

KELETKUTATÁS

A Kőrösi Csoma Társaság folyóirata

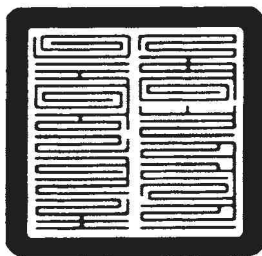
2014. ősz

Szerkeszti

DÁVID GÉZA ÉS FODOR PÁL

BIRTALAN ÁGNES ÉS IVÁNYI TAMÁS

közreműködésével



BUDAPEST

A borítón:
Izniki csempe, 16. század, Isztambul, Rüştem pasa dzsámi
(Dávid Réka felvétele)



A kiadvány a Magyar Tudományos Akadémia támogatásával készült

Kiadja a Kőrösi Csoma Társaság, Budapest
Felelős kiadó: Iványi Tamás
Műszaki szerkesztés: Terjék Edina
Készült a Rocket Digitális Stúdióban

ISSN 0133-4778

Tartalom

TANULMÁNYOK

<i>Péri Benedek</i> : Ki és milyen nemű Bayram Hân egyik csagatáj gazeljében a rejtélyes lírai „kedves”?	5
<i>Göncz Edina</i> : Oszmán esztétika. Egy nagybirodalom hatalmi reprezentációjának elmélete és gyakorlata	21
<i>Tóth János</i> : Vertikális intertextualitás és stílushierarchia Fujiwara no Teika <i>Havi feljegyzések</i> című művében.....	53

MISCELLANEA

<i>Ivanics Mária</i> : Krími tatár–iráni kapcsolatok a 16–17. században	91
<i>Dévényi Kinga</i> : Levelek, napló, emlékbeszéd: adalékok Goldziher Ignác és Vámbéry Ármin kapcsolatához	101
<i>Oláh Péter</i> : Behiç Erkin török követ budapesti tevékenysége (1928–1939).....	115

KISEBB TÖRTÉNETI ADATOK

<i>Kovács Nándor Erik</i> : Két malomkő között – a hódoltatott alföldi lakosság hányattatásainak epizódja egy panaszbeadvány tükrében	127
---	-----

SZEMLE

KÖNYVEK

Szabados György: Magyar államalapítások a IX–XI. században. Előtanulmány a korai magyar állam történelmének fordulópontjairól (<i>Katkó Gáspár</i>).....	133
--	-----

KONFERENCIÁK

CIEPO-21. 21st Conference of the Comité International des Etudes Pré-ottomanes et Ottomanes (2014. október 7–11.) (<i>Dávid Géza, Fodor Gábor, Fodor Pál, Molnár Mónika</i>)	141
--	-----

Contents

STUDIES

<i>Benedek Péri</i> : Who is the mysterious beloved in one of Bayram Hân's Chaghatay gazels?.....	5
<i>Edina Göncz</i> : Ottoman aesthetics. The theory and practice of the representation of power of a world empire.....	21
<i>János Tóth</i> : Vertical intertextuality and hierarchy of styles in Fujiwara Teika's <i>Monthly Notes</i>	53

MISCELLANEA

<i>Mária Ivanics</i> : Contacts between the Crimean Khanate and Iran in the 16th and 17th centuries.....	91
<i>Kinga Dévényi</i> : Some letters, a diary and an obituary: on the relationship between Ignaz Goldziher and Armin Vambery	101
<i>Péter Oláh</i> : The activity of the Turkish ambassador Behiç Erkin in Budapest (1928–1939).....	115

MINOR HISTORICAL DATA

<i>Nándor Erik Kovács</i> : Between two mill-stones – An episode of hardships suffered by the conquered population of the Hungarian Plain in the light of a grievance petition	127
--	-----

REVIEW

BOOKS

Szabados György: Magyar államalapítások a IX–XI. században. Előtanulmány a korai magyar állam történelmének fordulópontjairól (<i>Gáspár Katkó</i>).....	133
--	-----

CONGRESSES

CIEPO-21. 21st Conference of the Comité International des Etudes Pré-ottomanes et Ottomanes (7–11 October 2014) (<i>Géza Dávid, Gábor Fodor, Pál Fodor, Mónika Molnár</i>)	141
--	-----

Péri Benedek

Ki és milyen nemű Bayram Hân egyik csagatáj gazeljében a rejtélyes lírai „kedves”?

A klasszikus perzsa-török költészeti hagyomány egyik, ha nem a legfontosabb versformája és egyben műfaja a mindössze 5–11 párversből, bejtből álló rövid, lírai költemény, a gazel. Bár nem szükségszerűen és nem kizárólag, de a klasszikus gazelek túlnyomó többségének témája a szerelem (‘*işk*’), legyen az emberi lény iránti vonzalom (‘*işk-i mecâzî*’ „profán szerelem”) vagy az Isten szeretete (‘*işk-i hakîkî*’ „valódi szerelem”).¹ Az ilyen témájú és hangvételű (‘*âşikâne*’) gazelekben a költő a beteljesületlen és beteljesíthetetlen vágyakozás okozta gyötrelmeitől szenvedő szerelmes (‘*âşik*’) szerepében jelenik meg, aki a távolban felsejlő vagy kegyetlensége, hidegsége miatt megközelíthetetlen „kedvese” (‘*ma‘şûk*’, *mahbûb*) közelségére vagy akár csak egyetlen pillanatnyi figyelmére áhítozik.

A versekben elérhetetlen lényként ábrázolt, többnyire irodalmi közhelyek sorával leírt titokzatos „kedves” kilétével, s különösképpen nemi hovatartozásával kapcsolatos kérdések már régóta foglalkoztatják a klasszikus irodalom kutatóit. A témában számos elmélet született, s a régóta folyó vita az elmúlt évtizedben újult hévvel lángolt fel Törökországban.

A török nyelvek nem ismerik a nyelvtani nem fogalmát, ami kétséggkívül nehezíti a „szeretett lény” nemének meghatározását, de a „kedves” jellemzéséhez, dicséretéhez használt hagyományos költői eszközök többnyire a *mahbûb* maszkulin jellegét sugallják, azzal, hogy a szeretett lényt gyakran vérszomjas török vagy türkmén daliának ábrázolják, aki lovát táncoltatja, a játéktéren lovas pólót játszik, karddal vagdalkozik vagy török módra rohamoz.²

¹ İsmet Zeki Eyüboğlu, *Divan Şiirinde Sapık Sevgi*. İstanbul, 1968, 25–26. Eyüboğlu az emberi szerelem kategóriáját további két alcsoportra osztja, attól függően, hogy a kedves pusztán a képzelet szülötte vagy hús-vér emberi lény-e. Véleménye szerint az első esetben a kedves nő-, a másodikban inkább hímnemű. Eyüboğlu, *i. m.*, 43–44, 47–48.

² *Sekritip çıktı yana meydân sarı ol türk-i mest*

Tâ yana kaysı köngül mülkige kılgay türktâz

„Lovát táncoltatva jött ki a térre az a nekivadult török,

Azért, hogy valamely szív országát török módra megrohamozza.”

Ld. Mîr ‘Alî Şîr Nevâyî, *Garâ’ibü’-Sıgar: İnceleme-Karşılaştırmalı Metin*. Haz. Günay Kut. Ankara, 2003, 182, G222/V. (Az idézetek könnyebb azonosíthatósága kedvéért, ott, ahol ez lehetséges, az idézett párversek és az azokat tartalmazó gazelek sorszáma is megadjuk. Az arab számok a gazel, a római számok a párvers sorszáma jelzik.)

Török irodalomtörténészek egy része, talán a homoszexuális áthallások miatti szégyenérzetében úgy tett, mint aki mindezt nem veszi észre, s egész egyszerűen, kategorikusan kijelentette, hogy amennyiben teremtett lényről van szó, a gazelek címzettje, a sematikus ábrázolt „kedves”, nemére nézve nő.³ Nagyon hasonló ehhez az a vélemény, mely szerint a „kedves” eredetileg valóban férfinak tűnhet, de ez pusztán csak a nagyon erős idegen, perzsa hatás miatt van így, hiszen a törökök lényével alapvetően összeegyeztethetetlen a homoerotikus kapcsolat. Az oszmán költészetet ért erős perzsa hatás halványulásával ezért a helyzet meg is változik, s a „kedves” szerepét immár egyértelműen nők veszik át.⁴

Az idők folyamán egyes török irodalomtörténészek azonban költői szövegek elemzése nyomán a fentiekkel gyökeresen ellentétes végkövetkeztetésre jutottak, s példákkal bőségesen illusztrálva kimutatták, hogy a klasszikus gazelek között nagy számban akadnak olyanok, melyek férfiakhoz íródtak s homoerotikus kapcsolatokról szólnak.⁵ A gondos és jól dokumentált kutatómunkán alapuló eredményeket idővel a török irodalomtörténészek java is elismerte, s ezzel a téma

*Tang nesîmin sâyir etken gül-izârımdur mening
Sekritip meydânga kirgen şeh-süvârımdur mening*
„A hajnali szellőt vándorlásra készítetõ, rózsa arcúm van nekem,
A lovát a térre ugrató deli lovagom van nekem.”

Ld. Nevâyî, *i. m.*, 278, G363/I.

*Baş koyar-men şükrdin kim kılmayın başımnı gûy
Çâbükiim meydânga hergiz rahşını sekritmedi*
„Hálából meghajtom a fejem, mert anélkül, hogy a fejemből pólógolyót ne csinált volna,
Daliám, a játéktérre a lovát soha be nem táncoltatta.”

Ld. Mîr ‘Alî Şîr Nevâyî, *Nevâdirü’ş-Şebâb*. Haz. Metin Karaörs. Ankara, 2006, 599, G602/II.

*Merkebing cev lâmda başın Nevâyî kıldı gûy
‘İşk ara boldı ‘aceb ser-geştelikke mürtekib*
„A lovad táncoltatását látva Nevâyî a fejét póló golyóul adta,
A szerelemtől furcsa fejtelenség vett erõt rajta.”

Ld. Mîr ‘Alî Şîr Nevâyî, *Badâyi’ul-Vasat. Üçünçi Dîvân*. Haz. Kaya Türkay. Ankara 2002, 39, G51/VII.

*Ilge cev lâın içre saldıng tıg yüz ming vâı kim,
Her kaçan yetting Nevâyî sarı ihmâl eyleding*
„Lovadat táncoltatva, kivont karddal támadtál a népre. Százezerszer jaj,
Hogy bármikor a közelébe értél, Nevâyîval nem töröttél.”

Ld. Nevâyî, *Badâyi’*, 271, G356/VII.

³ Cem Dilçin, *Divan Şiirinde Gazel. Türk Dili. Türk Şiiri Özel Sayısı (Divan Şiiri)* 415–416–417 (1986) 140. Ahmet Atilla Şentürk, *XVI. asra kadar Anadolu sahası mesnevîlerinde edebî tasvirler*. İstanbul, 2002, 263.

⁴ M. Mengi, *Divan Şiiri Yazıları*. Ankara, 2000, p. 152.

⁵ Walter Andrews–Mehmet Kalpaklı, *The Age of Beloveds*. Durham and London, 2005, 38–43. Selim S. Kuru, Naming of the Beloved in Ottoman Turkish Gazel. The Case of İshak Çelebi (d. 1537/38). In: *Ghazal as World Literature. From a Literary Genre to a Great Tradition. The Ottoman Gazel in Context*. Ed. by Thomas Bauer–Angelika Neuwirth. Würzburg, 2006, 163.

kutatása egy újabb szakaszába lépett. Sokan érezték úgy, hogy ez a homoerotikus vonásokat mutató képi világ valamiképpen magyarázatra szorul, s ezzel felelevenítették egy régi vitát, mely arról folyt, hogy a szerelmes gazelek hétköznapi, testi vágyak, vonzalmak dokumentumai-e vagy ennél sokkal magasztosabb érzelmek, a Próféta, a mester, egy-egy barát iránt táplált plátói szerelem vagy esetleg az Isten iránt érzett feltétlen és őszinte imádat kifejeződései-e.

A kérdés sokkal fontosabb annál, mint ahogy első pillanatra látszik, hiszen amennyiben a klasszikus gazelekben megjelenő szerelem plátói érzelmek vagy az Isten imádatának metaforái, úgy a „kedves” neve többé nem számít, elhanyagolható részletté jelentéktelenedik. Napjainkban a török irodalomtörténet-szek nagy része ezen a véleményen van, s bár elismerik, hogy a „kedves” leírására használt eszköztár valóban igen maszkulin vonásokat tükröz, a gazelek „szeretett lényét” idealizált, absztrakt alaknak, az Isten „földi képviselőjének”, tükörképének tartják, akinek a neve a legkevésbé fontos tulajdonsága.⁶

A tudományos vita egyik legfőbb érdekessége, hogy a török irodalomtudósok nagy része mintha kisebbiteni akarná a perzsa irodalmi hagyomány hatását, s ezért megfélemezni látszik arról, hogy a perzsa klasszikusok művei még az oszmán költészet aranykorának számító 16. században is sok költő számára a követendő zsinórmértéket jelentették, s oszmán poéták költői teljesítményüket a perzsa költészet nagyjainak mércéjével mérték.⁷ A török irodalomtörténet ilyen

⁶ Ömer Faruk Akün, *Divan Edebiyatı*. In: *TDV İslam Ansiklopedisi*. Vol. 9. İstanbul, 1994, 419; Ahmet Atilla Şentürk, *Klasik Şiir Estetiği*. In: *Türk Edebiyatı Tarihi*. Vol. 1. İstanbul, 2006, 365–366; Hüseyin Gönel, *Divan Şiirinde Sevgiliye Dair*. *Turkish Studies* 5/3 (2010) 211; Kaplan Üstüner, *Divan Şiirinde Tasavvuf* (14. ve 15. yy. *Divanlarına Göre*). Ankara, 2007, 115.

⁷ Talat S. Halman, Review to Walter G. Andrews, *An Introduction to Ottoman Poetry*. In: Talat S. Halman, *The Turkish Muse. Views and Reviews*. Syracuse, 2006, 78. Az oszmán költők és a perzsa klasszikusok viszonyának példákkal illusztrált átfogó tárgyalását ld. Hakan Yekbaş, *Divan Şairinin Penceresinden Acem Şairleri*. *Turkish Studies* 4/2 (2009) 1158–1187.

A kor egyik legjelentősebb és legtöbbet alkotó költői közé tartozó Nagy Szülejmán például számtalan versében hasonlítja munkásságát a klasszikus perzsa költészeti kánon kulcsfiguráinak számító poéták, Amîr Husrev (1253–1325), Nizâmî Gancevî (1141–1209), H’âcû-yi Kirmânî (1281–1361), Selmân Sâveci (1300–1376), Hâfiz (1325–1392), Câmi (1414–1492) műveihöz:

Husrevâ gûş et Muhibbî şîrîne eyle nazar

Nazm tarzında Nizâmî ma’nide H’âcû imiş

(Figyelj, Husrev! És vess egy pillantást Muhibbî versére,

Azt mondják formára Nizâmî, tartalomra H’âcû idézi.)

Coşkun Ak, *Muhibbi Divanı*. Trabzon, 2006, 404, G1291/V.

Yine bir şîrîn gazel dedi Muhibbî zevk ile

Okuyan der mülket-i Rûmun bugün Selmânıdur

(Nagy kedvvel írt Muhibbî egy újabb édes gazelt,

Az aki elolvassa, azt mondja: ő ma Selmân Rûm királyságában.)

Ak, *i. m.*, 217, G627/V.

Husrev ü Hâfiz eder şîr-i Muhibbî pesend

Câmi tahsin ede ger görse bu nazm-ı Hasenüm

mértékű, talán egyfajta nemzeti büszkeségből táplálkozó elfogultsága azt eredményezte, hogy a témára vonatkozó s a klasszikus török irodalmi hagyományokat tekintve is számos tanulságot tartalmazó perzsa irodalomtörténeti munkák eredményei teljességgel kiaknázatlanok maradtak.

Pedig a perzsa irodalomtörténeti szakirodalomban pár évtizeddel korábban ugyanígy viták zajlottak a gazelekben szereplő „kedves” nemét illetően, s a vita során felvetett kérdések és a rájuk adott válaszok is nagyon hasonlóak voltak.⁸

Ma már az irodalomtudósok többsége osztani látszik azt az elméletet, mely szerint a szerelmes gazelek félreérthetetlenül maszkulin képi kifejezésrendszerének eredetét az iszlám előtti iráni udvari etikett világában kell keresnünk. Az ott kialakult szokások később, az iszlám hódítása után, a szeldzsuk és a gaznavida fejedelmi udvarokban is tovább éltek.⁹ Itt sem számítottak ritkaságnak az olyan mulatságok, ahol zene szólt, költők olvasták fel verseiket, a résztvevők pedig mindeközben átadták magukat a bor élvezetének. Az ilyen ünnepélyes alkalmakkor az italokat gyakran fiatal és szép, a fegyverforgatásban, zenében, költészetben is jártas, a közép-ázsiai pusztákról származó török ifjak szolgálták fel.¹⁰

Korántsem számított ritkának az ifjú rabszolgák és az udvari elit tagjai között szövődő szerelem, amint azt a klasszikus irodalomban számtalanszor megörökített, irodalmi közhellyé kövesedett szerelmespár, a gaznavida uralkodó Mahmúd és kedvenc török rabszolgája, Ayâz példája is mutatja.¹¹

A gazel, mint a perzsa szerelmi költészet legfontosabb lírai műfaja, ebben az udvari környezetben született meg. A gazelekben használt témák, költői képek, melyek kezdetben hűen tükrözték a borissza udvari mulatságok világát, lassan elvesztették kapcsolatukat a valósággal, s egy idő után a bárki által felhasználható konvencionális költői megoldások gyűjteményévé merevedtek. A költői képek megmerevedésének folyamatát, kanonizálódását nagyban segítette a jó és költőjének elismerést, hírnevet hozó klasszikus gazelek egyik legfontosabb jellemzője, a teremtmény többértelműsége, mely elmossa a határt a valóság és a költői

(Husrevnek és Hâfiznak tetszik Muhibbî verse,
Ha látná Hasanéhoz hasonló költeményemet, Câmî is dicsérmé.)

Ak, *i. m.*, 539, G1803/V.

⁸ A fő elméleteket ld. Julie Scott Meisami, *Medieval Persian Court Poetry*. Princeton, 1987, 245–246.

⁹ Meisami, *i. m.*, 248.

¹⁰ A fejedelmi udvarokban rendezett, italozással egybekötött mulatságokra ld. Ehsan Yarshater, *The Theme of Wine-Drinking and the Concept of the Beloved in Persian Poetry*. *Studia Islamica* 13 (1960) 43–53.

¹¹ A Mahmúddal és Ayâzzal kapcsolatos történetekről, a szerelmespár szimbólummá válásáról ld. Helmut Ritter, *The Ocean of the Soul: Man, the World, and God in the Stories of Farîd ad-Dîn ‘Attâr*. Leiden, 2003, 309–312; Annemarie Schimmel, *The Triumphal Sun: A Study of the Works of Jalâloddin Rumi*. Albany, 1993, 188–189. Jalal Matini, Ayâz, Abu’l-Najm. In: *Encyclopaedia Iranica*. <http://www.iranicaonline.org/articles/ayaz-abul-najm-b>. (2013. október 22.). Oszmán költészeti példákért ld. Ahmet Talat Onay, *Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar*. İstanbul, 2004, 343–344.

képzelet világa között, s ezzel hol komoly, hol játékos szellemi kalandra hívja a vers befogadóját.

A hagyományos mintákat követő gazel merev és megkövesedett képi világot jól illusztrálja az urdu nyelvű költészet példája. Az oszmánhoz hasonlóan, formailag és tartalmilag jóval később kiforrott urdu gazel sem szakad el sokáig perzsa gyökereitől. A premodern urdu szerelmi lírára oly mértékben hatottak a perzsa minták, hogy bár az urdu nyelvben léteznek a nyelvtani nem jelölésére szolgáló eszközök, a költők akkor is csak a hímnemet használták a „szeretett lénnel” kapcsolatban, ha a versben elrejtett utalásokból egyértelműen kiderül, hogy kedvesük nőnemű volt.¹²

A „kedves” maszkulinitására magyarázatot kereső indiai irodalomtörténészek török kollégáikhoz hasonló elméletekkel álltak elő. Míg egyesek úgy vélték, hogy a hímnem használata a szeretett nő kilétét volt hivatott leplezni, hogy becsületén ne essék csorba, mások arra hivatkoztak, hogy a versekben rejlő többértelműség a többféle interpretáció lehetőségét hordozza magában, s így a befogadó számára lehetővé teszi, hogy a versben közvetített érzelmeket földi szerelemként vagy az Isten imádata jeleként értelmezze.¹³

Az utóbbi időben a témában született tanulmányok szerzői felvetik annak a lehetőségét, hogy a „kedves” maszkulinitásának semmi köze a szeretett lény valódi nemi hovatartozásához, s a gazelekben felsejlő *mahbûb* „férfiassága” nem egyéb, mint a klasszikus perzsa költészetből kölcsönzött költői hagyomány, a kanonizálódott eszköztár szerves része.¹⁴

A korabeli források adatai arra engednek következtetni, hogy ez a megállapítás a perzsa mintákat követő török nyelvű klasszikus irodalmi hagyományok, az azeri, a csagatáj és az oszmán esetében is igaz lehet. A török irodalomtörténet egyik legfontosabb forráscsoportjának számító költői antológiák egyes esetekben a költőkről közölt életrajzi adatokon, anekdotákon keresztül, felületesen ugyan, de bepillantást engednek egy-egy költő szerelmi életébe is. Ezek a történetek nem egyébről győzik meg a kutatót, mint amit már amúgy is sejtett: költője válogatja, hogy a gazelek formális és sematikus leírásai mögött felsejlő kedves alakja kit rejt. Az anekdoták hősei között egyaránt akadnak férfiak vagy nők szerelme után sóvárgó poéták és az evilági létnek hátat fordító, dervisként, aszkétaként élő, a transzcendentális érintésére vágyó költők.¹⁵ Szerelmük tárgya

¹² Choudhri Mohammed Naim, *Homosexual (Pederastic) Love in Pre-Modern Urdu Poetry*. In: Choudhri Mohammed Naim, *Urdu Texts and Contexts. The Selected Essays of C. M. Naim*. New Delhi, 2004, 21.

¹³ Naim, *i. m.*, 23.

¹⁴ A hagyományos és a női költők által szerzett ún. rekhtî versek összehasonlító elemzését ld. Ruth Vanita, *Gender, Language, and Genre: Hindus, Muslims, Men, Women, and Lesbian Love in Nineteenth-Century Rekhti Poetry*. In: Ruth Vanita, *Gandhi's Tiger and Sita's Smile. Essays on Gender, Sexuality and Culture*. New Delhi, 2005, 108–110.

¹⁵ Gelibolulu Sun'îról szólva például Mustafa 'Âlî történeti munkájának költőket bemutató fejezetében megjegyzi, hogy a költő miután beleszeretett egy Sultâne nevű boráros lányba

más és más, egy azonban közös bennük. Vágyakozzanak bár egy pelyhedző állú ifjú vagy egy gyönyörű lány szerelme után, netán a személyes istenélményre, verseikhez az ihletet érzelmeikből merítették.

A hagyományos gazelek értelmezése azonban nem könnyű, s az a tény, hogy ezek a versek többnyire a megszületésük kontextusából kiragadva, sorvégek szerinti ábécé sorrendbe rendezett versgyűjteményekben maradtak fenn, s így még a keletkezésük ideje sem tudható, a helyzetet, a versek magyarázatát még inkább megnehezíti.¹⁶

Akadnak azonban olyan kivételesen szerencsés esetek, amikor külső források segítségével meg lehet rajzolni egy-egy vers születésének történetét.

Bayram Hân († 1561) a korai mughal történelem egyik legkiemelkedőbb alakja mellett, hogy kiváló politikus, katona és államférfi volt, akit sokan joggal a Mughal Birodalom második megalapítójának tartanak, költőként is megállta a helyét.¹⁷ Irodalmi tevékenységét méltató egyik kortársa szerint „egy török és perzsa nyelvű dívánja is van, mely ott található minden kézben, ahogy minden száj az ő verseit szavalja”.¹⁸ Bár Bayram Hân valóban nem volt rossz költő, a fenti dicséret mégis igen eltúlzottnak tűnik. Különösen annak fényében, hogy a mughal kor költőit bemutató jelentős antológiák egyetlen szóval sem emlékeznek meg irodalmi teljesítményéről.¹⁹

Bayram Hân kortársaihoz hasonlóan számos műfajban kipróbálta magát. Írt kaszidákat, négysorosokat (*rubâʿî*), egy elbeszélő költeményben (*mesnevî*) emléket állított Kandahár ostromának, de a korabeli szokásoknak megfelelően költői életművének nagy részét gazelek teszik ki. Gazeljeinek egy része korábban élt költők versei ihlette imitáció, ám mivel Bayram Hân valójában lenézte a parafrázis műfaját és megvetette azokat a költőket, akik átiratokat készítettek,²⁰ 38 perzsa és 55 török nyelvű versének többsége hű tükre szerzőjük költői tehetségének, poétai kreativitásának.

rengeteg gazelt írt szerelméhez (Mustafa İsen, *Künh ül-Ahbar 'in Tezkire Kısımı*. Ankara 1994, 236–237.). A 16. század első felének meghatározó poétájáról, Nagy Szülejmán egyik kedvencéről, Hayâlîról viszont köztudott volt, hogy egy szép arcú fiú kedvéért állt be egy időre a hayderî dervisek közé (İsen, *i. m.*, 212.). A költői antológiájáról híres szerző, Latîfî kötetének előszavában ezzel szemben azt állítja, hogy a „kiváló természetű költők és az igazat szóló poéták” bár első pillantásra úgy tűnik, hogy a szemmel látható és kézzel fogható, evilági szépséget dicsérik, valójában a „legmagasztosabb Teremtőt” dicsőítik (Latîfî, *Tezkiretî 'ş-Şu'arâ ve Tabsıratu'n-Nuzamâ*. Haz. Rıdvan Canım. Ankara, 2000, 81–82.).

¹⁶ Johannes Thomas Pieter de Bruijn, *Persian Sufi Poetry. An Introduction to the Mystical Use of Poems*. Richmond, 1997, 56.

¹⁷ Légrészletesebb életrajzát ld. Sukumar Ray, *Bairam Khan*. Karachi, 1992.

¹⁸ Wolseley Haig, *The Muntakhabu-t'-Tawârikh by 'Abdu-l'-Qâdir Ibn-i-Mulûk Shâh Known as al-Badâonî*. III. Calcutta, 1925, 265.

¹⁹ Kausar Chandpuri, *Muhammad Bairam Khan Turkman*. Delhi (?), 1931, 20.

²⁰ *Imrûz şâ'irân-i dîgar az kamâl-i cahl*
Az i'îr-i musta'âr na-dârand nang u 'câr

A műfajjal szembeni berzenkedése ellenére Kemâl-i Hucendî, Câmî, Gedâyî, Bâbur verseire írt parafrázisai is egészen jók, s nemcsak azt mutatják, hogy Bayram jártas volt a klasszikusokban, de azt is, hogy alaposan elsajátította a költőmesterséget. Tehetsége valójában nem képzelőereje vagy kifejezésmódja eredetiségében rejlik, hanem Bayramnak abban a képességében, hogy a hagyományos elemeket, a közhelyessé merevedett költői kifejezéseket, képeket költői elképzelése, céljai szolgálatában úgy tudja felhasználni, hogy abból valami egyedi és különleges szülessen.²¹

Török nyelven, *-ûl* rímre és *-dur* redífre írt gazelje kiválóan illusztrálja Bayram Hân munkamódszerét, költői hitvallását.²² A rím, melyet Bayram a verséhez választott, a rimbokor meglehetősen szűkössége miatt nem népszerű sem a perzsa, sem a török nyelvű klasszikus költészetben. Mivel az amúgy is szűkös lehetőségeket a versmérték tovább szűkíti, nem véletlen, hogy az olyan neves költők, mint Emîr Husrev,²³ Câmî,²⁴ Gedâyî és Nevâyî²⁵ tollából származó néhány gazel szinte mindig ugyanazokat a rímhordozó szavakat variálja. A redif, a török nyelvekben sokat használt nyomatékosító partikula, természetesen nem fordul elő perzsa versekben. A török nyelvű klasszikus költészetben azonban annál gyakoribb.

A vers metruma, *muzâri-i müsemmen-i ahreb-i mekfûf-i mahzûf* (- x | - x - x | x - - x | - x -) bár nem számít kirívóan ritkának a török nyelvű klasszikus költészeti hagyomány eszköztárában sem, kétségtelen, hogy perzsa versekben sokkal gyakrabban fordul elő. Bayram metrum választását talán két nagy perzsa költő, Sa‘dî és H‘âcû-yi Kirmânî az övével megegyező metrumban és rímre írt versei inspirálták.²⁶ Bayram Hân gazeljének rímhordozó szavai megerősíteni látszanak

„Manapság más költők teljes tudatlanságuk okán,
A kölcsönzött verset nem szégyenlik, nem restellik.”

Aş‘âr-i banda çun digarân musta‘âr nîst

Dâram hazâr ‘âr zi aş‘âr-i musta‘âr

„Szerény személyem versei nem kölcsönöztek, mint másokéi,

Roppant szégyenteljesek szememben a kölcsönzött versek.”

Ld. *Diwan of Bayram Khan*. Ed. by Husamuddin Rashdi–Muhammad Sabir. Karachi, 1971, 12.

²¹ Annemarie Schimmel jelentős különbséget lát Bayram Hân perzsa és török nyelvű versei között. Véleménye szerint Bayram török versei sokkal kifejezőbbek, mint erősen közhelyes perzsa költeményei. Annemarie Schimmel, *Islamic Literatures of India*. (A History of Indian Literature) Wiesbaden, 1973, 25.

²² A gazelt ld. Münevver Tekcan, *Bayram Han’ın Türkçe Divanı*. İstanbul, 2007, 133.

²³ *Dîvân-i Emîr Husrev Dihlavî*. Tartîb u tahzîb Daktar Envâr ul-Hasan. Lakhnaw, 1967, 607, G1194. A gazel metruma *remel-i müsemmen-i mahzûf* (- x - - | - x - - | - x - - | - x -).

²⁴ *Dîvân-i Câmî*. Ba-ihimâm-i Husayn Pazhmân. Tihârân 1939, 161. A vers metruma *remel-i müsemmen-i mahbûn* (- x - - | x x - - | x x - - | x x -).

²⁵ Nevâyî, *Garâ‘ib*, 296–297, G388. A gazel metruma *remel-i müsemmen-i mahzûf* (- x - - | - x - - | - x - - | - x -).

²⁶ H‘âcû-yi Kirmânî, *Dîvân-i aş‘âr*. Ba-ihimâm u tashîh-i Ahmad Suhaylî H‘ânsârî. Tihârân, é. n., 717; *Kulliyât-i Sa‘dî*. *Bar asâs-i nusha-yi Muhammad ‘Alî Furûgî*. Tihârân, 1388, 447.

ezt a feltételezést: az öt szóból négy (*kabûl, resûl, fuzûl, melûl*) mind a két perzsa költő versében is rímhordozó helyzetben áll.

Bayram Hân verse ennek ellenére nem imitáció, s nemcsak a török redif miatt nem az. Mind a három vers egyértelműen *‘âşikâne* hangvételen készült. Ám míg Sa‘dî és H‘âcû versében a „szeretett lény” kilétével kapcsolatban az olvasónak az az érzése, hogy a versekben mennyei kedvesről van szó, addig Bayramnál már az első párversből kiderül, hogy a gazelben megénekelt *mahbûb* egy hús-vér teremtmény, aki szejjid, vagyis Mohamed próféta leszármazottja.

Ol serv-kad ki seyyid-i ehl-i kabûldur.

Gûl-dek yüzi nişâm Âl-i Resûldur

„Az a ciprustermetű, aki szejjid az Isten számára kedvesek között,
Rózsához hasonló orcája a Próféta családjának jele.”²⁷

A verset uraló, s az *‘âşikâne* gazelekben merőben szokatlan, a Próféta családja (*âl-i Rasûl, ahl ul-Bayt*) köré épülő szemantikai mező jelenléte azt sugallja, hogy az első párversben váratlanul felbukkanó, a kedves személyére vonatkozó utalást komolyan kell venni. De vajon ki lehet ez a rejtélyes szejjid? Milyen kapcsolatban állt a költővel? Lehet-e a származásán túl bármi közelebbit is tudni róla.

Bayram Hân verse rövid, mindössze öt párversből álló, látszólag közhelyekkel telezsúfolt, nem túlságosan bonyolult költemény, melyet első pillantásra egy közepes költő átlagos alkotásának mondhatnánk.²⁸

A vers azonban mégis tartalmaz néhány konkrétan tűnő, egy meghatározott személy felé mutató utalást. Ezeket érdemes részletesen is megvizsgálni, hátha adnak valamilyen támpontot a „kedves” kilétét, nemi hovatartozását illetően. A „kedves” első ilyen jellemzőjéről már esett szó.

Az első párversből tehát megtudtuk, a „kedves” a Próféta leszármazottja (*seyyid*). A második párversben Bayram ezt az információt tovább árnyalja.

²⁷ A párvers nemcsak tartalmát, de megfogalmazását tekintve is figyelmet érdemel. Bayram találatkony megoldással elhelyez a bejtben egy kétértelműségre építő, de az egyik értelmet előtérbe helyező retorikai alakzatot (*tevriye*). A klasszikus költészetben a rózsza és a hozzá hasonlított orca említése a piros szín képét idézi fel, s a felsorban „dinasztia, család” értelemben használt arab *âl* szó török eredetű homonim párjának jelentése is „piros”. A költői megoldás értékéből némiképp levon a felsor nehezen érthető szintaktikai struktúrája és az, hogy a próféta leszármazottainak, különösen az alida ágnak a színe nem a piros, hanem a zöld. Talán ezzel magyarázható, hogy ilyen szövegkörnyezetben kevés költő élt e homonim pár kínálta lehetőséggel. A 16. században élt oszmán költő, ‘Ubeydî a kerbelai csatában mártírhalt Hüseyn b. ‘Alî vesztét gyászoló versében eljátszik ugyan a homonim pár két jelentésével, de nem él a *tevriye* lehetőségével, a két szót külön-külön, az első és a második párversben használja.

Gark-ı hûn edûp misâl-ı lâle-i âl etdiler

Hey meded sencileyin âl-ı Resûl-ı Ekremi

„Vérbe borították, vörös rózsához hasonlóvá tették,

Akárcsak téged, a Legkegyesebb Próféta családját. Segítség!”

Ld. Bünyamin Çağlayan, *Kerbelâ Mersiyeleleri*. Doktora Tezi. Ankara, 1997, 87.

²⁸ Nabi Hadi, *Dictionary of Indo-Persian Literature*. New Delhi, 1995, 306.

*Hem ʿarızı gül-i çemen-ârây-i Murtazâ
Hem kâmeti nihâl-i riyâz-i Betûldur*
„Arcának rózsája ʿAlî mezejének ékessége,
Teste Fâtîma kertjének fiatal csemetéje.”

Mohamed lánya, Fâtîma (*al-Batûl*, a „Szűz”) és veje, ʿAlî (*al-Murtazâ* „a kiválasztott”) hangsúlyos szerepeltetése a versben azt sugallja, hogy a vers főszereplője a Próféta családjának (*âl-i Rasûl*) alida ágából való, s talán nem túl merész mindebből azt a következtetést levonni, hogy személyében egy Bayram Hânhoz hasonlóan síita valakiről van szó.

A szejjid terminusra visszatérve, a versben használt hímnemű alakja elvileg férfira utal, ám mivel a terminus nőnemű formája (*seyyida*) a költészeti hagyomány maszkulin jellege miatt nem használatos a gazelköltészetben, a szó a „kedves” nemére vonatkozóan semmi biztosat nem mond.

Az első párvers két félsora a konkrét utalásokon kívül még négy dolgot állít a kedvesről. Ezek közül kettő nyilvánvalóan a „kedves” külsejére utal. Bayram versében a „kedves” „ciprus termetű” (*serv-kad*), s ebben nem különbözik egy átlagos gazel átlagos „kedvesétől”. A klasszikus költészet toposzainak ismeretében az sem meglepő, hogy a költő a kedves orcáját piros rózsához, lényét a fiatal facsemetéhez (*nihâl*) hasonlítja. A közhelyesnek tűnő jellemvonások azonban a második párversben feltűnő ʿAlî és felesége alakjával s a velük kapcsolatban előkerülő zöld mezővel, illetve kerttel együtt a síita mártírok legendáriumának világát idézik fel.

A síita „szentek”, köztük is leginkább ʿAlî és Fâtîma kisebbik fia, Hüseyin vértanúságát elbeszélő költői szövegek ugyanis nagyon gyakran a Bayram versében olvashatókhoz hasonló költői eszközökkel, fiatalnak, ciprus termetűnek, szép arcúnak, a kert díszének jellemezve emlékeznek meg a vértanúkról, akiket, istenközelségüket hangsúlyozandó eszményi férfiszépségként, egyfajta ideális teremtményként ábrázolnak.²⁹

²⁹ A kerbalai eseményeket elbeszélő egyik legkorábbi, 1362-ben keletkezett, török nyelvű munkában szerzője, Yûsuf-i Meddâh a következő szavakkal szólítja meg Hüseynt:

*N'ideyim ey serv-i bustânüm benüm
Ey yüzi görkli gülistânüm benüm*
„Mít tegyek, én kertem ciprusa,
Én szép arcú rózsakertem?”

Ld. Kenan Özçelik, *Yûsuf-i Meddâh ve Maktel-i Hüseyin (İnceleme–Metin–Sözlük)*. Yükses Lisans Tezi. Ankara, 2008, 202.

Hüseyinnel kapcsolatban a ciprus és a rózsza motívuma felbukkan a 16. századi dervisköltő, Hayretî kerbelai eseményeket gyászoló kaszidájában is:

*Nâz ile şîve ile kesildi salınmadan
Bâg-i cihânda serv-i hırâmân yâ Hüseyin*
„Nem ringhatott bájosan és elegánsan, kívágták!
A világ kertjének hajladozó ciprusát, ó Hüseyin!”

Bayram a kedvesről a mártírokéhoz fogható szépségén kívül elmond még valamit, ami mindenképpen magyarázatra szorul. Az első fêlsor végén az olvasó megtudhatja, hogy a „kedves” nemcsak szejjid, hanem az „elfogadottak”, az *ehl-i kabûl* közé tartozik.

A perzsa-török hagyomány költői szövegeiben az *ehl-i kabûl* („az elfogadottak népe”) jelzős szerkezet viszonylag ritkán fordul elő, a pontos értelmét nehéz meghatározni.

Bayram azeri kortársa, Fuzûlî (1487–1556) egyik, korántsem szokványos kaszidájából mégis többé-kevésbé kivehető az értelme.³⁰ A borissza Fuzûlî megtérésének történetét elmesélő versben feltűnik egy kertben borozgató társaság, akiket a költő először szent szellemeknek (*ervâh-ı kuds*), majd később *ehl-i kabûl*-nak nevez.³¹ A szövegből egyértelműen kiderül, hogy spirituálisan emelkedett lényekről van szó, az azonban nem egészen világos, hogy angyalokról-e vagy az Istennek kedves, „szent” férfiakról.

A Bayram Hân által is követett keleti-török irodalmi kánon lefektetője, Nevâyî egyik gazeljében szintén felbukkan az *ehl-i kabûl* kifejezés:

Ay Nevâyî kıldılar dünyânı red ehl-i kabûl

*Ger deseng makbûl olay yâr olma bu merdûd ile*³²

„Ó, Nevâyî! Az elfogadottak népe elutasította a világot (az evilági létet),

Ha azt mondd, legyen én is elfogadott, ne társulj az elutasítottal.”

A fenti párvers az *ehl-i kabûl* kifejezés alatt szemmel láthatóan olyan emberek közösségét érti, akik hátat fordítottak az evilági létnek. Nevâyî egy másik

Yıllar geçer ki gülmez acılmaz gül-i tarî

Pür-hûn derûn-ı gonca-i handân yâ Hüseyin

„Évek múlnak majd el, s nem nevet, nem nyílik a sötét rózsza,

A kacagó bimbó bensője vérrel teli, ó Hüseyin.”

Hayretî, *Dîvân*. Haz. Mehmed Çavuşoglu–Ali Tanyeri. İstanbul, 1981, 11.

A Bayram versében a kedves szépségének leírására használt képekhez nagyon hasonlók olvashatók Fuzûlî *Hadikat üs-sü'edâ*jának abban a részében, mely Hüseyin fia, a tizenkét esztendőes °Alî-yi Akbar halálát beszéli el:

Dirîgâ ki nihâl-ı nevres-i imâmet izhâr-ı şükûfe kılup çemen-ârâ-yı büstân-ı vilâyet olmuş iken serser-i hizân-ı fenâdan şikest buldu.

„Ó jaj, hogy a pusztulás öszének zord szele kitörte az imámság frissen kisarjadt csemetéjét, mely épp csak kivirágzott és a szentség kertjében a gyp disze lett.”

Fuzûlî, *Hadikat üs-sü'edâ*. In: *Mahmûd Füzuli Ösârleri Altı Cildde*. 6. Tærtib edâni Ölyar Sæfærlî. Bakı, 2005, 324.

³⁰ A vers részletesebb elemzését ld. Péri Benedek, Egy borissza költő megtérése: Egy XVI. századi török megtérésnarratíva. In: *Conversio: Az Eötvös Loránd Tudományegyetem Bölcsészettudományi Karán 2011. szeptember 22–23-án tartott vallástudományi konferencia előadásai*. Szerk. Déri Balázs. Budapest, 2013, 189–198.

³¹ Fuzûlî, *Türkçe Divan*. Haz. İsmail Parlatır. Ankara, 2012, 163.

³² Nevâyî, *Garâ'ib*, 410, G555/VII.

párversében még világosabbá teszi, hogy miként lehet valaki „elfogadott”, s tartozhat az elfogadottak társaságába:

Kabûl ehli kaşında isteseng makbûl bolgaysen
*Fenâ ikbâlî birle evvel özni eylegil kâbil*³³
 „Ha azt akarod, hogy az elfogadottak befogadjanak téged,
 Az elmúlás áldásán keresztül tedd magad erre alkalmassá!”

A „elmúlás”, *fenâ* az iszlám misztikus irányzatait követők spirituális útjának végcélja és legfontosabb állomása, az Istenben való teljes feloldódás.³⁴ Nevâyî párverse szerint ennek az állapotnak az elérése az elengedhetetlen feltétele annak, hogy valakit az „elfogadottak” befogadjanak maguk közé, vagyis az „elfogadottak” egy olyan, spirituális értelemben előkelő társaság, melynek valamennyi tagja elérte a *fenâ* állapotát.

Úgy tűnik azonban, hogy nemcsak a spiritualitás magas fokát elérő istenkeresőkre használható az *ehl-i kabûl* fogalma. Nevâyî öt elbeszélő költeményből álló gyűjteménye (*Hamse*) első mesznevéje, a *Hayrat ul-Ebrâr* egyik fejezetében az írástudókat osztja két csoportra, a megvetendőkre és az elismerésre méltókra (*ehl-i kabûl*):

Gerçi bu neçe ‘adad boldı redd
Ehl-i kabûl oldı bu neçe ‘adad
 „Bár ez a jó néhány elutasított lett,
 E a pár [másik] az elfogadottakhoz tartozó lett.”

Az első csoportba az embereket megnyomorító, a védteleneket sanyargató alakok tartoznak: a tényeket meghamisító bírósági írnok, a csaló mufti, a fejedelmi udvar borissza jegyzője. A másodikba sorolja Nevâyî a bánkódókat leveleivel, írásaival felvidító fogalmazót, a történelmi eseményeket leíró, meséket elbeszélő, verseket tartalmazó, rózsakertekhez hasonlatos könyvek szerzőit.³⁵

Irodalmi szövegeinkből azonban teljesen világos, hogy az elfogadás, befogadás folyamatában nemcsak a hívek imájában (*du‘â*), zarándoklatában (*hacc*), bűnbánatában (*tövbe*) kedvét lelő Isten lehet az elfogadó. Nevâyî *Nesâyim ul-Mahabbe* című hagiográfiai munkájában többször is olyan esetben használja, amikor teljesen egyértelmű, hogy az elfogadó, az elismerő fél nem az Isten, hanem egy emberi közösség. Abû Tâlib Hazrac életéről szólva például a következőket írja:

...anga azîm kabûl paydâ boldı andak ki ayag tufragın bîmârlar sıhhatı
üçün eltırler erdi.

³³ Nevâyî, *Nevâdir*, 372, G373/VIII.

³⁴ A *fenâ* fogalmához ld. Fazlur Rahman, Bakâ. In: *The Encyclopaedia of Islam*. I. Leiden, 1986, 951.

³⁵ Alisher Navoiy, *Hayratul-Abror*. Toshkent, 1989, 125–132. Az idézett párvers a 130. oldalon található.

„...oly mértékű lett az elismertsége (elfogadottsága), hogy lába porát az emberek betegek gyógyítására hordták.”

Bayram versének „kedvese” valószínűleg mind a két értelemben az „elfogadottak” közé tartozik. Kedves Isten előtt, talán saját jogán, talán azért, mert ‘Alī családjából származik, és egyúttal „földön túli” szépsége, esetleg jó természete vagy erkölcsös viselkedése miatt az embereknek is tetszik. A „kedves” és az Isten különleges kapcsolata a negyedik bejtben még egyszer a figyelem középpontjába kerül, hiszen Bayram a „kedves” szerelméről mint az isteni ajándékok legtokéletesebb formájáról (*kemâl-i fazl-i ilâhî*) beszél.³⁶

Mihri kemâl-i fazl-i ilâhî durur velî

Ol fazl kayda kâbil-i her bu 'l-fuzûldur

„Szerelme az isteni kegyelem legtokéletesebb formája,

Hogyan is lehetne méltó erre a kegyelemre minden szószátyár?”

A költő kijelentésével spirituális értelemben a hétköznapi emberi lények fölé, közéjük és az Isten közé emeli a „kedvest”, aki a rá áradó isteni kegyet szerelmén keresztül tovább árasztja a kiválasztottak felé. A „kedves” szerelme tehát különleges, s egy olyan fecsegő, minden lében kanál (*bû 'l-fuzûl*) ember, mint Bayram nem lehet méltó (*kâbil*) rá.

A kedves lénye, szerelme különlegességét sulykolja Bayram szóválasztása akkor is, amikor a felsor elején a „szerelem” fogalmának kifejezésére nem a szerelmi lírában általános *‘aşk* szót használja. Az *‘aşk* és a versben vele azonos értelemben szereplő *mihr* között metrikai szempontból nincs különbség, ám azzal, hogy ez utóbbi szó többértelmű, s a „szerelem” mellett „Nap” jelentése is van, megfelelő szövegkörnyezetben jelentősen nagyobb költői potenciállal bír. Bayram a napkorong képének felvillantásával a kedvest tulajdonképpen az Isten által teremtett, melegséget és fényt árasztó Naphoz hasonlítja, ahogy Rûmî költészetében spirituális mestere, Şams ud-Dîn az Isteni Fényt legtokéletesebben megjelenítő Napként szerepel.³⁷ A finom utalásokkal, áthallásokkal Bayram a „kedvest” már-már mennyei magasságokba emeli, ahol a földi lét kötöttségei többé nem érvényesek. A „kedves” valójában nemtelenné nemesedik, hiszen legfontosabb tulajdonsága istenközelsége. Mivel azonban a vers első párverséből úgy tűnik, hogy a „kedves” egy bizonyos emberi személy, az olvasóban él a kíváncsiság, hogy valami közelebbit is megtudjon róla.

A harmadik párversben háromszor is szerepel a *kabûl* szó, s ismét előkerül az *ehl-i kabûl* kifejezés. Az ilyen mértékű szóismétlést semmi esetre sem lehet a költő ügyetlenkedése vagy a véletlen számlájára írni.

³⁶ A *fazl* terminus pontos jelentéséhez ld. Ahmet Albayrak, Fadl. In: *The Qur'an: an Encyclopaedia*. Ed. by Oliver Leaman. London, 2006, 201–202.

³⁷ A Nap mint istenszimbólum témájához ld. Annemarie Schimmel, *The Triumphal Sun*, 62.

Az ismétlés (*tekrâr*) a klasszikus retorika tudományában (*‘ilm-i belâgat*) ugyanis elismert költői eszköz, melynek használatával a poéta ráirányíthatja a figyelmet lényegi mondanivalójára, kiemelheti üzenetének kulcsszavait. Ezért nagyon valószínű, hogy a *kabûl* szó használatával Bayram a vers fókuszába állított alak egyik legfontosabb tulajdonságát hangsúlyozza. Hogy mi ez a tulajdonság, az sajnos a versből már nem derül ki.

A korabeli történeti források azonban ritka kivételként, úgy tűnik, ezúttal megadják a megfejtés kulcsát. A 16. századi mughal krónikákban olvasható történet főszereplője egy Bayram Hânhoz hasonlóan baharlu türkmén származású katona, talán Bayram távoli rokona,³⁸ Şâh-kulî, aki a század közepének egyik legmeghatározóbb ütközetében, a második panipati csatában szerzett hírnevet magának. A mughal történelem egyik fordulópontját jelentő, 1556. november 5-én lezajlott összecsapásban Şâh-kulî elfogta és az ifjú Akbar elé vitte a súlyosan sebesült ellenséges főparancsnokot, Hemut.³⁹ Bár az uralkodó kitüntette kegyével, hőstettét mégsem jutalmazta birtokadománnyal vagy előléptetéssel. Talán azért, mert „még Şâh-kulî előtt állt, hogy felkapaszkodjon a politikai hatalom magaslataira”.⁴⁰ Mindenesetre bizonyos, hogy Şâh-kulî továbbra is Bayram Hân mellett maradt, egészen patrónusa 1561-ben bekövetkezett meggyilkolásáig, s csak ekkor lépett birodalmi szolgálatba.⁴¹ Hosszú, kalandokban bővelkedő élet végén, 1601-ben hunyt el Narnaul javadalombirtokosaként.⁴² Pályafutása során számos fontos pozíciót betöltött, s amint a neves történész, Abû’l-Fazl sorai is példázzák, „igen bátor és becsületes volt, s szíve még öregkorában is fiatal maradt”, s kortársai között roppant megbecsülés övezte.⁴³

Megingathatatlan hűsége és vitézsége nagy benyomást tett Akbarra is, aki a források tanúsága szerint a *mahram* „bizalmas barát” melléknevet ragasztotta

³⁸ Abû’l-Fazl ‘Allâmî, *Akbar-nâma*. I. Ed. by Maulavî ‘Abd-ur-Rahîm. New Delhi, 1977², 266.

³⁹ Abû’l-Fazl ‘Allâmî, *Akbar-nâma*, II. Ed. by Maulavî ‘Abd-ur-Rahîm. Kolkata, 1876, 33.

⁴⁰ Usman Hamid, *Early Timurid-Mughal Politics and Historiography: a Case Study of a Little Known amîr; Shâh Qulî Khân Mahram (952-1010/ 1545-1601)*. MA Thesis. Montreal, 2011, 20.

⁴¹ A mughal nemesség kora-18. századi biográfusa, Kevâl Ram szerint Şâh-kulî Akbar uralkodásának ötödik évében (1560. március 12.–1561. március 10.) kapott rangot (*mansab*) és címet. (S. M. Azizuddin Husain, *Tazkiratul-Umara of Kewâl Ram. The History of Nobles from Akbar to Aurangzeb’s Reign 1556–1707 AD*. New Delhi, 1985, 96.) A források ugyan nem szólnak arról, hogy vajon Şâh-kulî Bayram Hânnal tartott-e a száműzetésbe és jelen volt-e a meggyilkolásánál (1561. január 31.), de korábbi viselkedése alapján nagyon valószínűnek tűnik, hogy amennyiben ez pusztán rajta múltott, a végsőkig kitartott pártfogója mellett és csak annak halála után lépett birodalmi szolgálatba.

⁴² Narnaulban, ahol kisebb-nagyobb megszakításokkal közel 50 évig élt, egy palotát emeltetett, és még életében megépíttette saját síremlékét. Ghulam Yazdani, *Narnaul and its Buildings. Journal & Proceedings of the Asiatic Society of Bengal*. New Series 3 (1907) 582. Catherine B. Asher, *Architecture of Mughal India*. (New Cambridge History of India, I/4.) Cambridge, 2001, 82–85.

⁴³ Abû’l-Fazl ‘Allâmî, *Akbar-nâma*. III. Ed. Maulavî ‘Abd-ur-Rahîm. Kolkata, 1886, 799.

rá.⁴⁴ Şâh-kulî és az uralkodó viszonya néhány kivételes esettől eltekintve mindig felhőtlen maradt.

Egy ifjúhoz fűződő, botrányosnak ítélt kapcsolatával Şâh-kulî 1558-ban mégis magára vonta Akbar haragját. Abû' l-Fazl az eseményeket a következőképpen meséli el:

„A szokatlan események sorába tartozik Şâh-kulî Hân „Mahram” remete-sége és jógivá válása. Volt vele egy fiú, Kabûl Hân, aki jártas volt a tánc tudományában, s akihez felettébb vonzódott. Az uralkodó azonban egyetlen szolgájától sem tűrte el az ilyen viselkedést, mert fakadjon bár egy ilyen viszony bármilyen tiszta indítatásból, minden józan ember tudja, hogy keveredhetnek bele tisztátalanságok is. A Világ Ékessége tehát tiltotta az ilyen kapcsolatokat. Ő azonban képtelen volt ellenállni természetének és nem bírta szakítani vele. A királyi felség ezért megparancsolta, hogy a fiút válasszák el tőle és adják át az öröknek. Şâh-kulî Hân az emberi lét terhe alatt gyötrődve tűzre vetette hírnevét s vagyonát. Magára öltötte a jógik köntösét, és elvonult a világtól. Azért, hogy megvigasztalja és a helyes útra vezesse, Bayram Hân egy gazelt költött neki. Ő ennek hatására visszatért a királyok királyának szolgálatába, és nagyon szégyellte magát azért, amit tett.”⁴⁵

Abû' l-Fazl mindössze ennyit mond az incidensről s a Şâh-kulî önkéntes száműzetésének véget vető költeményről is csak annyit árul el, hogy gazel formában íródott. Bár a történetíró elbeszéléséből így az sem derül ki, milyen nyelvű költeményről van szó, Şâh-kulî nem túl magas műveltségét és a költemény nagy hatását figyelembe véve nem elképzelhetetlen, hogy Bayram Hân gazelje egy könnyen érthető és értelmezhető, az érzelmekre ható, bonyolult retorikai alakzatokkal és nehezen megfejthető költői képekkel meg nem terhelt vers, mely hogy még inkább célba találjon, Şâh-kulî anyanyelvén, törökül íródott.

A krónika elbeszélése a verset illetően tehát nem ad sok kapaszkodót. Mégis találunk benne egy olyan adatot, mely viszonylag biztos fogódzónak tekinthető. Ez pedig a fiú neve. Abû' l-Fazl szerint a Şâh-kulî megigéző ifjút Kabûlnak hívták, s talán ez az a pont, ahol Bayram Hân már idézett verse, melyben négyszer is előfordul a *kabûl* szó, és a történeti forrás elbeszélése összeér. Ha feltételezzük, hogy a jelen tanulmányban már elemzett és a történeti szövegben említett gazel ugyanaz a vers, érthetővé válik a költemény egyszerűsége, bonyolult, nehezen megfejthető költői képektől mentes megfogalmazása, a kedvesnek a kerbelai mártírokéhoz hasonló jellemzése s nem utolsósorban az, miért kerül a vers fókuszába egy, a klasszikus szerelmi lírában nem igazán központi helyet elfoglaló szó, a *kabûl*.

⁴⁴ A ragadványnév történetét ld. Şâhnavâz Hân, *Ma'âsir ul-umarâ*. II. Ed. by Maulavî °Abd ul-Rahîm. Kolkata, 1890, 607.

⁴⁵ Abû' l-Fazl, *Akbar-nâma*. II. 79.

Bayram Hân versének története egy újabb és igen ékesszóló bizonyítéka annak, hogy egy-egy gazel keletkezéstörténetének ismerete nélkül valójában csak találgatni lehet a „kedves” kilétét és valóságos nemi identitását, de teljes bizonyossággal csak külső adatok segítségével van remény arra, hogy a klasszikus költészet közhelyes ábrázolása mögé rejtett személyről bármi közelebbit és bizonyosat megtudhassunk.

FÜGGELÉK

Bayram Hân gazelje

Ol serv-kad ki seyyid-i ehl-i kabûldur

Gül-dek yüzi nişânî Âl-i Resûldur

„Az a ciprustermetű, aki szejjid az Isten számára kedvesek között,
Rózsához hasonló orcája a Próféta családjának jele.”

Hem ‘ârızî gül-i çemen-ârây-i Murtazâ

Hem kâmeti nihâl-i riyâz-i Betûldur

„Arcának rózsája ‘Alî mezejének ékessége,
Teste Fâtima kertjének fiatal csemetéje.”

Başıngı ber dese kılâyın cân bile kabûl

Ehl-i kabûl her ne buyursa kabûldur

„Ha azt mondja: – Add a fejed! – örömmel teszek eleget neki,
Az „elfogadottak” parancsát teljesíteni szokás.”

Mihri kemâl-i fazl-i ilâhi durur velî

Ol fazl kayda kâbil-i her bu ‘l-fuzûldur

„Szerelme az isteni kegyelem legtökéletesebb formája,
Hogyan is lehetne méltó erre a kegyelemre minden szószátyár?”

Bayram ki gayr bezm-i visâhıda şâd emes

Hergiz visâl bezmide ermes melûldur

„Bayram, csak a vele való együttlét lakomáján lehet boldog,
De ott még sose járt, hát ezért szomorú.”

Who is the mysterious beloved in one of Bayram Hân's Chaghatay gazels?

Benedek PÉRI

The gender of the beloved in classical Turkish, especially in Ottoman gazels has been a much debated issue for a long time. It has become a tendency to make general statements on the topic without a thorough, in-depth analysis of poetic texts which would entail a careful mapping of their intertextual relations as well as a search for sources that could help deciphering the context of a given gazel. Though it is true that classical poetry uses many set phrases, time hardened expressions and ideas, still in some cases it is possible to remove the curtain of traditional imagery and unveil the mysterious beloved, the central character in classical gazel poetry.

