgie*. Paris, 1983, különösen pp. 103-132. Ld. még N. Lomouri, *History of the Kingdom of Egrissi (Lazica) from its origins to the fifth century A. D.* : *Bedi Kartlisa* 26, 1969, 211-216.

⁷ Salia *uo.* 104.

⁸ *Uo.*

⁹ *Uo.*

¹⁰ Minorsky, *i. m.* 712; K. Salia *i. m.* 114.

¹¹ A. Bryer, *Some Notes on the Laz and the Tzan* (I), 178

nem is, de számottevő politikai befolyásra tesznek szert: 1341-ben Anna Anakhtalu hercegnőt a lázok emelik Bizánc trónjára. Úgy tűnik, hogy a trapezunti görög királyság, az utolsó bizánci állam, amely eredetét és uralkodó rétegét tekintve görög volt, alattvalóinak nagy többsége a kaukázusi eredetű lázokból és tzanokból állt, és így évszázadokon át nyújtott politikai biztonságot ezeknek a keresztény népcsoportoknak.¹²

865/1461-ben Hódító Mehmet (II) meghódítja Trabzont. Ezután a központi és nyugati Pontus vidékét timárbirtokokra osztva csatolják a birodalomhoz. Lazistan és a keleti Pontus csak a XVI. században válik az Oszmán Birodalom részévé: funkciója elsősorban az, hogy a birodalom haderejének utánpótlásáról gondoskodjon. Erre az időre tehető a lázok második és egyben végleges vallásváltoztatása, az iszlám felvétele. A folyamat valószínűleg már az 1520-as években elkezdődött, de nagyobb lendületet csak az 1580-as évek után vett, amikor megkezdődött Lazistannak az Oszmán Birodalom általi valóságos bekebelezése. Minorsky szerint a lázok szunniták, akik az iszlámot a sáfi'ita iskola formájában fogadták el, ezzel szemben Benninghaus szerint a hanafita iskolához tartoznak.¹³ Bryer több helyen céloz alevi (süita) tendenciák meglétére a lázok körében.¹⁴

Ahogy Bizánc a XI-XII. században, ugyanúgy az Oszmán Birodalom a XVIII-XIX. században igen nehezen tudta a tartományt közvetlen ellenőrzése alatt tartani. Mindez a lázok lakta vidék földrajzi sajátosságaival magyarázható: a tengerpart szinte közvetlen közelében húzódó magas hegyvidék meredek lejtőin épültek a láz falvak és városaik egy része, más részük pedig a tengerpart melletti keskeny sávokon, a hegyek tövében található. A településeket tehát nehezen járható hegyi hágók és átkelők tagolták, amik szinte lehetetlenné tették a gyors, megbízható kommunikációt, és ezzel a központi adminisztráció hatékony érvényesülését. A közigazgatás tehát a helyi földesurak (*derebeyler*) kezében összpontosult. Ezek felemelkedése az évszázadokon át uralkodó termék, a földimogyoróval való nagymértékű kereskedelmi tevékenységgel függött össze, amely komoly gazdasági és társadalmi egyenlőtlenségek kialakulásához vezetett az idők folyamán. A *derebeyek* uralma, ahogyan nevük is mutatja, általában egy-egy völgyre korlátozódott.¹⁵ Ezek a gazdag családok fokozatosan nagy helyi befolyásra tettek szert. Függőségük a Fényes Portától az évi tízed kötelező fizetésében és szükség esetén a katonai utánpótlás biztosításában nyilvánult meg. Alárendeltjeiknek pedig a tőlük kapott támogatásért cserében bizonyos fokig védelmet

¹² A. Bryer, Shipping in the Empire of Trebizond = Mariner's Mirror 52. *Journal of the Society for Nautical Research*. Heathfield, Sussex, 1966, 3-12, különösen p. 3.

¹³ Minorsky, i. m. 712; Benninghaus, i. m. 177. A keleti partvidék helyzetéhez a Török Birodalomhoz való csatlakozása után lásd: T. Gökbilgin, XVI. yüzyıl başlarında Trabzon livası ve Karadeniz bölgesi = Türk Tarih Kurumu, *Belleten* XXVI, 101, 1962, 293-337.

¹⁴ A. Bryer, The Tourkokratia in the Pontos. Some Problems and preliminary conclusions: *Neo-Hellenika I*. Austin-Texas 1970, 30-54, különösen pp. 40-41.

¹⁵ Lásd J. H. Mordtmann cikkét: "Derebeyler" in: *Islam Ansiklopedisi*.

biztosítottak a központi kormányzat esetenkénti túlkapásaival szemben. A derebey-uralom hanyatlása a múlt században kezdődött,¹⁶ de leszármazottaikat mind a mai napig megkülönböztetett tisztelet övezi.

A lázok évszázadok óta hajózással, halászattal, kereskedelemmel és mezőgazdasággal foglalkoznak. Hagyományos termékeik a kukorica (*mısır*) és a földimogyoró (*fındık*). A magas hegyek legelőin, a *yaylákon* ma is folyik a juhtar-tás.¹⁷

A vidék történetében komoly gazdasági, és ennek következtében társadalmi változást jelentett az 1950-es években bevezetett új mezőgazdasági termék, a tea megjelenése. Az első teacserjéket a szomszédos Grúziából telepítették át a törökországi Rize megyébe kísérleti céllal. Az első próbálkozásokat újabb és újabb teaültetvények létesítése követte. Ma már ez a termék uralja szinte az egész vidéket, és számos teagyár létesült a friss tealevelek feldolgozására. Míg a tea-földeken elsősorban (de nem kizárólagosan) asszonyok dolgoznak, a teagyári alkalmazottak szinte kizárólag a helyi férfilakosságnak biztosítanak munkát. A teatermelés időszaki munka, mégis elegendő ahhoz, hogy egy átlag helyi család, amely saját földjét műveli, viszonylagos jómódban éljen egész éven át. Ma már a rizeiek látják el Törökországot teával, ami nem lebecsülendő teljesítmény, tekintve, hogy a törökök a közhiedelemmel ellentétben tea- és nem kávéfogyasztó nép. A teatermelés általános gazdasági fellendüléshez vezetett, amelynek eredményeként a helyi lakosság Anatólia egyéb részeihez képest kiemelkedő jólétben él. A helyi, saját földdel rendelkező családokkal szemben elsősorban a más vidékekről idetelepedettek vannak hátrányos helyzetben, akik számára a földvásárlás és az általános beilleszkedés nem megy mindig simán. De az igazi ellentétet a teaszüret idején alkalmazott, nyugatabbról (Trabzon, Ordu környéki falvak) hosszabb-rövidebb ideig ideköltöző napszámoscsaládok (*yanıcı*) képviselik, akiknek integrálódását a helyi közösségbe kiszolgáltatott gazdasági helyzetükön túl etnikai, nyelvi különbözőségük is hátráltatja, és a gyakorlatban lehetetlenné teszi.¹⁸

Néprajz

Joggal vethető fel a kérdés mitől lázok a lázok? A fent elmondottakból kiderül, hogy kaukázusi származásuk, a források alapján lassan kibontakozó közös történetük és nyelvük, valamint településeik folytonossága biztosítja etnikai egységüket ma is. Úgy tűnik, hogy ezt az örökséget megerősíti a gazdasági fellendü-

¹⁶ A. Bryer, *The Last Laz Risings and the Downfall of the Pontic Derebeys. 1812-1840: Bedi Kartlısa* 26, 191-210, 1969.

¹⁷ Lásd X. de Planhol, *A travers les chaines pontiques. Plantations cotières et vie montagnarde* = *Bulletin de l'Association de Géographes Français*, 311-2, 1963, 2-12.

¹⁸ Ezek a családok eleve hátrányos helyzetből indulnak: elköltözésük oka általában a földnélküliség, családjuknak vagy egyáltalán nincs földje, vagy másik testvér örökölte. A teatermelésre való áttérés gazdasági és társadalmi következményeihez ld. C. M. Hann, *Tea and the domestication of the Turkish State*, Eothen Press, Hundingdon, 1990.

lés, amely elsősorban Lazistannal hozható kapcsolatba. Mindezt sajátos földrajzi elhelyezkedésük és éghajlati viszonyaik tették lehetővé, amelyek egész Anatóliában páratlanok, és emiatt megismételhetetlenek. Ehhez hozzájárul ma is a rokonsági kapcsolatok tudatos ápolása, amelynek eredményeként a legtöbb házasság ma is a szűkebb vagy tágabb rokonságon belül kötöttik, az idősebb generáció kezdeményezésére és beleegyezésével. A szűkebb családokon belüli házasság első unokatestvérek között igen gyakori: fiatal házaspárok gyakran apai nagybátyjuk lányát (*amca kızı*) veszik feleségül. A tágabb értelemben vett nagy családon belüli házasság megtervezésében is nagy szerepet játszik a közvetítő (*görcü*). Gyakori, hogy a nagyvárosokba (Isztambul, Ankara, Adana, stb) szakadt távoli rokonság között találjanak megfelelő párt a házasulandó lánynak. Házasságkötés után a fiatal pár a férj szüleinek házába költözik. A fiatal generáció egy része tehát továbbra is a falvakban marad (a tea teremtettsége különösen vonzóvá tették az otthonmaradást, míg a külföldön végzett munkalehetőségek amúgy is eléggé korlátozódtak az utóbbi időben). Akik továbbtanulnak, általában az ország más részeiben kapnak munkát. A házaspárok nemzeti sajátosságként említik táncukat, a *horont*, és hangszerüket, a *kemençét*, és önálló népköltészettel is rendelkeznek.¹⁹

Nyelvük

A házaspárok járva a legszembetűnőbb mégis a saját nyelv használata. A házaspárok nyelve a kaukázusi nyelvek déli (kartvéliai, ibériai) csoportjába tartozik a grúz, svan és mingreliai nyelvekkel együtt. Legközelebbi rokona a mingrel nyelv, amellyel gyakran emlegetik együtt, mint a déli csoport további alcsoportját (ház-mingrel).²⁰ A házaspárok és mingrelek nemcsak nyelvi, hanem vallási alapon is különböznek: a mingrelek keleti ortodox keresztények, a házaspárok pedig az iszlám követői.

A házaspárok önmagukat *lazinak* hívják, oroszul *lazy*, törökül *laz*, grúzul *ch'ani* a megjelölésük. A házaspárok anyanyelvük számáról pontos adatunk nincs, de az 1945. évi török népszámlálás adatait véve alapul számuk ma kb 50.000 körül mozog. A határon túl, vagyis Grúziában élő házaspárok száma elenyészően alacsony.²¹ Nyelvük nem volt soha írott nyelv, és ma sem az. A Grúziában élő házaspárok a grúz, a törökországi házaspárok a török nyelvet használják írott nyelvként. A házaspárok tudatában vannak annak, hogy nyelvük alapvetően különbözik a töröktől, és idegen származásuknak is. A legtöbben azt is tudják, hogy a házaspárok valamikor a Kaukázus vidékéről vándoroltak jelenlegi lakóhelyükre, és - helyesen - a mingrelt említik mint rokon nyelvet, amelyet csak a szovjet határon túl beszélnek. Ennek ellenére önmagukat törököknek tartják, akik történetesen még egy más nyelvet is tudnak ("başka dilimiz de var").

¹⁹ Ld. A. Bryer. *The Laz and the Tzan (I)*. 181-2, 44. jegyzet, valamint Meeker fent idézett cikkét, és a benne szereplő etnográfiai utalásokat.

²⁰ Halasi-Kun T., B. Geiger et al., *Peoples and Languages of the Caucasus. A Synopsis*. Mouton & Co. 'S-Gravenhage, 1959, 9.

²¹ U.o. 14.

A láz nyelvet beszélők száma manapság csökkenő tendenciát mutat. Helyenként még lehet találkozni egészen idős asszonyokkal, akik gyakorlatilag csak lázul tudnak, ők ma már kivételnek számítanak. A lázok túlnyomó többsége ma két-nyelvű. Ez egyrészt a kötelező török nyelvű iskolai oktatással, másrészt a rádió, televízió elterjedt voltával, és a láznak csak beszélt nyelvként való használatával magyarázható. A láz nyelvben egyre több ma a török jövevényszó, és bár ma még a láz falvakban családi és baráti körben ez a nyelv van közhasználatban, az iskolák a török nyelv használatára buzdítják a fiatal szülőket, mondván, hogy a láz használata hibás törökséghez vezet.

A láz nyelv iránti érdeklődés a múlt században kezdődött, és olyan nagynevű kutatók foglalkoztak vele, mint Rosen, Marr, Dumézil.²² A huszadik század első fele után azonban a nyelvi kutatás megtorpant. Szükség lenne a mai nyelvállapot leírására, új nyelvtan, szótár, és nyelvjárási szövegek kiadására. Ilyen irányú kutatások talán újabb néprajzi adatokkal is szolgálhatnak. A láz nyelvnek két nyelvjárása van, egy nyugati (Vitse-Arhavi és Atina) és egy keleti (Hopa, Çhala).²³ Fontos és érdekes a helyi török nyelvjárások kutatása is, amelyről már egy monográfia is megjelent.²⁴

Történeti múltjukból a lázok viszonylag keveset őriztek meg, korábbi keresztény múltjuknak egyáltalán nincsenek tudatában. Ennek oka részben az iszlámmal való szoros azonosulás lehet, amely a korábbi múltat elhomályosította, és a mohamedán törökséggel való közösséget erősítette. A határon túl élő rokonokkal való kapcsolatot erősen gyengítette az a tény, hogy a határ zárva volt 49 éven át. Ennek a helyzetnek 1989 nyarán vetettek véget, amikor a határt ünnepélyes keretek között megnyitották. A törökországi lázok egyre nagyobb számban használják ki az új lehetőséget rokonlátogatásra, vagy egész egyszerűen kirándulásra, bevásárlásra. Tudomásom szerint láz kutatással foglalkoznak újabban Németországban (München) és Franciaországban (Párizs).²⁵

²² G. Rosen, *Über die Sprache der Lazen* = Abhandlungen der königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin aus dem Jahre 1843. Berlin, 1845, 1-38; N. J. Marr, Iz poezdki v tureckii Lazistan = *Bulletin de l'Academie Imperiale des Sciences de St.-Petersbourg* VI. Serie, Tome IV. 1910, 547-570 és 607-632; N. J. Marr, *Grammatika ch'anskogo (lazskogo) jazyka*. St. Petersburg, 1910; G. Dumézil, *Contes Lazes*, Paris, 1937; Adjarian: *Études sur la langue laze* = M. S. L. X, 1899, 145-60; 228-40; 364-401; 405-448; J. Klaproth, *Asia Polyglotta*. 2nd ed, Paris, 1831, 122-4; A. S. Čikobava, *Grammatičeskij analiz chanskogo (lazskogo) dialekta*. Tbilisi, 1936; S. M. Zhgenti, *Chanskije (lazskie) teksty*. Tbilisi, 1938; R. N. Cust, Original vocabularies of five west Caucasian languages: *Journal of the Royal Asiatic Society* N. S. XIX 1887, 145-156.

²³ Halasi-Kun, Geiger et al., *Peoples and Languages of the Caucasus*. 15.

²⁴ T. Günay, *Rize İli Ağızları (İnceleme-Metinler-Sözlük)*. Ankara 1978. Meg kell említenünk azt is, hogy magyar turkológus is végzett gyűjtőmunkát a lázok török nyelvjárásából; ld. Kúnos Ignác, Kis-ázsiai török nyelv. III. rész: *Nyelvtudományi Közlemények* 22, 1890.

²⁵ W. Feuerstein, *Untersuchungen zur materiellen Kultur der Lazen*. Freiburg, 1983 (kiadatlan disszertáció).

A helyi gyűjtés mellett fontos feladata a tudománynak a már korábban kiadott nyelvi adatok (Dumézil, Rosen) feldolgozása, a láz nyelv grammatikájának, szótárának megírása, a láz idegen eredetű (görög, török, stb) szóanyagának feldolgozása.

Egy délkelet-európai vándorszó

a 16-18. századi Magyarországon: *kecse*

A mai magyar nyelvben ismeretlen a 16-17. századi forrásainkban oly gyakran előforduló *kecse* szó. A 16. sz. végén, a 17. sz. elején felbukkanó szavunkat korabeli szerzők használják történelmi és szépirodalmi műveikben, de ott találjuk különféle leltárak, lajstromok tételei között is. 19. századi szótárainkban már "régi", "elavult" jelzéssel szerepel. Míg nem a legújabb értelmező szótáraink, tájszótáraink már nem ismerik a *kecse* szót.

A 16-18. században ismert és használt *kecse* szavunk jelentése korántsem egyértelmű. A magyar nyelv múlt századi értelmező szótáraiban több jelentésű szóként szerepel. Jelent egyrészt anyagnevet, amelynek meghatározásakor más-más anyagnevek és textilkészítési eljárások keverednek. Ezek szerint a *kecse* szó első jelentése 'teveszőrből készült szövet' (Takáts S., 1907, 357); 'egy fajta pokróc' (TESz. II: 417); 'anyagnév' (NySz. II: 143). Jelenti még a hadi viselet egy köpönyeg-szerű ruhadarabját, melynek anyagáról nem esik szó: 'hadi köpeny, kacagány' (Ball. II: 6; Balassa J. 1887, 20); 'hajdú-, ill. hadiköpeny' (NySz. II: 143); 'bizonyos szabású palást, köpeny...' (CzF. III: 454).

A korai szótárak ennyit állapítanak meg róla. Mindebből kiindulva a történelmi néprajzi kutatás újabb adatokra bukkanva sem tudja eldönteni azt, hogy a *kecse* első jelentésében milyen anyagról is van szó. Ugyanilyen meglepő, hogy a *kecse*, második 'köpönyeg' jelentésével ez ideig egyetlen viselettörténeti tanulmányban sem foglalkoztak, holott adat van rá bőven.

Dolgozatom első részében röviden bemutatom a *kecsével* foglalkozó eddigi magyarországi kutatást, majd ismertetem a magyar *kecse* szó etimológiáját, valamint a török és más délkelet-európai nyelvekben megtalálható jelentését, különös hangsúlyt helyezve a török nyelvtörténet vonatkozó adataira.

A második részben a magyar történelmi források - limitációk, hagyatéki leltárak, portai vásárlások jelentései, magánlevelek és leltárak - *kecse* adatait megismerve mutatom be, hogy a 16-18. században mit értettek az oszmán-török nyelvből átvett *kecse* szavon, annak hányféle jelentése élt, s e tárgyakhoz milyen használat kapcsolódott a korabeli Magyarországon.

A kutatás története

Szabó T. Attila 1956-os tanulmányában foglalkozik először a *kecse* szóval. A kolozsvári kutató arra lesz figyelmes, hogy forrásaiban festékes, székely festékes, székely szőnyeg elnevezések mellett a *kecse*, ill. a *kilim* nevet is gyakran használják a "festékes vagylagos elnevezéseként". Forrásai a következő megállapításra készítetik: "Teljes bizonytalanságban hagynak azonban a megfelelő helyen előfor-

duló, ide vonatkozó adatok a kecsce, ill. a kecsécske igazi mivoltára nézve. A rendelkezésünkre álló okleveles adatok mind azt mutatják, hogy a *kecsce* templomi ... színes dísz szőnyegféle, tehát végeredményben ugyanolyan színű és rendeltetésű szőttesféle volt, mint a festékes vagy a *kilim* ... Minthogy azonban a *kecsce* - legalábbis az eddig előkerült adatokban - sehol sem mutatkozik a *kilim* társaságában, hajlandó vagyok azt hinni, hogy - bármilyen eredetű is legyen a két szó - a *kecsce* a *kilim*nek erdélyi székely... illetőleg erdélyi közmagyar neve, illetőleg névváltozata lehetett." (Szabó T. A. 1956, 106). Tovább folytatva publikációit e témában a szerző 1962-ben újabb adatokat közöl, s a szó értelmezésében egy lépéssel előbbre jut: "... (Egy jó öreg dupla velencét kit kecsének hívnak, két forintot adnak,) velencei vonatkozása is idegenből származó szőnyegféleségre mutat. Hogy pontosan milyenre, azt ma sem tudom eldönteni." (Szabó T. A. 1962, 148).

K. Csilléri Klára a magyar lakáskultúra textilkészletének kialakulását kutatva, a székely festékes kapcsán foglalkozik a kecsével. Tudja róla, hogy Magyarországon ruhaanyagként, lótarakóként, ágyterítőként és falikárpitként, templomi prédikálószék takarójaként s földreterítve is használták. K. Csilléri K. úgy tekinti a kecsét, mint a kilim mellett egy másik török eredetű, Magyarországon elsősorban mégiscsak szőnyegként használt anyagot, amely a székely festékesre hatást gyakorolt. Véleményét Szabó T. A. imént említett munkáira, valamint más levéltári forrásokra alapozza. A kecsce anyagával külön nem foglalkozik, de nála már felmerül az esetleges nemez jelentés is, ahogy ezt a szó etimológiájából sejti (K. Csilléri K. 1982, 62.).

A *kecsce* szó második jelentésével - 'köpönyegféle' - foglalkozó tanulmányt, de mégiscsak szakirodalmi említést sem találtam. Gáborján A. 1985-ben a magyar szürkeruhákról írt tanulmányában nem foglalkozik ugyan a kecsével, de munkájának egy apró részletével mégiscsak kapcsolódik témánkhoz. Az illusztrációk közt szerepeltet ugyanis néhány, a 17. sz. első feléből származó hajdú ábrázolást Szendrei 1905-ös klasszikus viselettörténeti munkája nyomán. Ám Gáborján A. e köpönyegeket a drágább alapanyagból készült, félkör, ill. egészkör alakú lepelruhák, a "paenula-köpenyek" közé sorolja (Gáborján A. 1985, 243.)

