

KELETKUTATÁS

A Kőrösi Csoma Társaság folyóirata

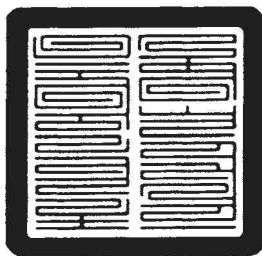
2016. tavasz

Szerkeszti

DÁVID GÉZA, FODOR PÁL ÉS PÉRI BENEDEK

BIRTALAN ÁGNES, CZENTNÁR ANDRÁS ÉS IVÁNYI TAMÁS

közreműködésével



BUDAPEST

A borítón:
Örmény *khacskar* (keresztes kő), Jeruzsálem, Szent Jakab székesegyház



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>Vásáry István: Schütz Ödön élete és munkássága (1916–1999)</i>	5
<i>Baski Imre: A turkológus Schütz Ödön</i>	15
<i>Nagy Kornél: Az armenológus Schütz Ödön</i>	29
<i>Ferenczi Roland: A Malabár-part kalózzai az indo–római kereskedelem idején</i>	39
<i>Péri Benedek: I. Szelim szultán (1512–1520) imitációs technikája. Két Háfiz parafrázis példája</i>	63
<i>Czentnár András: Egy 19. század eleji keleti török nyelvkönyv társadalomrajzi tanulságai</i>	77
<i>Gergely Hanna: A meddőséggel kapcsolatos hiedelmek és előírások a Közel–Keleten</i>	105

MISCELLANEA

<i>Dávid Géza: Az oszmán földbirtokrendszer egy írnok szemével – Ajn Ali Kavaninja és a mű pécsi kézirata</i>	129
---	-----

SZEMLE

KÖNYVEK

Sidney H. Griffith: The Bible in Arabic. The scriptures of the „people of the book” in the language of Islam (<i>Mércz András</i>)	135
--	-----

Contents

STUDIES

<i>István Vásáry</i> : Life and works of Ödön (Edmund) Schütz (1916–1999) ..	5
<i>Imre Baski</i> : Edmond Schütz as a Turkologist	15
<i>Kornél Nagy</i> : The Armenist Ödön (Edmond) Schütz	29
<i>Roland Ferenczi</i> : The pirates of the Malabar Coast during the Indo–Roman trade	39
<i>Benedek Péri</i> : Yavuz Sultan Selim (1512–1520) and his techniques of poetic imitation. The case of two Hāfiz ghazals	63
<i>András Czentnár</i> : Sociographic lessons of an Eastern Turkic language course book from the early 19th century	77
<i>Hanna Gergely</i> : Folk superstitions and juridical opinions concerning barrenness in the Middle East	105

MISCELLANEA

<i>Géza Dávid</i> : The Ottoman land tenure system as seen by a scribe – Ayn Ali’s <i>Kavanin</i> and its Pécs manuscript	129
--	-----

REVIEW

BOOKS

Sidney H. Griffith: The Bible in Arabic. The scriptures of the „people of the book” in the language of Islam (<i>András Mércz</i>)	135
---	-----

TANULMÁNYOK

Vásáry István

Schütz Ödön élete és munkássága (1916–1999)

Száz éve született és nincs még húsz éve sem, hogy távozott körünkől Schütz Ödön, aki még sokunk emlékezetében él elevenen. „Régi”, hosszú évtizedekkel vagy akár egy évszázaddal azelőtt élt tudósokat, akikhez személyes ismeretség nem fűzött senkit, bizonyos fokig objektívebben tudunk megítélni, mint a nemrég elhunyt kedves kollégát, akit hajlamosak vagyunk a „de mortuis nil nisi bene” elve alapján felértékelni. Ugyanakkor nagy előnye is lehet annak, hogy szubjektív emlékünknél van az emberről, mert így a tudós emberi oldala is jobban beépülhet az értékelés folyamatába. Mindenesetre megpróbálom egyensúlyt tartani a személyes emlékek és az objektív értékelés között. Az is sajátja ennek az írásnak, hogy szinte elsőként vállalkozik egy nemrég elhunyt tudós életművének rövid általános értékelésére, melynek lényegében még nincs szakirodalmi háttere. Schütz Ödön tudományos sokoldalúsága szembeütő: regionálisan turkológusnak és armenistának nevezhető elsősorban, diszciplinárisan pedig nyelvész és történész volt. A következőkben megpróbálom átfogó képet rajzolni életéről és munkásságáról, míg török nyelvészeti és armenisztikai működéséről Baski Imre és Nagy Kornél fog értekezni.

Kezdjük az életúttal. Schütz Ödön 1916. március 29-én született Budapesten, tisztos polgári családban. 1925–1933 között a Fasori Evangélikus Gimnáziumnak volt a tanulója, jó nyolc éven keresztül. Ez dicső iskola volt, melyet 1823-ban alapítottak a pesti evangélikusok, és a Deák téren kezdte el a működését, majd 1864-ben a Sütő utcába költözött, végül 1904-ben vonult át mai végleges helyére, a Városligeti (akkori nevén Vilma királynő) fasorba. A fasori gimnázium 1904 és 1952 között nemcsak a hazai evangélikusságnak, hanem az egész magyar középiskolai oktatásnak igazi fellegvára volt, nagyszerű tanári karral és ambiciózus diákokkal. Évtizedeken át a pesti polgárság iskolájának tartották, melynek nyitott és liberális szellemét az is mutatta, hogy a lutheránusok mellett jelentős számban katolikusok, reformátusok és zsidó származásúak is látogatták az iskolát. A gimnázium méltán büszke arra, hogy két Nobel-díjast adott a világnak: itt tanult Wigner Jenő fizikus és Harsányi János közgazdász, mindkettőről emléktábla ad hírt a gimnázium falán. Számos más, később világhírűvé lett tudós is tanult a gimnázium falai között, így akadémikusok, kiváló tudósok, művészek is, mint Neumann János, a számítógép atyja vagy Doráti Antal karmester, de folytathatnám hosszan a sort. 1952-ben, mint annyi más

egyházi intézménnyel is történt, államosították, s évtizedeken át különböző intézményeknek adott helyet. Utoljára az OPI (Országos Pedagógiai Intézet) volt elhelyezve a patinás épületben. De hála Istennek, a hatóságok annyira felelősenek (hanyagok?) voltak, hogy elfelejtették az épületet telekkönyvileg az állam nevére írni, így amikor a rendszerváltozás előestéjén, 1989-ben felmerült a gimnázium újraindításának a gondolata, nem volt adminisztratív akadály, mert az épület az evangélikus egyház nevében maradt a földhivatalban. Egy jeles egykori fasori diáknak, Gyapay Gábor történelemtanárnak hervadhatatlanok az érdemei a gimnázium újjászervezése terén. Hihetetlen agilis munkássága nyomán született újra, elsőként az egyházi iskolák közül 1989-ben. Az akkori kultuszminiszter, Glatz Ferenc nyitotta meg ismét a fasori gimnáziumot. A gimnázium a maga korában, tehát a 20. század első felében Magyarország, de bátran mondhatjuk, a térségnek is egyik legjobb középiskolája volt, nagyszerű tanári karral és nagyszerű diákokkal. Szép templom kapcsolódik az épülethez, melynek oltárképét Benczúr Gyula festette és üvegablakait Róth Miksa készítette. E történeti falak között érettségizett tehát Schütz Ödön, 1933-ban.

Érettségi után rögtön a Pázmány Péter Tudományegyetem Bölcsészettudományi Karára iratkozott be, magyar–német szakon, egyben a Báró Eötvös Collegium tagja lett, amely a magyar egyetemi és tudósképzésnek fontos központja volt. Szinte minden későbbi professzor innen került ki. Érdeklődése elsősorban a magyar és finnugor nyelvészet körül forgott már gimnazista kora óta, majd török és belső-ázsiai irányban tolódott el, és a magyar őstörténet kérdései is izgatták. Tanárai között olyan kiválóságokat találunk mint Gombocz Zoltán, a legnagyobb magyar nyelvész, Zsirai Miklós, a kiváló finnugrista, a turkológus Németh Gyula és a turkológus és mongolista Ligeti Lajos. De nemcsak a tanárok voltak kiválók ebben az időben, a tanulók között is sok kiemelkedő tehetség volt. Így Schütz nemzedékéből való voltak a turkológus Halasi-Kun Tibor (sz. 1914), a Belső-Ázsia kutató Sinor Dénes (sz. 1916), az arabista és őstörténész Czeglédy Károly (sz. 1917) és a történész és turkológus Györffy György (sz. 1917). E „nagy nemzedék” tagjait a barátság szálai összefűzték egész életükön keresztül, akkor is, amikor Halasi-Kun és Sinor Dénes az 1960-as évektől kezdve már az Egyesült Államokban folytatták tudományos munkásságukat.

1942 és 1945 között, a zűrös háborús időkben Schütz sem úszta meg a katonaságot. De túlélte, és a romokban levő országban folytatta életét. A háború után nemsokkal, 1948-ban irodalomtörténetből doktorált Szegeden, „Kosztolányi Dezső mint műfordító” című disszertációjával, amely kiadatlan maradt. 1949-ben az MTA akkor megalakult Történettudományi Intézetébe került, s húsz éven át volt ezen intézmény munkatársa. Ez a húsz éves periódus sok jó és rossz emlékekkel volt tele. „Átdekkolta” ezt az időt, ahogyan ő is és sokan mások mondták. Lényegében elvi megalkuvások nélkül folytathatta munkáját, a korszellem „kötelező hatása”-t szinte csak egy cikkében látom megnyilvánulni,

mely a mongol hódítás problémáiról szól, s itt a marxizmus obligát terminológiáját használta, szemben a „polgári” történetírás „téves, elavult” terminológiájával szemben. Egyébként ez a cikke is kifogástalan akribiával, jól van megírva.¹

1969-ben az ELTE BTK Belső-Ázsiai Tanszéke mellett működő Altajisztikai Kutatócsoporthoz került, rögtön annak megalakulása után. Schütz új és nyugodtabb munkakörét egyértelműen a kutatócsoportot létrehozó Ligeti Lajosnak köszönhette.

1957-től folyamatosan tartott órákat az egyetemen, később címzetes egyetemi docens, majd egyetemi tanár is lett. (Én az 1960-as években ismertem meg őt, örményt és örmény-kipcsakot tanultam tőle, egyedüli hallgatóként.) 1973-tól gyakran járt külföldön, főleg Bloomingtonban oktatott számos alkalommal mint vendégtanár, és volt konferenciák rendszeres előadója. 1980-ban lett a tudományok doktora, 1987-ben ment nyugdíjba. 1989-ben életművéért kitüntették a „Permanent International Altaistic Conference with the Gold Medal of Altaic Studies” éremmel, 1990-ben pedig a jereváni Örmény Tudományos Akadémia külső tagjává választották. Nyolcvanadik születésnapjára 1996-ban „a Magyar Köztársasági érdemrend tisztikeresztjé”-vel tüntették ki.

Számos külföldi tudós társaságnak volt tagja, így az American Oriental Societynek és a Türk Dil Kurumunak, és még több más egyesületnek is. Ritka tudományos és emberi teljesítmény volt, hogy mind az örmény, mind a török tudományos világ egyaránt elfogadta, tisztelte és kedvelte őt.

Publikálni viszonylag későn, harmincöt évesen kezdett, de utána folyamatosan írt. Alapos nyelvi és irodalmi műveltséggel rendelkezett (angol, német, francia, orosz; görög, latin; finn, török; örmény). Első érdeklődése, még gimnazista korában a magyar nyelv és a finnugrisztika volt, de később, egyetemistaként abbahagyta ezirányú tanulmányait. Első, korai próbálkozásairól így vallott:

„Losonczi tanár úrtól már hetedikesként kértem és kaptam a tanári könyvtárból finn nyelvtant. Teljes gözzel nekiláttam a finn tanulásnak, Bán Frigyes nyelvtanának, de néhány hét alatt felfedeztem, hogy a könyvben rendkívül sok a hiba. Losonczi tanár úr tanácsára megrendeltem Rosenquist nyelvtanát. A kitűnő könyvből gyorsan ment az előrehaladás, úgyhogy egy év alatt végigtanultam a könyvet és máris fordítottam finnből prózát és verset. Koskenniemi egy szonettjének elég jól sikerült fordítása meg is jelent a protestáns Ifjú Évek diáklapban.”²

Magyar és finnugor nyelvészeti érdeklődését erősítette a jeles finnugrista professzor, Zsirai Miklós támogatása, akinek fiát Schütz még diákként magánúton németre tanította. Bár az obi-ugor nyelvek körében tájékozódott és Szinnyi

¹ Schütz Ödön, A mongol hódítás néhány problémájához. Századok 93 (1959) 209–232.

² Schütz Ödön gépíratos feljegyzésében, melyet nevelt unokájától, Kalmár Jánostól kaptam meg felhasználásra. Szívességét ezúton is köszönöm.

József híres *Finnugor nyelvhasználtását* is tanulmányozta, végül mégsem lett belőle finnugrista, mert Németh Gyula és Ligeti Lajos hatására a török nyelvekkel kezdett foglalkozni.

Tudományos működésének három nagy területét különböztethetjük meg: 1. turkológia (a török nyelvek és török népek története); 2. Belső-Ázsia és Kelet-Európa mongol korszaka (13–14. század); 3. armenisztika és magyar–örmény kapcsolatok. A harmadik témakörrel itt nem szólok, hiszen Schütz Ödön örménnyel kapcsolatos munkásságával Nagy Kornél foglalkozik részletesen „Az armenológus Schütz Ödön” című cikkében, hanem elsősorban az első két témakör egy-egy aspektusát kísérem meg bemutatni, a fő hangsúlyt a történeti szempontra helyezvén, mivel a filológiai és nyelvészeti vonatkozásokat Baski Imre tárgyalja „A turkológus Schütz Ödön” című cikkében.

A legtöbb nívumot kétségkívül az Armeno-Turcica adja Schütz kutatásaiban, azaz az örmény-kipcsak nyelv és kultúra feltárása. Mi az örmény-kipcsak nyelv, kik és hol beszélték, hol keletkezett, meddig élt, milyen emlékei maradtak fenn Bécs és Velence könyvtáraiban, valamint a lengyel, ukrán és örményországi gyűjteményekben, s végül milyen török nyelv volt – sorjáznak a kérdések.

Az örmény-kipcsak nyelv a 16–17. században a történeti Lengyelország területén, elsősorban a keleti lengyel és nyugati ukrán határvidéken beszélt és írott török nyelv volt, beszélői azok az örmények voltak, akik a 15. század folyamán kerültek a Krímből erre a területre. Az örmény közösségek fő központjai Podóliában (elsősorban Kameniec Podolski, oroszul Kamenyec-Podolszk) és Galíciában (főleg Lwów; oroszul L’vov, ukránul L’viv, németül Lemberg, régi magyar nevén Ilyvó) voltak. E területek több népnek és nyelvnek adtak otthont: oroszok, ukránok, zsidók és németek évszázadok óta együtt éltek és hoztak létre sajátos multikulturális közeget. Az örmények szórványosan már a 11. században is megjelenhettek a Krímben, a szeldzsuk hódítás és a főváros, Ani elpusztítása után, de többségük a 13. századi tatár-mongol pusztítás elől menekült és jutott el a Krímbe. A Krímben az Arany Horda kánjainak fennhatósága alá kerültek, majd a tatár uralkodóház krími ága, a Girej-dinasztia hatalomra jutásával (1453) a krími tatárok adófizetői lettek. Az épphogy csak önállósult Krími Kánság rövidesen, 1475-ben Kaffa (ma Feodoszija) oszmánok általi elfoglalása után az Oszmán Birodalom vazallusa lett. Ez lehet az az időszak, amikor az örmény emigráció elindult több hullámban a Lengyel Államszövetség (Rzeczpospolita Polska) területére, a lengyel–ukrán határvidékre.

Hol éltek a Krímben, és honnan érkezhettek a Podóliába kivándorolt örmények? Schütz Ödön kutatásai alapján plasztikus kép rajzolódik ki erről, melyet röviden vázolunk most. 1770 táján az örmények Bahcsiszerájban, Kirkorban (Kirkjer), Kaffában, Karaszubazarban és Szolkhatban (Eszki Kirim) éltek nagyobb számban. Ezen lakhelyeik közül Kirkorba és Bahcsiszerájba azonban csak később jöttek az örmények, mert a 15. század közepén a Girejek először

Kirkjerbe teszik központjukat, s az új főváros, Bahcsiszeráj, csak a 16. század elején épül fel. Kirkjer ezután a krími karaimok központja lesz, innen is van későbbi török, illetve magyar neve (Csufutkale, illetve Zsidóvár). Kaffa 1269-től a génuaiaké, majd 1475-ben az oszmánoké lesz. Itt mindig jelentős örmény kolónia volt. Karaszubazar a 17–19. században a legfontosabb központja lett a krími örmény diaszporának, de az itteni örmények zömében a 17. század elején települtek ide Anatóliából, a dzseláli mozgalom idején és utána. A 15. században tehát még nincsenek itt tömegesen. Végül Szolkhatnak volt jelentős örmény lakossága. Szolkhat a Krím-félsziget régi központja volt a kazárok óta, a kunok is jelentős számban telepedtek itt meg, és az arany hordai kánoknak is itt székel a helytartója. Kaffától és Szudaktól mindössze 25 km-re van, a kelet–nyugati nagy karavánúton feküdt. Tarka lakossága görög, alán, karaim, örmény, kun, kipszak elemekből állt. Az örmények tömegesen 1330 tájt jöttek ide az anatóliai Akszarából. Külön örmény negyede volt a városnak, s a ma is álló Szurb khacs ('szent kereszt') kolostort, amely mintegy 5 km-re van a várostól, 1338-ban alapították. Itt sok örmény élt, és a kun-kipszak volt a beszélt nyelv.

Tehát az a legvalószínűbb, hogy Kaffa és Szolkhat vidékéről települtek ki az örmények a 15. századi zavaros időkben a Girej-kánok uralma alatt, amikor a két város állandóan hadban állt egymással.

Az örmények a Krímben mindennapi nyelvüket az ott beszélt tatár dialektusra váltották fel, s az örményt csak egyházi célokra használták mint a magasabb műveltség nyelvét. Új tatár nyelvüket is a hagyományos örmény ábécével kezdték el lejegyezni, s ezt a nyelvet nevezte el a későbbi kutatás a 20. században először örmény-tatárnak, majd örmény-kipszaknak. Bár az örmény-kipszak nyelv kétségkívül a Krímben jött létre, szövegemlékeik, azaz az örmény betűkkel írt tatár (kipszak) szövegek csak a lengyel–ukrán területről maradtak fenn. A legtöbb írott emlék Velence és Bécs örmény mechtaristáinak kolostoraiban őrződött meg, de Lembergben és Lengyelország nagy könyvtáraiban is sok munkát tartanak számon. Ezen emlékek modern kutatása az 1950-es években indult el, az ún. *Kamenyeci krónika* kiadásával. E munka egy lembergi örmény papcsalád három nemzedékének történeti feljegyzéseit tartalmazza, sok esetben a szemtanú hitelességével. Mind nyelvi, mind történeti szempontból figyelemre méltó munka. Először Jean Deny, a kiváló francia turkológus 1957-ben adta ki a mű párizsi töredékét,³ majd Schütz Ödön a teljes velencei kéziratból közli az 1620–1621-es eseményeket, a cecorai (ma Țuțora, Románia) és hotini (lengyelül Chocim, ukránul Khotin, Ukrajna) háborúra vonatkozó feljegyzéseket;⁴ a teljes krónika addig kiadatlan, maradék részeit pedig magam

³ Jean Deny, *L'arméno-coman et les «Ephémérides» de Kamieniec (1604–1613)*. Wiesbaden, 1957.

⁴ Edmond Schütz, *An Armeno-Kipchak Chronicle on the Polish–Turkish Wars in 1620–1621*. (Bibliotheca Orientalis Hungarica, 11.) Budapest, 1968. – A velencei kéziratot, az örmény és

közöltem 1969-ben.⁵ Schütz Ödönnek a könyve a *Kamenyeci krónika* legfontosabb részeinek kiadását, annak angol fordítását és filológiai és nyelvi-történeti magyarázatait tartalmazza. A munka a mai napig az örmény-kipcsak filológia jeles alkotása.

Az örmény-kipcsak nyelv mind művelődéstörténetileg, mind nyelvészetileg hallatlanul érdekes jelenség. Nyelvileg, nem véletlenül, az 1300-as évek első felében keletkezett *Codex Cumanicus* kun nyelvjárásaihoz és a karaim nyelvhez áll legközelebb. Utóbbi az örménnyel mutat érdekes párhuzamokat: itt a krími karaita (karaim) zsidó közösség által átvett kipcsak nyelvről van szó, melyet vallási és kulturális hagyományaiknak megfelelően héber betűkkel írtak. Ugyanakkor érdekes különbség, hogy a karaimok már a Krímben használták írásban is kipcsak nyelvüket, míg a krími örmények kitartottak az örmény mellett, s emlékeiket csak Lengyelországban kezdték örmény-kipcsakul írni.

Az örmény-kipcsak területen Schütz számtalan kiváló tanulmányt és rövidebb-hosszabb cikket publikált, elsősorban angol és német nyelven, s ezekkel beírta nevét az örmény-kipcsak filológia legkiválóbb művelői közé.⁶

Az örmény-kipcsak filológia mellett a krími, perzsiai és ciliciai örmények történetének is kiváló szakértője volt, erről számos munkája tanúskodik.⁷

örmény-kipcsak nyelvüket egyaránt, először Ġ. Ališan publikálta Velencében, örmény betűkkel, de ez a munka nem vált ismertté a turkológusok között: Ġewond Ališan, *Kamenic' Taregirk' hayoc' Lehastani ew Rumenioy* [Kameniec. A lengyelországi és romániai örmények évkönyvei]. Venetik [Velenec]. 1896.

⁵ Stephen Vásáry, Armeno-Kipchak Parts from the Kamenets Chronicle. *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae* 22 (1969) 139–189.

⁶ Mindössze párat emelnék ki ezek közül, ezek a következők: Edmond Schütz, An Armeno-Kipchak Print from Lvov. *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae* 13 (1961) 123–130; Uő, Armeno-Kipchak Texts from Lvov (A.D. 1618). *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae* 15 (1962) 291–309; Uő, Armeno-kiptschakische Ehekontrakte und Testamente. *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae* 24 (1971) 265–300; Uő, Armeno-Kiptschakisch und die Krim. In: *Hungaro-Turcica. Studies in Honour of Julius Németh*. Ed. by Gyula Káldy-Nagy. Budapest, 1976, 185–205; Uő, An Armeno-Kipchak Document of 1640 from Lvov and its Background in Armenia and in the Diaspora. In: *Between the Danube and the Caucasus*. Ed. by György Kara. Budapest, 1987, 247–330. – Ilyen tárgyú cikkeinek széleskörű gyűjteménye: Edmond Schütz, *Armeno-Turcica. Selected Studies*. Bloomington, Indiana, 1998.

⁷ A krími örményekről: Edmond Schütz, Eine armenische Chronik von Kaffa aus der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts. *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae* 29 (1975) 133–186; Uő, The Tat People in the Crimea. *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae* 31 (1977) 77–106; Uő, The Stages of Armenian Settlements in the Crimea. In: *Transcaucasica 2. Quaderni del Seminario di Iranistica, Uralo-Altaistica e Caucasologia dell'Università degli Studi di Venezia*. Venezia, 1980, 116–135. – A perzsiai örményekről: Uő, Örmények kitelepítése Perzsiába. Az 1604-es „nagy szüregün”, örmény források alapján. *Keletkutatás* 1988. ősz, 50–66. – A ciliciai örményekről: Uő, Armenia: a Christian Enclave in the Islamic Near East in the Middle Ages. In: *Conversion and Continuity: Indigenous Christian Communities in Islamic Lands Eighth to Eighteenth Centuries*. (Papers in Medieval Studies, 9.) Ed. by Michael Gervers–Ramzi Jibran Bikhazi. Toronto, 1990, 217–236.

Különösen kedvelt területe volt történeti kutatásainak a mongol kor (13–14. század), amelynek örmény aspektusai mellett a kaukázusi mongol hódítást és a perzsiai mongolok, az ún. ilkánok és egyiptomi mamelukok harcát is vizsgálta.⁸

Három munkája volt készülőben, melyek közül csak az első jelent meg, az is posztumusz műként. A Halasi-Kun Tibor által Jemenben fölfedezett ún. *Raszulida hexaglott* egy hatnyelvű szójegyzéket tartalmaz (arab, perzsa, török, bizánci görög, mongol és örmény), amelyet arab betűkkel al-Afdāl al-‘Abbās, a hatodik raszulida uralkodó (1363–1377) írt. A nagy jelentőségű munka nemzetközi együttműködés keretében jelent meg az ezredfordulón, melynek kiadói és szerzői Halasi-Kun Tibor, Ligeti Lajos, Peter Golden és Schütz Ödön voltak. Schütz a ciliciai örmény nyelvi anyag kiadását készítette el példaszerűen.⁹

Másik két munkája nem jelent meg a mai napig. Az egyik a ciliciai örmény uralkodónak, Hetumnak (Hayton) (1226–1269) ófrancia nyelven készített „*Flor des estoires*” című híres történeti munkájához készített részletes annotáció, mely remélhetőleg E. Mickel angol fordításával együtt fog megjelenni.

Végezetül sokáig készítette Schütz Ödön a 7. századi, gyakran hibásan Movses Khorenac‘inak (vagy Anania Širakac‘inak) tulajdonított névtelen *Örmény földrajz* „barbár” népekről szóló fejezeteinek részletes kommentárját. E műve, a „*Barbarian Confines of the 7th-century Armenian Geography*”, ha megjelenhetik, alapvetően fog hozzájárulni a nyugati steppevidék korai történetének jobb megértéséhez, és tanulságokkal szolgálhat a korai magyar történet bizonyos kérdéseihöz.

Összefoglalóan, Schütz Ödön a magyar orientalisztika legnemesebb hagyományainak folytatója volt, közvetlenül Németh Gyula és Ligeti Lajos nyomdokában járt. Ismereteinket elsősorban az örmény anyag bevonásával gazdagította. Alapos, filológiai megbízható tudós volt, annak ellenére, hogy enciklopédikus tudása megakadályozta, hogy a mára szinte egyeduralkodóvá vált szűk szaktudós típusává legyen. Ugyanakkor egy jól körülhatárolható új kutatási terület, az örmény-kipszak filológia úttörő alakja lett, s egyben a hazai armenisztika megújítójaként és legnagyobb képviselőjeként tarthatjuk számon.

A tudós nemcsak művével, de személyiségével is hat. Schütz Ödön hallatlanul szerény, alázatos, kedves és nyájas ember volt. Nem volt ellensége, a malícia hiányzott egyéniségéből (de iróniája volt). Hűséges típus volt, aki ragaszkodott tanáraihoz és barátaihoz. Amikor Ligeti Lajost öregkorában már csak páran

⁸ E témakörben írt legfontosabb munkái: Schütz, A mongol hódítás néhány problémájához; Uő, Tatarenstürme in Gebirgsgelände (Transkaukasien 1220, 1236). *Central Asiatic Journal* 17 (1973) 253–273; Uő, Ilkánok és mamlukok harca a szentföld hátszögéért. *Keletkutatás* 1990. ősz, 3–21; Uő, The Decisive Motives of Tatar Failure in the Ilkhanid–Mamluk Fights in the Holy Land. *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae* 45 (1991) 3–22.

⁹ *The King’s Dictionary. The Rasūlid Hexaglott: Fourteenth Century Vocabularies in Arabic, Persian, Turkic, Greek, Armenian and Mongol.* (Handbuch der Orientalistik, VIII/4.) Ed. by Peter Benjamin Golden. Leiden–Boston–Köln, 2000.

látogattuk, ő mindig ott volt az elsők között. Eltemette mesterét, Ligetit és jó barátait, kollégáit, Czeglédy Károlyt és Halasi-Kun Tibort. Györffy és Sinor túléltek őt. Nem volt tülekedő, karrierista, máson átgázoló. Szelíd megértés volt benne. Egyszóval minden téren szeretetre méltó volt. Tudománya és élete egy erkölcsös ember tükörképe. Mindezzel megtévesztett bennünket: a tisztességet és szelidséget sokszor hajlamosak vagyunk az erőtlenség, élheteretlenség és közepszer jelének tekinteni. Bár sokra tartottam és szerettem, de miután újra átnéztem életművét, „most látom, milyen óriás ő”, s ráébredtem, hogy Schütz Ödön maradandó életművet hagyott hátra, emléke pedig elevenen él az őt tisztelő és szeretők körében. Találón jellemezték egyéniségét Róna-Tas Andrásnak a búcsúztatásán mondott szavai:

„Mindannyian őrizünk tőled baráti beszélgetéseket, személyes emlékeket, amelyekből a derű és a bölcsesség sugárzott. Te mindig komolyan vetted a tudományt, de a szigor mellett mindig volt a szemed sarkában valami vidám villanás, valami megértés, amellyel jelezted, a tények fűrkészése mögött emberi alkat rejtezik. Sok szempontból rejtőzködő ember voltál, nem törekedtl az első sorba, nem azért, mert nem lett volna ott a helyed, hanem azért, mert úgy gondoltad, másokat előre engedni nagyobb bölcsesség, mint másokat félrelökni. Sok dologgal maradtál adós. Nemcsak szinte a teljes századot élted végig, hanem együtt éltél a századdal. S milyen érdekes lehetne, ha elolvashatnánk: hogyan láttad a magyar keletkutatás, a magyar tudomány történetét.”¹⁰

¹⁰ Róna-Tas András, Búcsú Schütz Ödöntől 1916–1999. *Magyar Nyelv* 96 (2000) 123–125.