Through a detailed analyses of a Chaghatay gazel composed by Bayram Hân († 1561), the tutor of the Mughal emperor, Akbar (1556–1605), present paper tries to show that the picture is more colourful than literary studies would indicate and there is still a lot to be done before we reach a final conclusion on the identity of the elusive figure of the beloved whose sake lover poets would most happily suffer for.

Göncz Edina

Oszmán esztétika. Egy nagybirodalom hatalmi reprezentációjának elmélete és gyakorlata

I. Bevezetés

Amikor a Szöjüt-közei kis oszmán bégség első harci sikereit érte el az Anatóliai Szeldzsuk Birodalom romjain, olyan civilizációs örökség öntudatlan birtokosa volt, amely magában hordozta a felemelkedés lehetőségét. A távoli belső-ázsiai nomád törzsek lehengerlő dinamizmusának és a Közel-Kelet ősi kultúráinak az európai hagyományokkal való találkozása a történelem egyik legragyogóbb birodalmát hozta létre, amely évszázadokon át fogta össze három kontinens vidékeit, és Kínától a reneszánsz Itáliáig terjedő óriási terület kincseinek összeolvasztásával, átértelmezésével és újraformálásával alakította ki kulturális identitását.

Oszmanista művészettörténészek tucatjai foglalkoztak ennek az egyedi művészeti hagyománynak a kutatásával. Számos érdekesítő cikk és tanulmány elemezte konkrét épületek és műtárgyak szimbolikáját, tárta fel a formák, felhasznált anyagok, monumentális kalligráfiai feliratok rejtett tartalmát, és magyarázta az előképek összefüggésében elénk táruló jelentésrétegeket, valamint művész és megbízó politikai, vallási és kulturális asszociációinak bonyolult hálózatát.

I. 1. Ideológiai háttér

Az Oszmán dinasztia az iszlám dinasztiák sorában megszokott legitimációs elvek alapján nehéz helyzetben volt, hiszen nem tudta visszavezetni genealógiáját sem a prófétáig, sem a muszlim közösség történetének valamely jelentős, kultikus személyéig. Ennek hiányában a trónon egymást követő szultánok mindig az adott kihívásokra reagálva, a birodalom népességének a terjeszkedés ütemében változó etnikai és vallási összetételéhez igazodva, a legszélesebb rétegeket befolyásoló ideológiai vezérmotívumokat tűzték zászlajukra.¹

¹ A 14. század végén Ahmedi dicsőítő munkájában még az epikus népi hagyomány hangján örökítette meg a gázi szultánok hőstetteit, és a végvidéki harcosokat tömörítő kezdetleges államalakulat egyszerű rétegeit szólitotta meg a keresztények elleni hitharc küldetésével. A 15. század folyamán a történeti írásokban fokozatos eltolódás figyelhető meg a szent háború hősiességének hangsúlyozásától egyfajta jogi kötelezettségként való ábrázolása felé. 1453 után Hódító Mehmed egy vallásilag toleráns, kulturálisan sokszínű világbirodalom alapjait fektette le, és tu-

I. 2. Oszmán esztétika

Természetesen nehéz európai értelemben vett esztétikáról beszélnünk egy olyan művészet esetében, amely ennyire eltérő gyökerekkel, célokkal és eszmeiséggel rendelkezik. Az esztétika fogalmát tehát némileg tágítva fordulunk a téma felé, szem előtt tartva a speciális adottságokat.² Sajnos nem áll rendelkezésünkre olyan korabeli forrás, amely a reneszánsz Európa értekezéseihez hasonlóan művészet-filozófiai szempontokról számolna be, ennek ellenére az oszmán épületkomplexumok, városszerkezet³ vagy akár a miniatúrák kompozíciójában megfigyelhető a spirális és ciklikus tér-idő szemlélet komplexitása. A pazar csempe panelek, grandiózus építészeti terek vagy éppen színpompás miniatúrák vizuális rendjét követve a szem egy spirális vonalon folyamatosan haladva fedezi fel az elemek sokaságát, így a sajátos részletek gyors és véletlenszerű kiragadása helyett képes a teljes egész egy időben történő befogadására.⁴ A vertikális és horizontális dimenziók egymásba mosódása, a belső és külső viszonyok folyamatos változása, az elemek állandó behelyettesítése, mégis töretlen összhangja az iszlám ontológia elképzeléseinek felel meg.⁵ Ezen misztikus irányzat szerint a teremtés egyetlen célja Isten szeretete a teremtett világ, azon belül is elsősorban az ember iránt,⁶ a művészet pedig az egyszerűségben rejlő szépség és azon keresz-

datosan átvette a bizánci császár szerepét, mint védelmező világi vezető, ezzel kiterjesztve hatalmát megnövekedett számú keresztény alattvalója felett is. Ld. Ralph S. Hattox, Mehmed the Conqueror, the Patriarch of Jerusalem and Mamluk Authority. *Studia Islamica* 90 (2000) 120. II. Bajezid uralkodása idején a *gazá* központi szerepét már a *saría* vette át, majd a 16. században, az arab világ hatalmas területeivel gazdagodott birodalomban, a szafávida fenyegetettség idején került igazán előtérbe a szent háború effajta „kanonizált” megközelítése, amikor az ortodox ulema és a *medreszék*ben képzett bürokraták alkották a birodalom új, stabil vezető rétegét. Ld. Colin Imber, Ideals and Legitimation in Early Ottoman History. In: *Süleyman the Magnificent and His Age: the Ottoman Empire in the Early Modern World*. Ed. by Metin Kunt–Christine Woodhead. New York, 1995, 139–144.

² Gondolok itt az anikonizmus társadalmi és teológiai igazolására, az absztraktabb motívumok használatának hagyományára vagy éppen az egyéni ambíció kerülésére való törekvésre.

³ Az iszlám más városaival szemben az oszmán nagyvárosok cseppet sem voltak bezárkózók. A városképet dzsámik körvonalai határozták meg markánsan, tözsomzsédságukban pedig a spirituális mellett, a gyakorlati közösségi élet központja, a piac helyezkedett el. Az egészet szökökutat és más üdítő látványt nyújtó épületek színezték. Nem volt geometrikus, vizuális séma, csak véletlenszerűen kialakult kavalkád, egymáshoz tapasztott házak labirintusa mindössze néhány orientálódási ponttal.

⁴ Jale N. Erzen, Ottoman Aesthetics. In: *The Great Ottoman-Turkish Civilization*. IV. Ed. by Kemal Çiçek–İlber Ortaylı. İstanbul, 2000, 291.

⁵ E felfogás szerint a teremtés ugyanis nem lezárt folyamat – melynek eredménye egy önálló törvények alapján mechanikusan működő világ –, hanem olyan entitás, melyet minden pillanatban Allah akarata tart fenn. A szekvencia-elv helyett az alternálás rendje érvényesül – a lét nem kontinuos, hanem folytonos újrateemtésre szorul –, aminek művészeti leképződése a térbeliség helyett két sík dominanciájának állandó váltakozása. Ld. Mezei Árpád, *Mikrokozmoszok és értelmezések*. Pécs, 1993, 270–287.

⁶ Hahn István, *A világteremtés az iszlám legendáiban*. Budapest, 1935, 10.

tül a Teremtő elérésére törekszik. Ennek racionális, funkcionális és elemző oszmán megvalósítása olyan letisztult stílushoz, könnyen értelmezhető szimbolikához vezetett, amely művészeti paradigmává válva, a társadalmi konszenzusnak megfelelő általánosan elfogadott ízléssé, sőt a birodalmi ideológia iránti elkötelezettség mércéjévé nőtte ki magát. A téma számos neves professzora által képviselt elképzelés⁷ szerint az oszmán művészet egyfajta birodalmi modell alapján kialakított koncepció, melyben az egész részeinek egymáshoz való viszonya, az elemek alkotta rend, szimmetria, az alá-fölérendeltség egységes logikája, valamint a felhasznált motívumok mind az Oszmán dinasztia ideológiáját voltak hivatottak hirdetni.⁸

I. 3. II. Mehmed víziója

Konstantinápoly bevétele után⁹ II. Mehmed központosított állami gépezete az új birodalmi koncepció kidolgozására és az új főváros felvirágoztatására koncentrált. Már életében legendák keringtek az uralkodóról, melyeket jó érzékkel nyugatra az európai, keletre az iszlám hagyományoknak megfelelő, elsősorban vizuális propagandával közvetített.¹⁰ Új palotája ezt az eklektikus birodalmat, dzsámija pedig az alakulóban lévő világrendet volt hivatott képviselni az építészet és a képzőművészet nyelvén, melynek egyedi kifejező erejét a változatos eredetű elemek céltudatosan összeválogatott egysége adta.

Konstantinápoly jelképes újraalapítását az uralkodói létesítmények múlt és jelen közötti kapcsolatot teremtő helyszínválasztásának – a Szent Apostolok temploma, illetve Konstantin egykori palotája – egyszerű ténye is kiválóan mutatja. Turszun bég leírása szerint a Hagia Szófia alaprajzából táplálkozó új dzsámi kortársai által is nagyra becsült új építészeti idiómát (*nev-i sive-i taze*) hozott létre. Az oszmán művészetben előkép nélküli szimmetrikus alaprajz az itáliai reneszánsz eszményi tervezési elképzeléseinek hatását mutatja, az ókori római-bizánci elemekkel és a timurida gyökerű díszítő technikákkal való együttes alkalmazása pedig a konstantinápolyi oszmán esztétika korai szakaszának sajátja.¹¹ Hasonlóan az itáliai reneszánsz paloták moduláris rendszere és az osz-

⁷ Ezt az irányvonalat képviseli Gülru Necipoğlu professzor egész munkássága.

⁸ Filiz Yenişehirlioğlu, *The Ideology of the Sultanate and Ottoman Art*. In: *The Great Ottoman-Turkish Civilization*. IV. 8.

⁹ A klasszikus kor formatív szakaszát Konstantinápoly meghódításától Nagy Szulejmán uralkodásának első évtizedeiig, majd a birodalmi stílus fénykorát a 16. század közepétől III. Murád koráig tárgyalom, fontos azonban megemlíteni, hogy a folyamat teljes megértése szempontjából a korábbi burszai és edirnei fejlemények sem hagyhatók figyelmen kívül.

¹⁰ Walter B. Denny, *The Palace, Power and the Arts*. In: *Palace of Gold and Light. Treasures from the Topkapı, İstanbul*. İstanbul, 2000, 29.

¹¹ Gülru Necipoğlu, *From Byzantine Constantinople to Ottoman Kostantiniyye: Creation of a Cosmopolitan Capital and Visual Culture under Sultan Mehmed II*. In: *Exhibition catalogue. From Byzantium to Istanbul: 8000 Years of a Capital*. İstanbul, 2010, 266–267.

mán katonai sátoztábor elrendezési elvei köszönnek vissza a multikulturális világbirodalom művészeti metaforájaként értelmezhető palotában is. A pavilonok minden valószínűség szerint a szultán fényes győzelmeinek állítottak emléket, fővárosában megidézve a meghódított területek építészeti stílusait.¹²

A dinasztia történetének számos szempontból új korszaka kezdődött itt: II. Mehmed a régi arisztokrácia helyett személyéhez lojális réteget emelt fel, új törvénykönyvet alkotott, központosította az adminisztrációt, az oktatást és a palotai protokollt, valamint rejtőzködő, megközelíthetetlen uralkodói imázst alakított ki – mindezzel alapjaiban változtatta meg az oszmánok politikai kultúráját. Bizalmasa, Ugurlu Mehmed akkojunlu herceg tevékenysége nyomán rövidesen komoly művészeti és szervezeti átalakulás zajlott le az udvarban:¹³ létrejött az első állami szolgálatba állított mestereket tömörítő műhely. Az uralkodó szenvedélyes könyvgyűjtő lévén, könyvtárában oszmán, perzsa, arab, görög, latin nyelvű kéziratok, albumok, valamint Európában nyomtatott kiadványok sorakoztak.¹⁴

A könyvművészetnek különösen fontos szerep jutott a korabeli Ázsia motívumkincsének terjesztésében. Az oszmán udvar korai művészetét a távol-keleti gyökerű, rügyekkel, levelekkel díszített, körkörös tekeredő *hatáji* indák és az iszlám világ legelterjedtebb díszítőeleme, a palmettás *rúmi* arabeszk határozta meg. Ez az ún. nemzetközi timurida formanyelv aprólékos kidolgozottságából adódóan elsősorban kéziratok illusztrálására volt alkalmas, mivel közelről szemlélve hatásos igazán. Legnagyobb sikerét – az egyes elemek hangsúlytalan voltának köszönhetően – a szultáni tugrák háttérül szolgáló szolid dekorációként érte el, azonban eredményes kombinálhatóságának köszönhetően az 1460–70-es évek könyvkötésein és illuminációin már a kialakulóban lévő birodalmi stílus új, önálló motívumait hozta közelebb egymáshoz. Összességében elmondható, hogy a hódítást követő évtizedekben az oszmán művészet technikai szempontból kifinomultabbá, dekorációjában kifejezőbbé, szándékában pedig határozottabbá vált.

I. 4. Nagy Szulejmán konszolidációja

II. Bajezid visszahúzódbb politikát és konzervatívabb művészeti irányvonalat képviselt, aminek eredményeképpen a szűfizmussal karöltve a transzoxániai és

¹² A három pavilon az egyetemes birodalom három különböző királyságát megjelenítő metafora. Angiolello leírásából tudjuk, hogy az egyik perzsa, a másik török, a harmadik pedig görög stílusban készült. Érdekes adalék, hogy 1480-ban az uralkodó egy itáliai építőmestert és belső építész dekoratőröket hívott a palotájába, ami valószínűsíti, hogy az otrantói győzelem emlékére egy esetleges negyedik, itáliai stílusú pavilonnal szándékozott kiegészíteni ezt a kompozíciót. Ld. Gülru Necipoğlu, *Architecture, Ceremonial and Power. The Topkapı Palace in the Fifteenth and Sixteenth Centuries*. New York, 1990, 210.

¹³ Zeren Tanındı, Additions to Illustrated Manuscripts in Ottoman Workshops. *Muqarnas* 17 (2000) 148.

¹⁴ Walter B. Denny, i. m., 28.

iráni művészeti elképzelések kerültek előtérbe, majd I. Szelim hódításai hoztak friss pezsgést a birodalom intellektuális életébe. A mameluk dinasztia vereségével a márványfaragás és a szőnyegszövés legkiválóbb mesterei álltak az oszmánok szolgálatába, és a Közel-Kelet pazar fejedelmi gyűjteményei leltek új otthonra a Topkapu palotában, lehetővé téve a szintézis második nagy hullámát a 16. század húszas, harmincas éveiben.

Szulejmán uralkodásának az Ibrahim (1523–1536) nagyvezírségéhez köthető¹⁵ eklektikus, szinkretista korszaka után az 1540-es évektől Rüsztém pasa (1544–1553, 1555–1561) művészetpolitikai törekvései és egyértelmű keleti orientációja határozta meg az udvar ízlését. A szafavidák dinamikus tollrajzainak érzékeny, ábrándos világa, fantáziadús, étellel teli alakjai, hosszan ívelt levelei új ritmust, perzsa eleganciát hoztak a török művészetbe. A *szaz* leveles, indás, bimbós együttesével a kék és fehér kettősének egyenrangú társa lett a türkiz, de gyakran megjelentek a zöld, sárga és barna különböző árnyalatai is. A papírszerű, fehér háttéren hatásosan érvényesülő florális motívumok, a leegyszerűsített és felnagyított minták új lehetőségek tárházát nyitották meg a művészi expresszivitás terén és hasonlóan intenzív, mégis kevésbé misztikus irányba mutattak a továbbiakban.

A 16. század közepén a szultánnak szembesülnie kellett a megálmodott világbirodalom létrehozásának lehetetlenségével.¹⁶ Maga az uralkodó is nagy változáson ment keresztül: nem viselt többé ékszereket, mellőzte a korábban megszokott pazar öltödékeket, arany és ezüst helyett kerámia edényekből étkezett. Az udvarban foglalkoztatott ötvösök és ékszerészek száma ennek megfelelően drasztikusan csökkent, a palota műhelyeiben pedig a *devsirmé*vel begyűjtött, portai oktatásban részesített ifjak kísérletező kedvű és sokszínű csoportja került előtérbe. A Rüsztém pasa nagyvezíri reformjai nyomán felvirágoztatott kerámia- és textiliparban véglegesen a látványos, könnyen értelmezhető formákra helyeződött a hangsúly; a *csintamáni*, félhold, felhőszalagok, jellegzetes *rúmi*, *hatáji* és *szaz* növényi ábrázolások egyvelege összetéveszthetetlenül oszmán jelleget öltött.

¹⁵ Uralkodásának első felében veje és bizalmasa nem csupán a birodalom politikáját, hanem az udvari ízlés alakulását is nagyban befolyásolta: folytatódott az európai művészek foglalkoztatásának II. Mehmed koráig visszanyúló hagyománya és a velencei ékszerek, kelmék, brüsszeli festmények importja. Ld. Gülru Necipoğlu, *A Kânûn for the State, a Canon for Arts: Conceptualizing the Classical Synthesis of Ottoman Art and Architecture*. In: *Soliman le Magnifique et son Temps*. Ed. by Gilles Veinstein. Paris, 1990, 195.

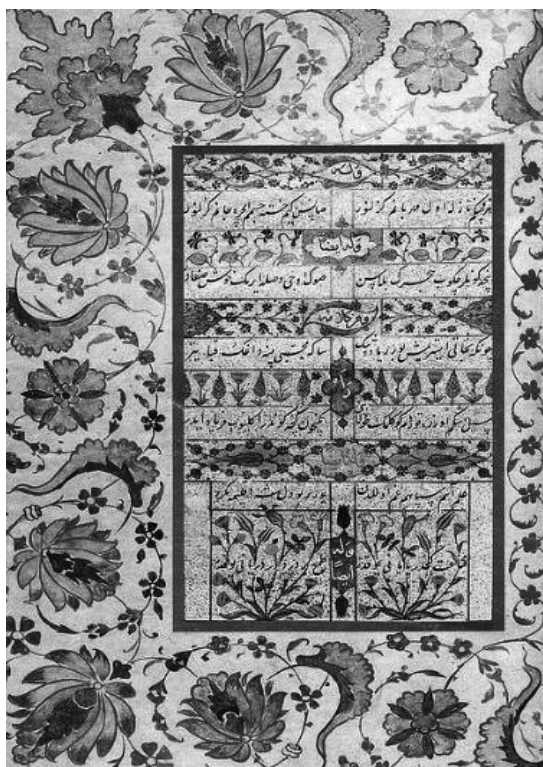
¹⁶ Korábban az oszmán–szafavida rivalizálás, a fergeteges hadi fejlemények vagy éppen a muszlim időszámítás 10. százada nagyszerűen illeszkedtek a történelem egyfajta apokaliptikus interpretációjába, melynek hangsúlyos eleme volt az igazságosság és az oszmán uralom messianisztikus megjelenítése. A hódítás lelassultával azonban szilárd határok rajzolódtak ki, a szomszédos birodalmakkal békeszerződések írtak alá, a centralizált államapparátus működése pedig stabilizálódott. Ld. Cornell H. Fleischer, *The Lawgiver as Messiah: The Making of the Imperial Image in the Reign of Süleyman*. In: *Soliman le Magnifique et son Temps*. 171–172.

I. 5. Kara Memi, Szinán és a klasszikus szintézis

A klasszikus dekoratív művészet Kara Memi udvari illuminátor négyvirágos stílusában teljesedett ki, mely Szulejmán dívánjának az 1560-as években készült kéziratain (1. kép) és hatalmas, illuminált tugarján jelent meg először. Utóbbi arany körvonalú betűinek hurkaiban aprólékosan megrajzolt *rúmi*, *hatáji*, felhőszalag és naturalisztikus virág motívumok egységeként egyedi együttese látható.¹⁷ A korábbi stílusokhoz hasonlóan a négyvirágos is rövidesen meghódította az udvari reprezentáció számára lényeges összes médiát. Ez az új művészeti nyelv Szinán mester irányítása alatt forrt ki dinasztikus ideológiát támogató kánonná, valós birodalmi stílussá. Strukturális racionalizmusa a tökéletesen központosított, kupolaszerkezettel egységesített, fénnel megtöltött tér ideálja felé törekedett, melyben a fenti dekoráció az építészeti formák alávetettje (2. kép).¹⁸ Ez a klasszikus oszmán dzsámi nem annyira a vallás, mint inkább a vallási hatalom, az ortodoxia törvényeinek megtestesítőjeként értelmezhető: a

¹⁷ Egyes kutatók szerint a korabeli Európa botanikai munkáinak metszetei lehettek eme naturalisztikus virágábrázolások előképei, egyik sem tekinthető azonban egy az egyben forrásnak, mivel a repertoár minden esetben vagy szélesebb, vagy szelektívebb. Nyugati utazók beszámolóiban olvashatunk az oszmánok körében tapasztalt általános virágimádatról, kertészkedésről szóló értekezések azonban legkorábban a 17. századból maradtak fenn, így stabil következtetések levonásához nem rendelkezünk elegendő írásos bizonyítékkal. Bár az oszmán és perzsa lírikus költészet tele van virág-utalásokkal, ezek dekoratív összefüggéseiről szintén vajmi keveset tudunk. Az 1582-es Szűrnáme miniatúráin a felvonuló virágosokat a dekoratív stílus szempontjából teljesen lényegtelen virágokkal ábrázolták (júdásfa, mandula, piros turbánliliom). Ez jelentheti azt, hogy a palota ízlése virágok terén nem befolyásolta az izniki kézművesek választásait, de azt is, hogy már rögzült egy szimbolikus jelentésekben gazdag kánon. Ugyanakkor az oszmán udvarban is találunk a 15. századi florális illumináción túlmenően hasznosítható előképet. I. Szelim dívánjának egyetlen fennmaradt példánya (1520-as évek) tartalmaz egy miniatúrát, amely a szultánt ábrázolja könyvtárában. A polcokon kétoldalt 8–8 kis vázában virágok láthatók, melyek alátámasztják a virág kultúrával való esztétikai kapcsolatának létező hagyományát. A találgatásban tovább merészkedve akár azt is feltételezhetjük, hogy a kéziratok illusztrátorai által használt modellekről van szó. Matrakcsi Naszúh Isztambult ábrázoló miniatúráján hasonló realitásérzékkel és aprólékosággal ábrázolt virágokat és növényeket látunk, itt azonban a cél inkább a dokumentáció lehetett. Érdekes megfigyelni az európai területek (pl. Genova) ábrázolásain megjelenő gyorsan leiskiccelt növények és a birodalomhoz tartozó területek (pl. Irak) flórájának aprólékos bemutatása közötti szembetűnő különbséget.

¹⁸ Ebben a kontextusban értelmezendők a pompás izniki csempék és panelek, a színes üvegablakok, monumentális kalligráfiák, faragott fa bútorok, márvány minberek, ezüst lámpák és szőnyegek, melyek az építészeti elemek dominanciáját megtartva csupán dekoratív mellékszereplőként funkcionálnak. Ld. Gülru Necipoğlu, *The Age of Sinan: Architectural Culture in the Ottoman Empire*. London, 2005, 15. A kompozíció tulajdonképpen még az építészeti struktúrán is túlnyúlva együtt kerül befogadásra az épületben helyet foglaló illuminált kéziratokkal, az ünnepi alkakkor felvonuló uralkodó, elit és udvaroncok fényűző menetével, a Koránt recitáló és a szultán lelkéért főhász kodó felolvasók hangjaival, az oszmán esztétikai preferencia hangsúlyos része maradt ugyanis a megélt előadás, az alkotás könnyedsége és kontextusfüggő interpretálhatósága. Ld. Jale N. Erzen, *Aesthetics and Aisthesis in Ottoman Art and Architecture*. *Journal of Islamic Studies* (1991) 5.



1. kép



2. kép

kupola kialakítása a külső tektonikára, az épület egész szerkezetét átható stabilitásra utal, az egymásnak alá-fölérendelt elemek és az ablakok alulról fölfelé haladó hierarchiája között a belső tér fénye is politikai-vallási szimbólummá válik,¹⁹ melynek merevségét a színes üvegablakokkal megnyitott *kibla* fal és hasonló emberi léptékű építészeti részletek oldják fel (3. kép).

A poszttimurida ízlésvilág hegemoniáját felváltó virágkompozíció elemei a szent és a földi szerelem, a bőség és örökkévalóság jelképei, míg a virágzó gyümölcsfák a tavaszt szimbolizálják, a ciprusok pedig a lélek felemelkedését a mennybe. A négyvirágos stílus állandó szereplői a rózsza, a tulipán, a jácint és a szegfű (4. kép). Maga a négyes szám az iszlám kozmogónia rendszerében a Paradicsomot felosztó négy folyóra, a törökök ősi sámánhite szerint pedig a négy elemre utal. A világ számos kultúrájában a kozmikus tökéletességet, az anyagi világ teljességét és stabilitását, azaz a teremtetést összefogó rendszerező elvet képviseli. Elég a négy égtájra vagy a négy évszakra gondolnunk, hogy átlássuk térbeli és időbeli dimenzióit. A négy elem vagy az azokat helyettesítő négy szimbólum találkozása a középpont szimbolika jegyében a belső lényeg felé való törekvés örök vágyát, a valódi tudás elérésének egyszerűségét és lehetetlenségét jelképezi egyben.²⁰ A Koránban a Paradicsom a pihenés helye, ahol bőség, hűsítő árnyék és nyugalom lesz az igazhívó osztályrésze. A Korán által használt mindkét kifejezés – *firdausz* és *dzsanna* – jelentése kert,²¹ melyet a *Kavtar* folyó táplál és oszt négyfelé. A szasszanida, kínai, török és mongol kultúrákban a birodalom központja mindig egy erőt adó forráshoz kapcsolódott, amely az uralkodó hatalmának és legitimációjának szimbólumává vált.²² A vízhez szorosan kapcsolódó növényi szimbolika a paradicsomi kertek mellett a világ minden táján a természet körforgását, az elmúlás és állandó újjászületés, illetve a felhőtlen vidámság gondolatát idézte.

A négy virág központi motívumegyüttesének legfontosabb eleme a rózsza, a Közel-Kelet egyik legelterjedtebb, a kínai buddhizmusból eredeztethető motívuma, mely mongol közvetítéssel az iszlám kultúrkörbe kerülve megtartotta eredeti, leegyszerűsített jelentését a harmonikus élet szimbólumaként.²³ Felfedezhetjük az arab világban éppúgy, mint a perzsáknál vagy akár az észak-indiai muszlimok körében. Állandó motívum a finoman illuminált Koránok lapjain, az elmélkedés helyszínéül szolgáló kerteket ábrázoló miniatűrakon és a költé-

¹⁹ Doğan Kuban, *Ottoman Architecture*. Milano, 2010, 456.

²⁰ Mircea Eliade, *Képek és jelképek*. Budapest, 1997, 67–68.

²¹ Walter B. Denny, Reflections of Paradise in Islamic Art. In: *Images of Paradise in Islamic Art*. Ed. by Sheila S. Blair, Jonathtan M. Bloom. Hannover, 1991, 35.

²² Günkut Akin, The Müezzín Mahfilí and Pool of the Selimiye Mosque in Edirne. *Muqarnas* 12 (1994) 75.

²³ Johanna Zick-Nissen, Decorative Elements of Asiatic-Buddhist Roots in the Ottoman Near-East Especially the Peony-Style of the 15th Century. In: *Art Turc: 10^e Congrès international d'art turc, Genève 1995*. Genève, 1999, 787.



3. kép



4. kép

szetben egyaránt. A hagyomány szerint Mohamed égi utazásának emlékét hirdeti – ezáltal Allah végtelen szeretetét közvetítve felénk. Gyakori ábrázolása mellett a misztikus irodalomban nyerte el legmélyebb és legszimbolikusabb jelentését, ahol a Paradicsom szépsége, tökéletessége, a lélek harmóniája és az Isten felé való törekvés allegóriája lett. Ugyanakkor a rózsa és a fülemüle szelrmének toposzán keresztül az illuzórikus teljesség és elkerülhetetlen esendőség, a tökéletesség utáni vágy és annak elérhetetlensége felett érzett fájdalom bonyolult dualitását jeleníti meg.²⁴ Ezt a szerteágazó metaforát értelmezi újra és helyezi új kontextusba a klasszikus oszmán művészet – így valósítván meg a muszlim ideál szerinti valódi művészi teljesítményt. A törökök nomád lelkületének megfelelően nem ragadja ki a növényt eredeti közegéből, hanem a paradicsomi rózsakertben, a misztikus egyesülés helyén teljesíti ki szépségét.

A rózsa tehát a társaságába kerülő virágokkal együtt jeleníti meg a virágoskertet, melyben a méh – az igazhitű kereső – a legkülönlegesebb virágokra szállva gyűjtögeti össze a mézet, az isteni valóságot. A tulipán Közép-Ázsiában a bőség és a természet megújulásának szimbóluma lévén, a tavaszi ünnepek egyik fontos eleme és apotropikus erővel felruházott termékenységi jelkép. Emellett a virág oszmánli írásának betűi (*lam, elif, he*) megegyeznek az „Allah” és a „*hılál*” (félhold) szavak betűivel, azaz az iszlám és a törökség jelképének is tekinthető.²⁵ A tél elmúltával elsőként sarjadó jácint a perzsa kultúrkörben az életerő és a stabilitás szimbóluma mind a mai napig. A szegfű ritkaságának és szembetegséget gyógyító hatásának köszönhetően szintén démonűző tulajdonsággal bír.²⁶ A motívum így komplex üzenetté sűrűsödve, természetes harmóniában egyesítette az isteni tökéletességet, az állandó megújulást, az erőt és a misztikus tudást; a birodalom összes alattvalója számára értelmezhetően képviselte a dinasztia égi támogatottságát, misztikus elhivatottságát, erejét és képességét az állandó megújulásra, amely Allah akaratából az egész birodalomra kisugárzott.

Az ismétlődő motívumok önmagukban erőteljes ikonográfiai és szimbolikus jelentés nélküliek lehetnének, és a 16. századi utazók leírásaira hivatkozva az oszmán törökök vitathatatlan virágimádatának tudhatnánk be őket. Kontextusba helyezve mégsem tűnnek erőltetettnek a fenti összefüggések. Az időt és történelmet megszüntető ciklikus gondolkodás magában hordozza a megújulásba vetett hit, a teremtés pillanatának büntelenségébe való visszatérés pozitív szemléletét, amelyben minden a megkérdőjelezhetetlen égi rend szerint történik, a rossz oka pedig nem lehet más, mint a normától való eltérés.²⁷ A „történelemcsinálás” – a birodalomteremtés alapvető feltétele – az első nagy birodalmakhoz, illetve azok szűk elitjéhez kötődik. Az archaikus ember történelemellenességét, rettegését

²⁴ Géczi János, *Allah rózsái*. Budapest, 2000, 26.

²⁵ Ulla Ther, *Türk işlemeleri*. İstanbul, 2010, 24.

²⁶ http://www.balassikiado.hu/BB/netre/Net_szimbolum/szimbolumszotar.htm (2012. december 22.)

²⁷ Mircea Eliade, *Az örök visszatérés mítosza*. Budapest, 1993, 222.

az ismeretlentől, a modern ember határozott történelemtudata váltja fel. A klasszikus oszmán művészet fejlődésének nyomon követésével ennek a folyamatnak egyik szakaszát figyelhetjük meg, melyben az eleve elrendelt jóba vetett hit és a történelem lineáris elképzelése még megfér egymás mellett. Az építészet és a dekoratív művészet egyidejű váltása az új időszemlélet, az *ego* születésének, a környező hatalmaktól való elkülönülés szándékának indikátora. A florális dekoráció folytonosságot jelent, visszacsatol a belső-ázsiai preiszlám eredet-
hez, a birodalmi művészet grandiózus együttesébe helyezve viszont a nyugatihoz hasonlóan haladó történelemfelfogást tükröz, és az Oszmán Birodalom megbonthatatlanságának, az ortodox szunna teljes győzelmének üzenetét árasztja.

II. Elit mecenatúra az Oszmán Birodalomban

A legitimációs törekvésekkel összekötött esztétikai elképzelések kialakításában és megvalósításában tevékeny szerepet vállalt a szultán közvetlen közelében lévő és a Porta hatalmát távoli területeken képviselő elit. A hatékonyság érdekében a centralizált államigazgatás hatáskörébe vonták az építések, kézművesek és iparosok csoportjait és a teljes művészeti termelést bürokratizálták. A birodalmi hierarchia csúcsán álló nagyvezírek és asszonyok megbízásain, illetve az ajándékozás intézményén keresztül bepillantathatunk az oszmán vezetőréteg hatalmi reprezentációjának szigorú struktúrájába.

II. 1. Nagyvezírek

Már I. Mehmed udvarában volt a kézműves mesterségek és művészetek fejlesztésének megbízott felelőse: az ankarai Hadzsi Ivaz mecset (1402)²⁸ alapítója, Ivaz pasa „más égtájakról” – feltehetőleg Kínából – fogadott mestereket, és az udvar pasáinak banketteken mutatta be a porcelán használatát.²⁹ Ekkor még csupán körvonalmazódóban voltak a klasszikus oszmán kor művészeti és szervezeti fejleményei, melyek háttéréről III. Murád számára írt etikettkönyvében Musztafa Áli így fogalmaz: „Minden bölcs és intelligens ember tudja, hogy (az elit tagjai) ezen jámbor cselekedeteiket – dzsámik, mecsetek, kolostorok, *medreszék* építését – azért végzik, hogy jó hírnévvel rendelkező vezetők legyenek”.³⁰

Kritibulosztól és más korabeli történetíróktól tudjuk, hogy 1458-tól II. Mehmed elitjének intenzív részvételével zajlott Konstantinápoly infrastruktúrájának fejlesztése és új arculatának kialakítása. A vezető réteg pénzt és energiát nem kímélve működött közre az oszmán monumentális építészet kanonizálásában, a vallási, katonai, adminisztratív, oktatási és kereskedelmi hálózat funkci-

²⁸ Az első, feltehetőleg Szíriából importált porcelán beillesztésekkel díszített oszmán mecset.

²⁹ Johanna Zick-Nissen, *i. m.*, 788.

³⁰ Gülru Necipoğlu-Kafadar, *The Süleymaniye Complex in Istanbul: An Interpretation. Muqarnas* 3 (1986) 99.

onális és szimbolikus szempontok alapján történő kiépítésében. Alapítványaik volumenüket tekintve az új uralkodói alapításokhoz és a világh Birodalmi státuszhoz igazodva a korábbiaknál jóval nagyobbak voltak, és a kialakult rend politikai hierarchiájának megfelelően strukturáltak a városi teret,³¹ modellt adva a következő évszázadok állami előkelőinek mecenatúrája számára.³²

A klasszikus kor műpártoló nagyvezírdeáljának Mahmud pasát (1456–1468, 1472–1474), az első *devsirme* származású nagyvezírt tekinthetjük, akinek mecenatúrája a Balkán falvaitól Közép-Anatóliáig és a képzőművészetektől az irodalomig terjedt. A Konstantinápoly bevétele utáni időszakban az uralkodót követően a Birodalom második legjelentősebb műpártolójaként tartották számon. Isztambul központjában építtetett komplexuma körül a város újra virágzásnak indult, *medreszéiben* magas színvonalon oktatták az iszlám tudományokat, *imáretje* diákok, szegények és utazók tucatjairól gondoskodott nap mint nap, türbéje pedig halála után a személye körül kialakult kultusz helyévé vált. Közfürdői és kereskedelmi létesítményei a város legfontosabb útvonalai mentén épültek, és többségük a 19. századig megőrizte jelentőségét.³³ Palotáját a Topkapu „Alaj köskü” pavilonja közelében, az uralkodói palota lábánál építtette, ezzel is jelezve alárendeltségét és a szultánhoz fűződő viszonyát.³⁴ A Hódító pasáinak épületeit vizsgálva érdekes változásokat figyelhetünk meg: az alapítvány helyének, méretének és dekorációjának megválasztása a legapróbb részleteket tekintve is mindig az adományozó rangjának megfelelően történt,³⁵ a bizánci és ókori márvány spolia elemek pedig az építető magas presztízsének elsődleges jelvényei lettek. Bár Ibrahim pasa addig sohasem látott mértékű fényűzést vezetett be Szulejmán udvarában,³⁶ utódja, Rüstem pasa

³¹ Çiğdem Kafescioğlu, *Vizierial Undertakings in the Making of Ottoman Istanbul*. In: *Art Turc: 10^e Congrès international d'art turc, Genève 1995*. 409–411.

³² A Birodalom vezetőrétegével szemben alapvető elvárásá vált a műveltség, a kifinomult ízlés és a nagyvonalú műpártolás. Vezírek és egyéb magas rangú hivatalnokok egymást követő generációi építtettek fényűző dzsámikat, palotákat, *medreszéket*, fürdőket és *hánokat*, rendeltek drága kelméket és dísztárgyakat uruk, önmaguk, valamint kegyes alapítványaik részére. Együtteseik betöltötték a városi közösség mindennapjait meghatározó funkciókat, biztosították az alapító nevének fennmaradását és vagyonának öröklődését, emellett számos esetben alapvetően hozzájárultak az adott terület gazdasági fejlődéséhez vagy iszlamizációjához. Az alattvalók jóléte és biztonsága azonban számos egyéb építkezést is megkövetelt, nagyvezírek, kormányzók és más előkelők finanszírozták az erődítmények, utak, hidak, vízvezetékek karbantartását. Emellett a kor palotaépítészete is alapvetően meghatározta a városképet.

³³ Theoharis Stavrides, *The Sultan of Vezirs: The Life and Times of the Ottoman Grand Vezir Mahmud Pasha Angelović (1453–1474)*. Leiden, 2001, 270–276.

³⁴ Çiğdem Kafescioğlu, *Constantinopolis/Istanbul. Cultural Encounter, Imperial Vision and the Construction of the Ottoman Capital*. University Park, Pennsylvania, 2009, 123.

³⁵ A kevésbé befolyásos pasák egyre külsőbb városrészekben építkeztek, alapítványaik egyre szerényebbek voltak mind méretük, mind kivitelezésük terén.

³⁶ A nagyvezírt Birodalomszerte az uralkodó megbabonázásával vádolták, a nyugati hatalmak viszont rajta és a követeik által neki küldött pazar ajándékokon keresztül igyekeztek elérni céljaikat a Magas Portánál. Nyugatra kiterjedő patrónusi hálózata olyan befolyásos embereket

új irányt szabott a birodalom gazdaság- és művészetpolitikájának: szigorította az itáliai luxustermékek behozatalát, viszont támogatta az oszmán iparcikkek exportját, különös tekintettel a burszai textilipar és az izniki fazekasműhelyek portékáira. Köztudott megvásárolhatósága, kellemetlen természete és a közutálatnak örvendő Hürrem szultánával való politikai szövetsége miatt a róla kialakult kép javítása – és a további gyarapodás – reményében minden korábbi nagyvezíret messze felülmúló *vakf*-rendszer alakított ki, elsősorban a kereskedelmi szempontból aktív Márvány-tenger térségére összpontosítva. Kisebb létesítményei is fontos kereskedelmi útvonalak mentén működtek, ugyanakkor – a szunita ortodoxia elveinek megfelelően – nemes feladataikat szerény építészeti formában látták el.³⁷

II. Szelim veje, Szokollu Mehmed pasa nagyvezírsége alatt (1565–1579) gyakorlatilag a birodalom teljhatalmú urává és valódi irányítójává vált. A Balkántól a Hidzsázig a birodalom egész területére kiterjedő, mégis szerény reprezentációjú alapítványhálózata már önmagában is globális elképzelésről tanúskodott,³⁸ emellett azonban az adományai és életrajzának sorsdöntő eseményei, alakjai közötti összefüggések tudatos megjelenítése,³⁹ illetve már létező birodalmi épületek kiegészítése, funkcióinak bővítése teszik különlegessé mecenatúráját. Feleségével közös számos alapítása közül legfontosabb a kadirgai palota és komplexum, melyben Szinán főépítész sajátos módon keverte a közös-

foglalkoztatott és tett dúsgazdaggá, mint Alvise Gritti, Vincenzo Levriero ékszerkereskedő vagy Iszkender Cselebi defterdár. A nagyvezír kincstárában különleges ékszerek, arany és ezüst tárgyak, Itáliából szállított drágaságok olyan gyűjteménye halmozódott fel, amely még a szultánét is felülmúlta. Ld. Gürlü Necipoğlu, Süleyman the Magnificent and the Representation of Power in the Context of Ottoman–Habsburg–Papal Rivalry. *The Art Bulletin* 71/3 (1989) 404–405.

³⁷ Necipoğlu, *The Age of Sinan*, 314–318.

³⁸ Elsők között vette észre és használta ki például a szíriai Pajasz elhagyatott kikötőjének stratégiai jelentőségét. A mekkai zarándokúton elhelyezkedő karavánállomás eszmei, katonai és kereskedelmi funkciókat ötvöztött, és kiváló lehetőséget nyújtott Szokollu számára, hogy zarándokok és kereskedők százainak biztosítson ellátást. A *küllije* koncepciója olyannyira sikeres volt, hogy az oszmán szerzők magát a városalapítást is tévesen a nagyvezír nevéhez kötik. Evlija Cselebi – aki 1648-as zarándokútja során Szokollu számos vendégházában megfordult – is megemlékezik a pasáról, akinek köszönhetően az egykor veszedelmes útszakasz ápoltt, kertekkel és gyümölcsösökkel teli városkává vált. Ld. Necipoğlu, *The Age of Sinan*, 356–360.

³⁹ Nagyvezíri karrierje hajnalán például a pasa tevékeny részt vállalt a szigetvári hadjáratban, és a szultán halálának idején kiváló helyzetkezelő képességével alapozta meg későbbi befolyását. Erről az eseményről emlékezett meg a Szulejmán türbójánál emelt kolostorral, amely elsősorban személyes gesztusként és első urához fűződő szoros kapcsolatának jelzéseként szolgált. Lüleburgazi komplexumának (1565–1570) alapító okiratából kiderül, hogy a Szulejmánije Korán-recitációs programjához hasonlóan harminc felolvasó alkalmazásával a reggeli ima után a Próféta lelki üdvéért, a déli ima után Szulejmán szultán lelkéért, a délutáni ima után pedig a regnáló uralkodó hatalmáért olvastatott fel a szent könyvből. Itt újfent megjelenik a nagyvezír elköteleződése a klasszikus uralkodóideált megtestesítő és az épületegyüttes létrejöttét nagylelkű földadományával lehetővé tevő Szulejmán iránt. Ld. Necipoğlu, *The Age of Sinan*, 347–351.

ségi-vallási, illetve privát funkciókat.⁴⁰ A nagyvezír védett teret biztosított a der-viseknek, kiegészítette palotáját egy sejkje részére tett személyes jellegű felajánlással és adományozott a birodalomnak egy *medreszét*.⁴¹ Az együttest gyakran hasonlítják a Kara Ahmed pasa vagy a Mihrimáh komplexumhoz, ebben az összefüggésben pedig számos részlete – az udvar márvány borítása vagy a hét-kupolás portikusz – inkább utóbbihoz, azaz a dinasztikus prototípushoz hozzák közelebb. Homlokzata kimondottan a Szülejmánije homlokzatát idézi: a karrierje csúcán lévő, páratlan hatalommal rendelkező, dúsgazdag államférfi építészeti önkifejezésében felesége származása alapján a vizuális hierarchia nagyvezíri és dinasztikus lépcsőfokai közé helyezte önmagát.⁴²

A 16. század végének meghatározó alakja volt a politikusi adottságaival és elképesztő vagyonával kiemelkedő, ötször⁴³ kinevezett Kodzsa Szinán pasa nagyvezír, aki a Szokolluéhoz hasonló, a Balkánt, Anatóliát, Szíriát, Egyiptomot és a Hidzsázt érintő kiterjedt *vakf* hálózatot hozott létre. Bár ebben az időszakban már általában rövid időre szóltak a vidéki kormányzói kinevezések, Szinán pasa ez alatt is meghatározó építőtevékenységet végzett, és komoly kereskedelmi kapacitással rendelkező komplexumokat hozott létre. A fővárosban alapított dzsámijai anyagi lehetőségeihez és elődei építetői programjához képest szembetűnően szerénynek mondhatók.⁴⁴ Mecenatúrája inkább a vidéki központok fejlesztésére helyezte a hangsúlyt; szíriai, kairói és akkói dzsámijai a

⁴⁰ A dzsámi mögött található szúfi kolostor típusa a szafavidákkal szembeni rivalizálás miatt problematikus vált, és igen ritka kombináció volt a 16. században. A politikai helyzetből fakadó nehézségek ellenére Szokollu Mehmed pasa birodalomszerte támogatta a szúfikat; ezt a kolostort a források szerint eredetileg saját lelki vezetőjének, Nüreddinzáde Musztafa Muszliheddin halveti sejknek szánta, majd a sejk halála miatt utódjának Kurd efendinek adta át. Bár a kolostor kívülről igen szerény megjelenésű, a központját képező, kupolával fedett rituális tér, a *tevhidhane* (dervisek rituális szertartásainak végzésére szolgáló, kupolával fedett terem) belülről dzsámira jellemző gazdag díszítéssel rendelkezik.

⁴¹ Zeynep Yürekli, *A Building between the Public and Private Realms of the Ottoman Elite: The Sufi Convent of Sokollu Mehmed Pasha in Istanbul*. *Muqarnas* 20 (2003) 159–169.

⁴² Necipoğlu, *The Age of Sinan*, 2005, 340.

⁴³ Életrajzát ld. F. Babinger–G. Dávid, *Sinān Paşa*. In: *The Encyclopaedia of Islam*. IX. Leiden, 1997, 631–632.

⁴⁴ Isztambulban további kegyes alapítványok helyett a szultán privát használatára szánt, kényelmét és szórakozását szolgáló létesítményekkel kedveskedett urának. A Topkapu kertjében a 16. század folyamán épült négy új pavilon közül három az ő nevéhez fűződik. 1590-ben Szinán pasa finanszírozta a Gyöngy pavilon (*Indzsili Köşk*) munkálatait, és ugyancsak ő alakította át a birodalom távoli részeiből hozott drága anyagokkal az eredetileg II. Bajezid számára készült Tengerparti pavilont, mely elsősorban az oszmán flotta ünnepélyes vízre szállásának megtekintéséhez szolgáltatót fejedelmi páholyt. Harmadik, a palota tengeri falának egyik tornyán kialakított épületét – a későbbi Kosárfonók pavilonját (*Szepatcsiler Köskü*) – feltételezhetően a hárembeli hölgyek használták a flotta eseményeinek megtekintésére. Ld. Necipoğlu, *Architecture, Ceremonial and Power*, 226–228, 238–242.

provinciális jellegzetességek mellett elhelyezkedésükkel és különleges ablak-szerkezeteikkel mutatnak egyedi koncepciót.⁴⁵

A sorra vett meghatározó nagyvezírek által felölelt 150 év folyamán megfigyelhető gazdasági potenciáljuk növekedése és műpártolói tevékenységük erősödése. Kereskedelmi szerepvállalásukkal a korabeli kapitalizálódó Európa vállalkozóinak vagyonosodásához mérhetően gyarapodtak, alapításaik pedig a hódítás és a hatalmi konszolidáció következtében egyre távolabbi területeket érintettek. Óriási nyereségüket garantálta politikai befolyásuk, melynek révén alapanyaghoz és munkaerőhöz egyaránt olcsón hozzájutottak, áraikat pedig a lakosságra kényszeríthették.⁴⁶ Számos esetben köztudott vagy tettenérhető volt a köztük kialakult versengés,⁴⁷ a zsúfolt Isztambulban pedig valódi fejlesztések helyett a pusztá hatalomfitogtatás vágya.⁴⁸ Míg Mahmud pasát halála után egyenesen szentnek kijáró tisztelet övezte, a későbbiekben számos kétes hírnévvel rendelkező, köztudottan korrupt és nepotista nagyvezír tulajdonképpen csak rossz közmegítélésével igyekezett felvenni a harcot adományain keresztül. Természetesen a szultánok elkényelmesedő életmódja, a birodalom egyre mélyülő válsága és a hárembeli intrikák is hozzájárultak ahhoz, hogy a nagyvezírek mind nyíltabban vették át a politikai irányítást, ami mecénatúrájukban az önreprezentáció elsődlegessé válásához vezetett. Műpártolói programjuk egyre bonyolultabb, személyesebb és átgondoltabb lett.

II. 2. A dinasztia női megbízói

Az általunk tárgyalt klasszikus időszakban a titokzatosságát a mai napig is őrző hárem óriási változásokon ment keresztül, és a benne élő nők státusza – így

⁴⁵ M. Tarek Swelim, An Interpretation of the Mosque of Sinan Pasha in Cairo. *Muqarnas* 10 (1993) 98–99.

⁴⁶ Rüstem pasa például hatalmas hajójával részt vett az egyiptomi kereskedelembe, munkaerő gyanánt gályarabokat kölcsönzött birodalmi építkezésekre, Burszában selyemszövőszékekkel (Ld. Necipoğlu, *The Age of Sinan*, 2005, 318), Klisszában pedig sópárolókkal rendelkezett (Ld. Ş. Altundağ–Ş. Turan, Rüstem Paşa. In: *İslam Ansiklopedisi* 9. İstanbul, 1964, 801). Szokollu Mehmed pasa lüleburgazi komplexumának maximális hatékonysága érdekében megparancsolta a kádinak, hogy akadályozza meg az adófizetés megkerülését a piacon kívüli árusítás betiltásával. Ld. Necipoğlu, *The Age of Sinan*, 348.

⁴⁷ Antonio Tiepolo például beszámol Szokollu Mehmednek azon nagyratörő ambíciójáról, hogy vagyonával és mecénatúrájával elődjét is felülmúlja. Ezen törekvését fejezi ki építészeti formában azapkapui dzsámijának viszonya Rüstem pasa posztumusz tahtakalei alapításához (Rüstem Pasa dzsámi) a szemközti parton. A szintén nyolcszög alaprajzú, üzleteknek otthont adó földszinti szerkezetre épült imahely a Szelimijére utaló érett dekoratív nyelvezetével, központosított szerkezetével, számtalan ablak biztosította belső fényhatással és vízparti elhelyezkedésének köszönhető kiváló hallhatóságával múlja felül elődjét. Ld. Necipoğlu, *The Age of Sinan*, 345, 365.

⁴⁸ Musztafa Ali kritikája szerint nem a jámborság, hanem a presztízs hajszolása mozgatta az elit tevékenységét: „Ezrével van olyan város, ahol az embereknek szükségük lenne dzsámikra, tekkékre, de aki a hatalom érdekeit tartja szem előtt, az csakis a nagyvárosokban akar építkezni”. Ld. Necipoğlu, *The Age of Sinan*, 45.

műpártolói részvétele is – teljesen átalakult. Míg a hercegek a centralizáció erősödésével hamar elvesztették patrónusi jogait, addig női mecénások – az éppen potenciális uralkodójelöltek rabszolga származású édesanyjai – képviseltették magukat abban a vidéki kormányzóságban, ahol az illető herceg tanulóéveit töltötte.⁴⁹ A szultáni palota és adminisztráció mintájára kialakított kis udvartartás legmagasabb rangú tagjaként az anyának volt lehetősége, sőt kötelessége az adott város fejlesztése, szépítése. Kezdetben ezek az asszonyok igen szerény, a szükséges funkciókra összpontosító létesítményeket emeltettek, a 15. század végére azonban egyre jelentősebb városi komplexumok fűződtek a nevükhöz: a manisza Hatunije dzsámi például a 16. század végéig a város egyik legimpozánsabb dzsámija maradt.⁵⁰ Ez a gyakorlat tökéletesen kiegészítette II. Mehmed koncepcióját, melyben a nagyvezírek a főváros, a hercegi anyák pedig a provinciális központok infrastruktúrájának fejlesztésére összpontosítottak.

A hárem és egyben a birodalom életét és sorsát alapvetően megváltoztatta Hürrem szultána, aki egyszerű rabszolgánóból lett Nagy Szulejmán törvényes felesége, számos korábbi dinasztikus elvet félretéve több fiúgyermeket szült,⁵¹ és egyik herceget sem követte kijelölt vidéki kormányzóságába. A Régi Palotában pusztító 1541-es tűzvész után átköltözött a Topkapu palotába, ahol lányával, Mihrimáhhall és vejével, Rüstem pasával a korszak legbefolyásosabb és legelszántabb politikai összefogását hozta létre. Minden valószínűség szerint a birodalom történetében egyedülálló befolyása mellett ez a kétes reputáció is nagyban motiválta mecénási törekvéseit.

Építészeti mecénatúrája a birodalom legkiválóbb államférfijaihoz hasonlóan felölelte a birodalom egészét, sőt a legprominensebb városokra koncentrált. Első, Isztambul női rabszolgapiacán elhelyezkedő együttesének munkálatait 1537-ben⁵² a frissen főépítésszé kinevezett Szinán kezdte meg. A Hászeki

⁴⁹ A művészeti megbízóként működő nő státuszát alapvetően meghatározta szexuális érettsége: a nemi helyénvalóság alapján csupán felnőtt fiúgyermekkel rendelkező, megözvegyült vagy korosodó asszonyok állhattak egy-egy ilyen vállalkozás mögött. Első fia születése után az ágyas többé nem járhatott a szultánnal; innentől kezdve identitását az anyaság és a gyermek politikai pályára való felkészítése határozta meg. Amikor a herceg betöltötte a 16–17 esztendőskort, valamely vidéki kormányzóságban – leggyakrabban Manisza vagy Bursa városában – kezdhette meg felnőtt pályafutását. Ebben az időszakban anyja volt leghűbb szövetségese; kapcsolatban állt a katonai és adminisztratív elit tagjaival és a fővárosban egyengette fia karrierjét.

⁵⁰ Leslie Peirce, *Gender and Sexual Propriety in Ottoman Royal Women's Patronage*. In: *Women, Patronage and Self-Representation in Islamic Societies*. Albany, 2000, 55–56.

⁵¹ Öt fiút – Mehmedet (1521), Abdullahot (1522–1523, aki röviddel születése után meghalt), Szelimet (1524), Bajezidet (1525), Dzsihangirt (1531) – és egy lányt – Mihrimáhot (1522) – hozott világra.

⁵² Ez az esztendő számos változást hozott a pár életében: legidősebb fiuk betöltötte 16. életévét, így az anya státusza a hagyományoknak megfelelően megnövekedett. Az uralkodó megünnepelte 40. születésnapját, ami akkoriban egy férfi számára az öregkor kezdetét jelentette. Nem sokkal Ibrahim pasa kivégzése és Bagdad elfoglalása után az állami ideológiában bekövetkezett a fentebb tárgyalt éles váltás: a szunnita iszlámot hangsúlyozó jogi és vallási rendelkezések tö-

küllije női kórháza a fővárosban jelenítette meg az asszony kivételes autoritását,⁵³ a nép jóléte iránti elkötelezettségét, valamint identitásának, származásának büszke kijelentését.⁵⁴ Mehmed herceg elvesztése és az emlékére épített komplexum befejezése után Hürrem a szent városok felé fordította figyelmét: mindegyiket vendégszállókkal, *imáret*ekkel és vízvezetékkel látta el. A jeruzsálemi együttes ceremoniális értékét mutatja az alapító okirat, mely az egyik legszebben kivitelezett fennmaradt példány, és hosszú évekkel fia halála után is „Mehmed herceg anyjaként” jelöli meg az adományozót. A helyszín fontos jellegzetessége, hogy korábbi keresztény és muszlim női patrónusokhoz is köthető, oszmán jellegét pedig nem annyira szíriai mameluk jegyeket hordozó építészeti kialakítása, mint az arab területeken korábban ismeretlen jótékonyági központ funkciója hordozza.⁵⁵ Mecenatúrájával Hürrem egyértelműen hozzájárult a stabilizáció, városfejlesztés és birodalmi legitimáció megvalósításához, igyekezett a mélyen vallásos uralkodónő képét kialakítani a nyilvánosság előtt, és hatékonyan kiegészítette Szulejmánnak, a három szent város első oszmán urának birodalmi programját.

Sahszultán hercegnő, Szulejmán féltestvére, Lütfi pasa nagyvezír felesége, a szünbüli-halveti rend és Merkez efendi elhivatott követője volt, aki 1541-es válását követően teljes egészében vallási vezetőjének szentelte magát. Fővárosi mecenatúráját is ezen elköteleződés jegyében alakította, és három kolostor-dzsámit építtetett a rend részére; építészeti szempontból szerény kivitelezésű, a korabeli főváros külső területein fekvő alapításai megfelelően illeszkedtek viszonylag alacsony dinasztikus státuszához, viszont megjelenítették aszketikus alkatát és misztikus elhivatottságát.⁵⁶

Nagy Szulejmán és Hürrem egyetlen lánygyermek, apja örök kedvence, személyes tanácsadója, valamint a bel- és külpolitika aktív résztvevője volt, hitvese halála után pedig a birodalom történetének leggazdagabb és legbefolyásosabb

meges bevezetése mellett a hódítás korábban meghatározó motívuma háttérbe szorult. Ld. Peirce, *i. m.*, 59–60.

⁵³ Ezt követően (1556) a Hagia Szófia tőszomszédságában, a főváros hatalmi központjában építtetett fürdőt.

⁵⁴ Godfrey Goodwin, *A History of Ottoman Architecture*. London, 1971, 204–206.

⁵⁵ Necipoğlu, *The Age of Sinan*, 276, 278.