A magyar nyelv oszmán-török jövevényszavait kutatva Kakuk Zsuzsa vizsgálja a *kecsé*-t. Gazdag adattárában a TESz. 1603-as első adatával szemben korábbi, 1581-ből származó adatot közöl a Székely Oklevéltárból. Ő is megállapítja, hogy adatainkban gyakran nem határozható meg a *kecsce* szó konkrét jelentése. A bizonytalan jelentésű adatok mellett bemutat adatokat, amelyekben katonai köpenyt (1617-től), kerevetre terített vagy falra akasztott pokrócot (1628-tól), nyeregtakarót (1646-tól), kelmefélét (17. sz.) jelent. Származéka, a *kecsés* 'kecsét áruló, szállító ember' is előfordul egy portai feljegyzésben (1640). A szó török eredetéhez nem fér kétség, a m. *kecsce* a szerb-horvát *čéča*, *kéča* alakkal szemben közvetlenül a törökből való átvételre utal (Kakuk Zs. 1991, 211).



*Im aufzug so zur Fräid als Strätt
der Heydluck ist gerist vnd klejdt.*

HAJDU A XVII. SZÁZAD ELEJÉRŐL.



*Den Sölüaten vor Regen vnd kält
Sän Käppenck vernahrt verhült*

HAJDU A XVII. SZÁZAD ELEJÉRŐL.

(Szendrei J. 1905, 49. és 50. kép)

A szó etimológiája

Ha a szó eredetét kutatjuk, kiderül, hogy a m. *kecse* török megfelelői a török nyelvek oguz ágában használatosak 'nemez' jelentésben, vagyis az azeriben, a türkménben és az oszmán-törökben. Első írásos említése a török írott emlékek egyik legkorábbiából, Mahmut al Kásgári művéből, a XI. sz.-ból ismeretes. Kásgári a szót oguznak tartja. Jelentése 'nemez' (G. Clauson 1972, 694; Dankoff, 1984, II, 263).

Az oszmáni periódus történeti kifejezéseinek szótára egyértelműen 'nemez' jelentésben határozza meg a *kecsét*. "A *kecse* gyapjából verés, ütogetés folyamataival készített anyag, melynek felhasználása a szőttesekhez hasonló". Példaként említi még a pásztorok nemez felsőruháját, ill. a nemez sátrakat, valamint a szőnyegeket. Külön szócikként szerepel a janicsárok viselte jellegzetes nemez fejfedő a *keçekülah* (Pakalın 1971, II, 233). A *kecse* jelentése az oszmán-török nyelv szótáraiban 1. 'nemez'; 2. 'nemezből készült takarók, szőnyegek, sátrak, s más egyszerűbb szárnyékok'; 3. 'a janicsárok jellegzetes fejfedője' (Redhouse 1912, 1529). A mai török nyelv értelmező szótárában hasonló jelentésekkel találjuk (Türkçe Sözlük 1983, II, 676). Az említett szótárak mindegyikében az alapszó mellett, a belőle képzett névszói, ill. igei alakok is ott szerepelnek. Jelentésük szorosan összefügg az alapszóval.

Miként a magyarban a környező délkelet-európai, balkáni nyelvekben is megtalálható az oszmán-török eredetű szó: rom. *checeá*, bolg. *kečé*, mac. *k'eče*; jelentésük "gyapjából készített szőnyeg, pokrócféle, filc" (Kakuk Zs. 1973, 233). A szerb *čeča*, *keča* a 'nemez' mellett jelenti még 'az albánok fehér nemez fejfedőjét' (Rječnik 1982, 97, VI, 931). A lengyel *kiecza*, *keca* 'nemezszőnyeg, takaró' jelentésű (Kakuk Zs. 1954, 181).

A török nyelveknek, az oszmán-törököt is magában foglaló oguz ágában előforduló szó jelentése tehát 'nemez', ill. 'valamely nemeztermék'. A balkáni, délkelet-európai nyelvekbe az oszmán-törökből került, és az eredeti török jelentéssel egyező jelentésben honosodott meg.

A *kecse* 'nemez síklap', 'nemez szőnyeg' jelentésben

A kecsére vonatkozó magyar adatok a 16. sz. végétől a 18. sz. elejéig találhatók meg történeti forrásainkban, melyek: hagyatéki leltárak, végrendeletek, egyházi vizitációs jelentések, limitációk, főurak levéltárai, valamint portai vásárlások listái. Ezen források adatai a kecséről, annak beszerzéséről, felhasználásáról a következő képet nyújtják:

A szó jelentéséről megtudjuk, hogy alapanyagát tekintve nemez, hogy keletről származó termék, valamint, hogy késztermék. A *kecse* nemez jelentését forrásainkban az bizonyítja, hogy a szó említésekor gyakran történik utalás egyrészt annak alapanyagára, az állati szőrrre, ill. a nemez megmunkálásának módjára, a verésre, ütogetésre: 1633: "...Vagyin egy teveszőr ágyravaló *kechj* (így)". Brandenburgi Katalin öröksége Bethlen Gábortól, átvétel (Radv. Udvart. 1888, I. 295)

1646: "az szegény Józsefet is pezseguálják az teveször *kecséért* s az janicsárokért". (Magánlevél Rákóczi Györgynek (Beke A. - Barabás S. 1888, 11); 1623: "Egy teveszörből vert *kecse*." Brandenburgi Katalin követeli Munkács várából (Radv. Udvart. 1888, I, 257).

A szövegösszefüggések arra is utalnak, hogy a *kecse* *keletről származó termék*: 1627: "Egy jó öreg velencét, kit *ketcének* hívnak két forinton adgyanak". Bethlen G. limitációja (M. Tört. T. XVIII, 216) Velencei azaz idegen szőnyeg (Szabó T. A. 1962. 148); 1628: "szép divány szőnyegekkel aczyém [azaz perzsa] *keczekkel*" (MonTME IV, 62); 1665: "A kapikihánál vagion Tall. 3. Teveször *kecsét* vegjenek". EM. Udvartartási iratok (Szabó T. A. 1962, 148).

Konstaninápoly, a legközelebbi világváros Erdély számára, elsőrendű vásári központot jelentett. Erdély állandó portai követének a kapitihá-nak politikai elfoglaltságain kívül vásárlásokat kellett lebonyolítania. De az állandó követ mellett a beutazó követek is többször utasítást kaptak vásárlásokra. Egyeseket pedig egyenesen vásárlás céljával küldtek (Biró V. 1921, 79). E portai vásárlások lajstromában gyakoriak a *kecse* adatok. Innen értesülünk Rimay János 1608, 1620 vagy 1621-es követsége során beszerzett *kecséiről* (Tört. T. 1878, 153-164). Hasonló árjegyzék maradt fenn gr. Batthyányi József köpcsényi levéltárában is év nélkül (Tört. T. 1878, 359, 360). I. Rákóczi György követe 1640-ből jelentest küldet magának az általa megrendelt vásárlásokról. Az 1641. aug. 6-án kelt levél a *kecsék* vásárlását meséli el. Ez utóbbi nagyszerű adat számunkra:

1641: "Az 10 tarka *kecsket* megvettük; egyébként szépek, jók, az mértéknél, az mi azt illeti, hosszabbak is estenek benne mind hosszára s mind szélire valamennyire ki fél singgel, ki egy singgel is, szélére is hasonlóképpen. A 10 *kecske*, singgel megmértvén az erdélyi háznál, lött négyszáz kilenczvenöt sing, kiknek az ára, az limitatio szerint singit hatvanöt-öt oszporán vettük, in summa computálván, ha meg nem vétkeztünk volna a computusban, éppen négyszáz két tallért 15 oszporát tött, az mint az ilyen zeleneki (!) *kecsket* szokták mérni kit másoknál is igen megcirkáltattam, magam is megcirkáltam és végére menvén a méretés dolganak, hogy tréfa ne essék rajtunk, de minden helyekben így limitálták árát. A méretés is annakelőtte is most is aszerint vagyon, kit Maurer uram is, ha vött olyanokat, informálhatja nagyságodat róla; ha peniglen másféle drinápolyi *kecsket* keskenyeket vöttünk volna, azoknak csak hosszát szokták megmérni, de azokféle kettő sem tött volna 4 sing szélet. Más az, hogy sokkal is alább valók azok. Nagyságod nem is specifikálta, hová való és minemű *kecsket* vegyünk, hanem csak tarka *kecsket* írt; mi ezeket itültük jobbaknak és szebbeknek, csak hogy a méretéshez képest sokra megyen az ára. Ha nagyságod kedveli, nem drágálja, írjon felőle, a ketteit is vegyük meg, ha szükség, ugyan ilyen formákat. ... 4. die Augusti a tiz tarka *kecsket* singgel az erdélyi örög házban mind hosszára s mind szélességére megmértvén,

1. *kecse* lött = nro 48 sing.

2. *kecse* lött = nro 46 sing.

3. *kecse* lött = nro 47 sing.

4. *kecse* lött = nro 49 sing.
5. *kecse* lött = nro 49 sing.
6. *kecse* lött = nro 50 sing.
7. *kecse* lött = nro 52 sing.
8. *kecse* lött = nro 55 sing.
9. *kecse* lött = nro 52 sing.
10. *kecse* lött = nro 47 sing.

Ezeket a mérés szerint computálván mi úgy találtuk 495, idest négy száz kilencven öt sing. Az ára az limitatio [szerint] singinek 65 ospora, idest hetven öt ospora; azt is computálván úgy találtuk, hogy éppen 400 két tallért 75 osporát tölt. Nagyságod is computáltassa, és ha mi fogyatkozás lenne benne, nagyságod írja meg ide be, mivel olyan embertől vöttük, hogy ha mivel fogyatkozás lenne is, kárunkat talán nem kívánja ... az hiányos 10 aranyat is oda az *kecsék* árában adtuk". Levél Rákóczi Györgynek. (Beke A. -Barabás S. 1888, 552).

A leírásból megtudjuk, hogy az itt szereplő *kecsék kész termékek*, nagy darabokban kerülnek eladásra, melyeket utólag, a vásárlás alkalmával mérnek. A darabok ára a méret függvénye. De hogyan mérik őket? A területmérés bonyolult dolog. Mértani ismereteket követel. A korabeli, különösen a korabeli magyarországi gyakorlatban a textíliák mérésénél nem volt rá szükség, hiszen a szél adott volt. A hossz méréshez a rőf, ill. a sing volt használatos. Forrásunkban egy a megszokottól eltérő dolog méréséről van szó: "... mind hosszára s mind szélességére megmértén..." (uo. 554). A megvásárolt daraboknak a hosszát és a szélességét is mérték. Nagy számot kapnak eredményül singben. Így minden bizonnyal nagy szőnyegekről lehet szó, hiszen egy sing 62 cm. A nagyméretű szőnyegek gyakoriak különböző ázsiai népek nemezszőnyegei között (Burkett, M. 1979, 41). Ha a levélben szereplő adatokat területméretnek, azaz a hossz és a szél méreteinek szorzataként értelmezzük, s ha az itt szereplő 46-52 singig terjedő méretek közül egy középest választunk, akkor a következő értelmezésre jutunk. A listán szereplő, egy közepes nagyságú, 49 singnyi *kecse* oldalai 7x7 singesek. Singjét 62 cm-el számolva ez az adat kb 4x4 m-es szőnyeget jelentene. Ez a nagyméretű nemezszőnyegek között elfogadható méret. S valóban gyakori, hogy forrásaink a *kecsét* "nagy" jelzővel látják el.

A méret mellett mintázataira is szívesen utalnak: 1683: "Kelevetre való nagy tarka *kecse*". Bethlen G. végrendelete. Huszt. (Tört. T. 1889, 17); 1700: "Egy tarkás öreg *kecse*" (Szabó T. A. 1962, 148); é. n.: "Egy tarka *kecse*" (Tört.T. 1878, 359); 1608/1621: "Egy hosszú virágos *kesche*" (Tört. T. 1878, 162).

A *kecse használatára* a következő adatokat tudom felsorakoztatni:

1. Az imént említett 1683-as adat: "Kelevetre való nagy tarka *kecse*", rögtön mutatja azt is, hogy a nagyméretű szőnyegek *kerevetbortítóként* is használták, Biztos az is, hogy e nemez síklapok némelyike *ágyra való, ágyterítő* volt: 1633: "Vagyjon egy teveszőr ágyra való *kechj* (recte *keche*)" Brandenburgi Katalin ingóságait átveszi I. Rákóczi Györgytől. Munkács. (Radv. Udv. I, 295); 1630: "Kegyelmed árva özvegy ifjú legény lévén nem annyira jó paplanos nyoszolány, mint azaz mezer (!) ifjú legényekhez illendő vékony *kecsével* terített ágyon kíván nyu-

godni." Bethlen István, Körmendi levéltár (MNY. 12:89); 1628: "...melly szállást nem úgy készítettek, mint urnak szoktak, hanem, mint fejedelemnek, hat-hét háza, szép divány szőnyegekkel, aczyén [acsén = perzsiai: Kakuk Zs.) *keczyekkel*, aranyos vánkossokkal voltak megterítve" (MonTME IV, 62).

2. Más források is szólnak *földön lévő* kecsékről: Teleki Mihály hadjárata magánál lévő dolgainak jegyzékeiben szintén találunk "Két tarka *ketseket*; két teveszőr *ketseket*" (Gergely S. 1906, II, 187). Teleki Mihály feleségének írott magánlevelében szisztematikusan felsorolja a nála lévő tárgyakat, rendelkezik felőlük. Miután a sort kezdő lószerszámok legapróbbikának felírásával is végzett, akkor említi a 2-2 kecsét, majd egy paplanlepedőt, ágyiruhát. Mindez szintén azt sejteti, hogy személyes tárgyai közt földet, esetleg ágyat borító nemezekről lehet szó: 1673 az oltár előtt említi két *keche* nevű szőnyeget "in terra prostratae, tapetes *kecze* sic diotae duo" Makovica. Osz. Lvt. Urb. et. cascr. 21. f. 9. nr. (Takáts S. 1907, 375).

3. Minden bizonnyal jóval kisebb méretűek voltak a *székre terített* kecsék: 1643 után, 1700 k.: "Vagyon a prédikátor székin egy tarka *keczeczke*". Bethlen, Szolnok-D. m. A Széki Ref. Egyház összeírásai (Szabó T. A. 1956, 104); 1749: "Conferált a' Mester Templombéli Székire is Söltyös Mihályné egy viseltes *kecsét*". Bodola, Háromszék m. A Sepesi Ref. Egyház víztációs jegyzőkönyve (uo.).

4. Találunk kecséket *falikárpitként*: 1646: "Falra való tiz-12 szederjes *kecse*". Bethlen G. végrendelete, Huszt (Radv. Csal. III. 249).

5. Eddig láttuk, hogy a kecsék különböző méretű szőnyegként kerülnek felhasználásra. A következő adatokban a *kecse lóravalót*: nyeregtakarót, nyeregávalót jelent: 1642: "Egy lóra való *kchye*" Koronka, Maros-Torda m. Toldalagi Lvt. 26. cs. (Szabó T. A. 1962. 148); é. n. : "*Kestse* és tsutár. Szentm: Kalm. 11. (NySz. II: 143); 1685: "Egy rossz lukas, tarka *kecse*...Egy teveszőr, tarka *kecse* ugyan nyeregbe való" (Mon Írók. 24, 707); 1680: "Nyeregbe való teveszőr *kecze*, kettő" (uo. 685).

Síklapként egyelőre ennyit tudunk meg a kecsék felhasználásáról.

Gyakran előfordul forrásainkban, hogy a *kecse* nevű, drága, mintázott nemezszőnyeg mellett más, olcsóbb, egyszerűbb nemez, ill. nemezzel készített tárgyak is szerepelnek. Az ár, a méret, a díszítettség, az alapanyag, ill. a kereskedő függvénye. Ezzel nincs is semmi gondunk. Nem így azonban a *kecse* - *nemez szóhasználat*tal. Forrásaimat áttanulmányozva azt vettem ugyanis észre, hogy a *kecse* jellegzetes török szőnyegfajtát, nemezszőnyeget jelöl. A szó készterméket takar, e jellegzetes szőnyegre utal, nem pedig e szőnyegfajta alapanyagára, a nemezre. Míg a törökben a *kecse* szó jelentése az alapanyag - a nemez -, addig a korabeli Magyarországon a *kecse* magát a Törökországban vásárolt nemezszőnyeget jelenti. Készterméket, nem pedig alapanyagot. Anyagnévként forrásaink is gyakran a nemezt használják: 1661: "Egy török nyereg nemeztüst" (Gergely S. 1906. II, 1187); é. n. : "Egy nemez, közönséges". Gr. Batthyányi Köpcsényi Lvt. (Tört. T. 1878, 359); 1622: "15 bélelni való nemezt vöttem ezekhez asp. 900, az munkája asp. 100, in toto 1000". Bornemissza Pál portai vásárlása (Radv. Udvar. 1888, I, 52).

E szóhasználatot figyelhetjük meg a Rákóczi Györgyhöz írt portai vásárlási jelentésben, ahol a kecsék készítője a "kecsés", ill. "kecsés ember", de a nemezsátrát a "sátorcsináló", a "sátorcsináló ember" készíti (Beke A. - Barabás S. 1888, 552).

A *nemez* ismert szó a korabeli Magyarországon. Erdély területén a lórávaló nemezeket, a bocskorra, ill. bocskorra húzott nemez-kapcát szintén a nemezcsinálók készítik egy 1627-ben kiadott limitáció tanúsága szerint. Az iratot Bethlen Gábor adja ki és egész Erdély, valamint a Részek területére érvényes (Nagy J. 1871, 228). Ez arra mutat, hogy a szó ugyanúgy, mint a tárgy, e területen ismert és használt volt.

A kecsé 'köpönyeg' jelentésben

A *kecsé* 17-18. századi magyar jelentése közül az első tisztán látjuk. Jóval kevesebb azonban azoknak az adatoknak a száma, amely a *kecsé* második korabeli magyar jelentését, s a hozzá kapcsolódó használatot világítaná meg számunkra. Mint látni fogjuk a következő adatokban a *kecsé* egyfajta köpönyegként kerül elénk. Öt forrásban lévő tizenegy adat mindössze. Nézzük a forrásokat egyenként.

A 17. sz. közepéről származnak első adataink a hajdú-kecséről: é. n.: "Az haidukis *keczeket* auagy pokroczt vetnek nyakok körül. *Hajdukecze*: Heiduchen-mantel". Vás: Can. Cat. 103, ill. 542 (NySz. II, 143). Hadviseletként kerül elő a *kecsé* a következő adatokban: 1653: "Pais a kezekben, fénlik *kecsé* hátakon". Liszt: Mars. 91 (NySz. II, 143). A török sereg bemutatásakor ezt olvassuk a Zrinyiaszban (1656):

"Kétszáz gyalog osztán ezeket követi
Minden maga rabját mellette vezeti
Van *keche* mindenén; Deli tekinteti;
Vélnéd lába a földet, hogy nem is illeti."

(Zrínyi M., Szigeti veszedelem IV, 23. vsz.).

De a magyarok közt is találunk kecsét viselőt:

"Jün Széchődi Máté nagy tarka *kechével*
Béfedőzte magát és pánczér fegyverrel."

(uo. V, 47. vsz.).

Egy másik adat a XVIII. sz. közepéről: 1748: "Veres skarlát *ketsét* függesztett vállára". Gyöngy: KJ. 111 (NySz. II, 143).

Ugyancsak veres skarlát kecséről beszél egy a marosvásárhelyi gr. Teleki le-
véltárból előkerült adat. A krónikás "I. Lipót Mátkájának Bécsbe való bevonu-
lását" írja le. Részletező leírásában kitér a felvonuló magyar főurak viseletének
bemutatására is. A gr. Eszterházy Pál bandériumában vonuló nemes urak egy-
ségesen vörös skarlát kecséket viselnek: 1666: "...Annak utána következik gróf
Eszterházy Pálnak négy serege, - elől menvén, lovon, megnevezett gróf úrnak
commissarius, nemzeti Despot Simon; ő utána három nemes ifjak, igen szép
három kopjával, ezüst aranyos tűz-láng formára csinált és meghánt vörös skar-

lát *kecsékben* ... utána Banza György vörös skarlát *kecsékben*, ezüst aranyos csillogokkal rakva ... Az megnevezett négy urak vörös skarlát *kecsékben* voltak, - vigyázván az seregeknek rendesen való menetelekre". Marosvásárhely, Gr. Teleki Levéltár (Szádeczky L. 1884, 143-4). Az eseményt egy rézkarc is megörökíti, ám azon minden magyar főúr valamiféle köpönyegben lovagol. Apróbb részletek a rajzból nem állapíthatók meg (Szendrei 1905, IV. tábla).

A "hajdú-kecse" kifejezés miatt megpróbáltam a hajdúkra vonatkozó bőséges szakirodalmat átnézni kecsce adatokat keresve. Nem sok sikerrel. Viselettörténeti munkákban találtam néhány ábrázolást, amely a hajdúkat köpenyben szerepelteti (Lásd a képeket). Még ha el is fogadnánk, hogy ezek lennének a hajdú-kecsék, akkor is számos megválaszolatlan kérdésünk marad.

Eddig tudjuk a kecséről, hogy van egy második jelentése is: köpeny. Ezt főurak viselik ünnepi alkalmakkor vagy hajdúk mindennapos, jellegzetes ruhadarabjukként. Lehet a hadi viselet része is. De vajon miért nevezik kecsének? A síklapnál egyszerű a magyarázat. Nem így a köpönyeg jelentésnél. Az ábrázolásokon egy lágy esésű, finomabb anyagból készült köpönyeget látunk, amelyet Gáborján A. a félköralakú ún. paupela köpenyek közé sorol. A korabeli ábrázolás értelmezésekor nem lehet teljesen kizárni azt a megoldást sem, hogy a képen szereplő hajdú figurák finom, jó minőségű anyagból vékony rétegben nemezelt - vert köpönyeget viselnek. Mindez feltételezés csupán. Annyi bizonyos azonban, hogy írott forrásainkban többször esik szó vert köpönyegekről. Portai főúri vásárlások lajstromában találtam két említést: 1608-1621: "Szekfűszin vert *köpönyeg* 450 oszporán fl. 6 den. 75" Rimai János jegyzéke (Tört. T. 1878. 153.); 1631: " ... két *köpönyeg* teve szörből vertek". Bethlen Gábor fejedelem hátrahagyott ingóságai (Radv. Udvart. 1888, I, 254).