Life and works of Ödön (Edmond) Schütz (1916–1999)

István VÁSÁRY

The present essay was written in commemoration of the 100th anniversary of Ödön Schütz's birthday. Ödön (in English and German he used the form Edmond) Schütz was an outstanding Hungarian scholar of the 20th century whose scholarly lifework ranges from Armenian studies to Turkology and Mongol history. As can be seen from the long list of his publications he was well versed in a large number of languages and scholarly disciplines. The paper presents a brief sketch of his life and career embracing almost the whole 20th century, then various fields of his scholarly activity are presented and analysed. First, his Turkological work is scrutinised with a special regard to his pioneering role in creating a new branch of Turkic studies, that of Armeno-Kipchak philology. He was also active in investigating the history of the Armenian communities in the Crimea, Podolia, Persia and the historical fates of the Cilician Armenians. The historical events of the Mongol period in the 13th–14th centuries, especially the role of Armenians therein, were also frequent subject-matters of his studies. Finally, his contribution to the publication of the Armenian section of the 14th-century Rasulid Hexaglott is mentioned. The article ends with a general evaluation of his lifework and personality.

Baski Imre
A turkológus Schütz Ödön

Schütz Ödön egyszerre volt turkológus és armenista. Életművében alig találunk olyan publikációt, amelyekben e két tudományág élesen szétválasztható volna. Akik tudósi pályáját méltatják, egyöntetűen az örmény stúdiumok elsőbbségét említik, jóllehet inkább azok időbeli sorrendjére vonatkoztatva. Kétségtelen, hogy a viszonylag későn – csupán az 1950-es évek utolsó harmadában – megjelenő első tudományos dolgozatai is kizárólag örmény(–magyar) tematikával foglalkoznak.¹

Néhány év múlva kandidátusi értekezéséhez írt összegzésében az örmény-kipcsak stúdiumokat maga is „kétarcú tanulmányoknak” nevezte, amelyek egyformán igyekeznek szolgálni a turkológiát és az armenisztikát. A turkológus szeretné minél alaposabban megismerni az örmény-kipcsak nyelvet, az armenista pedig néhány „fehér foltot” igyekszik eltüntetni a fontos örmény diaszpóracentrumok kultúrtörténetéből.² A kezdetekre visszaemlékezve, közel húsz esztendővel később összeállított doktori téziseiben írja: „Én magam Németh Gyula és Ligeti Lajos professzorok biztatására a turkológia és az armenisztika oldaláról egyaránt közelítve kezdtem foglalkozni az örmény-kipcsak emlékekkel.”³

Jóllehet egyetemi tanulmányait magyar–német szakon kezdte 1933-ban, de magyar szakos egyetemistaként szükségszerűen hallgatnia kellett a neves finnugrista, Zsirai Miklós akadémikus és a nem kevésbé híres magyar nyelvész, altajista és – mint ismeretes – a turkológiában is korszakos eredményeket elérő Gombocz Zoltán akadémikus előadásait. Schütz Ödön magyar szakos egyetemistaként eleve a magyar és a finnugor nyelvészet iránt érdeklődött, ami azután

¹ István Vásáry, Edmond Schütz is Octogenarian. *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae* 50 (1997/1–3) v–vii; Uő, Bibliography of Edmond Schütz. *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae* 50 (1997/1–3) ix–xii; Nagy Kornél, In memoriam Schütz Ödön (1916–1999). *Keletkutatás* 2002. ősz–2006. ősz, 258–259; Krajcsír Piroska, Schütz Ödön, a magyarországi armenisztika megújítója. *Barátság* 21 (2014/5) 8000–8002; Uő, *Örmény motívumok*. Dorog, 2014; Zsigmond Benedek, Dr. Schütz Ödön professzor (1916–1999). *Örmény Gyökerek* 9 (2005/95) 7–11.

² Schütz Ödön, *A podóliai örmények és örmény-kipcsak nyelvemlékeik. (Kandidátusi értekezés tézisei.)* Budapest, 1964, 1.

³ Schütz Ödön, *A szeldzsuk és tatár korszak örmény emigrációjának történeti és nyelvi következményei. A krími örmény-kipcsak és a kilikiai közép-örmény kialakulása. (Doktori értekezés tézisei.)* Budapest, 1992, 22. (Gépirat. MTAK Kézirattár. Jelzet: D/15.299).

természerszerűleg vezette el a török, majd a bolgár-török jövevényszavak tanulmányozásához, onnan pedig a kipscak nyelvekhez.

Márpedig, ha valaki az 1930-as évek közepén a pesti egyetemen Gombocz tanítványa volt, feltétlenül járnia kellett a nemzetközi hírű turkológus Németh Gyula akadémikus óráira is. Nem lehetett kétséges, hogy ilyen kvalitású mesterek mellett csakis orientalista, ám még inkább turkológus válhatott abból a fiatalemberből, akit a magyarság és a magyar nyelv múltja érdekelt. Személyes érdeklődése szerencsésen esett egybe a magyar turkológiának eme, Vámbéry óta hagyományosnak tekinthető őstörténeti kutatási irányával, amelyet Schütz Ödön ily módon már tudományos pályafutása legelején magáévá tett.

Saját közléseiből tudjuk, hogy az örmény nyelv elsajátítására és az örmény átírásos magyar és török (rég-i török, közép-török /besenyő és kun/, majd az oszmán-török) források felkutatására professzorai, Németh Gyula és Ligeti Lajos biztatták. Mesterei jól látták, hogy az örmény kutatásokat az örmény nyelvtudás és írásbeliség ismeretének a hiánya hátráltatta leginkább. Schütz Ödön azonban rendkívüli nyelvtelhetségének és szorgalmának köszönhetően önállóan tanult meg örményül.⁴

Az *átírásos török nyelvmelékek* kérdése – a magyar őstörténettel együtt – szintén a magyar turkológia hagyományos érdeklődési körébe tartozott, amelyen Németh Gyula úttörő jelentőségű kutatásokat végzett és iskolát teremtett. A magyar nyelv oszmán-török elemeinek, valamint a magyar hangtörténet egyes kérdéseinek a kutatásában, de ugyanúgy az oszmán-török nyelv- és nyelvjárástörténet megismerésében is fontos, esetenként döntő szerepet játszottak az átírásos török nyelvmelékek, amelyeket az Oszmán Birodalom különböző nemzeti-ségeinek saját (arab, latin, cirill, görög, örmény, grúz stb.) ábécéje segítségével jegyeztek le.

Az *örmény betűs török nyelvű szövegmelékek* páratlan török nyelvtörténeti értékét az adja, hogy a 36–38 betűből álló örmény ábécé különösen, de mindenekelőtt másképpen alkalmas idegen nyelvek hangjainak a jelölésére, mint a többi fent említett írásrendszer. Az örmény ábécé alkalmas az örmény nyelv gazdag mássalhangzó-rendszerének a jelölésére, kétféle *e*-hang (zárt *é* → *Է* és nyílt *e* → *Է*), a palatális *i* (→ *ի*) és a veláris *ɨ*-hang (→ *ը*) megkülönböztetésére, viszont nincs külön betűje a palatális labiálisokra (*ü, ú; ö, ó*) és a hosszú magánhangzókra.⁵

⁴ Schütz, *A szeldzsuk és tatár korszak*, 22, 24.

⁵ Edmond Schütz, Jeremia Čelebi's türkische Werke (Zur Phonetik des Mittelosmanischen). In: *Studia Turcica*. (Bibliotheca Orientalis Hungarica, 17.) Ed. Lajos Ligeti. Budapest, 1971, 424. Schütz Ödön esetenként 37 (Az armenisztika jelentősége a magyar keletkutatás számára. *Keletkutatás* 1991. tavasz, 40.), illetve 36 betűből álló ábécét említ (Az armenisztika jelentősége, 39; *A szeldzsuk és tatár korszak*, 26.).

Schütz Ödön a régi kipcakok története után kutatva bukkant olyan 16. századi *kipcsak nyelvű dokumentumokra, szövegekre*, amelyek *örmény írással* készültek. A szakirodalomban *örmény-kipcsak nyelvnek* nevezik azt a közép-kipcsak nyelvet, amelyet a 16. század végén és a 17. század elején a Krímből Ukrajnába, majd Lengyelországba települt örmények használtak. Mikor és hol történt a nyelvcsere? A középkorban a krími és a Volga-menti örmény kolóniák átvették a mellettük élők tatár (kipcsak-török, kuman, kun) nyelvét. Az örményt a későbbiekben már csak liturgikus célokra használták. Idővel az örmények ezt a beszélt nyelvet örményírással le is írták, s így a 16–17. századból nagy mennyiségű és sokféle szöveges nyelvemlékük maradt fenn.⁶

A nyelvcserere visszautalva érdemes megjegyezni, hogy a 17. század végére lejátszódott már az ellentétes irányú folyamat is. Schütz Ödön külön cikket szentelt a visszaörményesítésnek, vagyis az örmény-kipcsak nyelvről az örményre való visszatérésnek, amelynek szintén vannak tanulságos nyelvi (lexikai) nyomai. A szerző megállapította, hogy a 17. század vége felé a podóliai beszélt örmény-kipcsak nyelv részben az örménynek, részben a lengyelnek adta át a helyét, persze a nyelvcsere nem volt azonnali és teljes, hanem fokozatosan történt, voltak átmeneti időszakok, amikor az idősebb nemzedék még használta az örmény-kipcsak nyelvet, amint számos kipcak glossza tanúsítja a 17. század végén.⁷

Schütz Ödön önálló forráskutatásokat is végzett az örmény migráció történetének a tisztázása céljából. Alapos történelmi tanulmányban körvonalazta például a podóliai és a lengyelországi örmények eredeti, krími lakóhelyét, javarészt helynevek, személynevek elemzésével.⁸ Hasonlóképpen történelmi kérdéseket boncolgat a *The Tat People in the Crimea* című, 1977-ben megjelent munkájában is.⁹ Mindezen résztanulmányait felhasználta aktuális kutatásaiban, többek között akadémiai doktori értekezése téziseinek a megfogalmazásakor is, amikor az örmény kirajzásoknak a történeti háttérét és azok nyelvi következményeit vette sorra.¹⁰

Az úgynevezett „átírásos nyelvemlékek”¹¹ tudományos feldolgozásának minden esetben az adott transzkripció (transzliteráció) dekódolása az előfeltétele. Schütz Ödön mindig is tisztában volt vele, hogy akár az örmény, akár a

⁶ Schütz, Az armenisztika jelentősége, 36; Schütz, *A szeldzsuk és tatár korszak*, 19, 22.

⁷ Edmond Schütz, Re-Armenisation and Lexicon. From Armeno-Kipchak back to Armenian. *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae* 19 (1966) 99–115.

⁸ Edmond Schütz, Armeno-Kiptschakisch und die Krim. In: *Hungaro-Turcica. Studies in Honour of Julius Németh*. Ed. by Gyula Káldy-Nagy. Budapest, 1976, 185–205.

⁹ Edmond Schütz, The Tat People in the Crimea. *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae* 31 (1977) 77–106.

¹⁰ Schütz, Az armenisztika jelentősége, 32, 34; Uő, *A szeldzsuk és tatár korszak*, 29.

¹¹ Schütz több helyütt német megfelelőjét, a Transkriptionstexte szót használta magyar nyelvű munkáiban is (Schütz, Az armenisztika jelentősége, 41).

török nyelvészet az örmény-kipcsak kutatásoktól elsősorban a hangtani kérdések megválaszolását várja.¹² Következésképpen mindenekelőtt alapos előtanulmányokat kellett végeznie annak tisztázása érdekében, hogy az örményírásos szövegekben miként jelölik, jelölhetik egy bizonyos török nyelv hangjait.

Előrebocsátotta, hogy minden átírás szükségszerűen kompromisszum, amely csak megközelítő pontossággal képes visszaadni az átírt nyelv fonetikai rendszerét. Megfigyeléseit egy közel 20 oldalas angol nyelvű cikkben adta közre 1961-ben,¹³ majd egy évre rá kutatási eredményeiről beszámolt a soron következő nemzetközi altajisztikai konferencián is.¹⁴ Minden részletre kiterjedő tudománytörténeti bevezetésben tekintette át a kérdés történeti és szakirodalmi előzményeit, valamint a releváns örményírásos forrásokat. Világosan látta, hogy turkológiai ismeretek nélkül még az örményírásos kipcsak dokumentumok katalógusát sem lehet összeállítani. Végül arra a következtetésre jutott, hogy a nyugati örmény irodalmi nyelv fonetikai rendszerének és hangtörténetének az ismeretében lehetséges az örmény-kipcsak nyelvészeti dokumentumok hangrendszerének a rekonstrukciója.¹⁵

Minthogy a transliteráció és a transzkripció kérdése alapvető fontosságú volt a további örményírásos szövegek feldolgozása szempontjából, magától értetődik, hogy Schütz Ödön aprólékosan megvizsgált minden lehetőséget.¹⁶ Természetesen okult az elődök, pl. Jean Deny, Kraelitz-Greifenhorst vagy a Lewicki–Kohnowa szerzőpár szövegkiadásaiban használt átírások hibáiból, amelyeket alkalomadtán sommás kritikával is illetett.¹⁷ A Lewicki–Kohnowa szerzőpáros által kiadott örmény-kipcsak nyelvű örmény törvénykönyv kapcsán megjegyzi, hogy az egész egy elsietett publikáció, amely turkológiai felhasználásra alkalmatlan, hibás átírással készült, ráadásul a francia fordítás sem teljes, nem az eredeti, hanem a meglévő német átültetés alapján készült.¹⁸

¹² Schütz Ödön, *A podóliai örmények és örmény-kipcsak nyelvméleik. (Kandidátusi értekezés.)* Budapest, 1964, 5. (Gépirat. III+393 lap. MTAK Kézirattár. Jelzet: 02472.)

¹³ Edmond Schütz, On the Transcription of Armeno-Kipchak. *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae* 12 (1961) 139, 143.

¹⁴ Edmond Schütz, Notes on the Armeno-Kipchak Script and its Historical Background. In: *Aspects of Altaic Civilisation. Proceedings of the Fifth Meeting of the Permanent International Altaic Conference Held at Indiana University, June 4–9, 1962.* (Uralic and Altaic Series, 23.) Ed. by Denis Sinor. Bloomington–The Hague, 1963, 145–154.

¹⁵ Schütz, On the Transcription, 143.

¹⁶ Schütz, *A podóliai örmények*, 77–161.

¹⁷ Jean Deny, *L'arméno-coman et les «Ephémérides» de Kamieniec (1604–1613).* (Ural-Altaische Bibliothek, 4.) Wiesbaden, 1957, 18 ff.; Uő, Courte note préliminaire sur les textes comans (notamment sur les Ephémérides de Kamieniec). *Journal Asiatique* (1921. juillet–septembre) 134; Marian Lewicki–Renata Kohnowa, La version turque-kiptchak du "Code des lois des Arméniens polonais". *Rocznik Orientalistyczny* 21 (1957) 153–300; Schütz, On the Transcription, 145; Uő, *A podóliai örmények*, 90; Uő, *A szeldzsuk és tatár korszak*, 24.

¹⁸ Schütz, *A szeldzsuk és tatár korszak*, 24.

Mindig hangsúlyozta a klasszikus örmény (a grabar) írásrendszer rendkívül archaikus mivoltát, amely az 5. századig alig változott, s ezért nem tükrözte az időközben lezajlott hangváltozásokat.¹⁹

Fontosnak tartotta az ún. második örmény hangeltolódás (Lautverschiebung) figyelembevételét a szövegek átírása során. Ez a változás a zárhangokra és részben az affrikátákra terjedt ki.²⁰ A hangeltolódás konkrétan azt jelentette, hogy a zöngés zárhangok zöngétlenné váltak ($b > p$, $d > t$, $g > k$), a zöngétlenekből hehezetes (aspiratae) zöngétlen zárhangok ($p > p'$, $t > t'$, $k > k'$) lesznek, a hehezetes zárhangok elvesztik hehezetüket és zöngéssé válnak ($p' > b$, $t' > d$, $k' > g$). A konzervatív grabar helyesírás ezeket a változásokat amúgy sem követte. A betűk pontos hangértékét az egyes szavak (helyes)írásában mutatkozó ingadozás, az átírási szövegelemzők tanulsága, illetve a jövevényszavak írása alapján lehet rekonstruálni.²¹

Ez volt az első török nyelvészeti tárgyú közleménye, amely szilárd alapvetésként szolgált későbbi nívós és hiánypótló örmény-kipcsak tárgyú tanulmányaihoz, szövegkiadásaihoz.²² A következő esztendőben publikált örmény-kipcsak tárgyú munkáiban a „kamenici krónika” történeti szövegeitől eltekintve igyekezett mindegyik típusú szövegből legalább részleteket bemutatni. Minden alkalommal levonta a szövegekből a lehetséges hangtani következtetéseket, és próbálta meghatározni az örmény-kipcsak nyelv használatának földrajzi és időbeli kiterjedését.²³

Még szintén 1961-ben az *Acta Orientaliában* mutatott be egy 1618-as keltezésű örmény-kipcsak breviáriumot, amely addig elkerülte a turkológusok figyelmét. Igazi ritkaságnak számított az *Alyış Bitiki* néven is ismert örményből fordított imakönyv, amely egy lvovi nyomdában készült.²⁴ Így a legelső örmény-kipcsak nyomtatvány (nyomdatermék) Schütz Ödön felfedezése nyomán vált ismertté a szakirodalomban.²⁵

Az örmény (át)írási kipsak nyelvemlékek kutatásának is voltak már előzményei a turkológiában, azonban kellő mértékű feldolgozottságról még az 1950-es

¹⁹ Schütz, On the Transcription, 143; Uő, *A podóliai örmények*, 78.

²⁰ Schütz, On the Transcription, 143, 145; Uő, *A podóliai örmények*, 78.

²¹ Schütz, *A szeldzsuk és tatár korszak*, 13.

²² Itt azoknak a közleményeknek a bibliográfiai adatai szerepelnek, amelyek az előadás szövegében máshol nem fordulnak elő: Edmond Schütz, Armeno-Kipchak Texts from Lvov (A.D. 1618). *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae* 15 (1962) 291–309; Uő, Armeno-kiptschakische Ehekontrakte und Testamente. *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae* 24 (1971) 265–300; Uő, An Armeno-Kipchak Document of 1640 from Lvov and its Background in Armenia and in the Diaspora. In: *Between the Danube and the Caucasus*. Ed. by György Kara. Budapest, 1987, 247–330.

²³ Schütz, *Az armenisztika jelentősége*, 38.

²⁴ Edmond Schütz, An Armeno-Kipchak Print from Lvov. *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae* 13 (1961) 123–130.

²⁵ Schütz, On the Transcription, 139.

évek végén sem lehetett beszélni. Az első örmény-kipcsak szövegkiadás, egy zsol-tárfordítás, Friedrich Kraelitz-Greifenhorst bécsi turkológus nevéhez fűződik, és 1912-ben látott napvilágot.²⁶ A turkológiában azonban inkább J. Deny kutatásai kaptak kellő figyelmet, nyilván annak köszönhetően, hogy az oszmanisztikában az „átírásos” emlékek az 1920-as évek közepén kerültek előtérbe.²⁷ De az igazán komoly eredmények az örmény-kipcsak kutatásokban az ötvenes évek vége felé jelentkeztek, éppenséggel Deny kutatásainak köszönhetően.²⁸

Schütz Ödön több alkalommal is számba vette, kisebb-nagyobb részletességgel ismertette az örmény-kipcsak nyelvemlékeket és azok tudományos (történeti, nyelvi) értékét, kiadásait, kutatottságát.²⁹

Schütz Ödön *A podóliai örmények és örmény-kipcsak nyelvemlékeik* című kandidátusi értekezésének egyik alapvető fontosságú fejezetében („Az örmény-kipcsak orthográfiáról”) tekintette át ismét az örmény-kipcsak ortográfia problematikus eseteit, amelyek közül néhányat általánosságban a fentiekben már érintettünk.³⁰

Schütz egy-egy örmény betű (betűkapcsolat) használatának, hangjelölő funkciójának hosszú oldalakat szentelt, ha szükségesnek ítélte. Eközben kitűnően bemutatta, hogy a saját transzkripcióját milyen elvek, milyen megfontolások alapján készítette.

Az örményírásos kipcsak szövegek transzkripciója során a zárhangok, a palatalizáltság jelölése, a palatális–veláris oppozíció és a labiális illeszkedés felismerése okozza a legtöbb nehézséget. Megállapította például, hogy a palatális magánhangzók 2. és 3. szótagbeli velárisabb (velarizáltabb) jellege (örmény-) kipcsak sajátosság, amely már a *Codex Cumanicus*-ban is megvolt és megmaradt a krími tatár nyelv kialakulásáig.³¹ Ezért ilyen esetekben Schütz egy kevésbé pontos átírási rendszert követve, veláris magánhangzókat jelölt.³² Egy kérdéses szó hangrendjét biztosan és egyértelműen csupán a benne előforduló örmény *ju* (*χ*) mássalhangzójel mutatja. Ezzel magyarázható, hogy kandidátusi disszertációjában Schütz Ödön terjedelmes fejezetet szentelt a *χ* mássalhangzónak, pontosabban a **q > χ* változásnak („Adalékok a *χ* kérdéséhez”).³³

²⁶ Schütz, On the Transcription, 139–140; Friedrich von Kraelitz-Greifenhorst, Sprachprobe eines armenisch-tatarischen Dialektes in Polen. *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 26 (1912) 307–324.

²⁷ Schütz, *A szeldzsuk és tatár korszak*, 22; Schütz Ödön itt Deny, Courte note préliminaire cikkének 134–135. oldalára utal.

²⁸ Deny, *L’arméno-coman*.

²⁹ Schütz, *A podóliai örmények*, 162–177; Uő, Az armenisztika jelentősége, 36–39; Uő, *A szeldzsuk és tatár korszak*, 22.

³⁰ Schütz, *A podóliai örmények*, 77–161.

³¹ Schütz, *A podóliai örmények*, 135.

³² Schütz, *A podóliai örmények*, 79.

³³ Schütz, *A podóliai örmények*, 139–161.

A legjelentősebb és terjedelmében is a legtekintélyesebb az 1968-ban, több mint 200 oldalon, önálló kötetben megjelentetett *An Armeno-Kipchak Chronicle on the Polish-Turkish Wars in 1620–1621* című műve,³⁴ amely lényegében az 1964-ben sikerrel megvédett kandidátusi értekezésének angol nyelvre átdolgozott változata.³⁵

A „Krónika” Schütz véleményeszerint az egyik legértékesebb örmény(-kipcsak) nyelvi és történeti emlék, amelynek egyes részleteit már korábban publikálták.³⁶ Jean Deny például sok hibával kiadta a töredékes párizsi változat egy részét, mivel nem tudott a mű velencei kéziratáról.³⁷ A Krónika teljes kutatás- és kiadás-történetét Schütz a szóban forgó angol nyelvű kiadás előszavában mutatja be.³⁸

A szerző itt foglalta össze egy áttekinthető, kétoldalas táblázatban („Transcription Table”) az általa alkalmazott átírási rendszert.³⁹ A táblázat után felsorolta azokat a kivételes eseteket, amelyekben eltért a szabályos megfeleltétől. Ezek már többnyire „transzliteráció”-nak tekinthetők. A krónika egyes, vitatható olvasatú részeit eszerint Schütz Ödön transzliterálva közölte. A khotini háborúra vonatkozó szöveget és fordítását rövid nyelvtani áttekintés, index, szójegyzék és a szokásos filológiai apparátus követi. Schütz kiadásának kedvező szakmai fogadtatását jelzi az a tény, hogy a megjelenést követő néhány év alatt a kötetet számosan ismertették, többek között Gerhard Doerfer, Bertold Spuler, Johannes Benzing, Edward Tryjarski és mások.⁴⁰

E kutatási irány folytatásának tekinthető a lengyel Edward Tryjarski és az ukrán Aleksandr Nikolaj Harkavets nevével fémjelzett történészgárda e tárgyban végzett kutatómunkája és az annak eredményeként megjelenő cikkek, szövegkiadások és szótárak sora.⁴¹

Az örmény-kipcsak szövegek felfedezése és közzététele a közép-kipcsak nyelvállapot pontos leírása szempontjából volt rendkívül fontos. F. Kraelitz-Greifenhorst dicséretére legyen mondván, hogy felismerte a kun és az örmény-

³⁴ Edmond Schütz, *An Armeno-Kipchak Chronicle on the Polish-Turkish Wars in 1620–1621*. (Bibliotheca Orientalis Hungarica, 11.) Budapest, 1968, 215.

³⁵ Az értekezés szóban forgó fejezetének címe: „Egy örmény-kipcsak krónika az 1620/21. évi lengyel-török háborúról”. Ld. még Schütz, *A podóliai örmények*, 178. ff.; Uő, *Az armenisztika jelentősége*, 37; Uő, *A szeldzsuk és tatár korszak*, 23.

³⁶ Schütz, *An Armeno-Kipchak Chronicle*, 10–15.

³⁷ Ld. a 29. jegyzetet.

³⁸ Schütz, *An Armeno-Kipchak chronicle*, 10. ff; ld. még Uő, *A podóliai örmények*, 178. ff; Uő, *A szeldzsuk és tatár korszak*, 24.

³⁹ Schütz, *An Armeno-Kipchak chronicle*, 94–95.

⁴⁰ *Hungarian Turcology 1945–1974. Bibliography*. (Oriental Studies, 5.) Ed. by Zsuzsa Kakuk. Budapest, 1981, 57.

⁴¹ 2000-ig viszonylag jó bibliográfá: Alekszandr Garkavec–Makszim Cimbál, *Literatura po armjano-küpcsakovedeniju*. In: *Töre bitigi. Küpcsakszko–poljszkaja verszija Armjanszkogo Szudebnika... 1519–1594*. Perevod Alekszandr Nikolajevics Garkavec–Gajrat Szapargaliev–Miron Kapral. Almatü, 2003, 777–789.

kipcsak nyelv hasonlóságát.⁴² A fő nehézséget nem a forráshiány, hanem az jelentette, hogy a közép-kipcsak nyelvi anyag alapvetően szólistákból áll, és *összefüggő szövegrészek* csak néhány forrásban állnak rendelkezésre. A latin betűkkel rögzített *Codex Cumanicus*, az *arabírásos* mamluk-kipcsak anyag és az örmény betűs örmény-kipcsak szövegek összehasonlító vizsgálata jelentős következtetések levonására nyújtott már eddig is lehetőséget.

Az örmény-kipcsak nyelvemlékek nemcsak a török, közelebbről a kipcsak-török nyelvtörténet, hanem a szlavisztika, azon belül az ukrán és a lengyel nyelvtörténet, főleg a szótörténet számára is fontos adatokat tartalmaznak, amint erre Stanisław Stachowski, a neves krakkói turkológus utalt egy 2003-ban megjelent lengyel nyelvű tanulmányában.⁴³ Ezek a források azért értékesek szlavisztikai szempontból, mert a lengyel és rutén (ukrán és/vagy fehérorosz) közegben élő örmény diaszpóra kipcsak nyelve idővel jelentékeny szláv lexikai elemmel gazdagodott. Az örmény-kipcsak dokumentumok többnyire pontosan datált források, ami a diakrón nyelvészeti kutatások szempontjából rendkívüli jelentőséggel bír. Az örmény-kipcsak emlékek, például a *Kamenici krónika* szlavisztikai értékére a maga idejében már Schütz Ödön is felhívta a figyelmet.⁴⁴

Az eddig elmondottak ismeretében aligha túlzás, amit Vass Előd *A magyar turkológia* című tudománytörténeti visszatekintésében ezzel összefüggésben megállapított: „Az örmény-kipcsák nyelvemlékek feltárása és kutatása a legutóbbi évek egyik legnagyobb eredménye”.⁴⁵ Ennek elérésében pedig elévülhetlen érdemeket szerzett magának és a magyar tudománynak az armenológus-turkológus Schütz Ödön.

Magyarországon Schütz Ödön előtt senki sem művelte ilyen magas szinten az armenisztikát. Schütz professzor kiváló munkásságának köszönhetően sikerült jobban megismerni a Kilikiában, a Krímben és Ukrajnában élő középkori örmény diaszpórák nyelvét és kultúráját.

Schütz Ödön *örmény betűs oszmánli szövegemlékekkel* kapcsolatos kutatásai jó tíz évvel későbbi keltezésűek és kisebb volumenűek is, mint örmény-kipcsak tárgyú tanulmányai, amelyeknek vázlatos ismertetését a fentiekben kíséreltük meg.

⁴² Schütz, *A podóliai örmények*, 42.

⁴³ Stanisław Stachowski, Zabytki języka ormiańsko-kipczackiego jako źródło do historii słownictwa polskiego i ukraińskiego 16–18 w. In: *Ukraina – między językiem a kulturą*. (Studia Ruthenica Cracoviensia, 1.) Pod red. Adama Fałowskiego i Bożeny Zinkiewicz-Tomanek. Kraków, 2003, 124–129. Ismerteti: Zoltán András, Az örmény-kipcsak nyelvemlékek jelentősége a XVI–XVIII. századi lengyel és ukrán nyelvtörténet szempontjából. *Kisebbségkutatás* 13 (2004/4) 725–726.

⁴⁴ Zoltán, i. m., 725; Schütz, *A podóliai örmények*, (tézisek) 1; Uő, *An Armeno-Kipchak chronicle*, 15.

⁴⁵ Vass Előd, A magyar turkológia. *Valóság* (1973/7) 38.

Az átírásos (oszmán-)török szövegelemek közé tartozó örmény betűs szövegek kutatása is fellendült a 20. század második harmadában. A modern kori kutatás kezdete azonban jóval korábbra, Friedrich Kraelitz-Greifenhorst *Studien zum Armenisch Türkischen* című tanulmánya 1912. évi megjelenésének az idejére tehető.⁴⁶ Schütz Ödön szerint azonban Kraelitz-Greifenhorst említett munkája alapján és részleteiben is hibás volt.⁴⁷ Nevezett tévedett, amikor azt gondolta, hogy létezik egy örmény-török „nyelvtípus”, minthogy csupán örmény, illetve arab (helyes)írási sajátosságról van szó. Az isztambuli köznyelvet ismerő tanult emberek esetében a szövegek írása nem a kiejtést, hanem általában az arab írásképet tükrözi.⁴⁸

Schütz Ödön már előbbi kutatásai alapján megállapította, hogy az örmény írás eléggé adekvát módon képes jelölni egy adott korszak hangrendszerét. Ennek köszönhetően az örményírásos szövegek értékes adatokat szolgáltathatnak a közép-oszmánli hangrendszer kérdéseinek a megvilágításához is.⁴⁹ E feltevésének az igazolása a bámulatos aprólékossággal kidolgozott, közel 30 oldalas *Jeremia Čelebi's türkische Werke* című tanulmány, amelyben Schütz Ödön kitűnő példáját mutatja be annak, hogy a különböző írásrendszerek, ábécék használatával készült átírásos szövegelemek nyelvi adatai miként egészíthetik ki egymást, lehetővé téve ezzel az adott lexikai elem pontosabb rekonstrukcióját.