⁵⁶ Az egykori Davudpasa komplexum közvetlenül a hercegnő palotája mellett állt, lehetővé téve a személyes kapcsolat ápolását korábbi lelki tanácsadójával, a kolostort irányító Sejk Jakubbal. A Szinán által tervezett ejüpi *küllije* már isztambuli tanítója, Merkez efendi csodatételének állít emléket, aki váratlan felbukkanásával egy banditatámadástól mentette meg az úton lévő hercegnőt. Az alapító okirat meghagyása szerint a naponta elhangzó Korán-recitációk az itt nyugvó alapító, valamint elhunyt édesanya és leányunokája lelkéért szóltak. Az együttes női jellegét mutatja, hogy a temetőben számos további hölgyrokon kapott helyet. A Jenikapin kívül, az említett sejk sírja közelében található együttes egy eredetileg csodás körülmények között felfedezett forrás fölött a szent és tanítványai által emelt komplexum helyén épült, kizárólag az ő lezármazási ágából származó szúfik részére. Itt a Próféta, Merkez efendi és az elhunyt halveti derisek lelki üdvéért imádkoztak a fizetett imádkozók. Ld. Necipoğlu, *The Age of Sinan*, 293–296.

asszonyává vált.⁵⁷ Mihrimáh első, Üszküárnál építtetett *küllijéje* (1543–1548) férje kinevezéséről és a pár felemelkedéséről emlékezett meg. A *szelátin* (szultáni) dzsámiknak kijáró két minarettel és három félkupolával támogatott dóm-mal büszkélkedő dzsámi messze felülmúlta a korábbi oszmán hercegnők számára készületeket.⁵⁸ Az ázsiai útvonalak találkozásánál kialakított komplexuma monumentális, mégis könnyed, belső szerkezetét az ablakokkal áttört falfelületeknek köszönhetően az alapító nevére (Nap és Hold) rimelve a fény központi programja határozza meg. A szintén fényhasonlatokkal teli *vakfije* a mennyei szférákhoz és a Kába tetejéhez hasonlítja az „egyszerű szultáni stílusban” épült, „lelket vidító” épületegyüttest.⁵⁹

Férje 1561-es halálával⁶⁰ Mihrimáh vagyona megsokszorozódott. Özvegyi státuszát és „karrierjének” töretlenségét a város hatodik dombján – az Európából érkező vagy oda induló utazók, valamint a hadsereg hagyományos útvonalán – építtetett, második *küllijéjével* (1562–1569) kívánta kinyilvánítani. Színán itt egészen egyedi szerkezeti megoldásokat vezetett be – a hatalmas timpanon ívekre helyezett főkupolával, a három kisebb kupolával fedett oldalhajókkal és 204 ablakkal –, még az előzőhöz képest is fokozta a belső fény egységes, lebilincselő hatását. Az eredeti terv szerint az épület két minarettel rendelkezhetett, de elképzelhető, hogy II. Szelim már nem engedélyezte nővére számára ezen uralkodói jelkép használatát.⁶¹ A dzsámi mégis számos részletében – oszlopokkal alátámasztott belső galériáival és szerkezeti arányaival – a Szülejmánije nagymecsettel mutat számos hasonlóságot, melyek közül kétségtávol a négy legendás vörös gránitoszlop használata a legmeghatározóbb.

Az oszmán dinasztia történetében hatalmas lépés volt a harem áthelyezése a hatalmi központba, ezt követően pedig a Topkapu palota asszonyai igyekeztek valós politikai tényezőként bekerülni a köztudatba. Mecenatúrájukban közös

⁵⁷ Mustafa Kaçar, Mihrimah Sultan. In: *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 30. İstanbul, 2005, 39–40.

⁵⁸ Az egyidőben, a város szívében épült Sehzáde komplexummal összevetve mégis érzékelhető a hierarchikus különbség: a herceg dzsámija jóval nagyobb kupolával, négy félkupolával, márvány előudvarral és kéterkélyes minaretjeivel a szultánit megközelítő rangról árulkodik.

⁵⁹ Necipoğlu, *The Age of Sinan*, 299–305.

⁶⁰ Az ő emlékére építtetett posztumusz dzsámi helyszínválasztása is szimbolikus tartalommal teli: közvetlenül a Szülejmánije árnyékában az alapító alárendelt, mégis az uralkodóhoz fűződő bensőséges viszonyát volt hivatott kifejezni, míg a város kereskedelmi központjában, két fontos útvonal kereszteződésében a pénzügyi zseni életművének állított emléket. Ezekben a zsúfolt és zajos városrészekben jellemző módon Színán mester emeleti (*fevkáni*) elrendezéssel teremtette meg az imahelyhez méltó visszavonult, meghitt légkört, a türbéhez hasonló nyolcszög alaprajzú kialakítással ugyanakkor egyértelműen a sírépítést idézte. Ez volt az első, a Szülejmánije falain bemutatott pompás izniki csempékkel hivalkodó nagyvezíri dzsámit, mely a motívumokat eredetileg alkalmazó selyem- és textilipart felvirágoztató Rüsztlem izlése mellett a birodalom gazdasági és művészeti életében vállalt vezető szerepéről emlékezett meg. Ld. Necipoğlu, *The Age of Sinan*, 323–325.

⁶¹ Goodwin, *i. m.*, 252., 254.

jellemzőként megfigyelhető a birodalom alattvalóit segítő jótékonyosság és valóságosság, egy-egy szüfi sejk iránti ájtatos elköteleződés, valamint a férfiak által uralt centrum helyett a főváros perifériájának fejlesztése. Gyakori motívum a jámborság mellett a női identitás kidomborítása és a női közösség érdekeinek, szükségleteinek előtérbe helyezése. További hasonlóság a nehezen kezelhető – ezáltal valószínűleg csökkent értékű – építési területek felhasználása, ami szükségessé tette a több alapításnál megjelenő újszerű építészeti megoldásokat.⁶² A szerkezeti és dekoratív sajátosságok emellett arra is utalnak, hogy a megrendelők minden bizonnyal aktívan részt vettek a tervezés folyamatában.

A díszítés iratlan, de a közvélemény által jól ismert szabályait a megbízó rangja szabta meg.⁶³ Szinán munkáiról készített saját listájában két egymást részben átfedő, egy társadalmi és egy területi hierarchikus rendszer fedezhető fel. Ennek a kettőnek a keresztmetszetében az építetőnek és az építésznek kellett megegyeznie a „megfelelő” díszítés módját és mennyiségét illetően. Az épület elhelyezkedése, a drága anyagok használatának mértéke, valamint az ornamentika finomsága mellett a hatalmi státusz építészeti szimbólumai világosan elkülönültek: monumentális kupolák, több erkéllyel ellátott páros minarettek, kupolás árkákkal körülvett márványos előudvar, kapuzatos főhomlokzat változó számú (3,5,7,9) kupolával. A legbonyolultabb rendszer természetesen a fővárosban és a közeli, oszmán hagyománnyal rendelkező városokban alakult ki, míg a vidéki dzsámik jóval egyszerűbb tervet követtek.⁶⁴ Ez a dzsámi-tipológia a csoportos identitáson belül mutatta be az építető identitását, egy kiforrott, hierarchikus szabályokhoz igazodó műpártolói rendszerben.

II. 3. Ajándékozás

Az Oszmán Birodalom udvari etikettjében – számos eddig említett művészeti és ceremoniális koncepcióhoz hasonlóan – az ajándékozás szokása is több forrás-

⁶² Firuzan Melike Sümertaş, *Female Patronage in Classical Ottoman Architecture: Five Case Studies in Istanbul*. Istanbul, 2006, 142.

⁶³ Musztafa Áli megjegyzi például, hogy a Sehzáde Mehmed nem a hercegeknek készült dzsámikat idézi, hanem olyan építészeti elemeket sorakoztat fel, melyek azelőtt csak magának a szultánnak jártak. Ezek közül a dupla minaretet és a tág belső teret nevezi meg konkrétan, de ennél valószínűleg többről van szó.

⁶⁴ A négy, hat vagy nyolc alátámasztáson nyugvó kupolás baldachin, illetve a kettő, három, négy félkupolával megtámasztott kupola kizárólag a dinasztia tagjai részére volt fenntartva. A külső félkupolákkal megtámasztott hat vagy nyolcszögű baldachinkupola egyes uralkodói, nagyvezíri és vezíri megbízások sajátja. A többi esetben kupolás vagy kupola nélküli négyzet alaprajzú szerkezetekkel találkozunk. A státusz jelzésének másik módja a homlokzat kidolgozása volt: csak a Sehzáde, a Szülejmánije és a Szelimije rendelkezik márvánnyal burkolt árkádos előudvarral, de a legmagasabb presztízsre jellemző a fent említett két oszlopsoros kapuzat is. Szinán késői dzsámijaiban ugyanakkor olykor felrúgja ezt a 16. század második felében szigorúan alkalmazott kánont (pl.: Nisándzsi Mehmed pasa dzsámija, Meszih Mehmed pasa dzsámija). Ld. Necipoğlu, *The Age of Sinan*, 115, 119–120.

ból táplálkozott: nagyban hatott rá a nomád, az iszlám, a bizánci, de még a korabeli európai hagyomány is.⁶⁵ Az ajándékozás központi szereplője maga a szultán volt; kegyeinek elnyerésére követjárások, trónra lépési, körülmetelési ceremóniák és fontos vallási ünnepek alkalmával nyílt lehetőség.⁶⁶ A különféle tárgyak, azok értéke és száma mind fontos üzenetet hordoztak a külvilág számára. Koránt ajándékozni egyértelmű allúzió volt a felek vallásosságára, míg a kéziratok bibliofil, művelt gyűjtőre utaltak. Ilyesmivel általában az ulema előkelő tagjai és az elit bürokraták kedveskedtek az uralkodónak, de kifinomult ízlését, műveltségét egy nagyvezír vagy kormányzó is kifejezhette ily módon. A legnépszerűbb ajándéktárgynak a hosszban mért értékes kelmék és az ezüst edények számítottak, az ajándékozó státuszának megfelelő mennyiségben és minőségben.⁶⁷

Ajándékot azonban nem csak a ranglétra alsóbb fokozatain lévők adtak feljebbvalóiknak; az alárendelt eredményeinek elismerése és további motiválás gyanánt fordított irányban is megvalósult az ajándékozás. Ilyen jutalomban részesültek az elit tagjai egy-egy előléptetéskor, sikeres hadjáratot követően vagy éppen egy nagy állami megbízás kiváló teljesítése után. Ősi török hagyománynak megfelelően az uralkodó megbecsülése és bizalma jeléül hermelin- vagy cobolyprémmel szegett kaftánt adományozott az újonnan kinevezettnek és jó szolgálatot tevőnek,⁶⁸ ennek bizonyítékát krónikák, utazók beszá-

⁶⁵ Az ajándék növelte mind a megajándékozott, mind az ajándékozó presztízsét, és fontos szerepet töltött be a két fél közötti hatalmi viszonyok külvilág előtti megjelenítésében. A presztíztárgyak mint státuszszimbólumok cseréje az elit tagjai közötti hatalomelosztás mércéje és a fennálló társadalmi rend biztosítója lett, hiszen erősítette az összetartozás érzését a privilegizált helyzetbe emelt adminisztratív, vallási és katonai elit tagjai között.

⁶⁶ Bár hivatalosan az ajándékozás önkéntes jellegű volt, az udvar íratlan szabályai alapján mindenkitől elvárták a pozíciójának megfelelő, az uralkodó tetszését elnyerő ajándék bemutatását. Az ajándékot hagyományosan rövid levélke kísérte, melyben az alattvaló felajánlását „*fakiránaként*” aposztrofálta, és mentegetőzött annak arcátlansága miatt. Az azonban csak ritkán fordult elő, hogy valaki visszaélt volna az ajándékozás elméletben önkéntes jellegével, ezzel ugyanis az illető óriási presztízsvesztéssel kockáztatott és legalábbis azt, hogy kritikák és rosszízű megjegyzések keresttűzébe kerül. Az oszmán társadalomban és az elit köreibben ugyanis a hatalmi pozícióban lévőkkel szemben alapvető elvárás volt a nagyvonalúság. Ld. Hedda Reindl-Kiel, *Power and Submission. Gifting at Royal Circumcision Festivals in the Ottoman Empire (16th–18th Centuries)*. *Turcica* 41 (2009) 51–52.

⁶⁷ Vezírektől tizenkét *donluk*, beglerbégektől és fontos területek kormányzóitól kilenc, szandzsákbégektől pedig öt volt az elvárt tétel. Amennyiben körülmetelési fesztiválok alkalmával két csomagot küldtek – egyet az uralkodónak és egyet a hercegnek – ezeket is megfelelően, 10:3-hoz arányban kellett elosztani. Az általában Iránból, Indiából vagy Észak-Afrikából érkező egzotikus és vadállatok – mint elefánt, oroszlán, tigris – az erő és hatalom kétségtelen jelvényei, valamint az uralkodói felvonulások népszerű szereplői voltak. Kedvelt ajándékot jelentettek a ritkaságszámba menő helyi különlegességek, így a szórakoztató trükköket bemutató, zenélő európai órák. Rendkívül megbecsült ajándéknak számított a rabszolga, aki a teljes odaadás üzenetét hordozta, de megfelelő oktatást követően, szerencsés esetben akár kapcsolatot is jelenthetett az ajándékozó és a palota között. Ld. Reindl–Kiel, *i. m.*, 49–53.

⁶⁸ Hülya Tezcan, *Furs and Skins Owned by the Sultans*. In: *Ottoman Costumes. From Textile*

molói és hagyatéki leltárak szolgáltatják. A külföldi követeket is kaftánnal ajándékozták meg, sőt – az eredeti öltözet elfedése érdekében – a szultán színe előtt általában már ebben jelenhettek meg. A kelmék értékével mindkét oldalon tisztában voltak: ez a tudás a korabeli nemzetközi diplomáciai nyelv meghatározó részét képezte, és nagy jelentőséggel bírt, hogy egy küldöttség hány darab és milyen anyagból készült kaftánt kapott.⁶⁹ Az udvarok között zajló presztízsversenben alapvetők voltak továbbá a békeszerződéseket tárgyaló vagy urukat udvari ceremóniákon képviselő követekkel érkező kéziratok, kelmék, szőnyegek, fegyverek és egyéb luxuscikkek. Ezek a fővárosba kerülve nem csupán az uralkodó gyűjteményét gazdagították, hanem kiváló inspirációt jelentettek az udvari művészek és megbízóiok számára,⁷⁰ motívumok, technikák, koncepciók átadását tették lehetővé.

Míg a kincstári összeírásokban szereplő ajándékok nagy részét „*pískesként*”⁷¹ nevezték meg, addig a mekkai seríf küldeménye a vallási autoritás iránti tiszteletből nem így szerepelt. Jámbor tisztelete jeléül a szent városok és a zarándokutak mentén élő arab törzsek sejkjei részére maga a szultán is küldött éves ajándékot,⁷² ellenőrzésének szimbóluma gyanánt időről-időre kulcsokkal és lakatokkal kiegészítve.⁷³ A szafavidákkal kialakulóban lévő konfliktus néhány korai példája viszont jól rávilágít az ajándékozás kétélű voltára: míg általában a tisztelet és megbecsülés jeleként volt értelmezendő, feszült légkörben a megvetés, lenézés eszközévé is válhatott.⁷⁴

A hercegek körülmetélése, hercegnők házasságra lépése és a sereg hadjáratra indulása alkalmával rendezett fesztiválok a céhek számára is kiváló lehetőséget

to Identity. Ed. by Suraiya Faroqi, Christoph K. Neumann. İstanbul, 2004, 63.

⁶⁹ *Ipek: The Crescent & the Rose. Imperial Ottoman Silks and Velvets*. Ed. by Julian Raby, Alison Effeny. London, 2001, 33–35.

⁷⁰ II. Szelim trónra lépése alkalmából például Tahmaszp sah követe, Sah Kuli kán, 720 fős kísérettel, 1700 megrakodott állattal és az ajándékokat cipelő 44 tevével érkezett. A kéziratok között lévő 259 miniatúrával illusztrált Sáhname akkora hatással volt a palota műkedvelő elitjére, hogy az egy évvel később udvari történetírónak kinevezett Lokman, Firdauszi stílusában az Oszmán-ház történetének megírására kapott megbízást. Ld. Zeren Tanındı, *Additions to Illustrated Manuscripts in Ottoman Workshops. Muqarnas* 17 (2000) 147.

⁷¹ Rangban feljebbvalónak adott ajándék.

⁷² Robert Dankoff, *An Ottoman Mentality. The World of Evliya Çelebi*. Leiden, 2006, 16.

⁷³ Tülay Artan, *Periods, Functions, Messages*. In: *Palace of Gold and Light*. 37.

⁷⁴ Ásikapasazádénál olvashatunk Dzsunajd – egy imaszőnyegből, egy Koránból és egy *teszipih* imafüzérből álló – ajándékáról II. Murádnak, aki nyilvánvaló felsőbbrendűségét érzékeltető egyszerű pénzadománnyal viszonzta a küldeményt. Egyes szafavida források egyenesen a dijarbekiri kizilbas beglerbéget vádolják I. Szelim iráni hadjáratának kiprovokálásával; ezek szerint a kormányzó követe sértő üzenettel és női öltözékekből álló „ajándékkal” érkezett az oszmán udvarba. Az ezt követően harcba vonuló szultán pedig Csaldírárhoz közeledve rongyból, botból, imafüzérből, kolduló tálból és fogtiszító alkalmatosságból álló „ajándéksomagot” küldött Iszmáinak, ezzel emlékeztetve a sahot ősei koldus misztikus elhivatottságára és az uralkodásra való alkalmatlanságára. Ld. Adel Allouche, *The Origins and Developement of the Ottoman–Safavid Conflict*. Berlin, 1983, 44, 107, 118.

nyújtottak az önreprezentációra, a mesterségükre, szolgáltatásukra jellemző termékek, áruk bemutatására. Többségük csupán egyszerű, szerény kivitelezésű ajándékokat mutatott be, ugyanakkor ez alapján is elmondható, hogy a birodalom hierarchikus felépítése az ajándékozás ceremoniális rendszerében is nyilvánult, az alattvalók tudatába ivódott és tiszteletben tartott.

III. Oszmán művészet és műpártolás a birodalom legnagyobb presztízsű tartományi központjaiban⁷⁵

III. 1. Mekka

1517-ben I. Szelim szultán meghódította Egyiptomot, és a korábban mameluk fennhatóság alá tartozó mekkai emír Kairóba indított küldöttségétől átvette a Harám kulcsait. Az együttműködés mindkét fél érdekét szolgálta, hiszen a térségnek szüksége volt a biztonságban ideérkező zarándokok adományaira, a hódító pedig a muszlimok legtiszteletreméltóbb világi vezetője, a „két szent város szolgálja” lett.⁷⁶ A 16–17. század folyamán a mekkai Harám a korábbi évszázadok örökségének megőrzése mellett szociális és kulturális célokat szolgáló komplexumokkal gazdagodott, és oszmán nagyvárosi jelleget öltött. Mivel az iszlám tanítása szerint a Kábát Allah és az angyalok építették és próféták állították helyre több alkalommal, minden újabb átalakítás igen kényes kérdés volt, és még a valóban szükséges megerősítő munkálatokra is csak a komoly károkat okozó 1630-as árvíz után keríthettek sort. A Nagymecsetben ezzel szemben lehetett építkezni, és ezt egymást követő uralkodók meg is tették.⁷⁷

⁷⁵ A 16. századi történetíró, Musztafa Áli szerint az iszlám öt legszentebb városa a legfontosabb dzsámioknak otthont adó Mekka, Medina, Jeruzsálem, Damaszkusz és Kairó. Ld. *Mustafa Ali's Description of Cairo of 1599*. Trans. and ed. by Andreas Tietze. Wien, 1975, 32.

⁷⁶ Az oszmán szultánok mindent megtettek, hogy a szent várost és zarándokait megóvják a külső támadásoktól és a kedvezőtlen éghajlatból fakadó nehézségektől. A mezőgazdasági szempontból hátrányos helyzetű vidék lakosságának Egyiptomból bőségesen szállítottak gabonát, a fővárosból pedig évente küldtek anyagi támogatást (Mustafa Sabri Küçükaşçı, Mekke. In: *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 28. Ankara, 2003, 566). Zarándoklat idején a térség felpeszűdült kereskedelmi életéből befolyó bevételt kiegészítette a szultán által útnak indított arany- és ezüst és temérdek egyéb ajándék – köztük a legfontosabb, a Korán-idézetekkel és az uralkodó nevével hímzett *kiszve*, a Kábát takaró selyem lepel. Ld. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Mekke-i Mukerreme emirleri*. Ankara, 1972, 64.

⁷⁷ Nagy Szulejmán különös gondot fordított a Nagymecsetre: az 1525-ben, 1540-ben és 1552-ben végzett karbantartási munkálatok idején minaretjei közül többet lebontatott vagy átalakított, egy különlegesen magas, hetedik minarettel bővítette, színes köintarziával díszítette és egy 12 méteres faragott minberrel ajándékozta meg az imahelyet. Ld. Suraiya Faroqhi, *Pilgrims and Sultans. The Hajj under the Ottomans. 1517–1683*. New York, 1994, 96, 100. A későbbiekben Mehmed aga irányítása alatt felújították a mecset 19 kapuját, a szerkezeteket márvány- és kőszlopokkal erősítették meg, és a régi, egyszerű fatető helyett közel ötszáz – belülről Abdullah Lutfi aranymotívumaival és kalligrafikus felirataival díszített – kupolával fedték be. Ld. Emel Esin, *Mecca the Blessed, Madinah the Radiant*. New York, 1963, 179.

Mivel a Hidzsáz számos alapanyagnak híján volt, az építkezések különösen alapos szervezést és előkészületeket igényeltek, a gerenda, vas, téglá, márvány vagy kemény építőanyagként alkalmazható tífka beszerzése és szállítása nem volt olcsó multság. Ezen kívül – Evlija Cselebi szerint – a város lakói nem mutattak érdeklődést a kézműves mesterségek iránt, így az oszmánok Egyiptomból és Szíriából hozattak jól képzett mesterembereket az itteni munkálatokhoz. Az, hogy I. Szulejmán, II. Szelim, III. Murád, majd I. Ahmed óriási összegeket költött a város fejlesztésére és a Nagymecset átalakítására, a város birtokbavételének dinasztikus jelentőségét mutatja.⁷⁸

III. 2. Medina

Mekkához hasonlóan Medina is különleges önállóságot élvezett az oszmánok alatt.⁷⁹ A 16–17. század folyamán az oszmánok dzsámik, *medreszék* és egyéb épületek sokaságával valódi vallási és kulturális központot hoztak itt létre.⁸⁰ 1532–1539 között a várost folyamatosan fenyegető beduin támadásokkal szemben Nagy Szulejmán megerősítette és bástyákkal látta el a rossz állapotban lévő városfalat. Szultáni megbízásra 1531–1540 között isztambuli építészek és mesteremberek újjáépítették Mohamed dzsámijának több falát, elkészítették az uralkodó mameluk stílust idéző fekete-fehér mihrábját és a mára lebontott északkeleti Szulejmánije minaretet. A korabeli 24 kapu közül a Bábürrahme felújításától kezdve zászlókkal hirdette a regnáló uralkodó nevét. A szultáni dzsámikat idéző 7 méter magas, aranyozott minbert 1590-ben III. Murád ajándékozta, a mecset belsejét pedig anatóliai *usak*, *gördesz* és *hereke* típusú szőnyegekkel gazdagították az egymást követő adományok.⁸¹ A város a 16. század utolsó negyedében nyerte el a 20. századig megmaradt oszmán karakterét, a történelmi emlékekből azonban itt sem sokat hagyott érintetlenül a szaúdi uralom.

⁷⁸ Manapság sajnos igen kevés tekinthető meg a város egykori épületei közül, a vahhábita szaúdi hatalom ugyanis mindent megtett ezen örökség elpusztítása érdekében. Becslések szerint a több mint ezeréves történelmi múlt maradványainak 95 százalékát – köztük a próféta életének fontos színtereit – rombolták le az elmúlt évtizedekben, hogy helyükre a zarándokok ellátását biztosító szállodákat, lakóépületeket, parkolóházakat és egyéb „elengedhetetlen” létesítményeket emeljenek. http://en.wikipedia.org/wiki/Mecca#Destruction_of_Historic_Buildings (2012. december 22.).

⁷⁹ Bár a központilag kinevezett *sejhülharám* és egy katonai vezető névleg képviselte Isztambult, a valódi hatalom a mekkai emír kezében összpontosult. A központ felé hivatalosan az egyiptomi beglerbég felelt a két szent város ügyeiért; ő gondoskodott az Egyiptomból és Damaszkusz-ból érkező ellátmányról és a zarándoklat megszervezéséről.

⁸⁰ Mustafa Sabri Küçükşacı, Medine. In: *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 28. Ankara, 2003, 313–314.

⁸¹ Nebi Bozkurt–Mustafa Sabri Küçükşacı, Mescid-i Nebevî. In: *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 29. Ankara, 2004, 283–286.

III. 3. Jeruzsálem

A muszlimok a teremtés, a próféta mennybemenetele, valamint az utolsó ítélet eljövendő helyszínéként tisztelik Jeruzsálemet, de ezen kívül számtalan egyéb legenda, hiedelem, hagyomány kötődik még hozzá. Míg Mekka és Medina a muszlim alattvalók feletti hatalmat jelentette, addig Jeruzsálem a keresztény birodalmak felé is meghatározó hatalmi reprezentációs tényezőnek bizonyult. Szulejmán emeltette a 12 méter magas, 3 kilométer hosszan húzódó, kapukkal ellátott masszív városfalat (1537–1541), kibővítette a vízvezetékeket, felesége, Hürrem szultána nevéhez fűződik a naponta szegények százait jóllakató szegénykonyhával ellátott komplexum, és felsorolható számos egyéb, az oszmán elit által kezdeményezett építkezés.⁸² A város oszmán időszakának legjelentősebb és legtöbbet tanulmányozott művészeti programja mégis kétségtelenül a Sziklamecset⁸³ és a hozzá kötődő muszlim szent helyek újraértelmezése. A szentély omajjád mozaikjai helyett alkalmazott mázas csempe dekorációval (1545–1566) Szulejmán oszmán hatalmi jelvénné változtatta az iszlám harmadik legfontosabb szentélyét, és – ellentétben a sokkal kényesebb kérdést jelentő Mekkával és Medinával – spirituálisan is a központhoz kapcsolta azt.⁸⁴

A Templom-hegyre összpontosító munkálatok több, a zarándokok által hagyományosan látogatott épületet, köztük az Al-Aksza mecsetet is érintették. Különös kuszaság fedezhető fel az Al-Aksza és a Sziklamecset iszlámban betöltött szerepét illetően; a források azonban rávilágítanak, mely preferenciák alapján választotta a dinasztia a Sziklamecsetet kitüntetett figyelme célpontjául.⁸⁵

⁸² Kâmil Cemîl el-Aselî, Kudüs. In: *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 26. Ankara, 2002, 335, 337.

⁸³ A Sziklamecset eredeti, 7. századi építésével kapcsolatban több elmélet született, melyek közül a jelenlegi állás szerint Oleg Grabar korai forrásokra alapozott elképzelése került ki győztesen. Eszerint Abd al-Malik a Bizánctól frissen megszerzett területen olyan muszlim imahelyet akart létrehozni, mely felveszi a versenyt a keresztény templomok pompájával és vallási-esztétikai szempontból a muszlimok dicsőségét hirdeti. Az elgondolás ellenzői viszont úgy vélték, az építetű végső célja a kibla megváltoztatása lett volna.

⁸⁴ Beatrice St. Laurent–András Riedlmayer, *Restoration of Jerusalem and the Dome of the Rock and Their Political Significance, 1537–1928. Muqarnas* 10 (1993) 76.

⁸⁵ Középkori és kora-újkorai források, csakúgy, mint napjaink tudományos vagy muszlim írásai, egyaránt hajlamosak ugyanazokat a jelzőket tulajdonítani hol az egyik, hol a másik szentélynek. Mindkettőt aposztrofálják az iszlám első kiblájaként, a próféta mennybemenetelének helyszínéként, a muszlimok harmadik legszentebb imahelyeként vagy a „legtávolibb mecsetként”. Ld. Samer Akkach, *The Poetics of Concealment: Al-Nabulsi's Encounter with the Dome of the Rock. Muqarnas* 22 (2005) 114. A két szentély ilyen jellegű összemosásának valószínűleg az lehet az oka, hogy számos korai kommentár egyszerűen a városhoz, vagy a Bajt al-Makdiszhoz köti ezen eseményeket. Ld. Donald P. Little, Mujir al-Din al-'Ulaymi's Vision of Jerusalem in the Ninth/Fifteenth Century. *Journal of the American Oriental Society* 115/2 (1995) 237–247. A helyhez kötődő komplex eszkatológiai és kozmológiai hivatkozásokra vonatkozóan a Sziklamecset kapcsán kimeríthetetlenül gazdag irodalom áll rendelkezésünkre. Al-Vasziti és Ibn al-Muraddza *fadail* írásaiban (a *Fadail al-Buldán* – Városok és országok dicséretei – egy iszlám irodalmi mű-

Nagy Szulejmán kiválóan felismerte a helyi hagyományok és a kollektív emlékezet által vallást és dinasztikus politikát összekötő kegyhely újraszentelésében rejlő lehetőséget. A Sziklamecset dekorációjának elkészülte éppen egybeesik a dinasztikus önreflexiónak azon időszakával, amelyben még rendkívül erős volt a szultán személyének eszkatologikus értelmezése.⁸⁶

III. 4. Damaszkusz

Az oszmánok hatalmának megszilárdulása után a Damaszkuszi vilájet kereskedelmi központja Aleppóba tevődött át, míg maga Damaszkusz az Anatóliából, Belső-Ázsiából, Indiából, sőt időnként a szafavida Iránból⁸⁷ zarándoklatra induló muszlimok ezreinek gyűjtőhelyeként inkább vallási arculatot öltött.⁸⁸ Szelim szultán első dolga volt a város egykori lakójának, az iszlám misztikus filozófus, Ibn al-Arabi türbéjének rendbehozatala⁸⁹ és egy *imáret* alapítása. A következő évtizedekben a tartomány kormányzói számos dzsámival és kereskedelmi épületegyüttessel járultak hozzá a gazdasági élet virágzásához.⁹⁰ A térség teljes körű integrálásának szándéka a főváros építészeti stílusának exportálásában is megnyilvánult. Evlija Cselebi 17. századi leírásából kiderül, hogy a városképet alapvetően az oszmánok félgömb alakú, ólomborítású kupolái, kisebb kupolákkal fedett portikuszai és vékony, ceruza formájú minaretjei uralták a köz-

faj, mely legendák és hagyományok összegyűjtésével dicsőít egy-egy várost vagy területet mint például Mekka, Medina, Jeruzsálem, Bagdad: <http://www.archpark.org.il/article.asp?id=262> – 2012. december 22.) a következő kijelentések szerepelnek: a Szikla az a hely, ahonnan Isten a mennybe ment a Teremtés után és ahová vissza fog térni, hogy trónját elhelyezze az utolsó ítélet napján; Isten kijelentette, hogy az utolsó ítélet idején saját kezével fogja elhelyezni „a fény kupoláját” a Szikla fölött. Gülrü Necipoğlu, *The Dome of the Rock as Palimpsest: ‘Abd al-Malik’s Grand Narrative and Sultan Süleyman’s Glosses. Muqarnas* 25 (2008) 35. Ilyen és ehhez hasonló interpretációk segítették, hogy Salamon egykori templomának helyén az „új Salamon” teremtsen meg messianisztikus imázsának légkörét.

⁸⁶ A korszak világvégváró hangulatát számos esemény és egybeesés, a muszlim időszámítás millenniuma, Andalúzia elvesztése vagy éppen Konstantinápoly meghódítása készítette elő, így az V. Károlylyal és I. Tahmaszp sahhal viaskodó oszmán padisah sikeresen helyezkedhetett a tökéletes igazságosságot hozó spirituális-világi vezető szerepébe. Cornell H. Fleischer, *The Lawgiver as Messiah: The Making of the Imperial Image in the Reign of Süleymân*. In: *Soliman le Magnifique et son temps*. 162–170.

⁸⁷ Abdülkadir Özcan, Hac. In: *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 14. İstanbul, 1996, 404–405.

⁸⁸ Bruce Masters, Damascus. In: *Encyclopedia of the Ottoman Empire*. Ed. by Gábor Ágoston and Bruce Masters. New York, 2009, 169.

⁸⁹ Ez a stratégiai jelentőségű döntés párhuzamba vonható II. Mehmed korábbi építkezésével: Konstantinápoly bevétele után Ebu Ejüb Enszári nyughelye szolgált hasonló módon az új hatalom megszilárdítására, a terület muszlim identitásának megalapozására. Damaszkusz esetében az erőteljesen szúfi kötődésű oszmán dinasztia hatalmának kijelentéséről lehetett szó.

⁹⁰ R. Hartmann, Şam. In: *İslâm Ansiklopedisi* 11. İstanbul, 1979, 306.

ponti hatalom hegemoniáját hirdetve.⁹¹ Szinán mester Szulejmán-komplexuma (1554) a hatalom végleges átvételének szimbólumaként a városfalakon kívül, egy hajdani mameluk szultán palotájának helyén áll. A zárandokok szükségleteit kiszolgáló együttes szerkezete nyújtott mintát a 16. század második felének kormányzói építkezései⁹² számára, ez utóbbiak azonban frekvenciáltabb helyen, a városba vezető Tarik al-Szultáni zárandokút mentén helyezkednek el.

Az oszmán összbenyomás ellenére mégsem mondható el, hogy Damaszkusz részleteiben is hasonult volna a fővároshoz, hiszen az épületek tájolása, dekoratív elemei és bizonyos szerkezeti megoldásai legtöbbször a helyi hagyományhoz igazodnak. A legszembeütőbb különbség a homlokzatok grandiozitásának hiánya, utcafrontba való illeszkedésük és a széles körben alkalmazott márványberakás – mind jellegzetesen mameluk örökség. A sajátos építészeti keveredést vizsgálva mindenesetre nyilvánvaló, hogy a Damaszkuszi vilájetben valósult meg leginkább a városi tér központi minta alapján történő oszmanizációja. Közel egy évszázados késéssel ugyan, mégis tisztán nyomon követhető a főváros 15. századi építkezéseinek szervezeti modellje: először a szükséges infrastruktúra kialakítása, majd az uralkodó elit hierarchiájának megfelelően a monumentalizálás folyamata, melyben lépték és funkció szerint világosan elkülönülnek a szultán és az elit alapításai.

III. 5. Kairó

1517 után Kairó a közép-keleti térség vezető nagyhatalmának fővárosából egyszerű tartományi központtá vált, az államkasszába innen befolyó bevétel azonban meghaladta az összes többi vilájet teljesítményét. Bár a gyarmati státusz elkerülhetetlenül a kulturális élet bizonyos fokú hanyatlását jelentette, vitathatatlanul ennek az időszaknak tulajdonítható a mameluk művészeti hagyomány ápolása, Kairó zárandokgyűjtő-hellyé alakítása a Földközi-tenger nyugati medencéjében, valamint az Al-Azhar mecset felemelkedése a 16. század második felében.⁹³

I. Szelim az arab világ legsúfoltabb metropoliszát hódította meg, mely a századelőn jóval fejlettebb infrastruktúrával rendelkezett, mint maga Isztambul. A mameluk szultánok és emírek presztízsépítkezései olyan mértéket öltöttek, hogy a korszak végére gyakorlatilag nem maradt Kairóban vakfoktól független, beépítetlen terület.⁹⁴ Az oszmán szultánok nem vállalkozhattak arra, hogy felle-

⁹¹ Çiğdem Kafescioğlu, "In the Image of Rūm": Architectural Patronage in Sixteenth-Century Aleppo and Damascus. *Muqarnas* 16 (1999) 70.

⁹² Ahmed Semszi pasa, Lala Musztafa pasa, Murád pasa, Dervis pasa és Szinán pasa alapítványai.

⁹³ Nasser Rabbat, Al-Azhar Mosque: An Architectural Chronicle of Cairo's History. *Muqarnas* 13 (1996) 45.

⁹⁴ Doris Behrens-Abouseif, *Egypt's Adjustment to Ottoman Rule: Institutions, Waqf and*

gyék a versenyt elődeik nagyszerű teljesítményével, hiszen a meglévő adottságok önmagukban is meghaladták a város valódi szükségleteit – arról nem is beszélve, hogy egy ilyen távoli tartományban hatalmas költségvetésű építkezésekbe kezdeni felelőtlenység lett volna. Az oszmán birodalmi építészet tömege, centralizált, szimmetrikus elrendezése sehogyan sem illeszkedett a már kialakult, utcai frontokhoz igazodó városi struktúrába. Az általam feltételezett központi koncepciót számos egyéb tényező is alakíthatta, hiszen a helyi adórendszer ellehetetlenítette a nagy költségvetésű építkezéseket, a kormányzói kinevezések rövid időre szóltak, nem állt rendelkezésre szabad telek – helyi alapítványok kisajátítására pedig zavargásoktól tartva inkább nem vállalkoztak –, ráadásul mindenki tisztában volt azzal, hogy a fővárosban olcsóbban hozhat létre nevét és dicsőségét megörökítő kegyes alapítványt.⁹⁵

Ilyen körülmények között Kairóban jött létre a legkülönösebb, a birodalmi ideáloktól legtávolabb álló oszmán örökség, mely mennyiségileg eltörpül a többi vilájet-központ emlékei mellett.⁹⁶ Mindössze három oszmán alaprajzú épületet emeltek a klasszikus korban, amelyek esetében az építető személye, illetve az épület profilja kézenfekvő magyarázattal szolgál a választásra. A Szulejmán pasa dzsámi (1528) a közeli barakkokban elszállásolt janicsárok imahelyeként meghatározó szerepet töltött be a helyi oszmán autoritás szempontjából. Hasonlóan privilegizált vállalkozás volt a Malika Szafijja (törökösen Szafije) dzsámi (1610) III. Mehmed édesanyjához, vagyis a szultáni családhoz köthető felépítése. Bár külső megjelenésében mindkét imahely – presztízsének megfelelően – a birodalmi építészeti alapelvekhez igazodik, a belső dekoráció kétségkívül mameluk hagyományt ápoló helyi kézművesek munkája.⁹⁷ Még érdekesebb szintézist mutat a Szinán pasa dzsámi (1571–1572), amely oszmán alaprajza ellenére a kairói építészetben is ritka, elfeledett vagy teljesen új megoldások ötvözése mellett erőteljesen vizualizálta az oszmán hatalom jelenlétét a város egyik legfrekvenciáltabb pontján; sziluettjét érkező és induló zárandók, kereskedők, utazók ezrei őrizték meg emlékezetükben Kairó jelképeként.⁹⁸

A fent említett kivételes példákat leszámítva a kormányzók által építtetett dzsámik szinte teljesen igazodtak a helyi hagyományhoz mind alaprajz, mind dekoráció terén. Az oszmán identitást – amennyiben megjelent egyáltalán – színes mázas csempék képviselték, azonban ezek sem voltak olyan elterjedtek,

Architecture in Cairo, 16th and 17th centuries. Leiden, 1994, 219.

⁹⁵ J. Michael Rogers, Kahire. In: *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 24. İstanbul, 2001, 189.

⁹⁶ A kor legelterjedtebb épülettípusa a megbízó jámborságát hirdető *szebil-mekteb* együttes volt, amely viszonylag kis anyagi ráfordítással sikeresen oldotta meg egy-egy kisebb városrész ivóvízellátását és a kisgyermekes vallásos oktatását.

⁹⁷ Behrens-Abouseif, *i. m.*, 245–246, 255.

⁹⁸ M. Tarek Swelim, *i. m.*, 104–106.

mint más korabeli oszmán nagyvárosokban.⁹⁹ A helyi elemek ilyen dominanciájának elképzelhető magyarázata, hogy az egyiptomi kormányzók a helyi hierarchiában betöltött magas pozíciójukat és bizonyos mértékű autonómiájukat mameluk hatalmi szimbólumokkal igyekeztek hangsúlyozni.¹⁰⁰ Kairónak nem volt akkora jelentősége az Oszmán Birodalomban, hogy a mindennapos hatalmi reprezentáció érdekében megérte volna leküzdeni a meglévő számos nehézséget.¹⁰¹ A város új identitásának kiemelése kizárólag a hatalmas tömeget megmozgató zarándoklat idején vált szükségessé; ilyenkor viszont a kairói ünnepségsorozat pompájával még az isztambuli és a damaszkuszi rendezvényeket is felülmúlta.¹⁰² Látványos felvonulás keretében hordozták körbe a próféta zászlaját és a szultán jelenlétét szimbolizáló „páholyt”, majd a kormányzó megerősítette a karaván vezetője számára, hogy Mekka és Medina az oszmán szultán, a két szent hely szolgájának felügyelete alatt áll. Ez a bizonyos uralkodói hatalmat szimbolizáló „páholy” eredetileg a próféta személyéhez köthető, a hiedelem szerint ugyanis Mohamed rituális tisztálkodásához szükséges legfontosabb személyes tárgyait tárolta benne.¹⁰³

III. 6. A szent városok szerepe a birodalmi reprezentációban

A dinasztia legitimációja és a birodalmi egység megszilárdítása terén különösen fontos szerep jutott a politikai és spirituális szempontból jelentős centrumoknak, melyeket a zarándoklat évente ismétlődő eseménye kötött össze. Fővárosi mintára itt is szimbolikus fókuszpontok és vizuális összefüggések létrehozásával alakították ki a szükséges infrastruktúrát, valamint az oszmán identitást.

⁹⁹ A kutatók ezt az érdekességet a birodalmi múlt keltette historicizmussal magyarázzák és azzal, hogy a túlterhelt műhelyek így is alig győzték teljesíteni a megrendeléseket. Csak a leg-gazdagabbak engedhették meg maguknak, hogy a távoli Iznikből ilyen törekeny, becses árut szállíttassanak – ennek megfelelően kizárólag a Malika Szafijja csempéi hasonlíthatók a másutt láttott hibátlan darabokhoz. Igaz, hogy találunk csempedekorációt az Amir Szulejmán pasa türbében (1544–1545), a Ribat al-Attar oszmán korban restaurált kupolájában, az Altiparmak dzsámiban, az Akszungur imatermében és a hozzá tartozó türbében is, ezek azonban minőségileg meg sem közelítik a birodalmi építkezéseken használtakat; minden valószínűség szerint Anatóliából, a kütahjai műhelyből importált olcsóbb lapokról van szó. Ld. Ülkü Bates, *Evolution of Tile Revetments in Ottoman Cairo*. In: *First International Congress on Turkish Tiles and Ceramics*. Kütahya, 1986, 41–42.

¹⁰⁰ Ülkü Bates, *Façades in Ottoman Cairo*. In: *The Ottoman City and its Parts: Urban Structure and Social Order*. Ed. by Aristide D. Caratzas. New York, 1991, 168.

¹⁰¹ Közigazgatási szempontból integrálták, kiváló logisztikával felhasználták más területek ellátására, de a fentebb tárgyalt városokhoz hasonló szerepet nem ruháztak rá; jó muszlim uralkodó gyanánt – ahogyan gyakran maguk az arab történetírók is nevezték őket – az oszmán szultánok átvették és megőrizték elődeik örökségét.

¹⁰² Özcan, *i. m.*, 401.

¹⁰³ Faroqi, *i. m.*, 38–39.

Az egyetemes cél ellenére a fent vizsgált városok mutatta változatos képből az derül ki, hogy a megvalósítás mindenhol a sajátos körülményekből eredeztethető optimalizált döntések eredménye. Közrejátszottak ebben a helyi hatalmi viszonyok, a lakosság együttműködő készsége, a korábbi művészeti hagyomány beágyazottsága, a terület vallási, spirituális jelentősége, zarándoklatban betöltött szerepe, az alapanyagok és mesterek szállítását megnehezítő földrajzi távolság valamint az adott megbízó politikai törekvései. A Porta alapvetően megelégedett a monumentális szerkezeti elemek elterjesztésével, dekoráció, emberközeli felületek kialakításában nem ragaszkodott központi esztétikájához. Meglátásom szerint a stratégiaileg fontos városok mindegyike esetében fellelhető egy egyedi, a fent említett tényezők mérlegelésével kidolgozott központi koncepció, amely – ha nem is volt törvényerejű – irányvonalat szabott az egymást követő kormányzók építetői tevékenységének. Mekka és Medina spirituális birtokbavételére a szultánoknak nem volt lehetőségük, a város vallási presztízsének köszönhetően pedig mind a seríffal, mind a legapróbb változtatásokkal kapcsolatban is igen gyanakvó helyi közvéleménnyel szemben példátlan elővigyázatosságról tettek tanúbizonyságot.¹⁰⁴ Így Nagy Szulejmán birodalmi narratívájában Jeruzsálem lett a hatalom isteni eredetű legitimitásának, személye messianisztikus elhivatottságának megtestesítője. A három szent város kultikus helyeit a szultán által emelt erősített falak védelmezték, míg az oszmán arculatú Damaszkusz és a lenyűgöző utcai fesztiválokat felvonultató Kairó pazar kapu gyanánt szolgált, hogy az igazhitűek a dinasztia oltalmában járulhasanak a Mindenható színe elé.

IV. Konklúzió

A legitimációs törekvéseket a 16. század során számos egyéb terület újjászervezése erősítette tovább. Nagy Szulejmán oktatási reformjával szisztematizálta és központosította az *ilmije* osztály összetételét és képzését, azaz a birodalom oktatási, jogi és bürokratikus rendszerét. Egy 1565-ben készült dokumentum kizárólag hanafita jogot tartalmazó listában szabta meg a *medresék*ben oktatandó tananyagot.¹⁰⁵ Ezzel párhuzamosan a vallástudósok között is új, stabil hierarchia alakult ki, melynek csúcsán Ebusszuúd idejétől az ulema vezető pozícióiba

¹⁰⁴ A lakosság konokul ellenállt a központ 1577-es döntésének, mely az eredeti kavicsos borítást pompásabb márványlapokra cserélte volna. Isztambul nem ragaszkodott korábbi elhatározásához, és a mekkai kádi a város előkelő képviselőinek állásfoglalása alapján visszakozott az átalakításoktól. Ugyanígy csődöt mondott a Nagymecset monumentális kapuzatai körüli lakóépületek tervezett felszámolása is, pedig egyes jómódú tulajdonosok – akik zarándoklatkor borsos áron adták bérbe házaikat – komoly kártérítést kaptak a kincstártól. Ld. Faroqi, *i. m.*, 102, 108.

¹⁰⁵ Shahab Ahmed–Nenad Filipovic, The Sultan's Syllabus: A Curriculum for the Ottoman Imperial *medreses* Prescribed in a *fermān* of Qānūnī I Süleymān, Dated 973 (1565). *Studia Islamica* 98/99 (2004) 185, 218.

jelölteket javasoló sejhülszlám állt.¹⁰⁶ Maga Ebusszuúd efendi – számos esetben „saját véleményre” alapozott *fetváival* – a hanafita hagyománynak megfelelően alakította át az oszmán jogi gyakorlatot, a birtokrendszert, az adózást és a büntetőjogot is.¹⁰⁷ Munkássága nagyban hozzájárult a keletre indított hadjáratok ideológiai megalapozásához és a regnáló uralkodó legitimitása szempontjából igen fontos szultán dzsámik birodalmi hálózatának kialakításához. Az oszmán törvénykezés szisztematizálása a hagyományos, az uralkodó személyére alapozó hűség rendszerétől az írott jogon alapuló gyakorlat felé jelentett elmozdulást.¹⁰⁸

Az oszmán jogrendszer és állami retorika állandó jelleggel hivatkozott olyan homályos terminusokra, mint az *adet-i kadime* – azaz régi szokás – vagy a *nizám-i álem* – vagyis világrend. Itt az oszmán szerzők értelmezésében tulajdonképpen a természet befolyásolhatatlan törvényéről van szó, amelynek egyedüli alternatívája a káosz, nem pedig egy másik rend. Kinalizade az „erényes város” társadalmi modelljét egy kerthez hasonlítja, melyben hasznos és szép növények, illetve védelmező, tüskés bokrok növekednek az őket bölcsen vigyázó kertész, tehát az uralkodó keze alatt. Bár ezekben az államelméleti fejtegetésekben az igazság a világrend fenntartásának legfontosabb eszköze, pontos mibenléte nem meghatározott; „a dolgok helyzetétele”, odahelyezése, ahová valók, jelenik meg az igazságszolgáltatás megfelelőjeként.¹⁰⁹ Az oszmán teoretikusoknál több helyen találkozunk a kert hasonlattal, a szimmetria fontosságával, a világrendet fenntartó négy oszlop elképzelésével és az adakozó, igazságot szolgáltató, mélyen vallásos uralkodó személyének fontosságával.

Ugyanezek az egyensúlyt sugalló koncepciók uralták a 16. század közepének oszmán esztétikáját. Bár a felsorolt reformok látszólag távol estek a művészet-től, ideológiai vezérmotívumukat tekintve mégis egyazon legitimációs célt szolgálták és a hivatalos ortodox oszmán identitást jelenítették meg a hétköznapi minden szegmensében. Ugyanakkor – amint azt a távoli területek művészeti gyakorlata mellett például az arab provinciák különféle jogi iskoláinak jelenléte

¹⁰⁶ Richard C. Repp, *The Müfti of Istanbul. A Study in the Development of the Ottoman Learned Hierarchy*. New York, 1986, 293.

¹⁰⁷ Míg az ulema vallási kérdésekben kialakított közmegegyezése továbbra is igen fontos tényező maradt, valójában csak a legképzettebb vallástudósok némelyike adott eredeti, független választ a felmerülő kérdésekre, a többiek csupán megerősítőleg nyilatkoztak a *fetva* kiadását megelőző párbeszéd során. Ld. Repp, *i. m.*, 282, 286. Ebusszuúd a rengeteg tennivaló terhe alatt átalakította, felgyorsította a *fetva* összeállításának procedúráját is: a kérdésfeltevés és külső forrásból való átvétel feladata hivatalnokaira hárult, míg ő maga csupán igenlő vagy nemleges válasszal és aláírásával egészítette ki az előfeltételezett válasszal megfogalmazott anyagot. Bár perzsa versben és rimes arab prózában is írt *fetvát*, válaszainak nagy része közérthető stílusban, tökröl, az alattvalókat hatékonyan a törvényre okító formában jelent meg. Ld. Colin Imber, *Ebu š-su'ud. The Islamic Legal Tradition*. Stanford, 1997, 14.

¹⁰⁸ Markus Dressler, *Inventing Orthodoxy: Competing Claims for Authority and Legitimacy in the Ottoman–Safavid Conflict*. In: *Legitimizing the Order. The Ottoman Rhetoric of State Power*. Ed. by Hakan T. Karateke, Maurus Reinkowski. Boston, 2005, 167.

¹⁰⁹ Gottfried Hagen, *Legitimacy and World Order*. In: *Legitimizing the Order*. 55, 61–63.

is alátámasztja – az oszmán hatalom nyitva hagyta a folyamatos párbeszéd lehetőségét az elit és az alattvalók között. A kanonizált rendszerek kialakítása mellett a változó körülményekhez való alkalmazkodás és a hatékony együttműködésre való törekvés mind hozzájárult a történelem egyik legsikeresebb iszlám birodalmának hatalmi reprezentációjához.

Ottoman aesthetics. The theory and practice of the representation of power of a world empire

Edina GÖNCZ

The present survey thrives to understand the background of an enormous dynastic enterprise: the making of an Ottoman ideology and a unique artistic language to transmit it. The study follows the great historical developments and challenges from the conquest of Constantinople to the end of the sixteenth century to observe the transformation of this artistic expression. The consequent styles merging the heritage of East and West are evaluated step by step in view of the dynastic effort to establish a distinguished visuality in the service of the empire. Focusing on the floral design of arts and crafts within a wider architectural context we attempt to analyse the elements and vocabulary of the so-called classical Ottoman style. The following part summarizes the co-operation between the members of the ruling elite through their complex systems of architectural patronage and gifting which seems to perfectly fit into the assumed imperial plan. The paper goes on with the discussion of the forementioned elite patronage in the most prominent cities of the Ottoman Empire at its peak. After overviewing the sultanic foundations of the holy cities of Mecca, Medina, Jerusalem, Damascus, and Cairo we may assume the existence of an imperial dynastic narrative that incorporated all the most meaningful and distinctive concepts of a newly born superpower and used them according to the ideals of sixteenth-century Ottoman political science. In conclusion we pledge to understand how art functioned as a common media in a subtle plan of stating rulership and claiming unquestionable power in the struggle for legitimacy.

Tóth János

Vertikális intertextualitás és stílushierarchia Fujiwara no Teika *Havi feljegyzések* című művében

Bevezetés

A 20. században két olyan időszakot tudunk azonosítani, amikor a japán irodalomtörténészek nagyobb figyelmet szenteltek Fujiwara no Teika (藤原定家, 1162–1241) műveinek. A két világháború közti nacionalista ideológia a humántudományok, így az irodalomtörténet területén is kedvezett a nemzeti jellegű kutatásoknak. A második világháború után ugyanakkor épp ellenkező tendencia volt megfigyelhető, amely nemcsak a tudományos kutatásokat érintette, de általa jól jellemezhető a korhoz kapcsolódó japán mentalitás is: minden, amit nemzeti sajátosságnak lehetett nevezni, egy sajátos újraértékelési folyamat során negatív értéket vett fel, míg a külföldi termékek presztízse – anyagiaké és szellemieké egyaránt – olyan mértékben megnövekedett, hogy az már a kulturális önazonosság elvesztésének kockázatát hordozta magában. Japán újjáépítése és a hetvenes évek elejének gazdasági fellendülése végül valamelyest kiegyensúlyozottabbá tette a „hazai” és a „külföldi” megítélését. A szellemi-intellektuális életben, konkrétabban az irodalomtudományokban ez a hatás úgy érhető tetten, hogy a klasszikus nemzeti irodalmi művek a japán tudományos életben kevesebb figyelmet kaptak a háború utáni egy-két évtizedben. Az 1970–80-as években viszont egyre több ilyen témájú írás született. Noha a változás kisebb léptékű volt, mint amikor a Tokugawa-korbeli *kokugaku* (国学) mozgalom filológiai és filozófiai érdeklődése áttevődött a korai japán klasszikus művek kutatására az addig domináns kínai, konfucianista alapozású szövegekről, mégis sikeresen irányította rá a figyelmet többek közt arra az időszakra is, amikor Teika élt és alkotott. Ehhez képest nyugaton a klasszikus japán irodalom kutatása igazán sohasem tudott kitörni a területi kutatások (*area studies*) közül és szubdiszciplínaként szervesen beépülni az irodalomtudományok területére; a klasszikus japán irodalommal foglalkozó jelentősebb nyugati művek mind olyan szerzőktől születtek, akik elsősorban japanológiával vagy Ázsia-kutatással foglalkoztak. Jelen tanulmány is hasonló körülmények közt íródott, céljai ennek megfelelően kettősek: egyfelől hiánypótló jelleggel a magyar nyelven megjelent klasszikus japán irodalmi szövegek sorát próbáljuk bővíteni Teika egy költészetpedagógiai műve, a *Havi feljegyzések* (*Maigetsushō* 毎月抄, 1219)

tudományos igényű, kommentált fordításával,¹ kitérve keletkezése körülményeire és a benne szereplő stílusok rendszerezésére. Másfelől irodalomtudományi szempontból kívánjuk vizsgálni a műben leírt, a korábbi versekből történő költői átvételekkel operáló versalkotási gyakorlatot, s ehhez kapcsolódva elvégezzük az ihletmerítés így felvázolt módszerének elemzését és kontextualizálását.

A *Havi feljegyzések* keletkezése

Fujiwara no Teika japán költő, műkritikus és kalligráfus, a késő Heian-, illetve a kora Kamakura-kor magas rangú császári tisztségviselője volt. Befolyása kora és a rákövetkező nemzedékek *waka*-költészetére vitathatatlan; kritikai hozzáállása és elképzelései a hagyományos, 31 szótagból álló japán versek megírásának helyes módozatairól már életében komoly visszhangot keltettek, ahogyan azt a *Go-Toba visszavonult császár titkos tanításai* (Go-Toba In Gokuden 後鳥羽院御口伝, valamikor 1221 és 1239 között) is tanúsítják.² Költői gyakorlatának vitája, méltatása és rendszeres újrafelfedezése pedig végigkísérte a japán irodalom történetét. Édesapjának, Fujiwara no Shunzeinek (藤原俊成, 1114–1204) köszönhetően Teika beleszületett a híres Mikohidari költőiskolába, és kiemelkedő tehetségével hamar felhívta magára Go-Toba (後鳥羽, 1180–1239) visszavonult császár figyelmét, mely kapcsolat egyszerre jelentett gazdag és befolyásos mecénást a fiatal tehetségnek, s szolgáltatott ugyanakkor indokot (a folyamatosan változó erőviszonyok mentén hullámmzó udvari intrikáknak köszönhetően) későbbi száműzéséhez.

A *Havi feljegyzések* az ekkor már országosan elismert költő egyik legfontosabb műve, nemcsak a szerző művészi érettsége és a felvetett témák sokszínűsége, hanem azok rövid, tömör, már-már használati utasításszerű kifejtése miatt is. Tulajdonképpen valóban az is: használati utasítás, útmutató a költészet-hez, amit a mester egy fiatal, a császári udvarban előkelő tisztségben lévő tanítványához címzett, válaszul azokra a száz soros verssszekvenciákra, amelyeket tanítványa minden hónapban küldött neki javítás végett.³

¹ A bevezető tanulmány főszövegében a *Havi feljegyzések* eme fordítására tett hivatkozások formátuma: HF, X., ahol X a sorszámot jelöli. A fordításban és a tanulmányban a japán neveket és kifejezéseket a módosított Hepburn-féle átírással (Shūsei Hebon-shiki), míg a kínaiakat pinjin átírással adjuk meg.

² Robert H. Brower, Ex-Emperor Go-Toba's Secret Teachings: Go-Toba In Gokuden. *Harvard Journal of Asiatic Studies* 32 (1972) 5–70. Go-Toba és Teika szakmai ellentéte jórészt abból adódott, hogy Go-Toba a *Shinkokinshū* (新古今集, 1201–1205) császári versantológia összeállításának megrendelését követően (melynek Teika is egyik szerkesztője volt) Teika akarata és ajánlásai ellenére olyan verseket vetetett fel a gyűjteménybe, melyek Teika szerint nem ütötték meg egy császári versantológia színvonalát, és olyan pártfogoltjai verseit is megjelentette, akik addig teljesen ismeretlenek voltak, vagy nem állt mögöttük jelentősebb életmű (Brower, Ex-Emperor, 18–19.).

³ Robert H. Brower, Fujiwara Teika's Maigetsushō. *Monumenta Nipponica* 40/4 (1985) 401.