A *kecsce* második, 'köpönyeg' jelentésének értelmezésekor az általam eddig megismert adatok tükrében a következő két megoldás kínálkozik: 1. A *kecsét* s a *vert köpönyeget* szinonímának tarthatjuk. Így a szó az idegenből származó ruhadarab előkelő származását és annak nemez alapanyagát hangsúlyozná. 2. A korabeli európai viseletben gyakori jelenség volt, hogy felsőruhaként szabatlan, téglalap alakú textíliát, pokrócot, abroszt terítettek az emberek vállukra, fejükre. Ezt a gyakorlatot számos élő, recens néprajzi adat bizonyítja (Gáborján A. 1985, 235). Könnyen elképzelhető, hogy vékonyabb nemezszőnyegeket is foghattak valaha ilyen használatra. E két értelmezés természetesen nem zárja ki egymást. A korabeli Magyarországon a különböző társadalmi rétegek viseleti szokásainak sokfélesége alapján mindkettő elfogadható.

A *kecsce* 'nemez síklap', ill. 'köpönyeg' jelentését a 16-17. sz. adataiból ismertük meg. A szó használata minden bizonnyal szűk társadalmi rétegre korlátozódott, mindenekelőtt a főúri környezet ismerhette. Kereskedőktől, valamint utazásaik során szerezték be a kecsének nevezett szőnyegeket, köpönyeget. A portai vásárlások megszűntével, a 18. sz. során a kecsék lassan eltűntek, a szó értelme elhomályosult. Régi elavult szóként megtalálható még a 19. századi szótárakban, napjainkra azonban teljesen kiveszett nyelvünkéből.

RÖVIDÍTÉSEK

- Ball. = Ballagi Mór: *A magyar nyelv teljes szótára*. I-II. Budapest, 1873.
CzF. = Czuczor G. - Fogarasi J.: *A magyar nyelv szótára*. I-IV. Pest. é. n.
MNy. = Magyar Nyelv
M. Tört. T. = Magyar Történelmi Tár 1-28 kötet. Pest - Budapest, 1855-1934.
Mon. Írók. = *Monumenta Hungariae Historica. Magyar Történelmi Emlékek*. II.oszt. Írók. I-XXXVIII. Budapest. 1857-1966.
Mon. TME. = *Török-magyarokori történelmi emlékek*. I-IX./I-VII. Szerk.: Szilády Á. - Szilágyi S. Pest, 1863-1872.
NySz. = *Magyar nyelvtörténeti szótár a legrégibb nyelvemlékektől a legújabb korig*. I-III. Szerk.: Szarvas G. - Simonyi Zs. Budapest, 1890-1893.
Radv. Csal. = Radvánszky Béla: *Családelet és háziartás a 16-17. sz.-ban*. I-III. 1879-1896.
Radv. Udvart. = Radvánszky Béla: *Udvartartás és számadáskönyvek*. I. Bethlen Gábor ... *udvartartása*. Budapest, 1888.
Szék. Okl. = *Székely Oklevéltár*. I-VII. Szerk.: Szádeczky L. Kolozsvár, 1872-1898.
TESz. = *A magyar nyelv történeti-etimológiai szótára*. I-III. Főszerk.: Benkő L. Budapest, 1967, 1970, 1976.
Tört. T. = Történelmi Tár. 1-34. köt. Budapest, 1878-1911.

IRODALOM

- Beke András - Barabás Sándor (1888), *I. Rákóczi György és a porta*. Bp.
Bíró Vencel (1921), *Erdély követői a portán*. Kolozsvár.
Burkett, E. Mary (1979), *The Art of the Felt-maker*. Kendal.
Gáborján Alice (1985), Középkori magyar szűrkeruhák: *Ethnographia* 96. évf. 212-251.
Gergely Sándor (1906), *Teleki Mihály levelei*. I-II. Bp.
K. Csilléry Klára (1982), *A magyar népi lakáskultúra kialakulásának kezdetei*. Bp.
Kakuk Zsuzsa (1954), *Fejezetek oszmán-török jövevényszavaink történetéből*. Kandidátusi Ért. MTA Kézirattár. Bp.
— (1973), *Recherches sur l'histoire de la langue Osmanlie des XVI^e et XVII^e siècles*. Bp.
— (1991), *A török kor emléke a magyar szókincsben*. (Kézirat). Bp.
Nagy Iván (1871), Árucikkek szabályzata 1627 és 1706 évekből: *M. Tört. T.* XVIII. k. 199-273.
Pakaln, Z. Mehmet (1971), *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*. I-III. Istanbul.
Szabó T. Attila (1956), A festékes és társai: *Ethnographia* 67. évf. 99-109.
— (1962), Még néhány szó a festékes és társai erdélyi életéhez: *Ethnographia* 73. évf. 147-149.
Szádeczky Lajos (1884), I. Lipót mátkájának bevonulása Bécsbe: *Századok* 1884, 142-148
Szendrei János (1905), *A magyar viselet történeti fejlődése*. Bp.
Takáts Sándor (1907), Kecse. Adatok nyelvünk történetéhez: *Magyar Nyelv*. 1907, 375.

Torma József (F. G. Hisametdinova közreműködésével)

Mágikus gyógymódot jelölő igék a baskír nyelvben (IV. rész)

Ha a betegséget olyan egységes szemléletben és oly nagy mértékben általánosítva értelmezzük, hogy pl. "a betegség = a szervezet működésében beállt (bármilyen) zavar", akkor a zavar elhárítására vonatkozólag is ki kell alakulnia egy olyan elvont fogalomnak, mint amelyet pl. a mai magyar nyelvben a "gyógyít" ige fejez ki. A hagyományos baskír gyógyászat virágkorában azonban nem ez volt a helyzet. Minthogy a betegségeket igen különböző okokkal magyarázták (ártó szellemek, ördög, szélütés, a lélek kirepülése stb.), a gyógyítás is az októl függően igen különböző még nyelvi kifejezésében is. Bár vannak olyan absztrakt fogalmat jelölő igék is, mint a magyar "gyógyít" ige, de ezek a baskírban viszonylag új nyelvi vívmányok, és viszonylag ritkán - főleg az irodalmi nyelvben - használatosak, a választékos stílusra jellemzők. Ilyen elvont értelmű igék:

hawıqtır- "megegészségesíteni", amelynek töve a *haw* "egészséges" jelentésű, köztörök melléknév, amely főleg az irodalmi nyelvben használatos; vö. a belőle képzett szavak és kifejezések közül: *hawıqtırıw yorto* "szanatórium" BRS 624a, *hawıqtırıys* "gyógyító (pl. eszköz, műszer)"

sälämätländer-, amely szó szerint ugyanazt jelenti, mint az előző képzett ige, de ennek töve nem török, hanem arab eredetű, éspedig a *sälämät* ugyancsak "egészséges" jelentésű baskír melléknév (amely ige népnyelvi anyagunkban egyébként nem fordul elő).

yünält-, amelynek szó szerinti jelentése "egyenestbe hoz", és többnyire "kijózanít", ritkábban "kigyógyít" jelentésben használatos

az idegen (arab) eredetű töből képzett *dawala-*, amely azonban csak kórházi, tehát bizonytalan kimenetelű kezelést jelent, vagyis azt is lehet mondani, hogy ez az idegen eredetű töből képzett ige a szovjet korszakban nyerte el mai jelentését.

Ezek a "gyógyít" értelemben használt, legelvontabb jelentésű baskír igék, de láthatjuk, hogy közülük is a második (*sälämätländer-*) főleg az írott nyelvben használatos, a harmadiknak (*yünält-*) és negyediknek (*dawala-*) pedig van valamilyen speciális gyógymódra vonatkozó jelentésárnyalata. Továbbá a négy közül kettő (*sälämätländer-* és a *dawala-*) idegen eredetű töből képződött, a második (*sälämätländer-*) pedig az elsőnek (*hawıqtır-*) máig idegenesen hangzó szinonímája. A négy közül végül is csak a *hawıqtır-* ige az, amely betölthetné egy olyan elvont értelmű igének a szerepét, mint pl. a magyar gyógyít, csak hogy a fentebb fölsorolt négy igeen kívül még legalább 15 "(egy bizonyos speciális gyógymóddal) gyógyít" jelentésű igt ismerünk a baskír nyelvből. Jelen cikkünkben ezekkel fogunk foglalkozni. Vagyis nem vesszük sorra az összes mágikus gyógymódot (a baskíroknál ismertebbek közül ki fog maradni pl. az ugrálással, a hangos kiabálással, az énekléssel és dudorászással, a zenéléssel, a tánccal, stb. történő gyógyítás),

hanem csak azokra a gyógymódokra térünk ki, amelyeket külön ige is jelöl. Nem olyanfajta igék ezek, mint a magyar nyelvben a *bekötöz*, *begipszel*, *purgál*, *diétáztat*, *gyógyszerez*, *felerősít*, *operál*, *besugaraz*, *utókezel*, stb., minthogy ezek a magyar igék a *gyógyítás* egy-egy elemére vonatkoznak, míg az alább ismertetendő baskír igék komplex eljárásokat jelölnek. A baskírban külön igével nem jelölt gyógymódokat "kiegészítő eljárásnak" tekintjük, és ezeket külön közleményben fogjuk taglalni.

A "komplex" mágikus gyógyító eljárásokat jelölő igék és az általuk jelölt gyógymódok az alábbiak:

1. *irimla*- "tárgyakkal (megjelöléssel) gyógyít". Az eljárás azonban nemcsak "gyógyítás"-t jelent, hanem "megelőzés"-t is, így kifejtésére részben a profilaktikával kapcsolatban kerül(t) sor. Ennél a gyógyító és megelőző eljárásnál leglényegesebb elem: valamilyen mágikus erejű tárgy felhasználása. Maga az ige szerepel a BRS-ben (672b), ahol befejezett, "kigyógyít" értelemben az *irimlap bir*- kifejezést is megadják. A szó töve: *irim* 1. "jel" 2. "gyógyító eszköz" (BRS 672b). A jelentésbeli közelség miatt nagyon is lehetséges a baskír *irim* szó és az ótörök *irq* "jóslás" szó etimológiai összetartozása. Föltevésünk szerint mindkét főnév az ótörök *ir*- "eresztékel" (Clauson 1961; Clauson 194b) ige származéka. Az *ir*- ige az ótörök igével azonos jelentésben megvan a baskír irodalmi nyelvben is (BRS 672b).

2. *arba*- "ráolvas, elvarázsol; ráolvasással gyógyít". A BRS-ben szerepel egy *yilandardi arbaw* kifejezés "zagovorit' zmej" jelentéssel (47a). Ezt a szótárban idézett baskír kifejezést saját gyűjtésű népnyelvi anyagunk alapján hibásnak találjuk, helyes alakja: *yilan arbaw* "kígyó ártó hatásának ráolvasással történő megszüntetése" (a ráolvasás távolból, a kígyó távollétében történik).

Általánosságban az *arbaw* szó a "szó erejével, szómágiával végzett varázslás"-t jelenti. Az ilyen célra használt bűvölő szövegek neve: *arbaw hamaqtari* "igézők, bájolók, bűvölők, ráolvasások". Tehát nemcsak gyógyításra használatosak ezek a szövegek, hanem elemi csapás, villám, rossz termés, szerencsétlenség elhárítására is. Segítségül a totemek és ősök szellemét idézik meg. Vadászat és a kirajzott méhek befogása előtt is mondanak igézőket. Sőt, hogy jobban szót értsenek a szellemekkel, a szellemek (az elejtendő állat, a tűz, a villám, a méhek) "gazdájának" nyelvén szólnak. Így az igéző szövegeknek olyan neveik vannak, mint a *quyan tele* "a nyúl nyelve", *qoš tele* "a madár nyelve", *ut tele* "a tűz nyelve", *yäsen tele* "a villám nyelve", stb. Ha föltételezzük, hogy az adott betegség gazdája a kígyó, akkor a gyógyító eljárásra használt ráolvasás neve: *yilan tele* "a kígyó nyelve".

Az *arba*- ige ótörök eredetű. Az ótörökből a következő derivátumok ismertek: maga a szó *arva*- "varázsol"; *arval*- (ugyanannak az igének a szenvedő formája); *arvaš*, *arviš* "ráolvasás"; *arvaš*- "együtt varázsol"; *arvišči* "varázsló" (DTS, 58b). Ugyanehhez az ótörök tőhöz kapcsolható a magyar *orvos* és az orosz *vrač* szó. Mindkét szó esetében az ellenvetések súlyát kisebbnek találjuk az összefüggés mellett szóló érvekenél.

3. *imlä*- 1. "gyógyít" 2. "ráolvas, elvarázsol" (BRS 204b). A BRS nem pontos jelentést ad. *Kiräy Märgän* ugyanis így határozza meg a gyógymódot: *törlö härüküt*

yarzaminda bašqarila "különböző mozdulatok segítségével végzik" (Kiräy Märgän 1976, 58). Terepmunkánk adatai a Kiräy Märgän megadta jelentést megerősítik. Csupán két részlettel egészítenénk ki: 1. A mozdulatokat gyakran imitált párbeszédek kísérik, amelyek során a javasasszony maga válaszol a saját kérdéseire; 2. az *imlāw* nevű gyógyymódban - mint egyébként a többi gyógyymódban is - különösen erősen látható a különböző mágikus eljárások összeolvadása (*imlā*- "mozdulatokkal gyógyít"; *arba*- "a szó mágikus erejével gyógyít"; *qiw*- "kiűz", stb.).

Az *imlā*- ige töve szintén megvan a baskírban: *im* "gyógyszer" (BRS 203b). A szó ugyancsak ótörök eredetű; vö. OT: *em* "gyógyszer" (Clauson 155a). A *-la*, *-lā* köztörök denominális verbumképző. Az *im* szó továbbá előfordul a baskírban az *im-tomdar* "babona" többes számban használatos ikerszóban is. Az ikerszó szinonímái: *görf-ŷäzütär*, *išanüwzar*, *qara išanüw* "babona, hiedelem, hiedelmek". Kiräy Märgän-nél az *im-tom it*- "mágikus tevékenységet folytat (általában)" jelentésben szerepel. Ezt a BRS "ráolvasással gyógyít" jelentésre szűkíti le.

Saját gyűjtésű anyagunkból példaként az *özlök imnāw*-et és az *arpa imnāw*-et idéznénk. Az *özlök* saját etimológiánk szerint "a makacs, visszatérő, kiújuló, krónikus betegség démonja". Az *arpa* ugyanaz, mint magyarul: "a szemem keletkezett árpa". Az *imlā*- igei forma, míg az *imlāw* gerundium. Az *imlā*- (déli nyj., ir. ny.), *imnā*- (nyugati nyj.), *imdā*- (déli nyj.) formák nyelvjárási különbségeket tükröznek.

Ber, ike, ös, dürt,
biš, altı, yete,
Yete, altı, biš,
dürt, ös, ike, ber.

-- *Nimä imnāyey?*
-- *Özlök imnāyem.*
-- *Nimä imnāyey?*
-- *Özlök imnāyem.*
-- *Nimä imnāyey?*
-- *Özlök imnāyem.*

Berzän qayt.
Berzän qayt.
Qayzan kilgär.
Šunda qayt.
Qayzan kilgär.
Šunda qayt.

1, 2, 3, 4,
5, 6, 7,
7, 6, 5,
4, 3, 2, 1.

-- Mit gyógyítasz (mágikus mozdulatokkal)?
-- *Özlök*-öt gyógyítok.
-- Mit gyógyítasz (mágikus mozdulatokkal)?
-- *Özlök*-öt gyógyítok.
-- Mit gyógyítasz (mágikus mozdulatokkal)?
-- *Özlök*-öt gyógyítok.

Azonnal menj haza.
Azonnal menj haza.
Ahonnan jöttél,
Oda menj vissza.
Ahonnan jötték,
Oda menj vissza.

(Qarizel rayonı, Yakup awılı, Hösäyenova, Sähip'yaman Sultan räli qızı (1904), 1987).

-- *Nimä imnāyey?* -- Mit gyógyítasz (mágikus mozdulatokkal)?
-- *Arpa imnāyem* -- Árpá-t gyógyítok.
-- *Nimä imnāyey?* -- Mit gyógyítasz (mágikus mozdulatokkal)?
-- *Arpa imnāyem.* -- Árpá-t gyógyítok.
-- *Nimä imnāyey?* -- Mit gyógyítasz (mágikus mozdulatokkal)?
-- *Arpa imnāyem.* -- Árpá-t gyógyítok.

*Arpa bäləş, mǝ küləş,
Arpa bäləş, mǝ küləş,
Arpa bäləş, mǝ küləş.
Ay qayta, kön qayta,
Kilgǝn qunaq ta qayta.
Hin dǝ qayt.*

Árpa fánk, nesze, ököl,
Árpa fánk, nesze, ököl,
Árpa fánk, nesze, ököl,
A holt hazatér, a nap hazatér,
Az érkezett vendég hazatér,
Te is térj haza.

(*Qarizel rayonı, İdke Bagazı awılı, Mürifyanova Tärsilä Näzim qızı* (1912), 1987.)

4. *meve ülsü*- "agyat mér", *meve töşör*- "agyat leereszt", *meve qaq*- "helyre üti az agyat". Ugyanannak a gyógymódnak különböző nyelvjárásokban használt különféle neveiről van szó. A BRS-ben egyik elnevezés sem szerepel.

A gyógymód lényege az, hogy fonállal (törölközővel) "megméri az agy egyensúlyát", majd ráolvasásokkal (*arbaş*), gyengéd ütögetésekkel, a törölköző megcsavarásával "helyrebillentik az agy egyensúlyát". (Van, ahol a baskírok szau-nában végzik. F. Hakimzjanov kazáni tatár turkológustól és Y. Schamilolu baskíriai tatár származású, az Egyesült Államokban élő turkológustól isztambuli találkozásunkkor 1988-ban kapott szóbeli közlés szerint a kazáni tatárok szintén ismerik az "agymérés"-t.) A gyógymódra vonatkozó baskíriai adataink a *Däwläkän-i*, az *Iglin-i* és az *Učali-i* járásokból származnak. Informátoraink mindenütt lényegesnek tartották, hogy a gyógymódot 20-30 perces pihenő kövesse.

A gyógymód valamennyi elnevezésében szereplő valamennyi szó ótörök eredetű: *meve* "agy" (BRS 382a), vö. OT: *beni* "id." (Clauson 348b-349a); *ül*- "mér" (BRS 586b-587a), vö. OT: *ül*- "id." (Dankoff 111, 59); *töşör*- "leereszt (és hasonló jelentések)" (BRS 543b), vö. *tüşür*- "id." (Clauson 566); *qaq*- "kopogtat" (BRS 310b), vö. *qaq*- "id." (Clauson 609a).

5. *ämällä*- 1. "összeállít, eszkbál" 2. "megront (embert, háziállatot)" (BRS 699a). Az első jelentésnek nincs köze a mágiához, míg a BRS-ben megadott második jelentés sem gyógyítást jelent, hanem éppen az ellenkezőjét. Saját gyűjtésünkben viszont gyakran előfordul, mint olyan mágikus gyógyító eljárás megjelölése, amelyet így lehet definiálni: "a betegség jellegének megfelelő, összetett gyógyító eljárást alkalmaz".

Az ige töve az *ämäl* 1. "eszköz, eljárás, módszer, fogás" 2. "intézkedés" (BRS 699a). Ez arab eredetű jövevényszó: *amal* "munka" (Baranov 542). Az ehhez a töhöz járuló *-la*, *-lä* képző széles körben elterjedt a török nyelvekben (ld. fentebb az *imlä*- nevű eljárásnál is).

A beszélni nehezen kezdő gyerek gyógyítását így mondták el a *Mäläwez-i* járásban:

Ozaq höyläşmäğän balanı oşolay ämälläzär: Meyes ya yip äzer bul yas, taba ya ös yozroqlay yına ikmäkte bergä halip beşerän. Ikmäklär bergä yäbeşep beşä. Şuni alıp ay tiw yanda bilenän uratan, da başınan uŋ yaqqa äyländerätŋ dä yillay yına büläheŋ. Bülgän saqta: Ay nisek yaqtıra, asıla, tele şulay asılhın — tip äytäheŋ.

"A sokáig meg nem szólaló gyermeket így gyógyítják (*ämälläzär*): Befütöd a kemencét, és miután kész van, egy tepsibe három, ökölnyi kenyeret - egymás mellé rakva - kisütsz. A kenyerek összesülnek. Ezt fogod, és újhholdkor megforgatod a (gyerek) dereka körül, aztán a feje körül jobb felé, és még úgy melegen

szétválasztod. Miközben szétválasztod, ezt mondd: -- Ahogy a nap felsüt, úgy nyíljon meg a nyelve."

6. *qiw*- "kiűz" (a legszélesebb értelemben, BRS 364. A BRS nem emeli ki külön a "betegségdémon(ok) kiűzésével gyógyít" jelentést). A betegségdémon kiűzése nagyon összetett művelet, és a legkülönbözőbb többi gyógyító eljárás együttes alkalmazását föltételezi: mágikus mozdulatokat (*imlāw*), ráolvasást (*arbaw*) és egyéb eszközöket (pl. *āmāllāw*).

A kiűzések számos formáját ismeri a baskír mágikus gyógyászat. Ezek elnevezése vagy a kiűzendő démonnak (magának a betegségnek, vagy a betegség "gazdájá"-nak a) nevétől vagy attól a helytől függ, ahová kiűzik a démont. Az első elnevezés típusra példa lehet a sérv (*būher*, *būðer*) kiűzése, a másodikra az "egyes (női) idegbetegségek" (főltehetőleg hisztéria) gyógyítására használt "földbe rakás" (*vergä halīw*). A sérv kiűzésekor mondott verset a *Qarizel*-i járásban jegyeztük le:

*Qara būher, aq būher,
Anda yatma,
Minda yat,
Kil, siq.*

Fekete sérv, fehér sérv,
Ott ne fekdj,
Itt fekdj,
Gyere, gyere ki!