A korábbi fejlődési fokon a török palatális labiálisokat a nekik megfelelő velárisokkal, illetve az azokat jelölő betűkkel („*nl*” = *u*; „*o*” = *o*) helyettesítették. Jeremia anyagában még ez az állapot figyelhető meg: pl. *üč* ’három’ → *nlç* *uč*; *ömr* ’élet’ → *ouŋ* (*omr*). A későbbi fejlődési fokon az örmény velárisok (*o*, *u*) palatalizáltságát jelölő bizonyos kettős örmény betűk, pl. az „*hl*” („*iv*” = *ü*) és az „*to*” („*eo*” > „*io*” = *ö*) használatával jelölték a török *ü*, *ö* magánhangzót, majd ez utóbbit az *ö* jelölésében felváltotta az örmény „*to*” („*eo*”) kettős betű. Végül Schütz arra a következtetésre jut, hogy valószínűleg az oszmán-török palatalizáltság kialakulását sem lehet egyetlen egy korszakhoz kötni.⁵⁰

Schütz Ödön tudósi hagyatékában *egyéb török nyelv- és hangtörténeti tematika* iránti érdeklődését tanúsító önálló közlemények, illetve tanulmányrészletek is szerepelnek. Tipikus példája ennek a kipcsak nyelvek szókezdő *d*- más-salhangzójának történeti hátterét bogyozgató, 1972-ben megjelent angol nyelvű

⁴⁶ Schütz, *Jeremia Čelebi's*, 401. Ld. még Friedrich Johann Kraelitz-Greifenhorst, *Studien zum Armenisch-Türkischen*. (SBAW Philosophisch-Historische Klasse, 168.3.) Wien, 1912, 40.

⁴⁷ Schütz, *A podóliai örmények*, 6.

⁴⁸ Schütz, Az armenisztika jelentősége, 41; Uő, *A szeldzsuk és tatár korszak*, 28.

⁴⁹ Schütz, *Jeremia Čelebi's*, 430; Uő, Az armenisztika jelentősége, 39, 41; Uő, *A szeldzsuk és tatár korszak*, 28.

⁵⁰ Schütz, *Jeremia Čelebi's*, 424.

cikke.⁵¹ A török nyelvek tipizálásának, felosztásának, belső kapcsolatrendszerének a meghatározásában fontos kritériumelem a szókezdő zárhangok (*k- ~ g-*, *q- ~ ğ-*, *t- ~ d-*) valamelyikének szabályos megléte, dominanciája vagy éppen séggel hiánya. E szabályos megfeleléseket a kutatók már több mint egy évszázada vizsgálják, eddig mégsem sikerült felállítaniuk egy hibátlan, minden kritérium alapján azonos nyelvrokonsági alrendszert a török nyelveken belül. Ennek pedig főleg az lehet a magyarázata, s erre Schütz Ödön szóban forgó írásában is utalt, hogy az ún. „szabálytalanságok” etnikai érintkezés révén terjednek. A zöngés–zöngétlen szókezdő zárhangokban (is) típusos eltérést mutató kipsak és oguz nyelvek történetük során mindig szomszédok voltak. A legkézenfekvőbb magyarázat a kipsak nyelvekben meglévő szókezdő *d-* mássalhangzós szavakra a kölcsönzés útján való átvétel.⁵²

Még a legnívósabb kézikönyvek is, mint a patinás *Fundamenta*, többek között a *d-* karacsáj-balkárban való sporadikus előfordulásáról tesz említést, például *de-* ’mond’, *dön-* ’visszafordul, megfordul’, *dört* ’négy’, *doņuz* ’disznó’. Hasonlóképpen csupán izolált eseteknek nevezi Johannes Benzing a baskírban meglévő *dari* ’puskapor’, *dürt* ’négy’, *duņið* ’disznó’ és *dijeð* ’tenger’ *d-*s kezdetű szavakat.⁵³

E tanulmány keretében nincs terünk arra, hogy Schütz Ödön minden apró részletre kiterjedő elemzését akár csak vázlatosan is ismertessük. Végeredményben Schütz is a régi oguz, majd a későbbi oszmán–török nyelvi hatásra vezeti vissza a kipsak nyelvek *d-* mássalhangzóval kezdődő lexikai elemeit, amelyeknek további példáit is megtaláljuk a kérdéses cikkben: közép-kipsak *deul* ’nem (tagadó kopula)’, *deve* (CC) ’teve’, örmény-kipsak *dayi* ’és’, *dugul* ’nem (tagadó kopula)’, *-dur* ’névszói állítmány (kopula)’. Véleménye szerint oguz nyelvi jellegzetességek felbukkanása kipsak nyelvekben már-már tipikus kipsak sajátosság, amelynek történeti múltja (kezdetei és terjedelme) máig vitatott.⁵⁴ További probléma az is, hogy a *d-* kezdetű elemeket eltérő eredetükre való tekintet nélkül mechanikusan soroljuk egy kategóriába. Feltehető, hogy egyes esetekben az onomatopoézisnek és a belső fejlődésnek nagyobb szerepe lehetett, mint gondolnánk. Schütz Ödön „megjegyzései” ezekre a magyarázati lehetőségekre hívták fel a figyelmet.⁵⁵

Elképzelhetetlen, hogy a Németh–Ligeti-féle turkológiai „iskola” növenedéke ne érdeklődött volna a magyar nyelv török, különösképpen régi török átvételei iránt. Nem volt kivétel e tekintetben Schütz Ödön sem, aki – miután a

⁵¹ Edmond Schütz, Remarks on Initial *d-* in Kipchak Languages. *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae* 25 (1972) 369–381.

⁵² Schütz, Remarks, 369.

⁵³ Schütz, Remarks, 370.

⁵⁴ Schütz, Remarks, 369.

⁵⁵ Schütz, Remarks, 379, 380, 381.

Magyar Nyelv korábbi évfolyamaiban publikált néhány örmény etimológiát – a magyar nyelvtudományban bizonytalan eredetűnek tartott, szerteágazó jelentéstartománnyal és számos, egymásnak is ellentmondó etimológiai magyarázattal rendelkező *tart* ige bolgár-török eredete mellett szállt síkra, annak ellenére is, hogy két egykori mestere (Németh és Ligeti) tartózkodott a régi török eredet melletti határozott állásfoglalástól.⁵⁶ Ligeti a magyar nyelv régi török eredetű elemeiről írt összefoglalásában például nem is említi a török átvételek között.⁵⁷

Schütz Ödön magyarázatának az volt a központi eleme, hogy a kérdéses ige egyik jelentése 'visszatartani, visszafogni, erősen tartani a kötőféket'. Úgy vélte, hogy ez eredetileg lovas terminus volt, amelyet a magyarság feltehetőleg a ló irányításának egy kifinomultabb módjával együtt vehetett át a törököktől.⁵⁸

A „gomboczi iskola” tanítása szerint a régi török átvételek vizsgálatakor a legfontosabb kritérium a hangtani ismerv. A *tart* ige azonban hangtanilag indifferens, ezért a bizonyítást a jelentések egyezésére vagy eltérésére kell alapozni.⁵⁹ A török *tart*-igéhez kapcsolódó szemantikai háló és annak magyar analógiái teljesen meggyőzők. Ezzel összefüggésben Schütz megjegyzi, hogy Vámbéry Ármin magyarázata éppen jelentéstani okból nem állja meg a helyét.⁶⁰ A magunk részéről tegyük hozzá, hogy a legújabb etimológiai kutatások azokat igazolták, akik a *tart* szavunk török eredete mellett tették le a voksukat.⁶¹

Az egész tudósi életmű méltó elismeréseként a Magyar Tudományos Akadémia Tudományos Minősítő Bizottsága 1991-ben befogadta és nyilvános vitára bocsátotta Schütz Ödön *A szeldzsuk és tatár korszak örmény emigrációjának történeti és nyelvi következményei. A krími örmény-kipcsák és a kilikiai középmagyar örmény kialakulása* című akadémiai doktori értekezésének téziseit.⁶² Schütz

⁵⁶ Ld. *A magyar nyelv történeti-etimológiai szótára*. Főszerk. Benkő Loránd. III. Budapest, 1976, 858–860.

⁵⁷ Ligeti Lajos, *A magyar nyelv török kapcsolatai a honfoglalás előtt és az Árpád-korban*. Budapest, 1986.

⁵⁸ Edmond Schütz, Bolgaro-Turkic term – Hungarian horsemanship. In: *Tractata Altaica*. Ed. by W. Heissig–J. R. Krueger. Wiesbaden, 1976, 605–619; Uő, Egy régi török lovas szakkifejezésünkről. *Magyar Nyelv* 73 (1977) 67–76.

⁵⁹ Ugyanebből az elméleti megfontolásból kiindulva K. Palló Margit két különböző török etimónra visszavezethető igét tételez fel: *tart I.* 'halten' [fog, tart]; *tart II.* 'hindern' [(meg)akadályoz] (Katonáné Palló Margit, *Régi török eredetű igéink*. (Studia Uralo-Altaica, Supplementum 1.) Szeged, 1982, 177–180.).

⁶⁰ Schütz, Egy régi török, 67.

⁶¹ András Róna-Tas–Árpád Berta, *West Old Turkic. Turkic Loanwords in Hungarian. Part II: Lexicon «L–Z», Conclusions, Apparatus*. (Turcologica, 84.) Wiesbaden, 2011, 871–872.

⁶² Ld. a 3. jegyzet.

Ödön addigi tudományos eredményeit foglalta tézisekbe, és a sikeres védés eredményeként 1992-ben elnyerte az akadémiai doktori címet.⁶³

Még ugyanabban az évben a tézisek némileg átdolgozott változatát publikálta a *Keletkutatásban Az armenisztika jelentősége a magyar keletkutatás számára* címmel.⁶⁴ Talán akaratlanul is elárulnak valamit az értekezés- és fejezet-címekben megmutatkozó kisebb-nagyobb eltérések. Természetes, hogy az értekezés címe, illetve témakijelölése a legátfogóbb.⁶⁵ Fontos részletben tér el a többitől a negyedik címváltozat, amelyet a TMB leveléből ismerünk.⁶⁶ Ebből a – feltehetően nem szándékosan teremtett – változatosságból a magunk részéről arra a következtetésre jutottunk, hogy Schütz Ödön magyar armenista turkológus, – ha úgy tetszik, turkológus armenista – számára az armenisztika a magyar történelem, a magyar keletkutatás és a turkológia miatt volt rendkívül vonzó tudományág.

Most térjünk vissza a *Keletkutatásban* megjelent összegzéshez és a „tézisek”-hez. Schütz Ödön mindkettőnek az elején ismerteti a magyarországi örmény diaszpóra történetét, valamint az örmény stúdiumok kezdeteit és akkori állapotát a budapesti egyetemen. Egyik esetben sem mulasztja el megemlíteni, hogy az armenisztika oktatását kezdetben Németh Gyula szorgalmazta, majd Ligeti Lajos is támogatta, ami érthető is, hiszen az 5–10. századi örmény krónikák a magyar őstörténet számára is fontos adatokat tartalmazhatnak, egyébként pedig, amint Schütz maga is megjegyzi, „az örmény történeti irodalom majdnem mindegyik magyar történeti korszak számára tartalmaz értékes történeti forrásokat”.⁶⁷

Schütz Ödön rendkívül kiterjedt szakmai levelezést folytatott. Külföldi tanulmányútjai és konferenciákon való rendszeres szereplései alkalmával személyes kapcsolatokat épített ki szakterületének legkiemelkedőbb művelőivel, ugyanakkor megismerhette és megszerezhetette a legújabb szakmai kiadványokat, amelyeket szükség és lehetőség esetén szívesen ismertetett később a hazai akadémiai szakfolyóiratokban, elsősorban természetesen az *Acta Orientaliában*.⁶⁸

Végezetül megállapíthatjuk, hogy Schütz Ödön tudományos tevékenysége az egyes diszciplínák – úgymint armenisztika és turkológia – keretein belül is

⁶³ A Tudományos Minősítő Bizottság [TMB] 50.513/1991. ügyiratszámú levelében közli, hogy 1992. november 2-ára tűzte ki „Az armenisztika szerepe a magyar történeti és a turkológiai kutatásokban” című értekezésének nyilvános vitáját (MTAK Kézirattár D/15.299). Itt jegyezzük meg, hogy ha valaki elért tudományos eredményei (megjelent publikációi) alapján kérte a tudományok doktora cím odaítélését, elegendő volt csupán a téziseket beadni.

⁶⁴ Schütz, *Az armenisztika jelentősége*, 30–41.

⁶⁵ Ld. a 3. lábjegyzetet.

⁶⁶ Ld. a 63. lábjegyzetet.

⁶⁷ Schütz, *Az armenisztika jelentősége*, 30, 31.

⁶⁸ Az első ötven évfolyamban megjelent cikkeinek, köztük az ismertetéseknek a könyvészeti adatai megtalálhatók itt: An Index to the Volumes I–L of *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*. *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae* 51 (1998/4) 428–429.

rendkívül sokrétű volt: az irodalomtól a nyelvészetten keresztül a történettudományig terjedt. Szűkebb szakterületén, az örmény-kipcsak átírásos nyelvemlékek feltárásában ért el úttörő jelentőségű eredményeket, s ezen a tudományterületen talált követőkre is mind a hazai, mind pedig a nemzetközi turkológiában.

Edmond Schütz as a Turkologist

Imre BASKI

The present paper aims to give a short overview of the works on Turkology of Edmond Schütz (1916–1999), the outstanding Hungarian scholar. At the beginning of his university studies, he was interested in Hungarian and Finno-Ugric linguistics, which necessarily led him towards studying Turkic, especially Bulgar-Turkic loanwords in Hungarian, then to the Armeno-Kipchak studies, which became his main field of research.

The Armenian alphabet proved to be very suitable for rendering the sounds of foreign languages, such as Turkic languages. Edmond Schütz, starting from this base-point, thoroughly searched the Armeno-Kipchak texts so as to find out the rules of the orthography followed by the scribes. Finally, Schütz concluded that after being well acquainted with the phonetic system and phonological development of Western Armenian literary language, it seems possible to reconstruct the original sound-system of the Armeno-Kipchak linguistic monuments.

Owing to Edmond Schütz's findings, the very first Armeno-Kipchak printed book became known to the professional circles. Moreover, the newly found booklet itself was a prayer book produced by the printing house of Lvov in 1618.

The most important and voluminous work of Edmond Schütz is his monograph entitled *An Armeno-Kipchak Chronicle on the Polish–Turkish Wars in 1620–1621*. The *Chronicle* in question is one of the most significant literary remains of Armenian (and Armeno-Kipchak) language and history, certain parts of which had been published earlier.

Finding and publishing Kipchak texts in Armenian script was extremely important for giving a correct description of the Middle Kipchak language status. The Ottoman Turkish language monuments written in Armenian letters provide valuable data for enlightening the problems of Middle Ottoman phonetic system as well.

Nagy Kornél

Az armenológus Schütz Ödön

Az örmény apostoli egyháznak a rekatolizációval fennálló kapcsolata a 16–18. században számos konfliktust eredményezett.¹ Azonban ennek az olykor-olykor feszült viszonyoknak mégiscsak volt egy kimondottan pozitív hozadéka: az armenisztika tulajdonképpen a rekatolizáció korszakának volt a szülötte. Ugyanis a 16–18. századok folyamán, az anyaországi területeken, valamint a diaszpórában élő örmény közösségek körében, az Apostoli Szentszék által delegált ferences, jezsuita, domonkos, karmelita és theatinus (kajetánus) páterek akarva-akaratlanul az armenisztika úttörőivé és egyúttal alapítóivá váltak. Tevékenységüket nem pusztán hitbéli és egyúttal missziós, hanem igenis tudományos szándékok is vezérelték, mert ezek az örménység körében pasztorális munkát folytató misszionáriusok állították össze az első részletes örmény–latin szótárakat. Ezen túlmenően ők írták meg az örménység történetéről szóló első átfogó tudományos értekezéseket, sőt e misszionáriusok fordították le klasszikus örmény (azaz *grabar*) nyelvről latinra a korai keresztény örmény teológiai értekezéseket és történeti krónikákat.²

¹ Az armenisztikában ezt a korszakot latinizációnak (*latinac'um*) is nevezik. S ez a fogalom nemcsak a kora újkorra, hanem a 12–15. század közötti időszakra is vonatkozik. Ugyanis Róma a középkortól kezdve próbálta az autokefál örmény apostoli egyházat vallási egyesülésre bírni. Ám ezek a törekvések Róma részéről eléggé egyoldalúnak bizonyultak: mivel nemcsak egyházi uniót, hanem a latin rítus feltételek nélküli elfogadását is elvárták az örményektől. Ezt az örmény apostoli egyház pedig határozottan visszautasította, és emiatt Róma mindazon kísérlete, hogy az egész örmény apostoli egyházat egyesítse a katolikus egyházzal, zátonyra futott. A kora újkorban Róma lényegében csak részsikereket tudott felmutatni: főleg a diaszpórákban sikerült az örményeket tartósan az egyházi unióra bírni. A latinizáció középkori gyökereiről ld. bővebben: Ani Atamian, Cilician–Roman Church Union. In: *Dictionary of the Middle Ages*. III (Cabala–Crimea). Ed. by Joseph Reese Strayer. New York, 1982, 394–395; Lewon Bōlos Zek'iyān, 14 dari kronakan večerē: naxak'ayler Hayoc' ekelec'banakan kargavičakē [Hitviták a 14. században: Presztízs váltak és egyházi státusz az örmény apostoli egyházban]. *Ėjmiacin* 56 (2000/1) 106–127.

² Marie-Louis Pidoux de Saint Olon CR (1637–1717) és Clemente Galano CR (1610–1666) tudós theatinus szerzetesek az 1664-ben az Apostoli Szentszék által alapított és az unitus örmény papképzésre koncentráló lemergi Örmény Kollégium prefektusai voltak. Mindketten kifogástalanul beszélték az örmény és a török nyelvet, valamint ismerték az örmény történelmet és kultúrát, mivel hosszú éveket töltöttek el misszionáriusként az anyaországi örmény területeken. Sőt Pidoux 1678-tól címzetes, *in partibus infidelium*, bagdadi püspökként és missziófőnökként felszentelve visszatért az örmény területekre. Erről ld.: *Hierarchia Catholica medii et recentioris aevi*, Vol. 5. (1667–1730), Eds. Remigius Ritzler OFM–Pirminius Sefrin OFM. Patavii, 1952, 110; Galano és

Ezt a tudományos tevékenységet folytatták tovább a 18. század elejétől fogva az örmény unitus mechtarista szerzetesek is. Ők a tudomány, a pedagógia és a hitélet művelése mellett komoly figyelmet szenteltek az anyaországban és a diaszpórában élő örménység tényleges megmaradásának is.³

A mai értelemben vett modern armenisztika pedig a 19. század utolsó harmadában, Lipcsében született meg Johann Heinrich Hübschmann (1848–1908) filológus személyében. A jeles német tudós készítette el az első részletes ó- és modern örmény nyelvtanokat, és felhívta a tudományos közvélemény figyelmét a gazdag örmény krónikairódalom forráskritikai vizsgálatának a szükségességére.⁴

A magyarországi armenisztika a 18. században született meg, és szoros összefüggésben állt az erdélyi és a délvidéki diaszpóra történetével. Az első lépéseket 1732-ben az erdélyi Ebesfalván (ma Erzsébetváros), illetve 1744-ben Péterváradon (ma Újvidék) megtelepedő mechtaristák tették meg.⁵ Azonban

Pidoux armenisztikai munkásságáról ld.: Marie-Louis Pidoux de Saint Olon, *Compendiosa relatio unionis nationis Armeno-Poloniae Sancta Ecclesia Romana ad annum Christi 1676*. Romae, 1676; Clemens Galanus, *Conciliatio Ecclesiae Armenae cum Romana*. I–II. Romae, 1661–1690; Ugyancsak említést érdemel a francia (pontosabban okszitán) Jacobus (Jacques) Villotte SJ (1656–1743) jezsuita páter tudományos tevékenysége is. Ő ugyanis hittérítői tevékenysége mellett az örmény nyelvvel foglalatossá vált. 1714-ben latin–klasszikus örmény nyelvű szótárt is készített *Dictionarium Novum Latino-Armenium ex praecipuis Armeniae Linguae scriptoribus concinnatum* címmel, mely még ugyanabban az évben a római Hitterjesztés Szent Kongregációjának (Sacra Congregatio de Propaganda Fide) Poliglotta nyomdájában látott napvilágot. Villotte armenisztikai tevékenységéről ld. bővebben: Kovács Bálint, Francia jezsuita örmény misszióban: Jacobus Villotte SJ munkássága. In: *A magyar jezsuiták küldetése a kezdetektől napjainkig*. Szerk. Szilágyi Csaba. (Művelődéstörténeti műhely. Felekezet és identitás.) Piliscsaba, 2006. 667–675.

³ Kevork Bardikjan, *The Mechitarist Contributions to the Armenian Culture and Scholarship*. Cambridge, 1976; Meliné Pehlivanian, *It Began in Venice: A Brief History of Early Armenian Book Printing from 1512 to 1800*. In: *Far Away from Mount Ararat. Armenian Culture in the Carpathian Basin*. Ed. by Bálint Kovács–Emese Pál. Budapest, 2013, 35–43.

⁴ Johann Heinrich Hübschmann, *Zur Geschichte Armeniens und der ersten Kriege der Araber, aus dem Armenischen des Sebëos*. Leipzig, 1875; Uő, *Armenische Studien I. Grundzüge der armenischen Etymologie*. Leipzig, 1883; Uő, *Armenische Grammatik I. Armenische Etymologie*. Leipzig, 1897. Hübschmann mellett mindenképp említést érdemel a francia Antoine Meillet (1866–1936), a Sorbonne Egyetem filológus professzora, aki a német professzor forráskritikai kutatási módszereit vette alapul és fejlesztette tovább. Őt ugyancsak a modern armenisztika egyik nagyon fontos megújítójának tartják a szakmában. Erről ld.: Antoine Meillet, *Esquisse d'une grammaire comparée de l'arménien classique*. Paris, 1903.

⁵ Kovács Bálint, Az erdélyi örmények interregionális kapcsolatai a 17–18. században. In: *Örmény diaszpóra a Kárpát-medencében*. II. Szerk. Öze Sándor–Kovács Bálint. (Művelődéstörténeti műhely. Felekezet és identitás.) Piliscsaba, 2007, 40, 43–44; A mechtaristák közül mindenképp kiemelkedett az erdélyi (erzsébetvárosi) születésű Ákontz-Kövér István OMech. (1740–1825), velencei mechtarista főpát és Sunna címzetes (*in partibus infidelium*) érseke, aki egyháztörténeti munkákat, teológiai értekezéseket, illetve örmény–latin szótárakat szerkesztett. Mindamellett Ákontz mechtarista iskolákat alapított a Közel-Keleten és Itáliában, valamint létrehozta, illetve katalogizáltatta Velencében a főpátsági könyv- és levéltárat. Ezen túlmenően az örmény nyelv-

a hazai armenisztika első jeles képviselője a szamosújvári örmény katolikus plébános, Lukácsy Kristóf (1804–1879) volt, aki a 19. század második felében az erdélyi örmény közösség egyháztörténetével, valamint a magyar őstörténet örmény forrásaival foglalkozott.⁶

Lukácsy tudományos tevékenységét néhány évtizeddel később Szongott Kristóf (1843–1907) szamosújvári főgimnáziumi tanár folytatta. Több tudományos érdeme mellett Szongott legfontosabb tudományos teljesítménye az volt, hogy maga köré tudta szervezni a korabeli Magyarország, és így Erdély örmény származású értelmiségét. Ennek gyümölcse lett a két évtizeden át működő *Arménia* című tudományos és ismeretterjesztő folyóirat, amely a korabeli armenisztikai kutatások eredményeinek ismertetésére összpontosult, habár a Hübschmann-féle kutatási módszereket teljesen figyelmen kívül hagyta, és gyakorta ékesítette fel mítoszokkal az örménység történelmét. Szongott Kristóf 1907-ben bekövetkezett halálát követően ez a tudományos tevékenység legalább fél évszázadra megszakadt.⁷

Ezt a meglehetősen hosszú szilenciumot Schütz Ödön (1916–1999) professzor „színrelépése” törte meg, akit nyugodt szívvel nevezhetünk a hazai armenisztika újraalapítójának, illetve megújítójának. Még végzős egyetemistaként professzorai, Szekfü Gyula (1883–1955), Zsirai Miklós (1892–1955), Németh Gyula (1890–1976) és végül, de nem utolsósorban, Ligeti Lajos (1902–1987) hívták fel a figyelmét az örmény nyelv, a kultúra és a történelem fontosságára. Tudniillik az örmény–török nyelvészeti érintkezéseket és történeti kapcsolatokat, illetve a steppei népekről szóló gazdag középkori örmény forrásanyagot ebben a korszakban nagyon kevesen kutatták. Ezért a neves professzorok arra kérték fel a személyét, hogy kezdjen el örmény nyelven tanulni és ezzel a szakterülettel is foglalkozni. Kevesen tudják, hogy a jeles magyar tudós autodidakta módon tanult meg örményül. Ráadásul a nehezebb utat választotta, előbb klaszszikus örményül (*grabar*), majd középszerű örményül (*mijin hayerēn*) tanult meg, azt követően pedig a modern örmény nyelv (*ašxarhabar*) keleti (azaz jereváni) változatát sajátította el.⁸

újítás egyik fontos alakja is volt. Erről ld. *Vita Rev. Stephani Acontii Kövér Alexandro Raphael scripta armenice et latine*. Venetiis, 1824.

⁶ Christophorus (Kristóf) Lukácsy, *Historia Armenorum Transsylvaniae a primordiis gentis usque nostram memoriam e fontibus authenticis et documentis antea ineditis elaborata*. Viennae, 1859; Lukácsy Kristóf, *A magyarok őselei, hajdankori nevei és lakhelyei*. Kolozsvár, 1870.

⁷ Szongott Kristóf tudományos tevékenységének lenyomatai a következő munkák: Szongott Kristóf, *Szamosujvár szabad királyi város monográfiája 1700–1900*. I. Szamosújvár, 1901; Uő, *A magyarországi örmények ethnographiája*. Szamosújvár, 1903.

⁸ Jelen cikkben, valamint ennek jegyzetapparátusában az előforduló klasszikus és modern (keleti és nyugati nyelvjárás) örmény nevek, címek, szavak és fogalmak esetén a Nemzetközi Armenisztikai Társaság (Association Internationale des Études Arméniennes = AIEA) által kiadott tudományos átírási szabályzat szerint jártunk el.

Schütz Ödön kezdetben nyelvészeti kutatásokat folytatott: tudományos vizsgálódása ekkor az örmény–török, örmény–mongol nyelvészeti és egyúttal történeti érintkezésekre koncentrált. Nagy segítségére volt Ligeti Lajos professzornak is: ugyanis Schütz Ödön működött közre a 13. századi örmény történetíró és jeles teológus, Kirakos Ganjakec'i vardapet⁹ (1202–1271) krónikájában található klasszikus mongol nyelvű szójegyzék átírásában és lefordításában, illetve annak történeti hátterének felgöngyölítésében.¹⁰

Ezenkívül Schütz Ödön kutatásainak köszönhetjük azt is, hogy néhány régi betegségnevünk, úgymint a *piszok*, a *gaz*, a *keh* vagy a *csécs* bizonyítottan örmény átvételnek mondható, és ezek a nyelvi érintkezések a tatárjárást megelőző időszakban az akkori magyar fővárosban, Esztergomban élő örmény közösség létének voltak köszönhetők.¹¹

A nyelvészeti stúdiumokon belül Schütz Ödönt nagyon foglalkoztatták a 17. századi lengyelországi Zamośćból származó Simon Mardirosowicz vardapet (*Simëon dpir Lehac'i*) (1584–1637) örmény történetíró munkájának török nyelvi vonatkozásai is. Ugyan a nevezett krónikás művét klasszikus örmény nyelven írta meg, de rengeteg oszmán- és kipszak-török kifejezést használt és magyarázott munkájában.¹²

Mindemellett Schütz Ödön tudományos érdeklődése az 1950-es évek végén a magyar művelődéstörténet egyik fontos örmény vonatkozása felé irányult. Részletesen ő foglalkozott először a gróf Bethlen Miklós (1642–1716) erdélyi kancellár által „Erdély féniksének” is nevezett Misztótfalusi Kis Miklós (1650–1702) örmény könyvnyomtatói tevékenységével.¹³

A neves erdélyi nyomdász 1685-ben Amszterdamban a módos örmény kereskedő és mesterember Matt'ēwos Vanandec'i műhelyében véste ki azokat az örmény nyomdabetűket, amelyeket lényegében kisebb változtatásokkal mind a mai napig használnak az örmények világszerte. Schütz Ödön részletesen fej-

⁹ Pehlevi eredetű kölcsönzés az örmény nyelvben. Jelentése: 'szerzetesi fogadalmat tett tudós pap, teológus, hittanító'. Erről ld. bővebben: Nagy Kornél, Vardapet mint tisztség a korai örmény egyházban. In: *Studia Patrum. Ókeresztény szerzők, kortárs kérdések: a kulturális diverzitás és antropológia. Válogatás a Magyar Patrisztikai Társaság II. és IV. konferenciáján elhangzott előadások szerkesztett változataiból*. Szerk. Bugár M. István–Pesthy Mónika. Budapest, 2010, 218–231.

¹⁰ Kirakos Ganjakec'i, *Patmut'iwn Hayoc'* [Örményország története]. Ašx. Karen Melik'-Öhanjanyan. Erewan, 1961, 271–275; Lajos Ligeti, Le lexique mongol de Kirakos de Ganjak. *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae* 18 (1965) 241–297; Schütz Ödön, Ligeti Lajos. *Magyar Nyelv* 84 (1988) 373–378.