Teika művének keletkezési körülményeivel kapcsolatban az első tisztázandó kérdés, amivel foglalkozni fogunk az, hogy vajon ki lehetett az a diák, akinek Teika e feljegyzéseket írta. Robert H. Brower, akinek kutatói és műfordítói kvalitásai nagy szerepet játszottak abban, hogy mára a Michigani Egyetem a nyugati világ egyik legelismertebb japanológiai központjává vált, két eltérő interpretációs hagyományról tesz említést.⁴ Az egyik szerint Teika levelének címettje a kinugasai palotaminiszter (családi nevén Fujiwara no Ieyoshi 藤原家良 1192–1264). Ez a hagyomány két írásos forráson alapul; az egyik Ginen (疑然, ?–1321) szerzetesnek a *Maigetsushō* egy kézírásos másolatához hozzáadott széljegyzete, melyben a szerzetes egyértelműen Ieyoshit jelöli a mű címettjének, a másik pedig Ton-a (頓阿, 1289–1372) szerzetesnek a *Havi feljegyzésekéhez* hasonló céllal íródott *Egy kútfenéki béka jegyzetei* (Seiashō 井蛙抄, ~1360) című munkája. Első ránézésre valószínűtlennek tűnik, hogy Teika Ieyoshival mester-tanítványi kapcsolatot feltételező levelezésekbe bonyolódott volna, hiszen ismeretes, hogy Ieyoshi költőként egy kifejezetten Mikohidari-ellenes költői stílusirányzat (反御子左派) iskolájához tartozott.⁵ Brower ugyan amellet érvel, hogy a professzionális ellentétek mellett elég jó viszonyban volt Teikával ahhoz, hogy költészeti útmutatást kérjen tőle, a *Maigetsushō* stílusából és okfejtéséből semmi nem utal olyasféle szakmai versengésre vagy bírálatra, amellyel később például *A kinugasai palotaminiszter verseinek nehéz kifejezése* (Kinugasa naifu no uta no nanji 衣笠内府歌難詞, 1239) címen fennmaradt, szintén levélformában Ieyoshihoz írt bírálataiban találkozhatunk.⁶ Épp ellenkezőleg, a *Maigetsushō*ban a kritikaival szemben sokkal hangsúlyosabb a pedagógiai, oktató-tanító jelleg. Ennek ténye inkább a másik interpretációs hagyomány elfogadásának kedvezhet. Shōtetsu szerzetes (正徹, 1381–1459) a *Shōtetsu történetében* (Shōtetsu monogatari 正徹物語, ~1450) ugyanis a címettet a 3. Kamakura-sógun és költő, Minamoto no Sanetomo (源実朝, 1192–1219) személyében véli felfedezni, akinek Teika korábban a *Napjaink kiváló versei* (Kindai Shūka 近代秀歌, 1209) című művét is írta. Ismerve Sanetomo korai verseit, amelyek stílusából kimutatható, hogy megírásához jórészt a *Tízezer falevél gyűjteményéből* (Manyōshū 万葉集, ~759) merített ihletet, valamint Teika véleményét, miszerint a *Feljegyzésekben* kifejezetten buzdítja tanítványát ez utóbbi antológia tanulmányozására⁷ és – idővel, gyakorlottabb költővé érve – a belőle

⁴ Robert H. Brower–Earl R. Miner, *Fujiwara Teika's Superior Poems of Our Time*. Stanford, 1967, 14. és Brower, *Fujiwara Teika's Maigetsushō*, 401–403.

⁵ Nonaka Kazutaka–Yamagata Masayuki, *Kinugasa Ieyoshi no Shōgai: Seitan kara Naidai Chishi made*. *The Kwassui Review* 46 (2003) 1–21.

⁶ Higuchi Yoshimaro, *Kinugasa Naifu no Uta no Nanji to Go-Toba in, Teika, Tomoie Jindō Senka. Kokugo Kokubungakuhō* 33 (1978) 1–12. és Michel Vieillard-Baron, *Fujiwara no Teika (1162–1242) et la notion d'excellence en poésie – Théorie et pratique de la composition dans le Japon classique*. Paris, 2001.

⁷ HF, 12–13.

való kölcsönzésre,⁸ azt gondolhatjuk, hogy Sanetomo költői tevékenysége eredetileg is közelebb állt a Teika által megfelelőbbnek tartotthoz. Így ő logikusan nagyobb hasznát vehette az egyes stílusok és a bennük való alkotás kritériumai kifejtésének, mint olyasvalaki, akinek a költészetében a *Manyōshū* versei nem élő (és használandó) hagyományként, hanem archaizmusokként jelennek meg. Ugyanakkor azt is érdemes figyelembe venni, hogy a *Maigetsushō* tartalmának és Sanetomo költészetének tematikus illeszkedése nem csak a pedagógiai szándékból fakadhat; az is lehetséges, hogy ennek oka mindössze abban áll, hogy Teika nem akarta elveszíteni világi pártfogójának támogatását, ezért kritikáját inkább úgy fogalmazta meg s mutatott rá a tanítványa által elkövetett hibákra, hogy közben mindvégig a Sanetomo által nagyra tartott hagyományokat tette meg referenciaalapnak.

Van azonban egy olyan tény is, ami meglehetősen valószínűtlenné teszi, hogy a *Maigetsushō* címzettje Sanetomo lett volna. Őt ugyanis 1219 januárjában (Jōkyū 承久 első évének első havában) meggyilkolták a tsurugaokai Hachiman-templomban, míg a *Maigetsushō* legkorábbi fennmaradt példányának kolofonján az szerepel, hogy az iratot Jōkyū első évében, a hetedik hónap második napján küldték el (adták fel) „egy bizonyos személynek”.⁹ Így tehát bizonyos, hogy Sanetomo már nem volt életben a kézirat feladásakor, és valószínű, hogy Teika a közbeeső hat hónap alatt tudomást szerezhetett tanítványa haláláról – így értelemszerűen nem neki adhatta fel a művet. Azt viszont nem teszi valószínűtlenné Sanetomo halála, hogy Teika eredetileg neki írhatta e feljegyzéseket; mindenesetre erről további adatok nem állnak rendelkezésre. Szpekulációkra nem vállalkozva¹⁰ tehát végső soron egyetérthetünk Brower összegzésével: „tekintettel mindkét [interpretációs] hagyomány relatív későiségére és az azonosítás hiányára a legrégebbi kolofonon, csak azt lehetséges elmondani, hogy a *Havi feljegyzések* címzettje nem ismert”.¹¹

A mű címzettjének kérdését japán kutatók sem tudják kielégítőleg megválaszolni, de úgy tűnik, hogy a Sanetomo-címzettség az általánosabban elfogadott.¹² A címzett kérdését azért is kezelik kiemelten, mert Sanetomo halálának ismert és jól dokumentált körülményei és a *Feljegyzések* keletkezése közti hat hónap olyan következtetések levonását is megengedi, melyek szerint a *Feljegy-*

⁸ HF, 20–22.

⁹ Brower, Fujiwara Teika's *Maigetsushō*, 402.

¹⁰ Fujita Yuriko szerint a *Maigetsushō* Juntoku jōkōnak (visszavonult császárnak) íródhatott. Ez a feltételezése abból indul ki – a Sanetomo halála és az 1219-es kolofon körüli homályt eloszlatandó – hogy a *Feljegyzéseket* korábban, 1216 körül írhatták; javaslatát azonban nem sikerül elegendő és meggyőző írásos forrással alátámasztania. Fujita Yuriko, *Maigetsushō ni tsuite: Sono atesaki to Teika shinsaku to shite no seigosei. Kokugo to kokubungaku* 772 (1988) 27–45.

¹¹ Brower, Fujiwara Teika's *Maigetsushō*, 402.

¹² Ueno Osamu–Kubota Jun, *Gaisetsu Nihon bungakushi*. Tōkyō, 1979, 342. és Taniyama Shigeru, *Chūsei waka no sōnen to hyōgen*. Kyōto, 1993, 317.

zések eredetisége megkérdőjelezhető.¹³ Vieillard-Baron szerint is eleve gyanúra ad okot ilyen nagy hatású mű esetében, hogy az eddig ismert forrásokból a *Feljegyzések*re tett első hivatkozás csak 140 évvel később, a már említett *Seiashō*ban jelenik meg, de még feltűnőbb, hogy ebben a köztes időszakban három olyan mű is született (*Yakumo Mishō* 八雲御抄, 1221, *Eiga Ittai* 詠歌一本, 1270, *Genshō Waka Kuden* 源承和歌口伝, ~1300), melyek nagyfokú hasonlóságot mutatnak a *Maigetsushō* eszmei mondanivalójával. Ezekben viszont egyáltalán nem hivatkoznak a *Maigetsushō*ra. Ha szerzőik plágiumot követtek volna el, ami egyébként is felettébb valószínűtlen, azt az avatott költők rögtön felismerték volna, de erre utaló források mind ez idáig szintén nem kerültek elő.¹⁴ Nagy valószínűséggel állítható tehát, hogy ha a *Feljegyzések* nem is hamisítvány, de a 13. században nem, vagy csak egészen szűk körben volt ismert¹⁵ és a szakmai nyilvánosság nem is hallott róla addig, amíg Ton’a szerzetes nem hivatkozott rá. Mi mindenestre úgy tekintünk a műre, mint amely híven képviseli Teika szellemiségét és a költészetről vallott elképzeléseit, és nem kapcsolódunk be – már csak kulturális kívülállóságunk okán sem – egy olyan eredetiségvitába, ahol „mindkét oldal mind több bizonyítékot próbál gyűjteni a saját ügye alátámasztására és az ellenvéleménynek lévőének aláásására”.¹⁶

Költői átvételek és intertextualitás

Rátérve most a mű tartalmára, szükségesnek látjuk egy rövid előzetes foglomtisztázás elvégzését. Fujiwara Teika tíz stílusában, a *Teika Jitte*ben szereplő *teit* (más olvasatban *taít*, 体 v. 躰) ’stílus’-nak fordítottuk, azt azonban előrebojsajtjuk, hogy ennek a szónak a klasszikus japán nyelvben sokkal árnyaltabb jelentése van. Egészen pontosan a versbe foglalt érzelmeknek, a vers lelkületének, tehát a belső mondanivalónak (amit a klasszikus japán költészetben alkalmazott terminológia nyomán *kokoroként* 心 említene) és a vers nyelvi kifejező eszközeinek (a *kotobanak* 詞, szó szerinti fordításban ’szó’, ill. ’szavak’-nak) egy speciális kapcsolatát jelöli. A vers stílusának jelölésére különböző korokban egyes költők más-más meghatározásokat adtak aszerint, hogy egy konkrétan definiált stílusról beszéltek, vagy esetleg általánosságban a versstílusok összességének bizonyos jellemvonásait akarták kiemelni. Ilyen például a *Havonkénti feljegyzések*ben egyszerűen csak ’stílus’-nak fordított *teien* 体 vagy *fūteien* 風体 kívül a *sama* 様 és a *sugata* 姿 is. A *sama* – amely *yō* olvasatban a tíz stílus közül hét nevében megtalálható – egyfajta általános definíció és ezzel együtt

¹³ Fujita, *i. m.*

¹⁴ Vieillard-Baron, *i. m.*

¹⁵ Ez egybevágna Teika akaratával, aki kifejezetten kérte tanítványát, hogy levelét rejtse el az avatatlan szemek elől: „Gondod legyen arra”, írja, „hogy mások meg ne lássák” (HF, 373–374.).

¹⁶ Hosoya Naoki, *Chūsei Karon no Kenkyū*. Tōkyō, 1976, 77.

nagyon régi kifejezés, már a *Kokin Wakashū* (古今和歌集, 905) japánul írt előszavában is megtalálható. Az előszó írója, Ki no Tsurayuki (紀貫之, 872–945) a kifejezéssel lényegében a versbe foglalt érzelmeknek és a vers kifejező eszközeinek együttesét jelöli. A *tei* vagy *fūtei* pedig a versben foglalt érzelmek és a vers kifejező eszközeinek kapcsolatát minősíti olyasformán, hogy az egyes verseket e kapcsolat jellegzetességei, más kapcsolatokra nem jellemző ismeretjegyei alapján különbözteti meg egymástól, s így a köznapi értelemben vett 'stílus'-nak feleltethető meg. 945-re datálhatjuk az első írásos emlékeket a versek különböző stílusokba való sorolásáról, amit a Mibu no Tadamine (壬生忠岑, 868–965) által írt *Wakatei Jisshubun* (和歌体十種, 945) találhatunk. A *sugata* fogalmának bevezetése pedig Fujiwara no Kintō (藤原公任, 966–1041) nevéhez fűződik, aki a *kokoro* és *kotoba* együttesének alaki megjelenését érti ezen, voltaképpen a vers formájának,¹⁷ illetve bizonyos esetekben ennek egy részének jelölésére használja a *Shinsen Zuinō* (新撰髓脳, ~1004–1012) című művében.¹⁸

Tsurayukiben, Kintōban és Tadamineben továbbá közös, hogy más-más szempontok szerint, de mindhárman a *Manyōshū*ban foglalt, illetve azóta megírt verseket osztályozták, és a stílusokat ezen versek közös jellemvonásai alapján határozták meg. A stílusokkal kapcsolatban fontos megemlíteni, hogy a klasszikus japán vers rövid és kötött formájú,¹⁹ ezért e különböző stílusokat csak a mondanivaló és a kifejezésmód kapcsolatának variációi alapján lehetett definiálni. Más és más stílust alkotnak azok a versek, amelyek archaikus, tehát a *Manyōshū* korában használt szavakat és kifejezéseket (*manyōgokat* 万葉語) tartalmaznak, és ismét másokat azok, amelyek egy-egy klasszikus *monogatari*-ra²⁰ (jellemzően a *Genji* és az *Ise-monogatari*) vagy kínai, japán versekre utalnak vissza, netán egyenesen belőlük vesznek át verssorokat vagy kifejezéseket. Ezt a gyakorlatot *honkadorinak* (本歌取) nevezzük, ami, hasonlóan a modern lírában használt reminiscenciához, egyúttal a választott sorok költője iránt érzett tisztelet is kifejezi. A *honkadori* gyakorlatából egyúttal az is látható, hogy a stílusválasztás, a forma és a tartalom adott típusainak és variációinak alkalmazása a kulturális emlékezet vagy szándék függvénye. Egyfelől, a szabad kompozíció során megmutatja, hogy a költő saját népe kultúrtörténetének melyik ágával vagy szakaszával tud egy adott szituációban leginkább azonosulni, illetve hogyan tudja magát újrapozicionálni a hagyományban. Másfelől a kora Kamakura-kor politikai sajátosságai okán (az udvari arisztokrácia hatalma folyamatosan csökkent a katonai erőt birtokló és alkalmazni képes földesurakéhoz viszonyítva) az udvari nemességnek a régi, elveszített hatalmi szerepei és pozíciói megélésére egyre inkább csak a költészetben volt lehetősége: párhuzamosan vágyódásukkal régi

¹⁷ A „versforma” kifejezés használatát – a magyar és európai irodalomra való asszociációi miatt – nem tartottam szerencsésnek

¹⁸ Ariyoshi Tamotsu (szerk.), *Waka Bungaku Jiten*. Tōkyō, 1984, 266, 362, 544. alapján.

¹⁹ Összesen 31 morás, 5-7-5-7-7-es verssorokba rendezve.

²⁰ 物語 „történet”; klasszikus japán elbeszélés, epikai műfaj.

dicsőségük után, mely aktuálisan megvalósíthatatlan volt, költészetükben nem volt akadálya annak, hogy visszatérjenek olyan régebbi formákhoz és tartalmakhoz, amelyek egészen más és a nemességre nézve kedvezőbb történelmi környezetben születtek.²¹

Ez a fajta időbeli vertikális intertextualitás²² – korábbi, bevett és ismerős költői képek ismételt megjelenítése – tulajdonképpen az egész középkori *waka*-költészetre jellemző,²³ és a költészet textualitását és írásosságát erősítette az imagináriusság rovására azzal, hogy az „új” versek lényegében régebbi versek szisztematikus szétbontásával és költői képek, kifejezéseik újrahasznosításával születtek. Tény, hogy ezt a neoklasszicizáló folyamatot a nemzetközi szinten is jelentős *waka*-kutatók nem mindegyike kapcsolja össze az elvágódással és interpretálja egy veszteségre adott reakcióként,²⁴ de az teljesen egyértelmű, hogy a Teika előtti és a Teika utáni *waka*-költészet átvételen alapuló versalkotási gyakorlata nagymértékben különbözött egymástól. David T. Bialock a *Shinsen Zuinō* (新撰髓脳, ~1004–1012), az *Ōgishō* (義抄, ~1130) és a *Mumyōshō* (無名抄, ~1210) szövegeiből vett példákkal illusztrálja, hogy a késői Heian-kor kompozíciós gyakorlatában a korábbi versekből történő kölcsönzéssel meglehetősen óvatosan bántak. A hangsúly ugyanis új, érdekes költői képek és kifejezések alkalmazására és az ebből fakadó újdonságra helyeződött, a régebbi versekből történő kölcsönzéseknél pedig mindig fennállt annak veszélye, hogy az így költött verset a hallgatóság vagy az utókor egyszerű utánzatnak, rosszabb esetben plágiumnak tekinti. Ezért a korábbi versekből való átvétel leglényegesebb szerepe annak megmutatása volt, hogy egy régi versben megtalálható költői kép alkalmazásával a réginél kiválóbb, esztétikailag vagy átütő hatására nézve magasabb rendű verset lehet alkotni – ez pedig nem annyira a régi korok iránti vágyódás tényét, hanem inkább a régi korok kiváló költőivel történő szakmai rivalizálás szándékát tükrözi.²⁵ Teikánál és az ő hatására a későbbi Kamakura-kori udvari költészetben ezzel szemben a *honkadori*-nak nem egy, a referenciavershez képest kiválóbb vers alkotása a célja, hanem a régi ver-

²¹ Rein Raud, *Waka and Renga Theory: Shifts in the Conceptual Ground. Oriens Extremus* 39/1 (1996) 104.

²² Az itt tárgyalt intertextualitás a *honkadori* gyakorlatának keretein belül értendő, és nem támaszkodik az ettől egészen eltérő kulturális környezetben született nyugati/posztstrukturalista (Kristeva, Eco, Deleuze, Guttari, Barthes stb.) értelmezésekre. Vitathatatlanul vannak ezek között olyan elgondolások – például Econál az opera appertára vonatkozó kötött interpretációs stratégiák – melyek összevetése a *honkadori* gyakorlatával intellektuális többletet eredményezhetne az összehasonlító irodalomtudomány területén, ebben a tanulmányban azonban a Kamakura-kori japán irodalom szűkebben vett kontextusában kívánunk maradni.

²³ David T. Bialock, *Voice, Text, and the Question of Poetic Borrowing in Late Classical Japanese Poetry. Harvard Journal of Asiatic Studies* 54/1 (1994) 182. és Edward Kamens, *Utamakura, Allusion and Intertextuality in Traditional Japanese Poetry*. New Haven, 1997, 84.

²⁴ Ld. Robert N. Huey, *The Making of Shinkokinshū*. Cambridge, 2002, 1–2.

²⁵ Bialock, *i. m.*, 183–188.

sek toposzainak új megvilágításba helyezése, olyan „új lelkület” megalkotása amely korábbi verseknek nem volt sajátja, de kifejező eszközeinek egy része közös korábbi, más lelkületű versekével.²⁶ Erről a gyakorlatról, melyet a *kotoba furuku, kokoro atarashi* (’régi szavak, új lelkület’) axiómájával szokás jellemezni,²⁷ Teika már korábbi művében, a *Napjaink kiváló verseiben* is említést tesz,²⁸ de a *Maigetsushō*-ban ír a legrészletesebben. A gyakorlat itt említett²⁹ főbb elemei a következők.

1. Ajánlatos az épp alkotandó verstől eltérő témájú korábbi versből átvenni (fokozottan nehéz, s csak az igazán képzett költők tudnak új lelkületet megalkotni, ha a komponált vers és az alapversek azonos témájúak és ezen felül még közös képek is vannak).³⁰

2. Kerülendő a túlságosan szokatlan, az alapversre nézve jellegzetes kifejezések átvétele.³¹

3. Az átvételnek úgy kell történnie, hogy azonosítható legyen az a vers, amelyből adott kifejezéseket, képeket vagy szókapcsolatokat átvettünk.³²

4. Nem szerencsés túl sokat átvenni az eredeti versből (az azonosíthatóság követelménye miatt azonban túl keveset sem), ezért legfeljebb két kifejezés vagy kép átvétele ajánlott.³³

5. Ezeket a képeket el kell osztani az ötsoros vers felső (első három sor v. *kami no ku* 上の句) és alsó (utolsó két sor v. *shimo no ku* 下の句) része között.³⁴

Érdemes itt röviden kitérnünk a 3. és a 4. pontot érintő azonosíthatósági követelményre. A Heian-kori *honkadori* gyakorlatában a versek eredetisége, mint

²⁶ Tsuchida Kosuke, *The Methodological Development of Honka-dori in Medieval Waka, and the Formation of a Quotation Database. Aesthetics* 15 (2011) 63.

²⁷ Earl R. Miner–Hiroko Odagiri–Robert E. Morrell, *The Princeton Companion to Classical Japanese Literature*. Princeton, 1985, 9; továbbá Robert H. Brower–Earl R. Miner, *Japanese Court Poetry*. Stanford, 1961, 347.

²⁸ Az axióma eredete Teika *Napjaink kiváló versei* című művének következő részlete: „詞は古きを慕い、心は新しきを求め” *Nihon koten bungaku taikai*. 65. Szerk. Hisamatsu Senichi–Nishio Minoru. Tōkyō, 1963, 102.

²⁹ Noha a *Maigetsushō* tartalmazza a Teika által gyakorolt *honkadori* legteljesebb kifejtését, a teljes képhez szükséges lenne további Teika-művek, legfőképpen a már említett *Kindai Shūka* és az *Eiga no Taigai* (詠歌大概, ~1220) elemzése, valamint további kiegészítő források (például császári versgyűjteményekhez írt bevezetők, dalversenyekre írt versek és azok bírálatai stb.) tanulmányozása. Erre a tanulmányban nem vállalkozunk, a felsorolás mindössze azokat az elemeket összegzi és rendszerezi, amelyek a *Maigetsushō*-ból megismerhetők.

³⁰ HF, 188–192.

³¹ HF, 209–211.

³² HF, 192–193. Ehhez kapcsolódóan egy további kritérium is szerepel a *Napjaink kiváló verseiben*: az alapversnek választott régi versekből a szavakat és/vagy kifejezéseket változatlan formában, szó szerint kell átvenni. 古い歌体を希求するがために、昔の歌の詞を改めず、首のうちに詠み据えたのを、すなわち本歌ほんかとする申すのです。Hisamatsu–Nishio, *i. m.*, 102.

³³ HF, 193–195.

³⁴ HF, 195–197, 205, 215–220.

korábban kifejtettük, éppen az – a *wakákra* egyébként jellemző repetitív frazeológiai környezetbe illesztett – újszerű kifejezések alkalmazásához volt köthető. Így a *honkadorin* kívül is számos más lehetőség állt a költő előtt ahhoz, hogy valami újat alkosson. Ha mégis ehhez a technikához folyamodott, akkor a kontextus, tehát az átvett kifejezések visszakövethetősége az eredeti vershez csak a relatív kiválóság demonstrálásának speciális esetében volt megkövetelhető. Ilyenkor viszont a két vers lelkületének pont azért kellett azonosnak vagy legalábbis nagyon hasonlóknak maradnia, hogy legyen egy közös alap, amelyen az összehasonlítás elvégezhető és a kiválóság megállapítható. A *honkadori* e gyakorlatában tehát az alkotott vers lelkülete semmiképpen sem újult meg az alapverséhez képest, mindössze más kontextusba helyeződött. A Teika által megkövetelhető újszerűség ugyanakkor teljes egészében a *honkadori* általa oktatott és alkalmazott változatához és a két vers között felállított aszinkron relációhoz kapcsolódott.³⁵ Az újszerűség ekképp a lelkületnek egy olyan újszerűsége volt az alapverséhez képest, amit a bennük megtalálható azonos költői képek vagy szókapcsolatok használata világított meg; az összehasonlításra itt nem a lelkület, hanem a használt költői képek és kifejezések azonossága adott lehetőséget. Az alábbi (a japán irodalomkutatásban jól ismert) példával szeretnénk konkrétan is illusztrálni az alapelvet.

Naga no Okimaro (長奥麻呂, 7. század vége – 8. század eleje)

苦しくも	Kurushiku mo	Mily hevesen
降り来る雨か	Furikuru ame ka	Zúg a vad zivatar, ó
三輪の崎	Miwa no saki	A Miwa foknál,
佐野のわたり	Sano no watari ni	S a Sano-átkelőnél
家もあらなくに	Ie mo aranakuni	Nem áll egy menedék sem.

(*Manyōshū*, 3. könyv, 265. vers [alapvers])³⁶

Fujiwara no Teika

こまとめて	Koma tomete	Lovam megkötni,
袖うちらはふ	Sode uchiharahu	Ingujjam megtörölni
かげもなし	Kage mo nashi	Nincsen itt helyem,
さのゝわたりの	Sano no watari no	S a Sano-átkelőnél
雪のゆふぐれ	Yuki no yuhugure	Havas alkony köszönt rám.

(*Shinkokinshū*, 6. könyv, 671. vers)³⁷

³⁵ Senko K. Maynard, *Linguistic Creativity in Japanese Discourse*. Amsterdam–Philadelphia, 2007, 38–39.

³⁶ *Manyōshū* <http://etext.lib.virginia.edu/japanese/manyoshu/AnoMany.html> letöltés időpontja 2014.05.23

³⁷ *Shinkokinshū* <http://etext.lib.virginia.edu/japanese/shinkokinshu/AnoShin.html> letöltés

A témabeli és a formai hasonlóság a *Sano no watari* és a természeti jelenségek használatában jelentkezik. Teika nem csak átvette a 'Sano-átkelő' összetételt, de ugyanúgy a vers negyedik sorába illesztette, mint Okimaro, s ezzel egyértelműsíti, hogy az ő versét használja alapversként. Az eredeti témától sem tér nagyon el; a különbség mindössze annyi, hogy ő a 'hó', míg Okimaro az 'eső' természeti jelenségét építi be versébe, és mindkét verset áthatja az utazó magányának érzete.³⁸ A két vers lelkülete azonban – és bízva abban, hogy a magyar fordítással ezt sikerült legalább közelítőleg visszaadnunk – lényegesen különbözik egymástól. Okimaro versének hangulata szürke és borongós, az utazót érő kellemetlenség, kényelmetlenség érzetét közvetíti. Az első négy sor egy természeti képet tár elénk, mely az ötödik sorban az *Ie* (szó szerinti fordításban 'ház' vagy 'otthon') alkalmazása nyomán kibővül a személyes érintettséggel (nem pusztán arról van szó ugyanis, hogy esik az eső, hanem arról is, hogy az esőben ázó utazó nem tud behúzódni egy fedett helyre előle). Ezzel szemben Teika rögtön az első két sorban személy-közelivé teszi versét (mind a ló megállítása, mind a ruhaujj megtisztítása legalábbis sugallja az emberi közreműködést), tehát nem az emberi lényt illeszti bele utólag egy tágabb természeti kontextusba, hanem az emberi lény köré keretként építi fel az őt körbevevő természetet. A vers utolsó két sorában pedig gyönyörű pillanatképet örökít meg, ahol az alkonyi fényben megcsillanó hópelyhek fizikai fénye s a kép szépségének lelki kisugárzása éles kontrasztban áll Okimaro fénytelen, nedves természeti képével és melankolikus lelkületével. A legszembeötlőbb különbség a két vers esszenciája közt mégis annak eredője: ez Okimaro esetében tisztán a természeti viszonyok és az ember relációja, míg Teikánál a lelkületet nem egy „külső” és egy „belső” világ, hanem a belső, költői világ egyes tagjai közti szövegekzi reláció határozza meg (mely tagok ugyanakkor referenciálisan tartalmazzák a külső, természeti világot).³⁹

A Teika-féle *honkadori* másik, az azonosíthatóság–kritérium szempontjából releváns jellemzője a hagyományközpontúság. E hagyományközpontúságának mind az esszenciális, mind pedig a temporális aspektusa világosan megjelenik a *Maigetsushō* szövegében. Előbbi azt takarja, hogy Teika a versek kiválóságának megítélésekor a *kokoro* és a *kotoba* harmóniáját tartja a legelőrébbvalónak. Amennyiben pedig ez valami miatt nem lehetséges, a *kokoro* önmagában mindig előrébbvaló, és a *kotoba* hozzá képest másodlagos.⁴⁰ Így relatíve jobb verseknek minősülnek azok, amelyek a lélek mélységeit helyezik előtérbe,⁴¹ de

időpontja 2014.05.23

³⁸ Maynard, *i. m.*, 38–39.

³⁹ Ez már édesapja, Shunzei költészetében is hasonlóan működött, ld. Haruo Shirane, *Lyricism and Intertextuality: An Approach to Shunzei's Poetics*. *Harvard Journal of Asiatic Studies* 50/1 (1990) 80.

⁴⁰ HF, 124–129.

⁴¹ HF, 57–58.

ezt a mélységet nem tudják a kifejezések szintjén megfelelően visszaadni, mint azok, melyek mesterien megválasztott kifejezésekkel operálnak, de úgymond „nincs lelkük”,⁴² vagy sekélyes lelkületűek. A *kokoro* és a *kotoba* közti kvalitatív megfelelés tehát normatív, ugyanakkor a lelkület és az e lelkületet megnyilvánító nyelvi eszközök közt egyaránt fennállhat konjunkció és diszjunkció is.⁴³ Az utóbbi, temporális megalapozottságú hagyomány-központúságon pedig két dolgot értünk. Egyfelől azt, hogy a *honkadori* művelése előfeltételezi, hogy az alapverset felhasználó költő, a vers hallgatósága és bírálói egyaránt egy olyan kultúrkörnek legyenek tagjai, melynek az alapvers közös irodalmi öröksége, s így a másodlagos irodalom ismeretében értelemközösség álljon fent köztük.⁴⁴ Másfelől, hogy Imai Akirát idézve Andrea Raos nyomán az is tudható, hogy egy versnek közismertnek, „kanonikusnak” (vagyis az első három császári versantológiába beválogatottnak) kellett lennie ahhoz, hogy egyáltalán szóba jöhessen alapversként,⁴⁵ Teika pedig többször is megállapította, hogy a korai (8–9. századi) versek mennyivel kiválóbbak a kortársakénál. Ez természetesen nem független az esszencialitástól; a régebbi verseket nem pusztán koruk miatt tartotta magasabb rendűnek (sőt egy helyen utal is arra, hogy az ősök költeményei közt is vannak olyanok, amelyeknek „nincs lelkük”), hanem a költői útnak a kortársai körében általa tapasztalt hanyatlásával hozza összefüggésbe. Költészetpedagógiájában is ezt a megközelítést alkalmazta következetesen, ugyanis, noha bátorította tanítványait a *Manyōshū* és a korai császári versantológiák tanulmányozására, külön felhívta rá figyelmüket, hogy pályájuk elején – megfelelő kvalitások hiányában – nem érdemes archaikus stílusú verseket alkotniuk, és ezek a próbálkozásaik eleve kudarcra vannak ítélve.⁴⁶ Később viszont, mint írja, amikor már gyakorlott költővé váltak, nem hanyagolhatják el az archaikus stílus tanulmányozását és gyakorlását.⁴⁷

⁴² HF, 121–123.

⁴³ Patrick Laude, *Singing the Way: Insights in Poetry and Spiritual Transformation*. Bloomington, 2005, 137. Laude (Toshihiko és Toyo Izutsu alapján) Teika költészetét metafizikai szempontból értékeli, ahol a versalkotás kontemplatív-meditatív aktusként ragadható meg (*i. m.*, 136–138.). A megközelítés helytállóságát a *Maigetsushō* egyes tartalmi elemei alátámasztják, ugyanakkor meg kell jegyeznünk, hogy írása több súlyos tárgyi tévedést is tartalmaz. Például a következőket állítja: „*Kokoro* is defined by Fujiwara Teika, the great 12th century poet and theorist of *waka* as the »seed« of the »flower« which is the linguistic manifestation of the poem” (*i. m.*, 136.). Ezzel szemben Teika a *kokoro* és a *kotoba* közt nem mag-virág, hanem gyümölcs-virág relációt állított (HF, 112–120.), ami ráadásul a biológiai folyamatokat nézve nem egyszerű, hanem inverz analógiája a megnyilvánulatlan és a megnyilvánult kapcsolatának az alkotásban.

⁴⁴ Jacqueline Pigeot, *La caille et le pluvier: l’imagination dans la poésie japonaise à l’époque du Shinkokin-shu. Extrême-Orient, Extrême-Occident* 7 (1985) 116. doi: 10.3406/oroc.1985.942

⁴⁵ Andrea Raos, *Choses dont parle Teika lorsqu’il parle d’amour. Une lecture de la section »Amour« de la compétition poétique en cent tours de l’honorable Teika. Ebisu – Études Japonaises* 25 (2000) 98. doi: 10.3406/ebisu.2000.1087

⁴⁶ HF, 19–20, 29–32.

⁴⁷ HF, 20–22.

Megjegyezhető még, hogy Teika temporális tradicionalizmusának egy másik oldala is bemutatható a *honkadori* gyakorlata kapcsán; ugyanis nemcsak szorgalmazta a korai versek alapversként történő felhasználását, hanem egyenesen tiltotta egyedi, karakterisztikus kifejezések átvételét kortárs vagy nemrégiben elhunyt költők verseiből.⁴⁸ Ezt a tilalmat Teika már a *Maigetsushō*t megelőzően is megfogalmazta a *Kindai Shūkaban*-ban.⁴⁹ Egyrésről olyan versek kapcsán, amelyekben egyes kifejezések vagy képek annyira egyediék és szépek voltak, hogy a megalkotójukhoz kötődtek – ún. *nushi aru kotoba* 主ある詞, ’birtokolt szavak’ – és illetlenség lett volna újra felhasználni őket.⁵⁰ Másrésről explicite tiltotta a felismerhető és az eredeti műhöz vagy szerzőhöz köthető egyedi kifejezések átvételét mindenfajta kortárs, illetve olyan mű kapcsán, melynek szerzője csak nemrégiben hunyt el.⁵¹ A *Maigetsushō*-ban ezek az elvek implicite jelennek meg egy anekdota keretében. Teika arról mesél tanítványának, hogy hallott már olyan kortársáról, aki halála után megjelent annak a költőnek az álmában, aki az ő egyik versét alapversnek használta – az átvett kifejezésekkel operáló verset pedig törölték a császári antológiából.⁵² Teika minősíti is az esetet, szomorúságát kifejezve a történetek miatt;⁵³ a *Kindai Shūkaban* foglaltakat ismerve pedig a történetmesélés mögötti pedagógiai szándék is egyértelmű.

A fent leírtak tehát a *honkadori* olyan, eddig ismeretlen, a Heian-kori átvételi gyakorlattól gyökeresen eltérő és új stílusú verseket eredményező változtatást jelentették, melyet a fiatal, gyakorló éveiket töltő költőknek külön útmutatás híján nem volt lehetséges elsajátítani. Az új stílusok a tanítvány számára deduktíve, Teikánál induktíve jelennek meg: a fiatal költők és Teika kortársai azt látták, hogy míg a *honkadori* metodológiája (különböző kifejezések átvétele korábbi versekből) a kifejezések szintjén gyakorlatilag ugyanaz maradt, az átvétel célja, s ennek következtében eredménye is lényegesen megváltozott. Teika ugyanakkor mindvégig a lelki megújulásból, új lelkületű versek megalkotásából indult ki, és az újdonság demonstrálásának egy másféle lehetőségét látta meg az addigi bevett átvételi módszerben. Az általa így megalkotott új stílusokat ugyanakkor be kellett illesztenie egy áthagyományozási láncolatba, és meg kellett tanítania a bennük való alkotásra a fiatalabb generációt ahhoz, hogy fennmaradjanak; ennek az – s mint az idő megmutatta, átütő sikerrel járó – áthagyományozási kísérletnek volt egy fontos mérföldköve a *Maigetsushō*.

Dalversenyek és adott témákra történő versírás

⁴⁸ A határ, ahogyan a *Feljegyzések* is utal rá (HF, 304–306), a Kanpyō (寛平 889–898) időszak.

⁴⁹ Hisamatsu–Nishio, *i. m.*, 102.

⁵⁰ Ld. Miner–Odagiri–Morell, *i. m.*, 143. és Robert H. Brower, *The Foremost Style of Poetic Composition*. Fujiwara Tameie’s *Eiga no Ittei*. *Monumenta Nipponica* 42/4 (1987) 394.

⁵¹ Brower, *The Foremost Style*, 397–398.

⁵² HF, 71–73.

⁵³ HF, 74.

Teika látható esszencialista elköteleződése ugyanakkor nem jelentette azt, hogy a versek külső, a költői kifejezések szintjén értett megjelenését, illetve adott szituációkra szabott formaiságának jelentőségét elhanyagolta volna. Ahogyan korábban is említettük, a lényeg és a kifejezésmód harmonikus kapcsolatára – tehát a lényeg megnyilvánító kifejezések és nem mások használatára – eleve nagy hangsúlyt fektetett; de a stílusok, valamint a hozzájuk tartozó kifejezések stratégikus és instrumentális használatát is oktatta tanítványainak. A *Feljegyzésekben* számos helyen találkozunk a formára vonatkozó instrukciókkal, például a költő testtartására, a versírás nyelvére és sebességére, a vers formai hibáira és témajelölő szavainak a verssorok közti elosztására vagy a speciális, előre meghatározott témákban való alkotásra vonatkozóan. Ezek legszembetűnőbben olyan események kapcsán voltak hasznosak a tanítványoknak, melyeknek szociális és politikai jelentőségük is volt, mert tudásukat nyilvánosság előtt, versenyek keretében kellett előadniuk a császári udvarban. Az ilyen nyilvános megmérettetés tipikus keretét az ún. ’költői-’ vagy ’dalversenyek’ (*utaawase* 歌合) és az ehhez kapcsolódó, előre meghatározott témákra történő verskomponálás (*daiei* 題詠) nehézségei jelentették.

A dalverseny egyike volt azoknak a kompetitív társas eseményeknek, amelyeket a császári udvarban tartottak. Korai Heian-kori változatában nem kizárólag költői, hanem általánosabban vett művészi összejövetel volt, ahol a versek szer tartásos felolvasásán túl nagy hangsúlyt fektettek a kifinomult zenei kíséretre, a műértően kialakított, díszesen berendezett színpadra és a résztvevők mives öltö-zékére. A grandiózum szerves része volt ezeknek az eseményeknek, és a császár udvar politikai pozícióját és céljait is tükrözte. A legelső ismert dalverseny (Zaiminbukyoke Utaawase 在民部卿家歌合) megrendezéséhez például szülő-atyja, Uda császár (宇多, 867–931) szépirodalmi és politikai ambíciói egyaránt hozzájárultak, akinek az esemény egyúttal arra is jó alkalmat teremtett, hogy az udvarában egymással vetélkedő frakciókat kibékítse és közös nevezőre hozza, s így egységes frontot tudjon szembeállítani a politikai egyeduradalomra törő – Teika őseit is maguk közt tudó – Fujiwara-nemzetséggel.⁵⁴ Az esemény közvetlen összefüggése a hatalom és dicsőség kifejezésének igényével abban is megmutatkozik, hogy később a jelentős politikai feszültségek idején egyáltalán nem rendeztek ilyen versenyeket. A Fujiwarák fénykorában pedig, amikor stratégiai házasodás-politikájuk eredményeképp lényegében ők irányították az országot, a grandiózus dalversenyek helyszínéül a császári paloták helyett templomok és a Fujiwara-miniszterek rezidenciái szolgáltak.⁵⁵ Ehhez képest a császári udvarban, teljes párhuzamban csökkenő politikai szerepével és anyagi lehetőségeivel, megszületett az igény az egyszerű, letisztult, kizárólag szépirodalmi elemeket

⁵⁴ Ito Setsuko, The Muse in Competition: Uta-awase Through the Ages. *Monumenta Nipponica* 37/2 (1982) 204.

⁵⁵ *I. m.*, 207–208.

felvonultató dalversenyekre,⁵⁶ ahol a műélvezetről a hangsúly az aktív műkritikai tevékenységre,⁵⁷ a külső extravaganciáról a belső tartalomra tevődött át.

Voltaképpen tehát azt mondhatjuk, hogy történelmi perspektívában hasonló külső-belső hangsúly-áthelyeződés figyelhető meg a dalversenyek főbb elemeiben, mint az udvari költészetben, nagyjából egy évszázadnyi átmenettel, a kifejező eszközök (külső) és a lelkület (belső) kapcsán. Ennyi idő kellett ahhoz, hogy a gazdasági és politikai környezet megváltozásához hasonlóan⁵⁸ a költészetben is a versek lelkületének megújítása kerüljön előtérbe az érdekes és ötletes kifejezések használatához képest.

A nyilvános irodalomkritika színterévé váló dalversenyek formai kereteit ez a hangsúlyeltolódás úgy alakította át, hogy a kritikai tevékenységet segítők különböző, új viszonyítási pontnak számító kötöttségek bevezetésével, és az annak való megfelelés mértéke vagy hiánya szolgáljon alapul a vers kiválóságának megítéléséhez.⁵⁹ A kritikai aspektus olyannyira fontossá vált, hogy Teika külön kiemeli tanítványainak a megfontolt, figyelmes versírás szükségességét, s hogy milyen súlyos következményekkel járhat, a költészettől való megcsömörléshez vagy akár halálhoz is vezethet az, ha valaki az udvar nyilvánossága előtt felületes munkát ad ki a kezéből,⁶⁰ tehát fel kellett készítenie tanítványait az ezeken a pontokon elkövethető hibák elkerülésére és a megsemmisítő kritikák megelőzésére.

Ilyen új viszonyítási pontokból több is akadt. A legfontosabb volt a versek témáinak előre meghatározása, a korábban említett *daiei*, amely a Heian-kor vége felé fokozatosan egyre fontosabb szerephez jutott a költői összejöveteleken,⁶¹ míg végül a 13. század elejére a versírás formai követelményeinek meghatározó részévé nőtte ki magát. Dominánssá válása Vieillard-Baron szerint

⁵⁶ *I. m.*, 206.

⁵⁷ Clifton W. Royston, Utaawase Judgments as Poetry Criticism. *The Journal of Asian Studies* 34/1 (1974) 101.

⁵⁸ Nem tudunk egyértelmű kauzalitást megállapítani a kettő közt, és a gazdasági vagy politikai determinizmus túlságosan leegyszerűsítő (noha kétségtől frappáns) keretbe foglalna egy ilyen komplex folyamatot. Számunkra bizonyosnak tűnik, hogy a két esemény egymással összefüggésben következett be, ugyanakkor ebből logikailag még nem következik, hogy feltétlenül ok-okozati összefüggésben állnának egymással.

⁵⁹ A kritikának, bármennyire művészi és irodalmi célokat tartott is szem előtt, kétségtől voltak olyan „íratlan szabályai”, melyeknek semmi köze nem volt a vers kiválóságához vagy művészi értékéhez, de annál több a vers írójának vagy megszólítottjának társadalmi státuszához. A párosítások során például egy császár versét, egy isteneket megszólító verset és a verseny házigazdáját köszöntő vagy dicsérő verset csak különleges körülményekre tekintettel lehetett vesztésnek minősíteni, és a verseny első körében a Bal oldal (hagyományosan magasabb udvari rang; egy bal felőli miniszter például magasabb rangban állt, mint egy jobb felőli miniszter) versét is legalább döntetlennek illett kihozni a Jobb oldallal szemben (részletesebben ld. Clifton, *i. m.*, 102–103.).

⁶⁰ HF, 67–71.

⁶¹ Haruo, *i. m.*, 77–78.

egy konkrét eseményhez köthető: Kennin 2. évében (1202), a harmadik hónap 22. napjára Go-Toba császár egy több szempontból is rendhagyó költői összejövetelt rendezett (*Versek három stílusra*; Santai Waka 三体和歌), amely speciális követelményeket állított a résztvevők elé. Egyrészt megszabta a költőknek, hogy milyen stílusokban kell alkotniuk, másrészt ő maga volt az, aki ezt a három stílust újonnan megalkotta, mégpedig nem a korábbi versek közös stílusbeli jellegzetességei alapján, hanem az eddigi stílusok általa kiválasztott elemeiből állított össze egy teljesen újat.⁶² A császár ezzel azt akarta felmérni, hogy a neves udvari költők milyen mélységben ismerik az eddig kialakult stílusokat, lévén az újakat ezek különböző elemeiből válogatta össze, s így különösen nehéz volt a szintén általa kijelölt hat témáról (tél, tavasz, nyár, ősz, szerelem, utazás) ilyen stílusokban verset alkotni. Hogy ez mennyire szokatlan és embert próbáló feladat volt a kor költői számára, azt jól illusztrálják Kamo no Chōmei (鴨長明, 1156?–1216) feljegyzései, miszerint többen vissza is utasították a felkérést, és végül mindössze hatan (Go-Toba császárral együtt heten) vettek részt az összejövetelen.⁶³ Ennek oka valószínűleg az lehetett, hogy a költők számára nem volt egyértelmű, hogy a császár mit vár el tőlük, hogy pontosan milyen stílusra is gondol: a *Mumyōshō*-ban írtak alapján Chōmei szerint a nyári és tavaszi verseknek 'termékenyeknek és impozánsoknak' (futoku ōki 太く大き), az őszi és téli verseknek 'vékonyak és száraznak' (hosoku karabi 細くからび), a szerelemlről és utazásról szólóknak pedig 'bájosan elegánsnak' (en ni yasashiku 艶に優しく) kellett lenniük. Teika naplójában Chōmeihez hasonlóan értelmezte a nyári és téli versekre vonatkozó követelményeket, de hozzá képest kissé más árnyalatban látja a második és harmadik kategóriára vonatkozókat ('száraz és sivár' – *karabi yasesugoki* からびやせすごき és 'bajos stílus' – *en tai* 艶体).⁶⁴ Ezeket a kategóriákat Go-Toba eredetileg 'emelkedett' (*kō tai* 高体), 'száraz' (*sō tai* 瘦体) és 'bajos' (*en tai* 艶体) stílusként határozta meg.⁶⁵ Ha tehát a kor legnagyobb költőinek is gondjaik akadnak e stílusok pontos értelmezésével, akkor nyilvánvaló, hogy egy, a versírásban kevésbé járatos tanítvány számára ez szinte lehetetlen feladatnak tűnt. Egyértelmű tehát, hogy valós szükséglet volt a *daiei* alkalmazásával párhuzamosan összeállítani azoknak a stílusoknak a listáját és jellemzőit, amelyek jól áttekinthető keretbe foglalják a kora Kamakura-kori udvari költészetet, és legalább egy irányvonalat adnak a fiatal

⁶² Noha a téma előzetes meghatározása már a *Kokinshū* idején szokásban volt a különböző dalversenyeken, a kifejezőmódot ekkor még minden költő szabadon választhatta meg, s így abban a stílusban alkothatott, amelyből a tőle telhető legszebb verset tudta költeni az adott témában. Ld. Roselee Bundy, Santai Waka. Six Poems in Three Modes. Part 1. *Monumenta Nipponica* 49/2 (1994) 200.

⁶³ Kamo no Chōmei idézi Bundy, *i. m.*, 198.

⁶⁴ Jól látszik az is, hogy Teika feltehetőleg ismerte a „bajos stílust”, hiszen definícióként használta, míg Chōmei csak körülírni tudta azt.

⁶⁵ Bundy, *i. m.*, 197–198. és Vieillard-Baron, *i. m.*, 176.

költőknek a különböző összejöveteleken és versenyeken való sikeres szerepléshez. Kubota Jun (久保田淳, 1933–) egy tanulmányában már kimutatta, hogy Teikának a *Maigetsushō*-ban kifejtett négy alapvető stílusa (moto no tei, もとの躰) jórészt lefedi a *Santai Wakaban* Go-Toba által megkövetelt emelkedett, száraz és bájos stílust.⁶⁶ A *Feljegyzések* összeállításával, a benne szereplő tíz stílusnak a lehetőségekhez képesti részletes kifejtésével Teikának tehát feltehetően szeme előtt lebegett, hogy a Mikohidari-iskola növendékeinek ez irányú fejlődését elősegítse.

A kötött témákon túl a *Maigetsushō* számos egyéb formai elemet is tárgyal. Általánosságban minden olyan szó vagy kifejezés használata támadható volt, amelyek túlságosan vulgárisak, elrettentőek, erőszakosak vagy ismeretlenek,⁶⁷ illetve folyamatos csatározások voltak különböző költői iskolák között a *Manyōshū* szavainak használatáról, valamint az ilyen használat helyes mértékéről. Szintén felismerhető volt egy erős preferencia a pontos megfigyelés és a realisztikus leírás javára, aminek Teika a tájleíró versek kapcsán éppen a relativitását próbálta kiemelni.⁶⁸ Nagy hangsúly esett továbbá a költői önfegyelemre is, ami abban nyilvánult meg, hogy magukban a versekben nem volt tanácsos túlságosan személyes hangvételt megütni (tehát például egy elmaradt előléptetésre vagy „szerelem” témájú versekben a saját tapasztalataira utalni) a költőnek. Ezeknek a formai elemeknek az átfogó vizsgálata külön tanulmányokat érdemelne, mi a jelen írás fókuszához igazodva ugyanakkor a továbbiakban áttérünk a *Feljegyzések*-ben szereplő tíz költői stílus hierarchiájának ismertetésére, valamint az ezeken a stílusokon túlmutató ún. *ushin* ideáltípus, a retorikai szabályokat meghaladó, minden költői stílus summájának tekintett archetipikus „stílus” ismertetésére.

A tíz költői stílus hierarchikus megjelenése a *Havi feljegyzések*-ben

A tíz stílust három csoportra oszthatjuk aszerint, hogy milyen szerepet szán nekik Teika a tanítványok fejlődésében. Ez a három csoport mintegy lépcsőfokként szolgál a leendő költőnek, három beavatási szintet alkotva. A növendék akkor léphetett tovább a tanítványi hierarchiában, akkor volt ajánlatos a következő szinthez tartozó tanításokkal foglalkoznia, ha tökéletesen elsajátította az eddigi szintjének megfelelő, Teika által javasolt és meghatározott stílusokban való versírást. Ez a gyakorlatban azt jelentette, hogy Teika nem ajánlotta, hogy

⁶⁶ Kubotát idézi Ivo Smits, *Teika and the Others: Poetics, Poetry, and Politics in Early Medieval Japan. The Making of Shinkokinshū* by Robert N. Huey; Fujiwara no Teika (1162–1241) et la notion d'excellence en poésie: théorie et pratique de la composition dans le Japon classique by Michel Vieillard-Baron. *Monumenta Nipponica* 59/3 (2004) 368.

⁶⁷ HF, 24–25.

⁶⁸ HF, 83–86.

tanítványai olyan stílusú versek írásával kísérletezzenek, amelyek a jelenlegi szintjüket meghaladják. A csoportosítás a következőképpen alakul.⁶⁹

1. Az egyszerű és elegáns, ún. 'alapvető stílusok' (*moto no tei*): ilyenek a 'misztikus' (*yūgen yō* 幽玄様), a 'megfelelő' (*koto shikaru beshi yō* 事可然様) és az 'érzelmes stílus' (*ushin tei* 有心体), továbbá a 'relatív szépség' stílusa (*rei yō* 麗様). E négy stílus összessége tulajdonképpen a japán *waka*-költészet esszenciális elemeit foglalja magában.

A misztikus stílus lágy és harmonikus, témája és a benne foglalt érzések pedig nem-jelenlévőként az anyagi világon túlra, egyfajta egyszerre szentimentális és misztikus élmények, érzelmek világába kalauzolják az embert. Az érzelmes stílus legfőbb jellemzője pedig az, hogy (abban az értelemben, ahogy a *Havi feljegyzésekben* megjelenik) egy vagy több, a költészetben járatos hallgatószámára konkrétan beazonosítható témához kapcsolható elem más kontextusban való alkalmazásáról, új tartalommal való megtöltéséből születik. A megfelelő stílust és a relatív szépség stílusát az előbbi kettőtől kissé eltérően kell kezelnünk, méghozzá azért, mert számunkra úgy tűnik, hogy Teika nem tartotta jónak az olyan verseket, amelyek inkább ebbe a két stílusba, mint bármelyik másikba voltak sorolhatók. A megfelelő stílusba tartozó versek egyetlen érdeme a költői képek jó, hatásos kezelése, a relatív szépség stílusába tartozó versekről pedig az derült ki a dalversenyek során párokban mérkőző költők verseinek vizsgálatakor, hogy csak akkor került ki győztesként a megmérettetésből, ha a) kevesebb vagy kevésbé súlyos hibákat tartalmaz, mint versenytársáé, vagy b) egy, a követelményeknek megfelelő, nem hibás, de jelentéktelen versről van szó, amelyet azért találtak győzelemre méltónak, mert az ellenfele valamilyen hibát vétett.⁷⁰ Teljesen egyértelmű tehát, hogy Teika szerint egy költőnek tudnia kell hibátlan verset írnia, és ebbe az is beletartozik, hogy ügyesen kezelje a különböző költői képeket. Azonban önmagában ez csak arra elegendő, hogy biztos alapokra építse az elkövetkező időkben megszerzett tudását, amely akkor éri el az első szintet, ha már ezen felül képes olyan verset írni, amely a misztikus és az érzelmes stílusba sorolható.

2. A következő öt, tehát a 'fennkölt' (*chōkō* v. *tatetakaki yō* 長高様), a 'vizuális' (*miru yō* 見様), az 'érdekes' (*omoshiroki yō* 面白様), az 'ötletes' (*hitofushi aru yō* 有一節様) és a 'kifinomult' (*komayaka yō* 濃様) stílus az egyedi kifejezőmódját jellemzi mindazon verseknek, amelyek e nélkül mindössze „egyszerűek és elegánsak” lennének. A fennkölt stílus a vers emelkedett hangvételének jelölésére szolgál, amelyet például a *Manyōshū*-ból vett kifejezések frappáns beillesztésével lehet elérni. A vizuális stílusba tartozó verseknél nem is annyira magukon a felidézett képeken, hanem a kifejezőmód valóság-

⁶⁹ Ld. Tóth János, A Fudzsivara Teika által meghatározott tíz költői stílus a Havonkénti Feljegyzésekben. In: *Japanisztika Konferenciák a Károli Gáspár Református Egyetemen*. Szerk. Farkas Ildikó–Molnár Pál. Budapest, 2007, 256–257.

⁷⁰ Vieillard-Baron, i. m.

teremtő erején van a hangsúly, értve ezen annak kérdését, hogy a hallgatóságot mennyire „szippantja be” a vers által teremtett mikrokozmosz. Az érdekes stílus az archaikus kifejezések leleményes alkalmazása miatt tarthat számot a nevében fémjelzett érdeklődésre.

3. A tizedik, a ’démonmorzsoló stílus’-t (rakki tei 拉鬼体) a tanítvány, ha Teika tanácsait követi, tanulmányai legvégső fázisában sajátítja csak el. Tulajdonképpen a *Manyōshū* archaikus stílusának egy Kamakura-kori megfelelőjével van dolgunk, és annyi bizonyos, hogy nehézsége és nem kiemelkedő szépsége emeli az előző csoport fölé.

Az *ushin* mint a stílusok princípiuma

A fenti felosztás ugyanakkor mindössze egy „exoterikus” hierarchiát tükröz, amit Teika az *ushin* jelzöt viselő stílusnevek kétféle explikációjával jelöl. Rátérve tehát annak a stílus-princípiumnak a vizsgálatára, amelyre Teika a legtöbb figyelmet fordítja a *Havi feljegyzésekben*, először is röviden indokolnunk kell az *ushin tei* kétféle magyar fordítását. Az *ushin* 有心 szó szerinti fordításban ezt jelenti: ’van szíve’; ezt a leginkább úgy tudjuk érzékeltetni, ha a sino-japán olvasat helyett az írásjegyeket japánul és visszafelé, *kokoro aruként* olvassuk. Ennek nyomán fordítottuk az *ushin teit* érzelmes stílusnak. Másfelől közismert, hogy a költő életének középső és késői alkotói szakaszában az *ushin teinek* egyszerre használja egy általánosabb és egy szűkebb értelemben vett definícióját. Ennek nyomán az, amit magyar fordításban érzelmes stílusként adunk vissza, szűkebb értelemben vett *ushin teiként* értendő, ami az alapvető stílusok egyike és Teika olyan témákhoz ajánlja, mint a szerelem és a kesergés.⁷¹ Ugyanakkor az *ushin* Teikánál nem csak egy önálló stílusra vonatkozik. Az érzelmeket a költő tulajdonképpen egy, ideális esetben minden stílusban megtalálható „legkisebb közös többszörösöként” kezeli: mint írja, az olyan versek, amelyekből az érzelmek hiányoznak, biztosan rosszul sikerülnek, mert ezeket stílusuktól függetlenül minden versnek tartalmaznia kell.⁷² A tágabb értelemben vett *ushint*, tehát ihletett stílust ennek alapján a *stílusokat keretező metastílusnak* kell tekintenünk, ami a költői lényegét magában hordozó forma (哥の本意と存ずる姿), amelynek a fent említett tíz stílus mindössze egy-egy partikuláris megnyilvánulása.⁷³

Az érzelmes és az ihletett stílus közti minőségi különbséget a dalversenyeken elhangzott versbírállataiban Teika a *kokoro ari* és a *kokoro fukashi* (a saját fordításunkhoz igazodva: ’vannak benne érzelmek’ és ’inspirált érzelmű’)⁷⁴ következetes használatával próbálja érzékeltetni. Takeda Motoharu, megvizsgálva azokat a dalversenyeket, ahol Teika verseket is bírált, kimutatta, hogy a

⁷¹ HF, 90–91.

⁷² HF, 94–96.

⁷³ HF, 99–100.