(*Qarizel rayoni*, *Iðke Bagazı awılı*, *Şarıfyānova Tānzilā Nāzım qızı* (1912), 1987. Részletesebb leírást a *būðer* "sérv" gyógyításának ismertetésénél adunk, az egyes betegségek gyógyításáról szóló fejezetben).

A következő ráolvasással a "földbe rakás" (*vergä halīw*) nevű gyógyító eljárást kísérik:

*Yer eyähe -- yerän haqal,
Hiw eyähe -- hiwyan haqal,
(A beteg neve Acc-ban) totma,
Yenne tot,
Yen kentege bari ber.*

Föld gazdája -- vörös szakáll,
Víz gazdája -- nyirkos szakáll,
(... -t) ne fogd,
A démont fogd,
A démonnak összesen egy a köldöke.

(*Qarizel rayoni*).

Egészen összetett kiűző eljárást ismertetünk a *birtek* "derékfájás" kiűzéséről szólva az egyes betegségek leírásakor.

7. *äfsenlä*- "varázsol, elbűvöl" (a BRS a *siḡirla*- ige szinonímájának tekinti; 703b, 475a). Ennek a mágikus gyógyító eljárásnak sajátossága értelmetlen szavak használata és az ehhez kapcsolódó miszticizmus. Példaként Kiräy Märgän egyik közleményéből idézünk egy idevonható ráolvasást:

*Äpsen-töpsön
sänselep kithen,
Äpsen-töpsön,
ni' yiraq awirthin,
Ber qalaqtay
qani siqhın,
Qastanđır yäne
siqhın,*

Efsen-töfsön,
menjen szétszóródva,
Efsen-töfsön,
fájjon jobban,
Egy kanálnyi
vér menjen ki,
Betegségdémonod lelke
menjen ki,

*Qasta ülhen,
üzer qal.*

A betegségdémon haljon meg,
(De te) maradj meg.

8. *Osoqla*- 1. "kelésre dunsztkötést alkalmaz" (népi gyógymód) 2. "kuruzsol" (BRS 418b). A BRS itt sem ragadja meg az eljárás lényegét, hanem inkább a túlzott általánosítás elhomályosítja azt. Az általunk több helyen többféle formában lejegyzett eljárásban az a közös elem, hogy az *osoq* nevű betegségdémont (többnyire rongybábut használva közvetítő helyként) áldozati ételekbe űzik, majd jóval a falu alatt az áldozati ételekkel és a bábuval együtt kiöntik a folyóba. Puskát visznek magukkal (de nem használják), és egyéb elriasztó eljárásokat alkalmaznak. Különösen jellemző az *osoq* félrevezetésére való törekvés. Hogy ne tudja követni a visszatérő személyeket, gázlón mennek át, más úton térnek vissza, idegen házba térnek be, majd hirtelen kiszaladnak stb.

9. *qot qoy*- 1. "ólomöntéssel gyógyít" (BRS 335a). A BRS itt helyesen határozza meg a jelentést.

A *qot*, a "szerencse-lélek" jelenléte az egészség biztosításához is szükséges. Távozása szerencsétlenséget, boldogtalanságot, betegséget jelent. Az ólomöntést leggyakrabban ijedtség és szívbetegségek gyógyítására használják.

Ismét Kiräy Märgäntől idézünk egy ráolvasást, amellyel a *qot*-ot próbálják visszacsalogtatni (1976, 74):

Qorayt qotom, Qorayt qotom,

İldän oshaŋ,

ıldän kil,

Ettän oshaŋ,

ettän kil.

Maldan oshaŋ,

maldan kil.

Qorayt qotom, Qorayt qotom,

Yerdän oshaŋ,

yerdän kil,

Hiwzan oshaŋ,

hiwzan kil.

Qorayt qotom, Qorayt qotom.

Qorayt lelkem, Qorayt lelkem,

Ha a falu felől jössz,

gyere a falu felől,

Ha a kutya felől repülsz,

gyere a kutya felől,

Ha a jóság felől repülsz,

gyere a jóság felől.

Qorayt lelkem, Qorayt lelkem,

Ha a föld felől repülsz,

gyere a föld felől,

Ha a víz felől repülsz,

gyere a víz felől.

Qorayt lelkem, Qorayt lelkem.

10. *öskör*- "suttog; (ráolvasással történő gyógyításnál) rásuttog" (BRS 430b). Anyagunkban a rásuttogást mindig (arab betűs írást) tanult ember (*mulla*) végzi. Az arab betűvetést ismerő embernek mágikus "tudományt" tulajdonítanak.

Ez az ige is ótörök eredetű. Vö. *üškü*- "füttyül" (Clauson 260b).

Az egyik ilyen tudálékos asszony érdekes módon öngyógyítást végez: *Awirip kithäm, aya yimdi üzem öšköräm*. "Ha megbetegszem, magam suttogok rá a lábamra." (*Mäläwez rayoni. Hirtlan awılı*).

11. *ör*- "fúj" (BRS 428b). Az *ör*- ige a mágikus gyógyításban az *öškör*- ige szinonimájának tekinthető, minthogy szintén az Iszlám hittel kapcsolatos elemeket tartalmazó ráolvasások idézését jelenti.

A szemmelverést (*küz teyew*) az alábbi szövegnek a rásuttogásával (... *tip örörgä*) lehet gyógyítani:

*Ayude billahi
rəxmän rəxim,
Kedmeŋ küze teyhä,
Qırq keşeneŋ tökörögö,
Qara küze
qarq yelkähenä.*

*Agude billahi
rahmän ráhim,
Aki szemével megverte,
Negyven ember köpése,
Annak essék gonosz szemébe
gonosz tarkójára.*

Mint ahogy a baskír színszimbolikával kapcsolatban majd részletesebben szó lesz róla, a *fekete* szín "gonosz"-t is jelent. A fönti ráolvasásban éppen ezért "gonosz"-nak fordítottuk a *qara* "fekete" szót. A 40 számról már a számmisztikáról szóló fejezetben is említést tettünk.

Mint ahogy főleg az *irimlaw* tárgyalásánál volt már róla szó, a mágikus terápia és a mágikus profilaktika sokszor ugyanazokkal az eljárásokkal él. Így az itt tárgyalt ráfűvést is lehet megelőzésre is használni. Pl.: *Höttö, tozzo yapmayinsa qaldırhaŋ, yendär kilep tököröp kiterzär ine. Šunıŋ ösön ošo doyanı uqıp örögä tey* "Ha fedetlenül hagyod a tejet vagy a söt, a szellemek beleköpnek, mielőtt (a kakaskukurikulásra) elmennének. Ezert ezt az imát kell ráfűjni".

*Ayude billahi minä,
Šaytan razim.*

Bismilla rəxmän rəxim.

(*Mäläwez rayonı, Hörgäy awılı.*)

A ráolvasás minden szava a ráolvasást végző személy számára érthetetlen arab kifejezéseknek kiforgatása. A ráolvasást végző személy föltehetőleg csak a *šaytan* szót érti, amely baskírun is ugyanúgy hangzik, és jelentésére a magyar beszélő is könnyen rájöhet: "sátán".

Az *ör-* szó is ótörök eredetű; vö. *ür-* "ua." (Clauson 195b-196a).

12. *ütkärmänän ütkär-* "átjuttat az átjárhatatlanon". Az eljárás lényege az, hogy arab nyelvű imát (*doğa*) írnak egy szeletke papírra vagy egy darabka rongyra, és azt mágikus hatásúnak minősülő szűk helyen, pl. (lelőtt) medve vagy farkas torkán áthúzzák. Gyógyításra, megerősítésre főleg farkas torkán húzzák át az imaszöveget. A meddőséget úgy gyógyítják, hogy az asszony papírra fölírt nevét medve torkán húzzák át. A sérv egyik gyógyításánál nem papírra, hanem csészealjra tintával írják föl az imát, és amint teát itatnak a beteggel, a csészealjról a szöveg lemosódik, és a beteg megissza. Papírra írják és tűzbe vetik az ember álmában kísértő halott nevét.

13. *si'xirla-* 1. "varázsol" 2. "elbűvöl, megbabonáz" (BRS 475a). Ez az egyetlen olyan ige, amelyet pejoratív felhanggal használnak faluhelyen "gyógyít" értelemben is. A gyógyító tevékenységet folytató boszorkánynak (*si'xirsı*) tartott személlyel kapcsolatban mondják olyanok, akik nem hisznek a "boszorkány" gyógyító tevékenységének eredményességében vagy "tisztaságában".

14. *terelt-* "életre kelt, feltámaszt" (BRS 521a). Legalábbis történetileg mindenképpen témánk körébe vonható ez az ige is, amelyről a baskír beszélőnek feltétlenül rögtön az *Ural batır* c. eposzban életrekeltésre használt *tere' hiw* "elevenné tevő víz, az élet vize" jut az eszébe. Annál inkább idetartozik ez az ige is,

mivel a mai nyelvben is használatos "gyógyít; a sír szélén álló, súlyos beteget visszahoz az életbe" képletes jelentésben.

Speciális gyógymódokat jelölő igék

15. *betew taq-* "talizánt fölvarr". A BRS nem tartalmazza a szókapcsolatot. A *betew* háromszögalakúra összehajtogatott szövetdarabot jelent, amelyben többnyire arab betűs szöveget helyeznek el. Ennek fölvarrása egyrészt megóv a betegségtől, másrészt gyógyít is. Az eljárás tkp. a tárgyakkal való gyógyításhoz sorolható (ld. fentebb: *irmla-*).

16. *töy-* "tör" (BRS 538a), különféle betegségekkel összekapcsolva, pl.: *özzök töy-* "makacs, visszatérő betegséget széttör"; *söyäl tör-* "szemölcsöt tör". Részletesebben az egyes betegségek gyógyításánál lesz róluk szó. Ezek az eljárások az *imlä-* "mágikus mozdulatokkal gyógyít" ige alá sorolhatók be.

17. *yergä hal-* "földbe rak". Ez a kiűzés egyik fajtája, ld. fentebb a *qiw-* nevű eljárásnál.

18. *dariwla-* "gyógyít" (BRS 162b). A BRS ismét pontatlan. Ennek a gyógymódnak lényege ugyanis a gyógyfüvekkel való gyógyítás. A szó töve a *dariw* "gyógyszer" szó (BRS 162b); vö. *dariw üländäre* "gyógynövények" (*Böryan rayoni, Qipsaq awili*, 1979; BRS 587b). (Így egyértelműen mágikus gyógymódnak nem tekinthető, de az sem lenne helyes tárgyalási mód, ha a népi gyógyászat racionális és mágikus elemeit élesen szétválasztanánk. Annál inkább, mivel azok mindig egymásba fonódnak, sohasem járnak egyedül. A gyógyfüvekkel kapcsolatban például érdemes kiemelni, hogy a leghatásosabb gyógynövénynek tartott *mätrüškä* "szurokfű" esetében hangsúlyozni szokták a baskír falusi emberek, hogy az 77 féle betegséget gyógyít (*Böryan rayoni, Qipsaq awili*, 1979). Tehát itt egy mágikus számba és a kémiai alapon föltehetőleg szintén meglevő gyógyhatásba vetett hit kapcsolódik össze.

Összefoglalás

A baskír nyelvből mintegy 20 "gyógyít" jelentésű igét sikerült összegyűjtenünk. Ezek közül csupán a *hawıqtır-* és a *sälämätländer-* igének van általánosított értelemben "gyógyít" jelentése, mivel az összes többi ige csupán egy-egy bizonyos gyógyítási eljárásra vonatkozik. Azonban ezek az igék sem csupán egy-egy elemét jelölik a gyógyításnak, hanem komplex eljárások. Ennek nem mond ellent az sem, hogy az egyik eljárásban az egyik, a másik eljárásban a másik elem dominál. Így az *imlä-* a mágikus mozdulatokat emeli ki, az *irmla-* a mágikus erejű tárgyak alkalmazását, az *arba-* a szómagia használatát, a *qiw-* a kiűzést, stb. Az eljárások a gyakorlatban meglehetősen összekapcsolódnak. Az elnevezések egy része tovább szűkíti az eljárás értelmét, pl. a *betew taq-* az *irmla-* egyik speciális esete, a *töy-* az *imlä-* egyik fajtája, a *yergä hal-* a *qiw-* egyik esete, az *äfsenlä-*, az *ör-* és az *öškör-* az *arba-* egy-egy módszerben különböző (vagy a mágikus tevékenység más-más elemét hangsúlyozó) változata stb. Az eljárásokat meghatározza

a népi etiológia, vagyis a kóroktan. Pl. a szívbetegség és ijedtség oka a *qot* nevű lélek kirepülése, így ezeket a *qot* visszahívogatásával kell gyógyítani. Erre szolgál az ólomöntéses eljárás (*qot qoyow*). Az eljárás függvényében történő megjelölés oly következetes, hogy külön szó van - az egyesek által kissé naívnul már nem mágikus gyógyításnak tekintett - gyógynövényekkel történő gyógyításra és a kórházban történő gyógyításra is.

A gyógyító eljárásokat jelölő igék általában egy-egy olyan mágikus eljárást neveznek meg, amelyet nemcsak gyógyításra, hanem megelőzésre és a gyógyításon kívül eső tevékenységekre is használnak. Így az *arba-* mindenféle ráolvasást jelent (pl. termékenység varázslásban vagy időjárás varázslásban használtat is). Ebből láthatjuk, hogy a gyógyítás a dolgok egységes szemléletének egy szegmentje, amely mögött egy, ma már ismeretlen, - a baskírok esetében is - rekonstrukcióra váró egységes világkép maradványa áll.

INFORMÁTOROK

(A zárójelben levő, első évszám az informátor születési évét, a második évszám a gyűjtés idejét jelöli.)

Ábyälil rayonı, Răxmät awılı, Äsxät yezne (? 1989-ben 40 év körüli), 1987, 1989; Farraqova-Qäyefetdinova Malıbay qızı Zöläyxa (1904), 1988, 1989.

Beloret rayonı, Inyär poselogı, Il'gamova Säqäzät qızı Zäytünä (1947), 1989; Yanı Abzaq awılı, Hisametdinova, Ayzamovna Yäliä (1924), 1987, 1988, 1989; Välimä apay (? 1989-ben 60 év körül), 1989.

Böryan awılı, Iŋke Sobxanvol, xäziä inäy (?), 1984; Qipsaq (alias: Äbdelmämbät) awılı, xömayrä inäy (1914), 1979; Mäqsüt awılı, Ğalina Xämzä qızı Näyimä (1914), 1987.

Däwlekän rayonı, a vasúti fővonal mellett az "1237. km" nevű bakterház, Väsimä ŋeŋne (1968), 1989.

Iglin rayonı, Iŋke qıbow awılı, Imclobaeva Mirseyet qızı Xätirä (1915).

Işembay rayonı, Qolqona awılı, ? (1946), 1987.

Kügärsän rayonı, Yuldıbay awılı, Sufıyanova Näsımä (1949), 1989; Tübängä Sorıyoyaz awılı, Minnibaeva Fäthilislam qızı Firdäwes (1931), 1987; Ürgä Sorıyayaz awılı, Ayzarbikova Minnişan qızı Minşaya (1904), 1987.

Qaridel rayonı, Bayazı awılı, Ğälieva Nurlibayan qızı Nuriya (1935), 1988; Iŋke Bayazı awılı, Märiyänova Täŋsilä Näzim qızı (1912), 1987; Yakup awılı, Xösäyenova, Säxip'ıman Sultanyäli qızı (1904), 1987.

Qırmıŋqalı rayonı, Ütäyän awılı. 1979.

Mäläwed rayonı, Hirtlan awılı, Täynetdinova Säyetyäli qızı Minzifa (? 1907 vagy 1936), 1987; Ismäyilova Sälmän qızı Näfisä (?), 1987; Hörgäy awılı, Äptelyänieva Äwbäker qızı Fäkiä (1928), 1987; Iryasova Säyitdin qızı Samsilmal (1906), 1987; Kölsöbayeva Ğiniätulla qızı Timerbikä (1936), 1987; Säyitova Gäbbäs qızı Zöxrä (1914), 1987; İstüyan awılı, Quzbekova Xämzä qızı Ğäzzä (1905), 1987; Nafikova Ğišiyät qızı Zäkiä (1900), 1987; Yanı Mullaqay awılı, Mullayarova Ğaysa qızı Ğäyşä (1912), 1987.

Öfö qalahı, 1979, 1984, 1987, 1988, 1989, 1990, 1991.

Şişmä rayonı, 1989.

Uçalı rayonı, Batal awılı, 1989; Yuldaş awılı, Iğlikova Göbäy qızı Diljara (1935), 1987.

IRODALOM ÉS RÖVIDÍTÉSEK

ĀFĀM = *Āzābiāt, fol'klor, āzābi miraθ*. Öfö [Irodalom, folklór, irodalmi örökség. Ufa], 1(1975), 11(1976).

Baranov, N. K. (1946⁶), *Arabsko-russkij slovar'*. M.

BRS = *Baškirsko-russkij slovar'*. M., 1958.

Clauson = Sir Gerald Clauson, *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth Century Turkish*. Oxford, 1972.

Clauson (1961) = Sir Gerald Clauson, Notes on the "ırq bitig": *UAJB XXXIII*: 3-4, 218-225.

Dankoff = R. Dankoff - J. Kelly, *Mahmūd el-Kašyarī, Türk şiveleri lügati, Diwanü Lü'yat at-Türk*, 1-111. Harvard universitesi basımevi, 1982-1985.

DTS = *Drevnejurskij slovar'*. Redaktory: D. M. Nadeljaev - D. M. Nasilov - Ê. R. Tenişev - A. M. Ščerbak. L., 1969.

Kirāy Mārgān (1976), *Başqortı xalqınñ yola fol'klorı buyınsa küzätewzär* [Megfigyelések a baskír költészet köréből]: ĀFĀM 11, 31-75.

— (1978), *Māngeleki šišmä. Fol'klor žanrzari üñeşeneñ qayñı ber mäs'äläre*. Öfö [Örök forrás. A folklór műfajok fejlődésének néhány kérdése. Ufa]. (Tanulmánykötet, amelynek fejezetei:

— *Xalıq ızadıñ boronıo formaları urahında, Yola folklorı buyınsa küzätewzär* [A népköltészet ősi formáiról. Tanulmányok az alkalmi költészetről], 3 - 64;

— *"Yäşeren tel" serzäre* [A titkos nyelv titkai], 65 - 104;

— *xalıq küñelendäge ınyılar* [Igazgyöngyök a nép szívében], 105 - 164;

— *Kölä belew -- küñel baylıyı* [A nevetni tudás a szív gazdagsága], 165 - 188.

— (1981), *Başqortı xalıq ızadı. Yuıarı uqıw mäktäptäreneñ filologija fakultetäre ösön däreslek*. Öfö [Baskír népköltészet. Felsőoktatási intézmények bölcsészettudományi karainak jegyzete. Ufa].

L. = Sankt-Peterburg. (1924-1990 között: Leningrád.)

UAJB = *Ural-altaische Jahrbücher*. (Folyóirat.)

Miscellanea

"ALLAHU AKBAR" ÚJ ERŐVEL LITVÁN FÖLDÖN

1991. július 2. és 5. között a közel két éve újjáalakult Litvániai Tatár Szövetség megtartotta első nyílt konferenciáját, amelyre sok vendéget is meghívtak. A konferencia társrendezvényei közül érdemes kiemelni egy litvániai tatár történeti kiállítás megnyitását Viniusban, kirándulást a tatárlakta falvakba, istentiszteletet a raižiai, szorok tatari (litvánul: Keturiasdešimt totoriu) és nemėžisi mecsetben, valamint a legfontosabb rendezvényt, a felújított kaunasi mecset újrainyitását. Mint a konferencia meghívott vendége, megkértem a Litvániai Tatár Szövetség elnökhelyettesét, Adam *Jakubauskas* költőt és ötödéves egyetemi hallgatót, hogy tájékoztasson az újabb fejleményekről.

Hogyan alakult újjá 1988-ban a LTSZ?

Igen nagy szükség volt a Szövetségre, a helyzet már katasztrófálissá vált: Mindössze négy ember tudta a Koránt olvasni. Pedig csak addig fog élni a litvániai tatár közösség, amíg él benne az iszlám.

Ezt úgy kell érteni, hogy a szövetség újjáalakulása vallási indíttatású volt?

Igen. Hosszú időn át csak a lelkészek tartották össze a népet. Így például óriási érdemei vannak Pavičius *Makulovičius*nak, a raižiai mollának, aki tíz éven keresztül egyedül látta el a lelkészi feladatokat hitközségében, mellette rendszeresen járt Szorok Tatariba és Nemėžisbe is.

Ő kezdeményezte tehát a szövetség újjászerveződését?

Részen. Szerepet játszott benne Mensaid *Bajraševičius*, a jelenlegi elnök is, bár ő nem vallásos. A szövetség 1988. szeptember 18-án született újjá.

Hány helyi szervezete van a szövetségnek, illetve a litvániai muzulmán hitközségnek?

Összesen négy: raižiai, szorok tatari, nemėžisi valamint kaunas-vilnusi. Ez utóbbinak az az érdekessége, hogy Kaunasban van mecset és nincs imám, Vilniusban fordítva.

Amikor Szorok Tatariban jártam, úgy értesültem, hogy ott sincs imám.

Így igaz. Amióta naghalt, teendőit a közeli ivici molla látja el (Ivie közigazgatásilag Belorussziához tartozik - HJ).

Úgy tudom, hogy jelenleg egy vilnusi fiatalember tanul imámnak az ufai medreszében.

Igen. Ő a 17 éves Ramazán *Krynicky*.

A szövetség talán legfontosabb tevékenységi formája a hittanoktatás. Beszéljen róla kérem.

Ezév márciusában kezdtünk először arab nyelvet tanítani. A nyári szünet után ősszel folytatódik majd a tanfolyam.