¹¹ Schütz Ödön, Néhány örmény eredetű betegségnevünkről. Az Árpád-kori magyarországi örmények történetéhez. *Magyar Nyelv* 54 (1958) 450–460.

¹² Schütz Ödön, The Turkish Loanwords in Simëon Lehac'i's Travel Accounts. *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae* 20 (1967) 307–324.

¹³ *Erdélyi féniks. Misztótfalusi Kis Miklós öröksége*. Szerkesztette, bevezető tanulmánnyal ellátta, és a magyarázó jegyzeteket közzétette Jakó Zsigmond. Bukarest, 1974.

tette ki Misztótfalusi ebbéli tevékenységének armenisztikai és történeti hátterét.¹⁴ Ezen túlmenően kutatásaiban azt is kimutatta, hogy Misztótfalusi örmény betűi miként kerültek át az 1720-as években Amszterdamból a velencei San Lazzaro szigetén fekvő mechtarista főapátságba, illetve Rómába az Apostoli Szentszék missziókat koordináló intézményének, a Hitterjesztés Szent Kongregációjának a 2. jegyzetben említett Poliglotta nyomdájába.¹⁵

Schütz Ödönt már egyetemista kora óta erősen foglalkoztatta a magyarországi tatárjárás története. Ezért ebből a megfontolásból írta meg a *Századok* hasábjain 1959-ben a mongol hódítások természetét, amelyet azzal összegezett, hogy az 1241–1242. évi hadjárat büntető vagy megfélemlítő jellegű csapás volt az ország számára. Írásában ugyanakkor történelmi párhuzamként külön figyelmet szentelt a mongolokról szóló, a magyar tudomány számára eddig jóformán ismeretlen és egyszersmind nagyszámú örmény forrásnak. Jómaga kitért arra is, hogy az anyaországi örmények több mint egy évszázadon keresztül szenvedtek a mongol uralomtól, miközben a kilikiai örménység „száműzött” királysága a puszta túlélés szándéka által vezérelve vazallusa lett a mongoloknak (pontosabban az ilkhanida mongol államnak).¹⁶

E tanulmány kapcsán fontosnak vélte kiemelni azt is, hogy a mongol hódítás idején az anyaországi területekről pontosan ekkor indult meg egy nagy, apokaliptikus méretű menekülthullám, amely nagyban hozzájárult a nagyszámú kelet-európai örmény diaszpóra megszületéséhez. Hangsúlyozta azt is, hogy a történeti Örményország tartományai pontosan a mongol uralom fiskális politikája által kiváltott elvándorlások miatt kezdtek elnéptelenedni, ami az elkövetkező évszázadok során csak tovább fokozódott.¹⁷

A keresztény örmény őslakosok helyén muszlim hitű lakosság jelent meg, és a megmaradt örménység saját hazája területén belül csakhamar kisebbségbe szorult. Ezzel összefüggésben is ki kell jelteni, hogy ezek a menekülthullámok nagyban hozzájárultak ahhoz, hogy a középkor végére a történeti Örményország már nem állami vagy politikai entitást, hanem csak földrajzi fogalmat jelölt, illetve jelentett.¹⁸ Schütz Ödön ebbéli kutatásához szorosan kapcsol-

¹⁴ Schütz Ödön, Misztótfalusi Kis Miklós szolgálata az örményeknek. In: *Magyar Könyvszemle*, 1957, 335–346.

¹⁵ Edmond Schütz, The Oscanian and Vanandian Type-Faces of the Armenian Printing Office in Amsterdam (Christoffel van Dijk – Nicholas Kis of Tótfalu and their Forerunners). *Acta Orientalia Hungarica Scientiarum Academiae* 42 (1988/2–3) 161–220; Ennek a legújabb összefoglalása: Perger István, M. Tótfalusi Kis Miklós örmény betűi. In: *Távol az Araráttól. Örmény kultúra a Kárpát-medencében*. Szerk. Kovács Bálint–Pál Emese. Budapest, 2013, 44–51.

¹⁶ Edmond Schütz, The Decisive Motives of Tatar Failure in the Ilkhanid–Mamluk Fights in the Holy Land. *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae* 45 (1991/1) 3–22.

¹⁷ Schütz Ödön, A mongol hódítás néhány problémájához. *Századok* 93 (1959/2–4) 209–232.

¹⁸ Hratch Bartikian, La conquête de l’Arménie par l’Empire byzantin. *Revue des études arméniennes* (Nouvelles Série) 8 (1971) 327–340; Nagy Kornél, *Az erdélyi örmények katolizációja (1685–1715)*. (Magyar Történeti Emlékek. Értekezések) Budapest, 2012, 43–44.

lódott az is, hogy néhány évtizeddel később, 1981-ben tudományos igénnyel készült fordításában megjelent *A tatárjárás emlékezete* című forrásgyűjteményben az előbb említett 13. századi örmény történetírónak, Kirakos Ganjakec'i vardapetnek a mongol hódításról szóló fejezetének magyar nyelvű fordítása is.¹⁹

Az örményországi mongol hódoltság következményeinek tudományos vizsgálata kapcsán jutott el Schütz Ödön a kelet-európai örmény kolóniák középkori és koraújkorai történeti kutatásához. Ezen belül különös figyelmet fordított a krími, a lengyelországi és a moldvai örmény kolóniák történeti forrásainak, amelyeknek többsége örmény, illetve örmény-kipcsak nyelven íródott. Ráadásul az örmény kolóniák kutatásainak eredményeképpen jutott el az örmény egyháztörténet vizsgálatához, különös hangsúlyt fektetve az anyaországi örmény apostoli egyház és a kelet-európai diaszpóra között fennálló kapcsolatokra.²⁰

Ebbéli kutatásaiban igen nagy figyelmet szentelt annak is, hogy a 16–17. század fordulójának anyaországi eseményei milyen láncreakciókat váltottak ki az ott, valamint a diaszpórában élők körében. Ugyanis a Kara Jazidzi és Deli Haszán vezette szpáhi-felkelések, valamint az oszmán–perzsa háborúk örmények lakta területeken folytak, és mindezek egybeestek az ott lakó örménység körében a tridenti zsinat (*Concilium Tridentinum*) (1545–1563) szellemében meginduló, olykor-olykor erőszakos kimenetelű szentszéki missziókkal. Az előbb felsorolt történeti események miatt újabb, nagyobb örmény menekülthullám indult meg legfőképpen Kelet-Európa irányába. Ezek a menekültek pedig a Moldvai Fejedelemségben a 14. század óta már létező örmény közösségek lélekszámát gyarapították. Sok volt közülük a T'oxat'ec'i nevű örmény, ami inkább 'Tokat városából származó'-t, és nem családnevet jelentett, illetve jelölt. Írásaiban Schütz Ödön azért emelte ki ennek a fontosságát, mert ezeknek a Tokatból és környékéről elvándorolni kényszerült örményeknek a közvetlen leszármazottai (mondhatni az unokái) Moldvából menekültek el 1668-ban az őket ért vallási és etnikai üldöztetések elől az Erdélyi Fejedelemség területére.²¹ A korabeli örmény források vizsgálata alapján Schütz Ödön ezt egyrészt azzal támasztotta alá, hogy az erdélyi örmények nagy része egy olyan nyugati-örmény dialektust beszélt, amely nagyon sok hasonlóságot mutatott a Tokatban és környékén használt egykori örmény nyelvjárásokkal.²² Másrészt lerombolta azt az

¹⁹ Kirakosz Gandzakeci, *Örmények története*. Fordította, magyarázó jegyzetekkel ellátta: Schütz Ödön. In: *A tatárjárás emlékezete*. Szerk. Katona Tamás. Budapest, 1981, 65–82.

²⁰ Edmond Schütz, *Re-Armenisation and Lexikon. From Armeno-Kipchak Back to Armenian*. *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae* 19 (1966) 99–115; Uő, *The Stages of Armenian Settlements in the Crimea*. *Transcaucasica* 2 (1978) 116–135.

²¹ Schütz Ödön, *Örmények kitelepítése Perzsiába*. Az 1604-es „nagy szürgün” örmény források alapján. *Keletkutatás* 1988. ősz, 50–66.

²² *Žamanakagrut' iwn Grigor vardapeti Kamaxec' woy kam Daranalc' woy* [Grigor Kamaxec'i avagy Daranalc'i vardapet kronológiája]. Yerusalēm, 1915, 51, 69, 95–96, 108; *Hing panduxt t' alasacner* [Öt elvándorolt énekmondó]. Ašx. Nersēs Akinean. Vienna, 1921, 120, 131, 171–

erdélyi diaszpórában uralkodó mítoszt, miszerint az erdélyi örmények a középkori örmény főváros, az „ezertornyú” Ani lakóinak voltak a közvetlen leszármazottai. Schütz Ödön megállapítása szerint erre nézve történeti kapcsolatot egyáltalán nem lehetett kimutatni, és voltaképpen Ani városának pusztán allegorikus jelentése volt a késő középkori, valamint a kora újkori örménység körében, ami tulajdonképpen a régvolt anyaországi államiságot szimbolizálta. S ezt a mítoszt a hazai történettudományban a 17. század végén a cseh-morva Rudolf Bžensky SJ (1654–1715) és a magyar Csete István SJ (1648–1718), Erdélyben működő tudós jezsuita páterek terjesztették el Oxendio Virziresco (1654–1715) erdélyi örmény unitus püspök hatására.²³

Schütz Ödön az egyháztörténeti kutatások kapcsán revízió alá vette a Nikol Torosowicz (1604–1681) lemergi örmény érsek által 1627–1681 között igen csak éles konfliktusok közepette, Lembergben (Łwów, L’viv, L’vov) lezajlott egyházi unió folyamatának forrásanyagát is. Felhívta a figyelmet arra, hogy a rekatalizációt, illetve a vallási uniót nem lehet kizárólag a szentszéki és az

174, 215; Simēon dpir Lehac’i, *Ulegrut’iwn* [Útleírás]. Ašx. Nersēs Akinean. Vienna, 1936, 8; *Manr žamanakagrut’yunner XIII–XVII dd* [13–17. századi rövid kronológiák]. II. Ašx. Vazgen Hakobyan. Erewan, 1956, 194, 294; *Step’anos Rōšk’ay Žamanakagrut’iwn kam tarekank’ ekelec’akank’* [Step’anos Rōšk’ay, Kronológia, avagy egyházi évkönyvek]. Ašx. Hamazasp Oskean OMech. Vienna, 1964, 166–168; *Hayeren jeragrac XVII dari hišatakaraner* [17. századi örmény kéziratok kolofonjai]. I. Ašx. Vazgen Hakobyan–Aram Hovhannisyan. Erewan, 1974, 112, 115, 125–126, 180, 194, 202, 278.

²³ Az ún. Ani legenda voltaképpen a 17. század közepén született meg írásos formában az örményül írott ún. *Neszvita krónikában*, de bizonyított tény, hogy már a nevezett krónika megszületése előtt az örmény szájhagyományban erősen létezett ez a mítosz. Erről ld.: Matenadaran = (Örmény Nemzeti Levéltár, Jereván, Örményország). Manuscripta (= MS), No. 7442.; Az ún. *Neszvita krónika* kiadását ld.: Minas Bžskeanc’ OMech., *Čanap’arhordut’iwn i Lehastan* [Lengyelországi utazás]. Venetik, 1830, 335–342; Edmond Schütz, *The Stages of Armenian Settlements*, 125–126; Rudolf Bžensky SJ páterről ld.: Molnár Antal, *Lehetetlen küldetés? Jezsuita missziók Erdélyben és Felső-Magyarországon a 16–17. században*. (Történelemtudományok Doktori Iskolája Könyvek, 8.) Budapest, 2009, 213–224; Csete István SJ páterrel kapcsolatban meg kell jegyezni, hogy Erdélyben az akkori vallási rendelkezések miatt (az 1653. évi *Approbatæ Constitutiones* értelmében) tiltották a jezsuiták tevékenységét. Ezért a jezsuiták Erdély-szerte inkognitóban, egyszerű falusi papnak öltözve látták el egyházi szolgálatukat. Csete István páter ennek folytán Vízkeleti Zsigmond álnéven tevékenykedett, és így Oxendio Virziresco erdélyi örmény unitus püspök sugalmazására Kolozsvárott 1693-ban írta meg az erdélyi örmények egyháztörténelmét latin nyelven, *Fidelis relatio* címmel. Róla ld. Budapest, Eötvös Loránd Tudományegyetem (= ELTE), Egyetemi Könyv- és Kézirattár (= EKK), Collectio Hevenesiana (= Hevenesi Gyűjtemény, Coll. Hev.), Cod. 21, Pag. 81–84; kiadását ld.: Nagy Kornél, Emlékirat az erdélyi örmények egyházáról (Az 1693. évi *Fidelis relatio*). *Történelmi Szemle* 50 (2008/2) 251–285; Uő, *The Document Fidelis Relatio* (1693) and the Armenians in Transylvania (A Memorial about the Armenians’ Church in Transylvania). *Haigazian Armenological Review* 30 (2010) 379–394; Oxendio Virziresco püspökről ld.: Nagy Kornél, Az erdélyi örmények vallási uniója. Oxendio Virziresco püspök portréja. In: *Távol az Ararától. Örmény kultúra a Kárpát-medencében*. Szerk. Kovács Bálint–Pál Emese, Budapest, 2013, 17–27; Kovács Bálint, Az elképzelt őshaza. Az örmény főváros, Ani mint emlékezeti hely. *Világtörténet* 36 (2014/3) 509–518.

örmény unitus források alapján kutatni, mert ezekből csakis egyoldalú következtetéseket lehet levonni. Ezért újabb, javarészt feltáratlan örmény és örménykipszak nyelvű források bevonásával kutatta ezt az egész ellentmondásos eseménysorozatot. Végül arra a következtetésre jutott, hogy a vallási egyesülés a római katolikus egyház számára valóban eredményesnek bizonyult, azonban a leMBERGI egyházi unió sikerében nem csupán a rekatolizációs megfontolások, hanem az érsek egyéni ambíciói és emberi gyarlóságai játszottak fontos szerepet.²⁴ Mindenesetre a leMBERGI történetek komoly hatást gyakoroltak az erdélyi örménység vallási uniójára, a mechtarista rend megalakulására, valamint az 1742. évi kilikiai örmény egyházi egyesülésre és az úgynevezett örmény katolikus *millet* felállítására az Oszmán Birodalomban.²⁵

Schütz Ödön az erdélyi örmény diaszpóra történelmével csupán érintőlegesen foglalkozott. Ennek ellenére motorja volt annak az Örmény és a Magyar Tudományos Akadémiák Történettudományi Intézetei között fennálló projektnek, amely az örmény–magyar történeti kapcsolatokat volt hivatott egy tanulmánykötetben megjelentetni. Ez a könyv 1983-ban látott napvilágot Jerevánban, örmény nyelven, Vladimir Barxudaryan és Vörös Antal (1926–1983) professzor szerkesztésében.²⁶ Schütz Ödön mellett – aki tanulmányában a korai történeti kapcsolatokat foglalta össze – többek között az örmény Suren K’olandjian, Gayane Pingiryan, illetve a magyar Niederhauser Emil (1923–2010), Trócsányi Zsolt (1925–1987) és Vörös Antal (1926–1983) jelentetett meg hosszú tanulmányokat. Természetesen e kötet cikkei elsősorban az erdélyi örmény diaszpóra történetére koncentráltak. Sajnos ennek a tanulmánykötetnek a magyar nyelvű változata nem jelent meg: mind a mai napig csak kéziratban maradt fenn.

Nagydoktori címet – tézisek alapján – Schütz Ödön meglehetősen későn, közel 80. életéhez, 1992 őszén szerzett igen magas pontszámmal a Magyar Tudományos Akadémián. Ennek tárgyköre a hazai armenisztika kapcsolódása volt a magyar történeti és orientalisztikai kutatásokhoz.

Schütz Ödön armenisztikai munkásságát számos hazai, illetve külföldi díj és elismerés övezte. Ezek közül mindenképpen ki kell emelni az 1988-ban kapott Körösi Csoma Sándor-díjat. Majd 1996-ban a Magyar Köztársasági Érdemrend tisztí keresztjét vehette át Göncz Árpád (1922–2015) köztársasági elnök-

²⁴ Edmond Schütz, An Armeno-Kipchak Document of 1640 from Lvov and its Background in Armenia and in the Diaspora. In: *Between the Danube and the Caucasus. A Collection of Papers Concerning Oriental Sources on the History of the Peoples of Central and South-Eastern Europe*. Ed. by György Kara. Budapest, 1987, 247–330.

²⁵ Charles Aaron Frazee, The Formation of the Armenian Catholic Community in the Ottoman Empire. *Eastern Churches Review* 7 (1975/2) 149–163; Nagy Kornél, Túlélésre kényszerítve. Az örménység az újkor hajnalán. *Világtörténet* 36 (2014/3) 367–380.

²⁶ *Hay–Hungarakan patmakan ew mšakuyt’ayin kaperi patmut’yunic’* [Az örmény–magyar történeti és kulturális kapcsolatok történelméből]. Ašx. Vladimir Barxudaryan–Antal Vörös. Erewan, 1983.

től. 1997-ben pedig az egyik legrangosabb armenisztikai elismerést, a Garbis Papazean-díjat vehette át Budapesten.

Schütz Ödön utolsó éveiben is aktív maradt. 1995-ben jelent meg *Hájk és Bél harca* címmel a régi örmény irodalom kincsestárának első kötete, amely forrás-szemelvényekkel, kisebb történeti cikkekkkel az örmény irodalom és kultúra történetét volt hivatott bemutatni a kezdetektől a 18. század végéig a szélesebb olvasóközönség számára.²⁷ Mindezeket túl nagy szorgalommal dolgozott barátjával és kollégájával (egykori évfolyamtársával), Sinor Dénessel (1916–2011) együtt a Róma hitére áttért és premontrei szerzetessé lett kilikiai örmény történetírónak, Het’um Patmič’-nak (Hayton) az 1304-ben, korabeli francia nyelven írt krónikájának (*La Flor des Estoires de la Terre d’Orient*) angol nyelvű fordításán.²⁸

1997. július havában a Közép-Európai Egyetem Középkortudományi Tan-
székével karöltve armenisztikai és kaukázológiai nyári egyetemet szervezett,
ahol a szűkebb értelemben vett szakma vezető kutatói tartottak előadásokat és
szemináriumokat. Sőt, ennek közvetlen folytatásaként ugyancsak 1997-ben a
Budapesten megrendezett ICANAS nemzetközi orientalisztikai konferencia
armenisztikai és kaukázológiai szekcióját szervezte meg.

Mindezeket túlmenően Schütz Ödönnek szándékában állt két nagyon fontos
kora középkori örmény történetíró, Movsēs Xorenac’i és Sebēos püspök króni-
kájának modern, a legújabb kutatásokat is figyelembe vevő magyar nyelvű for-
dítása, valamint egy monográfia megírása az örménység történelméről. Ezek-
nek az előkészületein dolgozott, amikor a betegség, majd a halál lefogta a kezét.

Schütz Ödön tudományos konferenciákon mindig kiváló előadásokkal
örvendeztette meg a hallgatóságot. Elragadó és barátságos stílusával, fanyar
angolos humorával, széleskörű műveltségével számos nemzetközi hírű kollé-
gával szerzett élethosszig tartó barátságot. Tudományos felkészültsége mellett
többek között ennek volt köszönhető az is, hogy a nemzetközi tudományos ren-
dezvényeken közkedveltségnek örvendő személye nélkülözhetetlen és egyút-
tal megkerülhetetlen lett. Csak halála után derült ki, hogy pontosan imént emlí-
tett műveltsége, tudása és személyisége miatt is a tudomány képviselői Schütz
Ödönt a nemzetközi armenisztika szürke eminenciásának tartották.

²⁷ *Hájk és Bél harca. A régi örmény irodalom kincsestára. I.* (Bibliotheca Caucasica) Szerk.
fordította és a bevezető tanulmányokat írta Schütz Ödön. Budapest, 1995.

²⁸ Sajnos ez a fordítás ismereteink szerint nem készült el. Ugyanakkor a krónika angol nyelvű
fordítása megjelent Robert Bedrosian armenista kiváló tolmácsolásában. Erről ld. még: *Het’um
the Historian’s History of the Tartars (The Flowers of Histories of the East)*. Ed. and tr. Robert
Bedrosian. Long Branch (New Jersey), 2004. <http://www.attalus.org/armenian/hetumtoc.html>
(2016. április 19.)

The Armenist Ödön (Edmond) Schütz

Kornél NAGY

This brief article attempts to summarize Professor Ödön Schütz's scholarly activity in the field of Armenian Studies, who has been regarded as a great re-founder of Armenology in Hungary. He had started his scholarly carrier as a Turkologist, however, acting upon his professors' advice at the university, his scientific interest was temporarily diverted to Armenology. In this manner, Ödön Schütz's scholarly activity was focussed upon the linguistic links between the Turkish and Armenian languages in the very beginning. Later on, after these philological studies, he started to research the history of the Armenian people. Primarily, Ödön Schütz researched the birth of the Armenian colonies in Eastern Europe, for instance, in the Crimea, in Moldavia, Poland and Transylvania (Hungary). As a result of this study, he became not only a great and excellent scholar, but also one of the most respected Armenologists in the world.

Ferenczi Roland

A Malabár-part kalózái az indo-római kereskedelem idején

Az indo-mediterrán kereskedelem Kr. u. 1–3. századi virágzó időszaka a történeti kutatások izgalmas és új eredményekkel kecsegtető színtere, melynek részleteit manapság a nagyobb monográfiákban – némi tudományos súlyponteltolódás, mediterráneum-centrikus kutatói attitűd következtében – szinte kizárólag a görög-latin nyelvű forrásokon keresztül ismerhetjük meg. A tamil Caṅkam (Szangam) irodalom antológiái (Kr. e. 3–Kr. u. 3–4. század) egyedülálló módon örökítik meg a *yavaṇák*¹ tamilokkal folytatott kereskedelmét, kereskedelmi diaszpóráként történő megtelepedését és társadalmi szerepvállalását az ókori dél-indiai királyságok területén, ezért napjainkban már elengedhetetlen, hogy az indo-mediterrán kutatások során a vizsgálatot az indiai forrásokra is kiterjesszük. Tanulmányunkban az ókori dél-indiai történelem ritkán tárgyalt jelenségére keressük a választ: kik lehettek a Malabár-part rettegett kalózái, akiktől a görög-római írók óva intették az utazókat, és vajon nyomukra bukkanhatunk-e a dél-indiai szövegekben?²

¹ A *yavana* kifejezés az ókori Indiában a külföldről érkező barbár népeket jelölte. A szó visszavezethető az *ión* terminusra, ám nem közvetlenül az ógörög szóalakon, hanem az *Akhaimenidák* – az ógörög, digamma nélküli *Íáονες* szóból történő – átvételén alapult, akik a görögöket *yaunának* nevezték. Ez a *yaunā* került át a prákrit nyelvbe mint *yona*, majd ez szanszkritizálódott *yavanává*. (Vö. Tóttösy Csaba, A görögök neve az ókori Indiában. *Antik Tanulmányok* 3. (1956) 69–81.), amelyet aztán a tamilok is átvettek (*yavaṇa*). (Ld. Roberta Tomber, *Indo-Roman Trade. From Pots to Pepper*. London, 2008, 27.) A Krisztus születése körüli időktől megkülönböztethetünk északnyugat-indiai és nyugat-indiai *yavanákat*, akik valóban görögök (indo-görögök) voltak (Baktria), a Sātavāhana királyság *yavana* kereskedőit, illetve a dél-indiai *yavaṇákat*, akik eleinte elsősorban a Római Birodalom keleti részéből (Levante, Egyiptom stb.) érkező kereskedők lehettek. (Vö. Himanshu Prabha Ray, The Yavana Presence in Ancient India. In: *Athens, Aden, Arikamedu*. Ed. by Marie-François Boussac–Jean-François Salles. New Delhi, 1995, 78–81.) Az arabok és a nyugat-ázsiai népek *yavanaként* történő említését csak a 4–5. századtól tapasztaljuk.

² A témával az ókortudomány ez idáig kevésbé foglalkozott. Bár nagyobb monográfiák a tamil források tükrében említik a kalózzal kapcsolatos legfontosabb érveket, azonban azokat többnyire pontos hivatkozások és megfelelő kontextualizáltság nélkül teszik. (Így: Prithwis Chandra Chakravarti, Naval Warfare in Ancient India. *The Indian Historical Quarterly* (4.) 4 (1930) 659; Kolappa Kanakasabhapathi Pillay, *A Social History of the Tamils*. I. Madras, 1975, 271; Rajaram Narayan Saletore, *Indian Pirates. From the Earliest Times to the Present Day*. Delhi, 1978, 18–19; Pran Nath Chopra–Thandayamparambil Kunhikrishnan Ravindran–Nainar Subrahmanian, *History of South India. Ancient Period*. I. New Delhi, 1979, 45; Nainar Subrahmanian, *Sangam Polity*. Madurai, 1980, 186, 252; Rajan Gurukkal, *Social Formations of Early South India*. New Delhi, 2010, 234; Kallidaikurichi Aiyah Nilakanta Sastri, *A History of*

Az indo-római kereskedelmi kapcsolatok rövid, pár száz éves története (Kr. u. 1–4. század) a dél-indiai történelem egyik kulturálisan és gazdaságilag is kiemelkedő időszakához, a Caṅkam-korhoz kapcsolódik.³ A római multikulturális társadalom exkluzív igényei és a létrejövő világkereskedelmi rendszer intenzitása (beleértve az Indián belüli kereskedelmi kapcsolatokat is) gazdaságilag virágzó régióvá emelték Tamilföldet (Tamiḷakam), ám ezzel együtt a Cēra (Cséra), Cōḷa (Csóla) és Pāṇṭiya (Pándija) királyságok (*mūvēṇṭar*) valamelyest kiszolgáltatottjaivá is váltak a külkapcsolatok stabilitásának. A nagy haszonnal kecsegtető keleti kereskedelem vonzásában évente római hajók százai érkeztek meg Dél-India partjaihoz. Strabón egyiptomi utazása alkalmával (Kr. e. 26–24) megállapítja, hogy Caius Aelius Gallus egyiptomi helytartósága (*praefectus Aegypti*) idején évente 120 hajó utazott Indiába a vörös-tengeri *Myos Hormos* kikötővárosából,⁴ más helyütt Afrika, India és a vörös-tengeri kikötők között közlekedő hatalmas flottákról számol be.⁵ A kereskedelmi kapcsolatok dinamizmusát vizsgálva egyrészt megerősíthetjük Strabón adatait, másrészt az évszázadok során a hajók számának folyamatos növekedésével számolhatunk.⁶

A jövedelmező kereskedelem és a gazdag rakománnyal felszerelt, rendszeresen útnak induló tengeri flották természetszerűleg vonzották a kalóztámadásokat mind Nyugat-, mind Dél-Ázsiában. A vörös-tengeri kalózok⁷ foszto-

South India. From Prehistoric Times to the Fall of Vijayanagar. New Delhi, 2011³¹ (első kiadás 1955), 107, 108; Pierre Schneider, Before the Somali Threat. Piracy in the Indian Ocean. *The Journal of the Hakluyt Society* (July 2014). Ld. http://www.hakluyt.com/PDF/Schneider_piracy.pdf 2016. augusztus 31.).

³ A Caṅkam-kor (*caṅkakālam*) Dél-Indiában azt a történelmi időszakot jelöli, amelyről főképp a kor irodalmi antológiáiból értesülhetünk. A Kr. e. 3–Kr. u. 3–4. századokra vonatkozólag bőséges direkt-indirekt történeti adatokkal szolgáló, eleinte szóban hagyományozott tamil irodalmi alkotásokból a Kr. u. 4–5. századokban állították össze az első antológiákat, melyeket a 8. század során néhány későbbi alkotással kiegészítve két nagyobb gyűjteménybe (*Eṭṭuttokai* és *Pattuppāṭṭu*) rendeztek, majd évszázadokon át folyamatosan másolták őket. Az ótamil költészet saját magát nemes költészetnek (*cāṇṛōr porul*) identifikálja, művei elsősorban uralkodói megrendelésre születtek az uralkodók által szponzorált költők tollából. Ld. Major István–Tótfalusi István, *A tamil irodalom kistükre*. Budapest, 1978, 14–17, 44. A Caṅkam irodalomról és legendájáról bővebben: Major–Tótfalusi, *i. m.*, 44–45. Kamil Zvelebil, *Tamil Literature*. Wiesbaden, 1974, 7–51. A szövegek keltezéséről ld. Zvelebil, *The Smile of Murugan*, 42–43.

⁴ Strabón, *Geographika hypomnēmata*. II. 5. 12. Strabo, *Geographica*. I. Ed. A. Meineke. Leipzig, 1895, 157–158; Raoul McLaughlin, *Rome and the Distant East. Trade Routes to the Ancient Lands of Arabia, India and China*. London, 2010, 28; Székely Melinda, „Sziklákon tűzön, vízen át”. Kereskedelmi út Rómából Indiába – Egyiptomon át. *Ókor* 10/3 (2011) 63.

⁵ Strabón, *i. m.*, XVII. 1. 13. Strabo, *Geographica*. III. Ed. A. Meineke. Leipzig, 1898, 1112–1113.

⁶ Székely, *i. m.*, 63.