⁷⁴ A *kokoro fukashi* szó szerint ’mély vagy mélyről jövő érzelmességű’-ként is fordítható.

költő az inspirált érzelmeket tartalmazó versekre összességében sokkal pozitívabb bírálatotokat adott, mint azokra, amelyeket egyszerűen csak érzelmesnek minősít (figyelembe véve, hogy ez utóbbi egyben azt is jelenti, hogy ahhoz nem elég karakterisztikusak a versek, hogy például vizuális vagy misztikus stílusúnak lehessen őket mondani!). Ezeket a pozitívumokat pedig érvényesíti is a vele párba állított verssel szemben: az inspirált érzelmeket tartalmazó alkotásokat egyetlen esetben sem minősíti rosszabbnak az ellenfelénél. Ezzel szemben azok a versek, amelyeknél azt emeli ki, hogy „vannak bennük érzelmek”, többször kerülnek ki vereséggel az összehasonlításból, mint győzelemmel és döntetlennel összesen. Különösen szembetűnő ez a minősítés a *Feljegyzések* megírása körüli és az azt követő, késői alkotói korszakában, ahol mindhárom ekképp jellemzett vers párjának ítéli a győzelmet.

1. táblázat
Fujiwara no Teika versbírálatainak szóhasználata⁷⁵

Dalversenyek	kokoro ari			kokoro fukashi		
	győzelem	döntetlen	vereség	győzelem	döntetlen	vereség
Miyagawa utaawase (Bunji 5., 1189)	0	0	1	2	1	0
Sengohyakuban utaawase (Kennin 2.-3., 1202-1203)	3	1	0	2	2	0
Hachigatsu jūrokunichi utaawase (Kenpō 2., 1214)	0	1	2	0	0	0
Hyakuban Utaawase (Kenpō 4., 1216)	1	0	1	1	1	0
Jūichigatsu yokka utaawase (Kenpō 5., 1217)	0	0	1	0	0	0
Iwashimizu Wakamiya utaawase (Kangi 4., 1232)	0	0	1	0	0	0
Meishotsuki utaawase (Jōei 1., 1232)	0	0	1	0	0	0
Összesen	4	2	7	5	4	0

A *Feljegyzések* alapján nincs abban semmi rendkívüli, hogy az inspirált érzéseket tartalmazó versek általánosságban véve jobbnak tekinthetők azoknál, mint amelyek egyszerűen csak tartalmaznak érzelmeket. Azonban a korábbi költészeti versenyeken elhangzott bírálatok során ez nemhogy természetes nem volt, de éppen hogy ellenkező tendencia érvényesült: az inspirált érzelmeket tartalmazó verseket jóval gyakrabban találhatjuk vert vagy döntetlen pozícióban, míg az érzelmes versek általában győztesen kerülnek ki a párosításból. Minamoto no Toshiyori (源 俊賴, 1055–1129) például négy alkalommal minősített verseket (egyszerűen) érzelmeket tartalmazónak és minden alkalommal győztesnek nyilvánította a párjához képest. Fujiwara no Mototoshi (藤原基俊, 1060–1142) öt ilyen minősítése négy győzelmet és egy döntetlent ért,⁷⁶ az egyszerűen csak

⁷⁵ Takeda Motoharu, *Teika Jittei no kenkyū*. Tōkyō, 1990, 137. alapján

⁷⁶ *I. m.*, 93–97.

érzelmeket tartalmazó versek megítélése pedig Teikához viszonyítva még Shunzeinél is jóval kedvezőbb.

2. táblázat
Fujiwara no Shunzei versbírálatainak szóhasználata⁷⁷

Dalversenyek	kokoro ari			kokoro fukashi		
	győzelem	döntetlen	vereség	győzelem	döntetlen	vereség
Chūgū no suke Shigeie ason no ie no utaawase (Eiman 2., 1166)	1	3	1	1	3	1
Sumiyoshi no Yashiro no utaawase (Kaō 2., 1170)	1	3	0	0	1	1
Hirota no yashiro no utaawase (Jōan 2., 1172)	0	0	1	0	1	0
Wake Ikazuchi no yashiro no utaawase (Jishō 2., 1178)	2	1	0	0	0	0
Udaijin no ie no utaawase (Jishō 3., 1179)	1	1	0	1	2	0
Mimosusogawa utaawase (Bunji 3., 1187)	0	0	1	3	1	2
Roppyakuban utaawase (Kenkyū 4., 1193)	2	3	1	7	1	0
Minbukyō no ie no utaawase (Kenkyū 6., 1195)	0	0	0	4	1	0
Gokyōgoku-dono on-jikaawase (Kenkyū 9., 1198)	0	0	0	3	0	1
Jichin oshō jikaawase (Kenkyū vége; cca. 1198)	0	0	0	1	1	1
Omuro senka awase (Shōji 2., 1200)	0	0	1	0	0	0
Hachigatsu jūgoya senkaawase (Kennin 1., 1201)	0	0	0	0	1	0
Minase Dono koi jūgoshu utaawase (Kennin 2., 1202)	1	1	0	1	0	0
Sengohyakuban utaawase (Kennin 2.-3., 1202-1203)	0	1	0	1	0	0
Összesen	8	13	5	22	12	6

Teika az egyszerűen érzelmeket tartalmazónak ítélt versek 54%-át nyilvánította vesztesnek, míg Shunzei csak 19%-ukat, és mindketten 30–30%-ban adták az ilyen verseknek a győzelmet a párosítások során. Az inspirált érzéseket tartalmazó verseket szintén teljes összhangban, az esetek 55%-ában nyilvánították győztesnek, de míg Shunzei alkalmanként az inspirált verseket is a párja mögé sorolja, addig Teikánál az inspiráltságnak döntő szerepe van; nála az ilyen vers soha nem rosszabb a párjánál.

Ezek az adatok statisztikailag nehezen lennének összehasonlíthatók, hiszen nem ugyanazokkal a versekkel álltak párban a Shunzei és Teika bírálatai során *kokoro ari* és *kokoro fukashi* minősítéseket kiérdemlőek. Olyan generalizálható mintát pedig nem találtunk a párok másik felében vagy bírálataik szövegében, amelynek alapján kimondható lenne, hogy a *kokoro ari* és a *kokoro fukashi* minősítések egy másik minősítéshez, stílusjegyhez, lelkülethez vagy kifejezés-használatához képest vonják maguk után a vers győztesnek, vesztesnek vagy azonos értékűnek minősítését. Így azt a tendenciát, mely szerint a pusztán érzelmesnek minősített versek győzelmi aránya Teikához időben közeledve a vizsgált szerzőknél folyamatosan csökkent, míg az inspirált érzelmeket tartalmazók pozitív megítélése nőtt, más módon szeretnénk magyarázni. Előrebocsátva, hogy noha

⁷⁷ Takeda, *i. m.*, 123. alapján.

nem sikerült teljes bizonyossággal megállapítanunk, hogy mi okozhatta ezt az értékítélet-változást, úgy gondoljuk, hogy ebben két jelenségnek lehet szerepe. Az egyik, amit korábban már érintettünk, hogy Shunzeinél és Teikánál a versalkotásnál a hangsúly eleve átkerült a *kokoro* megújulására. A másik pedig az, hogy az általános értelemben vett *ushin*-stílus és a versírás folyamatának leírásában Teikánál buddhista hatások azonosíthatók, melyek azt jelenthetik, hogy e sajátságuk miatt nála az inspiráltság a versnek egy különösen pozitív minősége lehetett. Shunzei és a Tendai-buddhizmus kapcsolata, valamint költészétére gyakorolt hatása közismert, de Teika is behatóan tanulmányozta fiatalabb éveiben ezt az irányzatot, illetve jelentős hatást tettek rá apja tanításai a költészetről. Ennélfogva – noha „buddhista költőknek” nem nevezhetők – mindkettejük esztétikai ideálja elválaszthatatlan volt a buddhizmus tanításaitól.⁷⁸ A *Maigetsushō* pedagógiai célzattal írt részeiben tisztán kimutatható egy buddhista gyökerű episztemológia, mely szerint a dolgokról mély és igaz ismereteket csak kontemplatív meditációs gyakorlatok során lehet nyerni. S bár Teika *ushin*-stílusa és a buddhizmus közti kapcsolatokat⁷⁹ analizésére ez a tanulmány nem vállalkozik, egy ilyen vizsgálat főbb fókuszpontjai a *Feljegyzések* alapján már előzetesen meghatározhatók.

Az első ilyen fókuszpont a *Feljegyzésekben* leírt pedagógia és Buddha tanítási gyakorlatának metodológiai hasonlósága. Teika szerint a tanítást mindig a hallgató egyéni képességének megfelelően kell adagolni, ez látszik a stílusok és elsajátításuk hierarchikus szerkezetéből, és hogy Teika maga is Buddhának a szútra-magyarázatok során alkalmazott módszerére hivatkozik.⁸⁰

A második ilyen fókuszpont a versalkotás spontaneitása és az alkotott mű kiválósága közti kapcsolat. Teika a kiváló versekről azt írja, hogy az alkotás közben a kiválóságra törekvés hibás hozzáállásnak minősül; s azok a versek, amelyeket eleve úgy írtak, hogy kiválók legyenek, valójában visszataszítók és figyelemre sem szabad méltatni őket.⁸¹ Ugyanakkor általánosabban nemcsak a kiválóságra való törekvés, de valahol minden törekvés mint mentális és akaratlagos tevékenység konfliktusban áll a költészettel, s a *Feljegyzésekben* Teika erre figyelmezteti tanítványát. Egyfelől a fentiekkel összhangban azt tanítja, hogy a vers megsínyli, ha a tanítvány túl sok energiát fektet a versírásba: óhatatlanul a formai kifejezésmódok fognak benne előtérbe kerülni, s a vers cikornyássá,

⁷⁸ Robert E. Morrell, *The Buddhist Poetry in the Goshuishu. Monumenta Nipponica* 28/1 (1973) 89.

⁷⁹ Ezek a kapcsolatok természetesen nemcsak az *ushin*-stílusnál, de például a *yūgen* és a *rakki tei* esetében is vizsgálhatók; előbbi például a homályos, misztikus kifejezések, a szépségideál és a nemkettősség-elv közti kapcsolatok, utóbbi például a démonokhoz és szellemlényekhez való helyes viszonyulás kontextusában.

⁸⁰ HF, 267–269.

⁸¹ HF, 183–187.

nyakatekertté válik.⁸² Másfelől pedig magára a költői identitásra is veszélyes, ha a versírásra olyan tevékenységként tekint, mint amihez állandó odafigyelésre és gondolkodásra van szükség; egy ilyen fixációnak ugyanis az lehet az eredménye, hogy szelleme eltompul, alkotókedvét pedig elveszíti.⁸³

A harmadik ilyen fókuszpont pedig az üléstartás szerepe a versalkotás során. Teika valójában apja tanításait adja tovább, amikor azt mondja, hogy verset csak a megfelelő testhelyzetben szabad alkotni.⁸⁴ Ez az aktuális költői gyakorlatot a külső szemlélő számára is hasonlónak mutatja a meditációs gyakorlatokkal. A *Feljegyzések* költői explikációja pedig arra utal, hogy Teika itt valóságosan arra gondolt, hogy az embernek meditatív, „inspirált” állapotban kell verset költenie –ahogyan máshol írja a *Feljegyzésekben*: nyugtalan lélekkel nem is lehet ihletett stílusú verset írni.⁸⁵ Nem meglepő tehát, hogy Teika szerint az *ushint* rendkívül nehéz megragadni,⁸⁶ hiszen különleges lelki kondíciót és akaraterőt kíván. Ahhoz, hogy ihletett stílusú verset írjon, a költőnek meg kell tisztítania a lelkét az evilági gondolatoktól, hogy alámerülhessen a költészet világába, s ott megragadhassa a kijelölt téma esszenciáját, végül pedig a másik világban megalkotott vershez meg kell találnia a legmegfelelőbb formát, amellyel evilági nyelven is visszaadhatja azt.

⁸² HF, 58–63.

⁸³ HF, 328–331.

⁸⁴ HF, 349–356.

⁸⁵ HF, 80–83.

⁸⁶ HF, 54.

Összefoglalás

Tanulmányunkban bemutattuk a *Havi feljegyzések* keletkezésének körülményeit, a műben foglalt pedagógiai instrukciók rendezését követően pedig összehasonlítottuk a késői Heian- és a kora Kamakura-kori költői átvétel gyakorlatát. Megállapítottuk, hogy a Teika által a költészetben szorgalmazott lelki megújulás a korai kínai és japán versek lelkületére utaló, de azokhoz képest új lelkületű versek megalkotását jelentette, és az efféle intertextuális kompozíciók tagjai közti kapcsolatot az ezekre a lelkületekre jellemzőnek tartott különböző költői kifejezéseknek a régebbi versből történő átvételével oldották meg. A *Feljegyzések*ben található tíz költői stílust és egy metastílust a mű tartalmával ellentmondásmentesen hierarchikusan rendszereztük; célunk az volt, hogy a *Feljegyzések*ben e viszonyokra vonatkozó, szétszórtan illetve töredékesen meglévő információkat egy könnyen érthető és befogadható struktúra megvilágításában szemléltessük. Mindeközben pedig az *ushin*-stílus szűkebb és tágabb értelemben való használatának kifejtésével tisztáztuk, hogy e tíz stílus nem tekinthető teljes mértékben autonómnak, hanem voltaképpen egyetlen ihletett stílus különféle változatai, amelyek egyedi jellegzetességeiket a költő által, inspirált állapotban és az adott szituációnak megfelelően választott kifejezésmód révén nyerik el. A tanulmány másik fontos eredménye a *Havi feljegyzések* alább következő magyar fordítása. Teika ebben a műben szinte a költészet minden olyan területét érinti, amely az utat végigjárni kívánó tanítvány megfelelő fejlődéséhez szükséges, értve ezen nemcsak a klasszikus japán versek ismeretének követelményét, de a régmúlt költői világa, lelkülete és nyelve iránti megingathatatlan elköteleződést is – legalább a soron következő 31 szótag erejéig.

Havi feljegyzések⁸⁷

Figyelmesen végigolvastam azokat a száz strófából álló versfüzéreket, amelyek hónapról hónapra írsz nekem. Mivel a mostani verseid összességükben 5 kiemelkedően magas színvonalat képviselnek, nehezemre esnék figyelmen kívül hagyni a kérést, melyet évek óta intézel szerény személyemhez; így hát írásba foglaltam azon tanítások egy részét, amelyet őseim rám hagyományoztak. Bizonyára nevetség tárgya leszek az elkövetkező generációk számára, mégis így teszek, mert műveid páratlan fejlődése az utóbbi időkben arra mutat, hogy méltán lépsz majd költő szüleid örökébe; és ez engem nagy elégedettséggel tölt el. 10

Mint ahogyan azt mindig is mondtam neked a költészettel kapcsolatban, nyugodt körülmények között tanulmányozd a császárok által összeállított versantológiákat, kezdve a *Manyōshū*tól,⁸⁸ és hangolódj rá a formák változására. Ezt nem úgy értem, hogy az összes ilyen verset követendő példaként kellene 15 tekintenünk pusztán azért, mert császári antológiákban szerepelnek. A kortól és a költőktől függően a költészet virágzásának vagy éppen romlásának lehetünk tanúi. A *Manyōshū* kétségkívül ősi, és akik akkoriban éltek, tiszta szívű emberek voltak. A mi időnkben, még ha őket utánozzuk is, hozzájuk fel nem érhetünk, s nem szabad önmagunkra hagyatkozva archaikus stílusban alkotnunk; különösen 20 akkor nem, ha pályánk elején járunk. Több évnnyi tanulással a hátunk mögött és saját, egyéni stílusunk birtokában viszont már szégyen, ha továbbra sem veszszük figyelembe a *Manyōshū* stílusát.

Ha ebben a stílusban alkotunk, mindig nagy gondunk legyen rá, még a gyakorlóévek letelte után is: egyáltalán nem szabad olyan alakokat és kifejezéseket 25 alkalmaznunk, amelyek túlságosan vulgárisak vagy elrettentőek. Nem szükséges most meghatározni azokat, amelyek jól használhatók, ezek úgylát fogynak tűnni az alábbiakból.

A mostani száz strófából álló versfüzérédben⁸⁹ sok archaikus stílusban íródott mű található, ennek okán, noha nem szeretnék elbátortalanítani, fel kell

⁸⁷ A *Feljegyzések* fordításához használt szöveg forrása Hisamatsu Senichi szöveggyűjteménye: *Chūsei karonshū*. Szerk. Hisamatsu Senichi. Tōkyō, 1985, 172–187. A magyar fordítást utólag összevetettük angol (Brower, *i. m.*, 409–425.), francia (Vieillard-Baron, *i. m.*, 95–118.) és olasz nyelvű (Aldo Tollini, *La concezione poetica di Fujiwara no Teika*. Venezia, 2006, 39–67.) fordításokkal is. Az általam készített fordítás más forráson alapuló, nyers és lektorálatlan változatából egy korábbi konferencia-kiadványban rövid részletek már megjelentek (Tóth, *i. m.*, 257–260, passim). Köszönet illeti továbbá dr. Janó Istvánt, Máté Zoltánt és dr. Vihar Juditot, akik a klasszikus japán nyelvről való műfordításhoz nyújtottak segítséget észrevételeikkel.

⁸⁸ Összesen 21 császári versantológia (összefoglaló néven *Nijūichidaishū* 二十一代集) létezik, ezek közül Teika a következőkre utal: *Kokin Wakashū* 古今和歌集, ~905; *Gosen Wakashū* 後撰和歌集, 951; *Shūi Wakashū* 拾遺和歌集, ~1006; *Goshūi Wakashū* 後拾遺和歌集, 1075; *Kin'yō Wakashū* 金葉和歌集, ~1124–27; *Shika Wakashū* 詞花和歌集, ~1151–54; *Senzai Wakashū* 千載和歌集, 1188?; *Shin Kokin Wakashū* 新古今和歌集, 1205.

⁸⁹ *hyakushū* 百首.

30 hívnom a figyelmedet arra, hogy még egy ideig semmi esetre se próbálkozz ezzel a stílussal. Ha csak egy-két esztendeig is, de jelenleg költeményeidnek mindenképpen az alapvető stílusok keretein belül kell maradnia.

Amikor alapvető stílusokról beszélek, akkor ezeken az általam korábban definiált tíz stílus közül a következő négyet kell érteni: misztikus stílus,⁹⁰ megfelelő stílus,⁹¹ relatív szépség stílusa⁹² és érzelmes stílus.⁹³ Az ilyen stílusban

⁹⁰ *Yūgen yō* 幽玄様. A *yūgen* mint fogalom a buddhizmussal együtt került át Japánba. Akahane Manabu szerint a legrégebbi alkalmazása Chikō szerzetesnek a Vimalaktri-szútrához írt kommentárjában maradt fenn. Szintén megtalálható a *Kokinshū* kínaiul írt előszavában, 'nehéz', ill. 'homályos' jelentésben, ld. Brower és Miner, *Japanese Court Poetry*, 265. A *yūgen* mint jelző alkalmazása később általában a versek mély, gazdag lelkivilágával, valamint a világfájdalom érzésével, a költőnek a világtól való elvágyódásával hozható kapcsolatba (Akahane Manabu, *Yūgenbi no Tankyū*. Tōkyō, 1988, 25–29.). Ez alkotja annak a misztikus stílusnak a jellegzetességeit is, amelyet először 1124-ben Fujiwara no Mototoshi használ egy versbírálatában, amiben a „misztikusság” arra utal, hogy a vers lelkiülete nem evilági; a *yūgen* tehát nála a vers szellemiségére vonatkozik (Takeda, *i. m.*, 13.). Yasuda Ayao szerint a *Havi feljegyzésekben* a misztikus stílus meghatározásához Teika Shunzei „misztikusként” bírált verseinek formáját vette mintául, amiben a *Kokinshū*-beli jelentés bírálatként, a Mototoshi-féle pedig dicséretként jelenik meg: a *yūgen* mint minősítés egyfelől kritika azokra a versekre, amelyek homályos, misztikus kifejezőmódjukkal tulajdonképpen csak azt próbálták leplezni, hogy adott pillanatban nem igazán képesek mély szellemiséget vinni alkotásaikba, másfelől stílusként és követendőként azt jelöli, amikor a vers „ihletettsége” és mély szellemisége indokolja a homályos kifejező eszközök használatát (Yasuda Ayao, *Fujiwara Teika Kenkyū*. Kyōto, 1988.).

⁹¹ *Koto shikaru beshi yō* 事可然様. Teika valószínűleg édesapjánál találkozhatott először a *shikarubeshi* kifejezéssel (több dalversenyen mindketten bírák voltak és Teika többször másolta át tekercesekre Shunzei bírálati jegyzőkönyveit). Teika összesen négy alkalommal használja a *shikarubeshi* kifejezést a költészeti versenyeken, és egyszer találkozhatunk vele a *Juntoku In on-Hyakushūben* is. Ezekben a bírálatokban a jelző a költői képek felidézését minősíti, abban az értelemben, hogy „olyanok, amilyennek lenniük kell”, de ez nem magukra a kifejező eszközökre értendő, hanem a kifejező eszközöknek a vers stílusához illő, helyes használatára (Vieillard-Baron, *i. m.*, 207.). Ezt a stílust Teika inkább a tanítványok szempontjából ítéltette fontosnak, amelynek elsajátítását elsődlegesnek tartotta ahhoz, hogy később a magasabb szintű stílusokban is tudjanak alkotni.

⁹² *Rei yō* 麗様. A *rei*, japán olvasatban *uruhasi* jelentése 'gyönyörű', 'pompás', 'remekbe szabott'. Ez a stílus egyedi a Teika által felsoroltak közül, ugyanis nála nem egy önálló stílust karakterizál, hanem csak relációkban, más versekhez képest nyer jelentést (ezért fordítottuk a „relatív” szépség stílusának). Olyan harmonikus és kiegyensúlyozott verset jelölt vele, amelynek e tulajdonságai különösen szembeötlőek egy másik verséhez viszonyítva:

Hiyoshi no yashiro no utaawase, Karoku 1. év (1225), 3. pár

左勝 (Bal oldal, győztes)

吹く風の / 袖のやどりの / 名残まで / にほひぞ花の / かがみなりける

Simogató szellő! / Még ruhám ujján érzem / Érintése illatát / S virágok képét látom / Tükrözödni benne.

右 (Jobb oldal)

今はまた / 雪とふりつつ / 鏡山 / みしにはかはる / 花のかげかな

A Tükr-hegyre / Mint hópehely, szállt le / A pillanat / S a hulló szirmok mintha / Más árnyéket vetnének.

Bírálat: 吹くかぜの袖のやどりがたことに美麗にきこえ侍れば、雪とふりつゝ鏡山も優に侍れど、猶左かつべくや侍らむ。Vagyis: „A »ruha ujját érintő szellő« szókapcsolat különlegesen szépen hangzik, s bár a »Tükr-hegyre hópehelyként leszálló pillanat« is elegáns megoldásnak tekinthető, mégis kétségkívül a bal oldali versenyzőt illeti meg a győzelem” (Takeda, *i. m.*, 80.).

⁹³ Itt a szűkebb értelemben vett *ushin teit* kell érteni, mint a négy alapvető stílus egyikét. Ld.

- 36 íródott versek közt ugyan időről időre rábukkanhatunk „öregecskékre”, amelyek ugyan archaikus stílusban íródtak, de alakjuk ennek nem látja kárát. Majd ha már szabadon tudsz alkotni ezekben az egyszerűségükben elegáns stílusokban, az olyanok, mint például a fennkölt,⁹⁴ vizuális,⁹⁵ érdekes,⁹⁶ ötletes⁹⁷ és kif-

a tanulmány vonatkozó fejezetét.

⁹⁴ *Chōkō* vagy *tatetakaki yō* 長高様. A fennkölt stílus a 12. század végén jórészt azokhoz a versekhez volt köthető, amelyek a *Manyōshū*-ból kölcsönözött archaikus kifejezéseket tartalmaztak. Takeda Motoharu szerint a 12. századi dalversenyeken az „emelkedett hangvételűnek” minősített versek kb. 80%-ában lehet kimutatni a *Manyōshū*-ból kölcsönözött kifejezéseket (Takeda, *i. m.*, 156–157.). Teikánál a fennkölt stílus elsősorban a versek formai megjelenését minősítette, ugyanakkor lassan függetlenedik a *Manyōshū* stílusától: a ’fennkölt’ és az ’archaikus’ – amely kifejezéseket a Heian-kori költészetben úgyszólván szinonimaként használtak – jelentése egyre inkább kettéválik, elhatárolódnak egymástól, de a két új definíció mindenképpen a pozitív értéktartományban marad.

⁹⁵ *Miru yō* 見様. A vizuális stílus jellegzetessége Takeda Motoharu szerint leginkább abban rejlik, hogy a képek, amelyek a versben leírt tájhoz köthetők, olyan benyomást keltenek, mintha a szemünk előtt lebegnének, mintha „vizualizálnánk” őket (*i. m.*, 185–186.). Teika a vizuális stílus megalkotásával valószínűsíthetően a korábbi tájleíró versekre (keiki no uta 景氣の哥) reagálva próbált egy olyan stílust leírni, amely nem elégszik meg a természeti képek és az általuk úgy-mond készen kapott hangulat hű visszaadásával, hanem azt szellemileg, saját szívének mélységeiből származó hozzáadott értékkel tudja ötvözni. Jól látható ez a *Feljegyzések* ama részletéből, ahol a tájleíró versek írását Teika egyfajta „relaxációs módszernek” tartja, és nem tulajdonít nekik különösebb irodalmi értéket, ami abból is kiténik, hogy senkinek nem ajánlja, hogy szántszándékkal (tehát nem pihenésképpen) ilyen verseket írjon. Egyébiránt Teika ez irányú törekvéseit kortársai nem nézték jó szemmel, vagy legalábbis kevésbé értékelték; a *Teika Jitteiben* (utólag, nem Teika által összeállított példavers-gyűjtemény a *Maigetsushō*-ban kifejtett tíz stílus illusztrálására) a vizuális stílusra írt mind a 12 példavers ún. „évszakvers”, naturalista tájleíró költemény, s ilyesformán ellentmond Teikának a *Feljegyzések*ben olvasható elképzeléseivel.

⁹⁶ *Omoshiroki yō* 面白様. Az érdekes stílus említésre kerül a *Havi feljegyzések*ben, de a mű további részletekkel nem szolgál ebben a témában. Egy Teika által érdekesnek minősített vers például így hangzik (Takeda, *i. m.*, 219.):

Juntoku In on-Hyakusū, tavaszi versek, 16.

ちくま川 / 春行く水は / 澄みにけり / 消えて幾日の / 峰の白雪

Csikuma-folyó / mily kristálytisztán zúgott / tavasszal vized / Vaj’h mennyit sodort magával / A csúcsok hősipkáiból!/?

Bírálat: 面白く候。„Érdekes!”. A vers „érdekessége”, hogy a megszokottól eltérő módot választ egy természeti elem szépségének érzékeltetésére: arra mutat rá, hogy a szépnak mint minőségnek a keletkezése bizonyos esetekben egy másik ilyen minőségnek a pusztulásával jár együtt, ahogyan hóolvadáskor a hegycsúcsok fehér koronája mintegy átlényegül a hegyi patakok kristálytisztá vizévé.

⁹⁷ *Hitofushi aru yō* 有一節様. A *Havi feljegyzések*ben az ötletes stílus ilyen összetételben csak említőlegesen szerepel. Ezzel szemben találkozhatunk egy hasonló szóösszetétellel, a *hitofushi aru kotoval* (ひとふしある事), ami mindössze abban tér el az előzőtől, hogy a „stílust” egy határozatlan névmással helyettesíti. A *hitofushi* kifejezés a *Maigetsushō*-ban arra utal, hogy a költő valami új, ötletes elemmel gazdagítja a versét: A *fushi* (mint csomó vagy göb) analogikusan a vers egy kiemelkedő pontjára, az új ötletes elem helyére mutat (Vieillard-Baron, *i. m.*).

40 nomult stílus⁹⁸ is menni fog, mint a karikacsapás. A démonmorzsoló stílus⁹⁹ viszont nem mondhatnám, hogy könnyen meg lehet tanulni, de ha tapasztaltabb leszel, az ebben való alkotás sem jelenthet gondot.

Ha ily módon fejezem ki magam, azzal egyáltalán nem azt akarom mondani, hogy a démonmorzsoló a költészet egy magasabb rendű stílusa: éppen mert
45 nem az, lehet oly nehéz e stílusban írni, amikor még kezdők vagyunk. A költemény mindenekelőtt Japán¹⁰⁰ esszenciája, bizonyára ezért találhatjuk nagyra becsült ősapáink által ránk hagyományozott írásokban is, hogy elegánsan, *monoawarében*¹⁰¹ kell alkotnunk. Maga a tárgy, bármily hátborzongató legyen is a való világban, versbe foglalva elegánsan fog hangzani. Ráadásul, ugyan mi
50 végre is adnánk félelmet keltő jelentéseket olyan, természetüknél fogva elegáns témáknak, mint a virág vagy a hold?!

Ilyesformán a korábban említett tíz stílus közül semmit sem ajánlanék jobban a figyelmedbe, mint az ihletett stílus,¹⁰² ami a költői lényeket¹⁰³ magában hordozó forma, és rendkívül nehéz megragadni. Itt semmiképpen sem elégedhetünk meg ilyen-olyan alkotói technikák ötvözésével; ez egy olyan stílus, amely-

⁹⁸ *Komayaka [naru] yō* 濃様. A kifinomult stílusról semmilyen információ nem található a *Feljegyzésekben*, azon túl, hogy az elsajátítandó stílusok második szintjéhez tartozik.

⁹⁹ *Rakki tei* 拉鬼体. Az elnevezésre nincs plauzibilis magyarázat. A *Feljegyzésekben* említett tíz stílus közül ez az egyetlen, amelynek egy változatával sem találkozhatunk Teikánál korábban élt költőknél, sőt még csak hasonló jelentésű szóhasználatot sem sikerült kimutatni (Vieillard-Baron, *i. m.*, 244.). Teika minden valószínűség szerint ismert mitikus démonölőket, például a kínai folklórból a japán köztudatba is beépülő Zhong Kuit, vagy a *Shitennō* („Négy mennyei király”) alakjait (Paul S. Atkins, *The Demon-Quelling Style in Medieval Japanese Poetic and Dramatic Theory. Monumenta Nipponica* 58/3 (2003) 321.). Ezek erőszkas képi megjelenítése ugyanakkor, ahogyan Atkins is észrevételezi, nehezen állíthatók párhuzamba a *Maigetsushō*-ban elhangzott ama állítással, hogy bármily hátborzongató legyen is valami a való világban, versbe foglalva elegánsan fog hangzani (HF, 48–49.). A *Feljegyzések* szövege alapján Teika a démonmorzsoló stílus tulajdonképpen a *Manyōshū* archaikus stílusával kapcsolja össze: a démonmorzsoló stílus jelölhette a *Manyōshū* archaikus stílusában íródott, de legalábbis a *manyōgok*-okat használó verseket. Ez a megközelítés elfogadottnak számít a japán irodalomtudományban (ld. Fukuda Yūsaku, *Teika Karon to Sono Shūhen*. Tōkyō, 1974. és Hosoya, *i. m.*, 294–296.), ugyanakkor egyes szerzők nem találják kellőképpen megalapozottnak ezt a felvetést (Takeda, *i. m.*, 292.), illetve a stilisztikai nehézségtől eltérítve nem látnak semmiféle kapcsolat az archaikus és a démonmorzsoló stílus közt (Atkins, *i. m.*, 320.).

¹⁰⁰ *Wakoku* 和國. A korai magyar utazóknál, szerzőknél (Jelky, Benyovszky, Baráthosi–Balogh) található „Wa-ország” fordítást itt szükségtelen archaizmusnak érzem. Brower (Fujiwara Teika’s *Maigetsushō*, 412.) és Vieillard-Baron (*i. m.*, 98.) ezt „Yamato”-nak, Tollini (*i. m.*, 46.) „nostro paese”-nek („[a] mi országunk”) fordítja.

¹⁰¹ *monoahare ni* 物あはれに. Nehezen fordítható, poliszémikus kifejezés. Gyakori magyar fordítása a „múlандóság felett érzett bánat”; a *Feljegyzések* kontextusában inkább a megnyilvánult iránti érzékenységet és annak a nem-megnyilvánulttal való kapcsolatának átélését jelöli.

¹⁰² Itt a tágabb értelemben vett *ushin teit* kell érteni, ami nem a tíz stílus egyike, hanem „a költői lényeket magában hordozó” legfelsőbb stílus, ami egyesíti magában a kifejezések kiváló használatát, a mondánivaló mély és ihletett lelki átélésével. Ld. a tanulmány vonatkozó fejezetét.

¹⁰³ *hon’i* 本意, itt kb. „különböző szavakkal és kifejezésekkel kapcsolatos narratív helyzetek felidézésének és megformázásának képessége”.

ben csak ritkán szabad alkotnunk, miután alaposan megtisztítottuk lelkünket, és mélyen magunkba szálltunk. Kétségkívül ezért van az, hogy azok a jó versek, amelyek a lélek mélységeit helyezik előtérbe. Mindazonáltal, ha túl sok energiát fektetünk abba, hogy versünk mély mondanivalót hordozzon, akkor cikornyássá és nyakatekertté tesszük. Egy olyan vers, amelynek formája nehézkes és jelen-
 60 tése homályos, amellet, hogy bántja a szemet, még jobban elítélendő, mint az, amelynek mondanivalója sekélyes. Ez a kritérium különösen fontos és nagyon komolyan kell vennünk.

A költészet útjának¹⁰⁴ elkötelezett emberek még alkalmanként sem tehetik meg, hogy elhagyják magukat és olyan munkát adnak ki a kezükből, melyre nem fordítottak kellő figyelmet. Ha helytelen stílusú verset költünk, kiteszük magunkat azoknak a nehézségeknek, amiket mások bírálatai jelentenek. Ennek lehet olyan következménye, hogy nem leljük benne örömünket, vagy egyenesen megcsömörlünk [a költészettől], de akár magának az Útnak a hanyatlásához is vezethet. Hallottam már olyat, hogy valakit halálra juttattak; annyit aggódott
 70 az efféle kritikán, és azt is, hogy az az ember, akinek a versét plagizálták, halála után megjelent az elkövető álmában, és keservesen sírva mondta néki: add vissza a versemet! Minek eredményeképp [a verset] aztán törölték egy császári antológiából. Szomorú, de nem ezek az egyedüli példák. Éppen ezért azokat a verseket, melyek témáját egy költészeti verseny előtt vagy a verseny alatt kapod meg, csak azután szabad végleges formába öntened, miután különös gondossággal újra és újra felmondtad és kijavítottad magadban. Biztos lehetsz benne ugyanis, hogy figyelmetlenséged miatt később kellemetlen helyzetbe kerülsz. Jóllehet mindig szem előtt kell tartanod, hogy ihletett stílusban írsz, vannak pil-
 80 lanatok, amikor előbbit egyáltalán nem szabad alkalmaznod. Amikor felhős a hangulatod és lelked nyugtalan, akármennyire szeretnéd is, nem fogsz tudni ihletett stílusban írni. Ha mégis konokul kitartasz emellet, csak még inkább megfosztod jellegzetességétől, és az így létrejött versek helytelen stílusúak lesznek. Ilyenkor tájleíró verset kell költeni, amely, még ha formailag és kifejezésében légből kapottabb, és igazából az érzelmi intenzitás is hiányzik belőle, adott pillanatban mégis jobb választásnak hangzik. Emlékezzünk erre, főleg, ha a vers témáját a költészeti verseny során kapjuk meg.

Ha már négyet, ötöt, tízet megírtál ezekből a tájleíró versekből, homlokod ráncai kisimulnak, szellemi képességeid teljében leszel, és újra tudsz az eredetileg választott stílusban alkotni.¹⁰⁵ Továbbá azt tanultam, hogy ha a vers témája
 90

¹⁰⁴ *michi* 道, itt egy idealisztikus törekvés, „életút” értelmében áll, amire az úton járóknak teljes szívvel és minden erejével kell törekednie. A költészet útja Brower és Miner szerint (*Japanese Court Poetry*, 234.) magasabb rendű számos más útnál, mint például a földművésénél vagy a kereskedőénél, mert nagyobb hagyománya és pontosabban megfogalmazott elvárásai vannak.

¹⁰⁵ Ez igen egyedi megállapítás Teikától; ugyanis a költői tevékenység e típusát egyfajta meditációs technikaként interpretálja, szembeötlő párhuzamokkal az elme megnyugtatására, kiüresítésére használható buddhista meditációs technikákkal. Ez nyilvánvalóan Shunzei hatása, mert őt megelőzően ez a megközelítés egyetlen más középkori költészet-teoretikai írónál sem bukkan

a szerelem vagy a kesergés, szintén minden esetben ajánlatos érzelmes stílusban írni. Kételkedünk-e abban, hogy más stílust használva a vers nem fog jól sikerülni?! Másfelől az érzelmes stílus fenti típusából a maradék kilenc is tartalmaz valamit. Hiszen kellenek érzelmek a misztikus, a fennkölt, sőt az összes többi stílusba is. Valójában alkothatunk bármelyikben, egy olyan vers, amelyből hiányzik az érzelem, biztosan rosszul fog sikerülni. A fenti tíz közül az általam érzelmesként jelzett stílusban íródott versek érzelemvilága különbözik a más stílusban íródott versekétől. Éppen azért nevezem őket így, mert ezek csak az érzelmesség hatását keltik – ugyanakkor akármelyik stílusról legyen is szó, annak [tulajdonképpen] az ihletett stílust kell megnyilvánítania.

A költészet másik lényeges pontja a szóhasználat. A szavak közt vannak erősek, gyengék, nagyok és kicsik. Ezeket tökéletesen fel kell tudnunk ismerni, erős szó után csak erős szót, gyenge után csak a párját használjuk, és ilyenformán kell újra és újra a szavakat egymás után fűzni, egészen addig, amíg a végeredmény a fülnek kedves, lágy és egyenletes nem lesz. Mondhatjuk, hogy egyetlen szó sem rossz vagy jó; kizárólag társaikkal alkotott mintázatuk alapján állapítható meg, hogy a versen belül jobban vagy kevésbé jól lettek alkalmazva. Egy misztikus stílusú szó mellé rendelt démonmorzsoló stílusú például elég lehangoló és kellemetlen látványt nyújt. Ezért mondta nekem megboldogult édesapám is, hogy a vers már megválasztott lelkülete alapján alkalmazzuk vagy vessük el a különböző kifejező eszközöket.

A költészettel kapcsolatban valaki egyszer azt találta mondani a „virág és a gyümölcs” esetéről,¹⁰⁶ hogy a régi verseknek mindenük a gyümölcs, és megfelelnek a virágról, a kortárs versekben viszont csak a virággal törődnek, a gyümölcsöt pedig pillantásra sem méltatják. Ezzel nemcsak, hogy tökéletesen egyetértek, de mintha ugyanez lenne megfogalmazva a *Kokinshū* előszavában is. Biztosan meg fogod érteni, hogy mit gondolok erről a kérdésről, ha elolvassod a most következő okvetetlenkedéseimet.

Amit ők gyümölcsnek hívnak, az valójában a lelkület, amit pedig virágnak, az a kifejezésmód. Csak azért, mert egy régi versben használt kifejezés erősnek cseng, még magában a versben nem feltétlenül van gyümölcs. Az ősök költeményei közül ugyanúgy gyümölcstelennek kell hívnunk azokat, melyeknek nincs lelkük, mint ahogy gyümölcsöt hozónak a kortársak azon alkotásait, amelyek-

fel. A költészet és a buddhizmus kapcsolatát Teikánál és Shunzeinél ld. William R. LaFleur, *The Karma of Words: Buddhism and the Literary Arts in Medieval Japan*. London–Berkeley–Los Angeles, 1983, 80–106. és Esperanza Ramirez-Christensen, *Emptiness and Temporality: Buddhism and Medieval Japanese Poetics*. Stanford, 2008, 108–114.

¹⁰⁶ A virág és a gyümölcs mint „megnyilvánulás” és „az-ami-a-megnyilvánulásban-megnyilvánul” kapcsolata a japán kultúrát végigkísérő, valószínűleg buddhista gyökerű öskép. Tárgyfüggetlen, szemléletes használatára jó példa még Miyamoto Musashi megállapítása a kézi- és a lőfegyverek szellemisége közti különbségről: „Az íjról elmondható, hogy amilyen sok a virág, olyan kevés a gyümölcs”. Mijamoto Muszasi, *Az Öt Elem Könyve*. In: Mijamoto Muszasi–Taira Sigeszuke, *A Szamuráj Útja*. Ford. Tokaji Zsolt. Debrecen, 2004, 24.

ben a lelkületet hordozó rész mesterien helytálló. Amikor azt tanítom neked,
 125 hogy helyezd előtérbe a lelkületet, úgy tűnhet, hogy ezzel egyúttal azt is mondom, hogy a kifejező eszközök csak ez után következnek. Vagy ha azt mondanám, hogy a kifejező eszközöket kell előnyben részesíteni, mint ha hozzáteném: még ha lélek nem is lesz benne. Az igazság az, hogy akkor nyilvánítanék jónak egy verset, ha benne a lelkület és a kifejező eszközök harmonizálnak. Úgy
 130 gondolom, e kettőnek olyannak kellene lennie, mint egy madár két szárnyának. Ha azonban a kifejező eszközök és a lelkület nem egyeztethetők össze, még mindig jobban járunk egy oda nem illő kifejezéssel, mint a diszharmonióval[, amit a nemléte kelt].

Ilyetén való észrevételeinken felül további feladatunknak tartjuk annak meghatározását, hogy milyen alakot öltenek az igazán jó versek. Igazság szerint
 135 a költészet arany középutját¹⁰⁷ csak magunktól leljük meg; nem szabad arra keresni, amerre más emberek mutatják. A kiválónak minősített stílusok mások és mások a különböző költő-dinasztiákon belül. Shun-e¹⁰⁸ úgy mondta: légy olyan, mint a gyermekek; ennyi csak a költészet. Ő, úgy tűnik, sajátjai közül is
 140 az ilyen stílusú verseket tartotta a legtöbbre. Toshiyori¹⁰⁹ pedig, mondanunk sem kell, a fennkölséget tartja kiemelkedőnek. Természetesen az említetteken kívül vannak másféle meghatározások is; én úgy gondolom, hogy a [közülük való] választás meghaladja az én értelmemet.

El kell fogadnunk, hogy valamely dolog ismertségével párhuzamosan fontossága is jelentősen növekszik, és ez kiváltképpen igaz eme út [a költészet] esetében. A lelkem mélyén, amikor mérlegre teszem az ősi és a modern költészetet,
 145 úgy érzem, hogy napjaink versei egész egyszerűen alacsonyabb minőséget képviselnek, mint a régi időkéi, s ritkán fordul elő, hogy olyan verssel találkozom, amire azt mondhatnám: ez bizony jól sikerült! Most már értem, miért mondják

¹⁰⁷ *uta no chūdō* 哥の中道. Ez a fogalom Teikánál valószínűleg a Tendai-buddhizmus Három Igazság (santai 三諦) paradigmájának érvényesítése a költészet területén, mely Shunzei-en keresztül épülhetett be Teika költészetelméletébe (ld. Michele Marra, *Japanese Aesthetics: The Construction of Meaning. Philosophy East and West* 45/3 (1995) 372–376. A három igazság alapján minden üresség (kūtai 空諦), minden jelenlét (ketai 假諦) és minden az üresség és a jelenlét folyamatosan változó fluxusa (chūtai 中諦). A 中 (chū) írásjegy egy két fél között meglévő harmadikra utal; ez a két fél a Három Igazságban és Teika költészetében is a megnyilvánult és a nem-megnyilvánult. A korábban bemutatott *kokoro-kotoba* kapcsolat a versben mint költői műalkotásban éppen ezt a hármasságot mutatja, ahol maga a vers a lelkület és az annak kifejezésére szolgáló eszközök egysége. (Érdekes továbbá, hogy Teika a *Feljegyzésekben* egy horizontális képet használ – talán a könnyebb befogadhatóság érdekében – egy mélységi vagy vertikális összefüggés illusztrálására: „olyannak kellene lennie, mint egy madár két szárnyának”, írja [HF, 130.], ahol a két szárny fizikailag a madár két „széle” és a madárban mint harmadikban egységben vannak. A szárny viszont esszenciálisan csak párban lehet a „repülés” reprezentációja. A kép tehát nem teljesen koherens a Három Igazsággal, mert a szárnyaknak egyenként nincs sem lényegi különbségük, sem önálló igazságértékük, nem úgy, mint a *kūtai* és a *ketai* igazságának.)

¹⁰⁸ Shun'e (俊恵, 1113–1191?) buddhista szerzetes, a lentebb említett Minamoto no Toshiyori (源 俊頼, 1055–1129) fia.

¹⁰⁹ Minamoto no Toshiyori innovatív japán költő.

150 a régmúlt bölcseinek tanításai: minél inkább a múltba révedünk, annál fensége-
sebbnek látjuk.¹¹⁰

Legelőször is, amit a költészetben kiváló stílusnak hívunk, az annak a vers-
nek a stílusa, amely, meghaladván a különféle retorikai szabályokat, egyikhez
155 mégis azt a hatást kelti, hogy az összeset magában foglalja. Olyan stílus ez,
amely úgy szuggesztív, hogy közben formájában teljesen helyénvaló, s ez olyan
benyomást kelt, akárha egy őszinte és jól öltözött embert néznénk.

Általában az, aminek a stílusát az emberek kiválónak tartják, nem több, mint
egy fesztelenül megírt, díszítésektől mentes és némileg emelkedett hangvételi
160 vers. Meggondolatlanúság lenne ezeket is kiválónak nevezni, hiszen ilyen erővel
minden általunk költendő verset is annak kellene majd minősítenünk.

Miután egymás után többször elmondtuk magunkban a verset, s az az érzés,
amit ki akarunk fejezni, már teljesen letisztult bennünk, hirtelen azon kapjuk
magunkat, hogy könnyedén alkothatnánk akár olyan verseket is, amelyeknek
165 más a mondanivalója, mint amit eddig ki akartunk fejezni. Ezek lesznek azok,
amelyek között igazán jókat találunk. Az ilyen versek mindenekelőtt mély érzés-
világúak, emelkedett hangvételűek, és stílusuk oly magasröptű, hogy az megha-
ladja a szavakban való kifejezhetőség határait. Még azok a szavak is, amelyeket
egyébként nehéz egymásba fűzni, itt mintha könnyedén simulnának egymás-
170 hoz. Ámuló szemünk előtt sejtelmes jelenetek bontogatják szirmaikat, s való-
színűtlenek a képek is, melyeket keltenek bennünk, de sem külső megjelenésük,
sem belső értelmük nem légből kapott. Arra viszont nincs szükség, hogy szán-
dékosan így alkossunk. Ha teljesen beletemetkeztünk a gyakorlásba, idővel ter-
mészetes úton juthatunk el az ilyen stílusban való alkotásig!

Továbbá mind a régebbi, mind a kortárs versek közt akadnak olyanok, ame-
lyekről az a benyomásunk, hogy szerzőjük mintha nem tudta volna bennük
teljes egészében kifejezésre juttatni mondanivalóját. Ilyen képzeink akkor
támadhatnak, amikor még nagyon is pályánk elején járunk; vannak [ugyanis]
175 olyan versek, amelyeknél egy leleményes módszerrel bizonyos helyeken tör-
delik a kifejezésmódot. Az efféle homályos és képlékeny stílusú alkotás olyan
költő keze munkáját dicséri, aki már bizonyított. Ha egy nem eléggé képzett
ember irigykedik rájuk és e stílus után sóvárog, munkájában nem lesz köszönet.

A már megírásukkor különlegesen díszesnek szánt versek nagy általánosság-
ban elfogadhatatlanok. Az olyan különlegesen díszes verseknek, amelyek min-
185 den mesterkéeltség nélkül, ihletszerűen születnek, kétségkívül van létjogosult-

¹¹⁰ Az eredetiben 仰げばいよたかき事に侍るめり。 Értelem szerint: minél régebbi va-
lami, annál jobbnak tűnik a jelenből szemlélve. Érdemes még összevetni a különböző fordításo-
kat: "the more one gazes up at it, the more lofty and unattainable it appears" (Brower, *i. m.*, 416.);
„Plus je lève les yeux, plus elle me paraît haute” (Vieillard-Baron, *i. m.*, 104–105.); „quanto più
andiamo a vedere il passato, tanto più esso ci appare migliore” (Tollini, *i. m.*, 54.).

ságuk, de visszataszítóak és figyelemre sem szabad méltatni azokat, amelyek a tökéletességre való törekvés jegyében születtek.

Mint ahogyan már korábban tudomásodra hoztam, hogy hogyan és mit vegyünk át régebbi versekből,¹¹¹ magas képzettséget igényel virágokról szóló vers felhasználásával virágokról szóló verset, holdról szóló vers felhasználásával holdról szóló verset költeni. [Ehelyett] egy tavaszi versből őszi vagy téli versbe, vagy egy szerelmes versből például vegyes vagy évszakhoz kötött témájú versbe kell átültetni.¹¹² Továbbá szükséges, hogy úgy alkossunk, hogy [később] meg lehessen határozni, milyen versből merítettünk. Semmiképpen sem szerencsés túl sok kifejezést átvenni az alapversből. Ennek okán mindössze két, fontosnak ítélt kifejezést használjunk föl, méghozzá úgy, hogy az éppen aktuális versünk első és második része¹¹³ között osszuk el őket. Például, az alábbi versből

200 Bealkonyulván
a felhők fölé szállnak
gondolataim;
hisz' a mennyben lakozik
ő, akit szeretek¹¹⁴

205 csak a „felhők fölé szállnak” és a „gondolataim” kifejezéseket kölcsönözzük és osszuk el versünk első és második része közt. Ily módon kell alkotnunk, hogy új versünk ne egy szerelmes, hanem egy vegyes vagy évszakhoz kötött vers legyen.

210 Napjainkban születtek olyan versek, amelyek a fenti példaversből átvették a „bealkonyulván” kifejezést is. A „bealkonyulvánt” mint kevésbé fontos kifejezést nem szabadna átvenni, bár nem hangzik rosszul. Nem tanácsos túlzásba vinni az olyan szokatlan kifejezések átvételét sem, amit a régebbi vers lényege fontos hordozójának tarthatnak. Ha viszont túlságosan is odaillő kifejezést használunk, aminél nem világos, hogy átvett-e vagy sem, hát kérдем én: van annak értéke?! A fentebb leírtakat bizony alaposan meg kell szívlelnünk.

¹¹¹ Itt Teika a tanulmányban korábban kifejtett *honkadori* gyakorlatára utal.

¹¹² Az „átültetés” kifejezést a *kotoba* virág-allegóriájára utalva használom; ez a referencia a japán szövegben nincs meg.

¹¹³ Az első három sor és az utolsó két sor alkotja a vers „felső” és „alsó” részét.

¹¹⁴ *Yuhugure wa / Kumo no hatate ni / Mono zo omohu / Amatsusora naru / Hito wo kohu tote.* Magyar nyelven nehéz jól visszaadni ezt a verset úgy, hogy melléte az 5-7-5-7-7-es szerkezetet is megtartsuk. A külföldi fordítások sem próbálkoztak a moratartással, ld. Vieillard-Baron – egyébként igen jól sikerült – fordítását (*i. m.*, 108): „Au crépuscule / Vers les confins des nuages / Vont mes penses / Car vit au firmament / L'être que j'aime.” Ld. továbbá Tollini (*i. m.*, 57.), illetve Brower (*i. m.*, 418.) kísérletét: „Al crepuscolo / i miei pensieri vagano / verso i confini delle nubi / poiché anelo alla persona / lontana come il cielo” és “In the gathering dusk / I turn my longing far away / Up to the clouds / Because the one I love dwells there / In the remote celestial realms.”

Szóljunk pár szót a témajelölő szavak¹¹⁵ versbeni elosztásáról is. Abban az esetben, ha a vers témáját egy írásjegy hordozza magában, a témajelölő szót mindig a vers második szakaszába kell foglalni, függetlenül attól, hogy hány-szor kapunk ilyen témát. Ha kettő, három vagy még több írásjegyből álló témánk van, ezeket a szavakat úgy kell elosztani, hogy kerüljön belőlük mind az első, mind a második szakaszba. Ha egy adott téma esszenciáját több szó vagy kifejezés is hordozza, ezeket egy helyre sűríteni a lehető legrosszabb, amit tehetünk. Továbbá szerencsétlen megoldásnak kell tartanunk azt, amikor a témajelölő szó közvetlenül a vers elejére kerül. Ugyan erre találunk példát olyan versek között, amelyek régiak is, kiválóak is, mégsem szabad e kútfőkből merítenünk. Ez olyan dolog, amit mindenképpen el kell kerülnünk. Mindazonáltal megtanultam, hogy egy-egy ritka jól sikerült mestermunka témajelölő szavai az első öt szótagban találhatók, s így kivételek e szabály alól.

A különböző vershibákról szólva meg kell említenünk, hogy nem számít súlyos hibának, ha a vers első és második részét ugyanazzal a szótaggal kezdjük, de végímet a harmadik és az ötödik sor közt nem engedhetünk meg magunknak. Ugyanakkor még egy olyan vers is, amelyben csupán annyi a hiba, hogy az első és a második rész kezdő szótaga megegyezik, hátrányban van azzal a verssel szemben, amelyikben ez nincs így. Minthogy általánosan ismert, hogy mi is a vers négy, illetve nyolc buktatója,¹¹⁶ nincs szükség arra, hogy újra napirendre vegyük e kérdést. Ha egy olyan versről van szó, amelyet kiválósága minden hiba fölé emel, magának a hibának kérdése, bármilyen legyen is az, fel sem merülhet. Az olyan versek pedig, melyek eleve rosszul sikerültek és még hibásak is, tökéletesen értéktelenek.

Mindenképp oda kell figyelni arra, hogy ne használjuk ugyanazt a szót vagy kifejezést, ha három, öt vagy akár tíz versből álló füzérekett költünk. Egy hétköznapi szót (egymást követő versekben) ugyanazon helyeken használni

¹¹⁵ Az adott témákhoz tartozó verseknél különböző szavak, kifejezések jelenléte biztosította a témával való kapcsolatot. Szintaktikai szempontból két nagy típusa van a lehetséges témáknak; azok, amelyek egyetlen írásjegyből állnak (hitomoi dai 一字題) és azok, amelyek több fogalmat kapcsolnak össze (musubi dai 結題).

¹¹⁶ A vershibák (ún. kabyō vagy uta no yamahi 哥の病) meghatározása még Fujiwara no Hamanari (藤原浜成, 724–790) idejére nyúlik vissza, amikor a *Kakyō Hjóshikiben* (歌経標式, 772) kínai mintára hét különböző hibát sorol fel. A kínai költészetben a hibák a négy zenei hangsúly szerinti kiejtés sajátosságaihoz voltak köthetők (a vers bizonyos pontjain hibának számított, ha egymás után azonos tónusú írásjegyek következtek). Ám mivel a japán nyelvben nincsenek meg ezek a tónusok, a különböző „hibák” is elvesztették jelentőségüket, és a kora Heian-kortól kezdve már csak akkor említették őket költészeti versenyeken, amikor két versenymű közt mindössze hajszálnyi különbséget érzekeltek. Ekkor a bírók, ha találtak a gyengébbnek gondolt versben olyan szakaszt, amelyet „hibásnak” minősíthettek, akkor ezt használták arra, hogy igazolják az ellenfél győzelmét, egyébként viszont semmi jelentősége nem volt, ha egy költő nem figyelt oda olyan szabályokra, amelyek voltaképpen alkalmazhatatlanok az anyanyelvére. Vieillard-Baron, i. m. és Wu Jie, *A Study of Group Compositions in Early Tang China (618–713)*. (PhD disszertáció), elérhető a ProQuest Dissertations and Theses adatbázisból (UMI No. 3328465), 2008, 134.

megengedhető. Egy fülbemászó és szokatlan szó csillogása ugyanakkor, még ha nem is hosszú, megkopik, ha túl sokszor élünk vele és két-három szótagból álló részletek ismétlődnek verseinkben. Megboldogult édesapám is figyelmeztetett annak veszélyére, ha olyan embernek látszunk, aki előszeretettel használ egy stílust és az arra jellemző kifejezéseket. Egyetértek; ez valóban nagyon helytelen. Az olyan szavak ismételt használata viszont, mint például a „felhő”, a „szellő” vagy az „alkony” soha nem lesz erőltetett. Továbbá, ha a vers egyébként olyan jóra sikeredett, hogy szívtelenség volna félredobni, akkor, bármennyire ismételik is a korábban költött versekben szereplő kifejezéseket, nem kell változtatni rajtuk. Az viszont egyenesen borzasztó, ha egy teljesen jelentéktelen versben vagy versfűzerben obszcén módon, minden rendszer nélkül ismételtetik ugyanazokat a kifejezéseket.

A mi időnkben olybá tűnik, hogy még a jeles költők is használnak olyan kifejezéseket, mint „tavaszi pitymallat”, „ősz alkony” és ehhez hasonlókat. Teljes-séggel elfogadhatatlan volna követni ebben őket, mert e kifejezések lelkülete ugyanaz, mint a „pitymallat tavasszal”-nak és az „alkony ősszel”-nek. Ha a lelkületben valami újat és csodálatosat sikerült volna alkotni a szórend megváltoztatásával, az valóságos áldás lett volna, de a fenti esetre vonatkozóan – mely nem más, mint az egyik legnagyobb ostobaság – ennek nyomát sem látni. Ez az az alkotói gyakorlat, amely felelőssé tehető a költészet hanyatlásáért; és ahogyan azt már korábban sem győztem eleget hangsúlyozni, olyan dolog, amit mindenképp el kell kerülni.

Ami a már korábban említett tíz stílust illeti, azt a tanulók orientációit figyelembe véve kell oktatni. Akár van megfelelő költői vénájuk, akár nincs, hozzájuk illő stílus mindenképpen van. Ugyan mily megfontolásból szorítanánk rá egy diákot arra, hogy démonmorzsoló stílusban alkossunk, mikor ő misztikus stílusban van otthon, vagy erőltetnénk rá a fennkölt stílust, mikor neki a kifinomult az erőssége? Az a beszéd járja, hogy mikor Buddha magyarázta a különféle szútrák jelentését, akkor ezeket a magyarázatokat is a hallgató egyéni képességeihez igazította, és vitathatatlan, hogy nincs ez másképp a költészet esetében sem. Arra kötelezni egy tanítványunkat, hogy olyan stílusban alkosson, ami neki nem megy, azon a címen, hogy nekünk az tetszik és mi jónak találjuk, csak eltorlaszolja előtte a költészet útját. Csak miután alaposan átvizsgáltuk azokat a verseket, amiket írt, szabad tanítványunkat egy külön stílusban való alkotás rejtelmeibe bevezetnünk; mert alkosson bármely stílusban, mindenképpen szükséges, hogy az ember közben egyenes és őszinte legyen.