Hány jelentkező volt?

17-en jelentkeztek.

Fiatalok vagy idősebbek?

Elsősorban fiatalok, de vannak egy páran idősebbek is.

A szövetség nagyon szép, belvárosi helyiséget kapott Vilniusban. Ezt rendszeresen - mint pl. tegnap - imahelynek is használják?

Igen, egy szobát különítettünk el erre a célra.

S mi a helyzet a nyelvhasználat terén? A régebbi ún. litvániai-lengyel, lengyel-litvániai vagy litvániai tatárok ma három különböző nyelvterületen laknak: Litvániában, Belorussziában és Lengyelországban. Annak idején főleg belorusszul és lengyelül, újabban pedig - elsősorban a litvániai tatárok ifjabb nemzedéke - litvánul beszélnek. Úgy tudom azonban, hogy nem régen kísérleteztek a tatár nyelvtanítással is.

Ez sajnos egyelőre nem sikerült, mégpedig anyagi gondok miatt. Felmértük a helyzetet az egyik legnagyobb tatár községben, Szorok Tatariban. Kilenc fiatal iskolas gyermek jelentkezett. Elvire Bekirova személyében nagyon jó tanárnő érkezett a Krímből, és el is kezdődött a tanítás. Sajnalatos módon azonban a tanárnő lakásügyét nem tudtuk megoldani, így az egész kísérlet egyelőre abbamaradt.

Meséljen most a művelődési tevékenységükről.

Eddigi eredményeink nem kielégítőek. Három alkalommal szerveztünk hangversenyt, amelyekre volgai tatár együttesek jöttek el, egyszer vendégszerepelt nálunk a Kazáni Színház, két színdarabot mutatott be. Ezt a tevékenységet szeretnénk a közeljövőben bővíteni.

Minden kisebbségi szervezet működésének szinte nélkülözhetetlen formája a tájékoztató tevékenység. Amennyire tudom, még nincsen saját kiadványuk.

Vannak hozzá terveink. Már egy éve összegyűjtöttük egy folyóirat anyagát. A folyóirat címe *Anavatan* [Haza; Anyaföld] lett volna, ami egyébként nekem nem tetszett, én inkább a *Tatár Élet* címet szeretném. Sajnos, papírhány miatt tervünk nem valósulhatott meg.

Milyen nyelven, illetve milyen nyelveken jelenne meg a lap?

Három nyelven szeretnénk megjelentetni: litvánul, oroszul és lengyelül, de legalább a két előbbin. Meg kell még említenem, hogy a rádióban minden szombaton félórás adásidő áll rendelkezésünkre. Ez nagy mértékben Mensaid Bajraševičius úr érdeme.

Milyen jellegű a műsor?

Helyi, országos és nemzetközi híreket, zenét tartalmaz, természetesen főleg tatár, illetve muzulmán vonatkozásúakat.

Hány litvániai tatár értelmiségi vesz részt a társadalmi, közösségi munkában?

Az értelmiségiek aránya a mi népünkénél nagyon magas, de közülük kevesen vesznek részt a közeletben.

A litvániai tatárok számát általában 5.000-re becsülik. Helyes ez a szám?

Hivatalos adatok szerint 5.100 tatár él Litvániában. De érzésem szerint ennél egy kicsit többen vagyunk.

Ebből hányan vannak a nem vallásosak?

Pontos számot nem tudok mondani. Elég sokan. Én azt szeretném, hogy szívében mindenki iszlámhívő legyen.

Tapasztalataim szerint jól alakul együttműködésük a belorusz tatárokkal (ők kb. 12.000-en vannak - HJ). És a lengyelországiakkal?

Igen így van. A Belorussziában élő tatárokkal jó kapcsolataink vannak. Nagyra becsülöm a vezetőjük, Ibrahim Konopacki munkáját. Eddig csak lazább kapcsolatunk volt a lengyelországi tatárokkal (ők kb. 5.000-en vannak), de az utóbbi időkben szorosabb működést tudtunk kialakítani a gdańsiakkal és a białystokiakkal. Jelen rendezvényre eljött pl. a bohoniki Mustafa Jasiński, a gdański Bohdan Jakubowski imám, valamint Mustafa Mucharski, a Lengyelországi Tatár Szövetség képviselője.

Itt vannak még sokan a szovjetunióbeli tatárok közül, főleg krími és volgai tatárok. Ez utóbbiak az ufai székhelyű európai és szibériai muftiátus muftijával az élükön sok segítséget ígérnek. Tanítani akarják önöket arabra és volgai tatárra.

Ezzel csak részben értek egyet. Arabtanítás, az rendjén van. De ami a tatár nyelvet illeti, nekünk a krími tatárt kell megtanulnunk.

Gondolnak-e a tudományos kutatásokra? Például a litvániai tatár történelem- és néprajzkutatásra?

Szeretnénk, de jelenleg nincs rá szakemberünk. Reméljük, hogy majd a jövőben lesz.

Köszönöm a beszélgetést. Sok sikert kívánok és olyan szakembereket, mint az 1939 előtt működő Leon és Stanisław Kryczyński, Aleksander Achmatowicz, Stefan Tuhan-Baranowski.

Henryk Jankowski

BENKŐ MIHÁLY, BESZÁMOLÓ 1991. ÉVI NYUGATMONGÓLIAI KUTATÓUTAMRÓL

1991 nyarán a British Academy Stein Arnold Exploration Fund-jának támogatásával három és fél hetet töltöttem a Mongol Altajban, Baja Ölgüj megyében, nyugatmongóliai kazakok auljaiban.¹

Több mint hat éve foglalkozom eurázsiai lovas nomád népek temetkezési szokásainak kutatásával, régészeti, történeti és néprajzi adatok alapján. Mándoky Kongur István hívta fel a figyelmemet arra a tényre, hogy a Baján-ölgüji kazakok temetkezési rendjében - a szunnita mohamedán szokásokkal együtt élve - olyan archaikus samanisztikus elemek maradtak fenn, mint talán sehol Eurázsia töröklakta területein.² Ezen útmutatás alapján kezdtem meg adatgyűjtésemet 1990-ben a mongol főváros környékén élő kazak közösségekben, majd folytattam az idén Ulan Batortól mintegy 1300 kilométernyi távolságra Nyugatra, a Baján-ölgüji hegyek között.

A nyugatmongóliai kazak temetések feldolgozásához még összehasonlításokat kell végezni más mohamedán népek szokásaival, hogy kiemelhessem a helyi jellegzetességeket. Most, közvetlenül expedícióm befejezte után, két ősi, Baján-Ölgüjben napjainkig élő samanisztikus szertartásról fogok röviden beszámolni: a lóáldozatról és a halott arca elfedésének módjáról.

Előjáróban annyit, hogy minden mongóliai kazak ragaszkodik ahhoz, hogy szülőföldjén: Baján-Ölgüjben, az esetleg már több mint 150 éve fennálló nagycsaládi temetőben temessék el. Ha Mongólia más vidékén él a kazak, és öregsége vagy betegsége folytán végóráját érzi közeledni, családjával mihamarább hazaviteti magát Baján-Ölgüjbe. Ugyanis az iszlám szokások szerint a temetésnek a halál után egy, de legkésőbb két nappal meg kell történnie.

A temetés reggelén, mielőtt a gyászoló rokonok, barátok elindulnának az elhunytal az utolsó útra, a gyülekezők közé, a halotti jurtához vezetik az elhunyt legkedvesebb lovát. Az állat nyakán fehér lepel jelzi, hogy áldozatnak szánják. A paripát levágják, majd amíg az eltávozott kazak - a régebbi időkben lovon, tevéen, manapság teherautón - megkezdte a Mongol Altaj göröngyös útjain, keskeny völgyeken, magas hágókon át végső utazását a nagycsaládi temető felé, addig a levágott lovat a tor helyszínére viszik, ahol az asszonyok a lóhúst megfőzik, és a temetés után a gyászolóknak felszolgálgják. A Baján-ölgüji hagyományok szerint az áldozati lovat helyettesítheti bárány, de szarvasmarha vagy teve sohasem.

A temetés után hét napon át 49 (7x7) gyertyát égetnek el a halotti jurtában. A hetedik napon az áldozati állat csontjait valamelyik hegytetőn eltemetik, egyes

¹ Baján-Ölgüj megye rövid földrajzi leírását lásd: Kara György: *Mongólia*. Budapest, 1979, 246-252.

² Benkő Mihály: Halotti maszk és sírobolus: *Antik Tanulmányok XXXIII*, 1987-88, 173, 17. jegyzet.

helyeken a ló koponyáját pózna tetére tűzik. Régen a bőrt is eltemették az állatcsontokkal együtt. Az utóbbi évtizedekben, mióta kötelező az állatbőrök beszolgáltatása, a bőrt a temetési szertartásokat vezető imám kapja, hogy könnyebben tudja teljesíteni beszolgáltatási kötelezettségét.

A haláleset napjától kezdve egy éven keresztül, a temetésre el nem jutott rokonok, közeli barátok a halotti jurtában megtekinthetik az elhunyt legkedvesebb személyi tárgyait: pipáját, dohánytartóját, ostorát, ruháit, fegyvereit, kitüntetéseit. Ha a család költözik, akkor a boldogult második legkedvesebb lova viszi a hátán ezeket a tárgyakat, és ezen a lovon nem ül senki. Így mindazok, akik menet közben a költözőkkel találkoznak, tudhatják, hogy a családban halott van, és még nem telt le a gyászév.

Az első évfordulón a rokonság gyászszerteráson vesz részt a nagycsaládi temetőben. Ekkor imát mondanak nemcsak a meggyászoltnál, hanem annak apjánál, anyjánál, testvéreinél, a család őseinél is, ahogy ezt egy alkalommal magam is láttam. Ezután a halott második számú legkedvesebb lovát felvezetik oda, ahol az első eltemették, és újabb áldozatot hoznak, torral egybekötve. Így az eltávozott lelke két kedves paripájával vágathat a másvilági réteken, sőt, esetleg többel is. Gazdag családból származó, nyolcvanadik életévét megért akszakál mesélte nekem, hogy Kelet-Turkesztánban, (ma: Kína Hszingcsiang tartománya) a Nyugatmongóliával határos vidéken élt és meghalt bátyja temetésének egy-éves évfordulóján három lovat áldoztak, és azoknak csontjait, bőrét kereszt alakú gödörbe temették az első mellé. Az így megtisztelt kazak beknek életében ötezer lóból álló ménese volt.

Századunk első évtizedeiben Baján-Ölgüjben és Kelet-Turkesztán kazaklakta vidékein a harcban elesett hősokeket ezüst- vagy aranyveretes övükkel, szabályjukkal és más drágaságokkal együtt temették el. Lovukat a sírhely közelében áldozták fel, és ott is ülték meg a tort. A sír mélyén a halott oldalán üreget vájtak (padmalyos vagy fülkesíros temetkezés), és oda temették a vitéz paripájának bőrét, koponyáját, lábszárcsontjait, díszes lószerszámát, vagyis más szóval a "halott csataménjének a lelkét".³ Ha a ló is elesett a küzdelemben, akkor nem volt szabad enni belőle. Úgy ahogy volt, teljes felszereléssel temették a halott mellé. A csatában elesett baaturok sírjait Baján-Ölgüjben mindenki ismeri. Kurgánjaik szent síroknak számítanak, érintetetlenek és sérthetetlenek, és nemcsak azért, mert a kazak nép megénekelt hősei nyugszanak bennük, hanem azért is, mert e sírok kincseket rejtenek.

Az öregek elbeszélései szerint ősi, Kelet-Turkesztánból származó volt a Baján-ölgüji kazakoknál az a hagyomány, hogy a vezéreket, a törzs kiemelkedő befolyású és vagyonú tagjait úgy temették el, hogy fejüket öltöztetéskor fehér selyem lepelbe burkolták, és erre a halotti lepelre a szem és a száj fölé arany, ezüst pénzeket, lemezeket varrtak. Nagyon gazdagok esetében arany, vagy ezüst maszk is kerülhetett a selyem lepelre. Maszk volt tulajdonképpen maga az ezüst-

³ László Gyula: *Régészeti tanulmányok*. Budapest, 1977, 111. sk.

aranszemes halotti lepel is. Valamennyi informátorom úgy mondta el nekem, hogy a fehér selyemkendő a halott arcán annak ártatlanságát, becsületességét mutatta. A lepelre varrott arany- vagy ezüst- (mindkettő fényt kibocsátó fém a kazakok hite szerint) lemezek, pénzek azért kerültek a halott szemére, hogy a "másvilágon is lásson". A száj fölé varrott nemesfém-lemez pedig magát a száját rajzolta ki a selyem arctakarón. Így a kazak látott is, enni is tudott túlvilági élete során, vagyis a lepel és a nemesfém-lemezek együtt az elhunyt arcát jelképezték. Szegényebbek esetében, ha éltek ezzel a szokással, az arany, ezüst-lemezeket helyettesíthette bronz is.

A szokásnak azon magyarázata, hogy összekötik a nemesfémek fényt kibocsátó hatásával, Belső-Ázsiában igen régi. Kína északnyugati határvidékén, egy Kitaj dinasztia korából (i. sz. XI-XII. sz.) származó nomád vitéz feltárt sírjában a koponyán az egyik szemüregben arany, a másikban ezüst pénzt fedeztek fel, vagyis "egyik szeméből a Nap, a másikkól a Hold fénye csurgott". Az arany a Nap, az ezüst a Hold fényét jelképezte a középkori és a régebbi kínai szimbolikában.⁴

A Mongol-Altajtól északnyugatra, az Ob-vidéken élő voguloknál és osztjákoknál etnográfiailag leírt hasonló szokásnak más volt a hitvilági magyarázata. Az arc letakarása és a szem, száj, vagyis az arc nyílásainak elfedése fémlemezekkel arra szolgált, hogy a halott testét megóvja az ártó szellemektől, valamint, hogy a halott lelke ne tudjon elszabadulni, és ne ragadhasson el senkit az élők közül.⁵

Napjainkban Nyugatmongóliában ez a szokás kiveszőben van, mert a bajan-ölgüji kazak aulokban nagyon kevés nemesfém maradt. Ritkaság a fehér selyem is. A halottak fejét gézbe, vagy fehér textilbe burkolják. A férfiak fejét ötször, a nőket hétszer tekerik körül. A gézen a szem felett rést hagynak, és ezt a rést fűszállal, vagy zöld gallyal megnyitják. Így biztosítják, hogy az eltávozott, ha nem is kerül fényt kibocsátó fém a szemére, ne bolyongjon vakon az alvilági mezőkön. Tehát az eredeti szokás szelleme még ma is él.

A régészetből jól ismert részleges és teljes lovas temetkezések etnográfiai leírása Radloff óta bősegesen szerepel a tudományos irodalomban. A szem- és szájlemezes, illetve ezüst-aranszemes, halotti leplek temetkezés etnográfiai párhuzamai azonban eddig elsősorban az ugorok földjéről voltak ismertek. Éppen ezért tekintették régészeink ezt a magyar honfoglalóknál is meglévő szokást ugorkori hitvilági elemnek őseinknél.⁶

⁴ Ecsedy Ildikó és Kara György szíves közlése.

⁵ Dienes István: Honfoglalóink halottas szokásainak egyik ugorkori eleméről: *Archeológiai Értesítő* 90, 1963, 110.

⁶ Fodor István: Honfoglaláskori régészetünk néhány őstörténeti vonatkozásáról: *Folia Archaeologia* 24, 1972, 159-174; Dienes István: Opponensi vélemény Bálint Csanád "Dél-Magyarország a X. században" c. kandidátusi értekezéséről: *Archeológiai Értesítő* 105, 1978, 111, 120.

Azonban egy-egy néprajzi párhuzam már felbukkant eddig is a török világból. Ferganában például napjainkig él az üzbégeknél az a szokás, hogy az elhunyt nők arcára kendőt terítettek, és a kendőn kereszt alakú rést vágtak úgy, hogy ez a rés a halott szeme fölé kerüljön.⁷ Róna Tas András pedig egy szép csuvas népballadát idéz:

Magas dombon ház,
Ott alszik öcsém
Vasderes lovával,
Lova bőre alatta,
Fehér kendő arcán,
Zöld buzogány kezében.⁸

A "magas ház" kifejezés szemem elé idézi a nyugatmongóliai kazakok hegyei között rejtőző, kőből, fából épült kurgánokat: a hősök sírjainak halmait, amelyek alatt a csuvas népballadában leírtakhoz hasonlóan, lovukkal, letakart arccal alusszák örök álmukat a vitézek.

A samanisztikus temetkezési szokások a bajan-ölgüji kazakoknál vallási titoknak számítanak. Nők és középkorúnál fiatalabb férfiak ezeket a titkokat nem ismerik. Csak az ötvenedik életévüket elért férfiaknak, a kazak vallási közösségek eljövendő vezetőinek adják tovább őket az öregek nemzedékről nemzedékre. Jómagam csak azért tudtam szóra bírni a beavatottakat, mert kísérlőm és tolmácsom tekintélyes kazak ember volt, és nekik vérrokonuk.⁹

A titkosság fokai azonban különböznek. A hősök lovas temetkezéseiről minden megkérdezett szívesen mesélt. A selyemből és nemesfémből álló maszkról sokkal nehezebb volt őket megszólaltatni. Nagyon tartanak attól, hogy amennyiben elmondják, hogy a sírokban arany, ezüst lehet, kincskeresők zavarják meg őseik örök álmát.¹⁰ Valamennyi bajan-ölgüji informátorom, akit a szemfedőről kérdeztem, felhívta figyelmemet a legendára, amely szerint a régi altaji sírok mélyén

⁷ B. Ch. Karmyseva: Archaičeskije simbolika v pogrebal'noj-pominal'noj obrjadnost'y uzbekov Fergany. In: *Drevnije verovanija i kulty narodov Srednej Azii*. Moszkva, 1986, 145.

⁸ Fodor István: A honfoglaláskori magyarság kulturájának keleti gyökerei c. kandidátusi értekezésének vitája. Róna Tas András opponensi véleménye: *Jósa András Múzeum Évkönyve XXI-XXII*, 1978-80, 117.

⁹ Itt kell megköszönnöm T. Eedge barátom segítségét, aki kutatóútamon tolmácsom, kísérlőm és bajtársam volt. Ha ő nincs végig mellettem, sohasem tudtam volna Baján-Ölgüjben eloszlatni a helybéli idegennel szembeni bizalmatlanságát.

¹⁰ A baaturok lovas sírjaiban elhelyezett kincsekről egyedül az évtizedek óta Ulan Batorban élő öreg kazak, az idén elhunyt Delel akszakál mesélt nekem. Ő is figyelmeztetett, hogy ezek szent sírok, éppen azért, mert nagy értékek vannak bennük elhelyezve. Baján-Ölgüjben a baaturok mellé temetett aranyat, ezüstöt senki sem említette. A lovas temetést szívesen elmondták, ezt nem érezték veszélyesnek.

kőajtó van, és a kőajtó mögött megfeszített íj és ráhelyezett nyílvevő várja a vakmerő betolakodót.¹¹

A nehézségek ellenére, 1990-91-ben összegyűjtött adataim egyértelműen bizonyítják a fent leírt szokások egykori létezését és továbbélését a nyugatmongóliai kazakok között.

A hallottak alapján, a bajan-ölgüji kazakok, akik néhány emberöltővel ezelőtt költöztek át Kelet-Turkesztánból a Mongol-Altajba, eredeti hazájukból hozták magukkal a selyem alapú ezüst-arany szemes maszk temetkezési szokását, vagyis onnan, ahol ez a halotti maszkfajta a régészeti adatok alapján már legalább ezer-ötszáz éve létezett.¹² Egyre több eset vall tehát arra, hogy az ugor népek és az ősmagyarok etnikai jellemzőjeként számon tartott selyemből és nemesfémből álló (ezüst-aranszemes) halotti maszk igen jól ismert volt a régi időkben, és az is maradt szinte napjainkig Belső-Ázsia török népei között. Joggal feltételezhetjük, hogy a népvándorlás idején, amikor ezek a népek Ázsia sztyeppéiről, hegyeiből Nyugat felé vonultak, az ő közvetlen és kulturális hatásukra terjedt el ez a szokás Nyugat-Szibéria és az Ural-vidék népei között, és gyökeresedett meg az ősmagyarok vezető rétegében.¹³

Ugyanez vonatkozik a részleges lovastemetkezés szokására is. Hasonlóan századunk első évtizedeinek bajan-ölgüji és kelet-turkesztáni kazakjaihoz, őseink is toron fogyasztották el elhunyt vitéz társuk kedvenc lovának húsát, mielőtt a paripa koponyáját és lábszárcsontjait összehajtogatott bőrön a halott lábához vagy kitömött bőrben a halott oldalára helyezték.¹⁴

Bajna-ölgüji kutatásaimról az anyag rendszerezése után részletesen kívánok majd beszámolni az "Acta Orientalia"-ban.

¹¹ Érdekes lenne tudni, hogy vajon a bajan-ölgüji kazakok hallottak-e arról, hogy az egykorú leírások szerint (Sze Ma Cs'ien: *Történeti feljegyzések*) ilyen íjak védtek az első kínai császár: Cs'in Si Huang-ti sírját, vagy pedig ez saját legendájuk? A kérdés azért merül fel, mert a kazaklakta területek nagy régészeti leleteinek híre elterjed köztük, például az Isszik kurgánból (Alma Atától 50 kilométernyire) feltárt "aranyemberről" tudnak, és azt ősiüknek hiszik.

¹² Krishna Riboud: Some remarks on the Face-covers (Fu mien) discovered in the tombs of Astana: *Oriental Art* 33, 1977, 444, sk. A Belső-ázsiai selyem alapú halotti maszkok eredetéről lásd Benkő Mihály: Halotti maszk és sírobolus: *Antik Tanulmányok XXXIII*, 1987-88, 184-191.

¹³ Benkő Mihály: A manvelovkai ezüstmáskos lovassírról - halotti maszkokról: *Keletkutatás* 1989. ősz, 25.