⁷ Bővebben ld. Schneider, *i. m.*, 1–16.

gatásairól tesz említést Agatharchidész nyomán Diodóros,⁸ később Strabón,⁹ Plinius,¹⁰ a *Periplus Maris Erythraei* (a továbbiakban: *PME*) ismeretlen szerzője¹¹ és Philostratos.¹² Mindannyian arról panaszkodnak, hogy az arab népek között olyan tengeri rablókat, „gazembereket” találunk, akik kalózhajóikkal az Egyiptom felől érkező kereskedők hajóit fosztogatják, a hajótöröttet, illetve a hajókról menekülőket rabszolgasorba taszítják. A *PME* megjegyzi, hogy „emiatt Arábia kormányzói és királyai folytonosan fogságba vetik őket”,¹³ tehát az uralkodók feladata a jövedelmező kereskedelem biztosítása volt és nem az együttműködés lehetősége az egyes kalózvezérekkel. A *PME* útmutatását követve a kereskedők a legjobban akkor cselekedtek, ha „teljes erővel” gyorsítva hajóztak Katakekaumené szigetéig, maguk mögött hagyva a „minden vonatkozásban félelmetes” arábiai területet.¹⁴

A Malabár-parton portyázó dél-indiai kalózokat a görög-latin nyelven írott primer források évszázadokon át emlegették, mindezek közül is a legkorábbiak Plinius (Kr. u. 23/24–79) adalékai. A *Naturalis Historia* VI. 26. 101. alatt olvashatjuk, hogy bár a „haszonszerzés vágya közelebb hozta Indiát”, ám a hajóutat „a kalózok gyakori támadása miatt minden évben íjászcsoportok (*sagittariorum cohortibus inpositis*) kíséretében tették meg”.¹⁵ Ezt látszik megerősíteni a 2–3. századokban élt szofista Philostratos, aki a hajók fedélzetén fegyveres különítményeket említ, jóllehet ennek okát nem az indiai, hanem a vörös-tengeri kalózokban látja.¹⁶ Plinius viszont – mint látni fogjuk – tudott és beszámolt a dél-indiai kalózokról, így az Indiába vezető kereskedelmi út leírásának ezen a pontján nem tehetett különbséget az egyes kalózok között, információi mind a vörös-tengeri, mind a dél-indiai kalózokra érvényesek. A nagy létszámú katonai jelenlétre a kalózok támadásain túl a távolság okozta bizonytalanság és veszélyérzet miatt is szükség lehetett, hiszen az indiai királyságok területén a gazdag

⁸ Diodóros Siculus, *Bibliothéké historiké*. III. 43. 5. Diodoros Siculus, *Diodori Bibliotheca Historica*. I. Ed. Immanuel Bekker–Ludwig Dindorf–Friedrich Vogel. Leipzig, 1888, 331.

⁹ Strabón, i. m., XVI. 4. 18. Strabo, *Geographica*. III., 1083–1085.

¹⁰ Plinius, *Naturalis Historia*. XXXIV. 175–176. Caius Plinius Secundus, *Naturalis Historia*. Ed. Karl Friedrich Theodor Mayhoff. Lipsiae, 1986, 226.

¹¹ *Periplus Maris Erythraei*, 20. A Vörös-tenger körülhajózása. Egy ismeretlen alexandriai kereskedő útleírása a Kr. u. 1. századból. Ford. Wojtilláné Salgó Ágnes. *Acta Orientalia et Archaeologica, Supplementum XI*. Szeged, 2010. 30.

¹² Philostratos, *Vita Apollonii*. III. 35. Philostratos the Athenian, *Flavii Philostrati Opera*. I. Ed. Carl Ludwig Kayser. Lipsiae, 1870. <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A2008.01.0595%3Abook%3D3%3Achapter%3D35> (2016. szeptember 17.)

¹³ *PME*, 20; A Vörös-tenger körülhajózása, 30.

¹⁴ *PME*, 20; A Vörös-tenger körülhajózása, 30.

¹⁵ Plinius, i. m., VI. 26. 101. (*Ókori indiai történeti szöveggyűjtemény*. Szerk. Wojtilla Gyula. Szeged, 2012, 140–141.) Ld. Caius Plinius Secundus, i. m., 472–473.

¹⁶ Philostratos, i. m., III. 35. Philostratos, Uo.

szállítmányokat minden esetben meg kellett tudni védeni, katonai utánpótlás nélkül is.

Plinius leírásában a VI. 26. 104. alatt olvashatunk először konkrétumokat Délnyugat-India kalózáiról Muziris, „India első vásárhelyé”-nek (*primum emporium Indiae*) említésekor.¹⁷ A szöveg tanúsága szerint ezt a helyet nem érdemes érinteni, hiszen egyrészt nem bővelkedik árukban (*neque est abundans mercibus*), másrészt „a szomszédos nitriasi kalózok” fenyegetik (*vicinos piratas, qui optinent locum nomine Nitrias*). Megemlíti továbbá, hogy a hajóknak itt a szárazföldről messze kellett lehorgonyozniuk, így a rakományt csak kisebb csónakokon szállíthatták a Perijár-folyó holtágában fekvő Muziris felé, ahol Caelobothras uralkodott.¹⁸

Míg Plinius Indiát illetően csak hallomásból dolgozott – bár munkáját „megbízható ismeretanyag”-ként (*certa notitia*) definiálja¹⁹ –, addig a *PME* (Kr. u. 78 körül)²⁰ szerzője valóban járt Indiában, és ismeretei nagyrészt alátámasztják Plinius információit. A *PME* 53. említi a kalózok jelenlétét Délnyugat-Indiában, Limyriké²¹ (Tamilakam) első kereskedőhelyeitől, Naurától és Tyndistől némileg északabbra a Sésekreienai-szigetek (talán a mai Vengurlá, Goa), Aigidioi- (talán az Áminidívi-szigetek) és Kainetai-szigetek (a mai Kárvár környéki Oyster Rocks, Karnátaka), valamint a Leuké Nésos a „Fehér-sziget”²² (Nétráni-sziget, Karnátaka) környékén.²³ A *Periplus* Pliniushoz hasonlóan említi a Malabár-part lagúnáit és a folyók holtágait, zátonyait, a sekély folyami csatornákat, amelyek miatt a hajók számára kikötni csak a nyílt tengeren volt lehetséges; itt a kereskedelem kisebb hajókra történő átrakodással folytatódhatott.²⁴ Míg Plinius ezt a mozzanatot Muziris kapcsán említi – mindamellett, hogy óva int a nitriasi kalóztól –, addig a *PME* szerzője az átrakodást már a Muziristól 500 stadionnyira fekvő, szintén folyóparti Nelkynda (a mai Niránám, Kerala)²⁵ és Bakaré falu

¹⁷ Plinius, i. m., VI. 26. 104. Caius Plinius Secundus, i. m., 474.

¹⁸ A *PME*, 53. szerint Tyndis és Muziris is Képrobothos királyságában van, amely párhuzamba állítható Pliniusszal, ugyanis szerinte Muziris királya Caelobothras, ami azonos Ptolemaios Kerobothrosával (Ptolemaios, Geographiké Hyphégésis. VII. 1. 86, *Claudii Ptolemaei Geographia*. II. Ed. Carolus Fridericus Augustus Nobbe. Lipsiae, 1845, 158) és az Aśoka feliratain szereplő Kelalapute / Keralaputo / Kerađaputroval, tehát a Cērāk királyságával.

¹⁹ Plinius, i. m., VI. 26. 101. Caius Plinius Secundus, i. m., 472–473.

²⁰ A Vörös-tenger körülhajózása, 13.

²¹ Ptolemaios: Dimiriké, Tabula Peutingeriana: Damirica. Az ótamil királyságok területével azonos. Wilfred Harvey Schoff, *The Periplus of the Erythraean Sea. Travel and Trade in the Indian Ocean by a Merchant of the First Century*. New Delhi, 1974, 205.

²² A Leuké Nésos felszínét fehér korall és mész borítja, nevét is erről kaphatta. Vö. *The Imperial Gazetteer of India*. XX. Oxford, 1908, 136.

²³ A területek lokalizálásánál Schoff monográfiáját (Schoff, i. m., 202–203.) és W. Salgó Ágnes jegyzeteit használtuk. (A Vörös-tenger körülhajózása, 46.)

²⁴ *PME*, 55.

²⁵ *Nelkynda* (Plinius: Neacyndi, Ptolemaios: Melkynda, Tabula Peutingeriana: Nincylida) a Pāñtiya király fennhatósága alá tartozott. A mai Kottajam közelében kereshetjük. Schoff, i. m., 208.

kontextusában jegyzi meg; talán a kereskedők ily módon akartak eltávolodni a kalózok érdekszférájától. A kikötési pontok egyre délebbre vándorlásának kérdésére később még visszatérünk. A dél-indiai „kalóz-part”-ot, vagyis az Ariaké Andron Peiratont említi *Geographiájában* (VII. 1. 7.) Klaudiosz Ptolemaios (Kr. u. 150 körül).²⁶ Az Ariakének nevezett, kalózok lakta terület alatt Ptolemaios a Konkan-partvidék városait sorolja fel, ide tartozik Mandagara (talán a mai Bagmandlá, Maharástra),²⁷ Byzanteion (talán a mai Vidzsajdurg a Vaghótan-folyó partján, Maharástra),²⁸ a *PME* által is említett Khersonésos (jelentése: félsziget; a mai Kárvár környékén), Armagara és Nitra, a mai Mangalór (Karnátaka) környékén.²⁹ Ptolemaios két további kalózok lakta szárazföldi területet említ: Olokhaira (talán Khéd, Ratnagiri kerület, Maharástra) és Mousopallé városát.³⁰

A 13. századi másolatban fennmaradt itinerarium, a *Tabula Peutingeriana*, a Római Birodalom *cursus publicus*-át ábrázoló térkép indiai részletei a virágzó indo-római kereskedelmi kapcsolatok idejére nézve tartalmaznak érdekességeket. Ezek közül számunkra legfontosabb a Dél-Indiában, Muziris város közelében olvasható *PIRATE* felirat, amely szintén a kalózok jelenlétét húzza alá, ezzel figyelmeztetve az itinerarium használóit. Úgy gondoljuk, hogy a térkép szerkesztője az általa jelölt igen specifikus információk alapján olyan számadatok, kulturális és földrajzi ismeretek birtokában volt, amelyek miatt nem szükséges feltételeznünk, hogy hivatkozásait csupán a korábban bemutatott művekre alapozta, hitelességét és önálló forrásértékét a kései másolat ellenére is elfogadhatjuk. A 3. században alkotó Gaius Iulius Solinus ugyancsak fontosnak tűnő megállapítást tesz, ti. „India legközelebbi piacvárosa” (*proximum Indiae emporium*) Zmirim (sic!) kapcsán jegyzi meg, hogy az „a kalózkodó rablók miatt hírhedt” (*infame piraticis latronibus*). A Zmirim ez esetben Muziris város nevének erősen romlott alakja lehet, ezt látszik megerősíteni a szöveg folytatása, hiszen ezek után „különböző kikötőkön át Cottonarába (*PME* 56.: Kottanariké; Ptolemaios VII. 1. 9.: Kottia; Plinius: Cottonara) érkezünk” (*deinde per diversos portus Cottonare pervenitur*), amely vidékén „egyetlen fatörzsből készített csónakokkal gyűjtik a borsot” (*ad quam monoxylis lintribus piper convehunt*).³¹ Azonban Solinus szinte szó szerint veszi át Plinius gondolatait (*regio autem, ex qua piper monoxylis lintribus Becaren convehunt, vocatur Cottonara*),³² így esetében ha eredetiségről nem is, talán az általa átvett gondolatok Kr. u. 3. századi időszerűségéről még beszélhetünk. Mindezeket túl érde-

²⁶ John Watson McCrindle, *Ancient India as Described by Ptolemy*. New Delhi, 2000, 45–46.

²⁷ McCrindle, *i. m.*, 45–46.

²⁸ Strabo, *Geographica* III., 1083–1085.

²⁹ McCrindle, *i. m.*, 48.

³⁰ Ptolemaios, *i. m.*, VII. 1. 84; Ld. McCrindle, *i. m.*, 180–181.

³¹ Solinus, *De Mirabilibus Mundi*. LIV. <http://www.thelatinlibrary.com/solinus4.html> (2016. szeptember 17.)

³² Plinius, *i. m.*, VI. 26. 105. Caius Plinius Secundus, *i. m.*, 474.

mes megemlíteni a 6. századi alexandriai Kosmas Indikopleustést, aki az indiai „borstermő piachelyek” (πέντε ἐμπόρια ἔχουσα βάλλοντα τὸ πέπερι) között említi Mangaruth (Μαγγαροῦθ) várost,³³ amelyet neve és földrajzi helyzete alapján a mai Mangalórral azonosíthatunk, a korábban említett Naurát pedig – amennyiben nem azonos Nitrával – talán az észak-keralai Kannúr (Cannanore) városának környékén kell keresnünk.³⁴ Míg Pliniusnál Muziris *emporium* kontextusában Nitrias mint kalózok lakta *locus* jelenik meg, addig Ptolemaiosnál (VII. 1. 7.) már, mint *Nitraiiai emporion*, az Indiát megjárt szerző a *PME* 53. fejezetében pedig Naurától – mint Tamīlakam első kereskedővárosától – északra lokalizálja a kalózok jelenlétét, Leuké Nésos környékére, amelynek ind neve Nétráni vagy Nitrán (angol nevén Pigeon-island).³⁵ Az említett szigettől a Kosmas által említett Mangaruth (Mangalór) városa mintegy 10 tengeri mérföldnyire fekszik a Nétravati-folyó partján. Lehetséges, hogy Nitrias/Nitra a kalózok lakta Nétráni/Nitrán szigetével és annak környékével azonos és ettől délre lehetett Mangaruth, illetve Naura piacváros, ahogyan a *PME* sugallja? Ezen a ponton kijelenthetjük, hogy ha teljesen nem is bizonyítható Nitrias/Nitra és Naura lokalizálása, ám az ókori szerzők adatai alapján az említett földrajzi nevek egymáshoz igen közeli helyeket jelölhettek a Konkan-partvidék déli részén, beleértve a *PME* szövegének Leuké Nésosát.

A görög-latin szövegek tanulsága szerint azt már elmondhatjuk, hogy a Malabár-partot és ezzel együtt a Cēra uralkodó érdekeltségeit fenyegető kalózok valahol a mai Mangalór környékén élhettek a Cēra királyok hatalmi érdekszféráján kívül eső területen (Tuḷu Nāṭu déli részein, amely azonos lehet az Aśoka feliratok Satiyaputo/Satyaputra királyságával):³⁶ 1.) egy kereskedőváros közelében és/vagy 2.) az óceáni szigetvilágban, 3.) egy Nitrias/Nitra nevű területen. Tanulmányunk célkitűzését szem előtt tartva feladatunk, hogy a felvázolt adathálót a dél-indiai források ismeretében is körüljárjuk és valamelyest tovább árnyaljuk. Ehhez azonban mindenképp szükséges néhány szót ejteni a tamilföldi tengeri kereskedelemről és a tamil népek hajózásának történetéről.

A tamil történelem a kezdetektől összefonódott az óceánnal, a halászat, a hajózással és a tengeri kereskedelemmel. Tamīlakam földrajzi helyzete révén csakhamar a keleti kereskedelem stratégiai centrumterülete lett, a helyben termelt javak és árucikkek iránti kereslet és forgalmas kikötői által pedig Tamīlakam is bekerült a kereskedelem immanens tényezői közé, ami hozzájárult a tamil királyságok gazdasági fejlődéséhez. A kérdés csak az, vajon képe-

³³ Kosmas Indikopleustés, *Christianiké Topographia*. XI. 337. *The Christian Topography of Cosmas Indicopleustes*. Pub. by E. O. Winstedt. Cambridge, 1909, 322.

³⁴ Schoff, i. m., 204; Kanakalatha Mukund, *Merchants of Tamīlakam. Pioneers of International Trade*. New Delhi, 2012, 19.

³⁵ *The Imperial Gazetteer of India*. XX. 136.

³⁶ Sastri, i. m., 79.

sek voltak-e az ókori tamilok hajóik által ténylegesen bekapcsolódni a világkereskedelmi körforgásba? Ehelyütt a kalózkodás kérdéskörét szem előtt tartva csak bevezető jellegű áttekintést nyújthatunk. Kanakalatha Mukund a Caňkam-kori kereskedelmet a „növekedés és a gazdasági jólét motorjá”-nak nevezi,³⁷ és bár a források sok helyen említik a kiterjedt szárazföldi és tengeri kereskedelmet, annál kevesebbszer beszélnek viszont a – nem a halászhajóhoz kötődő – tamil hajózásról. Ezzel szemben a Caňkam irodalom *Akanāññūru* antológiája a gazdag Muziris kapcsán (*vaḷam keḷu Muciṛi*) csodálattal beszél a Római Birodalom „arannyal érkező” (*ponñnoṭu vantu*)³⁸ és „borssal távozó” (*kaṛiyoṭu peyarum*)³⁹ *yavaṇa* kereskedőinek „kiváló hajói”-ról (*viñaimāñ nañkalam*),⁴⁰ a *Purañāññūru* pedig a „*yavaṇák* hajóin szállítva” (*yavaṇar nañkalam*)⁴¹ *tanta* érkező „hideg, illatos bor”-ról (*tañ kamaḷ tēral*) számol be.⁴² A Dél-Indiába érkező nyugati hajókat tehát nagy érdeklődés övezte Tamiľakamban, talán ez lehetett az inspirálója annak az alagankulami graffiton szereplő hajóábrázolásnak, amelyen Casson véleménye szerint egy háromárbócos, római vitorlás

³⁷ Mukund, *i. m.*, 13.

³⁸ Már Plinius is megjegyzi (Plinius, *i. m.*, VI. 101. Caius Plinius Secundus, *i. m.*, 472–473.; vö. *PME*, 60.), hogy „évente legalább 50 millió sestertius áramlik birodalmunkból Indiába, az onnan hozott árukat pedig százszoros áron adják el nálunk”. Székely, „Sziklákon tűzön, vízen át”, 60. Az érmék Dél-Indiában a tamil törzsfők és az uralkodó dinasztiák között mint ajándékok cserélődtek. Radha Champakalakshmi, *Trade, Ideology and Urbanization. South India, 330 BC to AD 1300*. New Delhi, 2006, 110. A tamiloknál a kereskedelem első sorban az ajándékok cseréjét jelentette, amire jó példa a *Purañāññūru* 343. verse, amelyben a külföldi aranyat ajándékoknak nevezik a tamil források. McLaughlin, *i. m.*, 49. Az Indiában talált római érmékkel kapcsolatban ld. még Paula J. Turner, *Roman Coins from India*. London, 1989; Kai Ruffing, 'Global Players'. *Römisches Geld in Indien?* In: *Geldgeschichte im Geldmuseum*. 2009, 57–75.

³⁹ Kis mennyiségben a bors valószínűleg már Nagy Sándort megelőzően a görögökhöz is eljuthatott, de a köztársaságkori Róma konyhaművészete még nem használta. Klaus Karttunen, *India and the Hellenistic World*. Helsinki, 1997, 149–150. A principátus korától a borskereskedelem megélénkül és az Alexandrián keresztül vezető keleti kereskedelmi útvonal kizárólagos beszerzési csatornává válik a Mediterráneum számára. A rómaiak a hosszúborsot (*Piper longum*) Barygazából, a fekete borsot (*Piper nigrum*) Dél-Indiából importálták. Székely Melinda, *Kereskedelem Róma és India között*. Szeged, 2008, 61. A Kr. e. 1. századtól a Kr. u. 17. századig a bors domináns árucikke a fűszerkereskedelemnek. Ranabir Chakravarti, *Reaching Out of Distant Shores*. In: *Indo-Judaic Studies in the Twenty-First Century. A View from Margin*. Ed. by Nathan Katz–Ranabir Chakravarti–Braj Mohan Sinha–Shalva Weil. New York, 2007, 29. Az indiaiak az ókorban gyakran nevezték a borsot *yavanapriyanak* („ami a yavanáknak kedves”). McLaughlin, *i. m.*, 52.

⁴⁰ *Akanāññūru*, 149. 9–10. *Akanāññūru. Mañimīṭai pavaḷam*. Pub. by Puliyūr Kēcikaṇ. Ceñnai, 1970, 74.

⁴¹ A fordításnál figyelembe kell venni, hogy a tamil *kalam* hajót, ékszer és edényt egyaránt jelenthet. *Tamil Lexicon*, 778. <http://dsalsrv02.uchicago.edu/cgi-bin/philologic/getobject.pl?c.2:1:4793.tamillex.1875990> (2016. augusztus 26.)

⁴² *Purañāññūru*, 56. 18–21. *Purañāññūru, Mūlamum paḷaiya uraiyum*. Pub. by Uttamatāñapuram Vēñkaṭacuppiayar Cāminātaiyar. Ceñnai, 1971, 136.

kereskedőhajót láthatunk a Kr. u. 1–3. századokból.⁴³ A *Perumpāṇāruppatai* című mű Nīrpeyaṛru városának kikötőjénél beszámol a „yavaṇák hattýúlámpásai”-ról (*yavaṇar ōtima viḷakki*),⁴⁴ amely megnevezés talán a római hajók farán elhelyezkedő hattýú formájú tatdíszre, a ’hattýúnyak’-ra (*aplustre*) utalhat.⁴⁵ A *yavaṇák* „drága hajói” (*aruvilai naṅkalam*) megjelennek a *Patīruppattu* 2. *patikam*-jában (tkp. epilógusszerű panegyrikus), erről a versről azonban később még szükséges lesz részletesen szólni.⁴⁶ A szövegekből az látszik, hogy a római hajózás a tamilok számára szuggesztív jelenség volt, de mit mondhatunk el a tamil hajózásról? A korai antológiák leggyakrabban kisebb hajótípusokra hivatkoznak (*paḥṛi*, *ōṭam*, *timil*, *tiṇṇimil*, *koṭuṇṇimil*, *paṭaku*, *ampi*), a nagyobb, tengerjáró hajó (*marakkalam*) csak a 6. századi szövegektől kezdve bukkan fel,⁴⁷ a *kalam* viszont, mint látni fogjuk, a korai munkákban is szereplő nagyobb, a tengeri kereskedelemben használt hajókra használatos, szintén gyakori kifejezés. Az *ampiról* számol be az *Aiṅkurunūru* 98. verse, amelyben egy, a folyókon közlekedő „szorosan kötözött hajó”-ról (*tiṇ piṇi ampi*) látunk leírást, a *Narriṇai* 395. versében viszont ugyanezen hajótípust a tengerparton (*kāṇal*) látjuk ringatózni.⁴⁸ A *Kalittokai* említi a *puṇai* nevezetű tengeri tutajt,⁴⁹ illetve ugyanott a nagyobb *kalam* hajótípust is.⁵⁰ A *Perumpāṇāruppatai* az „Észak gazdagságát hozó hajók”-ról ír (*vaṭa vaḷam tarū ’um nāvāy*), azonban a *nāvāy* (éppúgy, mint a tamil *navvi* és *nau*) minden bizonnyal indoeurópai eredetű kifejezés (ógörög: *ναῦς*, latin: *navis*, szanszkrit: *nau*, perzsa: *nāv*).⁵¹

Az ókori tamilok tehát hajóztak folyón és tengeren egyaránt. Már a *PME* 60. is beszámol arról, hogy *Kamara* (talán a Ptolemaios által a *Geographia*, VII. 1. 13. alatt említett Chabéris empóron; a mai Kárikál⁵² vagy Kávérippattinam⁵³),

⁴³ Iravatham Mahadevan, *Early Tamil Epigraphy. From the Earliest Times to the Sixth Century A.D.* Ceṇṇai–London, 2003, 155.

⁴⁴ *Perumpāṇāruppatai*, 316–317. *Perumpāṇāruppatai*. Pub. by Cu Aruḷampalam. Yāḷappāṇam / Jaffna, 1937, 50.

⁴⁵ McLaughlin, *i. m.*, 38; Lukianos, *Πλοίων ἢ Ευχαί*, 5. Ld. <http://www.sacred-texts.com/cla/luc/wl4/wl407.htm> (2016. szeptember 17.); Grüll Tibor, Római gazdaságföldrajz. In: *A Római Birodalom történeti földrajza* (egyetemi jegyzet). 2013, 66–67. Ld. http://www.academia.edu/5383309/A_Római_Birodalom_gazdaságföldrajza (2016. augusztus 25.)

⁴⁶ *Patīruppattu*, 2. *patikam* 4–10. *Patīruppattu*, *Mūlamum viḷakka uraiyum*. Pub. by Turaicāmi Pillai. Ceṇṇai, 1973, 1b (3.).

⁴⁷ Gurukkal, *i. m.*, 30.

⁴⁸ K. Rajan, Archeology of Tamilnadu. Early Historic Period. In: *Tamil Nadu. Archaeological perspectives*. Ed. by K. Damodaran. Chennai, 1999, 9.

⁴⁹ A *puṇai* készítésének technikájáról ld. Akanāṇūru, 186.

⁵⁰ *Kalittokai*, 134. 24–25. http://www.projectmadurai.org/pm_etexts/pdf/pm0221.pdf (2016. szeptember 17.); Rajan, *i. m.*, 9.

⁵¹ *Perumpāṇāruppatai*, 320. *Perumpāṇāruppatai*, *i. m.*, 50.

⁵² Schoff, *i. m.*, 272.

⁵³ Lionel Casson, *The Periplus Maris Erythraei. Text with Introduction, Translation and Commentary by Lionel Casson*. Princeton, 1989, 228.

Poduké (Ptolemaiosnál Póduké, a mai Puduccséri)⁵⁴ és Sópatma kikötőinél már helybéli hajókat használnak: a Limyrikéig közlekedő hajókon túl, a szálfákból összekötözött, hatalmas méretű *sangarát*,⁵⁵ illetve a Chrysé⁵⁶ felé és a Gangá folyóig közlekedő *kolandiophontát*.⁵⁷ A *Paṭṭiṇappālai* szövege a fehér só áráért vásárolt rizzsel megrakodott „erős bárkák”-ról (*valvāy paḥri*) mesél, amelyek a kikötőkben úgy sorakoznak, „mint lovak a jászolnál”,⁵⁸ máshol, mint a monszuneső, „akképp kerül itt a tengerről a földre, s özőnlík a földről a tengerre vissza temérdek áru áradó tömege”.⁵⁹ Ugyanezen szövegben olvasunk a Puhár kikötőjében a „kötőfékét cibáló nyugtalan elefánthoz hasonló hajók ringatózása”-ról (*tūṅku nāvāy*), amelyek árbócán csíkos zászlók lobognak.⁶⁰ A *Paṭṭiṇappālai* 183–193. sorai a kereskedelmi kapcsolatokat részletezik: tengeren keresztül szállított ágaskodó, gyors lovakról (*nīriṇ vanta nimir parip puraviyumu*), szárazföldön szállított borsbálákról (*kālīṇ vanta karuṇkaṇi mūṭaiyumu*), északi hegyekből származó drágakövekről és aranyról (*vaṭamalaip pīranta maṇiyumu poṇṇumu*), a nyugati hegyekben nőtt szantálról, sasfárról⁶¹ (*kuṭamalaip pīranta āramumu akilumu*), a déli tenger gyöngyeiről és a keleti tenger koralljáról (*teṇkaṭal muttumu kuṇakaṭal tukirumu*), a Gangá és Káviri gazdagságáról (*Kaṇkai vāriyumu Kāviriṇ payaṇumu*), Īlam (Srí Lanká) és Kālakam (Burma) termékeiről (*Īlattu uṇavumu Kālakattu ākkamumu*) számol be, melyek Tamílföld kiterjedt kereskedelmi összeköttetéseire mutatnak.⁶² A 3. századi *Maturaikkāñci* szövege ugyancsak beszél a tengeri kereskedelemről és a hajózásról; nagy hajókról (*peru nāvāy*), magas árbócokról, horgonyokról és vitorlákról, nagy országok kereskedőiről, tengeren érkező áruk tömegeiről olvashatunk.⁶³ Az, hogy az említett szöveghelyek közül melyek írnak az épp Dél-Indiában tartózkodó *yavaṇa* vagy más idegen kereske-

⁵⁴ Schoff, *i. m.*, 272.

⁵⁵ Talán azonos a szanszkrit *saṃghāta* kifejezéssel, melynek jelentése 'farönkökből kötözött tutaj'. A Vörös-tenger körülhajózása, 50.

⁵⁶ Lokalizálása vitatott, talán Burmával, Szumátrával, (Casson, *i. m.*, 235–236), esetleg a Malacca-szigetekkel azonos (Schoff, *i. m.*, 259–261.).

⁵⁷ Egyesek szerint a kínai *k'un-lun*nak nevezett hajótípus lehet (Anthony Christie, An obscure passage from the Periplus: κολανδιοφοντα τα μεγιστα. In: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*. 19/2 (1957) 345–353), míg például A.C. Burnell a XIX. században a tamíl [fából] kivájt csónak kifejezésre (*kuḷinta-ōṭam*) gondolt. (Arthur Coke Burnell, *Elements of South Indian Paleography. From the Fourth to the Seventeenth Century, A.D.* London, 1874, 83.) A kérdést ma még nem lehet biztonsággal eldönteni.

⁵⁸ *Paṭṭiṇappālai*, 30. (Major István ford.) Major–Tótfalusi, *i. m.*, 117.

⁵⁹ *Paṭṭiṇappālai*, 126–134. (Major István ford.) Major–Tótfalusi, *i. m.*, 120.

⁶⁰ *Paṭṭiṇappālai*, 172–175. (Major István ford.) Major–Tótfalusi, *i. m.*, 121.

⁶¹ *Aquilaria agallocha*.

⁶² *Paṭṭiṇappālai*, 183–191. http://www.projectmadurai.org/pm_etexts/pdf/pm0479.pdf (2016. szeptember 17.)

⁶³ *Maturaikkāñci*, 75–78, 321–325, 382–385, 536–542. http://www.projectmadurai.org/pm_etexts/pdf/pm0071.pdf (2016. szeptember 17.) Vö. *Puraṇāṇūru*, 30.

dők hajóiról és melyek szólnak a helyi tamil hajók kereskedelmi tevékenységéről, ma még nehezen választható szét.