Ezzel természetesen nem azt mondjuk, hogy egy stílusban kellene elmélyednünk, a többit pedig elhanyagolnunk. Inkább arról van itt szó, hogy nem helytelen, ha van egy olyan stílus, amit inkább magunkénak érzünk, és egy ilyen alap-

280 állásból alkotunk az összes többiben. De a legfontosabb, hogy nem feledheted: a helyes úton kell járnod, és nem térhetsz le róla rossz irányban.

A mai időkben is, amikor pedig már egyenrangú és egymást kölcsönösen elismerő költői csoportosulások¹¹⁷ léteznek, sokan rosszul értelmezik ezeket az alapelveket, és megelégednek azzal, hogy csak a saját stílusukat oktatják; ezzel
285 viszont – ami a költészet útját illeti – csak teljes tudatlanságukat bizonyítják. Mi jó is származhatna abból, ha példának okáért ily módon tanítanánk olyasvalakit, kinek képességei felülmúlják a miénket, és vele született kiváltsága folytán különleges, egyedi stílusban alkot?! Úgy látjuk, hogy ezt a kérdést [Minamoto no] Toshiyori tanácsos és [Fujiwara no] Kiyosuke¹¹⁸ kielégítően tárgyalták a költészet oktatásáról írt műveikben. Diákjainkat nagy gondosan és oly módon kell tanítani, hogy lehetőség szerint megóvjuk őket attól, hogy rossz útra tévedjenek. Még egy természet adta tehetség is szükségszerűen eltéved, ha saját szája íze szerint kezd el írni, és nem részesül oktatásban. Hát még egy tehetségtelen ember, aki magától akarja kitanulni a költészetet! Ezzel csak azt éri el, hogy versei az
295 idő múltával egyre rosszabbak lesznek, és soha nem fog rálelni a helyes útra.

Különösen fontos, hogy a költészetben belül biztonsággal meg tudjuk különböztetni a jót és a rosszat, noha úgy vettük észre, hogy az emberek beérik pusztá feltételezésekkel. Ezt biztos állíthatom, hiszen egy jó költőnek kikiáltott ember verseit akkor is feldicsérik, ha semmi különleges nincs bennük, egy teljesen ismeretlen szerző költeményeiben viszont csak a hibát keresik és kritizálják, ha mégoly kiváló alkotások is. Úgy tűnik, az emberek egész egyszerűen az alkotó társadalmi rangja alapján ítélik jónak vagy rossznak a műveket! Meg kell jegyeznünk, ez igencsak szegényletes viselkedés, mert pontosan az derül ki belőle, hogy nem tudják, hogyan és mi alapján kell helyes ítéletet alkotni.

300 Azok viszont, akik a Kanpyō-időszak előtti alkotók műveinek esetében is képesek megkülönböztetni egymástól a jó és a rossz verseket, minden bizonynyal képesek erre általában is. Annak ellenére, hogy úgy beszélek, mintha a magam ostoba, vén fejével behatóan ismerném a költészetet, én magam erre nem vagyok képes. Bár azért nem kellene ennyire bátortalannak lennem: mikor
310 Genkyū idejében¹¹⁹ visszavonultan éltem a Sumiyoshi-szentélyben, egy különös víziót láttam, melyben azt mondták nekem: felragyog Neked a Hold. Ennek hatására és a családi hagyományok előtti tisztelgésképpen írom a Teliholdnaplót,¹²⁰ noha mostanra beláttam, hogy ez jóval nagyobb feladat, mint amire képes és méltó vagyok. De kérek, bocsáss meg nekem, amiért abszurd módon felemlegetek ilyen semmitmondó dolgokat.
315

¹¹⁷ Teika itt nyilván a Rokujō-nemzetségre (六條家) utal, az ő iskolájuk volt saját frakciójának (a korábban említett Mikohidari-iskolának) legnagyobb vetélytársa.

¹¹⁸ Fujiwara no Kiyosuke (藤原清輔, 1104–1177) költő és irodalomteoretikus, a Rokujō költői iskola vezetője.

¹¹⁹ 1204–1206 között.

¹²⁰ *Meigetsuki* 明月記; Teika személyes hangvételi naplója az 1180–1235 közti időszakról.

Régóta hangoztatott szabály, hogy őrizkedjünk átvenni a régi kínai versekben fellelhető érzéseket és kifejező eszközöket, pedig ez egyáltalán nem vethető el teljes mértékben. Ha nem is túl gyakran, de időnként lehet keverni a kínai költészet elemeit a japánéval; nem kétséges, hogy abból valami új születik. A
 320 lényegét a *Hakushimonjū*¹²¹ első és második kötete tartalmazza, ennek tanulmányozását ajánlom becses figyelmedbe.

A kínai költészet megtisztítja és magasba emeli a lelket. Ha épp magas rangú személyek vannak jelen, mikor alkotunk, azt rejtve, a szívünk mélyén mondjuk fel versünket, de ha ilyen személyek nincsenek a közelben, tegyük azt fennhangon. A költészetben alapvető, hogy legelőször is tisztítsuk meg a szívünket. Legyenek bár japánul vagy kínaiul írva, az olyan verseket felidézve és azoktól megerősítve kell alkotnod, amelyek egy időben különösen kedvesek voltak szívednek. Egy kezdőnek nem feltétlenül kell ilyenek miatt aggodalmaskodnia, mert ha teljesen betölti annak gondolata, hogy a versíráshoz állandó odafigyelésre és gondolkodásra van szükség, és ezt erőlteti, akkor szelleme eltompulhat és elveszítheti alkotókedvét. Ezért hát gyorsan kell alkotnunk annak érdekében, hogy belejöjjünk a versírásba. Ezt tanácsolta nekem megboldogult édesapám, s hogy néhanapján írjak higgadtan, fontolva haladva is. Udvari események idején jobb, ha nem írunk túl sok verset. Ez olyan dolog, amire kezdő és gyakorlott költőknek egyaránt oda kell figyelniük. Az olyan, felolvasásra szánt verseknél, mint például a száz strófából álló versfüzerek, egy kezdőnek négy-öt, haladóknak hét-nyolc verset ajánlott vállalniuk. Amikor még képzetlenek vagyunk, hozzá kell szoknunk, hogy állandóan gyakoroljunk és önmagukban álló verseket írjunk, minden megkötés nélkül, gyorsan is és lassan is. Ügyelj arra, hogy
 340 [az ekkor] leírt, de később félredobott gyakorlóverseid ne kerüljenek mindenféle emberek szemei elé.

Úgy tanultam, hogy akármennyire is másra vágyunk, [kezdőként] tartanunk kell magunkat azokhoz a témákhoz, melyekhez már hozzászoktunk. Ha egy bonyolult témát csak nagy nehézségek árán tudunk kezelni, az könnyen egyértelműen rossz verset eredményezhet. Mikor már van kellő tapasztalatunk a versírásban, és megfelelőnek ítéljük a pillanatot, rá kell szorítanunk magunkat, hogy az eddig az ilyen, nehézséget okozó témákban is alkossunk, mert ha ekkor nem tesszük meg, később sem leszünk képesek megbirkózni velük.

Verset csak a megfelelő helyzetben ülve lehet írni. Ha megszoktuk, hogy szabadon választott testhelyzetben alkossunk, például állva töprengjünk és fekvé
 350 írunk, akkor nagy nyilvánosság előtt olyan érzésünk támadhat, hogy itt mások a [vers írásának módját meghatározó] szabályok és nem leszünk képesek írni.

¹²¹ *Hakushimonjū* 白氏文集; Bái Jūyì (白居易, 772–846) kínai költő összegyűjtött művei.

Reménytelen helyzetbe kerülünk, ha ez rossz szokásunkká válik. Nekem azt tanították, hogy csak a megfelelő tartással végrehajtott cselekedeteink elegánsak és illendőek, és édesapám lelkemre kötötte, hogy soha egy pillanatig se alkossak úgy, hogy nem veszem fel a megfelelő üléstartást.¹²²

A vers öt szótagból álló sorait csak hosszas mérlegelés után, utólag kell a versbe illeszteni. Ezért írta édesapám, a hajdani buddhista szerzetes minden versének első és harmadik sorát széljegyzetként. Ennek folyományaképp, mikor eljött az idő, hogy költészeti versenyeken mutassa be verseit, az emberek értetlenkedve kérdezték:

– Ugyan mi vitt rá, hogy az első versszakot a lap szélére írad? Édesapám így válaszolt nekik:

– Az első versszakot csak akkor adom hozzá, ha a vers többi részével már elkészültem; ezért írtam úgy, mintha jegyzetelnék.

Döbrent csend ereszkedett a teremre, és az ott lévők úgy érezték, hogy most valami különösen eredeti ötletet hallottak.

Nagy sietve ennyit tudok neked mondani, és roppant nyomorultul érzem magam attól, hogy bizonyára most sem látod sokkal tisztábban a dolgokat, de annyira megtisztelőnek éreztem ama óhajod, mely szerint méltatlan személyemtől kívánsz tanulni, hogy megosztom veled e félrevezető fejtegetéseket. Gondod legyen arra, hogy mások meg ne lássák! Minden, amit egy vénember hosszú évek munkájával [a költészetről] megtanult, benne foglaltatik ezekben a feljegyzésekben. Ezenkívül nincs mit hozzátennem, leírtam mindent, amit erről tudok. Kérlek, miközben olvasod, mindig az lebegjen szemed előtt, hogy a fent leírtak a költészet útjának lényegi alapvetései.

Fogadd őszinte jókívánságaimat.

¹²² Ez a paragrafus feltehetőleg a (Tendai) buddhizmus kontemplatív technikájának egy formai részére hivatkozik (shikantaza 只管打坐, „helyes ülés, semmi más” – a magyar fordításbeli áthallás a „helyes ülés” és a „helyesülés” közt a japán nyelvben nincs meg).

Vertical intertextuality and hierarchy of styles in Fujiwara Teika's *Monthly Notes*

János TÓTH

The role of Fujiwara no Teika 藤原定家 (1162–1241) in the development of classical Japanese poetic tradition is perhaps most significant from the perspective of the awareness of intertextual structure and function of poetic texts. In line with the decline in power of the Japanese Imperial Court and the emergence of the warrior class, the aesthetic ideal of court poetry shifted gradually from individual invention to allusive citations and integrative interpretation of ancient textual traditions, which constitutes Teika's principles of poetic excellence.

The article presents an overview and assessment of Teika's poetic practice of *honkadōri* as depicted in one of his pedagogic treatises. The *Monthly Notes* (Maigetsushō) is among the poet's most important works, not only because the wide-ranging variety of topics it addresses, but also because of their terse, manual-style discussion, which was intended to give proper guidelines to a certain apprentice on the right way to write poetry. We also undertake further investigation into the role of hierarchy of styles in Teika's poetic pedagogy, presenting the *ushin* style as a compositional framework, underlying both the most basal and the highly specific and difficult poetic styles elaborated in the treatise. Finally, we present the first translation, with extensive annotations, of this work from Japanese into Hungarian.

MISCELLANEA

Ivanics Mária

Krími tatár–iráni kapcsolatok a 16–17. században

A krími tatár–iráni kapcsolatok önálló vizsgálatának igénye sokáig nem merült fel a kutatásban, mert a Krími Kánságot az Oszmán Birodalom vazallusának tekintették, s történetének esetleges iráni vonatkozásait kizárólag az oszmán–iráni viszony függvényében tárgyalták. E szemléletnek természetesen van létjogosultsága, hiszen a Porta és a krími tatár kánok érdekeinek egybeesése a 16. század közepétől nyilvánvaló, ami egyben meghatározta a Krími Kánság kapcsolatát a szafavida Iránnal is. Az önálló vizsgálatot azonban két tényező mégis indokolttá teszi: egyfelől az eurázsiai térség felemelkedő nagyhatalmának, Oroszországnak a megnövekedett jelentősége, másfelől az európai hatalmak közel két évszázados folyamatos törekvése annak érdekében, hogy az Oszmán Birodalom hátában a perzsákra támaszkodó keleti szövetségi rendszert hozzanak létre.

A Krími Kánságnak a szafavida Iránhoz fűződő kapcsolatait a 16. század első felében nem jellemezte éles szembenállás. A korabeli európai források a tatárokat egy oszmánellenes koalíció lehetséges tagjaként tartották számon. Egy perzsa vezetésű oszmánellenes koalíció gondolata eredetileg az oszmán hódítás által fenyegetett Magyar Királyság diplomáciájának volt az egyik koncepciója, majd a nagyszabású keleti ligaterveket a Habsburgok is átvették. A szövetkezés szálait Velencéből, de leginkább a Vatikánból mozgatták.¹ A nagy terv,

¹ A ligatervekre ld. Barbara von Palombini, *Bündniswerben abendländischer Mächte um Persien 1453–1600*. (Freiburger Islamstudien, 1.) Wiesbaden, 1968; a Magyar Királyság keleti diplomáciájára Lajos Tardy, *Beyond the Ottoman Empire. 14th–16th Century Hungarian Diplomacy in the East*. (Studia uralo-altaica, 13.) Szeged, 1978; az ausztriai és spanyol Habsburgok szövetségkeresésére Rudolf Neck, *Diplomatische Beziehungen zum Vorderen Orient unter Karl V. Mitteilungen des Österreichischen Staatsarchivs* 5 (1952) 63–86; Jan Paul Niederkorn, *Die europäischen Mächte und der „Lange Türkenkrieg“ Kaiser Rudolfs II. (1593–1606)*. Wien, 1993; Uő, *Zweifrontenkrieg gegen die Osmanen. Iranisch-christliche Bündnispläne in der Zeit des „Langen Türkenkriegs“ 1593–1606. Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung*, 104/3–4 (1996) 310–323; a pápai diplomáciára Ludwig Pastor, *Geschichte der Päpste*. IX. Kap. V. Bemühungen Klemen's VIII. zur Abwehr der Türkengefahr. Freiburg im Breisgau, 1938, 70–102, 198–229; az oszmán–szafavida konfliktusra Adel Allouche, *The Origin and Development of the Ottoman–Safavid Conflict (906–962/1500–1555)*. (Islamkundliche Untersuchungen, 91.) Berlin, 1983; Pál Fodor, *The Impact of the Sixteenth-Century Ottoman–Persian Wars on Ottoman Policy in Central Europe*. In: *Irano–Turkic Cultural Contacts in the 11th–17th Centuries*. (Acta et Studia, 1.) Ed. by Éva Jeremiás. Piliscsaba, 2003, 41–51; a szafavida követekre Giorgio Rota, *Safavid Envoys in Venice*. In: *Diplomatisches Zeremoniell in Europa und im Mittleren Osten in der*

a terjeszkedő Oszmán Birodalom bekerítése és feltartóztatása volt, amelynek elérése érdekében Velence, a lengyel és a magyar király, valamint a krími tatár kán és a perzsa sah kötne szövetséget a közös ellenség, az oszmánok ellen. A szövetségen belül Lengyelország volt a legkényesebb helyzetben, mert semmiképpen sem akart egy táborba kerülni a krími tatárokkal, évszázados ellen-ségeivel, akiknek a béke megtartása fejében évi tizenötezer arany adót fizetett.² A lengyel kancellárnak az volt a véleménye, hogy „ha Európa egy olyan népet, mint amilyen a tatár, segítségül hív, ugyanaz fog bekövetkezni, mint amikor a görög császár a keresztések ellen a szeldzsukokat használta fel, akik aztán a fejére nőttek.”³ Lengyelország így aztán eltúrta az ország területén a szövetség létrehozásán működő pápai nunciusok működését, de ezen kívül semmilyen aktivitást nem mutatott. A keleti szövetségi rendszer létrehozásáról hosszú időn keresztül az volt a meghatározó lengyel vélemény, hogy „a velenceiek a tárgyalásokkal csak a törökellenes háború kötelezettségei alól akarnak kibújni.”⁴ A 16. század folyamán a tervezett szövetségi rendszerből hamar kivált két meghatározó európai hatalom: Lengyelország az 1533-ban megkötött lengyel–török örökbéke után hosszú ideig nem lépett fel aktívan az oszmánok ellen, Velence pedig a század második felében foglalt el hasonló pozíciót. Az egykori szövetségkeresők közül egyedül Magyarország, illetve a magyar királyságot megszerző Habsburgok maradtak érdekeltek szövetségi kapcsolatok kiépítésében az Oszmán Birodalom hátában lévő keleti hatalmakkal.

Volt-e realitása az európai keresztény hatalmak és a muszlim uralkodók szövetségének? A katonailag összehangolt cselekvésre a nagy távolságok miatt kevés esély mutatkozott. A diplomáciai érintkezést követek küldésével elsősorban az európaiak hatalmak erőltették, melyeket a perzsák többnyire európai származású szerzetesekkel, néha kétes hírű kalandorokkal küldött levelekkel vizsongoztak. 1523-ban például egy libanoni maronita szerzetes, Petrus hozta Ismail sah levelét a magyar királyhoz. Nagy valószínűséggel ő rejtőzik a Libanoni Péter név alatt is, aki a nürnbergi birodalmi gyűlésen jelent meg egy évvel később. Míg az európai követek lengyel segítséggel észak felől érkeztek Iránba, addig a sah megbízottai a biztonságosabb déli útvonalat – a Szentföldet és a Földközi-tengert – használták.⁵

Frühen Neuzeit. Ed. by Ralph Kauz, Giorgio Rota, Jan Paul Niederkorn. Wien, 2009, 213–249.

² *The Crimean Khanate and Poland-Lithuania. International Diplomacy on the European Periphery (15th–18th Century)*. A Study of Peace Treaties Followed by Annotated Documents by Dariusz Kołodziejczyk. (The Ottoman Empire and its Heritage. Politics, Society and Economy, 47.) Ed. by Suraiya Faroqhi, Halil İnalcık and Boğaç Ergene. Leiden–Boston, 2011.

³ Palombini, *i. m.*, 33.

⁴ „die Venezianer wollten sich auf diese Weise nur von ihren Verpflichtungen zum Türkenkrieg freikaufen”: Palombini, *i. m.*, 34.

⁵ Mindkét fél követeinek személyére és tevékenységére ld. Niederkorn, Zweifrontkrieg és Rota *i. m.*

Ha megvonjuk a perzsa uralkodók és az európai hatalmak oszmánellenes érintkezésének mérlegét, helytállónak tartjuk a kérdéskört feldolgozó olasz történész, Barbara Palombini megállapítását, miszerint a 16. századi európai szövetségkeresés keleten inkább csak diplomáciai tapogatódzásnak tartható, megelőző fogásként értékelhető. Kevés konkrét eredményt hozott, s bár nyugtalanították vele az oszmánokat, az erőviszonyokat nem változtatta meg. Noha az „ellenségem ellensége – barát” elvére épültek ezek a kapcsolatok, a közös oszmánellenes érdekelttség ellenére a felek számára elsősorban tájékozódást, információs forrást jelentettek. Érdemes megjegyezni, hogy a keresztény hatalmaknál soha vagy csak egészen ritka esetben merült fel az az ideológiai szempont, vajon megengedett-e muszlimokkal, a síita Szafavidákkal, a szunnita Girájokkal szövetséget kötni?⁶ A korántsem erős kételyekre a pápaság találta meg a 16. század végén az áthidaló megoldást, amikor a perzsa szövetség gondolatával szorosan összekapcsolta a missziós tevékenységet.

Európai és krími tatár források nem szolgáltatnak adatokat arra, hogy egy oszmánellenes keleti szövetség koncepciójának jegyében létrejött-e közvetlen kapcsolat a 16. század első felében a Giráj és a Szafavida dinasztia között. Mégis, a két ország tartós diplomáciai érintkezésének kétségtelen közvetett bizonyítéka lehet a krími tatár okleveleken megjelenő mandula formájú hitelesítő pecsét használata. Mivel sem az arany hordai, sem a türkmén, sem az oszmán, sem pedig az özbég kancellária nem ismeri ezt a típusú pecsétet, így csakis perzsa hatásra, diplomáciai érintkezés során kerülhetett át a krími tatár diplomatikai gyakorlatba.⁷ A mandula alakú pecsétek Iszmail Sah uralkodása idején, először 1509-ben tűnnek fel, s még a 18. század elején is használták.⁸ A perzsa kancellária hatása a krími diplomatikai gyakorlatra lehet az egyik kutatási irány, amelynek feldolgozása perzsa források bevonásával számos újtonságot ígér.

A 16. század utolsó harmadára átrendeződtek az erőviszonyok az eurázsiai térségben. A Volga menti tatár kánságok elfoglalásával Oroszország súlya megnőtt, és megkerülhetetlen tényezővé vált a szövetségi kapcsolatok alakításában. Az arany hordai kánok egykori domainjének, a Volga-vidéknek az elvesztése a magát Dzsingisz kán unokájától, Toka Temürtől eredeztető Giráj-dinasztia presztízst súlyosan érintette, hiszen a dzsingiszi örökség jelentős területei

⁶ „Die christlichen Mächte nie, oder nur ganz selten die Frage anschnitten, ob das praktieren mit Muslimen, mit den Siitischen Safawiden, erlaubt sei. Das Papstum fand in dieser Beziehung schließlich Ende des 16. Jahrhundert insofern einen legitimen Weg, als er den Gedanken der Mission eng mit dem des Persienbündnis verknüpfte.” Palombini, *i. m.*, 119.

⁷ A krími tatár oklevelek hitelesítő jegyeire lásd Mirkasym A. Usmanov, *Žalovannye akty Džučieva Ulusa XIV–XVI vv. Kazan’*, 1979 és Mária Ivanics, *Udostoveritel’nye znaki krymskih jarlikov XVII veka*. In: *Istočniki i issledovanija po istorii tatarskogo naroda. Materialy k učebynym kursam v čest’ jubileja akademika AN RT Mirkasym A. Usmanova*. Ed. by Diljara M. Usmanova–Dina A. Mustafina. Kazan’, 2006, 168–180.

⁸ Lajos Fekete, *Einführung in die persische Paläographie. 101 persische Dokumente*. Hrsg. von György Hazai. Budapest, 1977.

kerültek hitetlenek uralma alá. Mindez oda vezetett, hogy a Krími Kánság egyre nagyobb mértékben szorult rá az Oszmán Birodalom támogatására s rendelődött alá a Porta érdekeinek. Mivel 1577-ben Grúzia is oszmán protektorátus alá került, az európai hatalmak számára felértékelődött Oroszország jelentősége, hiszen a kapcsolattartás Perzsiával mindinkább a Moszkva–Kazany–Asztrahány–Kászpi-tenger víziútra helyeződött át.⁹ A Kaukázus térsége feletti hegemoniáért folyó szafavida–oszmán rivalizálásba pedig Moszkva és a Krími Kánság is bekapcsolódott.

A krími kánok az arany hordai örökség¹⁰ címén az 1540-es évektől kezdve terjesztették ki befolyásukat a Nyugat-Kaukázusban élő cserkesz törzsekre.¹¹ A tatárokkal egyidőben a perzsa előretörés a keleti Kaukázust célozta meg. 1538-ban magukhoz ragadták Sirvánt, mely tartomány ezután hosszú időn keresztül az oszmán–szafavida rivalizálás színhelyévé vált. Az oszmánok a kard jogán tartottak igényt e területre, esélyeiket növelte, hogy Sirván lakossága túlnyomórészt az iszlám szunnita ágához tartozott, s így állandó ürügyet szolgáltatott az oszmán beavatkozásra.

A Tahmaszp sah halála (1576) következtében kitört trónviszályokat kihasználva az oszmánok vették át a kezdeményezést, és 1578-ban háborút indítottak Perzsia ellen. A háború az észak-déli kereskedelmi útvonal végleges ellenőrzése miatt robbant ki, és egészen 1590-ig elhúzódott. Nem kevésbé fontos célkitűzésként szerepelt a perzsa–orosz együttműködés megakadályozása, illetve a perzsák sakkban tartására szolgáló potenciális oszmán szövetségeseikkel, a közép-ázsiai kánságokkal való kapcsolattartás biztosítása. A háborúban az oszmánok

⁹ Így utazott Kakas István, II. Rudolf császár követe is 1602–1603-ban Abbasz perzsa sahhoz. Útinaplójának kétnyelvű (az 1609-es német kiadás fakszimiléje perzsa fordítással) kiadására ld. *Iter Persicum kurtze, doch ausführliche und wahrhaffige Beschreibung der persianischen Reiss von István Kakas Zalánkeményi* von Georg Tectander von der Jabel Mahmoud Tafazzoli. Tehran, 2009.

¹⁰ A Kaukázuson átvezető kereskedelmi utak ellenőrzése miatt már a 13. század végétől jelentkeztek az Arany Horda kánjai és az Ilhanida Birodalom uralkodói közötti érdekellentétek. Dzsingisz kán unokája, Berke (uralkodott 1256–1267) Irán meghódításában való részvételéért Tebriz és Marágá városának jövedelmeit kapta. *Das mongolische Weltreich. Al-'Umarī's Darstellung der mongolischen Reiche in seinem Werk Masālik al-abšār fī mamālik al-amšār*. Mit Paraphrase und Kommentar herausgegeben von Klaus Lech. (Asiatische Forschungen, 22.) Wiesbaden, 1968, 143–144. Így a Tebrizből induló és Derbenten keresztül a Volgához, illetve a fekete-tengeri kikötőkhöz kapcsolódó kereskedelmi útvonalat teljes hosszában ellenőrizhette. A Hülegü által alapított mongol Ilhanida állam (1260–1335) uralkodói szintén igényt tartottak ezekre a jövedelmekre, emiatt az elkövetkező évszázadban számos összetűzésre került sor a Dzsocsidák és a Hülegidák között. A területet élete utolsó évében egy rövid időre Dzsánibek kánnak (1342–1357) sikerült megszereznie, végül a két városért és a dús azerbajdzsáni legelőkért folytatott versengésnek Timur Lenk hadjáratai vetettek véget a 14. század végén.

¹¹ A Száhib Giráj kán cserkesz hadjárataira vonatkozó forrást kiadta Özalp Gökbilgin, *Tarih-i Sâhib Girây Hân*. Ankara, 1973. A hadjáratokról jó elemzés Andrej M. Nekrasov, *Meždunarodnoe otnosenija i narody Zapadnogo Kavkaza poslednjaja četvert' XV – pervaja polovina XVI. v.* Moskva, 1990.

oldalán részt vettek a krími tatárok is. A Krími Kánság külpolitikai mozgástere az 1570-es évektől jelentősen csökkent, katonai jelentősége viszont felértékelődött. Az oszmán hadvezetésnek szüksége volt a krími tatár segéds csapatokra, melyek logisztikai feladatokat és a téli pihenőre vonuló oszmán sereg hódításainak biztosítását látták el. A szóban forgó összecsapások során az ellenség vonalait őrző krími tatárok gyakran kiszolgáltatott helyzetbe kerültek, aminek következtében mindjárt a háború első éveiben a krími sereg két prominens vezetője is fogságba esett. A kán testvérei közül előbb a kalga tisztségét betöltő Adil Giráj, majd öccse, Gázi Giráj jutott a perzsák kezére.¹²

A kedvező alkalmat kihasználva a perzsa uralkodó dinasztikus kapcsolat létesítésével kísérelte meg a Krími Kánság oszmánbarát elkötelezettségének irányát megváltoztatni. Adil Giráj fogságba esése után a sah levelet küldött a krími kánnak, melyben megírta, hogy a kalgát saját palotájában, rangjának megfelelően tartja, s megfelelő biztosítékok fejében kész szabadon engedni. Egyben felkínálta a baráti kapcsolatokat. Ajánlatának nagyobb nyomatékot adott, hogy Adil Girájt vejenek fogadva kész lett volna rokoni kötelékkel megpecsételni az együttműködést. II. Mehmed Giráj azonban a levelet beküldte a Portára.¹³ A kazvíni udvari intrikák következtében Adil Girájt hamarosan megvádolták azzal, hogy szerelmi kalandba keveredett volna a sah nővérével, s túl nagy befolyása lenne a kán feleségére, Begum Hajrun-Neszára, ezért rövid úton kivégezték.¹⁴

Másként alakult a későbbi krími uralkodó, Gázi Giráj (uralkodott 1588–1607, rövid megszakítással) sorsa a fogságban. Az értékes foglyot a perzsa trónörökösnek, Hamza mirzának ajándékozták. Hamza mirza a saját udvarában mindenféle figyelmességgel elhalmozva akarta magához kötni és szolgálátába fogadni a fiatal kánzadét. Amikor azonban hajthatatlanságát látta, Kakhaha/Alamut várába záratta.¹⁵ Fordulatot az 1584-es év hozott. A Porta ekkor határozta el, hogy leváltja tisztségéből II. Mehmed Giráj kánt. A perzsa hadszíntéren elszenvedett sorozatos vereségekért ugyanis a török hadvezetés a krími támogatás elégtelenségét és a kán személyes jelenlétének elmaradását okolta. Kétségtelen, hogy II. Mehmed Giráj és serege nehezen tűrte a távoli hadviselés megpróbáltatásait, s nemegyszer a Porta engedélye nélkül tért vissza a Krímbe.

¹² A háború eseményeit és a fogságba esett Giráj kánzadék történetét mind irodalmi, Namik Kemâl, *Cezmi* (Bugünkü dile çeviren Fâzıl Yenisey). İstanbul, 1969, mind történelmi munkákban feldolgozták: Vasilij D. Smirnov, *Krymskoe Hanstvo pod verhovenstvom Ottomanskoj Porty do načala XVIII veka*. Sanktpeterburg 1887, 479 skk.; Bekir Kütükoğlu, *Osmanlı–İran Siyâsi Münâsebetleri (1578–1612)*. İstanbul, 1993; Carl Max Kortepeter, *Ottoman Imperialism During the Reformation: Europe and the Caucasus*. (New York University Studies in Eastern Civilization, 5.) London–New York, 1972.

¹³ A perzsa sah II. Mehmed Girájhoz írt levelének tartalmi kivonata fennmaradt a fontos ügyek iratai között: idézi Kütükoğlu *i. m.*, 103/111. jegyzet (BOA MD 38. Nr. 242. 987. rebiülevvel 8./1579. május 4.).

¹⁴ A török krónikák híradásait Adil Giráj haláláról publikálta Kütükoğlu, *i. m.*, 103.

¹⁵ Kütükoğlu, *i. m.*, 124/201. jegyzet.

A Portán ezért kezdeményezték a kán leváltását, amely a kánságban oszmán-ellenes megmozdulásokat eredményezett.¹⁶ Ennek hatására a perzsa udvar tanácsadói Gázi Giráj fogva tartásának megszüntetését, dinasztikus házassági kapcsolatot és Sirván kormányzójává való kinevezését ajánlották.¹⁷ A kánzáde tartózkodott az ajánlat elfogadásától, de kihasználta a szabadabb mozgás lehetőségét, és három társával együtt megszökött. A sikeres szökés után oszmán támogatással meredeken ívelt fel pályája. III. Murád szultán 1588-ban őt találta legalkalmasabbnak a megüresedett krími trón betöltésére. A szultán döntésében kétségkívül szerepet játszott Gázi Giráj szolgálata és következetes magatartása a perzsa háborúban. De ugyanilyen nyomatékkal eshetett latba, hogy műveltségével és kivételes zenei tehetségével (szerzeményeit ma is játsszák) a Portán sok támogatót szerzett magának. Legbefolyásosabb pártfogója Özdemiroglu Oszmán pasa, a perzsa hadjárát szerdárja volt. Krími kánként nem kellett egykori fogvatartóival harcolnia, mert a szultán és a sah hamarosan békét kötött egymással (1590). Gázi Giráj életének kalandokkal teli korszaka lezárult, a perzsa fogság napjai azonban egész életére meghatározóvá váltak. Ekkor mélyült el a perzsa irodalomban és kezdett el perzsa nyelven verselni.¹⁸

A 16–17. század fordulóján a pápai diplomácia egy újabb nagyszabású törökellenes szövetséget szervezett, melyben számítottak mind a krími kánra, mind a perzsa sakra, a lengyel királyra, sőt az orosz cárra is.¹⁹ A szövetség fő mozgatói az oszmánokkal harcban álló Habsburgok voltak, akik gyakran vették igénybe az erdélyi fejedelem diplomatáinak közreműködését is.²⁰ A Habsburg

¹⁶ Pecsevi oszmán történetíró idézi II. Mehmed Giráj reakcióját a szultán levelére, melyben a káni tisztségről való leváltását tudatták: „Tán mi is oszmán bégek lennénk? Padişah vagyok én, a *hutbe* és a *szikke* birtokosa! Ki válthatna le és nevezhetne ki engem?” Smirnov, *i. m.*, 438. A *hutbe*, azaz az uralkodó nevének a pénteki prédikációba való belefoglalása, valamint a *szikke*, azaz a pénzverés joga, a szuverén muszlim uralkodó kiváltságai.

¹⁷ Kütükoğlu, *i. m.*, 151/13. jegyzet.

¹⁸ Műveiben a *Gazájí* vagy *Hán Gázi* írói nevet használta. Irodalmi munkásságának java része feltáratlan. İsmail Hikmet Ertaylan, *Gazi Geray han – Hayatı ve Eserleri*. İstanbul, 1958; Timur B. Useinov, Stepen’ izučennosti tvorčestva Gazi Giraj hana II (1554–1607). *Vostokovednyj sbornik*. (Sbornik Tavričeskogo humanitarno-ekologičeskogo instituta, 7.) Simferopol’, 2006, 136–141. Sudár Balázs, A hódoltság meg a kávé. *Szolgáltatam ajánlom a 60 éves Jankovics Józsefnek*. Szerk. Császtvay Tünde, Nyerges Judit. Budapest, 2009, 368–371; Mária Ivanics, Gazi Giray II., der Dichter und der Heerführer. In: *Geteilt Vereinigt: Beiträge zur Geschichte des Königreichs Ungarn in der Frühneuzeit (16.–18. Jahrhundert)*. Hrsg. von Krisztián Csaplár-Degovics, István Fazekas. (Edition ungarische Geschichte, I.) Berlin, 2011, 250–258.

¹⁹ Pastor, *i. m.*; Petr P. Bušev, *Istorija posol’sztv i diplomatičeskih otnošenij russkogo i iranskogo gosudarstv v 1586–1612 gg.* Moskva, 1976; Niederkorn idézett művei; Iskra Schwarz, Posol’stvo Imperatora Rudol’fa II v Persiju (1602–1604 gg.) i prebyvanie poslov v gorode Kazani. In: *Velikij Volžskij Put’. Materialy kruglogo stola i međunarodnogo naučnogo seminar, Kazan’ 28-29 avgusta 2001 g.* Kazan’, 2002, 331–339; Fekete Lajos a perzsa iratok paleográfijáról írt munkájában publikálta Abbasz sahnak a pápához, a lengyel királyhoz és a lengyel hetmanhoz, valamint a Habsburg császárhoz írt levelét (*i. m.*, Nr. 84, 85, 86, 87.).

²⁰ Mária Ivanics, Der Bündnisplan zwischen dem Chan Gazi Giray II. und dem Fürsten Si-

és a pápai diplomácia ismételten megkísérelte a krími tatárokat és a perzsákat egy oszmánellenes szövetségi rendszerbe bekapcsolni és külön-külön tárgyaltak a muszlim uralkodókkal. A tatár kán esetében az volt a cél, hogy anyagi kárpótlás fejében a tatár segédcsapatokat távol tartsák a magyarországi háborútól, illetve oly módon késleltessék felvonulásukat, hogy a kán csak a tényleges hadjáratok után, késő ősszel jelenjen meg a magyarországi hadszíntéren.²¹ A perzsa sahtól azt várták, hogy Kelet-Anatóliában vagy a Kaukázusban támadja meg az oszmán területeket, kétfrontos harcra kényszerítve ezzel az oszmán hadvezetést. Noha a feldolgozott forrásanyagból nem derül ki, hogy a sahnak bármiféle összehangolt akcióban szerepe lett volna, az európai diplomácia alapvető célkitűzései mégis megvalósultak. 1603-ban egy újabb tizenöt éves háborús front nyílt keleten, s a hadiszerencse ezúttal a perzsáknak kedvezett.

A 17. század huszas éveiben a krími politikában újra megjelent a perzsa orientáció mint az Oszmán Birodalomtól való függetlenedés egyik eszköze. Két fivér, Mehmed Giráj és Sáhín Giráj, a fent említett II. Mehmed Giráj kán unokái, fellázadtak az uralmon lévő kán ellen, de vereséget szenvedtek, és Anatóliába menekültek. Részt vettek a század eleji oszmánellenes anatóliai felkelésben, azonban a szultán megkegyelmezett nekik, s a Portáról a Krímbe kánnak kinevezett Dzsánibek Giráj mellé Mehmed Girájt a kalga, Sáhín Girájt a nureddin tisztségével ruházta fel. A nyughatatlan fivérek azonban egy újabb trónviszályba keveredtek, de alulmaradtak a Porta által támogatott kánnal szemben. Mehmed Giráj Isztambulba menekült, ahol előbb a Jedikuléba zárták, de sikerült megszöknie, végül Rodosz szigetére száműzték. Fivére Sáhín Giráj egyenest a perzsa sahhoz, I. Abbaszhoz ment, akinek szolgálatában sikeresen harcolt az oszmánok perzsa háborúját támogató krími csapatok ellen.

Mehmed Giráj a portai viszonyokat ügyesen kihasználva és magas pártfogókat szerezve elérte, hogy 1623-ban leváltásáért Dzsánibek Girájt és őt nevezzék ki kánnak. Mehmed Giráj hazahívta a fivérét a perzsa udvarból, és maga mellé vette kalgának. Az ugyanez év őszén trónra került IV. Murád szultán viszont egy engedelmesebb krími kánt szeretett volna látni Bahcsiszerájban, ezért 1624-ben ismét Dzsánibek Girájnak adta a káni tisztséget, és az oszmán hajóhad támogatásával a Krímbe küldte. Mehmed Girájnak és Sáhín Girájnak pedig a moreai vagy a hercegovinai szandzsákbégséget ajánlotta fel.²² A két fivér azonban

gismund Báthory aus dem Jahre 1598. *Hungarian–Ottoman Military and Diplomatic Relations in the Age of Süleyman the Magnificent*. Ed. by Géza Dávid–Pál Fodor. Budapest, 1994, 183–198.

²¹ Ivanics Mária, *A Krími Kánság a tizenöt éves háborúban (1593–1606)*. (Kőrösi Csoma kiskönyvtár, 22.) Budapest, 1994; Uő. *The Role of the Crimean Tatars in the Habsburg–Ottoman War (1595–1606)*. In: *The Great Ottoman Turkish Civilisation*. I. Ed. by Güler Eren, Ercüment Kuran, Nejat Göyünç, İlber Ortaylı and Kemal Çiçek. İstanbul, 2000, 302–310.

²² Joseph von Hammer-Purgstall, *Geschichte des Osmanischen Reiches*. III. Pest, 1840, 38–39. Jóllehet a Balkánon, Janboluban és környékén a Giráj dinasztia több tagja kapott javadalombirtokot, arra nincs példa, hogy leváltott kánt a Balkánra száműzték volna. A leváltott kánok Rodoszra kerültek, ahonnan, mint Mehmed Giráj esete is mutatja, egyáltalán nem számított

inkább az ellenállást választotta, megtámadták és elfoglalták Kaffát, Isztambulba való visszatérésre kényszerítették Dzsánibek Girájt. A Porta kényszerűségből újra megerősítette Mehmed Girájt a káni trónon. A fivérek azonban nem bírták a krími társadalom támogatását; különösen Sáhín Girájjal szemben voltak bizalmatlanok, akit a perzsa sahnál töltött hosszú szolgálat miatt síita eretneknek tartottak.²³

Sáhín Giráj hatalmuk megtartása érdekében szövetséget és tatár segédcsapatokat ajánlott a lengyel királynak, III. Zsigmondnak, ha el akarná foglalni Akkermant, Bendert és Kiliát az oszmánoktól. Cserébe löport és fegyvereket kért, valamint azt, hogy a király utasítsa a kozákokat, segítsék a vállalkozást. Azonban a jóváhagyást meg sem várva, közvetlen kapcsolatba lépett a kozákokkal, s egyezséget kötött velük Karajtebenben.²⁴ Egyidejűleg levelet küldött Abbasz sahnak is, és lengyel–tatár–perzsa szövetséget javasolt a Porta ellen.²⁵ 1624 őszén perzsa követ jelent meg a királyi udvarban, s átadta uralkodója oszmán–törökül írt levelét.²⁶ Jóllehet a levél nem beszél kifejezetten oszmánellenes szövetségről, csupán egyetértést és barátságot ajánl a sah, a kán és a király között, ez azonban nem zárja ki, hogy a kor diplomáciai szokásának megfelelően szóban ne tárgyaltak volna róla. Kevésbé valószínű, hogy Sáhín Giráj bírta fivére, Mehmed Giráj kán támogatását, hiszen neki elsődleges érdeke a Porta bizalmának megnyerése és hatalmának megtartása lett volna. A lengyel király is rendkívül óvatosan viszonyult a szövetségi ajánlathoz. A harmadik szereplő, Abbasz volt leginkább érdekelt, aki 2000 fős kísérettel bocsátotta vissza Sáhín Girájt és folyamatos kapcsolatban állt vele.²⁷

Amikor 1625-ben az oszmánok ismét hadjáratot indítottak a sah ellen, a kán és a kalga is meghívást kapott, de megtagadták a részvételt. Megbüntetésükre a Porta a budzsaki nogajokat és vezetőjüket, Kantemirt használta fel, akik amúgy is szabadulni akartak a krími kán fennhatósága alól.²⁸ Sáhín Giráj előbb csatát veszített, majd a kozákok segítségével legyőzte a nogajokat. Kantemir Kaffába, oszmán szövetségeseihez menekült. A tatár–kozák haderő újfent megostromolta

lehetetlennek a visszatérés a káni trónra.

²³ Alexander Bennigsen–Peter Naili Boratav–Dilek Desaiye–Chantal Lemerrier-Quelquejay, *Le Khanat de Crimée dans les Archives du Musée du Palais de Topkapı*. Paris–La Haye, 1978, 336–338.

²⁴ A kozák–tatár szövetségre ld. Aleksej A. Novosel'skij, *Borba moskovskogo gosudarstva s tatarami v pervoj polovine XVII veka*. Moskva, 1948, 113 skk.; Kołodziejczyk, *i. m.*, 134 skk.

²⁵ Nem számított különlegességnak a Krímen, hogy a kalga önálló külpolitikát folytat, mert a dzsingiszida hatalomfelfogás szerint az uralom az egész dinasztia tulajdona volt. Az orosz és a perzsa forrásokban emiatt Sáhín Girájt kánnak is nevezik.

²⁶ A levél fennmaradt a varsói Régi Iratok Főlevéltára anyagában. Kołodziejczyk, *i. m.*, 134/391. jegyzet.

²⁷ A 2000 fős kíséretéről Sáhín Giráj egykori orosz rabja beszélt Moszkvában. Novosel'skij *i. m.*, 111.

²⁸ A Budzsákba betelepített nogájok és tatárok, valamint a krími kánok közötti konfliktusokra legújabbán lásd Alper Başer, *Bucak Tatarları (1500–1700)*. Doktora tezi. Afyonkarahisar, 2010.

Kaffát, mely esemény ürügyet szolgáltatott a kán leváltására. 1628-ban harmadszorra is beküldték Dzsánibek Girájt a krími trónra, ez alkalommal – tanulva a korábbi esetből – jelentős haderővel. Mehmed Giráj és Sáhín Giráj a kozákokkal együtt lengyel területre menekült. Lojalitást esküdtek a Lengyel-Litván Államnak és a következő évben kozák csapatokkal visszatértek a Krímbe, hogy visszafoglalják a trónt. Az összecsapások során Mehmed Giráj meghalt (egyres források szerint a csalódott kozákok ölték volna meg), Sáhín Giráj pedig Iránba menekült.

A tatár–lengyel–perzsa szövetség egy rendkívül ambíciózus dzsingiszida irreális terve volt. A lengyel király nem engedhetette meg magának, hogy konfliktusba keveredjen a Portával, s azon túl, hogy veszély esetén eltűrte a lázadó fivérek jelenlétét a lengyel határszélen, hivatalosan nem támogatta akcióikat. Abbasz sahnak sem futotta erejéből katonai segítségadásra, hiszen haderejét az oszmánokkal vívott háború kötötte le. Valójában mégis ő az igazi nyertes, hiszen a Porta Mehmed Giráj és Sáhín Giráj lázadása miatt évekig volt kénytelen foglalkozni a Krímmel. A krími tatárok és a kozákok egymásra találása ugyanis az Oszmán Birodalom számára komoly fenyegetést jelentett a jövőre nézve. Dzsánibek Giráj megszabadulva ellenfeleitől meg tudta tartani a hatalmat, bár trónját az oszmánoknak köszönhetette, sem ő, sem az utána következő kán nem vált az oszmán érdekek feltétlen kiszolgálójává.²⁹

Cikkünkben a krími tatár–iráni kapcsolatok három súlyponti területét vizsgáltuk meg. 1578-ig az Oszmán Birodalom feltartóztatását szolgáló keresztény liga keretében az európai udvarokban potenciális szövetségesként tekintettek mind a krími kánokra, mind a perzsa uralkodókra, de ennek konkrét valóságtartalma csak a perzsa források bevonásával lesz feltárható. A 16–17. század fordulóján a perzsa oldal volt a kezdeményező fél. A krími politika befolyásolására tervezett dinasztikus jellegű tervek azonban nem vezettek tartós eredményre. A 17. század huszas éveiben létrejött krími tatár–iráni kapcsolatok pedig nem átgondolt politikai irányvonalat képviseltek, sokkal inkább személyes jellegűek voltak, s ezért csak ideiglenesen járulhattak hozzá a Krími Kánságnak az Oszmán Birodalomtól való függőségének lazításához. 1628 után már egyértelműen az oszmán dominancia függvényeként érvényesülő perzsaellenesség lett a meghatározója a krími tatár–iráni kapcsolatoknak.

²⁹ Dzsánibek Giráj például korára hivatkozva visszautasította a részvételt az oszmánok 1635. évi perzsa hadjáratában. A valódi ok azonban az volt, hogy veszélyesebbnek tartotta Kantemirt, mint a távoli Szafavidákat, s ezért még leváltását is kockáztatta. A Porta őt is Rodoszra számúzta.

Dévényi Kinga

Levelek, napló, emlékbeszéd: adalékok Goldziher Ignác és Vámbéry Ármin kapcsolatához¹

Vámbéry Ármin levelei a Goldziher levelezésben

Évszázadok tudós levelezései között kiemelkedő helyet foglal el Goldziher Ignác (1850–1921) monumentális levelezése, amely torzó volta ellenére – hiszen többnyire csak a neki címzett leveleket tartalmazza – jól rávilágít a 19. század végén és a 20. század elején fennállt tudományos kapcsolatrendszerre.² Az európai iszlámkutatás mindmáig meghatározó alakjának kiterjedt gyűjteményében több mint 13.000 levelet vehetünk kézbe. E lapokon megszólalnak korabeli vezető tudósok, hűséges tanítványok, kiadóhivatalok szerkesztői, híres külföldi egyetemek tisztségviselői és falusi hitközségek rabbijai egyaránt. E dokumentumoknak nemcsak a nyelve, hanem tartalma és egy-egy feladótól származó mennyisége is rendkívüli változatosságot mutat. A sor egyik végén találjuk a holland Christiaan Snouck Hurgronjét, (1857–1936), aki közel 500 levélben vitatott meg szakmai kérdéseket nagyra becsült magyar kollégájával.³ A sor másik végén állnak azok, akiktől csak egyetlen feljegyzést, talán csak egy névjegykártyát vagy születésnapj jókívánságot találunk a gyűjteményben. Utóbbiak közé tartozik többek között Szent-Györgyi Albert (1893–1985) is, akit leideni tartózkodása során Goldziher a már említett jó barát, Snouck Hurgronje pártfogásába ajánlott. Szent-Györgyi a tőle itt fennmaradt egyetlen levélben⁴ hálásan tájékoztatja Goldzihert a barátságos fogadtatásról.

¹ A tanulmány első változata a Keleti Gyűjtemény által Vámbéry Ármin születésének 100. évfordulójára készített honlapon jelent meg (<http://vambery.mtak.hu>).

² A fennmaradt levelekből egyértelműen kiderül, hogy Goldziher nagyon lelkiismeretes levélíró volt, és igyekezett gyorsan válaszolni a neki feltett kérdésekre. Ha tehetette, postafordultával válaszolt, de ha valaminek utána kellett néznie, akkor rendszerint azonnal írt, mielőtt a kért információknak birtokában volt. Ld. Dévényi Kinga, *Information Exchange before the Internet: On law aqsama 'alā llāh la-abarrahu* in Goldziher's Correspondence. In: *Goldziher Memorial Conference*. Ed. by Éva Apor and István Ormos. Budapest, 2005, 29.

³ Ld. P. Sj. van Koningsveld, *Scholarship and Friendship in Early Islamwissenschaft: the Letters of C. Snouck Hurgronje to I. Goldziher: from the Oriental Collection of the Library of the Hungarian Academy of Sciences, Budapest*. Leiden, 1985.

⁴ GIL/42/42/01. Bár a levél hely és dátum nélkül készült, Szent-Györgyi életrajzából tudjuk, hogy azt feltehetőleg 1920–1921-ben írhatta, amikor Leidenben dolgozott.

A Keleti Gyűjteményben Goldziher fiának, Károlynak a rendezésében található s több mint 1.600 személytől származó levelezésben Vámbéry meghatározó mennyiséggel szerepel. Csak 56 ember küldött Goldzihernek ötvennél több levelet, s ezek között találjuk a „dervist” is, akitől 71 írás maradt fenn. Ezeken kívül, a Vámbéry-leveleket tartalmazó borítékban⁵ még két névjegy található Vámbéry Árminnétől, egy boríték, egy levél a Turáni Társaságtól,⁶ Goldziher választva Vámbéry egyik levelére, valamint Vámbéry három gyászjelentése,⁷ melyek közül egyet az Akadémia, kettőt pedig a Budapesti Tudományegyetem küldött neki.

Vámbéry Ármin (1832–1913) élete végéig szoros kapcsolatban maradt első tanítványával, Goldziher Ignáccal. Kettejük mindennapi érintkezésének jó tükre adják Vámbéry levelei, illetve – a válaszok hiányában – Goldziher naplóbejegyzései,⁸ valamint a Vámbéry halála után írt *Emlékbeszéde*.⁹

Érintkezésükre rányomta bélyegét a tanár-tanítvány viszony. Goldziher mind *Naplójában*, mind *Emlékbeszédében* kiemelte, milyen nagy hatással volt rá Vámbéry szuggesztív előadásmódja: „Ez eleven közvetlenség okvetlen áthatott a fiatal növendék lelkére és mintegy átvarázsolta abba az élő keleti *milieube*, melynek szellemi termékei megismerésére iparkodott”.¹⁰

Ugyanakkor Vámbéry is érthetően büszke volt arra, hogy a korabeli világ egyik legtekintélyesebb iszlámtudósává vált kutató figyelmét az ő előadásai irányították a Kelet megismerése felé. „Gonosz lélek volnék, ha valaha is elfelejténém ..., vagy letagadnám, hogy Vámbérynek köszönhetem szinte vonzódásomat a keleti tanulmányokhoz” – olvashatjuk Goldziher *Naplójában* (35. old.), amelyre szépen rímelnek Vámbéry egyik késői levelének sorai: „ha Goldziher tanulmányait mutatják be és tanulóéveiről beszélnek, akkor ragaszkodom ahhoz, hogy én őt úgy ismerem, mint az én *első tanítványomat*, akit én vezettem be a keleti ismeretek előcsarnokába, akinek az első lépéseit én

⁵ A boríték a teljes levelezés on-line katalogizálása során a GIL/44/09 jelzetet kapta.

⁶ GIL/44/09/01: 1912. január 3-án kelt meghívó a Társaság tiszteletbeli elnöke, Vámbéry 80. születésnapjának megünneplését előkészítő bizottsági ülésre

⁷ GIL/44/09/21–23.

⁸ Goldziher Ignác, *Napló*. Budapest, 1985; Uő, *Tagebuch*. Leiden, 1978. Goldziher és Vámbéry személyiségének összehasonlításával többen is foglalkoztak az utóbbi időben. Ld. Simon Róbert, Goldziher és Vámbéry (Két választás Magyarországon). In: Simon Róbert, *Goldziher Ignác: vázlatok az emberről és a tudósról*. Budapest, 2000, 177–203; Németh Pál, Kell-e választanunk Goldziher és Vámbéry közt? In: *A kívánt világosság*. (Vámbéry tanulmányok, 6.) Szerk. Dobrovits Mihály. Dunaszerdahely, 2009, 289–303; Borsányi Schmidt Ferenc, Méltatlanul elfeledve: Vámbéry Ármin (1832–1913). *Hacofe* 6 (www.or-zse.hu/hacofe/).

⁹ Goldziher Ignác, *Vámbéry Ármin tiszt. tag emlékezete* (felolvasta 1915. október 25-én). Budapest, 1915.

¹⁰ Goldziher, *Vámbéry Ármin*, 17.

vezettem, s akinek az előmenetelért sokat kellett udvariaskodnom és előszobáznom”.¹¹

Vámbéry leveleinek nyelve és stílusa¹²

A levelek megoszlása nyelvileg és tematikailag is érdekes. Vámbéry az 1860-as évektől kezdődően levelezett tanítványával, s e levelek nyelve szinte kizárólag német¹³ volt egészen 1894-ig. Ebből az időszakból 27 levél maradt fenn, s ezt a sorozatot csak két magyar és egy angol nyelvű levél¹⁴ törte meg. 1894-ben azonban fordult a kocka. Míg az év elején keltezett leveleit Vámbéry még németül vetette papírra, addig júniusban már magyar nyelven ajánlotta Goldziher pártfogásába „magán titkárát”.¹⁵ S ettől kezdve – négy kivétellel – kizárólag magyarul írt, összesen 37 levelet. A levelek fő nyelvét gyakran töri meg egy-egy török vagy arab szó, kifejezés. Vámbéry időnként még a nevét is arab betűkkel írta.

A levelek között találunk levelezőlapokat és olyan névjegyeket is, amelyekre Vámbéry néhány sort jegyzett fel. A levelek hangneme mindvégig nagyon szívélyes. A dátálatlan, de minden bizonnyal első levél megszólítása „Liebes Kind”,¹⁶ a többi német nyelvűé általában „Lieber Natzi”, a magyaroké pedig többnyire „Kedves öcsém uram”. Goldziher Vámbérynek címzett fennmaradt magyar levelében a megszólítás: „Nagyon tisztelt professor ur!”, a korai német

¹¹ GIL/44/09/19. A késői időkből származó egyetlen német nyelvű levelet idézi és magyar nyelvű fordítását adja: Simon, *i. m.*, 194–195.

¹² A leveleket betű szerinti átírásban közöljük, az ékezet hiányok és egyéb írásmódbeli sajátosságok meghagyásával, korrekció nélkül.

¹³ Goldziher anyanyelvével, illetve a korabeli nyelvi helyzettel kapcsolatban ld. István Ormos, *Goldziher's Mother Tongue: A Contribution to the Study of Language Situation in Hungary in the Nineteenth Century*. In: *Goldziher Memorial Conference*. Ed. by Éva Apor and István Ormos. Budapest, 2005, 203–243.

¹⁴ GIL/44/09/11. A levél szövegét ld. a 24. jegyzetben.

¹⁵ GIL/44/09/09, kelt 1894. 06. 27.:

„Kedves öcsém uram,

Engedd meg hogy Chilf M. urat ki jelenleg nálam magán titkári minőségben működik különös partolásodba ajánljam. Chilf úr egy rendkívüli becsületes, szorgalmas és komoly irányú fiatal ember ki minden tekintetben partolásra érdemes.

híved

Vámbéry Án”

¹⁶ GIL/44/09/65. Ez a meleg hangú levél jól jelzi, hogy Vámbéry mily nagy szeretettel fordult az ifjú Goldziher felé:

„Liebes Kind

Du hast dich für den unglücklichen Scheich exponirt fahre fort nach dein الاحسان بالاتمام dein Mannern zu helfen, und eine kleine Collecta behufts Weiterbeförderung zu machen.

Konntest du nicht heute auf ein Wort zu mir kommen?

مع الاخلاص

Vambéry”

nyelvűben: „Hochwürdiger Herr”.¹⁷ A Vámbéry fia, Rusztem által Goldzihernek az 1910-es években írt három fennmaradt levélben a megszólítás „Mélyen Tisztelt Goldziher Bácsi”,¹⁸ illetve „Kedves Goldziher Bácsi”.¹⁹

A levelek tematikája

Még árnyaltabb képet nyerhetünk, ha a leveleket tematikailag csoportosítjuk. Az 1870-es években írt hosszú levelekben Vámbéry többnyire tanácsokkal látja el az ifjú tudóst, illetve némi szívességeket kér tőle európai egyetemi tanulmányai idején, illetve később is.²⁰ Vámbéry úgy érezte, hogy Eötvös József halála²¹ nagy csapás a magyar orientalisztika számára, s ezt a véleményét is megosztotta Goldziherrel. Ezeken kívül az alábbi témákkal találkozhatunk:

1. Támogatás kérése valaki számára, legyen az akadémiai tagajánlás (Stein Aurél²²), szakmai törődés,²³ vagy a Pesti Izraelita Hitközség, amelynek

¹⁷ GIL/44/08/01. Ezt az 1870. március 15-én Lipcsében kelt levelet 2007-ben vásárolta meg az MTA Könyvtára.

¹⁸ GIL/44/10/01. Ebben az 1913 decemberében kelt levélben csak egy találkozó időpontjának a megbeszéléséről van szó.

¹⁹ GIL/44/10/02; GIL/44/10/03. Míg a datálatlan első levél arról szól, hogy Vámbéry egy posthumus művét, feltehetőleg az 1914-ben megjelent *A magyarság bölcsőjénél* című írását, Rusztem elküldeti Goldzihernek, addig az 1918-ban kelt második levélben Rusztem a *Jogtudományi Közlöny* szerkesztőjeként fordul Goldziherhez, hogy a muszlim jogtudománnyal kapcsolatos cikket kérjen tőle a lap számára neves török jogászok küldöttségének magyarországi látogatása alkalmából.