¹⁴ László Gyula: *Árpád népe*. Budapest, 1989, 54.

SZEMLE

Könyvek

TIBETAN HISTORY AND LANGUAGE. STUDIES DEDICATED TO URAY GÉZA ON HIS SEVENTIETH BIRTHDAY. *Herausgegeben von Ernst Steinkellner* (Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde, Heft 26. Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien Universität) Wien, 1991, XXXIV + 536 oldal*

Ernst Steinkellner tanítványaival együtt készítette ezt a nemzetközi összeállítást és rangú kötetet; a születésnapjára készülődő ünnepelt, akit egy hónappal a 70. születésnapja előtt ragadott el ünneplő tanítványai köréből a halál, több évet töltött Dr. Steinkellner tanszékén tanárként. Több évig együtt foglalkoztak a tibetológia és buddhizmus problémáival, és Uray Géza jelenlegi kutatóútja a régi tibeti történelem tanulását megkönnyítő egyetemi segédkönyv utolsó ellenőrzését szolgálta. Ez az utazás szolgáltatott alkalmat születésnapja közös megrendezésére; sajnos a kötet, amelyet 70. születésnapjára szántak ajándéknak, emlékkötetté vált, és Uray Géza csak kézbe vehette - örömmel -, de a benne szereplő tanulmányok szerzői, köztük e kötet ismertetője is, már csak remélték, hogy megvitathatják vele a kötetben foglalt tanulmányokat. Szerencsére az ünnepelt nem tudta, hogy mindez életének utolsó napjaiban került a kezébe, s így emlékkötet is, megörökítve sokoldalú tudományos munkásságát, s az utókor számára is tanúsítva barátai és tanítványai tiszteletét tudományos munkássága és nagy tudása előtt. Szomorú kötelesség, hogy az olvasónak e beszámolóban egyszerre kell hírt adnunk e megtisztelő kötetről, valamint a születésnapjára készülődő magyar tibetológus, jóbarátunk váratlan elhunytáról.

A kötet elején találjuk Uray Géza teljes lap nagyságú fekete-fehér fényképét, majd a kötet tudós kiadójának, Ernst Steinkellnernek a születésnapi jókívánságait. Már csak az írásaikkal csatlakozó tudósok listája, a "Tabula Gratulatoria" is a tudós barátok tiszteletreméltó körét tükrözi; e sorok írója hálás érte, hogy Steinkellner professzor meghívása e kötethez és kötetbe juttatta. Írásomban egészséges és eredményes további éveket kívántam a 70 éves Uray Gézának, és csak sajnálhatom, hogy ez a gazdag életmű befejezettnek tekintendő. Uray Géza munkáinak jegyzéke a XV-XXXIII. oldalon olvasható (*A List of Uray Géza's Works from 1949 to 1990*), a keleti-tibeti nyelvjárások osztályozásától egy korai tibeti terminus tibeti írásos régi lejegyzéséig; többnyire rövid cikkek, azok

* A magyar tibetológia nagy halottja: Uray Géza 70. születésnapjára készült kötet

nélkül a nagyobb kötetek nélkül, amelyek méltóbban képviselnék tudását, és amelyeket éppen most készített elő összefoglalásul. Ennek az ismertetésnek a szerzője olyan írással akart hozzájárulni a gratulálók jókívánságához, amely a távol-keleti társadalomtörténet kutatásával foglalkozik, mégpedig a kínai írás piktográfiai tanulságainak segítségével. A többi szerző is tanúságot akart tenni tiszteletből fakadó jókívánságairól, mégpedig:

Agata Bareja a tibeti történelem egy fejezetéről írt a mongol Čiqula Kereglegi történetén keresztül. Louis Bazin és James Hamilton Tibet nevének eredetével foglalkozott. Anne Chayet a porcelán tibeti előállításának módszereihez szolgáltat részletekkel. A pokol keleti társadalomtörténetéről közölt részleteket Graham E. Clarke. Egy tibeti treminussal foglalkozott W. South Coblin. E. K. Dargyai a tibeti állam és egyház viszonyával foglalkozott a kínai császárság korában. Philip Denwood a korai tibeti dokumentumok néhány ritka szaváról írt, Hildegard Diemberger pedig további tibeti terminusokkal foglalkozott.

A betűrendben sorakozó szerzők között, az én írásom után, Helmut Eimer a tibeti hagyomány korai forrásairól szóló tanulmánnyal tisztelt Uray Géza születésnapjára. Herbert Franke Kubiláj kán egyik parancsnokának életrajzát foglalta írásba, kelet-tibeti küldetésének történetét. Herbert Guenther tibeti terminusokról írt, Guntram Hazod pedig a tibeti királyok szuverenitásának ideológiájáról. Walther Heissig a Kukunor-terület történetének egyik epikus forrását tette közzé. David Jackson a Saskya Pandítának tulajdonított munkákról írt, Patrick Kaplanian pedig Ladak népének mítoszairól, legendáinak eredetéről. Jozef Kolmaš a tibeti *lhama* szellemiségéről és életbölcseiségéről, Leonard W. J. van der Kuijp pedig a XIV. századi Tibet politikájáról és vallásáról közölt tanulmányt korabeli életrajzok alapján. Ugyancsak XIV. századi tibeti munka alapján született Dan Martin rövid tibeti politikai történelme, Roy Anrew Miller a tibeti nyelvtanok hasznáról, tibeti nyelvtan-szerkesztőkről írt. Thubten Jigme Norbu és Tsuguhito Takeuchi mongol eredetű tibeti jövevényszavakról, valamint háttérükről közölt újabb adalékokat. Nobuchiyo Odani egy tibeti terminusról és jelentéstani háttéréről, Jampa L. Panglung a Hétcsillag-szútra tibeti variánsáról írt; Luciano Petech Saskya kelet-tibeti fellépéséről; Elena De Rossi Filibeck egy kronológiai jegyzetről; Christina Anna Scherrer-Schaub egy tibeti kéziratról; Peter Schwieger egy 1752-1753. évi tibeti útijegyzetről; D. Seyfort Ruegg a tibeti vallás és politika történetéről; Elliot Sperling a tibeti nemzetségek történetének korai időszakáról; Brigitte Steinmann a falufőnök diplomáciai szerepéről a nepáli határ tibeti oldalán; Tom Tillemans tibeti nyelvtani kategóriákról, Helga Uebach a 821-823. évi tibeti-kínai szerződés hagyományáról; és végül Wang Yao a tunhuangi tibeti hivatalokról és hivatalnokokról. A cikkek angol, francia és német nyelven jelentek meg.

Sajnáljuk, hogy további munkássága helyett már csak munkáiról emlékezhetünk meg, s az sem vigasz, hogy ezekre a tisztelgő írásokra is csak büszke lett volna az elhunyt Uray Géza. A Szerkesztőség nevében is fájdalommal búcsút vesz tőle

Ecsedy Ildikó

Konferenciák

ARAB NYELVÉSZETI KONFERENCIA COLLOQUIUM ON ARABIC GRAMMAR 1991., Budapest

A Budapesten 1991. szeptember 1-7. között tartott nemzetközi arab nyelvészeti konferenciát eredetileg az 1984-ben és 1987-ben Nijmegen-ben rendezett arab nyelvészettörténeti (Historiography of Arabic Grammar I-II) konferenciák folytatásaként szerveztük. A Nijmegen-i konferenciákat az e területen egyre szélesebb körűvé váló nemzetközi együttműködés jeleként szervezte a holland Kees Versteegh (a német Hartmut Bobzinna ill. az angol Michael G. Carterrel együtt). Külön érdekessége volt a második konferenciának (amelyen nekünk is sikerült részt vennünk) az, hogy azon már egyaránt volt képviselve Kelet- és Nyugat-Európa, Amerika, az arab világ és Izrael.

Ennek a sorozatnak a folytatását vállaltuk magunkra 1991-ben. Az előkészületek során azonban kiderült, hogy az érdeklődés tematikailag sokkal szélesebb körű, mint a hollandiai konferenciákon volt, s ezért úgy döntöttünk, hogy a nyelvtudománytörténet mellett grammatikai és dialektológiai előadásokat is elfogadunk. A konferenciának ezért az 'arab grammatika' címet adtuk, amelynek térben és időben előforduló variációját és egységét kívánta sokoldalúan vizsgálni kollokviumunk. Jóllehet két országban, az Egyesült Államokban és Németországban ugyanebben az időben tartották az országos arabista kongresszust, 17 országból 40 résztvevő érkezett konferenciánkra. Közülük 27-en tartottak előadást, míg 13 résztvevő csak a vitákban vett részt. Számos további résztvevő, időpont nehézségek miatt nem tudott személyesen megjelenni, de elküldte cikkét a kollokvium kötetébe.

A konferencia részben az ELTE Bölcsészettudományi Kar Arab Tanszékének, részben a Kőrösi Csoma Társaság Iszlámtudományi Munkaközösségének a rendezvénye volt, szervezői pedig jelen ismertetés írói. Színhelye az ELTE Ajtósi Dürer sori épülete, amely igazi campus jellegével, s azzal, hogy egyben szállást és étkezést is tudott biztosítani, nagymértékben hozzájárult a konferencia eredményességéhez. Az egyhetes tudományos tanácskozások szokásos szünnapiján Tatára látogattunk el. A kirándulás sikere jelzi, hogy ez a hangulatos, szép város méltatlanul szorul háttérbe a Budapest körüli idegenforgalmi látnivalók sorában.

Az elhangzott ill. beküldött előadásokból összeállított kötet már 1991 decemberében megjelent, az Országos Kutatási Alap támogatásával, a Kőrösi Csoma Társaság és az ELTE Arab Tanszék közös kiadásában, mint a szintén közös

idegennyelvű tudományos folyóirat különszáma: *Proceedings of the Colloquium on Arabic Grammar*, szerk.: Dévényi Kinga és Iványi Tamás, *The Arabist* (Budapest Studies in Arabic) 3-4, 378 oldal.

Konferenciánk sikerének igazi fokmérője az, hogy két hónappal később az Arab Tanszék meghívására Budapestre látogatott az egyik résztvevő, A. Shvitiel professzor, a Leeds-i Egyetem Arab Tanszékének vezetője, és felkérte a budapesti Arab Tanszéket ill. a Kőrösi Csoma Társaság Iszlámtudományi Munkaközösségét egy újabb budapesti arab nyelvészeti konferenciának a Leeds-i Egyetemmel történő közös rendezésére 1993 tavaszán, ezúttal a *lexikográfia* területén.

Végül szeretnénk tematikus csoportosításban néhány mondatban ismertetni az egyes előadásokat.

Arab nyelvtudománytörténet:

A legtöbb előadó (számszerint 16) a középkori arab nyelvtudomány kérdéseivel foglalkozott. Ennek a kérdéskörnek kettős jelentősége van. Egyrészt az arab kultúra és tudománytörténet egyik kiemelkedően fontos területének számít, a ránk maradt könyvek ezreit, a nyelvtudománynak a Korán-tudományok rendjében elfoglalt helyét, valamint a középkori iskolák tanrendjében játszott szerepét tekintve. Másrészt az elmúlt két évtized kutatásai feltárták, hogy az arab nyelvészet az egyetemes nyelvtudományon belül is jelentős helyet foglal el, és bizonyos vonatkozásokban messze megelőzte a középkori és újkori európai nyelvészetet.

Georgine Ayoub (Párizs) *La forme du sens: Le cas du nom et le mode du verbe* [A jelentés formája: a névszói eset és az igemód] c. előadásában az első és legnagyobb arab nyelvész, Sībawayhi szinte szent könyvként tisztelt alkotásának, a *Kitāb*-nak ("A könyv") egyik alapfogalmát, az *'amal*-t ('dependencia' v. 'rectio'), az arab grammatikai irodalom vezérfonalát helyezte új megvilágításba. Szerinte ez - a mind a névszó-, mind az igeragozást magyarázó elv a homogén nyelvszemlélet megtestesítője volt az arab grammatikában. Ugyancsak a jelentés szem előtt tartására, és az eddig méltatlanul elhanyagolt nyelvészeti retorika és a nyelvtudomány kapcsolataira hívta fel a figyelmet Ramzi Baalbaki (Beirút) előadása: *A balāḡī approach to some grammatical šawāhid* [Nyelvészeti példák retorikai megközelítése]. John Burton (St. Andrews) a morfológiai magyarázatok öntörvényű mechanizmusát érzékeltette előadásában (*The reading of Q. 5,60* [A Korán 5,60 kiolvasása]), melyben a Korán egy kifejezésének több tucatnyi különböző, lehetségesnek tartott olvasatait taglalta. Egy másik előadás is foglalkozott a Korán nyelvészeti kérdéseivel: Kees Versteegh (Nijmegen) *Three is a crowd: Grammarians and Lawyers on Q. 4,11* [A három már tömeg: Nyelvészek és jogtudósok véleménye a Korán 4,11-ről]. Michael G. Carter (New York) az arab nyelvtan egyik alapvető területét az elíziót (*Elision*) tekintette át történetileg, kimutatta az arab grammatika időbeli változatlanúságáról szóló nézetek tarthatatlanságát, s rámutatott arra, hogy míg a VIII. sz.-beli Sībawayhi még egy élő nyelvet tételezett fel, addig a pár száz évvel későbbi grammatikák alapja már egy szövegen alapuló, kodifikált arab nyelv volt.

Dévényi Kinga (Budapest) előadásában, melynek címe: *al-Farrā' and al-Kisā'ī: References to grammarians and Qur'ān readers in the Ma'ānī l-Qur'ān of al-Farrā'* [al-Farrā' és al-Kisā'ī: utalások nyelvészekre és Korán olvasókra al-Farrā' "A Korán (ragvégződéseinek a) jelentései" c. művében], folytatta e IX. sz. eleji könyv, a második fennmaradt nyelvészeti mű már korábbi években elkezdett átfogó elemzését. Iványi Tamás (Budapest) *Qad yağūz fī š-šī'r: On the linguistic background of the so called poetic licenses in Sībawayhi's Kitāb* [Megengedhető a versben': az ún. költői szabadság nyelvészeti alapjai Sībawayhi "Könyvében"] c. előadásában azt igyekezett kimutatni, hogy az arab *poetica licentia* javarészt archaikus nyelvjárási jelenséget tükröz, s nem a költői "szabadosság" jele.

Leah Kinberg (Tel-Aviv) *Grammar and grammarians in dreams* [Grammatika és grammatikusok az álmokban] az álmok magyarázásával foglalkozó hagyományirodalom egy ágával ismertetett meg minket, míg Rafi Talmon (Haifa) egy lexikográfiai mű forráselemzését végezte el (*Studies in the Kitāb al-ʿayn: analysis of the grammatical material* [Az *al-ʿayn* c. szótár vizsgálata: A nyelvészeti anyag elemzése]). Naphtali Kinberg (Tel-Aviv) The concepts of 'clause' and 'sentence' in *Ma'ānī l-Qur'ān* by al-Farrā' [A 'tagmondat' és 'mondat' fogalma al-Farrā' "A Korán (ragvégződéseinek a) jelentései" c. művében] c. előadásában az összetett mondatok kezelésének problematikájával foglalkozott. Aryeh Levin (Jeruzsálem) az igenevek és az ige ún. tulajdonnevei közti különbséget, vagyis azt a lehetőséget taglalta, hogy az arab grammatikusok nemcsak a valóságos cselekvésre, hanem a cselekvés leírására használt igeire is tudnak utalni egy névvel (*The category of asmā' al-fi'l in Arabic grammar* [Az 'ige nevei' kategória az arab grammatikában]).

Három előadás foglalkozott a nyelvtani szabályrendszer háttérében álló metateóriával: Yasir Suleiman (Edinburgh) *The methodological rules of Arabic grammar* [Az arab nyelvtan metodológiai szabályai], Abdelali Elamrani-Jamal (Párizs) *Les raisons linguistiques de l'argumentation selon al-Baṭalyūsi* [Az argumentáció nyelvészeti alapjai al-Baṭalyūsi-nál], valamint Yishai Peled (Tel-Aviv) *Aspects of asymmetric 'atf in medieval Arabic grammatical theory* [Az aszimmetrikus koordináció egyes vonatkozásai a középkori arab nyelvelméletben].

Két előadásban a középkori marokkói nyelvtudományt ismerhettük meg: Abdalazíz Chahbar (Tetuán) (*Aṭar an-naḥw al-ʿarabi ʿalā n-naḥw al-ʿibri fī l-ġarb al-islāmī* [Az arab nyelvészet hatása a héber nyelvészetre a nyugati iszlám világban]), ill. Jaafar Ben el-Haj Soulamī (Tetuán) *La contribution marocaine à la grammaire arabe (500-1332/1106-1912): Étude et bibliographie* [A marokkói arab nyelvtudomány története: Tanulmány és bibliográfia].

Klasszikus arab grammatika:

Az általunk grammatikainak nevezett előadások (szám szerint nyolc) inkább csak hangsúlyukban különböztek a historiográfiai természetű előadásoktól, mert természetesen több-kevesebb mértékben ezek is támaszkodtak a középkori arab grammatikusok műveire, ami az arab esetében elkerülhetetlen.

Salman H. Al-Ani (Bloomington) dolgozata (*Lexical stress variation in Arabic* [A lexikai hangsúly változásai az arabban]) a legmodernebb technika által biztosított akusztikus spektrográfiai elemzést mutatott be. Ahmed Moutaouakil (Rabat) egy szintaktikai kérdéskör részletes leírását adta *Negative Constructions in Arabic: Towards a functional approach* [Tagadó szerkezetek az arabban: Egy funkcionális megközelítés felé] c. tanulmányában.

Nadia Anghelescu (Bukarest) *L'expression de l'inchoativité en arabe* [Az inchoativitás kifejezése az arabban] c. előadásában a kezdést jelentő igék szemantikai elemzését végezte el, míg Avihai Shviti (Leeds) a színek szemantikai mezőit vizsgálta az arabban (*The semantic field of colours in Arabic*). Klasszikus arab témához nyúlt A.F.L. Beeston (Oxford), amikor a dicséretet és megrovást kifejező két igét a *nīma*-t és a *bi'sa*-t tette vizsgálata tárgyává (*Classical Arabic nīma and bi'sa*), megkérdőjelezve ezek igei mivoltát, s részletesen vizsgálva használatukat a Koránban.

Ketten foglalkoztak szövegek nyelvhelyességi problémáival. Alan Jones (Oxford) *The ṣawā'ir al-ġāhiliyya: Grammar don't matter much* [A pogánykori költők: "Nyelvtan nem tenni semmit"] c. cikkében rámutat arra, hogy milyen kevésbé ismerték a nyelvtani szabályokat egyes költők, míg Georges Bohas (Párizs) előadása (*A propos de l'édition du Kitāb al-Uṣūl* [Megjegyzések Ibn as-Sarrāġ "A nyelvészeti alapszabályok könyve" c. munkájának kiadása kapcsán]) a félreértésekkel teli arab szövegkiadásokban rejlő veszélyekre hívta fel a figyelmet. Elsayed M. H. Omran (Villanova) a klasszikus arab nyelvtan egyszerűsítési kísérleteinek történetét mutatja be (*Arabic grammar: problems and reform efforts* [Arab nyelvtan: problémák és reformtörekvések]).

Arab dialektológia:

A konferencia összetett arab nyelvészeti jellegének köszönhetően az elhangzott hét dialektológiai előadáson túlmenően a vitaülések keretében gyümölcsöző beszélgetések zajlottak le a csak az ún. arab nemzeti grammatikából megismerhető klasszikus arab nyelvjárásokról ill. a nyelvjárások és klasszikus arab nyelv viszonyáról a kora középkorban.

Dionisius A. Agius (Leeds) előadása *Focus of Concern in Ibn Makkī's Taṭqīf al-lisān* [Ibn Makkī "Nyelvművelés" c. könyvének érdeklődési köre] a XI. sz-i mű alapján beszélt a korabeli szicíliai arab nyelvjárás jellegzetességeiről, különös tekintettel a nembeli megkülönböztetésekre. Martine Cuvalay (Amsterdam) *The expression of durativity in Arabic* [Az időtartam kifejezése az arab igerendszerben] c. előadásában a funkcionális nyelvtan elméleti keretén belül négy arab nyelvjárás preverbális aspektus jeleit vizsgálta történeti távlatba állítva. Marina Marugán (Madrid) a tagadás jeleit gyűjtötte össze a középkori spanyolországi arab nyelvjárásra vonatkozó adatokat tartalmazó szövegekből (*Negative markers in the Spanish Arabic Dialect*).

Jacques Grand'Henry (Louvain) *Variation dialectale et arabophonie* [Nyelvjárási váltakozás az arab nyelvterületen] c. előadásában az arab nyelvjáráskutatások eredményeit, az általános nyelvjáráskutatás vizsgálati módszereinek az arab

nyelvjáráskutatásban való felhasználhatóságát vizsgálta. Shelomo Morag (Jeruzsálem) a modern arab nyelvjárásoknak az analógiára való törekvését ismertette, elsősorban palesztínai arab nyelvjárásokból vett példákön (*Analogy in modern Arabic dialects*). Jonathan Owens (Bayreuth) *Normalizing and randomizing features of Arabic in Maiduguri, Nigeria* [Normalizáló és véletlenszerű változást érvényesítő jegyek a nigériai Maiduguri-ban beszélt arab nyelvjárásban] c. előadásában - amely készülő könyvének egy fejezete - két ellentétés tendenciát ismertetett, amelyek tulajdonképpen más nyelvjárásokban is érvényesülnek. Végül David Semah (Haifa) egy nyelvjárásban írt költészet nyelvi-metrikai jellegzetességeit mutatta be (*Desinential vowels and meters in colloquial Iraqi poetry* [Szóvégi magánhangzók és metrumok az iraki nyelvjárási költészetben]).

Sémi összehasonlító nyelvtudomány:

Természetesen a sémi filológiának számos szakosodott nemzetközi fóruma van, az itt elhangzott három előadás közös jellemzője azonban az volt, hogy elsősorban az arabhoz, mint sémi nyelvhez kapcsolódtak.