A dél-indiai tengeri kereskedelemre viszont úgy is rámutathatunk, ha a Tamílföldön kívüli, tamil kereskedelemre utaló jeleket vizsgáljuk, így dél-indiai kereskedők nyomaira fogunk bukkanni a Római Birodalomban is. A tamil Pāṇṭiya királyok követei a hagyomány szerint négy évig tartó kalandos utazás után végül szárazföldi úton érték el a Római Birodalom határait.⁶⁴ Erről a követjárásról Strabón is tudomást szerzett, hiszen megemlíti Pandion királyát, aki tisztelete jeléül különféle drága ajándékokat küldött Augustus Caesar-nak.⁶⁵ Florus megemlíti az indiai követek érkezését, éppúgy, mint azokét, akiket Seresnek nevez; a kontextus miatt elképzelhető, hogy ők a dél-indiai Cēra király követei voltak⁶⁶ (jóllehet ugyanez a kifejezés használatos a kínaiak megnevezésére).⁶⁷ Talán a Cōla királyok is elküldték követeiket Rómába, így az is lehetséges, hogy Augustus Kr. u. 11-ben bemutatott tigrisei a tigrist mint dinasztikus jelképet használó Cōla uralkodó ajándékai voltak.⁶⁸ A dél-indiai követek Rómába érkezésüket követően, ajándékaikat átadva egyúttal lefektették a kereskedelmi együttműködés alapjait.⁶⁹

Indiai kereskedők 1–2. századi egyiptomi jelenlétét igazolja egy kevészer tárgyalt szöveg, mely a P.Oxy.0413 jelzetű Oxyrhynchus papyruson maradt fenn. Ez a Kr. u. 2. századból való, az *Iphigenia Taurisban* című drámát imitáló alkotás textusában görögösen átírt ókannada szavakat őrzött meg.⁷⁰ El-Kanaiben egy Séth templom ásatásán leltek rá arra a Pánnak felajánlott feliratra, melyet a szerencsés utazásért és imáinak meghallgatásáért hálaképp állítatott Sophón (Sophón Indos, Salomon szerint neve talán a Subhānu hellenizált formája), az indiai kereskedő.⁷¹ Berenikében és a vörös-tengeri kikötőkben számos indiai jelenletre utaló lelet került elő.⁷² Ezeken kívül indiaiak által sziklába vésett

⁶⁴ McLaughlin, *i. m.*, 116.

⁶⁵ Strabón, *Geographica*. III.

⁶⁶ McLaughlin, *i. m.*, 116.

⁶⁷ Florus, *Epitome Rerum Romanorum*. II. 34. 62. Lucius Annaeus Florus, *Epitome of Roman history*. Ed. Edward Seymour Forster. London–New York, 1929. <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:2008.01.0496:book=2:topic=34:chapter=12> (2016. szeptember 17.)

⁶⁸ Cassius Dio, *Historiae Romanae Quae Supersunt: Ad Optimorum Librorum Fidem*, LIV. 9. 8. Cassius Dio Cocceianus, *Dio's Roman History*. Ed. Earnest Cary–Herbert Baldwin Foster–William Heinemann. London–New York, 1914. <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A2008.01.0593%3Abook%3D54%3Achapter%3D9%3Asection%3D8> (2016. szeptember 17.)

⁶⁹ McLaughlin, *i. m.*, 115–117. Bövebben ld. Rafique Ali Jairazbhoy, *Foreign Influence in Ancient India*. London, 1963, 110–113.

⁷⁰ Richard Salomon, Epigraphic Remains of Indian Traders in Egypt. *Journal of the American Oriental Society* CXI/4. (1991) 731–735.

⁷¹ Salomon, *i. m.*, 735.

⁷² Tomber, *i. m.*, 83–87. Ld. még: Steven Edward Sidebotham, *Berenike and the Ancient Maritime Spice Route*. Berkeley, 2011.

bráhmí feliratokat találunk Szokotrán (Suqutrā), melynek talán neve is indiai eredetű (*dvīpa sukhādhara*).⁷³ A Szokotra (Dioskuridés) szigetén tartózkodó indiai kereskedőkről ír a *PME* 30., a 31. fejezet pedig a Limyriké (Tamilakam) felől véletlenül arra vetődő hajósokról számol be. Mindezek fényében érdemes a kereskedelemmel, hajózással kapcsolatos epigráfiai emlékekről és régészeti leletekről is szót ejteni. A mankulami barlangfelirat hivatkozik egy Vállarai környéki (a város az óceántól hozzávetőlegesen 30 km távolságra található) kereskedőtestületre (*nikamam*).⁷⁴ A vörös-tengeri Myos Hormosnál (ma Quseir-al-Qadim) a régészek tamil-bráhmí írással írt amphora-töredékeket találtak, az egyiken *pāṇai ori* felirat olvasható, melynek jelentése Mahadevan feloldása szerint „edény [felakasztva] egy kötélhálóra”,⁷⁵ erre a tárolási szokásra találunk utalást az ótamil *Kalittokai* szövegében is (*urit tālnta karakamum*).⁷⁶ A másik két előkerült tamil feliraton személyneveket (*Kaṇaṇ* és *Cātaṇ*) látunk,⁷⁷ ugyanígy egy berenikéi tamil feliraton (*Korrapūman*).⁷⁸ Az ománi Khor Roriban pár éve szintén tamil-bráhmí töredéket találtak *ṇantai kīraṇ* felirattal, amely K. Rajan véleménye szerint egy idősebb, nagy tiszteletben álló kereskedő nevének részlete lehet.⁷⁹ Prákrit nyelvű – tamil-bráhmí elemeket is tartalmazó – bráhmí feliratot találtak Thaiföldön; a Kr. u. 2–3. századokra datált Band Kluay-i aranylemezeken a *nāvikasa brahaspati sarmasa* olvasható, amely egy Brahaspati Sarma nevű hajós tulajdonára utalhat.⁸⁰ Khun Luk Pat folyó vidékéről ugyancsak előkerült egy Kr. u. 1. századi tamil felirat, amelyen azt olvashatjuk: *perumpataṇ kal*, egyesek szerint az aranykereskedő Perum Patan próbaköve.⁸¹ A sri lankái Tissamahārāma ásatásain is előkerültek nemrégiben tamil-bráhmí felira-

⁷³ Székely, *Kereskedelem Róma és India között*, 49; Ingo Strauch–Michael Dmitrievich Bukharin, Indian Inscriptions from the Cave Ḥoq on Suqutrā (Yemen). In: *AION* 64 (2004) 121–138.

http://opar.unior.it/503/1/AION_64_strauch_bucharin.pdf (2016. szeptember 17.)

⁷⁴ Gurukkal, *i. m.*, 30.

⁷⁵ Tamil Brahmi Script in Egypt. *The Hindu*. November 21, 2007. <http://www.thehindu.com/todays-paper/tamil-brahmi-script-in-egypt/article1952611.ece> (2016. augusztus 16.)

⁷⁶ *Kalittokai*, 9. 2.

⁷⁷ Salomon, *i. m.*, 734–735.

⁷⁸ Rajan, *i. m.*, 8.

⁷⁹ T. S. Subramanian, Potsherd with Tamil-Brahmi Script Found in Oman. *The Hindu*. October 28, 2012. <http://www.thehindu.com/news/national/potsherd-with-tamilbrahmi-script-found-in-oman/article4038866.ece> (2016. augusztus 16.)

⁸⁰ Dayalan Duraiswamy, *Plaque of South Indian Shipman in Thailand*. https://www.academia.edu/11448900/plaque_of_south_indian_shipman_in_thailand (2016. augusztus 16.)

⁸¹ P. Shanmugam, An Early Tamil Brahmi Inscription from Thailand. *Journal of the Epigraphical Society of India*. XXII (1996) 100–103; Noboru Karashima, Tamil Inscriptions in Southeast Asia and China. *Ancient and Medieval Commercial Activities in the Indian Ocean. Testimony of Inscriptions and Ceramic-Sherds. Report of the Taisho University Research Project 1997–2000*. Ed. Noboru Karashima. Tokyo, 2002, 10–18.

tos töredékek, amelyek tovább árnyalják a kereskedelmi kapcsolatok összetettségét.⁸²

Mindezek ismeretében már rátérhetünk a kérdésre: kik voltak a Malabár-part hírhedt kalózsai, akiknek jelenlétét a görög-latin források a Konkan-partvidéken Nitria/Nitrias környékén jelölik meg, Limyrikétől, tehát ez esetben a Cēra uralkodó territóriumától északra, Naura környékén és/vagy a környező szigetvilágban? A kérdés megválaszolásához azonban újabb kérdéseket kell körüljárnunk. Problémát jelent, hogy míg a nyugatabbi források informatívak az arab-tengeri kalózkodás témájában, addig az indoárja és dravida nyelvek szókészletében a korai időkben nem igazán találni a kalózkokra érvényes kifejezést,⁸³ és mint látni fogjuk, nyomukra bukkanni a Caṅkam irodalomban sem problémamentes.⁸⁴

Mindenekelőtt érdemes szót ejteni Dél-India néhány fontos kereskedővárosáról az ótamil irodalom tükrében, elsőként talán a Cēra királyság (Képrobothos, Caelobothras, Kérobthros, Kéralaputra) – Északról Dél felé haladva – első két piacvárosáról Tyndisről (tamil: Toṇṭi, talán a mai Ponnáni) és Muzirisről (tamil: Muciṛi, a mai Pattanam). Muzirisről a korábbiakban Pliniusnál azt olvastuk, hogy bár Dél-India első emporiuma, kikötni viszont nem érdemes ott, hiszen csak kisebb hajókra átrakodva közelíthető meg a város, amelynek környékét a nitriasi kalózsok fenyegetik. A *PME* szerint Muziris és Tyndis is egyaránt tevékeny kereskedővárosok, mindkettő folyóparton terül el, éppúgy, mint a valami-vel délebbre fekvő, Pandion (Pāṇṭiya) királyságához tartozó Nelkynda. Muziris az Ariakéből érkező, illetve a görög hajók révén virágzik.⁸⁵ A *PME* 56. szerint ezekre a területekre a bors miatt nagy kereskedőhajók igen sok pénzzel érkeznek. A tamil *Akanāṇūru* Toṇṭiről mint „aromától illatos település”-ről (*maṇam kamaḷ pākkattu*) beszél, ugyanakkor gazdagnak (*vaḷam*) és ragyogónak (*keḷu*) tartja,⁸⁶

⁸² Harry Falk, Owners' Graffiti on Pottery from Tissamaharama. *Zeitschrift für Archäologie Außereuropäischer Kulturen* 6 (2014) 45–94.

⁸³ Mindazonáltal az Arthaśāstra szövegében (Kr. e. 3–1. sz.) elrabolt/kifosztott hajókról (*nāvi muṣitāyām*) olvashatunk (3. 12. 2.), egy másik helyen (2. 28. 12) pedig a kalózkokra (*himsrikā*) találunk konkrét utalást, ti. a hajózási felügyelő feladata volt, hogy „pusztítsa el a kalózhajókat, az ellenséges országokból érkezőket és a kikötők vámját megsértőket” (*himsrikā nirghātayet amitraṇṣayātīgāḥ paṇyapattanacāritropaghātikāś ca*). R. P. Kangle, *The Kauṭīliya Arthaśāstra*. II. Delhi, 1988², 83, 115.

⁸⁴ Bár az ókori indiai források látszólag hallgatnak a kalózokról, érdekes megemlíteni a kínai zarándok Fāxiānt (Kr. u. 4–5. sz.), aki indiai útjáról hazafelé a Srī Lanká környéki tengerek veszélyes rablóirol számol be (*Hāizhōng duō yōu chāo zéi, yù zhé wú quán.*). James Legge, *A Record of Buddhist Kingdoms Being an Account by the Chinese Monk Fa-Hien of His Travels in India and Ceylon (A. D. 399–414) in Search of the Buddhist Books of Discipline*. Oxford, 1886, 112. A kínai szöveghez ld. http://ntireader.org/corpus_entry.php?uri=foguoji.md (2016. augusztus 27.)

⁸⁵ *PME*, 54.

⁸⁶ *Akanāṇūru*, 10. 12–13. *Akanāṇūru. Kaḷiṛiyāṇai nirai*. Pub. by Puliyūr Kēcikan. Ceṇṇai, 1971, 32.

a 60. vers ugyanezen városról, mint a Cēra uralkodó (*poraiyaṇ*)⁸⁷ területéről ír,⁸⁸ a 290. vers pedig Toṇṭiról mint a „harcban győztes Kuṭṭuvaṇ” király (*viṛal pōr Kuṭṭuvaṇ*) városáról számol be.⁸⁹ Toṇṭiban a „hatalmas óceánon” (*perunkaṭal*) tevékenykedő halászokat (*paratavar*), *timil* típusú hajókat (*neṭum tilil*), pálmaborra cserélt sőt (*uppu noṭai nellin*) látunk.⁹⁰ Muziris, a tamil „Muciři kikötőjének ősi vizei”-ről (*mutu nīr muṇṇurāi Muciři*) ír az *Akanāṇūru* 57. versében,⁹¹ a 197. pedig a Cuḷli-folyó⁹² partján (*Cuḷḷiyam pēriyāṛru*) fekvő Cēra Muciři kapcsán ugyanazokat a jelzőket használja (*vaḷam keḷu Muciři*), mint korábban Toṇṭi esetében.⁹³ Már korábban említettük, hogy ide a *yavaṇāk* nagy hajóikon arannyal érkeznek és borssal távoznak. Muciři leírása kapcsán kiemelt jelentőségű a *Puraṇāṇūru* 343. verse, amelyben Muciřiről mint nagy és jó városról (*neṭu nal ūr*) olvasunk, ahol a kikötő házaiban zsákokban áll a fekete bors (*maṇaik kuvai ‘iya kaṛi mūṭaiyār*), ahol a hajók „arany portékát” hoznak (*kaḷantanta por paricam*),⁹⁴ az árukat a folyó holtágai és a tengerpart között kis csónakokon szállítják (*kaḷittōṇiyār karai cērkkuntu*) és a Cēra Kuṭṭuvaṇ uralkodó a tengerek és hegyek értékes termékeit (*malai tāramum kaṭal tāramum*) adja ajándékkul a hozzá érkezőknek (*varunarkkūyum*).⁹⁵ Érdemes megemlíteni a „Pantar nevezetű híres város”-t (*Pantar peyariya pēricai mūtūr*), amely mindazon túl, hogy az „óceán ragyogó gyöngyeivel” (*teḷ kaṭal muttamotu*) kereskedik,⁹⁶ nevében egyes kutatók szerint a perzsa *bandar* (jelentése: ’kereskedelmi lerakat, kikötő, kereskedőváros’)⁹⁷ szót rejti.⁹⁸ Talán a *PME* által említett Naura városra látunk

⁸⁷ Az elnevezéssel kapcsolatban lásd még: *Puraṇāṇūru*, 53.

⁸⁸ Hasonlóképpen a *Naṛṇṇai*, 8. (http://www.projectmadurai.org/pm_etexts/pdf/pm0296.pdf 2016. szeptember 17.), *Kuṛuntokai*, 128. (http://www.projectmadurai.org/pm_etexts/pdf/pm0110.pdf 2016. szeptember 17.), ill. az *Aiṅkurunūru*, 178. (http://www.projectmadurai.org/pm_etexts/pdf/pm0028.pdf 2016. szeptember 17.) versei.

⁸⁹ *Akanāṇūru*, *Maṇimīṭai pavaḷam*, 371–372.

⁹⁰ *Akanāṇūru*, 60., i. m., *Kaḷiṛiyāṇai nirai*, 137.

⁹¹ *Akanāṇūru*, *Kaḷiṛiyāṇai nirai*, 130–131.

⁹² Ma Perijār (malajálam: *Periyār*), jelentése: ’nagy folyó’.

⁹³ *Akanāṇūru*. *Maṇimīṭai pavaḷam*, 175–176.

⁹⁴ A tamil *paricam* a vizsgált kontextusban ékszert, hozományt (ajándékot?) jelent. *Tamil Lexicon*. 2511. <http://dsalrv02.uchicago.edu/cgi-bin/philologic/getobject.pl?c.8:1:2574.tamillex.1102694> (2016. augusztus 26.) A Cērāk által „hajókkal szállított aranyról” ír a *Puraṇāṇūru*, 126., i. m., 243. o.

⁹⁵ *Puraṇāṇūru*, 343. 3–8, 17., i. m., 517. o.

⁹⁶ *Paṭirrupattu*, 67., i. m., ௩௫௫. (315. o.) A „pantari gyöngyök”-ről ír a *Paṭirrupattu*, 74., i. m., ௩௫௫. (355. o.)

⁹⁷ Francis Joseph Steingass, *A Comprehensive Persian–English Dictionary, Including the Arabic Words and Phrases to Be Met with in Persian Literature*. London, 1892, 202.

⁹⁸ Veerasamy Selvakumar, Indo–Roman Trade and Internal Exchange Systems of Ancient Tamil Country. In: *The Living Dead and the Lost Knowledge. Papers/Abstract of the International Seminar on Muziris Heritage Project: Archaeological Research at Pattanam 2007 & 2008*. Thiruvananthapuram, 2008, 25–26.

utalást a *Patirruppattu* 60. 12. alatt, ahol északon, a Cēra királysághoz tartozó Naṛavu városról olvasunk.

Az ókori Cēra királyok sorából szükséges kiemelnünk Neṭuñcēralāṭaṇ, Nār Muṭi Cēral és Ceṇkuṭṭuvaṇ, hiszen velük kapcsolatban a tamil irodalmi hagyomány olyan történeti, külpolitikai mozzanatokat őrzött meg, amelyek segíthetnek a malabár-parti kalózok kérdésének kibogozásában, Nitra/Nitrias földrajzi helyzetének meghatározásában. Ezen a ponton szükséges leszögezni, hogy Dél-Indiában a király (*kō*, *kōṇ*) hatalma bizonyos tekintetben az istennel egyenértékű,⁹⁹ a papok a dél-ind társadalomban koránt sem foglaltak el olyan fontos helyet, mint Észak-Indiában.¹⁰⁰ A király uralkodása alatt bizonyos másra át nem ruházható uralkodói kötelezettségeken keresztül biztosította a társadalom fennállását és jólétét;¹⁰¹ a hadizsákmány, a portyák és az eredményes hadjáratok, a leigázottaktól beszedett adók a királyi kincstár rendszeres bevételi forrásainak minősültek.¹⁰² Az ótamil királyságokban a szakrális hatalmú király uralmát megtestesítő szimbólumok voltak többek között a harci dob (*muracam*)¹⁰³ és a szent, őrző fa (*kaṭimaram*, *kāvalmaram*).¹⁰⁴ Az ókori Tamilakamban minden tamil király rendelkezett őrző fával, így a háborúk egyik legfőbb célja is a szent ligetek megtámadása és a szent fák kivágása – majd abból harci dob készítése – volt, amellyel az ellenséges király „égi összeköttetéseit” vágták el, szent hatalmától fosztották meg.¹⁰⁵ Mindezek fényében jobban értjük majd Neṭuñcēralāṭaṇ, Nār Muṭi Cēral és Ceṇkuṭṭuvaṇ király tetteit.

Úgy tűnik Neṭuñcēralāṭaṇ (Kr. u. 174–196)¹⁰⁶ volt az első tamil uralkodó, aki a tengeren is aktív szerepet vállalt. Uralkodása alatt számos háborúban vett részt, együtt táborozott és harcolt seregével, így érdemelte ki harci sikerei által a „Himalája-határú” (*Imaya-varampaṇ*) uralkodói jelzőt, ti. a *Patirruppattu* szerint számos győzelmét követően uralkodói jelképét, az íjat a Himalája hegyeire

⁹⁹ Subrahmanian, *i. m.*, 37–70.

¹⁰⁰ A korai tamil társadalom sajátosságairól ld. Gurukkal, *i. m.*, 29–30, 66–67.

¹⁰¹ Gáthy Vera–Major István–Tótfalusi István–Laksmi Holmström, *Silappadhāram és Maduraikāṇḍsi. Két tamil eposz próza fordításban*. Budapest, 2004, 256.

¹⁰² Subrahmanian, *i. m.*, 214–215.

¹⁰³ Subrahmanian, *i. m.*, 81–83.

¹⁰⁴ Subrahmanian, *i. m.*, 140.

¹⁰⁵ Az *őrző fák* a királyt, a dinasztíát és a királyság fővárosát szimbolizálták, bennük az istenség lakozott. A *szent fa* kivágása az ellenséges király elpusztítását jelentette, ha pedig egy király az elefántját ezen fához kötözte, az a legnagyobb sértésnek minősült az ellenség számára. A fa kivágásához baltát (*naviyam*) használtak. Subrahmanian szerint a *totemikus őrző fa* egy-egy nép esetében a legkorábbi időktől kezdve jelképezte és védelmezte a dinasztíát, és minden bizonnyal már az ókori királyok sem tudták pontosan, mi köti össze személyüket és hatalmukat ezen fákkal, mi a kultusz tényleges eredete. Subrahmanian, *i. m.*, 92, 139–140.

¹⁰⁶ Federico De Romanis, Rome and the nótia of India. Relations Between Rome and Southern India from 30 BC to the Flavian Period. In: *Crossings: Early Mediterranean Contacts with India*. Ed. by Federico De Romanis–André Tchernia. New Delhi, 1997, 104–105.

véste.¹⁰⁷ Ami különösen érdekes számunkra, az a *Patirrupattu* 2. *patikam*-jában leírt esemény, ugyanis Neṭuñcēralāṭaṇ miután legyőzte az ārya királyokat (*āriyar*), „a bűnös, durva beszédű *yavaṇá*kat megkötözve, a fejükre olajat öntve, a kezüket hátul megbéklyózva, kiváló, értékes hajóikkal és drágakövekkel együtt elragadva,”¹⁰⁸ „erős lábú” (*nōṇ tāl*) uralkodóként győzte le ellenfeleit. Nem tudjuk, hogy a *Patirrupattu* által említett *yavaṇá*kat sújtó büntetést mi válthatta ki, azonban az eljárás mód jellegzetes, a hajók elrablása pedig sokatmondó.¹⁰⁹ Mindezekén túl Neṭuñcēralāṭaṇ „a széles óceán szigetein az ellenségek lakhelyére menve, a *kaṭampu* fa”¹¹⁰ gyökerét kivágva ellenségeit tengeren is legyőzte.”¹¹¹ Ugyanerről az eseményről számol be a *Patirrupattu* 17. verse, ti. Neṭuñcēralāṭaṇ király „a hullámszó habú nagy óceánt megszabadítva, a *kaṭampu* fát megsemmisítette” (*tuḷaṅku picir uṭaiya māḱ kaṭal nikkik kaṭampu aṟuttu*),¹¹² és ugyanerről ír a 11. vers is, amikor a király „a sokak által nyüzsgöve őrzött, sok virágú *kaṭampu* fa egész gyökerét kivágta” (*palar mocintu ōmpiya tirāl pūṇ kaṭampin muḷu mutal tumiyavē’ey*),¹¹³ amelyből „harci dobót készített” (*paṇai ceyta*),¹¹⁴ illetve a 12., amelyben a nagy haragra gerjedt király (*kaṭuñciṇa vēntē*) a *kaṭampu* fa gyökerét vágta ki (*kaṭampu mutal taṭinta*).¹¹⁵ Tengeri győzelmekről tudósít a 90. vers, itt az uralkodót látjuk, ahogy a tengereken lándzsával felszerelt seregével dönti meg az ellenség erősségét (*kaṭal ikuppa vēl iṭṭum*

¹⁰⁷ Sastri, *i. m.*, 107.

¹⁰⁸ *Nayanil vaṇcol yavaṇarp piṇittu/neytalaip peytu kaipiṇ koḷṭi/aruvilai naṅkalam vayiramoṭu koṇṭu*. *Patirrupattu*, 2. *patikam*. 4–10. Pillai szövegkiadása (*i. m.*, 19. [3. o.]) nem tartalmazza a *yavaṇá*król szóló részletet, míg a szakirodalom általában említi az eseményt, így Zvelebil (Zvelebil, *The Yavanas in Old Tamil Literature*, 404), Sastri (*i. m.*, 107.), Subrahmanian (*i. m.*, 176), McLaughlin (*i. m.*, 135) és Romila Thapar is (Romila Thapar, *The Penguin History of Early India. From the Origins to AD 1300*. New Delhi, 2004, 233.). A Project Madurai szövegkiadásában a kérdéses sor szintén fellelhető: http://www.projectmadurai.org/pm_etexts/utf8/pmuni0038.html (2016. augusztus 25.)

¹⁰⁹ A 40. jegyzetben utaltunk a *kalam* jelentésének árnyalataira. Mivel az adott szó hajókra, ékszerekre és edényekre (amphorák?) is egyaránt utalhat, így megkérdőjelezhető, hogy a történet egyáltalán tengerrel kapcsolatos-e, a történeti kontextus mégis inkább erre enged következtetni.

¹¹⁰ A *kadamba* fa, botanikai nevén *Neolamarckia cadamba* az ókori tamil történelemben kiemelt jelentőséggel bír. *Kuṛiñcippāṭṭu*, 51. 176. (http://www.projectmadurai.org/pm_etexts/pdf/pm0073.pdf 2016. szeptember 17.); *Tirumurukāṛruppatai*, 61, 269, 277. http://www.projectmadurai.org/pm_etexts/pdf/pm0067.pdf 2016. szeptember 17.) Egyrészt Murukaṇ és Tirumāl istenek lakhelye, amely körül extatikus szertartásokat rendeztek (*Kuṛiñcippāṭṭu*, 174–179.), másfelől *őrző* *faként* egyes népek totemikus kultuszának középpontjában állt.

¹¹¹ *Iru munnūrt turuttiyul/muraṇiyōrt talaiccenru/kaṭampu mutal taṭinta*. *Patirrupattu*, 20. 2–4., *i. m.*, ௫௭. (57.)

¹¹² *Patirrupattu*, 17. 4–5., *i. m.*, ௫௨. (42.)

¹¹³ *Patirrupattu*, 11. 12., *i. m.*, ௫. (5.)

¹¹⁴ *Patirrupattu*, 11. 13., *i. m.*, ௫. (5.)

¹¹⁵ *Patirrupattu*, 12. 3., *i. m.*, ௫௫. (11.)

uṭalunar miṭal cāyttum).¹¹⁶ A 127. *akam*¹¹⁷ szintén felsorolja *Neṭuñcēralātan* király sikereit, ti. „a tengeren kormányozva, a *kaṭampu* fát elpusztítva” (*munñīr oṭṭik kaṭampu aruttu*), az adóként beszedett ékszereket (*naṇ kalam*), drágaköveket (*vayiram*), arany nősobrokat (*poṇ cey pāvai*) *Māntai* városában halmozta fel.¹¹⁸ A hadjáratok során „adóként” begyűjtött arany nősobrok a *yavaṇáktól* zsákmányolt kincsek is lehettek, hiszen már a *Neṭunalvātai* is „*yavaṇák* remelte lámpatartó nősobrok”-at említ (*yavaṇar iyaṛriya viṇaimāṇ pāvai*).¹¹⁹

A *Cēra* uralkodók tehát ezekben az időkben, északra (*vaṭaticai maruñṇi*) indított hadjárataik során legyőzték a *kaṭampu/kadamba* fát szentként tisztelő ellenséget, akiket tengeri úton kellett megközelíteniük és valamiféle érdekeltségük volt a tengereken. De kik is lehettek „a *kaṭampu* fa őrzői” és miért váltak a *Cērák* ellenségeivé? A *kadamba* fa tisztelőire számos utalást találunk a korabeli *Caṅkam* irodalomban. A *Paṭirruppattu* 88. versében, ahol szintén azt olvassuk, hogy a király az ellenségei által tisztelt „isteni *kaṭampu* fa egész gyökerét kivágta” (*aṇaṇku uṭaik kaṭampiṇ muḷu mutal taṭintu*), megjelenik egy szereplő, egy kisebb uralkodó, *Naṇṇaṇ*, akinek ragyogó virágú *vākai* fáját (*cuṭar vī vākai*) pusztította el a *Cēra* király serege.¹²⁰ A *Paṭirruppattu* 40. verse *Kaḷaṇkāykanṇi Nār Muṭi Cēral* király kapcsán említi az „aranszekerű *Naṇṇaṇ*” (*polam tēr Naṇṇaṇ*) legyőzését, illetve a *vākai* fa kivágását (*cuṭar vī vākai kaṭi mutal taṭinta*),¹²¹ ám a 4. *patikam* már *Naṇṇaṇ* uralkodó *Peruvāyil* városában található *kaṭampu* fájának (*uruḷ pūṇ kaṭampiṇ Peruvāyil Naṇṇaṇai*), illetve „aranyvirágú *vākai* fájának” kivágásáról mesél a *Pūli* ország elleni hadjárat során.¹²² Az *Akanāṇūru*, 199. nyugaton (*kuṭā’atu*) az „aranyékszerű *Naṇṇaṇ*” (*polam pūṇ Naṇṇaṇ*) *vākai* fájáról, a hegyek *kaṭampu* fáiról és *Naṇṇaṇ* megöléséről beszél,¹²³ a 152. vers pedig ugyanezen uralkodóról számol be, akihez az *Ēlil*-hegy magas csúcsai és a *Pāli* hegyek is tartoznak (*Naṇṇaṇ Ēlil neṭu varai Pālic cilampil*).¹²⁴ Kiemelkedő jelentőséggel bír a *Narriṇai* 391. verse, amely még pontosabb lokalizálást tesz lehetővé, hiszen itt az *Ēlil*-hegy (*Ēlil kuṇram*) és *Naṇṇaṇ*, mint az aranyat termő *Koṇkāṇam* hegyek (*Nyugati-Ghátok / Szahjádrí előterében a Koṇkan-partvidékkel*) uralkodója jelenik meg (*poṇ paṭu Koṇkāṇam Naṇṇaṇ nal nāṭṭu*).¹²⁵ A *Kuṛuntokai*, 73. a „*Naṇṇaṇ* mangófáját

¹¹⁶ *Paṭirruppattu*, 90. 20–21., i. m., ൪൨൭. (427.)

¹¹⁷ Az *Akanāṇūru* versei; lírai jellegű költemények Vö. *puram*. Major–Tótfalusi, i. m., 11–15.

¹¹⁸ *Naṇ nakar Māntai muṛattu oṇṇār/paṇi tīrai tanta pāṭu cāl naṇ kalam/poṇ cey pāvai vayiramotu āmpal*. *Akanāṇūru*, 127. 6–8., ld. i. m., *Maṇimiṭai pavaḷam*, 25.

¹¹⁹ *Neṭunalvātai*, 101–102. Major–Tótfalusi, i. m., 101.

¹²⁰ *Paṭirruppattu*, 88. 6., i. m., ൪൨൨. (412.)

¹²¹ *Paṭirruppattu*, 40. 14–15., i. m., ൪൭൪. (171.)

¹²² *Paṭirruppattu*, 4. *patikam*. 7., i. m., ൪൩൩. (133.)

¹²³ *Akanāṇūru*, 199., i. m., *Maṇimiṭai pavaḷam*, 180.

¹²⁴ *Akanāṇūru*, 152., *Akanāṇūru*. *Maṇimiṭai pavaḷam*, 80.