²⁰ Ide tartozik például a GIL/44/09/55 és az itt közölt GIL/44/09/02 számú levél:

1910. 01. 04.

„Kedves Náci!

Légy szíves nekem egy németországi vállalkozó kiadót ajánlani a kinél a 8-9 ívre terjedő özbeg eposzomat kiadhatnám. Volt egy újabbkeltű ismerősöm, kit tatár írókkal érintkezésbe hoztam, egy folyóiratot is ad ki, de nevét elfelejtettem.

Híved Vámbéry Ármin”

A levélben említett mű (*Jusuf und Ahmed: ein özbegisches Volksepos im chiwaer Dialekte*. Text, Übers. und Noten von H. Vambéry) 1911-ben jelent meg a Harrassowitz kiadásában Budapesten.

²¹ GIL/44/09/55

²² Stein Aurélt 1895-ben választották meg az Akadémia tiszteleti tagjává. Az alábbi két levél jól illusztrálja, hogy milyen nehézségekkel járt az akadémiai tagságot elfogadtatni.

GIL/44/09/51, kelt 1895. 02. 03.:

یا حبیبی یا عزیز

Több akadémikussal folytatott újabb tárgyalás arról meggyőzött hogy S.A. [Stein Aurél] lev. tagsága merő lehetetlenség. Kár magát és az illető derék tudóst biztos fiasconak kitenni. Én tehát csak a külföldi tagsági ajánlatot szívesen aláírom.

الصادق
وامبری

Goldziher 1874-től a titkára volt, anyagi támogatásának elnyerése (például R. Mordekhai Deutsch,²⁴ Munkácsi Bernát és Kunos Ignác²⁵ számára).

2. Gratulációk Goldziher kinevezései,²⁶ családi eseményei,²⁷ illetve könyveinek megjelenése²⁸ alkalmából; valamint részvétének²⁹ kifejezése Goldziher édesanyjának elhunytá alkalmából.

GIL/44/09/08, kelt 1895. 06. 27.:

„Kedves öcsém uram,

Kérlek ne felejtse el az idén is Stein Aurélt akad. tagnak ajánlani és az ajánlatot nevemben aláírni. Már még is botrány volna ha a nagytehetségű fiatal tudóstól az őt illető tiszteletet megtagadnák.

híved

Vámbéry Ármin”

²³ GIL/44/09/05, kelt 1901. 02. 09.:

„Kedves öcsém uram,

Eismán Mór hallgatómat, ki nálam a törököt hallgatja, és kit rendkívüli tehetséges, iparkodó és törekvő embernek ismerek, szíves pártolásodba melegen ajánlom. Eismann igen szegény ember, tanulmányai mellett leczkékét ad, ezekből még szüleit és testvéreit is fenntartja. Ha valaki megérdemli hogy rajta segítsenek úgy Eismann az, és remélem hogy mindent elkövetsz hogy a derék fiún segítsenek.

szerető híved

Vámbéry Á”

²⁴ GIL/44/09/11: Ennek az 1887. május 22-én kelt levélnek igen figyelemreméltó a stílusa, egyben jól mutatja Vámbéry emberismeretét és azt, hogy a saját számlájára nem szeretett adakozni:

„My dear Natzi,

I beg leave to send you with the best possible recommendation Rabbi Mordekhai Deutsch, the husband of my step-sister, consequently my brother in law who is a downrigh[t] S[c]honor by profession, a Jewish dervish in the strictest sense of the word, and who of course came here to empty my purse as far as possible.

Knowing, as You do that my purse suffers of stricture, and knowing as I do, that You have the strings of a much wider purse, namely that of the Community in your hand, I will ask You to make the Község for this time my exchequer and to participate Rabbi Deutsch in the fund of charity.

This is all what I ask and nothing else, take care of the Rabbi, he is a first rate scamp in spite of his considerable Talmudic knowledge.

Yours sincerely,

A. Vámbéry”.

²⁵ GIL/44/09/66 (bizonytalan datálású levél):

„Kedves Náczikám!

Légy szíves tégy valamit Munkácsi (Munk) és Kunos (Lustig) tanítványaim ügyében, a kik az izr. ösztöndíjért folyamodtak és most tőled várjuk megboldogításukat.

szerető híved

Vámbéry”

²⁶ GIL/44/09/61, a levél 1872. 12. 24-én kelt, Goldziher egyetemi magántanári kinevezésekor:]

Goldzihernek Bécsbe (Wien, Taborstrasse No. 17. II/44)

Épen most olvasom a közlönyben رتبة سفه واولان مدرسلک غير رسمي vonatkozó hivatalos megerősítését. Gratulálok. E napokban ... و مکتوب مکتوم többet írok.

3. Újévi³⁰ és egyéb³¹ üdvözlések, meghívások.³²

يرحمك الله تعالى
واميرى

GIL/44/09/48, a levél 1905. 06. 05-én kelt, Goldziher egyetemi tanári kinevezésekor:
„A végre valahára bekövetkezett kinevezésedhez őszinte szerencsét kíván régi tanárod
Vámbéry Árm”

²⁷ Többek között GIL/44/09/52 (1898-ból):

„Fogadd őszinte szerencse kívánataimat gyámlányodnak, Glück Arankának, esküvője alkal-
mával. Boldogult hugod gyermekei eránt tanusított nemesszívű tetteid dicséretedre válnak.
Remélem hogy boldogult Mariskának lánya szerencsés frigyet kötött. L[aurá]-t tisztetem.

Híved

Vámbéry Án”

²⁸ Amint az alább idézett két levélből is látszik, Goldziher gondot fordított rá, hogy nagyobb
lélegzetű művei is eljussanak Vámbéryhez. A két könyv, amelyről a levelekben szó van az
Abhandlungen zur arabischen Philologie két kötete.

Ide tartozik az 1896. június 17-én az ausztriai Mürzzuschlagban kelt levél is (GIL/44/09/49),
amely nemcsak a két tudós kapcsolatához szolgál adalékként, de bepillantást enged az időződő
Vámbéry életérzésébe is:

„Vedd őszinte köszönetemet a Brüll [=Brill] czég által hozzám küldött nagybecsű munkáért,
mely az öreg Fleischer nyelvtani jegyzeteit emlékezetembe visszahívta. A várost Junius 1-én
elhagytam. Nem szeretem a zajt és évek óta csak a magányban érzem magamat boldogul. Gyere
ide légy vendégem, kényelmes villában lakom és örülnék látogatásodnak.

igaz híved

Vámbéry Ármin”

GIL/44/09/56, kelt 1899. 09. 23.:

„A كتاب المعمرين jeles munkádat köszönettel vettem. Bámulom az abban tanusított rendkívüli
olvasottságod és mély tudományos szellemet, és büszke vagyok rája hogy a jeles szerzőjének én
voltam az első tanítója. Saját szakomba vágó tárgyat keveset találtam, csak a LXXXVIII lapon
levő jegyzetben előforduló ismeretlen البنبه re nézve azt hiszem hogy ezen szó a török پنبه penbe
helyesebben pembe = pamut és pamutszövetnek arabos eltorzítása és tárgyilag egy pamut-
szövetből készült shawlt jelent, melyből egy könnyebb fajtájú turbánt kötöttek.

Mikor szándékozol Romába menni? Szeretném ha elutazásod előtt találkozhatnánk hogy
egyetmást megbeszélhetnénk. Kuun Géza beteg és nem megy.

Híved

Vámbéry Ármin”

Ez utóbbi levélben a Rómára történő utalás az októberben ott rendezett XII. Nemzetközi
Orientalista Kongresszusra vonatkozik, amelyen mind Goldziher, mind Vámbéry részt vett.
Goldziher (ld. *Napló*, 222.) képviselte a kormányt, a Budapesti Tudományegyetemet és az Aka-
démiát is.

²⁹ GIL/44/09/35: „Fájdalmadban őszinte es baráti részt veszek. Oly anyát vesztettél ki párját
ritkitotta a világon es kinek erántodban való szeretetét már akkor bámultam midőn magad azt
csak megérteni kezdted. Nehezen sujtott a sors de remélem hogy lesz erőd azt elviselni.”

³⁰ „Boldog új évet kívánok saját magam és nőm nevében” (GIL/44/09/25, kelt 1901. 01.
01.), és egy hasonló kívánság 1908-ból (GIL/44/09/37). E tulajdonképpen semmitmondó
névjegyek fennmaradása is jól mutatja, hogy Goldziher nem válogatott a levelezésben, hanem
mindent megőrzött.

³¹ GIL/44/09/31 (é. n.): „Minden jót kíván régi barátod és tanárod. Sajnálom hogy multkor
nem volt szerencsém hozzád. Laurát szívből üdvözlöm”. E rövid sorokból a levelezés tartalmi és

4. Szómagyarázatok kérése és adása.

Ez az utolsó pont tekinthető tulajdonképpen a levelezés szakmai részének, amelyből egyértelműen kiderül, hogy Goldziher is többször fordult egykori mesteréhez, ha egy török kifejezéssel nem boldogult, Vámbéry pedig szintén számított Goldziher válaszára az általa kellőképpen soha meg nem tanult arab nyelv esetében.

A fennmaradt levelek tanúsága szerint Vámbéry mindössze egyszer fordult Goldziherhez arab nyelvi kérdéssel. A felvetett probléma egyszerűsége azonban jelzi, hogy Vámbéry nem igazán mélyed el ebben a nyelvben.

1896. 11. 27.³³

„Légy oly szíves fordítsd le nekem ezt a tételt

لحوم العلماء مسمومه من شمه مرض واكلها فقدمت³⁴

az utolsó szót nem értem és ezért homályos az egész. Nem tudod hogy hol fordul elő? Szövegemben közmondás gyanánt szerepel.

Híved

Vámbéry Ármin”

Goldziher török nyelvvel kapcsolatos kérdéseire Vámbéry az alább idézett levelekben a következő válaszokat adta:

1902. 02. 22.³⁵

„Kedves öcsém uram!

Evlija Cselebinek kérdéses idézete ... így fordítandó –. A zsidók zsidó nyelven egymasközt azt mondták – Ha az ellenség a várba behatna, mérget nyaljunk és meghaljunk e, vagy pedig menekülünk e? Megjegyzem hogy زهر يالامق mérget nyalni gyakran használtatik زهر يمك helyett.

formai jellegzetességei egyaránt szembeötlők. Vámbéry mindig barátságosan fordul Goldziherhez, egykori kedves tanítványához, akiből – úgy érezte – idővel a barátja lett. Bár az is igaz, hogy idővel valószínűleg terhes lett Goldziher számára, hogy Vámbéry állandóan előhozta, hogy tőle tanult. Formai szempontból megfigyelhetjük, hogy akár magyarul írt, akár németül, az ékezetekre és a központosításra nem fektetett nagy hangsúlyt.

³² Például GIL/44/09/49, ld. fent, 28. jegyzet, illetve GIL/44/09/24 (é. n.): „Szívesen látlak barmikor délelőtt 10-ig vagy delt[!]után ½ 2 – ½ 3-ig, vagy ha szerét teheted ma 5–6.”

³³ GIL/44/09/50. Egy másik, 1911. október 13-án kelt levelében (GIL/44/09/54) csak arab szót idéz:

„Légy szíves megmondani : mi a neve a tegnap említett مسهل nak és hol kapható? baráti üdvözléssel

”وامیری

³⁴ Vámbéry problémája abból fakadt, hogy az utolsó két szót egybe írta. Ezt Goldziher ceruzával alá is húzta. A híressé vált idézet („A tudósok húsa mérgezett. Aki megszagolja, megbetegszik, aki megeszi, meghal.”) Ibn ‘Asākir-tól származik (*Tabyīn kiḏb al-muftarī fīmā nusiba li-l-imām al-Aš‘arī*. Damaszkusz 1347/1928, 29.), és nem szó szerint értendő, hanem teológiai vonatkozása van; elsősorban a vallásjogot képviselő tudósok kiemelt státuszára vonatkozik. Pontos értelmezéséről azonban mind a mai napig viták folynak.

³⁵ GIL/44/09/03.

igaz híved
Vámbéry Á”

1902. 11. 08.³⁶

„Igen tisztelt öcsém uram,

A بکر دی dolgában egy csöppel sem lettem okosabb mint azelőtt. Csak az egyes tételek után ítélve ... a szó helyiséget, lakást avagy meghatározott birtokot jelenthet. Sem سامی بك sem اسعاد افندی nagy szótárában nem fordul elő. Hátha valami délszláv vagy magyar szó? Valószínűbb az íráshiba.

híved

Vámbéry Ármin”

Vorderbruck³⁷

[1906. 06. 02.]

„Tisztelt barátom! a csak csamlak چاق چملاق szolásmód az általam ismert törökségben ismeretlen. Ez úgy látszik az ered[et]i csak csömlek = üres fazék arab elferdítése minthogy az araboknak nincs ö jük. چاق csak megfelel a magyar csak szónak, a mennyiben eredetileg a تا تا حتى hata دكين degin jelentéssel található (Lásd سامی بك - قاموس ترکی I kötet 498 es 499 l.) Csak csömlek illetén üres fazék, hiábavalóság értelmében vehető.³⁸ Add át Laurának szíves üdvözetemet.

Híved

Vámbéry”

1907. 05. 04³⁹

„Kedves öcsém uram!

Daire-roate szóban nemigen talállok perzsa hangzást, inkább arab eredetűnek tartom, talán a دائره روات – दौरه-روات = tudositók köre eltorzítása. Ugy látszik Indiában nem igen ismert szó, mert másképpen benne volna a Glossary of Anglo-Indian Words⁴⁰ jeles munkában.

baráti üdvözlettel

Vámbéry Ármin”

1907. 09. 18⁴¹

„Kedves öcsém uram!

³⁶ GIL/44/09/04.

³⁷ GIL/44/09/43.

³⁸ Valószínűbb, hogy a kérdés – rosszul leírva – a *csanak csömlek* kifejezésre irányult, aminek a jelentése ’fazekasáru’.

³⁹ GIL/44/09/44.

⁴⁰ Henry Yule–A. C. Bumell, *Hobson-Jobson: A Glossary of Colloquial Anglo-Indian Words and Phrases*. London, 1903.

⁴¹ GIL/44/09/42.

A Bagracs vagy Bagrads egy török néptörzs neve csakugyan létezik és előttem rég óta ismeretes mint a turkománok egy osztálya (tire) mely az Etrek folyó mentében lakik. Abulgazi is ismerte a Bagrakokat, sőt hadakozott ellenük. (Lásd Abulghazi–Khan Desmaison[s] féle fordítását⁴². II. p. 347–348) A név maga régi török szó, még pedig ered a bagir, ba..ir = gyomor (v.ö magy begyer[?]) és acs = éhes szóból.⁴³ A mi az említett babonát illeti, arról nincs tudomásom, es nagyon valószínűtlennek tartom. A Buch vom Wesen der Seele⁴⁴ című munkádat köszönettel vettem. Bámultam a nagy tudományos készültséget melyet tanusits, es büszke vagyok rá hogy a b.c-ét tölem tanul-tad. Laurát üdvözlöm
régi barátod
Vámbéry Án”

Goldziher kinevezése és Vámbéry szerepe

A fentiekbe egy 1897 tavaszán történt rendkívül jelentős levélváltást nem lehet beilleszteni. Ahhoz azonban, hogy ezt kellően értékelni tudjuk, meg kell jegyezni, hogy Goldziher 1881-ben megszakította kapcsolatát Vámbéryvel,⁴⁵ s azt csak több mint 12 év szünet után folytatta, amikor egykori tanára kérte,⁴⁶ hogy publikációs listáját juttassa el hozzá, mivel ez szükséges volt ahhoz, hogy a bölcsészkar javasolhassa címzetes nyilvános *rendes* tanári kinevezését.⁴⁷

Az 1897-es levelezés tárgya Vámbéry újabb javaslata, amelyet annak érdekében nyújtott be a Bölcsészettudományi Karhoz, hogy Goldziher – aki egyetemi tanári munkájáért fizetést ekkor még nem kapott – rendszeres „jutalom-

⁴² Aboul-Ghâzi Bêhâdur Khan, *Histoire des mogols et des tatares*. St.-Petersbourg, 1871–1874.

⁴³ Félő, hogy ez az etimologizálás nem állja meg a helyét.

⁴⁴ *Kitâb ma‘ânî al-nafs. Buch vom Wesen der Seele*. Hrsg. von I. Goldziher. (Abhandlungen der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-Historische Klasse, N. F. Bd. 9, No. 1.)

⁴⁵ Erre vonatkozóan ld. Goldziher, *Tagebuch*, 105–106.

⁴⁶ GIL/44/09/10, kelt 1894. 01. 23.:

„Lieber Naczi,

Ich will dich zum Honorar-Professor bei der Fakultät vorschlagen, und da mir die Liste deiner hervorragenden Arbeiten nicht zu Schauen steht, bitte ich dich dieselbe mir einzuschicken. Mit herzlichen Grüßen am die liebe Laura

dein alter Freund

H. Vámbéry”

⁴⁷ Ezzel a címmel fizetés még továbbra sem járt, ugyanakkor kifejezte kollégái elismerését, ami Goldzihert örömmel és elégtétellel töltötte el. A betérjesztők Vámbéry Ármin és Hatala Péter voltak, s a Kar június 1-én történt szavazata alapján a közoktatásügyi miniszter (Eötvös Loránd) leiratára az 1894-es tanév első kari ülésén a dékán (Beöthy Zsolt) Goldzihert a kar „teljes jogú tagjává” nyilvánította. Ld. Goldziher, *Napló*, 206, 208, 211, 230–231.

ban” részesülhessen: „Kérelmem” – olvashatjuk a hivatalos iratban⁴⁸ – „melyet a tekintetes Bölcsészeti Karhoz intézni bátorkodom, tehát oda irányul: intézzzen a Kar felterjesztést a vallás és közoktatásügyi m. kir. miniszter úrhoz, Wlassics Gyula dr. Ő Nmlts.-hoz, melyben Goldzieher [*sic!*]⁴⁹ Ignác dr. cz. ny. r. részére évi ezerötszáz frt. jutalom engedélyezését hozza javaslatba.”

E levélváltás érdekessége annak teljességében rejlik, hiszen nemcsak Vámbéry 1897. április 27-én kelt hivatalos beadványa maradt fenn (amelyet – miután azt a Kartól visszavonta – maga küldött el Goldzihernek), hanem Goldziher május 1-én éjjel írt részletes válaszerterve⁵⁰ is, sőt Vámbéry május 2-án⁵¹ és május 6-án⁵² kelt két válasza is.

E kérelmet Goldziher – *Naplója* tanúsága szerint – először a dékán asztalán pillantotta meg, s már akkor nagyon felkavarta: „Ide jutottam hát itteni egyetemi működésem 26-ik évének kezdetén? Nyílt kunyerálás tényleges elismerés helyett. Ráadásul még a várható kudarc.”⁵³ De akkor még úgy gondolta, hagyja a dolgokat a saját medrükben folyni. Ám ugyanaznap látogatást tett Vámbéry-nél is, aki szóba hozta neki a kérelmet, s ennek hatására május 1-én éjjel hosszú levelet írt egykori tanárának, kérve, hogy vonja vissza beadványát.

„Nagyon tisztelt professor ur!

Midőn tegnap este, véletlen látogatásom alkalmával, a bölcsészeti karhoz benyújtott indítványáról szíves volt értesíteni, bár – mint bizonyára emlékezni méltóztatott – első hallásra is nem csekély aggodalom merült fel bennem azon helyzetre nézve, melyet az a dolog fölötti vita esélyei számomra teremthetnek: a tudósítás közvetlen hatása alatt nem igen voltam képes az ügyet végig átgondolni.

Azóta a dolog fejlesztésének ezen alakja nem szűnik meg lelkemet felkavarni és nyugtalanítani. Soha életemben nem voltam még ily irányu vita és szóbeszéd tárgya. Van multamban elég mozzanat, mely arra int és erkölcsi kötelességemmé teszi, hogy – a mihez búsásan hozzászoktam – csendesen tűrjem a méltatlanságot. Ne fűződjék nevemhez a tudományegyetemen kitöltött működésem hatodik Instrumának kezdetén oly szóbeszéd, melyet hogy egy küzdelmes negyedszázadon át önérzetesen kerültem, tán büszkévé tehet. Minek szolgáljak alkalmat arra, hogy az emberek még magánviszonyaim körül is vizsgálódjanak, melyeknek a kérdéses ügy elvitázásához különben semmi köze?

⁴⁸ GIL/44/09/59.

⁴⁹ Megjegyzendő, hogy a hivatalos kérelem nem Vámbéry keze írása, ő csak aláírta, s írója nyilván nem volt tisztában a családnév szokatlan helyesírásával. A név első előfordulásánál látszik, hogy a fölösleges „e”-t utólag kivakarták.

⁵⁰ GIL/44/09/58

⁵¹ GIL/44/09/06

⁵² GIL/44/09/46

⁵³ Goldziher, *Napló*, 258–259.

Mindezen szempontokból, melyek nem fogják meglephetni azt, a ki gyermekkorom óta ismer, az a véleményem, hogy tán mégis legczélszerűbb volna, ha a t. Tanár úr a beadott indítványt idejekorán visszavonná, mielőtt az még valami hivatalos nyomtatványra kerülne.

Legyen meggyőződve hogy szíves jóakarataért minden körülmények között hálára érzem magam kötelezve.

Maradtam üdvözlettel
igaz hive és tanítványa
Goldziher Ignác”

Vámbéry gondosan mérlegelve Goldziher szavait, először úgy döntött, hogy csak akkor bocsátja a Kar elé kérelmét, ha azt „vita és szavazás nélkül” elfogadják.

„Tisztelt öcsém uram,

Leveledet kellő figyelemmel átolvastam. Lehetséges hogy javaslatom a karnál vita tárgyává tétetik és ily esetben megtörténhetik az is hogy olyan nyilatkozatok kerülnek napfényre melyek sem neked sem nekem inyére nem lehetnek. Én tehát abban állapodtam meg hogy javaslatomat csak úgy bocsátom a kar elébe hogy ha az vita nélkül az az szavazás nélkül elfogadtatik. Ha ez nem lehetséges akkor ipso facto visszavonom a javaslatomat.

A milyen igazad van hogy nem szereted magán viszonyaidat a fórum elé hurcolni, épen úgy nem szeretek én refus-t kapni egy oly ügyben melynek igazságos voltáról senki sem kétekedhetik.

igaz barátod
Vámbéry Ármin”

Második leveléből azonban kiviláglik, hogy tapogatózásai során azt tapasztalta, hogy elkerülhetetlen lenne a vita, ezért beadványát visszavonta. Goldziher előmenetelének támogatásáról azonban nem mondott le. „Beszélek a miniszterrel és remélem hogy ő jószántából kívánságomnak eleget tesz” – zárja sorait.

„Kedves öcsém uram,

A te óvatosságod egészen indokolt volt. A körülményeket kellőleg kutatva arra a meggyőződésre jutottam hogy a uisus nem igen kedvezőnek mutatkozik. Nem volt kilátás arra hogy az ügyet minden vita nélkül a karnál keresztül vigyem és én helyeslem azon nézetet hogy nem engedhető miszerint valaki magányviszonyait nyilvános vita tárgyává tegye, még akkor se ha kevesebb az érdeme és ha csekélyebb az igénye.

Én tehát az ügyet a napi rendről levettem, anélkül azonban hogy azt végleg elejtettem volna. Beszélek a miniszterrel és remélem hogy ő jószántából kívánságomnak eleget tesz.

A tervezett javaslatot ide mellékelve maradtam
őszinte barátod
Vámbéry Ár”

Vámbéry nemcsak egyetemi előmenetelekor támogatta egykori tanítványát, hanem már kora ifjúságától igyekezett őt bevezetni a magyar tudományos világba, bátorította publikálásra, illetve mutatta be dolgozatait az Akadémián, amit azonban a műveit érlelni szerető Goldziher utólag sérelmesnek érzett.⁵⁴ Goldziher úgy vélte, hogy az „ugor–török háború” kitörése után Vámbéry sok ellenfele rá, Vámbéry „házi diákjára” is átvitte ellenséges érzelmeit.⁵⁵ Vámbéry később is szívesen írt véleményt Goldziher megjelenésre váró műveiről, ahogy azt egy kéziratban fennmaradt lap is tanúsítja, amelyet „A sivatag vallása és az iszlám” című tanulmányáról írt.⁵⁶

A fent bemutatott levélváltásból és Vámbéry Goldziheret támogató egyéb tetteiből – könyvajánlásaiból, meghívásaiból stb. – úgy tűnik, hogy Goldziher talán igaztalanul vádolta egykori tanárát azzal, hogy előmenetele ellen aknamunkát végez.⁵⁷ Kettejük rendkívül eltérő habitusából származhattak a feszültségek: a hitét többször elhagyó, könnyen publikáló, de ezzel többször is új kutatási területet megnyitó autodidakta utazó állt szemben a hitét mélyen átélő, minden sorát többször megfontolva leíró, jól képzett tudóssal.⁵⁸ Goldziher azonban Vámbéry halálakor képes volt felülemelkedni fenntartásain. Az 1915-

⁵⁴ Uő, *Napló*, 35.

⁵⁵ Uo.

⁵⁶ OSZK, Kézirattár, Analekta 48, 11.463. Vámbéry 1880. november 25-én kelt, az MTA könyvkiadó bizottsága számára írt lektori véleménye Goldziher Ignác „A sivatag vallása és az iszlám” című művéről, amely *Az iszlám. Tanulmányok a mohamedán vallás története köréből* (Budapest, 1881) címen megjelent művének első fejezete.

„E munkában, mint azt az 1ső fejezetben láthatni, fiatal tudósunknak több éven át folytatott, az arab irodalom több rendbeli terményei alapos tanulmányozása gyümölcse van lerakva, amennyiben az említett iratokban kifejezett nézetek a mohamedán népek, de különösen az arabok nemzeti és társadalmi szelleme, egy szintén a vallásos élet főbb mozzanatai kellő magyarázatára és okadatolására dolgoztattak fel. Az elméleti tapasztalatok ily nemű feldolgozása nagyon természetes, különböző s gyakran egymástól lényegesen eltérő nézetekre ad okot, így megesett e sorok írójával is hogy fiatal tudósunk felfogásával több mint egy helyen, nem ért egyet [... itt a lap el van szakadva ...] építkezési emlékek a mohamedan világnézettel oly kapcsolatba hozatnak, melyet alúlírt nem esmerhet el érvényesnek. Ez azonban, mondva, egyéni felfogás dolga, mely a könyv érdeméről mit sem von le s nem csak örömmel hanem önmelegedéssel is jelenthetem tisztelettel a könyvkiadó bizottságnak, hogy a „Sivatag vallása és az iszlám” hazai irodalmunknak csak díszére válhatik, és úgy annak kiadását a legmelegebben ajánlhatom.”

⁵⁷ „Dass ich seit Jahren hier völlig ignoriert werde, ist das Rachwerk dieses bösen Scheusals”. Goldziher, *Tagebuch*, 106.

⁵⁸ Ezt a különbséget Vámbéry is jól érzékelte, jól tudta, hogy a tudományról és a tudás megszerzésének módjáról alkotott nézetük különbözik, s ezért némileg lenézte a csak könyvek-ből dolgozó Goldziheret, akit módszerei miatt „német tudósna” nevezett. Bár Goldziheret boszszantotta e terminus lekezelő használata, de a *Napló*ban mégis büszkén nevezi magát a német tudomány követőjének. Ld. Goldziher, *Tagebuch*, 105.

ős nyár egy részét az *Emlékbeszéd* megírásának szentelte,⁵⁹ amelyben Vámbéry több területen is úttörő mivoltát méltatta hosszan s alaposan. Megemlékezésének és értékelésének egyéni színezetet adott azáltal, hogy 1865 októberében „ő volt sorrend szerint a legelső deák, ki ... hozzá hallgatóul iratkozott”,⁶⁰ majd az október 25-én elmondott beszéddel „lezárta életének ‘Vámbéry’-fejezetét”.⁶¹

⁵⁹ „Augusztus második felét fenntartottam egy Vámbéry felett mondandó emlékbeszédnek”, Goldziher, *Napló*, 337–338.

⁶⁰ Uő, *Vámbéry Ármin*, 18.

⁶¹ Uő, *Napló*, 339.

Oláh Péter

Behiç Erkin török követ budapesti tevékenysége (1928–1939)

Behiç Erkin a 20. századi török történelem egyik jelentős, ám kevésbé ismert diplomáciai személyisége. Az isztambuli születésű későbbi diplomata a kor szokásainak megfelelően katonai iskolákban kezdte tanulmányait, majd ebből kifolyólag hamar kapcsolatba került az oszmán múlt romjain új világot teremteni igyekvő ifjútörök mozgalommal. 1903-ban Szalonikiben megismerkedett és szoros barátságot kötött Mustafa Kemallal. Az I. világháborúban katonai szolgálatot teljesítő Behiç 1915-ben már a çanakkelei ütközetben harcolt. A világháborút a vesztesek oldalán befejező szultán és a birodalmat feldarabolni igyekvő békediktátum ellen nemzeti ellenállási mozgalom bontakozott ki. Az ún. török függetlenségi háború kezdetén a Török Vasúttársaság (TCDD) igazgatójaként Behiç támogatta az európai intervenció – görög, francia és olasz – csapatok elleni harcot. 1925-ben többek között az ő szervezésében hozták létre a későbbi török titkosszolgálat (MİT) alapjait.

A nemzetközi szakirodalom Behiçet elsősorban párizsi nagykövetségként, a Vichy-kormány által üldözött zsidóság érdekében tett erőfeszítései miatt tartja számon.¹ A második világháború kitörésének kezdetéig azonban külügyi szolgálatát nem Nyugat-Európában, hanem Budapesten teljesítette. Jelen dolgozat középpontjába is a török–magyar kapcsolatok alakulása szempontjából fontos, 1928 és 1939 közötti időszak eseményeit kívánom állítani.

Behiç Erkin budapesti tevékenysége több szempontból is figyelmet érdemel. Ankara számára Budapest kiváló terepet jelentett az európai politikai, társadalmi folyamatok figyelemmel kísérésére. Az 1923. december 18-án aláírt török–magyar barátsági szerződés eredményeként az újonnan kikiáltott Török Köztársaság azonnal akkreditált követet küldhetett Budapestre.² A külpolitikai szempontból elszigetelt Magyarország számára pedig Törökország közvetve

¹ A témával Behiç unokája, Emir Kıvırcık is foglalkozott. Ld. *Büyükelçi*, İstanbul, 2007; Stanford J. Shaw, *Turkey and the Holocaust: Turkey's Role in Rescuing Turkish and European Jewry from Nazi Persecution, 1933–1945*. London, 1993.

² Budapesten ekkoriban még nem volt akkreditált török nagykövet. A tárgyalt időszakban Budapesten – Bécshez, Athénhoz, Kairóhoz, Szófiához és Bernhez hasonlóan – 'birinci sınıf elçilik', vagyis 'elsőszámú követség' működött. Ez a besorolás a nagykövetségek után jött a sorban. Török nagykövetségek az alábbi városokban nyíltak 1924-et követően: Berlin, London, Kabul, Moszkva, Párizs, Róma, Varsó, Teherán, Tokió és Washington. Kemal Girgin, *Osmanlı ve Cumhuriyet Dönemleri Hariciye Tarihimiz (Teşkilat ve Protokol)*. Ankara, 1994. 126.

ugyan, de ablakot jelentett a külvilág felé. Behiç Erkin személyében nem egy marginális, második vonalbeli politikust kell látnunk, hanem egy olyan diplomatát, aki a török politikai vezetés legszűkebb köréhez tartozónak vallhatta magát.³ A török követ jelentéseiben a magyarországi kül- és belpolitika legfontosabb törekvéseit és az európai kihívásokra adott magyar válaszokat igyekezett bemutatni. Olyan időszakban érkezett Budapestre, amikor a bethleni konszolidáció hatásai lehetővé tették a magyar külpolitika aktivizálódását⁴ és akkor hagyta el szolgálati helyét, amikor a II. világháború kitörése már küszöbön állt. Visszaemlékezéseiből kitűnik, hogy a hivatalos fogadások és protokolláris rendezvények menetének leírásán túl, nagy jelentőséget tulajdonított a személyes kapcsolatok és informális eszmecserék során szerzett értesüléseknek is.⁵

1928 és 1933 között

1928. november 30-i érkezésekor⁶ az új török követ munkáját összesen öt ember segítette: három titkár, egy írnok és egy tolmács. A főtitkár neve (Mehmet) Nurullah, az első titkár Vahid Basmacı, a másodtitkár Cevad Osman volt. Érdekesség, hogy a háború után a bécsi török követséget vezető⁷ Samim Yemişçiabaşı – aki nem mellesleg a korabeli török külügyminiszter, Tevfik Rüştü Aras⁸ rokona volt – ekkor még csak mint tolmács dolgozott Budapesten.⁹ Az írnok kilétéről mindössze annyit tudunk, hogy Brayernek hívták. Behiç Erkin Hüseyin Vasıf Çınart váltotta a követi pozícióban. Emlékirataiban az elődről nem túlságosan hízelgő hangnemben ejt szót: „A követ 13:00 környékén jött be irodájába, majd

³ Az 1934-es névrendelet kihirdetésekor Behiç tagja volt annak a 34 embernek, akiknek Atatürk személyesen adott vezetéknévet. Az „erkin” szó jelentése: olyan valaki, aki minden körülmények között képes az objektív, tárgyilagos döntés meghozatalára. In: <http://www.hurriyet.com.tr/yazarlar/5962888.asp?yazarid=5>.

⁴ Bethlen István miniszterelnök először 1928. március 4-i beszédében hangzott a revízió szükségességét: „A szomszédból hallatszik a szó, hogy békerevízióról nem lehet beszélni, ellenben tárgyalni mindenről lehet. Ehhez csak jobb atmoszférára van szükség. Szeretem a szójátékot, de csak azt, amely felvilágosít, fényt derít az igazságra, de nem homályosít el semmit. Én is szójátékkal felelek erre: Nekünk nem békerevízióra van szükségünk, nekünk más határokra van szükségünk.” In: *Bethlen István gróf beszédei és írásai*. II. Budapest, 1933. 211.

⁵ Az 1930-tól a követségnek otthont adó Andrássy út 101. szám alatti villában sokszor került sor olyan bridsz partikra, amelyeken a kormányzó is részt vett. Ld. Behiç Erkin, *Hatırat 1876–1958*. Ankara, 2010. 336, 346. (A továbbiakban *Hatırat*.)

⁶ Başbakanlık Cumhuriyet Arşivi (BCA), Fon No: 30-18-1-2, Kutu No: 1, Dosya No: 1, Sıra No: 5.

⁷ <http://viyana.be.mfa.gov.tr/MissionChiefHistory.aspx>.

⁸ Cevad Osman és Tevfik Rüştü Aras ismerettsége egészen 1912-ig nyúlik vissza, amikor is az Olaszország ellen zajló libiai (tripoli) háborúból Budapesten át hazafelé tartó Aras, Cevad – aki már akkor Budapesten Ahmet Hikmet konzul mellett dolgozott – segítségével talált szállást és el látást a városban. In: *Hatırat*, 321.

⁹ Később, a háború után, bécsi török nagykövet lett ld. BCA, Fon No: 30-18-1-2, Kutu No:136, Dosya No: 74, Sıra No: 7.

a szükséges iratok aláírása után elment, és többet nem mutatkozott. Mivel éjszánként későn tért nyugovóra, reggelente is általában későn kelt felt”.¹⁰

A török kormány megbízatási okmányát Horthy Miklós 1928. december 10-én vette át. Az audiencia után Behiç emlékei szerint a kormányzó ezekkel a szavakkal köszöntötte: „Annak idején, ha a vallásaink miatti háborúskodás helyett a közös származás tudatában egyesítettük volna erőinket, ma egy egészen más Európában élnénk.”¹¹ Behiç tájékozottságára jellemző, hogy a magyar történeti hagyomány katolikus és protestáns felfogása közötti különbségekkel is teljes mértékig tisztában volt. Több ízben említi, hogy a protestáns (főleg református) magyarok szemében Törökország és a törökök megítélése sokkal kedvezőbb, mint katolikus körökben.¹² A 20-as évek második felétől megélénkült a két ország közötti kapcsolat. Ezt mi sem jelzi jobban, minthogy a török–magyar semlegességi, békéltető eljárási és választott bírósági szerződés (*uzlaşma ve hakemlik hususlarında yapılan Tarafsızlık Antlaşması*)¹³ aláírása kapcsán (1929. január 5.) a török követ megjegyzi, hogy „akkoriban Magyarországnak csak két barátja volt: Olaszország és Törökország”.¹⁴ Ezzel a szerződéssel a felek tulajdonképpen kötelezettséget vállaltak arra, hogy sem gazdasági, sem politikai értelemben nem csatlakoznak olyan közösséghez, amely a másik szerződő fél ellen irányul. Katonai vonatkozásban igazságtalanul ért támadás esetén semlegességet írt elő a megállapodás.¹⁵

Bár Ankara és Budapest egyaránt igyekezett kapcsolatot keresni, az európai politika irányvonalai sok esetben különböző visszhangot váltottak ki. Az 1920-as évek második felében egyre népszerűbbé váló, Briand által kidolgozott stratégia az Európai Föderális Unióról pozitív török fogadtatásban részesült.¹⁶ Budapest szemében ezzel ellentétben minden olyan nemzetközi együttműködési kísérlet kudarcra volt ítélve, ami a revízió esélyét csökkenthette. Ugyanakkor ellenpéldaként említhető, hogy a Szovjetunó elismerésének és a szovjet–magyar kapcsolatok hivatalossá tételének kérdésében – melyben Róma és Ankara egyaránt igyekezett a közvetítői szerepet kisajátítani – Magyarország és Törökország érdeke találkozott. Míg előbbi a török és az olasz barátsági szerződések kapcsán ellensúlyozhatta a kisantant déli szárnyának (Jugoszlávia és Románia) hegemo-

¹⁰ A főtítkárs és az konzulátusi ügyekkel foglalkozó első titkárs Behiç érkezése után nem sokkal elhagyta szolgálati helyét. A konzulátusra később Hasan Kemaleddin érkezett. In: *Hatırat*, 320.

¹¹ *Hatırat*, 323.

¹² *Hatırat*, 318.

¹³ BCA, 232-564-5.

¹⁴ *Hatırat*, 325.

¹⁵ Ld. *Iratok az ellenforradalom történetéhez 1919-1945. IV. A magyar ellenforradalmi rendszer külpolitikája 1927. január 1.–1931. augusztus 24.* Összeállította Karsai Elek. Budapest, 1967, 256.

¹⁶ Paul W. Doerr, *British Foreign Policy 1919–1939*. London, 1998, 115.

niáját, utóbbi ily módon igyekezett megőrizni a balkáni *status quo*.¹⁷ A korabeli török–olasz–szovjet közeledés megítélése szempontjából érdekes adalékkal szolgálhat az *El Ehvan* nevű – vélhetően angol szócsőként is funkcionáló – egyiptomi lap ide vonatkozó cikke. Ennek szerzőjében gyanút ébresztett İsmet İnönü és Tevfik Rüştü Aras 1932. májusi római, majd azt követő moszkvai látogatása, és a gazdasági együttműködés hangsúlyozásán túl a körvonalazódni látszó szövetséget „Európa jelenlegi *status quo*jának és érvényben lévő szerződéseinek alapvető megváltoztatásával” vádolja.¹⁸ A cikk a török illetékesek figyelmét felkeltve került be azon iratok közé, melyet érdemesnek tartottak a Hariciye Vekaletivel (Külgügyminisztériummal) is megosztani. Walko Lajos külügyminiszter 1928. december 24-én kelt jelentése is egybecseng a Behiç emlékirataiban található feljegyzésekkel. Mikor a török külügyér felvetette a korábban Budapesten szolgálatot teljesítő, akkoriban moszkvai követük, Vasıf bey által küldött üzenetet – hogy ti. Moszkva a jelen politikai pillanatban üdvözlőné a magyar kormány hivatalos megkeresését – Walko kitért a felvetés elől: „a magam részéről elmagyaráztam neki, milyen antipátia van nálunk a szovjetekkel szemben, most nem tapasztalom a közvélemény megváltozását, nem látom a kérdés komoly tárgyalásának lehetőségét.”¹⁹ Hiába tehát a török közvetítési kísérlet, a magyar külpolitika döntéshozói ekkor még nem érezték szükségét a Szovjetunióval való hivatalos kapcsolatok felvételének. Ugyanakkor a fennmaradt és rendelkezésre álló iratokból az is kiolvasható, hogy a Dísz tér szempontjából Ankara szerepe és súlya nem tekinthető marginálisnak.

1929. május 26-án Behiç Erkin képviselte a török államot azon a tiszteletadási ceremónián, ahol az 1914–1918 között hősi halált halt katonákra²⁰ emlékeztek és ahol – a diplomata emlékei szerint – Bethlen először hangoztatta nyilvánosan a revízió szükségességét.²¹ A követ a következő évben aktív szerepet vállalt Bethlen István miniszterelnök törökországi látogatásának előkészítésében és kivitelezésében. Tahy ankarai követ júliusi jelentésében külön kitér Behiç szerepére és ismerteti azon véleményét, amely szerint a megrendezésre kerülő októberi út „fontos politikai demonstráció lehetne”, mely méltán okozna „világ-, vagy legalábbis feltétlenül európai feltűnést.”²² A török nemzeti ünnep előestéjén Ankarába érkező Bethlen, İnönü és Aras mellett Tahy ankarai követ társaságában részt vett a fogadási ünnepen és vacsorán. Az egyeztetések alkalmával

¹⁷ Seres Attila, *A magyar–szovjet diplomáciai és kereskedelmi kapcsolatok főbb problémái 1922–1935*. Doktori disszertáció. Budapest, 2006. Ld. <http://doktori.btk.elte.hu/hist/seres/diss.pdf>.

¹⁸ BCA, 13-74-11.

¹⁹ Ld. *Iratok az ellenforradalom történetéhez 1919–1945*. IV. 257.

²⁰ A rákoskeresztúri Új Köztemetőben található egy másik, a galíciai fronton hősi halált halt török katonák tiszteletére emelt emlékmű is. Ld. <http://keptar.oszk.hu/html/kepoldal/index.phtml?id=021759>

²¹ *Hatırat*, 329.

²² Ld. *Iratok az ellenforradalom történetéhez 1919–1945*. IV. 408.

– Behiç emlékei szerint – Bethlen szót ejtett a magyar revízió szükségességéről és megállapodás született arról, hogy Ankara Budapestre küld egy katonai attasét.²³ A látogatás viszonzására 1931. október 10-én került sor. İsmet pasa köszönetet mondott a magyar kormánynak, amiért az támogatta Ankarát a népszövetségi tagság megszerzésében. A török miniszterelnök magyarországi látogatását némileg beárnyékolta, hogy a magyar belügyi szervek tartottak egy örmény merénylet lehetőségétől.²⁴ Elgondolkodtató ugyanakkor, hogy Behiç emlékei szerint İnönü nehezményezte, hogy a magyar kormány – még akkor is, ha hivatalosan az ő személyes biztonságának garantálása miatt volt rá szükség – nem engedte őt nagyobb tömeg előtt beszélni, „nem ünnepeltethette meg magát”.²⁵

Az 1933-as év sok változást hozott a nemzetközi politikában. Hitler hatalomra kerülése után Behiç szerint a „közép-európai nyugalom megbomlott”.²⁶ Budapesten Kánya Kálmán személyében új külügyminisztere lett a Gömböskormánynak. A külpolitikai irányvonalváltás két szembevető jelensége volt, hogy először áprilisban a román, majd nem sokkal később a jugoszláv nagykövet hívta hivatalos vacsorára Gömböst, illetve Horthyt.²⁷ Ez volt az első alkalom az I. világháború óta, hogy a két szomszédos ország budapesti nagykövete hivatalos látogatásra hívott magas rangú magyar politikusokat. A Bethlen-éra utolsó éveiben kibontakozó külpolitikai hangnemváltás jeleként egy 1932. december 24-én kelt jelentésben a budapesti török követség Bethlen beszédeinek két kötetes kiadására hívja fel a figyelmet. A jelentés kitér a korábbi miniszterelnök előszavára is, melyben leszögezi: „amennyiben a mostani határok nem változnak meg, a magyar nemzetet a teljes megsemmisülés fenyegeti.”²⁸ Ami a Dísz tér 1933-as helyzetét illeti, Behiç magyar szempontból az alábbi módon látta az Anschluss kérdését: „a magyarok nem akarnak a németekkel szomszédságba kerülni, mert amennyiben a németek folytatnák az Ausztriával való egyesülés politikáját (Drang nach Osten), félő, hogy ők lesznek a következő célpont.” Az éves jelentés ugyanakkor kiemeli, hogy a Népszövetségben Magyarország Berlinnel és Rómával teljes összhangban szavaz.²⁹

²³ *Hatırat*, 342.

²⁴ A fenyegetés reális volt, hiszen az 1915-ös kelet-törökországi események után olyan magasrangú török diplomaták estek örmények által elkövetett merénylet áldozataivá, mint Talat vagy Cevat pasa.

²⁵ *Hatırat*, 355.

²⁶ *Hatırat*, 363.

²⁷ *Hatırat*, 362-363.

²⁸ BCA, 232-565-9.

²⁹ BCA, 232-566-6.

A Balkán Paktum

Míg Mussolini törekvései láttán Ankara veszélyeztetve érezte alapvető regionális érdekeit, Budapest azon fáradozott, hogy célkitűzéseit a Berlin–Róma tengely égisze alatt érvényesítse. (Ez a hármas szövetség formájában manifesztálódott 1934-ben.) Ebből kifolyólag Ankara a balkáni *status quo* megőrzése és Róma kelet-balkáni aspirációinak ellensúlyozásában volt érdekelt. Az 1934. február 9-én Athénban, négy ország – Görögország, Románia, Jugoszlávia és Törökország – által aláírt Balkán Paktum körvonalai már 1933-ban kirajzolódni látszottak. Kánya aggodalommal figyelte az eseményeket, és felismerte, hogy a Szovjetunióval való diplomáciai kapcsolatfelvétel elkerülhetetlen lesz, hiszen Románia csak akkor tartható sakkban, ha a besszarábiai terület ürügyén a Szovjetunió hajlandó a stratégiai együttműködésre. Moszkva hivatalos elismerése annál is inkább sürgetőbbé vált, hiszen Budapest a szomszédos országokhoz képest is igyekezett helyzeti előnybe kerülni.³⁰ Jóllehet a magyar–török kapcsolatot a korábbiakhoz képest elhidegült,³¹ a moszkvai magyar külképviselet megnyitását – más-más okból ugyan – nemcsak Aras, de Ciano gróf is támogatta.³² A Balkán Paktum másik tagjával, Jugoszláviával szemben Budapest mindig számíthatott a Duce hathatós támogatására. Meg kell jegyeznünk ugyanakkor, hogy a 8. *Órai Újság* idevonatkozó, egyébként félhivatalosnak tekinthető írása szerint a Balkán Paktum létrejötte „nem jelent akkora változást a térség politikájára nézve, mint ahogy azt sokan gondolják”. A cikket jegyző Bethlen³³ okfejtése a következő: a Szovjetunió és Románia között kitörő háború elkerülhetetlen. Ebben a háborúban Bulgária részvétele esetén Törökország nem fog tudni román szövetségesének segítséget nyújtani. Jugoszlávia esetében pedig szintén kizárható, hogy Ankara vagy Athén Róma ellen forduljon.³⁴ Persze érdemes azt is szem előtt tartani, hogy pontosan ekkoriban kezdi elveszíteni politikai túlsúlyát a hazai konzervatív, sokszor legitimista, illetőleg a legitimizmussal rokonszenvező csoport; hogy helyébe egy modern, a fasizmussal rokon-

³⁰ BCA, 221-489-15. A helyzetet bonyolította, hogy a moszkvai követség várományosa az a Jungerth-Arnóthy Mihály volt, aki 1933 végén Tahy László helyére került az ankarai külszolgálatban.

³¹ A helyzetet rontotta, hogy a marseille-i merénylet nyomán a Népszövetség ülésén a török képviselő pedzegetni kezdte Magyarország szerepét a gyilkosságokban. Vö. Jungerth-Arnóthy Mihály. *Moszkvai napló*. Budapest, 1989, 28.

A merénylet kapcsán a budapesti követségen íródott jelentés külön kitér a Népszövetség határozatának magyarországi fogadtatására. A török követségen úgy látták, hogy a magyar vezetés igyekszik tompítani a botrányt és – a háborút is beleértve – minden eshetőségre igyekszik felkészülni. BCA, 221-491-17.

³² Jungerth-Arnóthy Mihály, *i. m.*, 26–28.

³³ A Budapesten megjelenő *Pester Lloyd* munkatársa is Bethlen véleményéhez állt közelebb. A Paktummal foglalkozó írás szerint egy esetlegesen kialakuló bolgár–jugoszláv tengely összhangba hozható lenne a Dísz tér célkitűzéseivel. BCA, 221-490-5.

³⁴ BCA, 227-527-8.

szenvező – általában szabad királyválasztó – áramlat képviselői kerüljenek. A két politikai tömb, a 'régi' és az 'új' között a belpolitikán túl természetesen a külkapcsolatok kérdésében is eltértek az álláspontok. Kánya Kálmán külügy-miniszter például Behiç beyjel, 1934 tavaszán folytatott beszélgetése során a török követ szükségét érezte emlékeztetni a minisztert arra, hogy a Balkán Paktum „csak a balkáni határokra vonatkozik, és Ankara értelmezésében szó sincs magyarellen esélről.”³⁵ Ami Bulgáriát illeti, 1934. április 30-án Kánya arról tájékoztatta Behiçet, hogy Musanov kormánya a német gazdaságtól való függősége okán, valamint olasz bátorításra, nem lépett be a Balkán Paktumba. Kánya, a miniszterelnökkel folytatott beszélgetésére hivatkozva azt mondta, hogy a bolgár kormány álláspontja Londonban és Párizsban is megértésre talált.³⁶

Minden igyekezet ellenére úgy tűnik azonban, hogy a magyar vezetés elutasítóan reagált a Paktum végső formájára. A Dísz téren úgy látták, üdvösebb lett volna elkerülni Jugoszlávia és a kisantant déli szárnyának megerősödését, vagy legalábbis ezt ellensúlyozandó, Szófiát bevonni a paktumba.³⁷ Ezt a feltételezést támasztja alá Behiç vélekedése is, aki szerint „Olaszország, Ausztria és Magyarország között mostanában (1934. február) zajló fontos politikai egyeztetések összefüggésben állnak a Balkán Paktum aláírásával.”³⁸

A magyar–szovjet kapcsolatok

A magyar–szovjet külkapcsolatok kronológiájában az 1922-es genovai konferencia fontos mérföldkövet jelentett. A magyar küldöttség gróf Bánffy Miklós révén titkos tárgyalásokba bocsátkozott Csicserinrel, a szovjet delegáció első emberével. A két ország számára ekkor létfontosságú volt, hogy kitörjön a nemzetközi elszigeteltségből. Moszkva ebben a tekintetben már sikereket is elkönnyelhetett, hiszen a rapallói egyezmény értelmében hivatalos diplomáciai kapcsolatot létesített Berlinnel. A Bánffy és Csicserin között 1922. május 2-án létrejött második találkozóra a római török követ, Celaleddin Arifet szervezésében került sor.³⁹ A korabeli magyar külügyminiszter visszaemlékezései alapján Csicserintől „teljes egyetértésben” vált el, majd hozzáteszi: „az volt a benyomásom, hogy sok előny származna belőle, ha mi fölvehetnők a diplomáciai kapcsolatot a Szovjetunióval. Ez persze akkor kizárt dolog volt sok minden okból.”⁴⁰ A pragmatizmust szem előtt tartva, ekkor még látszódtott némi

³⁵ BCA, 232-566-18.

³⁶ BCA, 232-566-20.

³⁷ Emre Saral, *Törökország és a Balkán Paktum szerepe a magyar követi jelentések tükrében (1931–1935)*. Keletkutatás 2013. ősz, 85–96.

³⁸ BCA, 232-566-13.

³⁹ Seres Attila, i. m., 26.

⁴⁰ Bánffy Miklós, *Egy erdélyi gróf emlékiratai. Emlékeimből – huszonöt év*. Budapest, 2013, 329.

esély arra – főleg a Romániával szembeni érdekazonosság okán –, hogy a két ország hamar rendezze viszonyát egymással. Csicserin Besszarábiára, Magyarországon Erdélyre igényt formálva kívánt volna létrehozni egy Románia elleni blokkot. Moszkva azonban hiába mondott volna le a kommunista agitációról – mint azt tette Törökország esetében⁴¹ – a proletárdiktatúra okozta megrázkódtatásokat átélő régi-új elit ekkor még határozottan elzárkózott a kapcsolatok diplomáciai szintre emelésétől.⁴²

A szovjethatalommal való konkrét kapcsolatfelvétel datálható mozzanata Gömbös 1933. október 20-i törökországi látogatása.⁴³ A Behiç Erkin és Gömbös Gyula között majdnem napra pontosan egy évvel korábban létrejött találkozóról készült feljegyzés már előrevetíti a magyar politikában beállt változásokat. Gömbös elismerte ugyanis, hogy a múltban „a kétoldalú kapcsolatok kiépítéséhez szükséges politika hiányát” Törökország „baráti közvetítésével” pótolni lehetne.⁴⁴

A Törökországba menesztett delegáció tagja volt többet között a Turáni Társaság egyik prominense, Pekár Gyula, valamint a kormányzó fia, Horthy István is. A küldöttség ankarai tartózkodása során Atatürk a Szent Korona feliratára hivatkozva emlékeztette a jelenlévőket a két nemzet közötti évezredes vérségi, kulturális rokonságra.⁴⁵ Gömbös Isztambul és Ankara után Rodostóba utazva, Mustafa Kemal társaságában október 24-én felavatta a magyar állami pénzből megújult Rákóczi-házat.⁴⁶

A magyar küldöttség azon igyekezete azonban, hogy Bulgária számára a dedeağaci régióig húzódó korridort hozzanak létre és ezáltal Szófiát is bevonják a majdani Balkán Paktumba, nem talált pozitív fogadtatásra.⁴⁷ Bár a következő napokban a bolgár kormány megkülönböztetett figyelemmel fogadta Gömbös delegációját, a területi viták miatt amúgy sem zökkenőmentes török–bolgár viszonyt a magyar közvetítés sem tette kiegyensúlyozottabbá.⁴⁸ Láthatjuk tehát, hogy a magyar Balkán-politika – melynek Jugoszlávia és Románia gyengíté-

⁴¹ Ormos Mária, Bánffy–Csicserin találkozók Genovában 1922. *Kutatói Füzetek* 4. Pécs, 1988, 38.

⁴² Seres Attila, Magyar–szovjet titkos tárgyalások Genovában 1922-ben. *Fons* 2001/3, 404.

⁴³ Pritz Pál, *Magyarország külpolitikája Gömbös Gyula miniszterelnöksége idején. 1932–1936*. Budapest, 1982, 141–149.

⁴⁴ BCA, 232–564–21.

⁴⁵ A magyar Szent Korona egyik felirata szerint – melyet I. Géza király kapott a bizánci uralkodótól, VII. (Dukász) Mihálytól – „Géza, Turkia hívó királya”.

⁴⁶ *Haturat*, 367.

⁴⁷ A Budapest–Szófia tandem annál is inkább természetszerű volt, hiszen mindkét országnak az összes szomszédjával szemben területi vitái voltak. Magyarország a macedón VMRO (Vatreshna Makedonska Revoljutsionna Organizatsiya, vagyis Belső-Macedóniai Forradalmi Szervezet) támogatásával Jugoszlávia gyengítésének ügyében együttműködött Bulgáriával. Ld. Andrew Rossos, *Macedonia and Macedonians: A History*. Stanford, 2008, 162.

⁴⁸ *Haturat*, 368.

sén túl egyik sarokköve volt a hagyományos törökbarátság megőrzése – hogyan függ össze a szovjetekkel való diplomáciai kapcsolatfelvétel aktusával.

Behiç hangsúlyozta, hogy Kánya – és Gömbös – tisztán látta a Szovjetunió térségben betöltött jelentőségét. A török követ emlékei szerint Kánya így vázolta fel neki a helyzetet 1934 márciusában: „Oroszország Besszarábia miatt revizionista. Magyarország is revizionista. Ebből kifolyólag meg kell egyeznünk a szovjetekkel.”⁴⁹ A magyar–szovjet kapcsolatok alakulásáról összességében elmondhatjuk, hogy Ankara – valamint az egyébként szovjet-orosz ügyekben 1919 óta a Disz tér elsőszámú illetékeseként, az egykoron a magyar hadifoglyok ügyében eljáró Jungerth-Arnóthy Mihály ankarai követ⁵⁰ – szerepe és közvetítése nagymértékben hozzájárult ahhoz, hogy 1934 decemberében Alekszandr Artyemjevics Bekzadjan szovjet követ Budapestre érkezhessen.⁵¹

Szimbolikus kérdések

Érdekes színfoltja a visszaemlékezéseknek a mohácsi csata emlékére rendezett tiszteletadási ceremónián lezajlott egyik párbeszéd leírása is. A korabeli török követ néhány mondatából rálátást kapunk arra, hogy a dicső oszmán múlt és az akkori modern, szekuláris állam miként fért meg egymás mellett a török fel fogásban. Behiç Erkin a magyar hadsereg tábori lelkészével való beszélgetés alkalmával kérdőre vonta ugyanis az oszmánokra használt ’barbár’ jelzőt. „Amikor mi, az önök által barbárnak tartott emberek meghódítottuk ezt a területet, Isztambulban már állt a Sülejmanije dzsámi. A (budapesti) hadtörténeti múzeum előtti óriási ágyút látta már? Azt Isztambulban egy Ahmet nevű mester készítette és akkoriban egészen idáig el tudták vontatni. Ilyeneket csak egy civilizáció képes végrehajtani. Sőt, lehet, hogy mi elvettük az önök templomait, de egy idő után vissza is adtuk őket; de vajon hol vannak az általunk felépített dzsámik most?”⁵² Tévedés lenne azonban részünkről mindezt egy mélyen vallásos ember kirohanásának tartani. 1932 tavaszán a szombathelyi püspökkel való beszélgetés során Behiç ugyanis tagadta azokat a vádakát, miszerint betiltották volna az *ezánt*, bezárták volna a dzsámikat vagy elhagyták volna az iszlámot. Hangsúlyozta, hogy a modern Törökország célja nem más, mint egy Franciaországhoz hasonló szekuláris állam kiépítése.⁵³ Ezekből a példák közül is kiviláglik számunkra az a mentalitás, amely jellemzően sajátja volt a két világháború

⁴⁹ *Hatırat*, 374.