Yaakov Gruntfest (Haifa) a sémi nyelvészet korai, ritkán kutatott évszázadának, a XVI-XVIII. sz.-nak a nézeteiről tartott előadást: *From the history of semitic linguistics in Europe* [Az európai sémi nyelvtudomány történetéből]. André Roman (Lyon) *Les divers nombres de consonnes de la racine arabe* [Az arab szógyökök különböző lehetséges számai] a sémi nyelvek, köztük az arab, egyik alapvető jellegzetességét, az igei gyökrendszert vizsgálta meg s helyezte új megvilágításba azáltal, hogy kiterjesztette a névszókra is. Andrzej Zaborski (Krakkó/Bécs) *The Position of Arabic within the Semitic Dialect Continuum* [Az arab nyelv elhelyezkedése a sémi nyelvjárás-kontinuumban] címen küldte be tanulmányát a konferencia közleményei számára. Ebben a délsémi nyelvek, s köztük az arab, egy új csoportosításának alapelveit vázolta fel.

Dévényi Kinga — Iványi Tamás

IN MEMORIAM MÁRTONFI FERENC (1945-1991)

1991 június 21-én váratlanul fiatalon elhunyt kedves barátunk és tagtársunk, Mártonfi Ferenc sinológus, koreanista és általános nyelvész. A Távol-Kelet klasszikus nyelveit és kultúráját, az archaikus és klasszikus kínai filológiát éppúgy kitűnően ismerte, mint az általános nyelvészet valamennyi irányzatát. Legkedvesebb területe azonban a fonológia volt, azon belül is a kínai nyelv hangtani kérdéseinek vizsgálata. Ebben a pár sorban életének és tudományos munkásságának csak néhány főbb pontjára szeretnék rámutatni, s nem szándékozom részletesen értékelni az adatok hallatlanul széles körére támaszkodó, invenciózus és nagyon jelentős eredményeket hozó tanulmányait.

Életéről röviden: 1963-68 között végezte egyetemi tanulmányait a budapesti Eötvös Loránd Tudományegyetem kínai és matematikai nyelvészet szakán. Már egyetemi évei sem csupán az erőgyűjtés és tanulás időszaka volt, hiszen szemináriumi dolgozatait a 70-es években rendre közreadta cikkek formájában, szinte változtatás nélkül. Ezeknek az értékéről bárki meggyőződhet, ha elolvassa az "A kínai szófaj kérdéséhez (A szófaj mint különös)" (1971) és a "Vannak-e szófajok a kínai nyelvben?" (1973) c. cikkeket (ld. részletesebben a bibliográfiában). Az egyetem elvégzése után két esztendőt töltött Észak-Koreában, ahol hihetetlen sok tanulással és munkával az első magyar koreanista nyelvész képezte ki magát, de emellett jutott ereje a koreai irodalom megismerésére is. Hazajövele után előbb Szegedre járt le tanítani, majd a Nyelvtudományi Intézet aspiránsa volt, végül 1975-ben került végleges munkahelyére, az ELTE Kínai és Kelet-Ázsiai Tanszékre. Tanítása során nagy eltökéltséggel sikerült megvalósítania azt, hogy ne legyen törés az oktatómunka és a kutatásai között, ami egy, a modern nyelvészettel foglalkozó tanárnak nem könnyű vállalkozás, ha nem kifejezetten nyelvész érdeklődésű diákokkal van körülvéve. Sok diákévfolyam tudna mesélni egész táblát betöltő megkülönböztető jegyes elemzéseiről és mátrixairól!

Nem adott ki a kezéből semmit, amit az adott lehetőségeken belül nem tartott a lehető legtökéletesebbnek. Ennek az eredménye aztán az, hogy olyan munkák, amelyeken évtizeden át napi sok órában dolgozott, nem készültek el soha végső formába öntve. Más részről viszont nem létezett számára rutin feladat. Egyik recenziján több mint egy évet dolgozott, s végül 24 sűrűn teleírt oldalas, elméleti alapvetést tartalmazó tanulmány készült belőle ("Fonológia és nyelvészvetségek, avagy a korszerű nyelvészetről (recenzió és esszé), 1977), más esetben egy egyszerű lektori jelentés "sorsa" lett tekintélyes cikk ("Elvetélt ötletek egy magyar-kínai szótár ügyében", 1985).

A sok értékes tanulmány között van egy alapvető fontosságú elméleti munka, amely ugyan közel két évtizeddel ezelőtt készült, de ma sem veszített értékéből, s nem tekinthető túlhaladottnak, ez a fonológiai automata kidolgozása ("A

fonológia kreatív alkotórésze (Fonológiai automata a generatív grammatikában)" 1974), majd ezt követően számos cikkben történt alkalmazása (ld. pl. "Jövevényszavak hangalakjának meghatározása fonológiai automatával", 1978). Ennek röviden az a lényege, hogy nem tudjuk jól megérteni a hangtani jelenségeket, ha feltételezzük (mint azt az eddig ismert grammatikai modellek teszik), hogy a fonológia pusztán passzív, interpretáló része a grammatikának, amely csak azt tudja formába önteni, amit a szintaxis és a szótár "kér" tőle. A fonológiai automata ezzel szemben meg tudja magyarázni az önállósult hangtani jelenségeket is, ki tudja mutatni a különbséget azok között a hangsorok között, amelyek egy nyelvben elméletileg létezhetnének, jólformáltak, de véletlenül nem jöttek létre, és azok között, amelyek ellentmondanak a nyelv szabályainak (a korábbi modellek e két nem létező típust nem tudták megkülönböztetni). Ennek a különbségtevésnek nagy jelentősége van pl. a verselemzésben vagy a jövevényszavak hangalakjának megértésében ("megjósolásában"). A fonológiai automata és a szótág-generálás gondolata nézetem szerint annyira újszerű még ma is, s annyira megelőzte a hatvanas-hetvenes évek merev és sablonos interpretatív fonológiájának a gondolatrendszerét, hogy igazából nem múltja, hanem jövője van, annál is inkább, mivel eddig nem jelent meg idegen nyelven, s így jószerivel ismeretlen a szakma előtt.

Sok tanulmánya maradt kéziratban vagy félig megírtan, mindazonáltal a publikált cikkek is teljes értékű és nagyszabású munkásságot tükröznek, amelyet nem szeretnék euforikus jelzőhalmazsal értékelni. Helyette szeretném valamelyest elősegíteni a már megjelent anyag jobb megismertetését, a teljesen kész kéziratok publikálását és a csak magyar nyelvű cikkek lefordítását angolra. Ennek keretében a Körösi Csoma Társaságon belül a Keleti Nyelvek Kollégiuma máris közreadott, szerény példányszámban, két kötetet cikkeiből: egyrészt összes idegennyelvű tanulmányát (*On Chinese Phonology*. Budapest Oriental Studies 8.), másrészt egy 200 oldalas válogatást magyar nyelven írott munkáiból (*Az írástól a versig*. Keleti Értekezések 4.). Távlatilag tervezzük összegyűjtött munkáinak kiadását is.

Végezetül fel szeretném idézni hitvallását kedvenc Horatiusából:

*Nunc itaque et versus et cetera ludicra pono:
quid verum atque decens, curo et rogo et omnis in hoc sum;
condo et compono, quae max depromere possim.
Ac ne forte roges, quomodo me duce, quomodo Lare tute:
nullius addictus iurare in verba magistri,
quo me cumque rapit tempestas, deferor hospes.*¹

¹ "Felhagyok én hát verssel s minden játszadozással.

Azt keresem, mi igaz s mi a jó, s elmélyedek ebben,
gyűjtöm s elraktározom azt, mit elővehetek majd.

Am ne keresd, ki vezet, s mely Lár oltalmaz eközben:
egy mester tana sem köt s egyre sem esküszöm én fel.
Merre a szél hajl, vendégként megyek átutazóban."

(Horatius, Epistularum liber primus, 10-15., Horváth István Károly fordítása).

Mártonfi Ferenc nyelvészeti cikkeinek válogatott bibliográfiája

- (1971) "A kínai szófaj kérdéséhez (A szófaj mint különös)", *Magyar Filozófiai Szemle XV* (1-2), pp. 242-257.
- (1972) "A tiszteletiség kifejezési formáiról a kelet- és délkeletázsiai nyelvekben (A koreai verbum finitum szociolingvisztikai vonatkozásai)", *Általános Nyelvészeti Tanulmányok VIII*, pp. 159-180.
- (1972) "A személy-fogalom helye és szerepe a koreaiiban", *Néprajz és Nyelvtudomány XV-XVI*, pp. 101-108.
- (1972) "On Sino-Korean Finals", *Acta Orientalia Hungarica XXV* (1-3), pp.83-99.
- (1972) "Topic-Comment Analysis in Chinese", felolvasva: *Conference on Mathematical and Computational Linguistics, Prague* (Kéziratban.)
- (1973) "On Some Problems of a Generative Phonology of Middle Sino-Korean", *Acta Orientalia Hungarica XXVI* (2-3), pp. 299-307.
- (1973) "Vannak-e szófajok a kínai nyelvben?", *Nyelvtudományi Közlemények LXXV*, pp. 177-203.
- (1973) *Az ókínai rekonstrukciójának kérdései*. 61 p. Akadémiai tervmunka az MTA Orientalisztikai Bizottságának megbízásából. (Kéziratban.)
- (1973) "Az 'r' és 'l' hang helye, különös tekintettel a keletázsiai nyelvekre", felolvasva a *Szegedi Interdiszciplináris Fonetikai "r - l" Hang Konferencián*. (Kéziratban.)
- (1974) "A koreai írás rendszere és története", *Keletkutatás 1973*, pp. 113-146.
- (1974) "A fonológia kreatív alkotórésze (Fonológiai automata a generatív grammatikában)", *Általános Nyelvészeti Tanulmányok X*, pp. 83-114.
- (1974) "Nyelvészeti megjegyzések a beszédérthetőségi vizsgálatokhoz", *Kép- és Hangtechnika XX* (4), pp. 109-112 és p. 124.
- (1974) "Yi-ching's Buddhist Sanskrit-Chinese Glossary: A Source for T'ang Phonology (part one)", *Acta Orientalia Hungarica XXVIII* (3), pp. 359-392.
- (1975) "Yi-ching's Buddhist Sanskrit-Chinese Glossary: A Source for T'ang Phonology (part two)", *Acta Orientalia Hungarica XXIX* (1), pp. 15-53.
- (1975) "Yi-ching's Buddhist Sanskrit-Chinese Glossary: A Source for T'ang Phonology (part three)", *Acta Orientalia Hungarica XXIX* (2), pp. 225-246.
- (1975) 'generatív nyelvelmélet', *Világirodalmi Lexikon III.*, pp.484-489. (társszerző: Szépe György).
- (1975) "A rögzített nyelv - az írás", *Minerva Nagy Képes Enciklopédia: Település, városiasodás, az emberi kommunikáció*, pp. 254-272. Budapest.
- (1977) "Tizennégy Hjangga (A koreai nyelvű költészet legrégebbi fennmaradt darabjai)", *Keletkutatás 1976/77*, pp. 21-34.
- (1977) "On Conceptions of 'Parts of Speech' in Chinese and Generative Grammar (Parts of Speech to Be Buried)", *Acta Orientalia Hungarica XXXI* (3), pp. 279-310.
- (1977) "Fonológia és nyelvszövétségek, avagy a korszerű nyelvészetről (Recenzió és esszé)", *Nyelvtudományi Közlemények LXXIX* (1-2), pp. 399-423.

- (1978) *Előhang három tételben* (Előszótervezet a Fialat Nyelvészek Munkaközössége által írt Segédkönyv a középiskolai nyelvoktatáshoz c. kötethez) (Kéziratban).
- (1978) "Jövevényszavak hangalakjának meghatározása fonológiai automatával", *Általános Nyelvészeti Tanulmányok XII*, pp. 185-220.
- (1980) "Nyelvészet és verscsinálás", *Ismétlődés a művészetben: Opus, Irodalomelméleti Tanulmányok 5.* (szerk. Horváth Iván és Veress András) pp. 191-243. Budapest.
- (1984) "Két jel viszonya - nyelvi jeleken és írásjegyeken példázva", *Általános Nyelvészeti Tanulmányok XIV*.
- (1985) "Elvetélt ötletek egy magyar-kínai szótár ügyében", *Kína kultúrája Magyarországon, Történelem és Kultúra 2. köt.*, szerk. Ferenczy Mária. pp. 65-74. Budapest.

Iványi Tamás

KRÓNKA, 1990

Mínthogy 1990 szeptember végéig nem tartózkodtam Magyarországon, az erről az időszakról szóló beszámolóm rövidebb lesz a megszokottnál. Nem sikerült ugyanis előadónk egy részétől rövid összefoglalást kapnom mondandójuk lényegéről. Azt is be kell valljam, hogy elutazásom előtt nem gondoskodtam kellően a következő felolvasó ülések programjáról, ezért maradt ki egy-egy hónap. Köszönet illeti Dévényi Kingát és Bethlenfalvy Gézá, hogy átvették szerep-köröm s biztosították a folyamatosságot az adott periódusban.

1990. február 13-án Saber el-Adly: Szemmelverés Egyiptomban címen igen érdekes területre kalauzolta hallgatóit. Elmondta, hogy az egyiptomi ember felfogása szerint mindaz, ami szép, fontos, értékes vagy termékeny, ki van téve az irigység és a gonosz szem esetleges kártevésének. Különösképpen áll ez a várandós nőkre és a fiúgyermekre, de az újonnan vett használati javakra is. Ünnepi események, mint a fiúk körülmétélése vagy az esküvő alkalmasak arra, hogy ezek során a kártevés bekövetkezhessék. Az ártó hatás akkor válik teljessé, midőn a pillantást a tetszés vagy csodálkozás verbális kifejezése is kíséri. A szemnek ez a rendkívüli ereje az egyénnel veleszületett adottság, amit semmilyen más úton nem lehet megszerezni. Aki a képesség birtokában van, az lényegében akarától függetlenül okozza a kárt. A klasszikus felfogás szerint a kék szem, az egybenőtt szemöldök, a nagyon gyenge vagy egyáltalán nem növe szakáll, illetve a metszőfogak közötti rés jele lehet annak, hogy valaki képes szemmelverésre. A károkozás ellen a néphit szerint áldással, ráolvasással és a szemnek a testből való kiűzésével lehet védekezni.

Március 13-án Galla Endre "Nyitás" és "modernizáció" a századeleji Kínában címmel tartott előadást, majd április 10-én került sor közgyűlésünkre, mely-

nek szórnoka Róna-Tas András volt. Találkozás a dalai lámával címen először ismertette a dalai láma intézményének kialakulását, majd vázolta a jelenlegi dalai láma életrajzát. Szólt 1958 óta tartó kísérleteiről, hogy találkozhasék vele, ami végül 1986-ban, Bonnban sikerült. Részletek hangzottak el ezután a dalai láma nagysikerű önéletrajzának készülő magyar fordításából, végül Tibet vallási vezetője közelgő magyarországi látogatásának jelentőségéről is szó esett. (Erre még áprilisban sor került, s 28-án a Budapesti Közgazdaságtudományi Egyetem aulájában a nagyszámban egybegyűlteknek "Az emberi lét problémái buddhista megközelítésében" címen beszélt.) Bethlenfalvy Géza főtítkárt tartotta meg ezután szokásos évi beszámolóját, amit elnöki zárszó követett.

Május 8-án Vásáry István "A tatár eredetű orosz nemesség a 14-16. században", június 5-én pedig Gulya János "Jugria és a magyar őstörténet" címen foglalta össze a témába vágó kutatási eredményeit.

November 6-án az ELTE Török Filológiai Tanszékével s a JATE Altajisztikai Tanszékével közösen szerveztünk emlékülést a világhírű magyar turkológus, Németh Gyula professzor születésének 100. évfordulója alkalmából. Mivel az ekkor felolvasottak - egy kivétellel - előző számunkban már napvilágot láttak, itt csak címüket ismételjük meg: Káldy-Nagy Gyula: Németh Gyula, 1890-1976, Róna-Tas András: Németh Gyula és az erdélyi kérdés, Györffy György: A kazár kettős királyság kérdéséhez, Czeglédy Károly: Téves olvasatok kazár tudósítások szövegében (ennek nem készült el írásos változata - a szóbeli verzió Golden amerikai kutató egyetlen rossznak tartott olvasási kísérlete körül forgott), Telegi Zsigmond: Németh Gyula jövevényszavakról és kettős nyelvtudatról, Kakuk Zsuzsa: Török jövevényszavaink átvételének útjai. Az eredeti program számolt még Schütz Ödön dolgozatával is, ő azonban akadályoztatása miatt nem tudott az ülésre eljönni - munkája viszont említett füzetünkben megtalálható: Az armenisztika jelentősége a magyar keletkutatás számára.

November 27-én szintén centenáriumról emlékeztünk meg. A jeles régész, a bolgár-magyar kapcsolatok és a bolgár őskor elsőrangú ismerője, Fehér Géza előtt tisztelegtünk azzal, hogy fia fordításában és felolvasásában egy magyarul eleddig ismeretlen tanulmányát tűztük napirendünkre, melynek témája: "A magyarok kapcsolatai Sámuel bolgár cárral (Szent István külpolitikája)" volt.

Ugyancsak évforduló, a 750 éve elkészült Mongolok Titkos Története adta az ihletet december 18-i összejövetelünkhöz. Három kutató járta körül e gazdag forrás különféle vonatkozásait. U. Köhalmi Katalin "Burkan-kaldun, a Bordzsginok szent hegye" címmel a mongolok hegykultuszát vizsgálta, utalva persze mitológiájuk több más elemére is. Berta Árpádot "A nemzetségektől a tümenekig" címen az foglalkoztatta, hogy miként tükröződik a hadi szerveződés a Mongolok Titkos Történetében, azon belül is a mongol-kereit kapcsolatok tükrében. Sárközi Alice pedig a műben szereplő temetési szertartások alapján, későbbi párhuzamokra is hivatkozva e kornak a halálról való felfogását boncolgatta, kiemelve, hogy még politikai gyilkosság esetén is vigyáztak arra, hogy az illető vére ki ne folyjék, mivel abban is benne van a lelke, ami kísérthet s árthat.

November 14-i választmányi ülésünkön alakult meg a Kőrösi Csoma Társa-

ság Japán-kutató Munkaközössége, melynek itt csak céljait soroljuk föl: a magyarországi Japán-kutatás támogatása, a régi és a mai japán kultúra, társadalom és gazdaság vizsgálatának elősegítése és az ezekkel kapcsolatos ismeretek közvetítése a magyar szellemi élet és a szélesebb közönség számára.

Ezzel mint a Társaság krónikása leteszem pennámat. 1991. évi tisztújító közgyűlésünk új vezetőséget választott, s minthogy már amúgyis eggyel többször töltöttem be a tudományos titkári tiszte a hallgatólagos megegyezésben rögzítettél (azaz közel kilenc éven át), most semmiképpen sem lehettem jelölt. Őszinte szívvel kívánok sok sikert utódomnak, Sárközi Alice-nak. Bár olyan korban élünk, amikor a tudományra kevés ideje jut még a szakmabelieknek is, bízva bízom abban, hogy eredményesen fogja tudni felvenni a harcot a felolvasó üléseinket fenyegető közönnyel.

Dávid Géza

KÖRÖSI CSOMA SÁNDOR EMLÉKÜNNEPSÉG

1991. Kovászna

Erdély magyarsága számára kiemelkedő fontosságú eseményről adott hírt az a levél, amelyet 1990. június 6-án kelteztek Kovásznán. A Körösi Csoma Sándor Közművelődési Egyesület nevében Gazda József elnök és Fábíán Ernő főtítkár az alábbiakról tájékoztat: "Jóleső érzéssel tudatjuk, hogy megalakultunk. Itt Kovásznán és Csomakörösön, nagy tudósunk szülőföldjén, az ő nevét viselő egyesület született, születhetett annyi év után. Most már tudjuk, a saját bőrünkön tapasztaltuk - a diktatúra megtanított rá-, mi az: IDEGENNEK ÉREZNI MAGAD A HAZÁBAN. Mi az: nem lenni büszke arra, amire büszke kellene hogy légy, nem ápolni azt, amit ápolnod kellene, nem vallani azt, amit vallanod kellene. Érzelmek a mélyre költöztek, elrejtettük magunkban a büszkeséget, el a szeretetet, és vártuk: jön-e már a tavasz. Közben csendben, feltűnés nélkül mégis óvtuk, őriztük azt, amit őriznünk kell, büszkék voltunk arra, amire büszkék kell, hogy legyünk, s vallottuk és vállaltuk azt, amit nem szabadott volna vállalni: múltunkat, hagyományainkat, saját értékeinket. De csak lopva, titokban.

Most - végre - a világ elé léphetünk. A szülőföld intézményt, egyesületet alakíthatott a magyar kultúra ápolására, a hagyományörzés ösztönzésére, Körösi Csoma Sándor emlékének a továbbélésére. Célunk: adni a népünknek, kultúrát adni, műveltséget adni, s lehetőséget arra, hogy lelkében gazdagodjék, önazonosságának tudatában erősödjék. S szeretnők felszínen tartani, ébren tartani a nagy példakép, a nagy előd emlékét.

Dokumentumközpontot akarunk létrehozni itt, a szülőföldön, szeretnők összegyűjteni Körösi Csoma Sándor műveit, minden alkotását, a róla szóló emlékeket, a róla szóló szakirodalmat. A rá vonatkozó adatokat s mindazt, ami egyáltalán fellelhető, megtalálható. Szeretnők felvenni a kapcsolatot minden olyan egye-

sülettel vagy magánszeméllyel, amely vagy aki Kőrösi Csoma Sándor-kutatással foglalkozik, vagy amely a nagy tudós nevét valamilyen vonatkozásban felhasználja, zászlójára tűzi, saját szimbólumának tekinti."