¹²⁵ *Narriṇai*, 391. (*Narriṇai. A Critical Edition and an Annotated Translation of the Narriṇai*. Ed. Eva Wilden. II. Cennai, 2008, 840.

kivágva országára törő Kōcarok”-ról (*Nanṇaṇ naru mā koṇru nāṭṭin pōkiya ... kōcar*) ír,¹²⁶ a 90. *akam* pedig az óceánt is a Kōcarok területeként nevezi meg.¹²⁷ Az *Akanāṇūru*, 15. *Nanṇaṇ Pāḷi* városáról és a Kōcarokról¹²⁸ mint Tuḷu Nāṭu¹²⁹ népéről beszél. Elmondhatjuk tehát, hogy az indo-római kereskedelem idején a ptolemaiوسي kalózpart és Tuḷu Nāṭu egy része *Nanṇaṇ* és a Kōcarok fennhatósága alatt állt. *Nanṇaṇ* az *Akanāṇūru* versei szerint híres volt arany ékszereiről és elefántjairól,¹³⁰ a 258. és a 375. vers *Nanṇaṇ* földjén az ősi királyok által elrejtett arany kincset említi.¹³¹ A *Patirruppattu* 40. versében szereplő aranyszekerekre utal a 396. *akam* is.¹³² Tengeri győzelmeket látunk Ceṅkuṭṭuvaṇ király (*Neṭuñcēralātaṇ fia*) esetében, erről a tamil műeposz *Cilappatikāram*¹³³ számol be. A III. 25. 1. alatt olvashatjuk, hogy Ceṅkuṭṭuvaṇ „elpusztította a tengerrel és földdel rendelkező *kaṭampukat*” (*mānīr vēlik kaṭamperintu*), a III. 25. 185–187. pedig az „északi vidék földjén” (*vaṭaticai maruñkiṇ*) a tengerek *kaṭampu* fájának elpusztítását (*kaṭarkaṭamperinta*) említi.¹³⁴ Minden bizonnyal ezek voltak azok a győzelmek, amiért Ceṅkuṭṭuvaṇ kiérdemelte a *Patirruppattu*, 5. *patikamja* végén olvasható, „a tengert visszaszorító/megfutamító” (*kaṭal pirakkōṭṭiya*) uralkodói címet.¹³⁵ Subrahmanian szerint a *kaṭampuk* – akiket *kalózkodó törzs-*

¹²⁶ Kuṇṭtokai, 73. (*Kuṇṭtokai. Critical Edition and Annotated Translation + Glossary and Statistics*. Ed. Eva Wilden. I. Ceṇṇai, 2010, 224.)

¹²⁷ *Akanāṇūru*, 90., i. m., *Kaḷiriyāṇai nirai*, 198.

¹²⁸ A Kōcarok a Cēra királyság északi határain, Tuḷu Nāṭuban élő népesség voltak, bátor harcosok hírében álltak (*Puṇaṇāṇūru*, 88., Subrahmanian, i. m., 154.), talán az Aśoka feliratokon megjelenő Satiyaputo néppel azonosak. Chopra–Ravindran–Subrahmanian, i. m., 45; Subrahmanian, i. m., 16. A Satiyaputo területek pontosabb lokalizálását eredményezheti a Viluppuram közelében felfedezett tamil-bráhmī Jampai felirat (*Catīyaputō Atiyaṇ Neṭumāṇ Añci ūta Pāḷi*). A Nagaswamy és Mahadevan szerint Kr. u. 1. századi felirat a Takaṭurból származó Atiyar (*Atiyamāṇ*) uralkodók egyikének (Atiyaṇ Neṭumāṇ Añci) felajánlását említi, akit a szöveg prākṛit szóhasználat-tal Catīyaputōnak nevez. Iravatham Mahadevan, Recent Discoveries of Jaina Cave Inscriptions In Tamilnadu. http://www.jainsamaj.org/rpg_site/literature2.php?id=595&cat=42 (2016. augusztus 26.)

¹²⁹ Tuḷu Nāṭu az ókori Cēra királyság északi határán túl fekvő *tuḷu* nyelvű területeket jelöli, beleértve a mai Mangalórt, a Konkan-partvidéket és Karnátaka egyes részeit.

¹³⁰ *Akanāṇūru*, 15, 142, 152, 208.

¹³¹ *Akanāṇūru*, 258., i. m., *Maṇimiṭai pavaḷam*, 304. „*Pāḷi āṇkaṇ vēṇ mutu mākaḷ viyaṇakark karanta aruñkala vērukkaiyiṇ*.” *Akanāṇūru*, 372., i. m., *Nittilak kōvai*, 183.

¹³² *Akanāṇūru*, 396., i. m., *Nittilak kōvai*, 239.

¹³³ A *Cilappatikāram* a műeposzok közé sorolandó és valamivel későbbi, mint a Caṅkam irodalom művei, azonban „bármennyire is nehéz a Silappadihāram datálása, feltételezhető, hogy a szerző a történetet a Szangam időkbe helyezi. Egyáltalán nem lehetetlen, hogy ha későn, akár az 5. században írta, olyan nyersanyagot használt fel, amelyik pontosan megőrzött bizonyos történelmi vonatkozásokat.” Gáthy–Major–Tótfalusi–Holmström, i. m., 185.

¹³⁴ *Cilappatikāram* III. 25. 1., 185–187. (ld. *Vañci kāṇṭam* http://www.projectmadurai.org/pm_etexts/utf8/pmuni0111_02.html; 2016. augusztus 26.)

¹³⁵ *Patirruppattu*, 5. *patikam*., i. m., கடி (180.)

ként azonosít – talán a 335. *puramban* említett harcias törzsek egyikével lehetnek azonosak.¹³⁶

Miért fontos nekünk a *kaṭampu* fa népe, *Nanṇaṇ*, *Tuḷu Nāṭu*, *Peruvāyil*, az *Ēḷil*-hegy és a *Kōcarok*? Többek között azért, mert a *Cēra* Királyság északi határán azon régió megismerését, behatárolását segítik elő, amelyik részben, vagy egészében megegyezik azzal a területtel, amelyet a görög-latin források *Naura*/*Nitrias* néven emlegetnek. A ptolemaiói kalózpart déli részén járunk, a *Kosmas* *Indikopleustés* által említett *Mangaruth* közelében. Ez a terület *Tuḷu Nāṭu* néven ismeretes a dél-indiai történelemből, amely már független a *Cēra*, *Cōḷa* és *Pāṇṭiya* uralkodók hatalmától, de nem mentes a helyi uralkodók és a tamilok politikai viszályaitól. A *Caṅkam* irodalom jól mutatja a *Cērák* és királyságuk északi határain, illetve az azokon túl élő népek nézeteltéréseit és hadakozásait, és mindemellett rámutat némely helyi uralkodó, így például *Nanṇaṇ* személyére és kivételes gazdagságára is. *Nanṇaṇ*, aki a *Koṅkāṇam*, *Pāḷi* város, a *Pāḷi* hegyek, *Peruvāyil* és az *Ēḷil*-hegy (tamil: *Ēḷil kuṇṇam*, jelentése: „hét hegy” a későbbi korok nyugati utazóinak *Mount d’Elije*,¹³⁷ valószínűleg a mai *Ēzsimala*, *Kerala*) uralkodója mindenkor híres volt az udvarában őrzött arany kincseiről. *Nanṇaṇ* népe a *kaṭampu* és a *vākai* fákat szentként tisztelte, és feltételezhetjük, hogy a *Nanṇaṇ* és a *Kōcarok* területeihez kapcsolódó óceáni szigetvilágban élhettek azok a *kaṭampu* népek is, amelyek ellen *Neṭuñcēralāṭaṇ* és *Ceṅkuṭṭuvaṇ* is a tengeren hadakozott. Fontos megemlíteni, hogy a későbbi, hajózásáról is ismert¹³⁸ *Kadamba*-dinasztia (Kr. u. 345–610) számára kiemelt fontosságú volt a *kadamba* fa tisztelete, szállásterületük pedig részben kontinuusnak tűnik a tamil irodalomban felbukkanó, „*kaṭampu* fát tisztelő nép”-pel,¹³⁹ így elképzelhető, hogy a *dinasztia* törzsi gyökereit vélhetjük felfedezni a tamil irodalmi hagyományban.

Visszatérve a *kaṭampu* ellenes harcokra, a tengeri hadjáratok jelenségére a *Caṅkam*-korban egyedül az említett két *Cēra* uralkodónál látunk konkrét példát, így érdemes elgondolkozni azon, mi lehetett ennek az oka. Mivel a *Cēra* uralkodónak területi érdekeltsége nem volt a királyságától távol eső északi szigetvilágban (ahol a győzelem ellenére sem szilárdította meg a hatalmát!), a tengeri hadjárat kiadásai pedig többre kerülhettek, mint amennyi hasznot hozhatott, így

¹³⁶ Subrahmanian, *i. m.*, 186; *Puraṇāṇūru*, 335.

¹³⁷ Edward Thurston, *The Madras Presidency. With Mysore, Coorg and the Associated States*. Cambridge, 1913, 167.

¹³⁸ George Mark Moraes, *The Kadamba Kula. A History of Ancient and Mediaeval Karnataka*. New Delhi–Madras, 1995, 284. A *Kadamba*-dinasztia kereskedelmi kapcsolatairól ld. még Moraes, *i. m.*, 283–286. A *Kadambák* a középkor során *Goában* tengeri flottával rendelkeztek. Moraes, *i. m.*, 281; *Epigraphia Indica*. XIII. New Delhi, 1916, 309.

¹³⁹ A korai, *banavāsi*-i *Kadamba*-dinasztia tagjai a *kadamba* fa és az abban lakozó *Murukaṇ* (*Subrahmanya*, *Skanda*, *Mahāsena*) istenség tisztelői voltak. *Chopra*–*Ravindran*–*Subrahmanian*, *i. m.*, 201–202. Uralkodásuk alatt a modern *Karnátaka* állam területének nagy részére kiterjesztették hatalmukat, beleértve *Tuḷu Nāṭut* és a *Konkan*-partvidék egyes szakaszait. Moraes, *i. m.*, 13–73.

csak arra gondolhatunk, hogy a szigetek *kaṭampuṭ* valamely tengeri tevékenység megtorlása végett, esetlegesen bosszúból támadhatták meg, mely hadjárat célja a megsemmisítő győzelem és az adószedés lehetett. Talán az egyetlen elfogadható magyarázat a Plinius, Ptolemaios és a *PME* által is említett, a *Tabula Peutingeriana*n ábrázolt Nitrias felől érkező, konkani kalózok Muziris környéki portyázásában rejlik, amely miatt a nyugati hajók már nem tartották érdemesnek a kikötést és inkább Nelkynda környékéig hajóztak tovább, ez azonban már a rivális Pāṇṭiya király kikötője volt. A kikötési pontok egyre délebbre húzódását figyelhetjük meg a görög-latin forrásokban.¹⁴⁰ A Cēra területek stratégiai helyzete miatt Muziris és Tyndis eleinte az indo-római kereskedelem legfontosabb dél-indiai kikötési pontjai voltak és ez jelentős bevételt jelentett a Cēra uralkodóknak, így a Cēra királyok északi akciója a kalózok okozta presztízvesztés és a tengeri útvonalak biztonságának helyreállítására tett kísérlet lehetett. A Cēra flotta kapcsán kiemelten fontos mindaz, amit tanulmányunkban a tamil tengeri hajózásról leírtunk, hiszen részben le kell számolnunk azzal az előítélettel, hogy az ókori tamilok de facto nem vettek részt a tengeri kereskedelemben. Hajózási ismereteik birtokában, illetve a hónapokig Dél-Indiában állomásozó és/vagy letelepedett *yavaṇā*k technikai tudásának segítségével könnyen ütőképes flottát állíthattak, csapást mérhettek tengeri, vagy „tengeren túli” ellenségeikre. Fontos megemlíteni a tamil királyi udvarokban megjelenő lámpásokkal őrzt álló, fegyveres *yavaṇa* testőröket, akik a király védelmének legbelső köreihez tartoztak.¹⁴¹ Egyetérthetünk Subrahmanian és De Romanis véleményével, akik szerint ezen testőrök a Plinius által is említett, hajókon utazó fegyveres katonák közül kerülhettek a tamil udvarokba, s eredetileg a kalózok elleni védelem biztosítása érdekében utaztak Indiába.¹⁴² Talán a kalózok és rablók elleni óvintézkedésnek is tekinthetjük az éjszaka kivilágított kikötőket („világítótornyok” által: *kalam karai ilaṅku cuṭar*)¹⁴³ és a lámpásoktól fénylő hajókat.¹⁴⁴ A tamil királyok a szárazföldi kereskedelmi útvonalakat íjászokkal őriztették, azon kereskedők védelme érdekében, akik a hegyek vagy tengerek termékeit szállították az erdőkön keresztül.¹⁴⁵ Sajnos hasonlóan konkrét leírással a kalózokkal kapcsolatban nem találkozunk a Caṅkam irodalom verseiben, ugyanakkor azt is látjuk, hogy a tengeri aktivitás is igencsak rejtve marad a szövegekben.

¹⁴⁰ A Cēra kikötők mellőzésének másik okát talán az *Akanāṇūru* 149. versében kereshetjük, amelyben a gazdag Muciri városát a Pāṇṭiyák harcban legyőzték és kifosztották.

¹⁴¹ *Mullaippāṭṭu*, 45–49, 59–63, 63–66 (http://www.projectmadurai.org/pm_etexts/pdf/pm0488.pdf 2016. szeptember 17.); *Cilappatikāram*, II. 14, 66–67.

¹⁴² Subrahmanian, *i. m.*, 252; De Romanis, *i. m.*, 104.

¹⁴³ *Perumpāṇāruppaṭai*, 350–351., *i. m.*, 51.

¹⁴⁴ *Perumpāṇāruppaṭai* 316–317., *i. m.*, 50.; Gurukkal, *i. m.*, 234.

¹⁴⁵ *Perumpāṇāruppaṭai*, 66–82., *i. m.*, 41–42.

Mit mondhatunk el összességében a malabár-parti kalózkokról? Amit tanulmányunkkal sikerült igazolnunk, hogy az indo-római kereskedelem idején prosperáló Cēra királyság a 2–3. században komoly erőfeszítéseket tett, hogy legyőzze a királyság északi határain túli (Tuḷu Nāṭu, Konkan-partvidék) szigeteken élő tengeri ellenfeleit, a *kaṭampukat*. Ennek érdekében Neṭuñcēralāṭaṇ és Ceṇkuṭṭuvaṇ az ótamil történelemben egyedülálló módon flottát építtetett, amelyhez nyilvánvalóan felhasználta a királyságába rendszeresen érkező és már letelepedett *yavaṇāk* hajózási ismereteit. Láttuk, hogy a görög-római szerzők, navigátorok tudtak a dél-indiai kalózok tevékenységéről, így a kalóz problematika kivizsgálása és megoldása közös vállalkozás is lehetett. Sőt, a dél-indiai régészeti leletek között talált mezopotámiai kerámiák (Pārthus/Sāsānida türkiz mázas kerámia)¹⁴⁶ a Perzsa-öböl kereskedőinek jelenlétére mutatnak,¹⁴⁷ így különösen érdekes lehet az a Kr. u. 11. századi arab nyelven írt nesztoriánus krónika, amely megemlíti I. Yazdigird Sāsānida uralkodót (Kr. u. 399–421), aki valamivel Kr. u. 415 előtt egy kelet-szíriai nesztoriánus keresztényt küldött Perzsiába azon kalózok tevékenységének megvizsgálására, akik az Indiából és Srí Lankáról visszatérő hajókat¹⁴⁸ fosztogatták.¹⁴⁹ A Srí Lankán élő perzsa keresztényekről (*Περσὼν Χριστιανῶν*) Kosmas Indikopleustés is beszámol,¹⁵⁰ amely a *Si irt-*

¹⁴⁶ Pattanam Excavations, *Fifth Season* (2011) *Field report*, 7. http://www.keralahistory.ac.in/2011pdf/ptm2011_field_report.pdf (2016. június 21.)

¹⁴⁷ A Sāsānida hajók indiai kereskedelmi útjairól ír a 4. században élt Palladius. Pius Malekandathil, *Maritime India. Trade, Religion and Polity in the Indian Ocean*. Delhi, 2010, 3.

¹⁴⁸ A Srí Lanká és Északnyugat-India közötti kereskedelemre találunk utalásokat a páli nyelvű forrásokban: a Srí Lankán hajótörést szenvedő kereskedőkről ír a *Valāhassa-jātaka* története (*Dzsátakák, Buddhista születésregék*. Ford. Vekerdí József. Budapest, 1998, 196. *Valāhassa-jātaka*. <http://mek.oszk.hu/00200/00223/html/> 2016. augusztus 26.) a *Mahāpratisarā* 5. fejezete pedig talán egy északnyugat-indiai karavánkereskedő tengeri vállalkozásáról számol be. Hidas Gergely, *Narratívák a Nagyszerű Amulett szöveg hagyományában*. In: *Kéklő hegyek alatt lótuszok tava – Tanulmányok Bethlenfalvy Géza tiszteletére*. Szerk. Kakas Beáta–Szilágyi Zsolt. Budapest, 2015, 138. A *PME* 44. ugyanezen kereskedelmi vonalon a Barygaza környéki „helybeli királyi tengerészek nagy, felszerelt hajóit” a *trappagát* és a *kotymbát* említi. (A Vörös-tenger körülhajózása, 42.) A néhány felsorolt példa is jól mutatja a tengeri aktivitást a nyugati partvidéken, amelynek a Perzsa-öböl felől érkező hajósok is részesei voltak; az arab-tengeri mélytengeri kereskedelemben a korai időktől kezdve a nyugat-ázsiai kereskedők jelentős szerepet játszottak. Ld. *PME*, 21, 30, 32, 36, 54.

¹⁴⁹ Malekandathil, Uo.; Addai Scher, *La Chronique de Séert. Patrologia Orientalis* 5 (1910) 324–326. Ezen az útvonalon problémát jelenthettek az ománi kalózok is, ti. kalózkodó „zsivány emberek” lakhattak Kalaios szigeteit, „akik napközben nem valami sokat látnak” (*PME*, 34. a mai Dzsazá’ir Dajmánját környéki szigetek, Omán). A Vörös-tenger körülhajózása, 36.

¹⁵⁰ Körülbelül a Kr. u. 2. századoktól kezdve zsidók és keresztények letelepülését látjuk Dél-India földjén is. A dél-indiai zsidó jelenlétre vonatkozó legkorábbi ókeresztény forrásunk Eusebios *Egyháztörténete* lehet, amely említést tesz egy alexandriai stoikus filozófusról, Pantainosról, aki a pogányok evangelizálása végett küldetett India földjére. A szöveg tanúsága szerint az utazás során Pantainos találkozott olyan közösségekkel, ahol Bertalan apostol által az ottani közösségnek adományozott héber nyelvű Máté-evangéliumot is talált. Ez Marcus Aurelius

krónika hitelességét támaszthatja alá.¹⁵¹ A kalózkodás tehát Dél-Indiában „nemzetközi probléma” volt, amely a Cēra kikötők negligálásához vezethetett. Bár a Caṅkam irodalom nem tesz konkrét említést a kalózokról, ennek okát azonban abban is láthatjuk, hogy az ókori tamil irodalom hősi költészet, melyet az uralkodói udvar megrendelésére írtak, a koncepcióba pedig nem férhetett bele a királyi kincstár kereskedelmi hasznát lefölköző rablók említése, hacsak nem azok legyőzéséről volt szó.¹⁵² Az uralkodók nemcsak a költészet szponzorai, de egyúttal az indo-mediterrán kereskedelmi kapcsolatok haszonélvezői is voltak, így nemcsak ajándékaikon és követjárásaikon keresztül, de katonáik segítségével is igyekeztek a kereskedelmi kapcsolatok stabilitását, biztonságát megőrizni. A Muziris környéki kikötési adottságok, a malabár-parti lagúnák és holtágak labirintus-szerű világa, valamint az átrakodás kényszere azonban kedvezett a kalózoknak, akik helyismeretük birtokában könnyedén elrejtőzhettek vagy elmenekülhettek a zsákmánnyal. A kalózkodásnak csak úgy lehetett tényleges haszna, ha a termékeket el is tudták adni, erre viszont véleményünk szerint a kalózoknak tamil érdekszférán belül nem volt lehetőségük, azt csak a *mūvēṇṭar* területein túl lehetett értékesíteni, Tuḷu Nāṭuban, az „aranyékszerű Nannan” földjén és attól északra. Az ehhez szükséges északi felvevő piac, a megfelelő gazdasági erő és vásárlói igény adott volt, hiszen tudjuk, hogy a Sātavāhana uralkodók a Kr. e. 2. században elfoglalták a Nánágháti-hegysorozot, amely utat nyitott számukra a Konkan-partvidékre. A Kr. u. 2. században Gautamīputra Śatakarṇi uralkodása idején a dinasztia érdekeltségei a nyugati partvidék jelentős részére kiterjedtek. A Krisztus születése utáni századoktól a Sātavāhana, Kuṣāṇ és Śaka dinasztiák osztottak Nyugat-India partvidékein, kikötőiken keresztül és rendszeresen útnak induló hajóik által aktív résztvevőivé váltak a világkereskedelmi rendszernek, így talán rendelkeztek némi befolyással a Konkan déli részein is.¹⁵³ Elképzelhető, hogy a *Patirruppattu* 2. *patikam*-jában Neṭuñcēralātan által legyőzött bűnös

uralkodása után, Kr. u. 181 körül történhetett meg. Szent Jeromos egyik negyedik századi levelében már azt írja, hogy zsidó közösségek Afrikában, Szíriában, Irak területén, Perzsiában és Indiában egyaránt élnek, a 6. századi jemeni monofizita püspök, Simeon Beth-Arsham pedig „háromoldalú” zsidó kereskedelmi rendszert említ Jemen, Babilónia és a Malabár-part között. Nathan Katz–Ellen Goldberg, *The Last Jews of Cochin. Jewish Identity in Hindu India*. Columbia, 1993, 33–34. A legkorábbi indiai keresztények a hagyomány szerint Kr. u. 52–55 körül, Tamás apostol indiai missziója során tértek meg, mely hagyományt erős kritikával szükséges kezelnünk. Kr. u. 345-ben tudunk a Perzsa-öböl felől érkező Canai Tamás érkezéséről, aki hetvenkét szír keresztény családdal együtt telepedett le, kezdte meg missziós tevékenységét Dél-Indiában. Shalva Weil, *Symmetry between Christians and Jews in India: The Cnanite Christians and the Cochin Jews of Kerala*. In: *Jews in India*. Ed. by Thomas A. Timberg. Sahidabad, 1986, 182.

¹⁵¹ Kosmas Indikopleustés, *i. m.*, XI. 337. *The Christian Topography of Cosmas Indicopleustes*, 332..

¹⁵² Ld. Kanagasabapathy Kailasapathy, *Tamil Heroic Poetry*. Oxford, 1968, 3–10.

¹⁵³ Moti Chandra, *Trade and Trade Routes in Ancient India*. New Delhi, 1977, 98–101.

yavanák az imént említett királyságok felől érkező görög kereskedők voltak,¹⁵⁴ ez azonban a *yavana* terminus gyűjtőfogalom-jellege miatt egyelőre csak érdekes feltételezés lehet. Visszatérve a zsákmány eladásának kérdésére, a másik alternatíva a Ptolemaios által említett kalózok lakta Mousopallé és Olokhoira városokkal való aktív együttműködés lehetősége volt a mai Maharástra állam területén, amellyel *dakṣiṇāpatha* („déli út”) és *uttarāpatha* („északi út”) útvonalak kereskedelmi összeköttetései is elérhetővé válhattak.

A virágzó kereskedelmi kapcsolatokat felismerve a Cērāktól északra fekvő területek kisebb uralkodói, harcias törzsei szemet vethettek a gazdag rakományra, így az évről-évre Indiába érkező *yavana* (görög, római, perzsa, arab stb.) flották megtámadásával igyekeztek némi haszonra szert tenni. Bár a tamil irodalom *kaṭampu* törzse és a későbbi Kadamba-dinasztia kapcsolatait ma még kellőképpen nem bizonyíthatjuk, szállásterületük és őrző fájuk azonosságai konkrét kapcsolatra mutathatnak. A *kaṭampuk*, akik a Konkan-partvidék déli részén lévő szigetvilágban éltek, úgy tűnik részben, vagy teljesen azonosak lehettek azon kalózkodó népekkel, amelyeket Plinius, Ptolemaios és a *PME* szerint Naura és Nitra/Nitrias közelében találunk.

A Caṅkam-kori királyságok 3–4. századi hanyatlásával egyidejűleg a kereskedelmi kapcsolatok aktivitása is alábbhagyott, így rövid időre a malabár-parti kalózok is eltűntek a történelem porondjáról.¹⁵⁵ Egészen addig, amíg a térség kereskedelmében lezajló arab paradigmaváltást követő időkben, a középkori Pallava és Cōla királyságok diplomáciájának és kiemelkedő tengeri aktivitásának köszönhetően az arab-tengeri kereskedelmi kapcsolatok újra meg nem erősödtek, mellyel együtt korábban nem látott mértékű világkereskedelmi körforgás vette kezdetét Dél-India partjainál.

¹⁵⁴ A Dhenukākaṭaka környéki *yavanákról* ld. Chandra, *i. m.*, 103–104.

¹⁵⁵ Daṇḍin (Kr. u. 7–8. sz.) szanszkrit nyelven írt regényében *A Tíz herceg történetének* (*Daśakumāracarita*) 6. fejezetében (*ṣaṣṭhocchvāsaḥ*) ír Dél-Indiában a *yavanákról* megtámadó kalózokról. (Daṇḍin, *Daśakumāracarita*. Pub. by Mōrēśvara Rāmacandra Kālē. Mumbái, 1822, 155; magyarul: Dandin, *A tíz herceg története*. Ford. Wojtilla Gyula. Budapest, 1998, 95–96.) Marco Polo 1292-ben írja majd le, hogy a malabári kalózok feleségeikkel és gyermekeikkel az egész nyarat a tengeren töltik, 20–30 hajóból álló hajókordont alkotva, így állítva csapdát az arra utazóknak. Ld. Rustichello da Pisa–Marco Polo, *The Travels of Marco Polo*. II. xxv, *The travels of Marco Polo the Venetian With an Introduction of John Masefield*. London, 1926, 376–377. Eli királysága (a korábbiakban említett Ēlil kuṇṇam, Mount d’Eli, valószínűleg a mai Ēzsimala) kapcsán pedig arról számol be, hogy az arrafelé kikötő és lehorgonyzó hajókat rendszerint elrabolják, a rakományt pedig kifosztják (Rustichello da Pisa–Marco Polo, *i. m.*, III. xxiv. *The travels of Marco Polo the Venetian*, 380–381.). Azt láthatjuk tehát, hogy a kalózoiktól nyüzsgő terület még egy évezreddel később is megegyezik azzal a régióval, amelyről a görög-római írók az ókorban beszámoltak.

The pirates of the Malabar Coast during the Indo-Roman trade

Roland FERENCZI

The anthologies of Old Tamil Caṅkam literature (3. c. B.C. – 3-4. c. A.D.) uniquely recorded and preserved the historical fact of the trading relations between the western yavaṇas (Greeks, Romans, Persians, Arabians etc.) and the South Indian kingdoms (mūvēntar), as well as the yavaṇas' settling attempts as a trading diaspora. Because of these details we should strongly emphasize the relevance of Indian sources in recent Indo-Mediterranean research and highlight the necessity of extending the horizon of investigation. This paper presents a rarely discussed historical issue of ancient Tamiḷakam: who were the pirates of the Malabar Coast during the active centuries of Indo-Roman trade, of whom the ancient Greek and Roman authors forewarned the traders? Is it possible to find evidence of their presence in Tamil primary sources? This paper intends to shed light on the historical context of Pliny the Elder, Ptolemy, the *Periplus Maris Erythraei*, the *Tabula Peutingeriana* and other Classical sources in the mirror of the Tamil Eṭṭuttokai and epigraphical material, and argues that in this historical constellation we find significant details on both sides about the pirates of Malabar Coast. Since we read about the martial Kaṭampa tribe which lived on the islands of the Konkan Coast and against which the kings Neṭuñcēralāṭaṇ and Ceṇkuṭṭuvan built a maritime fleet to defeat them, we can easily suppose that the pirates of Naura / Nitrias / Nitra of the Greek and Roman sources are identifiable with them. In the course of our historical research we also touch upon ancient Tamil seafaring, on the historical geography of Tamiḷakam, and also on the mechanism of the extended and dynamic intercontinental trade.

Péri Benedek

I. Szelim szultán (1512–1520) imitációs technikája. Két Háfiz parafrázis példája*

Szelim szultán néhány, korabeli antológiákban megőrzött török nyelvű gazeljét nem számítva, csak perzsául verselt. Költeményei, ahogy a nagy ellenfél, I. Iszmáil versei is, fontos szerepet játszottak az oszmánok és a szafavidák között hol hevesebben, hol kisebb intenzitással, de folyamatosan zajló propaganda-háborúban. Költészetére a szultán fontos, szimbolikus üzenetet bízott. Perzsa nyelvű verseinek az ellenfél számára is egyértelmű módon azt kellett sugallniuk, hogy szerzőjük a timurida uralkodói ideál megtestesítője, nemcsak sikeres hadvezér, hanem a perzsa műveltség mércéje szerint is pallérozott, az irodalomban jártas férfiú; nemcsak remek kard-, de kiváló tollforgató is egy személyben.¹

A klasszikus perzsa költészet hagyományában egy költő látszólag könnyedén bizonyíthatja a poézisben való jártasságát, tehetségét, találékonyságát, ha parafrázisokat ír és ismert szerzők ismert verseit használja modellként. Török költők közül ezt az utat választotta például Mír Alísír Nevájí (1451–1501), a török nyelvű csagatáj irodalmi hagyomány megteremtője, aki neves perzsa költők gazeljeire írt parafrázisaival minden bizonnyal török nyelvű költészetét kívánta hitelesíteni, s a törökök nem tudó, véleményformáló irodalmárokat, irodalomkritikusokat akarta meggyőzni arról, hogy tehetséges költő, aki egyaránt kiválóan ismeri a klasszikusokat és a kortárs költészetet, és kisujjában van a poetika mestersége. Szelim Nevájíéhoz többé-kevésbé hasonló költői stratégiát választott, s nem kizárt, hogy ezt pont a nagy példakép hatására tette.