⁵⁰ Jungerth-Arnóthy Mihály rövid, francia nyelvű szakmai életrajza és az ankarai követté történő kinevezéséről szóló budapesti határozat eredetijét ld. BCA, 131-937-14.

⁵¹ Seres Attila, Szovjet diplomaták Magyarországon, 1924–1941. *Múltunk* 2006/3, 44. Bekzadjan örmény származású bolsevik politikus volt. Behiç visszaemlékezésében külön kitér rá és feleségére, akivel szívélyes barátságot ápolt.

⁵² *Hatırat*, 351.

⁵³ *Hatırat*, 358.

közötti török elitnek; nevezetesen olyan nemzetállami koncepció kialakítása, mely a török faj történelmi érdemeit nemcsak az oszmán időkig, de az emberiség bölcsőjének tartott sumér kultúra gyökeréig vissza tudja vezetni.

Az 1936-os esztendő meglehetősen emlékezetes évként vonult be a budapesti török követség dolgozóinak emlékébe. A világpolitika aktuális eseményein túl (Római jegyzőkönyv, Montreux-i egyezmény) Buda visszafoglalásának 250. évfordulója alkalmából a budai várban egy emlékmű felállítását tervezték. A szobor főalakja XI. Ince pápát, az oszmán erők felett aratott keresztény győzelem hőseként ábrázolták. A szoboralak lába alatt heverő két szimbólum – egy lófarkas zászló és egy félhold – ellen Behiç Erkin minden fórumon felemelte a szavát. A követ hangulatának valószínűleg az sem tett jót, hogy Kánya külügyminiszter alkalomadtán hosszas fejtegetésekbe bocsátkozva rendre kifejtette az oszmánok iránti ellenszenvét. Mindezekkel együtt Behiç a heves tiltakozásban odáig ment, hogy szolgálati helyének elhagyásával fenyegetőzött. „A Monarchia idejében ehhez hasonló esetek előfordulhattak. Mert jóllehet az Oszmán Birodalom szemet hunyt ezek fölött, a Török Köztársaság nem fog így tenni.”⁵⁴ A szóban forgó emlékmű felállítása előtt a kormányzó közbenjárásával végül a törökök számára sértő jelképeket és ábrázolásokat eltávolították. Az évfordulóval kapcsolatos megemlékezések Abdurrahman mellszobrának felavatásával folytatódtak. Beszédében a kormányzó hangsúlyozta az utolsó budai pasa hősiességét és a két testvéri nép közötti barátság fontosságát.⁵⁵ Az ünnepség és a közös török és magyar koszorúzás végül botrányoktól mentesen, nyugodt hangulatban telt.

Konklúzió

Behiç Erkin magyarországi tartózkodásának egyik utolsó, jelentős politikai mozzanatát a Bécsbe bevonuló német katonák jelentették. Az 1938-ban bekövetkezett Anschluss nemcsak török, de magyar szemmel nézve is aggályokat szült. Az egykori Habsburg Birodalom és a Monarchia székhelye német tartománnyá vált. Az 1936-os római jegyzőkönyv és az olasz–osztrák–magyar tömb kialakításának kísérlete csődöt mondott. Mindezzel ellentétben azonban az 1936. július 11-én aláírt német–osztrák egyezmény egy 1936-ban kelt, Behiç által jegyzett jelentés szerint a magyar kormánynál „reményteli és nagyon pozitív fogadtatásban részesült”. Gömbössel együtt a magyar közvélemény jelentős része – a Népszava, illetve Bajcsy-Zsilinszky Endre körét leszámítva – üdvözölte Bécs és Berlin közeledését. A budapesti török követség munkatársai úgy látták, hogy Gömbös Mussolini etiópiai hadjáratának támogatása mellett a Berlin–Róma–Varsó–Budapest tengely kiépítésén és Bécsnek a Kisantanttól való

⁵⁴ *Hatırat*, 391.

⁵⁵ BCA, 233-568-21.

távoltartásán fáradozott. A Dísz térről nézve tehát ekkor úgy tűnt, hogy bár áldozatokkal járhat majd, de a revízió szempontjából Ausztria Németországhoz való közeledése üdvösnek tekinthető.⁵⁶

Ahogy arra már fentebb utaltam, a cselekvőképes politikai elitben bekövetkezett változás a magyar külpolitikában is érezte hatását. A Bethlen Istvánhoz és bizonyos szempontból Teleki Pálhoz köthető hagyományos 'úri' osztály és klientúra szerepét egy másik generáció kezdte átvenni. Ebből kifolyólag a viszonyítási pontok is eltolódtak; London helyett Berlin és Róma akarata kezdett prioritást élvezni. Behiç Erkin többek között ennek is szemtanúja és megfigyelője lehetett. Budapesti megbízatásának végén már küszöbön állt a II. világháború kitörése. A török diplomata Ankarába küldött jelentései értékes adalékokat adnak arra nézve, hogy az új kisázsiai török állam miképpen szemlélte a kor közép-európai eseményeit és különösen a hazánkban zajló folyamatokat. Közeli figyelhette meg a gazdasági világválság európai és magyarországi hatásait, Németország terjeszkedését, valamint a régi-új magyar állam Kárpát-medencében betöltött szerepének alakulását. Budapest után – İsmet İnönü köztársasági elnök kinevezésével a zsebében – 1939. augusztus 31-én vette át a Török Köztársaság párizsi nagykövetségének irányítását.

⁵⁶ BCA, 231-557-10.

KISEBB TÖRTÉNETI ADATOK

Kovács Nándor Erik

Két malomkő között – a hódoltatott alföldi lakosság hányattatásainak epizódja egy panaszbeadvány tükrében

A nyugati irányú oszmán terjeszkedés a Magyar Királyság területén érte el végpontját, s ennek legfontosabb politikai következménye az volt, hogy a korábban leigázott balkáni népekkel ellentétben itt megmaradt az arisztokrácia, amely különálló bázisra építkezve, a Habsburg dinasztia árnyékában megőrizte, illetőleg megtestesítette az ország egységére irányuló politikai szándékot. E szándéknak, amelyet a gyakorlatban egy nagyon is prózai indíték, a török által megszállt egykori nemesi birtokok adóztatásához való ragaszkodás táplált, a török hódítás nyomán újonnan formálódó felső- és észak-magyarországi végvárrendszer, valamint annak katonasága biztosította a fegyveres erőt.¹ Ennek következtében alakult ki a magyar–török kettős birtoklásnak az a különleges és sokat emlegetett rendszere, amelyet Salamon Ferenc és főleg Szakály Ferenc munkássága nyomán kondomíniumnak nevezünk.² A magyarországi hódoltságot a többi oszmán tartománytól megkülönböztető sajátosságai e különleges, peremvidéki szerepéből adódtak.³

Habár a hódítók a Magyar Királyság általuk megszállt területein bevezették saját közigazgatásukat, sohasem tudták megfelelően megvédeni az uralmuk alá hajtott területeket az adókat továbbra is behajtani, s ezzel együtt egyéb jogaikat, köztük az igazságszolgáltatáshoz való jogukat is, a menekült vármegek intézményrendszerén keresztül érvényesíteni törekvő magyar nemességgel szemben.

Ismeretes, hogy a királyi Magyarország várkatonaságára támaszkodó betörések mélyen a hódoltsági terület belsejébe hatoltak. Ezek az akciók egyszerre szolgálták a török kezére jutott területek belső utánpótlásának szétzilálását és a megszállók adóbehajtását, tehát közvetve a török berendezkedés megszilárdítását. Az egyik török krónikás arról számol be, hogy 1597-ben a Pécsi szandzsákból az egri és győri várak utánpótlására irányított konvojra a visszaúton magyar

¹ Szakály Ferenc, *Magyar adóztatás a török hódoltságban*. Budapest, 1981, 59–98.

² Salamon Ferenc, *Magyarország a török hódítás korában*. Budapest, 1886, különösen 255–372; Szakály Ferenc, *Magyar intézmények a török hódoltságban*. Budapest, 1997, különösen 36–38. Továbbá: Hegyi Klára, *Török berendezkedés Magyarországon*. Budapest, 1995, 154–163.

³ A török berendezkedés felemás szerkezetéből következő, a magyarországi hódoltságra jellemző sajátosságok egyike a Száva vonalától északra kimutatható városi önkormányzatiság. Hegyi Klára, *A török közigazgatás és a magyar városi autonómia*. In: *Székesfehérvár évszázadai*. III. *Török kor*. Szerk. Kralovánszky Alán. Székesfehérvár, 1977, 86–87.

portyázók összehangolt támadást intéztek, s több száz ökröt elhajtottak. A veszteséget természetesen a törökök által rekvirált jószágok tulajdonosai, a hódoltsági parasztok voltak kénytelenek elkönyvelni, akik az elbeszélés szerint kárba veszett igavonóik helyett asszonyaikat és gyerekeiket fogták be a szántáshoz.⁴ Ismeretes, hogy a hódoltság belső területeire irányuló magyar portyák távról sem korlátozódtak a Habsburgok és a Porta közötti hivatalos hadiállapot időszakaiba, hanem a fegyverszünet hosszú évtizedeiben is zajlottak – még ha nem is ugyanabban a mértékben és célkitűzéssel.

A tizenöt éves háborút követően kialakuló erőviszonyokat jellemzi, hogy az oszmánok egyre kevésbé voltak képesek ellenőrizni, nemhogy megakadályozni, a hódoltság területére irányuló magyar behatolásokat, s – különösen a 17. század folyamán – kényszerű beletörődésüket politikai megegyezésre való hajlandóságuk, konkrétan a magyar adóbehajtás megfelelő felügyelet melletti hallgatólagos vagy éppen intézményes jóváhagyása mutatja.⁵ A megakadályozhatatlan magyar adószedést azonban hasztalan próbálták mederben tartani „útlevélek” és egyéb ellenőrző módszerek kieszközlésével, a hódoltság területére vezetett manőverek célpontjainak kiválasztásában legfeljebb a megengedhetőnél nagyobb arányú, súlyos békétörést jelentő retorzió elkerülésének szempontja szabott némi korlátot.

Az oszmánok hasonlóképpen törekedtek a nekik adózó területek kiterjesztésére a magyar végvárok mögött is, ám ezen akciók célja, tartóssága s valószínűleg hatósugara sem vethető össze a magyarországi nemesség és katonaság ellenkező irányú tevékenységével.⁶ A törökök alkalmi, egy-egy területre kiterjedő adóbehajtásra, esetleg a lakosság megfélemlítésére alkalmas, illetve megtorlás céljával vezetett villámszerű becsapásaival szemben a magyar portyák a hódoltság erősített pontjai közötti kiterjedt területeken hetekig, hónapokig tartó cirkálóakciókként jellemezhetők, amelyek során nemcsak sarcolhatták a hódoltsági lakosságot, hanem esetenként üzletelhetek vele, s kedvező erőviszonyok esetén kisebb török kontingensekre is csapást mérhettek. A 17. században a magyar portyák aktivitása és eredményessége tovább nőtt, s mind nagyobb veszélyt jelentett az erősített helyek, várak közötti nyílt területeken, útvonalakon, a megszálló katonaság vagy tisztségviselők kisebb csoportjaira, illetőleg a keresztény parasztságra nézve. Az általuk okozott károkról veszteséglisták, különböző nyilvántartások sora tanúskodik.⁷

A végváriak portyáinak másik fontos aspektusa, a hódoltsági falvak lakosságát sújtó következményei a valós állapothoz képest kevésbé tükröződnek a forrásokban, pedig azok tevékenysége végső soron tetézte a megszállók részé-

⁴ Naîmâ Mustafa Efendi, *Târih-i Naîmâ*. I. Haz. Mehmet İpsirli. Ankara, 2007, 133.

⁵ Szakály, *Magyar intézmények*, 144–146.

⁶ Szakály, *Magyar adóztatás*, 59–80.

⁷ Szakály, *Magyar intézmények*, 140–149; Hegyi Klára, *Egy világbirodalom végvidékén*. Budapest, 1976, 145–147.

ről a lakosságra hárított károkat és terheket. A hódoltságban élők helyzetét jellemzi, hogy miközben két ellenérdekelt hatalom törekedett hasznot húzni belőlük, egyik sem volt képes megfelelő védelmet nyújtani számukra. Míg a magyarországi kondomínium a két hatalom kényszerű együttbirtoklását, saját rendszerének felépítésére, fenntartására való párhuzamos törekvését jelentette a hódoltság területén, addig e két hatalom katonai és közigazgatási gépezetének alacsonyabb szintjein kölcsönösen hajlamosak voltak e területeket az ellenséghez tartozó, s így szabad rablásra alkalmas „vadászterületként” kezelni. Ebben az olvasatban az Oszmán Birodalom e peremterülete tehát úgy volt egyszerre két hatalomé, hogy közben egyik sem birtokolta igazán. S ha ez a gazdátlan-ság valahol igazán erőteljesen kifejeződött, az alighanem a helyieket sújtó tragikus jogbizonytalanság, kiszámíthatatlanság és a közbiztonság teljes hiánya volt.

A fennmaradt törökkori levéltári anyag adataiból kiviláglik, hogy a hódoltsági közösségek az őket fenyegető tényezők (pl. a megszállók túlkapásai, jogtiprásai vagy a hódoltságban kóborló nem muszlim rablók, hajdúk vagy éppen a királyi országrészből érkező elemek atrocitásai) ellen többnyire hiába reméltek oltalmat az oszmán hatóságoktól. Utóbbiak tehetetlenségét mutatja, hogy a lakosság kérvényei s az ezek nyomán az illetékes kádi, szandzsákbég vagy a budai pasa által kiállított jogbiztosító iratok zöme az önvédelem elismerésére és szentesítésére vonatkozik.⁸

Ezek után nem meglepő, ha a muszlim katonák kilengéseihez vagy néhány helyi haramia garázdálkodásához képest jelentősebb hatású portyázó akciók még ritkábban szerepelnek a hódoltsági falvak, városok és az oszmán tisztségviselők közti érintkezés témái között, hiszen a „vis maior” ezen eseteiben bármiféle kártérítés és jogorvoslat kiharcolása garantáltan esélytelen kísérlet lett volna. Ha előbukkannak is a hódoltság lakossága által az oszmánok helyi vagy központi jogorvoslati fórumai elé vitt ügyek között a királyság területéről induló portyák okozta káresemények, azok a panaszra vitt jogsérelem másodlagos körülményeként szerepelnek.

A hódoltsági lakosságot a portyázó magyarok és a megszálló oszmánok részéről egyaránt sújtó csapások sajátos – bár az állatrablási kísérletek között korántsem egyedülálló – példája az alább közölt dél-alföldi eset, amely kivételes módon, az oszmán birodalmi tanácsig eljuttatott panaszra reagáló rendelet formájában őrződött meg.⁹ A történet több fordulata, azaz a magyar portyázók garázdálkodása, majd a török katonák beavatkozása és érintettsége révén

⁸ Jászberény török dokumentumainak kiadását ld. Hegyi Klára, *Jászberény török levelei*. (Szolnok megyei levéltári füzetek, 11.) Szolnok, 1988, 7–177. A lakosság önvédelmére vonatkozó határozatok közül példaként a 79./56. számú, a 94/74. számú, illetve a 90/69. számú dokumentum említendő. Továbbá: Fekete Lajos, *Bevezetés a hódoltság török diplomatikájába*. Budapest, 1926, 14. irat.

⁹ Egy hasonló, térben és időben is közeli, de eltérő kimenetelű eset leírását ld. Hegyi, *Egy világbirodalom végvidékén*, 127–129.

a maga összetettségében láttatja a hódoltsági lakosok sorsát, egyúttal magyarázza, hogyan kerülhetett az eredetileg egy magyar akció által okozott káreset az oszmán állam legmagasabb igazságszolgáltatási fórumáig. A panaszra reagáló rendelet közlését megelőzően szükségesnek látszik röviden ismertetni a dokumentumot tartalmazó forráscsoportot.

A szultáni tanács panaszjegyzőkönyvei és a török hódoltság

Az oszmán állam legfőbb igazságszolgáltatási szerveként is működő birodalmi tanácsban kibocsátott, panaszokra reagáló rendeleteket a 17. század derekától kezdve a többi ügytől elkülönítve, az úgynevezett *sikâjet defterik*be, azaz panaszjegyzőkönyvekbe másolták, amelyek potenciálisan a birodalom egész területéről befutó panaszbeadványokra válaszolva adtak utasítást az adott ügyben illetékes helyi tisztségviselőknek.¹⁰ Páratlan forrásértéke mellett ugyanakkor e korpusz közigazgatási szerepéből adódó hátránya, hogy a beterjesztett és rendelet kibocsátásával kezelendő jogsérelmek végkimenetele, azaz a helyi szintre visszautalt ügy sorsa az esetek túlnyomó többségében a kutató számára ismeretlen marad.

A magyar hódoltság különleges társadalmi összetételéből, valamint a magyarországi török berendezkedés sajátosságaiból adódóan az innen panaszra vitt ügyek mennyisége, tartalma és a bennük megfogalmazott különböző típusú jogsértések megoszlása is eltérő képet mutat a birodalom többi tartományához képest. Ugyanakkor a *sikâjet defterik* magyarországi vonatkozású bejegyzései fontos kiegészítői a hódoltság helyi kérvényezési és jogorvoslati mechanizmusát bemutató magyarországi török levéltári emlékeknek.

A 17. század második felében a panaszbeadványokra reagáló parancsok között megőrződött, s a magyar hódoltságot érintő bejegyzések mennyisége defterenként szélsőségesen ingadozik. 1661-ben és még inkább 1675-ben számottevő ide vonatkozó rendeletet találunk, míg más jegyzőkönyvekben egyetlenegy sem akad, hogy aztán a hódoltság összeomlását hozó 1684–1699 közötti évek jegyzőkönyveiből szinte teljesen kivesszenek.¹¹

Az alább olvasható rendelet eredetije a Krétáról röviddel azelőtt hazatért Köprülü Fazıl Ahmed nagyvezír (1661–1676) edirnei dívánjában kelt. A rende-

¹⁰ A defter-típus kialakulásának körülményeire, műfaji leírására vonatkozóan ld.: Kovács Nándor Erik, „Panaszok könyve”. Szempontok a sikâjet defterik meghatározásához. *Keletkutatás* 2011 tavasz, 65–90.

¹¹ Néhány elszigetelt kivétel mutatja, hogy a felszabadító háború évei nem teljesen vetettek véget a hódoltság területét érintő kérvényezési ügyvitelnek: az 1690-es évek elején is török kézen maradt települések kádijai és katonai vezetői itt-ott még megjelennek egy-egy panaszbeadványra válaszoló fermán megszólítottjaiként. A jenei kádi és a vezíri rangú katonai parancsnok az örökségéért küzdő török dolgában 1691 februárjában írt egyik rendelet címzettjeként tűnik fel. Vö. İstanbul, Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Şikayet defteri 15, p. 47, No. 214; Temesvár pedig 1698 elején bukkan fel egy peres ügyben: Şikayet defteri 28, p. 324, No. 1287.

let, illetőleg az előzményül szolgáló beadvány formai, tartalmi felépítése a jogorvoslati mechanizmus erőteljesen bürokratizált jellegét mutatja, de arra is rávilágít, hogy a jogsérelmet célszerű, sőt szükséges volt a muszlim jog kontextusában és fogalomrendszerével leírni. A beadvány klisészerű szövegét szokás szerint szakavatott írnok fogalmazta meg a hivatali ügyintézés által elfogadható formában. A helyi jogszolgáltatás elégtelenségére, s a pórusl járt panasztevők elkeseredett elszántságára utal, hogy az ügyükben már kieszközölt *fetvával* nem érhetők be, s meg sem álltak a legfelsőbb jogorvoslati fórumig.

FÜGGELÉK

Istanbul, Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Şikayet defteri 4, p. 471, No. 2000

Budun paşasına ve Sonlok kadısına hüküm ki:

Gula kazasına tabi Varya[ş] nam kariye ahalisi arzuhal edüb bundan akdem bunlarun kariyelerine bin yetmiş dokuz senesinde harbî kefare gelüb/ mevaşi hayvanların garet [edüb] ve sürüb götürüb darü'l-harbe dahil olmazdan mukaddem Sonlok kalesi neferatından bazıları/ erişüb küffar elinden halas edüb badehu ol hayvanat darü'l-islamdan alduğı¹² malumları iken tama-i hama düşüb mal-i/ ganaimdür deyü hilaf-i şer ahara bey ve akçesin alub beynlerinde taksim etmek sadedinde iken bunlar mirliva ve Gula kadısından mektublarile[?]/ varub mezburlardan hayvanların veyahud bahaların taleb eyledüklerinde vermekde taallul ve bu babda davalarına muvafik fetva-i / şeriflerin olduğın bildürüb şerle görilüb icra-i hak olunmak babında emr-i şerifüm rica eyledükleri ecilden şerle görilüb icra-i/ hakk olunmak emrüm olmışdur. fi evahir-i s[afer], sene [10]81

Parancs a budai pasának és a szolnoki kádinak:

A gyulai kazához tartozó Varjas¹³ nevű település népe kérvényt nyújtott be. Elmondták, hogy korábban, az 1079. évben¹⁴ falujukba az ellenség országból hitetlenek jöttek, akik lábasjószágaikat zsákmányul ejtették s elhajtották. Ám

¹² Eredetileg talán az *olduğı* szót akarták leírni. A szövegben: *آلذوغي*.

¹³ Varjas falu, később Varjasháza puszta az aradi náhijében, Aradtól nyugat-északnyugatra fektűt. A Gyulai szandzsák 1567. és 1579. évi összeírásában szereplő nevek alapján zömmel szlávok lakták. Vö. Káldy-Nagy Gyula, *A gyulai szandzsák 1567. és 1579. évi összeírása*. Békéscsaba, 1982, 139–140.

¹⁴ 1668. június 11.–1669. május 31.

mielőtt elérték volna az ellenség országát, a szolnoki vár katonái közül néhányan utolérték őket, az állatokat a hitetlenektől elvették, majd annak ellenére, hogy tudták: a jószágok az iszlám földjéről valók, nagy mohóságukban az állatokat zsákmánynak titulálva, eladták. Amikor a[z így nyert] pénzt el akarták osztani maguk között, ezek [ti. a panasztevők] a szandzsákbég és a gyulai kádi által kiállított levelet hoztak, és állataikat vagy azok árát az említettektől visszakövetelték, azok vonakodtak megadni. Tudtul adták, hogy perükre vonatkozóan nemes *feivával* bírnak, s minthogy az ügyben a *seriat* szerinti igazságtétel dolgában nemes parancsokat kértek, elrendeltem, hogy a *seriat* szerint igazság szolgáltassék.

1670. július 10–18.

SZEMLE

KÖNYVEK

SZABADOS GYÖRGY: MAGYAR ÁLLAMALAPÍTÁSOK A IX–XI. SZÁZADBAN. ELŐTANULMÁNY A KORAI MAGYAR ÁLLAM TÖRTÉNELMÉNEK FORDULÓPONTJAI RÓL

Szegedi Középkortörténeti Könyvtár, 26. Szeged, 2011, 416 oldal

A magyar történelemnek két nehezen kutatható időszaka van: az egyik a 20. század, a másik pedig a honfoglalás kora. A jelenkor kutatói számára legnagyobb kihívás a forrásbőség, mert az átláthatatlan anyagból nem mindenki ugyanazt a keveset szemezgeti ki. Ebből az következik, hogy ugyanarról az eseményről vagy személyről egymásnak teljesen ellentmondó értékelések látnak napvilágot. A másik végtelenség a magyarság korai történetével foglalkozók helyzete. Mivel az írott kútfők száma meglehetősen csekély, ráadásul nyelvükben egymástól eltérők, ezért a szakemberek kénytelenek más tudományágak eredményeit felhasználva felállítani a saját koncepciójukat. Miután mindenki más és más „eszközt” részesít előnyben, ezért sokszor egymástól gyökeresen eltérő következtetések születnek.

Ebbe a vonulatba illeszthető be Szabados György, az MTA–HIM–SZTE–MOL Magyar Medievistikai Kutatócsoport tudományos főmunkatársának legújabb könyve, amely egy gondolatsorra fűzi fel a 9–11. századra vonatkozó forrásokat és szakirodalmat, valamint tárgyalja újra azokat. Koncepciójának lényege, hogy nem az eseménytörténetet vizsgálja, hanem az „állami akarat” megnyilvánulásain keresztül mutatja be a magyarság régmúltját. Fő mondanivalója szerint csak a magyarok voltak képesek arra a történelem folyamán, hogy az Árpád-ház vezetésével egy steppei *nomádállamból* létrehozzanak egy olyan nyugati típusú keresztény királyságot, amely keleti örökségét is megőrizte.

Szabados monográfiája nem előzmények nélkül jelent meg.¹ A bevezetővel együtt nyolc nagyobb egységre tagolt munka rögtön egy igen aprólékos körképpel indít, amelyben a szerző az ókori majd a középkori európai államfogalmak részletezésén keresztül rátér egy, a nyugat-európai társadalomtudományok művelői között dúló negyvenéves vitára. Nagyjából a hetvenes évek elejéig a középkorász kutatók körében senki sem vonta kétségbe a különböző hatalmi képződmények állam mivoltát. Azonban Joseph Strayer 1970-ben megjelent könyvét² követően kialakult egy olyan irányzat, amely – sokszor nagyon

¹ Az egyes részműveket kifejtő előtanulmányok közül ld. például Szabados György, Koppány – a megismerhetetlen Árpád-házi nagyúr. *Valóság* 52/5 (2009) 30–59; Uő, Az állam-fogalom középkori létjogosultságáról. In: *Középkortörténeti tanulmányok*, 6. Szerk. G. Tóth Péter–Szabó Pál. Szeged, 2010, 203–213; Uő, A magyarok bejövételének hadtörténeti szempontú újraértékelése. *Hadtörténelmi Közlemények* 123 (2010) 215–235.

² Joseph Strayer, *On the Medieval Origins of the Modern State*, Princeton, 1970.

helytelenül a mai államfogalmat visszavetítve – elvitatta ezen területi és politikai közösségek államiságát. Mivel arra már nem voltak képesek, hogy a régi, jól bevált terminust egy másikkal felváltsák, így ez a disputa megfeneklett. A szkeptikus nézet, bár továbbra is jelen van, nem vált meghatározóvá. A szerző különböző tudományágak (szociológia, szociális antropológia, jogtudomány, orientalisztika, régészet stb.) eredményeiknek összegzésével bemutatja, hogy mi tekinthető államnak, majd a magyar államjelenségek taglalásánál tömören kifejti, hogy ő maga mit tekint annak. E szerint „az állam egy meghatározott terület lakossága feletti tartós, intézményes és független főhatalom.” (58. old.)

Az első nagyobb fejezetben külső és belső kútfők felsorakoztatásával tisztázza, hogy az Etelközben létrejött új állam uralkodója Álmos volt. Noha elsőségét többen vitatják, az írott és régészeti források bevonása mellett nyolc érvet sorakoztat fel amellett, hogy a dinasztia alapítója és az első uralkodó csak és kizárólag ő lehetett. Ennek legfényesebb bizonyítéka a Turul-monda, amely az Árpád-ház tagjainak megfelelő alapot biztosított a hatalom birtoklásához.

A második fejezetben a Bíborbanszületett Konstantin bizánci császár által szerkesztett *A birodalom kormányzása* (*De Administrando Imperio*, továbbiakban *DAI*) című, 10. század közepi munka elemzésén keresztül felvázolja az első – a Kárpát-medencén kívül létrejött – magyar állam szervezési modelljét. Az alapos és kimerítő forráskritika mellett igyekszik felhasználni a legújabb kutatási eredményeket is. Ezekből világosan kiderül, hogy a bizánci uralkodó összefoglalójának magyarokra vonatkozó feljegyzéseit óvatosan kell kezelni, mert a mű szerzője nem egy forrásból merített, hanem több régebbi adatot dolgozott egybe. Ebből fakadóan számos ellentmondás található benne. A *DAI* azon állítása miszerint a magyarok kazár segítséggel hozták létre államukat, teljesen kizárt. Szerinte a 9. század közepén Álmos vezetésével az Etelközben létrejött első magyar állam természetes belső fejlődés eredménye volt. A széles hazai közmegegyezés ellenére úgy látja, hogy a magyarok sem Álmos, sem pedig korábban Levedi idején nem álltak kazár fennhatóság alatt. Ezt számos más külső tényezővel igyekszik alátámasztani. Ibn Ruszta közlésére támaszkodva úgy véli, hogy a kazárok Sarkel erődjét a szomszédos népek, köztük a magyarok ellen építették. Ráadásul nem rendelkeztek annyi katonával, amennyivel tartósan magukhoz tudták volna kötni a magyarokat, mivel – következtetése szerint – a központi magyar haderő létszáma meghaladta a kazár uralkodóét. Továbbá feltűnt a szerzőnek, hogy a Kazár Kaganátus semmivel sem igyekezett megakadályozni a lázadó kabarok kiválást és csatlakozását a magyarokhoz.

A harmadik fejezet a Kárpát-medence elfoglalását taglalja. Szabados szerint az írott kútfők, főleg a *DAI* adatai ellenére, teljesen kizárható, hogy a magyarok a 9. század végén egy pusztító besenyő támadás következtében szervezetlenül, fejvesztve menekülve vonultak volna be erre a területre. Az egyik indok az, hogy ez a besenyő támadás valójában meg sem történt. Vajda László kutató-

sai alapján Szabados György úgy véli, hogy a *DAI*-ban is megtalálható népelto-
lódási modell egy régi, Hérodotoszig nyúló toposzra vezethető vissza.³ A Kár-
pát-medence megszerzését hosszú, több éves felkészülés előzte meg. A magya-
rok pontosan tisztában voltak azzal, hogy hol akarnak letelepedni, jól ismerték
a térség politikai és földrajzi viszonyait. A besenyő támadást követő menekü-
lésnek nemcsak a forráskritika mond ellent, hanem a Kárpát-medencében fel-
tárt régészeti leletanyag is. A magyarokhoz köthető sírokból előkerült tárgyakon
nem észlelhető, hogy a letelepedést bármilyen katasztrófa előzte volna meg. De
nemcsak a Kárpát-medencében, hanem a mai Moldávia területén kiásott, bizo-
nyíthatóan magyar temetők tárgyai is azt mutatják, hogy besenyő támadásnak
még híre sem volt. Az újabb régészeti eredményekből jól látszik, hogy nagyon
sokan be sem költöztek ide, hanem továbbra is Etelközben éltek. A szerző sze-
rint a kétségbeesett menekülésnek ellentmond az a körülmény is, hogy a bete-
lepülés után a magyarok a 9. század végén, a 10. század első felében szövetség-
ben vagy önállóan, számtalan hadjáratban vettek részt, amire szilárd hátország
és megfelelő számú ló nélkül nem lehetett esélyük. Márpedig egy kaotikus szál-
lászváltás esetén nem lett volna lehetőség arra, hogy a szükséges állatállomány-
nyal együtt birtokukba vegyék az új földet. A 10. század első felében több olyan
adatunk is van, amelyik arra utal, hogy magyarok és besenyők többször közö-
sen vágtak bele egy-egy hadjáratba. A 934-es háborúról egy kortárs arab auk-
tor, Maszúdi is beszámol, s az ő közléséből az derül ki, hogy a magyaroké volt
a vezető szerep. A katonai aktivitást nagyban segítette az a tényező is, hogy a
magyaroknak nemcsak külső, keletről jövő fenyegetettséggel nem kellett szá-
molniuk, hanem a helyben talált lakosság ellenállásával sem.

A negyedik rész a 10. századi Magyar Nagyfejedelemség berendezkedésével
foglalkozik. Mivel a magyar állam steppei környezetben jött létre, ezért annak a
világnak a jellegzetességei egészen a kereszténység felvételéig döntő befolyás-
sal érvényesültek benne. Szabados György úgy látja, hogy a szállászváltás egyál-
talan nem befolyásolta a politikai struktúrát: a helyben talált népesség nagyon
hamar betagozódott a hódítók társadalmába, a nagyfejedelemség pedig továbbra
is megőrizte gyökereit. Az arab, bizánci és a hazai latin nyelvű forrásokból azt
mutatja ki, hogy a 10. században a nagyfejedelemségen belül nincs semmilyen
nyoma a törzsi tagozódásnak. A magyarok egyetlen vezető uralma alatt álltak,
amit közvetlenül nemcsak a kútfők, hanem a korabeli hadivállalkozások bizo-
nyítanak a legjobban. Mivel a magyar hadak egy időben több helyen harcoltak,
ezért nagy szükség volt erős központra. Ha törzsi tagozódás érvényesült volna,
akkor egyikük sem merne volna megkockáztatni, hogy területeit hátrahagyva
több száz kilométerrel távolabb tartózkodják. A hadjáratok jellege és szervezett-
sége is arra utal, hogy ezeket jó előre, hosszas felkészülés után szervezték meg.
Szilárd hátország nélkül nem lehetett volna egyszerre több fronton harcolni.

³ Vajda László, A népvándorlások kérdéséhez. *Századok* 129 (1995) 107–143.

Feltűnő, hogy a magyarok – Bizánc kivételével – a nyugat-európai államokat vették célba, észak felé sohasem hadakoztak, hanem csak kereskedtek. Nagyon ügyeltek arra, hogy nyugaton mindig legyenek szövetségeseik is, akiknek a területein bármikor átvonulhatnak, cserébe vigyáztak arra, hogy ezeket ne pusztítsák el. Bár hadjárataikat sokszor a zsákmány miatt (is) indították, a legfőbb céljuk mégis az volt, hogy a környező államokat sakkban tartva, rendszeresen védelmi pénzt szedjenek tőlük.

Az ötödik fejezet, amely Koppány és István küzdelmét járja körül, a többihez képest rövidebb, inkább csak átvezetésként szolgál a hatodik fejezet témájához, amely a kereszténység felvétele utáni állam jellege. Bár Koppány és István összecsapásába sokan sok mindent látnak bele, a szerző szerint az uralkodó családon belüli leszámolásként kell értékelnünk. Mivel akkora már rég létrejött egy erős, központosított állam, a fő kérdés az volt, hogy a dinasztia belül ki kapja meg a hatalmat. A régi hagyományok szerint a nemzetség legidősebb tagjának, Koppánynak kellett volna Géza örökébe lépnie. Ám Géza, majd István szakított ezzel a szokással, és a Zolta-ág továbbra is uralmon maradt. A dinasztia belüli leszámolás nem csak a régi öröklési rend elsorvadásával járt együtt.

Vajk-István a kereszténység felvételével egy steppei gyökerű *nomádállam* helyett egy „római típusú” állam alapjait vetette meg. Mivel a vallás- és kultúraváltást ugyanaz a dinasztia vitte végbe, ezért a hatalomgyakorlás mechanizmusa sem változott. Az Árpád-házi uralkodók – egészen a 13. század első feléig – jóval nagyobb hatalommal rendelkeztek, mint nyugati társaik. Ennek ideológiai alapjait a kereszténység felvétele után továbbra is a Turul-monda szavaltotta. Az általa biztosított karizma 1301-ig megkérdőjelezhetetlenné tette uralmukat. Szabados György hangsúlyozza: jellemző, hogy amíg a dinasztia férfiágon ki nem halt, addig rajtuk kívül senkinek sem volt lehetősége a hatalom és az ország megszerzésére.

Végül a historiográfiai jellegű hetedik fejezet a korai magyar múltról alkotott ismeretek formálódását követi nyomon a 11. századi ösgesztától a kritikai történettudomány kiteljesedéséig, Katona István (1732–1811) koráig. Ebben gyakorlatilag első könyvének főbb tanulságait összegzi és gondolja újra.⁴

Könyvének összegzésében is kiemeli azon meglátását, hogy a magyarság legkorábbi politikai szerveződésében kétszeri államalapítási aktussal kell számolnunk.

A szerző már rögtön az alcímmel és a bevezetés elején kijelenti, hogy e munka csak gondolatfelvető jellegű, s a magyar állami élet kezdeteinek csupán a „sarokpontjairól” szól; ebből fakadóan itt csak egy vitaanyagról beszélhetünk, aminek számos hiányossága van. Minthogy a könyvről eddig már két recenzió született, ezért itt csak azokkal a problémákkal foglalkozom, amelyek a korábbi

⁴ Szabados György, *A magyar történelem kezdeteiről. Az előidő-szemlélet hangsúlyváltásai a XV–XVIII. században*. Budapest, 2006, 246.

ismertetésekből vagy kimaradtak, vagy nem kellő súllyal szerepeltek.⁵ Ezek egy része a tartalmi-koncepcionális problémákhoz képest apró, de nem döntő jelentőségű. Más része viszont nagyon is érinti a munka alapfelvetését, s úgy látom, hogy azt számos ponton újra kell gondolni.

Rögtön a legelső gond, ami egy történeti munkánál óriási hiba: nincs benne térkép. Ehhez a tanulmányhoz négy, de legalább öt különböző térkép kellett volna, többek között az első, etelközi magyar állam elhelyezkedéséről, a Kazár Kaganátus 9. századi hatáiról, a szerző által elképzelt Ómorávia területéről és az Árpádok 10. századi birtokairól.

A következő megjegyzés, amelyik még mindig egy részletkérdéssel foglalkozik, de közelít a koncepció egészét érintő észrevételeimhez, a negyedik fejezet egy szeletére vonatkozik. Itt az írott és a régészeti források, valamint a szakirodalom alapján megkísérli felvázolni a Kárpát-medence birtokbavétele utáni magyar gazdasági berendezkedést. A legnagyobb gond itt nem Szabados György következtetéseivel van, hanem azzal, hogy nem vett figyelembe két, a téma szempontjából meghatározó munkát. Az egyik Ligeti Lajos könyve, ahol egy rövid fejezet azon a földműveléssel kapcsolatos török jövevényszavakat tárgyalja, amelyek még a honfoglalást megelőző évszázadokban kerültek be nyelvünkbe.⁶ Bármennyire is hasznosak az ásatások eredményei, egy ilyen témánál, ahol nagyon kevés adat áll rendelkezésünkre, a nyelvészeti kutatások „gyümölcseit” is fel kell használni. A Ligeti által megszólaltatott emlékekből például jól kikövetkeztethető, hogy őseink milyen gabonaféléket és gyümölcsöket termesztettek. A másik, Szabó István 1966-ban megjelent könyve, amely azért bír nagy jelentőséggel, mert alaposan bemutatja, hogy miként vált egy pásztor-kodó életmódot folytató társadalomból egy-két évszázad leforgása alatt letelepedett földművelő nép.⁷ Miután erről a folyamatról alig maradtak fent források, ezért Szabó István is kénytelen volt analógiákat felhasználni. Erre a legalkalmasabb terepet az egykori Orosz Birodalom, valamint a Szovjetunió nyújtotta, ahol a nomád magyarokhoz hasonló kultúrájú és életmódot folytató török népek döntő többsége élt. A számtalan lehetőség közül Szabó a baskirokat választotta vizsgálódása tárgyául. Bár a róluk szóló leírások nagy része a 18. és a 19. századból származik, így honfoglaló őseinktől több száz év választja el őket, letelepedésüket ugyanazok a jelenségek kísérték végig. Hasonló ökológiai rendszerben nomadizáltak, idővel pedig a folyók, patakok partján lévő téli szállásaikon egyre többet tartózkodván fokozatosan felhagytak a nomadizálással.

⁵ B. Szabó János, Szabados György, Magyar államalapítások a IX–XI. században. *Hadtörténelmi Közlemények* 125 (2012) 1153–1159; Tóth Péter György, Államalapítások felülnézetben (Szabados György, Magyar államalapítások a IX–XI. században). *Fons* XIX/1 (2012) 149–158.

⁶ Ligeti Lajos, *A magyar nyelv török kapcsolatai a honfoglalás előtt és az Árpád-korban*. Budapest, 1986, 284–297.

⁷ Szabó István, *A falurendszer kialakulása Magyarországon (X–XV. század)*. Budapest, 1966, 14–35.

Szabó István megközelítését alapul véve Szabados György munkájának a legnagyobb problémája, hogy kutatásának tárgyát nem helyezi bele abba a steppei környezetbe, amelynek keretei elődeink életét is meghatározták. Bármennyire is alapos például a bevezető fejezetben felvázolt „államtan”, nem derül ki belőle, hogy a nomád társadalmak miként értelmezték az állam fogalmát. Ennek hiánya azért is problematikus, mert erről már Vásáry István tollából született egy tanulmány, amelynek eredményeit jó lett volna beépíteni.⁸

Ezen az úton tovább haladva helyes lett volna körbejárni, hogy a Turul-mondának milyen párhuzamos változatai éltek a nomád világban. Én itt csak egyetlen példára szeretnék kitérni. Szabados György a 72. oldalon röviden utal az Oszmán Birodalom alapítójának, Oszmán Gázi apjának, Ertogrulnak csodálatos álomtörténetére, amelyet az általa idézett Sebestyén Gyula Joseph Hammertől vett át.⁹ Azonban Sebestyén Hammerhez hasonlóan nem áll meg ennél az apró adatnál, hanem továbbment egy még különlegesebb adalékra, Oszmán Gázi álomlátására, ami azért érdekes, mert nagy hasonlóságot mutat a Turul-mondával. A történet eredetije Mehmed Nesri művében található, Hammer is ebből merített.¹⁰ Nesri históriája szerint Oszmán Gázi egy nap egy szentéletű embernél, Edebalinál szállt meg. Éjszaka álmot látott: Edeballi melléből egy hold jött ki, és az ő mellébe ment, majd a hasából egy fa nőtt ki, amelynek az árnyékában fekvő hegyek alól források fakadtak. Ezek egy része kerteket, más része forrásokat táplált.¹¹ A történet folytatásából megtudjuk, hogy mindebből a dervisek azt a következtetést vonták le, hogy Oszmánból egyszer még uralkodó lesz. Úgy gondolom, hogy a továbbiakban nem kell különösebben bizonygatni ennek a passzusnak a fontosságát, mert teljesen nyilvánvaló, hogy szinte megegyezik a Turul-mondával. Azonban az Árpádokkal ellentétben az Oszmán-ház hatalmának alapját a meghódított területekkel együtt megszerzett címek biztosították. Az oszmán titulátúrában áttételesen egyaránt megtalálható volt a római császári méltóság, a kalifai tisztség valamint a Kipcsak Pusztá kánja (Padişah-ı Deşt-i Kıpçak) titulus is. Ez utóbbi azonos volt a krími kán címével, a Kipcsak Pusztá pedig a Krímtől északra a Volgáig húzódó füves területet jelölte, amely javarészt a krími tatárok fennhatósága alatt állt. Az Árpádok karizmatikus hatalma sok hasonlóságot mutat a Krími Kánságot irányító Giráj-dinasztiáéval, noha ennek alapját nem egy a Turul-mondához hasonló történet biztosította, hanem a Dzsingisz kántól való leszármazás. Érdemes megemlíteni, hogy a Krími Kánság és a magyarság 9–11. századi története több ponton is hasonlít. Erre B. Szabó János hívta fel a figyelmet, amikor a kalandozó hadjáratokat vetette egybe a krími

⁸ Vásáry István, *Nép és ország a türköknél*. In: *Nomád társadalmak és államalakulatok*. Szerk. Tőkei Ferenc. Budapest, 1983, 189–213.

⁹ Sebestyén Gyula, *A magyar honfoglalás mondái*. II. Budapest, 1905, 65–66.

¹⁰ Joseph von Hammer-Purgstahl, *Geschichte des Osmanischen Reiches*. I. Pest, 1834, 65–67.

¹¹ Mehmed Nesri, *Kitáb-ı Cihan-Nümâ. Nesri Tarihi*. Yay. Faik Reşit Unat, Mehmed A. Köymen. Ankara, 1995³, 80–83.

tatárok 16–17. századi portyáival.¹² A krími példa nemcsak katonai vagy „ideológiai”, hanem gazdasági szempontból is hasznos lehet. Bár a kánság gazdaságáról és társadalmáról aránylag keveset tudunk, de azt igen, hogy a félsziget nomadizálásra alkalmatlan volt, ezért a korábban említett baskírokhoz hasonlóan a Krímbe beköltöző nomád tatárok élete is gyökeresen átalakult. Az itt élők földműveléssel és kertműveléssel foglalkoztak, a tatár pásztorok pedig a Krímtől északra elterülő pusztákon legeltettek.¹³

A dzsingiszida karizma hatalmas reputációt biztosított a Girájoknak, nemcsak a steppei uralkodók között, hanem az Oszmán Birodalomban is. Bár a krími tatárok az oszmánok vazallusai voltak, mégis megkülönböztetett figyelemmel kezelték őket: a többiektől eltérően nekik nem kellett adót fizetniük, sőt minden kán évjáradékot kapott a kincstárból.¹⁴ Mivel a Girájokon kívül a többi tatár nemzetség nem tudta hitelt érdemlően visszavezetni vérvonalát Dzsingiszig, ezért rajtuk kívül senki sem ülhetett a krími trónon. Ugyanakkor fontos különbség, hogy a Girájok vezette államban a kánok nem rendelkeztek olyan erős és koncentrált hatalommal, mint az Árpádok, azt mindig meg kellett osztani a nemzetség többi tagjával, az uralkodót pedig minden esetben a nemzetségszféra választotta meg.¹⁵ A Krími Kánságon kívül a Kipszak Pusztán is elvben csak azok viselhették a káni címet, akik bizonyítani tudták, hogy Dzsingisz kán leszármazottai. Akik nem, azok nemhogy a méltóságot nem viselhették, de az általuk irányított területen még egy kánságot sem tudtak létrehozni. Így járt például a Nogaj Horda megalapítója Edige is, aki ennek hiányában megpróbálta családfáját több áttételen keresztül az első kalifáig, Abu Bakrig visszavezetni. Ezt a konstrukciót azonban senki sem vette komolyan, így eredménytelen maradt.¹⁶

A Giráj nemzetség nőtagjairól viszonylag keveset tudunk, mégis érdemes összehasonlítani sorsukat az Árpádok asszonyaival. Kiházásításuk talán nem volt annyira körülményes, mint az Árpád-ház leszármazottaié, azt azonban érdemes észben tartani, hogy egy dzsingiszida hercegnőt sem vehetett el akárki. Nyilvánvaló volt, hogy a szomszédos keresztény államok királyainak fiaival nem adhatták össze őket, így ezt a kérdést helyben kellett rendezni. A legna-

¹² B. Szabó János, Gondolatok a 9–10. századi magyar hadviselésről. A Krími Kánság bevonása a „kalandozó” hadjáratok kutatásába. In: *Fegyveres nomádok, nomád fegyverek*. Szerk. Balogh László–Keller László. Budapest, 2004, 124–138.

¹³ Ivanics Mária, A földtulajdon a Krími Kánságban. In: *Nomád társadalmak és államalakulatok*, 237–253; Uő, *A Krími Kánság a tizenöt éves háborúban*. Budapest, 1994, 29–30. K. B. Ивангородський, Землеробська культура Кримського ханства у XV–XVII ст. *Чорноморський літопис* 5 (2012) 16–22.

¹⁴ Ivanics, *A Krími Kánság*, 19, 37–38.

¹⁵ Ivanics, *A Krími Kánság*, 25–28.

¹⁶ Vadim V. Trepavlov, *The Formation and Early History of the Mangit Yurt*. (Papers on Inner Asia, 35.) Bloomington, Indiana, 2001, 21. Ivanics Mária, A Nogaj Horda – a nomád birodalom-szervezés egyik lehetséges útja. In: *Fegyveres nomádok, nomád fegyverek*, 154–155.

gyobb krími nemzetségek közül legelőször a Sirinek házasodhattak velük, ami nem véletlen, mivel a legelső krími kán, Hadzsi Giráj nélkülük nem tudta volna megszerezni a hatalmat.¹⁷ Később, a 15. század végén ez megváltozott: van már arra adatunk, hogy a Mangit nemzetség tagjai is egybekelhettek velük.¹⁸ A 16. században már nemcsak a krími előkelőkkel, hanem az Oszmán-ház tagjaival is házasságra léptek.¹⁹

Összegzésképpen elmondható, hogy Szabados György munkájának legnagyobb erénye a végiggondolt és következetesen végigvitt koncepcióban rejlik, amit megfelelő forrásokkal és szakirodalommal alaposan alátámaszt. A könyv jó bepillantást nyújt azokba a problémákba és vitákba, amelyek a korai magyar történelemmel foglalkozó kutatókat leginkább foglalkoztatják. Mindezekkel együtt még nem beszélhetünk lezárt kutatásról (ezt a szerző, amint láttuk, maga is egyértelművé tette). A korábbi recenziók által megfogalmazott észrevételeken túl feltétlenül kívánatos lenne kiegészíteni a jövőbeni vizsgálódásokat még egy „sarokponttal”, a steppe történetével, ilyenformán jobban be kellene építenie a steppei birodalmakra vonatkozó munkák eredményeit.

Katkó Gáspár

¹⁷ Ivanics, *A Krími Kánság*, 29. Uő, Die Şirin. Abstammung und Aufstieg einer Sippe in der Steppe. In: *The Crimean Khanate between East and West (15th –18th Century)*. Ed. by Denis Klein. (Forschungen zur osteuropäischen Geschichte. 78.) Wiesbaden, 2012, 27–44.

¹⁸ A. M. Некрасов. Женщины ханского дома Гиреев в XV-XVI вв. In: *Восточная Европа в древности и средневековье*. Москва, 1978. <http://www.portal-credo.ru/site/?act=lib&id=1785> (Letöltve: 2014. július 31.)

¹⁹ Ilya V. Zaytsev, The Structure of the Giray Dynasty (15th–16th centuries): Matrimonial and Kinship Relations of the Crimean Khans. In: *Kinship in the Altaic World. Proceedings of the 48th PIAC*. Ed. by Elena V. Boikova and Rostislav B. Rybakov. (Asiatische Forschungen. 150.) Wiesbaden, 2006, 341.

KONFERENCIÁK

CIEPO-21. 21ST CONFERENCE OF THE COMITE INTERNATIONAL DES ETUDES PRE-OTTOMANES ET OTTOMANES (BUDAPEST, 2014. OKTÓBER 7–11.)

(Eötvös Loránd Tudományegyetem, Bölcsészettudományi Kar, Török Filológiai Tanszék; Magyar Tudományos Akadémia, Bölcsészettudományi Kutatóközpont; Szegedi Egyetem, Történeti Intézet)

Szögezzük le rögtön az elején: bár rendeztek már két CIEPO konferenciát is Magyarországon (az egyiket 1986-ban Pécsen, a másikat 1997-ben a nemzetközi orientalisztikai kongresszus keretében Budapesten), ilyen nagy létszámú résztvevőt felvonultatót még nem. Általában is elmondhatjuk, hogy más olyan nemzetközi oszmanisztikai szimpózium sem volt még hazánkban, ahova ennyi külföldi előadó érkezett volna. Ennek hátterében elsődlegesen az áll, hogy a gombamód szaporodó török egyetemek PhD hallgatói számára egy külföldi konferencián való megjelenés feltehetőleg óriási fontossággal bír, ezért ostromolják meg az ilyen típusú szakmai rendezvényeket.

De lépünk vissza a kezdetekhez! Michael Ursinus heidelbergi professzor, a CIEPO elnöke 2012. november 6-án és azt követően „bizalmas” e-mail üzenetben kereste meg azon magyar oszmanistákat, akiket korábban ismert. Az iránt puhatolózott, hogy 2016-ban vagy 2018-ban nem kaphatna-e helyt a bizottság összejövétele Budapesten vagy Szegeden. Ekkor még úgy tűnt, hogy 2014-ben Bukarest ad otthont a találkozóknak. Aztán drámai fordulatot vettek az események, mert december 5-ére kiderült, hogy a romániai főszervező személyes okokra hivatkozva visszavonulót fűjt. Ezért a tapogatózást felváltotta az egyértelmű felkérés. Mivel az első megkeresésre sem volt részünkről kifejezetten elutasító a válasz, ebben a váratlan szituációban a kitérés már-már cserbenhagyással ért volna fel. Így a segítőkészség kerekedett felül, s bízva a Bölcsészettudományi Kutatóközpont infrastruktúrájában, elvállaltuk a rendezést.

A mintegy 800 (!) főnek kiküldött első körlevélben – a túlzott tematikus szétaprózódást elkerülendő s a CIEPO vezetőségének szándékának megfelelően – a jelentkezőket arra biztattuk, hogy jellemzően négyfős panelekbe tömörüljenek s járjanak körül egy-egy kérdéskört.¹ Emellett az alábbi főbb témákat javasoltuk, persze nem kötelezően: political, ethnic and religious transformation in Anatolia from the 11th to the 13th century; Ottoman military history: strategies, logistics and conduct of war; ethnic and cultural acculturation in the Ottoman Empire; conversion and confessionalism in the Ottoman Empire; autonomies in the

¹ Itt kérünk utólag is elnézést azon hazai kollégáinktól, akikhez figyelmetlenségből nem juttattuk el a felhívást.

Ottoman Empire; the historical relationship between the Ottoman Empire and Europe; central and provincial elites in the Ottoman Empire; nomads and semi-nomads within the Ottoman economic and administrative system; literature, art, architecture and science in the service of constructing Ottoman identity.

A felhívásra hozzávetőlegesen 600-an válaszoltak. Ezek közül kellett kiválasztani mintegy 180 főt, mivel ennyiben tűnt ésszerűnek megvonni a végső létszámot. Nagy feladat várt arra az öt tudósra, akik – természetesen „vakon” – áttanulmányozták és értékelték a bejövő kivonatokat. A szervezőbizottságnak csupán néhány fős kerete volt az esetleges „félreértések” korrigálására. Ám e hatáskörrel alig kellett élni, a „vetting board” szinte valamennyi ismertebb kollégának zöld utat adott. Inkább olyankor nyílt mód beemelni elutasított vagy várólistás személyeket, amikor valaki időben jelezte, hogy nem tud eljönni. (Sajnos a végső programban szereplők közül mintegy 25-en nem érkeztek meg. Ilyen mértékű lemorzsolódás máskor sem ritka a nagy nemzetközi konferenciákon, ám az adott esetben ez azért mondható fájdalmasabbnak, mert így mások kiszorultak a lehetőségből.)

Az oszmanisztika vitathatatlanul fölöttébb nemzetközi tudomány. Bár egyes országokban bizonyos nehézségek tapasztalhatók a „régis szép idők”-höz képest, másutt újraélednek a rendszerváltozás előtt bezárt tanszékek és kutatóközpontok. Ez a sokszínűség tükröződött a szimpóziumon is. Olykor, főleg török nevű kollégák esetében, nem mindig derül ki, hogy milyen nemzeti identitással bírnak, hiszen valamely más országban születtek vagy oda tették át működésük színterét. Így is kétségtelen, hogy a legtöbben Törökországból keltek útra. Szembeszökően magas volt a görög és a ciprusi kollégák száma – ez részben annak is köszönhető, hogy az előző CIEPO-t Krétán tartották, s ez fellepezdítette az érdeklődést.

Az előre megjelölt kérdéskörök közül panelszinten legtöbben az eliteket tárgyalták, de a hadtörténet és a nomádok letelepedése is visszhangra talált. A legnépesebb összefogás Edirne köré fonódott („New perspectives on Ottoman Edirne), nem kevesebb, mint kilenc főt foglalkoztatott. Figyelemre méltó felvetésként értékelhetjük a közvetítőkről szóló („The figure of the go-between in Ottoman context: actor, relationship, and genre”), a fekete-tengeri kereskedelmet gyűjtőpontba állító („Karadeniz ticaret ağları”) és a természetfeletti hittel és hiedelmekkel kapcsolatos („This world, the hereafter, and the in-between: practical and supernatural aspects of death”) összeállítást. A bécsi Österreichische Nationalbibliothek Mxt. 270-es kéziratának a fő jelentősége nem a belőle most kiemelt, az indonéziai Acehre vonatkozó dokumentumokban rejlik, hanem abban, hogy a kódex az ún. mühimme defterik egyik elkallódott, 1564-ben vezetett, erősen átázott kötete, amelyből különböző technikákkal próbálják elővarázsolni az elhomályosult parancsokat, míg mások viszonylag tűrhetően olvashatók. Az egyéni témaválasztások széles palettán helyezkedtek

el, de szerencsés módon időnként már-már panellé szervesültek. Megállapíthatjuk még, hogy az oszmánok előtti korszakot egyetlen előadás sem képviselte, s a visszautasítottak között sem igen akadt kimondottan szeldzsuk vagy az anatóliai bégségeket célba vevő tematikai javaslat, ami kissé meglepő. Meglehetősen sokan vizsgálták viszont a 19. század történeti, sőt jogi aspektusait. Örvendetes, hogy az oszmán–perzsa reláció kétoldalú megközelítésben került terítékre.

Mivel négy, ritkábban három párhuzamos szekcióban zajlott a konferencia, ha akarnánk, akkor sem állna módunkban tételesen értékelni az elhangzottakat (de hát az szinte egy teljes *Keletkutatás* számot kitöltene). Annyi talán leszűrhető, hogy a jövőben nagyobb figyelmet kellene szentelni az egyes paneleken belüli összehangolásnak, a gondolati háttér egységesebbé tételének. Ebben az esetben könnyebben lesz levonható valami általános tanulság.

A konferencia zárásaként a vendégek kiránduláson vehettek részt, ami a török népdalokból is ismert Esztergom várának és városának felfedezésével indult, majd egy közös ebédet követően Visegrádon ért véget.

A kollégák népes tábora a jelek szerint elégedetten hagyta el Budapestet a majd egy hetes rendezvény után. Legalábbis erre utalnak azok a közösen is aláírt levelek, amelyek szerint ez volt az egyik legjobban szervezett CIEPO-szimpózium.

Dávid Géza–Fodor Gábor–Fodor Pál–Molnár Mónika