Melyik intézmény lehetne e célkitűzések megvalósításának egyik legtermészetesebb segítője és szövetségese, ha nem a Magyar Tudományos Akadémia égisze alatt működő Kőrösi Csoma Társaság, gondolták az egyesület vezetői, s ezért nekünk is küldtek meghívót az 1991. április 6-ára szervezett nagyszabású ünnepségre.

Bethlenfalvy Géza főtítkárral úgy véltük, erkölcsi kötelességünk elmenni s a szülőföld népével együtt meghajtani fejünket Csoma Sándor emberi és tudósi példája előtt. Jelenlétünkkel azt is éreztetni szeretnénk volna, hogy a magyar tudományos élet számára nem közömbös, hanem nagyon is fontos, hogy egy ilyen emelkedett szándékú egyesület sikerrel töltse be feladatát.

Közel 2.000-en gyűltek össze Csomakőrös ősi temploma mellett, Csoma szobránál, melyet székelv ruhába öltözött lányok álltak körül. Gazda József megindítóan szép megnyitó beszédét India nagykövetének, Julio Ribeironak ihletett és minden diplomáciai mesterkéeltségtől mentes, mintegy közvetlenül Csomához intézett szavai követték. Ezután koszorúk elhelyezésére került sor, többek között bukaresti nagykövetségünk, a budapesti Székely Kör, a nagykanizsai Közéleti Klub (mely népes küldöttséggel képviseltette magát) és társaságunk nevében. A nap legmegrendítőbb élményét az istentisztelet jelentette a zsúfolásig megtelt templomban. Kusztyos Tibor esperes, kovásznai lelkész bevezető imája után Csiha Kálmán, az Erdélyi Református Egyházkerület püspöke hirdetett ígét. A zsidó nép 40 éves vándorlásához hasonlította ez elmúlt 40 év minden megpróbáltatását, megaláztatását, amelyek közepette hűségesen kitartani csak azok tudtak, akiknek lelkében az égő csipkebokor tüze lángolt. A XX. század számos álcscipkebokrot kínált az emberiségnek, ám ezek sorra elhamvadtak, mondta. A Kőrösi Csoma Sándorhoz hasonló elhivatottak őrizték az igazi, ki nem alvó tüzet. Az ő példájuk kell, hogy utat mutasson nekünk csüggedéseinkben és elbizonytalankodásunkban. A szűkebb értelemben veti istentisztelet, a magyar Himnusszal zárult, amit sokan csak el-elcsukló hangon tudtunk végigénekelni.

Sepsiszentgyörgyi színészek állították ezután elénk Csoma alakját, korabeli levelek, visszaemlékezések és mai versek segítségével - közben a Vox Humana énekkar adott elő egy-egy kórusművet.

A kovásznai program hasonlóan gazdag volt, bár picit talán "hivatalosabb", mint a délelőtti. Az indiai követ itt jóval megtervezettebb szöveget olvasott fel, s nem igazán találta meg a hangot Borsi-Kálmán Béla, hazánk kulturális attaséja, illetve Claus Henning, az Egyesült Királyság kulturális attaséja sem. Petre Străchinaru, a Megyei Művelődési Felügyelőség alelnöke pedig román nyelven méltatta a jeles kutatót. Az egyházak képviselői viszont ismét magas szellemi és érzelmi hőfokon izzó beszédeket mondtak. Csiha Kálmán a szívből fakadó ünneplés fontosságát hangsúlyozta, Kovács Gábor, római katolikus esperes Sík Sándor Acélemleréhez hasonlította Csomát, majd azt emelte ki, hogy félelem és meghátrálás nélkül kell a meglévő jogokért küzdeni, mert ha már elvették

őket, késő. A város központi terén emelt Csoma szobrot ezúttal is elborították a koszorúk.

Még kell említenünk azt az ebédet is, amelyet Csomakőrös maroknyi népe várársolt elő az ismert körülmények dacára jó 100 fő számára, lelkészük, Szász Tibor és felesége szellemi-emberi összekovácsoló irányításával.

Délután négy előadás hangzott el. Bodor András a tibetista Kőrösi Csoma Sándort mutatta be, vázolván közben e vallás legfőbb jellemzőit is. Demény Lajos a korabeli román sajtót vizsgálta abból a szempontból, hogy mennyire számolt be a székely tudós utazásáról (ennek kapcsán a hírközlő szervek napjainkban betöltött jelentőségére is utalt, ezen belül igen károsnak minősítette a romániai magyar nyelvű rádió- és televízió-adások elsorvasztására tett kísérleteket). Fábián Ernő Csoma őstörténeti koncepciójáról szólt, kiemelve, hogy képes volt téves elgondolásai felülbírlására, s hogy ma is ez az egyetlen lehetséges helyénvaló tudósi magatartás; azonban különféle okok miatt egyes országokban máig ragaszkodnak mítikus őstörténeti elméletekhez, melyeknek semmi közük a valósághoz. Bethlenfalvy Géza azokról az új dokumentumokról beszélt, melyeket Indiában talált s melyek több ponton is gazdagítják-elmélyítik Csomáról való eddigi ismereteinket, így fényt vetnek Moorcroftihoz fűződő viszonyára, valamint politikai megvesztegethetetlenségére. A szimpózium végeztével a Kőrösi Csoma Sándor Közművelődési Egyesület tiszteleti tagságáról szóló oklevelet nyújtottak át 15 főnek, köztük nekünk is, akik Társaságunkat képviseltük.

Az esti órákban szép összeállítást láthattunk Csoma életéről a város színjátszó csoportjának előadásában, az egésznapos rendezénysorozat szellemi mozgóatójának, a fáradhatatlan Gazda Józsefnek szikár, ugyanakkor szívhez szóló rendezésében. E műsor második része irodalmi kollázs volt, melyet az alkalomhoz illő versekből szerkesztettek meg.

Már ottlétünkör hallottunk arról a nagyszabású tervről, hogy Kovásznán egy Csoma dokumentumközpontot szeretnének létrehozni, ahol gyűjtemények elhelyezésén kívül tevékenységük sokirányúan kibontakozhatna. Az elgondolás megvalósításához azonban összefogásra van szükség, mely nem állhat meg a város, vagy a megye határainál, annak nemzetközivé kell szélesednie. Éppen ezért jött létre hazatértünk után az az alapítvány, melynek alapító okiratát az alábbiakban kivonatossan közöljük, kérve mindenkit, akinek e számunk kezébe kerül, hogy lehetőségeihez mérten támogassa s népszerűsítse azt.

Dávid Géza

**A KÖRÖSI CSOMA SÁNDOR ALAPÍTVÁNY
ALAPÍTÓ OKIRATA
(kivonat)**

Az alapító neve: Kőrösi Csoma Sándor Közművelődési Egyesület,
Kovászna, Petőfi Sándor utca 59., Románia

Az alapítvány elnevezése: Kőrösi Csoma Sándor Alapítvány.

Az alapítvány jogi személy, székhelye: Budapesti Székely Kör, 1066 Budapest, Ó
utca 8-10.

Az alapítvány célja: Kőrösi Csoma Sándorral kapcsolatos tárgyi emlékek
felkutatása s alap teremtmése további tudományos kutatások számára.

Az alapítvány vagyonának gyarapodása esetén Kőrösi Csoma Sándor
Emlékmúzeum és Dokumentumközpont építése, berendezése és működtetése
Kovásznán, a nagy tudós-vándor szülőföldjén. Ilyen módon látjuk
elérhetőnek azt, hogy a szülőföld valóban ápolhassa nagy fia emlékét.

Az alapítvány ezért is nyitott, csatlakozhatnak hozzá mindazok a hazai és külföldi
természetes és jogi személyek, akik a célkitűzéssel egyetértenek.

Az alapító a vagyon kezelésére és annak meghatározott célra történő
fordítására létrehozza az alapítvány kuratóriumát.

A kuratórium a kezelői teendők ellátásával Török Gyula mérnököt, a Budapesti
Székely Kör társelnökét bízta meg.

Forintszámlaszám: 530-011795-5, OTP XII. Kerületi Fiók, Budapest XII.
Böszörményi u. 9-11.

Devizaszámlaszám: B 092617, OTP Budapest XII. Lékay tér 1-3.

KANDIDÁTUSI ÉRTEKEZÉSEK MEGVÉDÉSE

Dévényi Kinga: *Sībawayhi és al-Farrā'*. Szintaktikai módszerek egységessége és különbözősége az arab nyelvtudomány történetében.

(*Sībawayhi and al-Farrā'*. *Uniformity and Diversity of Syntactic Methods in the History of Arabic Grammar-Writing*.)

c. kandidátusi értekezésének megvédésére 1990. október 4-én került sor. Az angol nyelven írt disszertáció opponensei Iványi Tamás és Abdel-Moneim Moukhtar, a bizottság elnöke Róna-Tas András volt.

Az arab nyelvtudománytörténeti disszertáció lényegében öt tanulmányt foglal magába, öt hosszabb-rövidebb függelékkel kiegészítve, s természetesen bevezető és összefoglaló fejezettel ellátva. Ezek a tanulmányok önállóak abban az értelemben, hogy önmagukban publikálhatók - ami mára már mindegyikükkel meg is történt. Ugyanakkor egymás után olvasva őket sokkal inkább egy monográfia fejezeteinek tűnnek, mint önálló cikkeknek. Ezt a hatást a szoros és jól körülhatárolható tematikai egységen kívül a szerző vizsgálati módszereinek az egyöntetűsége és következetesen végigvitt hasonló gondolatmenete és célkitűzései biztosítják. Ez a cél: a klasszikus arab nyelvtudománytörténet korai, de egyben legfényesebb korszakának az alávetése egy magyarázó/értelmező vizsgálatnak. Ez közelebbről a hiğra II-III. százada fordulójának két legnagyobb alakjának Sībawayhi-nak és al-Farrā'-nak az összevetését jelenti gondosan kiválogatott grammatikai csomópontok vizsgálatán keresztül. Mindezt aztán az 1. és 3. fejezet időbeli keretbe is foglalja azáltal, hogy egy feltételezhető korábbi korszak felől elindítja ill. egy későbbi fejlődési szakasz felé mintegy "kifuttatja" az elemzéssort. A dolgozat által követett magyarázó vizsgálat lényegét a következőkben lehet összegezni: 1. Igyekszik feltárni azokat a belső viszonyokat, amelyek ezekben a grammatikákban uralkodnak, meghatározni bennük a grammatikai elemzés szabályainak ill. szabályrendszerének a jellegét és végső célját. 2. Mindez elvezet oda, hogy meg lehessen kísérelni a válaszadást olyan kérdésekre, mint pl. a normatív vs. deskriptív jelleg, meg lehessen értenünk ennek a grammatikaírásnak a mozgatóit, s át tudjuk fordítani kifejezéseit saját nyelvünkre, ami a megértés talán legfontosabb eleme. 3. Ez az értékelési, magyarázási folyamat ugyanakkor abban is segíthet, hogy az egész iszlám-arab tudomány- és kultúratörténetben meghatározhassuk a nyelvtudomány és eszmerendszere helyét és szerepét.

Ormos István

Brief Summaries of the Papers

ISTVÁN HAJNAL: ON THE HISTORY OF BAHRAINI QARMAṬIANS

With the incorporation of *hārījīte*, *muṭʿazilīte* tenets and late Hellenistic neo-Platonic doctrines, changes took place in the ideology of the opposition, *shīʿite* groups of the ʿAbbāsīd caliphate in the mid 3rd/9th century.

Communities of new type arose which supported their radical political behaviour, a shift from the former wait-and-see attitude in social strife, with the proclamation of the imminent coming of a theocratic, charismatic leader, an *Imām-Mahdi* from the Prophet's house. This doctrine uniting the radical *shīʿite* groups was subsequently labelled *Ismāʿīliya*. In the last third of the 3rd/9th century a well-organized movement emerged in the western and eastern areas of the empire leading to the foundation of two *shīʿite* states (the *Qarmaṭian* state in *bahrain* and the *Fāṭimids* in North Africa). They based their politics aimed at overthrowing the ʿAbbāsīd Empire on the legitimation of the *Imām-Mahdi*. These attacks from two sides inspired both contemporaneous chroniclers and the majority of modern-day scholars to assume that these actions were coordinated and the politics of the *Bahraini Qarmaṭians* was determined by their alliance with, or secret commitment to, the *Fāṭimids*.

As against this traditional concept, the present study examines the non-*Fāṭimid* external relations of the *Bahraini Qarmaṭians*, and the impact of a militant foreign policy based on commercial interests upon the development of the community and the state.

Having analyzed the sources, the author concludes that although after the schism in the *Ismāʿīlite* movement the *Bahraini Qarmaṭians* continued to consistently advocate the radical idea of the charismatic leader, they at the same time asserted their own economic-commercial interests even more emphatically. To this end they pursued a militant, expansive foreign policy, emerging as a state in this process. Eventually it came to be recognized by its neighbours, the ʿAbbāsīd Empire, and achieved its legitimation integrated in the Muslim political order, creating the foundations on which the later "golden age", prosperity and welfare could evolve so much admired by posterity.

ALEXANDER FODOR: TRACES OF THE ISIS CULT IN AN ARABIC LOVE SPELL FROM EGYPT

The paper treats the text of a peculiar Arabic love spell termed *šabšaba* which has been a popular magical ritual among Egyptian women destined to restrain their husbands from flirting with other women or to retrieve the unfaithful husband. The prescription in the text orders the woman to get a brick from an ancient tomb, wrap it in clothes as if it were a baby in swaddling cloth then to put it in a chest and not to release it to its mother until the desired person obeys the orders of the petitioner. She is also ordered to expose partially herself and to mount on a hearth and to recite an incantation while burning incense in front of her. Using the evidence offered by other *šabšaba* texts the paper establishes other criteria which seem to be essential in bringing about the purpose of the operation. Among these we can mention that the petitioner must wear a black cloth, must anoint her face with a black substance and must let her hair fall on her shoulders. The whole ceremony must be performed at night, in the time of full moon. Interpreting this description, the paper wishes to show the characteristic features of the Isis cult in the basic elements of the whole scene. Drawing on the archaeological evidence of the terra-cotta figurines from the Roman period and the written sources represented mainly by the Greek magical papyri, the following conclusion can be reached: The performer of the *šabšaba* assimilating herself to Isis enacts a fertility ritual which has always laid an essential role in the life of lower class women. The tenacious continuity of this magical procedure sheds also light on the survival of an important aspect of Græco-Roman popular religion in Islamic Egypt.

KINGA DÉVÉNYI: THE SOURCES OF MYSTICAL APPROACH TO ARABIC WRITING

If we start thinking about writing in general, the first thing that strikes us is the manyfoldedness of its functions. It applies also in today's Europe, even if the importance of handwriting is tending to disappear. But it certainly applies to the Arabic world of today, where the skill of writing is still a privilege, and handwriting plays even today a fairly great role. Calligraphy is flourishing and in the market places are crowded on the one hand with scribes who will write official papers or private letters on behalf of the illiterate, and on the other hand with people who make talismans, in which craft only the secondary function of writing is used. Taking all this into consideration, we can imagine how great the role of writing was in the Middle Ages.

In the present paper I examine the roots of a specific function of writing, i.e. its mystical usage, and the possibilities of its analysis according to the modern theory of writing. Starting from the different usages and possible ways of interpretation of the so-called *basmala* form (*bismillāh ar-rahmān ar-rahīm* "in the name of

God, the Merciful, the Compassionate") I try to show the functions of writing, the levels of the analysis of writing (parallel to linguistic analysis), and the segmentation of script into its characteristic traits. All this is necessary to place the different genres of mysticism in the system of Arabic writing, searching for its links with the functions and traits of writing.

After a brief review of many varieties of mysticism connected to Arabic writing, being a linguist, I tried to find their roots in the Semitic character of Arabic writing and its structural traits that developed in the course of its history, not denying, naturally, the importance of religious aspects. For the Muslims of the Middle Ages Arabic script, which was used to record the words of the Qur'ān, was sacred. According to the 17th century Qāḍī Aḥmad: "Writing is the distinction of the pure. Writing is one-half of knowledge."

ILDIKÓ ECSEDY: CHOU TA-KUAN, DESCRIPTION OF THE CUSTOMS OF THE LAND CHEN-LA

This paper was originally a postscript of the book of János Jelen - Gábor Hegyi, presenting the group of monuments of Buddhist art Angkor, introducing the photos and writings concerning the capital and cultural centre of the ancient land named by the Chinese travellers around the turn of the first millennium Chen-la, more or less on the land of Cambodia. Chou Ta-kuan was an official of the Chinese dynasty Yuan of Mongolian origin who wrote a travel report about his official visit of Chinese diplomacy in 1296-1297. A citizen of South-China and versatile in the customs of the Southern Barbarian neighbours of the Chinese Empire, Chou Ta-kuan wrote about the rich kingdom, a future subject, as hoped by the Chinese Court, for his official mates and chiefs continuing the records of traveller on the unknown land, with the due details and admiration. The author of this paper, the Hungarian translator of the Chinese travel report, gives the details of the birth of the report as well as the short biography of Chou Ta-kuan, characterizing the dynasty Yuan and contemporary China, with diplomatic efforts to be connected with other empires commercial treasures and royal residences of Asia, inviting them as subjects if possible, and organizing them as a Chinese province if it seemed impossible to invade them. The travel report analyzed by the translator, reflected the end of the 13th century, the international relations of the Chinese Empire with the most famous kingdom of the seashore of East Asia as well as the knowledge of the Chinese official historiography of the Barbarian subject of the Empire.

ISTVÁN ERDÉLYI: AVARS, CAUCASUS

In cooperation with the archaeological department of the Institute of Historical Sciences of the Mongolian Academy of Sciences, we were the first to explore a settlement of Asian Huns in Mongolia in 1990. The excavation took place on the

left-hand side of the river 120 km north of Ulan Bator. The remnants of three houses and a store pit lined with stone plates were found. Since the huts were built light, without ovens, the walls of wickerwork having a thin stripe of adobe along the mud floor at most, they must have been lived in from spring to autumn. Probably potters lived in the area we unearthed, the riverbed supplying good clay, but gold-washing can also be assumed, for gold mining has been going on in the valley since the last century. Upon our request, the Archaeological Institute of the Chinese Academy of Social Sciences dated the settlement of Asian Huns to the 2nd century B.C. using the C_{14} method. According to current knowledge, the typology and forms of ceramics date the pottery to the 1st century B.C. the latest. The finds mostly include well baked pottery thrown in this locality (the rejects and the kneaded clay were also found!). Among other finds are a grinding stone, spool-shaped horn button, horn beads and a potter's brim mould also carved of horn, a unique find. In the immediate neighbourhood we found five stone kurgans of the small cemetery of the settlement, but there was no time to unearth them.

RÓBERT SIMON: IBN KHALDŪN AND ŠŪFISM

Ibn Khaldūn's relationship to the Islamic mysticism was rarely the subject of any convincing and comprehensive study in the vast Ibn Khaldūnian scholarship hitherto (see M. Frank 1884; S. van den Bergh 1912:70-98; M. Syrier, IC 1947:264-302; al-'Affī 1962:135-143) and these attempts, too, were based mainly on the *Muqaddima* (especially on the chapter about the *'ilm at-taṣawwuf* within his *wissenschaftslehre*: Q III, 59-80 / W 1063-1080). After the excellent publications of his treatise on šūfism (*Šifā' as-sā'il li-tahdīb al-masā'il*) brought out simultaneously by M. b. T. aṭ-Ṭanṣī (Istanbul 1958) and I. A. Khalifé (Beirut 1959), it is high time to form a more accurate opinion of his relationship to šūfism.

This paper based on I. Kh.'s works (especially on his *Autobiography* and the *Šifā'*) tries to demonstrate that I. Kh. from his early childhood was educated in an atmosphere of a genuine šūfi value-system and throughout his life he cherished several times the idea of renouncing the world and withdrawing to a *ḥanqāh*. His value-system and his basic ideas about religion and philosophy were closest to al-Ġazālī. This means that his extraordinary achievement of founding the Science of History can be explained from the point of view of traditional Islam rather than on the basis of Muslim philosophy which has always been sharply criticized and rejected by him.

ILDIKÓ BELLÉR: THE LAZ PEOPLE

The Laz are a minority living along the Black Sea in northeastern Turkey. The author describes them on the basis of her own experiences as well as research literature.

First she presents the image of the Laz as it developed among the Turkish people stressing their different ethnicity and behavioral peculiarities. Then she enlarges upon the history of the Laz people from remarks in the oldest Greek sources of the 2nd century to our day. Tea growing introduced in the 1950s provides the Laz a relatively good living today.

The number of those speaking the Laz language is decreasing, but there are still some old women who practically speak no other language. The overwhelming majority of the Laz are bilingual today, speaking Laz and Turkish. Their ethnic consciousness is strong, they usually choose their spouses from their own kind and cherish their folk customs.

Finally, the author calls attention to the importance of studying the Laz language.

ZSUZSANNA GULÁCSI: A SOUTHEAST EUROPEAN LOAN-WORD IN 16-18TH CENTURY HUNGARY

The word *kecse* 'felt blanket, felt rug' now extinct in the Hungarian language was widely used in the 16-17th centuries, during the Ottoman occupation, with occurrences in the 18th and 19th centuries as well.

The etymology of the word *kecse* was not problematic earlier either: It is of Ottoman origin, the borrowing of Turkish *kece* 'felt'. The problem is caused by the dual meaning of the word in Hungarian, since there was a flat rug-shaped *kecse* and, less frequently, a *kecse* used as a cloak.

Having collected contemporaneous data, the author analyzed the meaning of *kecse* on the basis of the function of the object it denoted. The interpretation of *kecse* as a rug, blanket of various sizes and functions, or wall carpet is clear. The meaning 'cloak' must derive from the fact that in those days people often wrapped around their shoulders and heads rectangular, uncut pieces of textile or blankets as overcoat. This practice is confirmed by several extant ethnographical traditions. Thinner felt rugs - *kecses* - could also have been used for this purpose. This meaning is implied by the one-time "Haiduk-kecse".