A korabeli perzsa és török irodalomkritikusok egyetérteni látszanak abban, hogy egy-egy költői imitáció csak abban az esetben érheti el a kívánt hatást, ha minden szempontból túlszár a modellen. Fontos tehát, hogy a költő tehetségének, természetének, felkészültségének megfelelő modellt válasszon. Érdekes módon úgy tűnik, az antik szónoklattan mestere, Marcus Fabius Quintilianus tanácsa a perzsa–török klasszikus irodalmi hagyomány kontextusában sem veszít érvényéből: „...mérjük föl, hogy mekkora teherrel tudunk megbirkózni.

* A tanulmány elkészülését az Andrew W. Mellon Foundation és az ARIT közös kutatói ösztöndíja, valamint az Országos Tudományos Kutatási Alap 104979K nyilvántartási számú pályázata tette lehetővé.

¹ A részletes kifejtést ld. Péri Benedek, *'From Istāmbōl's throne a mighty host to Irān guided I; /Sunken deep in blood of shame I made the Golden Heads to lie': Yavuz Sultan Selim's Persian poetry in the light of the Ottoman–Safavid propaganda war*. In: *Proceedings CIEPO Budapest* (előkészületben)

Mert némely dolgokat érdemes volna ugyan utánozni, de a tehetségünk vagy nem elegendő hozzá, vagy ellenszegül, mert másra termett”.²

Ami Szelimet illeti, parafrázisainak elemzése azt mutatja, hogy a szultán rendkívüli körültekintéssel választotta ki az imitálni kívánt verseket, s modelljeit elsősorban a 13–15. században élt legkiemelkedőbb, legnagyobb presztízsű perzsa poéták művei közül válogatta. Írt parafrázist Szádi (megh. 1291–92), Amír Huszrav (megh. 1325), Szalmán Szávadzsí (megh. 1396), Kamál-i Hudzsandí (megh. 1400), Kátibí Turszí (megh. 1434–6), Dzsámí (megh. 1492), Nevájí és végül, de nem utolsósorban Háfiz (megh. 1392) gazeljeire.³

A 15–16. században Háfiz gazeljei a népszerű modellek közé számítottak, s nem egy oszmán költő tette próbára felkészültségét azzal, hogy költői válaszokat (*dzseváb*) írt Háfiz verseire. A kísérletezés azonban néha csúfos kudarccal végződött. Ahdí (megh. 1593–94) költői antológiájában megemlékezik egy Niszári nevet használó költőről, aki három nyelven, arabul, perzsául és törökül is tudott verselni. Ahdí szerint Niszári a Háfiz versgyűjteményében, dívánjában fellelhető valamennyi versre írt parafrázist, ám költői teljesítménye nem aratott sikert, legalábbis Ahdínál nem, aki a következő sommás véleménnyel minősítette a próbálkozást: „bár ne írt volna verset egyetlen nyelven sem!”⁴

Kinalizáde Haszán Cselebi, a 16. század közepének meghatározó antológia-szerzője és irodalomkritikusa, kortársaihoz hasonlóan, Háfiz gazeljeinek utánzását a lehetetlennel határos feladatnak tartotta:

„Mivel Háfizi-i Sírází mester verseit a Szent Szellem sugallta, ezért ezek a költemények mentesek mindenféle szószaporítástól vagy egyéb fogyatékoságtól. Könnyen lehet, hogy valamennyi a Láthatatlan szavainak szó szerinti fordítása. Ha bárki is azzal próbálkoznék, hogy költői válaszokat írjon a költészet eszenciáját megtestesítő soraira, az bizony messze jár a helyes úttól.”⁵

Jelen tanulmány Szelim szultán két Háfiz parafrázisán keresztül egyrészt arra keresi a választ, hogy a szultán vajon sikerrel próbálkozott-e meg két híres költemény, Háfiz első gazelje és az *Agar ān turk-i šīrāzī*... (Ha az a sírází török...) kezdetű verse parafrázisával, másrészt arra kíváncsi, hogy a költő milyen stratégiát választott imitációi megírásakor.

Háfiz első gazelje a *hazadzs-i muszamman-i szálím* versmértéket (. - - - | . - - - | . - - - | . - - -) és az *-il* rímet használja, a rímelő sorvégeken refrénszerűen ismét-

² Marcus Fabius Quintilianus, *Szónoklattan*. Pozsony, 2009, 683.

³ Péri Benedek, Szelim szultán perzsa gázaljai I. Az első megközelítés. (The Persian ghazals of Sultan Selim I. A First Approach). In: *Varietas delectat. Tanulmányok Kégl Sándor emlékére*. Szerk. Dévényi Kinga. Budapest, 2010, 25–29; Uő, I. Szelim szultán kiadatlan perzsa versei I. *Keletkutatás* 2015. tavasz, 117–122; Uő, I. Szelim kiadatlan versei II. *Keletkutatás* 2015. ősz, 113–130.

⁴ Süleyman Solmaz, *Ahdî ve Gülşen-i Şîrârî*. (İnceleme – Metin). Ankara, 2005, 556.

⁵ Kinalizade Hasan Çelebi, *Tezkiretü’ş-şuara*. II. Haz. İbrahim Kutluk. Ankara, 1989, 753.

lőddő redif pedig a többes szám jele *-hā*.⁶ A gazel különlegességét nemcsak a metrum, rím, redif kombináció adja, melyet Háfiz alkalmazott elsőként, de nem szokványos a költeménynek a versgyűjteményben elfoglalt, a hagyományos betűrendtől eltérő, szimbolikus jelentőségű első helye sem.⁷

A vers már nem sokkal megszületése után, a 15. század elején népszerű modellnek számított. A timurida kor számos költőjét megihlette, s a század végére viszonylag egységes és könnyen felismerhető kifejezésvilággal (*mundus significans*) bíró „Háfiz első gazel” parafrázis-hálózat nőtt ki belőle. Kátibí, Fattáhi (megh. 1448–1449), Amír Sáhí (megh. 1453), Kabulí (megh. 1478), Dzsámí, Nevájí, Laáli (15. század második fele), Hiláli (megh. 1529), Ahlí Sírází (megh. 1535–36) *dzsevábjai* már nemcsak a modellhez, hanem az időközben kialakuló „Háfiz első gazel” hagyomány egyes elemei révén egymáshoz is kapcsolódtak.⁸

Talán a modell népszerűsége és a parafrázis-hálózat költőinek presztízse volt az, ami miatt Szelim úgy döntött, hogy csatlakozik az imitációk szerzőihez és elkészíti saját költői válaszát.

A szultán dívánja csak másolatban maradt fenn, autográf kéziratát nem ismerjük, ezért nagyon nehéz eldönteni, hogy Szelim versgyűjteményének gazeleket tartalmazó fejezetén belül hol kívánta elhelyezni a szóban forgó verset. A készülő kritikai kiadáshoz használt közel húsz kézirat többségében a Háfiz első gazelje ihlette parafrázis az első vagy a második, ami talán nem véletlen.⁹

⁶ *Dīvān-i kāmīl-i Hāfiz*. Ba-ihitmām-i Muhammad Qazvīnī va Qāsim-i Ġanī. Tihṛān, 1382, 75.

⁷ Az elhelyezés magyarázatára és a vers interpretációjára tett egyik legsikerültebb kísérletet ld. Julie Scott Meisami, *A Life in Poetry: Hāfiz's First Ghazal*. In: *Necklace of the Pleiades. 24 Essays on Persian Literature, Culture and Religion*. Ed. Franklin Lewis–Sunil Sharma. Leiden, 2010, 163–181.

⁸ A. Hilāl Çubukçu, *Kâtibî ve Gazelleri*. Yüsek Lisans Tezi. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, 1994, no. 13; Fattāhī Nīšāpūri (Sībak), *Dīvān-i ġazaliyyāt va rubāʿiyyāt*. Ba-ihitmām-i Mahdī Muhaqqaq va Kabrī Bustān-šīrīn. Tihṛān, 1385, 1; *Dīvān-i Šāhī bā nasāyih-i hazrat-i Luqmān va rubāʿiyyāt-i ʿUmar Ḥayyām va Bābā Tāhir*. Istanbul, 1324–1326, 1; *Kulliyāt-i Dīvān-i Kabulī*. Haz. İsmail Hikmet Ertaylan. İstanbul, 1948, 237–238; *Kulliyāt-i Dīvān-i Jāmī*. Ba muqaddima-yi Faršīd Iqbāl. Tihṛān, 1385, 8–9, 13, 14, 15–16; *Dīvān-i Amīr Nizām al-Dīn ʿAlī-šīr Navāyī „Fānī”*. Ba-saʿī u ihtimām-i Rukn al-Dīn Humāyūn-farruḥ. Tihṛān, 1375, 68–69; *Dīvān-i Laʿālī*. Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Esad Efendi 3422, f. 236a; *Dīvān-i Hilālī Çagatāyī*. Ba-tašhīh va muqābila va muqaddima va fihrist az Saʿīd Nafīsī. Tihṛān, 1368, 15; *Kulliyāt-i ašʿār-i Mavlānā Ahlī-yi Šīrāzī*. Ba-kūšīš-i Hāmid Rabbānī. Tihṛān, 1344, 4.

⁹ Ahmet Ateş szerint az İstanbul Üniversitesi könyvtárában őrzött egyik példány Szelim számára készült (Ahmet Ateş, *İstanbul kütüphanelerinde Farsça manzum eserler. Üniversite ve Nuruosmaniye Kütüphaneleri*. İstanbul, 1968, 466). Ebben a kéziratban (FY 1330) Szelim költői válasza a gazelek között az első helyen áll.

A parafrázis az alábbi kéziratokban található az első helyen: İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi FY1016, f. 6b; FY1330, f. 5b; Sāzmān-i Asnād va Kitābhāna-yi Millī no. 814721, pp. 5–6; Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi Fatih 3830, ff. 3b–4a; Topkapı Sarayı Müzesi Yazma Eserler Kütüphanesi Revan 737, f. 6a; Revan 738, f. 4a; Másodikként áll a következő kéziratokban: Kitābhāna, Mūza va Markaz-i Asnād-i Majlis-i Šuʿrā-yi Islāmī no. 13392, f.

A vers helye gesztusértékű. Egyrészt extratextuális utalás, mely az olvasó számára egyértelművé teszi, hogy Háfiz első gazelje ihlette parafrázissal áll szemben, másrészt talán annak jelzésére szolgál, hogy szerzője kimondottan büszke a művére, s nem egy elrejténivaló, gyenge költeménynek tartja.

Mindezek fényében különösen érdekes és már az első, felületes olvasásra is feltűnik, hogy a gazel parafrázisok esetében kötelező elemeket, vagyis a versmérték, a rím és a redif kombinációját, s ezen túl néhány közös rímhordozó szót (*dil* 'szív', *muškil* 'nehéz', *sāhil* 'part', *manzil* 'állomás') kivéve a modell és az imitáció szinte alig hasonlít egymásra. Még a párversek száma sem egyezik. Míg Háfiz gazelje, ahogy a parafrázis-hálózat verseinek jó része is, hét párversből áll, Szelim gazelje mindössze öt bejt terjedelmű. Ugyancsak formai különbség, hogy a szultán verse, Kátibí, Sáhí és Ahlí költeményéhez hasonlóan nem tartalmaz arab szövegrészeket. Csak találgatni lehet, hogy Szelim e tekintetben miért nem követte a parafrázisok szerzőinek többségét. Amennyiben igaza van a boszniai Szúdínak (megh. 1599?), Háfiz leghíresebb, 16. századi oszmán kommentátorának, s a šiita irányzatot követő Kátibí és Ahlí vallásos meggyőződése miatt hagyta el a Háfiz versében olvasható, a hagyomány szerint Jazíd ibn Muávijától (645–683), a šiiták szemében gyűlölt omajjád kalifától származó idézetet,¹⁰ nem elképzelhetetlen, hogy Szelim a célközönségének számító iráni értelmiségiek érzékenységre való tekintettel döntött úgy, hogy ő sem él az intertextualitásnak ezzel a lehetőségével.

Ami a modellvers és az imitáció tartalmát illeti, Háfiz költeményének két kulcsmotívuma a borivás és a szerelem, s Szelim e kettőből csak az utóbbit tartotta meg. A bor és a borivás motívuma, legyen szó konkrét vagy metaforikus értelemben vett borozásról, viszonylag ritkán fordul elő a szultán gazeljeiben, így ez a megoldás teljes mértékig illik Szelim költői stílusához.

A szultán parafrázisa a fájdalommal teli szerelemről szól. Az első három párverset ez a kulcsmotívum kapcsolja egymáshoz. Bár a harmadik és a negyedik bejt, amelyeket a mekkai zarándoklat képe fűz egymáshoz, a szerelmet mennyei magaslatokba emelve azt sugallja, hogy a versben a költő valójában nem földi szerelemről (*‘ašq-i majāzī*), hanem az Isten iránti odaadásról (*‘ašq-i haqīqī*) szól, a záró párvers (*maqta‘*) egyértelművé teszi, hogy a szultán kedvese emberi lény. A legutolsó bejt logikailag nem kapcsolódik az előzőkhöz, s az olvasónak az az érzése, hogy megszületését egyetlen megfontolás motiválta: a költő szerette volna „elsűtni” a *bātil* 'pletyka' rímhordozót.

1b; Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi Âtıf Efendi 2077, f. 3b; Esad Efendi 3422, f. 2b; Lala İsmail, ff. 4a–b; Nuruosmaniye 3827, ff. 5a–b; Reşid Efendi 762, f. 4b; Topkapı Sarayı Müzesi Yazma Eserler Kütüphanesi Revan 507, f. 5a; Staatsbibliothek zu Berlin, Diez A oct. 80, f. 4b.

¹⁰ Hermann Brockhaus, *Die Lieder des Hafis. Persisch mit dem Commentare des Sudi*. Leipzig, 1854, 2.

Egy parafrázistól, legyen az bár a minél nagyobb hűségre törekvő imitáció, vagy tágabb határok között mozgó emuláció, az olvasó azt várna, hogy a formai jegyeken kívül, legalább az utalások szintjén, tartalmilag is kapcsolódik a modellhez. Szelim parafrázisáról ez mégsem mondható el.

Ha azonban a szultán versét nem Háfiz gazeljével, hanem a „Háfiz első gazel” parafrázis-hagyomány többi költeményével vetjük össze, már azt tapasztaljuk, hogy a gazel öt párverse tele van szándékos vagy akaratlan intertextuális utalásokkal.

Az első bejt második felsorát záró rímhordozó kifejezés, *hall-i muškilhā* ’a nehézségek megoldása’, a parafrázis-hálózat emblematikus kifejezése, mely felbukkan Sáhí, Kátibí, Ahlí parafrázisai mellett Dzsámí hét költői válasza közül háromban.

A második párvers, mely kiválóan mutatja a szultán költői tehetségét és kreativitását, Szelim versét egy másik szerző imitációjához, közelebbről Kátibí negyedik bejtjéhez kapcsolja.

Szelim II.

Nahang-āsā dar-āb-i dāda mardān-i balā-parvar

*Nihāda rū ba-sūy-i qulzum-i ‘ašq-at zi sāhil-hā*¹¹

„Bánatot nevelgető férfiak szemük nedvességében [úszva], akár a bálnák,
A partokról szerelmed tengere felé vették az irányt.”

Kátibí IV.

*Dar īn daryā ki kam-tar qatra-aš tīg ast ġavsī kun*¹²

*Ki sar-hā-yi **nahang**-ān-i bī-badan bīnī ba-sāhil-hā*

„Merülj el e tengerben, melynek legapróbb cseppje is [éles]kard,
Hiszen a partokon szétszórva test nélküli bálnák [levágott] fejait láthatod.”

A két párvers költői kontextusa és a bejteket meghatározó metaforák különböznek ugyan, ám három kulcselem, a tenger (*qulzum* ’óceán’, illetve *daryā* ’tenger’), a bálna (*nahang*) és a part (*sāhil*) együttese Szelimnél minden bizonyítással nem véletlenül kerül elő. A szultán versgyűjteményében több Kátibí hatásáról árulkodó parafrázist találunk, ami megerősíti a feltételezést, hogy Szelim párversét, legalább részben, az ő bejtje ihlette.

Ugyanígy nem lehet pusztán a véletlen műve a Szelim harmadik és Nevájí ötödik párverse közötti hasonlóság.

¹¹ Az idézetekben használt tipográfiai eszközök a hasonló vagy párhuzamos elemek kiemelésére szolgálnak.

¹² Čubukçu a helyes *ġavsī* alak helyett *ġavzot* olvas. A metrikailag helyes változat igazolását ld. *Kulliyāt-i Kātibī*. Ms. Kitābhāna, Mūza va Markaz-i Asnād-i Majlis-i Šu’rā-yi Islāmī no. 2615, 308.

Szelim III.

Savāb-i hajj kunad hāsil faqīh ammā na-mī-dānad

*Ki dar **bī-hāsili** dārand ‘uṣṣāq-i tu **hāsil-hā***

„A jogtudor számára a zarándoklat teljesítésének [tudata] haszon, de ő nem tudja,

Hogy azok számára, akik beléd szerelmesek, maga a haszontalanság a haszon.”

Nevájí V.

*Man u **bī-hāsili** ki-z ‘ilm u zuhd-am ān či hāsil šud*

*Yakāyak dar sar-i ma‘šūq u may šud jumla **hāsil-hā***

„A haszon nélküliség és én: a tanulással és aszkézissel haszonra tettem szert, De mindezt a hasznot elszórtam a szerelemre és a borra.”

A két párvers mögött ugyanaz az alapgondolat, a klasszikus gazelköltészet egyik gyakran visszatérő toposza sejlik fel, mely az ortodox vallásgyakorlat hiábavalóságával szemben a személyes spirituális élmény emelkedettségét, elsőbbségét hangsúlyozza. De nemcsak a mondandó közös, a két bejt kifejezésvilága, megfogalmazása is nagyon hasonló. A két párvers közötti legszembeesőbb párhuzam a bejt fókuszában álló haszon (*hāsil*)–haszon nélküli (*bī-hāsil*) ellentétpár és a *hāsil šud* (‘haszonként keletkezett’), illetve a *hāsil kunad* (‘hasznot szerez’) kifejezés, mely még inkább kiemeli az ellentét központi szerepét. Mindkét párversben megjelenik egy másik ellentétpár is. Nevájínál a rációra támaszkodó vallásos ortodoxiát a tudomány (*‘ilm*) és az aszkézis (*zuhd*), az eksztatikus spiritualitást a szeretett lény (*ma‘šūq*) és a bor (*may*) jeleníti meg. Ugyanezeket a fogalmakat szimbolizálja Szelim versében a jogtudós (*faqīh*) és a szerelmesek (*‘uṣṣāq*) alakja. A két párvers közötti párhuzamok sorát a közös rímhordozó szó (*hāsil*) teszi teljessé.

Nagyon úgy tűnik, hogy Szelim negyedik párversét a parafrázis-hálózat legtermékenyebb szerzője, Dzsámí, egyik párverse ihlette.

Selim III.

*Sabuk-**rūhī** ki tavf-i kūy-i jānān kard mardāna*

*Ba-vādī-yi sa‘ādat bī-qadam tayy karda **manzil-hā***

„Egy könnyed szívű, aki férfi módra körbejárta a kedves utcáját,
A boldogság völgyében léptek nélkül jutott el állomástól állomásig.”

Dzsámí I/III.

Ba-jān šav sākin-i Ka‘ba biyābān čand paymāyī

*Ču nabvad qurb-i **rūhānī** či sūd az qat‘-i **manzil-hā***

„Szívedben a Kába közelében találj otthonra! A sivatagban miért is kódorognál?

Ha nincs meg a lelki közelség, mi hasznod van abból, hogy az állomásokat járod?”

A két párvers több ponton is kapcsolódik. Összefűzi őket a gondolat, hogy a zárándoklat, legyen bár szó vallásos kötelességről vagy a kedves utcájában tett látogatásról, sokkal inkább spirituális, semmint fizikai utazás. A vezérmotívum mellett további kapcsolódási pont a *hadzs*, a zárándoklat szemantikai mezője, a *rūh* ('lélek') főnév jelenléte, s nem utolsó sorban a közös rímhordozó szó. Mindezek együttesen arra utalnak, hogy Szelim párversét Dzsámi első parafrázisának harmadik párverse inspirálta.

A Szelim verse és Kátibí, Nevájí, Dzsámi parafrázisai között kimutatható párhuzamok egy alaposan átgondolt imitációs stratégiát sejtetnek. A szultán kísérletet sem tett arra, hogy reprodukálja a megismételhetetlent, s ezzel megkockáztassa a megjósolható kudarcot. Körmönfont módon megkerülte az akadályt és nem közvetlenül Háfiz versét vette célba. A 16. század elejére már gazdag hagyománnyal rendelkező, s így számtalan lehetőséget kínáló „Háfiz első gazel” parafrázis-hálózat verseiben keresett ötleteket saját átíratához, s ezek „előre gyártott” elemeit alakította át és használta fel saját versében. Eljárása tökéletesen illik a perzsa irodalmi hagyomány imitációs gyakorlatába, s a végeredmény költői értékét tekintve sem lóg ki a parafrázis-hálózat többi átírata közül.

Szelim egy másik, szintén közismert Háfiz gazel parafrázisának megírásakor nagyon hasonló stratégiát választott. A szultán parafrázisának behatóbb vizsgálata előtt azonban röviden essék szó a modellül választott költeményről, Háfiz *Agar ān turk-i šīrāzī*... („Ha az a sírázi török...”)¹³ kezdetű költeményéről.

Bár a szóban forgó gazel a Háfiz-életmű egyik legtöbbet elemzett verse,¹³ az irodalomkritikusok írásaiban szinte alig akad utalás a tényre, hogy a gazel maga is átírat, s mint ilyen egy roppant szerteágazó parafrázis-hálózat része, melyet Dzsaláladdín Rúmí (megh. 1273) két költeménye indított el.¹⁴

A hálózat három, egymásba fonódó vershalmazból áll, amelyek csak a versmértékükben különböznek. A rím mind a három halmazban *-ā*, a redif pedig a határozott tárgy jelölésére szolgáló toldalék: *-rā*. A hálózathoz tartozó gazelekben használt versmértékek: *mudzasz-i muszamman-i mahbún* (. . . | . . . | . . . | . . . | - - vagy . . -), *hazads-i muszamman-i szálím* (. . . | . . . | . . . | . . . | . . .) és *ramal-i muszamman-i mahbún* (- . . . | . . . | . . . | . . . | . . .),

¹³ Michael Craig Hillmann, Hafiz's "Turk of Shiraz" again. *Iranian Studies* 8/3 (1975) 164.

¹⁴ Mavlānā Jalāl al-Dīn Rūmī, *Kulliyāt-i Šams-i Tabriz*. Ba-tashihāt va havāšī-yi Badī' al-Zamān Firūzānfar. Tih-rān, 1388, 99–100, 109.

illetve ennek egy változata, *ramal-i muszamman-i mahbūn-i mahzūf* (- . . - vagy . . . - | . . . - | . . . - vagy - -).¹⁵

A jelek szerint a *hazadzs* és a *ramal* ágat Szádi versei indították el. A 13. század nagy perzsa lírikusának négy gazelje, melyek közül kettő *mudzsasztasz*, egy *hazadzs*, egy pedig *ramal* mértékben íródott, költők egész hadát ihlette meg a hálózati 20. századig nyúló története során.¹⁶

A 16. század első két évtizedéig, Szelim koráig tartó időszakban a *hazadzs* ágat Amír Huszrav, Szalmán Szávadzsi, Háfiz, Kamál-i Hudzsandí, Amír Sáhí, Magribí (megh. kb. 1408), Kátibí, Fattáhi, Kári-i Jazdí (15. sz. második fele), Abú Iszhák (megh. 1424 vagy 1427), Dzsámí, Nevájí, Áhí (15. század) és Hiláli versei képviselik.¹⁷ A *mudzsasztasz* ág jelenlegi ismereteink szerint Amír Huszrav, Háfiz, Magribí, Kamál-i Hudzsandí, Dzsámí, Nevájí, Ahlí Sírází,¹⁸ a *ramal* csoport pedig Haszan Dihlavi (megh. 1337), Kamál-i Hudzsandí, Asraf, Humájún Iszfarajni (megh. 1496), valamint Dzsámí gazeljeiből áll.¹⁹

A három ágat – a rím és a redíf mellett – a közös *mundus significans* fűzi egy hálózattá. Ez azt jelenti, hogy az egyes ágakra kezdetben külön-külön jellemző metaforák, költői képek, témák, motívumok, kulcsszavak viszonylag hamar elkezdenek fel-feltűnedezni a másik két csoportban, míg a határok végül teljesen el nem mosódnak közöttük.

A motívumok vándorlására jó példa a Háfiz *hazadzsban* született gazeljének hangsúlyos helyén, az első párversben felbukkanó két közép-ázsiai város, Buhara és Szamarkand, mely először Amír Huszrav egyik, *mudzsasztaszban* írt gazeljében szerepel. Az érzést, hogy a szóban forgó két párvers kapcsolódik egymáshoz, tovább erősíti a két bejt fókuszában álló szépség jelölésére szol-

¹⁵ Szádi *ramalban* íródott gazelje a *ramal-i muszamman-i mahbūn-i szálím* mértékre támaszkodik, az átiratok szerzői az eredeti metrumot annak egy sokkal gyakrabban használt változatával, a *ramal-i muszamman-i mahbūn-i mahzūf*tal (- . . - vagy . . . - | . . . - | . . . - | . . - vagy - -) helyettesítették.

¹⁶ *Kulliyāt-i Saʿdī*. Ba-tashhīh-i Muhammad ʿAlī Furūġī. Tih-rān, 1385, 523, 524, 1050.

¹⁷ *Dīvān-i kāmīl-i Amīr Husrav Dihlavī*. Tashhīh-i Saʿīd Nafīsī. Tih-rān, 1361, 4; *Kulliyāt-i Salmān Sāvajī*. Bambaʿī, 1229, 137–138; *Dīvān-i kāmīl-i Hāfiz*, 75–76; *Dīvān-i Kamāl-i Hujandī*. Tashhīh-i Ahmad Karamī. Tih-rān, 1372, 26–27; *Dīvān-i Šāhī*, 2; *Dīvān-i Muhammad Šīrīn Magribī*. Ba-tashhīh va ihtimām-i Liūnārd Liūnzon. London–Tih-rān, 1993, 9, 11; Çubukçu, *Kâtibî*, 5; Fattāhī, *Dīvān*, 4–5; Qārī-i Yazdī, *Dīvān-i albīsa*. Qustantinīya, 1303, 37; Abū Ishāq Hallājī-i Šīrāzī, *Dīvān-i aʿīma*. Qustantinīya, 1302, 31; *Dīvān-i kāmīl-i Jāmī*. Ba-tashhīh-i Hāšim Rāzī. Tih-rān, 1360, 162–163; *Dīvān-i Navāyī*, 72–73; *Dīvān-i Ahī*. Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Esad Efendi 3422, f. 139a; *Dīvān-i Hilālī*, 2.

¹⁸ *Dīvān-i kāmīl-i Amīr Husrav*, 18–19; *Dīvān-i kāmīl-i Hāfiz*, 76; *Dīvān-i Magribī*, 21; *Dīvān-i Kamāl-i Hujandī*, 26; *Kulliyāt-i Dīvān-i Jāmī*, 16–17; *Dīvān-i Navāyī*, 78; *Kulliyāt-i Ahlī-yi Šīrāzī*, 10–13.

¹⁹ *Dīvān-i Hasan Dihlavī*. Ba-ih-timām-i Sayyid Bihištī Šīrāzī–Hamīd Rizā Qiličhānī. Tih-rān, 1383, 4; *Dīvān-i Kamāl-i Hujandī*, 26; *Dīvān-i Ašraf*. Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Fatih 3777, f. 4b; *Dīvān-i Humāyūn Isfaraynī*. Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Esad Efendi 3422, f. 99a; *Kulliyāt-i Dīvān-i Jāmī*, 17.

gáló jelzős szerkezetek párhuzama: *but-i samarkandī* ('szamarkandi bálvány'), illetve *turk-i šīrāzī* ('sírāzi török').

Huszrav III.

Ba-sīt-i husn girift ān but-i samarqandī

Ču kišvar-i dil-i mā hitta-yi Buḥārā-rā

„Ama samarkandi bálvány szépségének a híre meghódította
Szívünk országát, s vele együtt Buhara tartományát.”

Háfiz I.

Agar ān turk-i šīrāzī ba-dast ārad dil-i mā-rā

Ba-ḥāl-i hinduy-aš baḥšam Samarqand u Buḥārā-rā

„Ha az a sırāzi török kezébe kaparintja a szívünket,
Indiai szeplőjéért elcserélem Szamarkandot és Buharát.”

Hogy egy másik példát is idézzünk, szintén egy *mudztaszban* íródott költeményben, Szádi egyik gazeljében találkozhatunk először a Háfiz harmadik bejtjében olvasható rímhordozó kifejezéssel: *ḥān-i yaḡmā* ('a zsákmány terített asztala'). Az idézett két párversnek ráadásul szinte ugyanaz az alapgondolata: a szépség pillantásával, viselkedésével a fosztogatni érkező rablókhoz hasonló felbolydulást és zűrzavart okoz. Mindez együtt arra utal, hogy Háfiz a párvers alapötletét Száditól kölcsönözte.

Szádi X.

Tu ham-čunān dil-i šahrī ba-ḡamzaī ba-barī

Ki bandagān-i banī Saʿd ḥān-i yaḡmā-rā

„Pillantásoddal úgy rabolod el egy egész város szívét,
Ahogy a Bani Szad törzs tagjai magukkal viszik a rablott holmit.”

Háfiz III.

Fiḡān k-īn lūlīyān-i šūḥ-i šīrīn-kār-i šahr-āšūb

Čunān burdand sabr az dil ki turkān ḥān-i yaḡmā-rā

„Jaj, hogy a várost felbolydító, édelgő, kacér szépségek
Úgy elvitték a szív nyugalmat, ahogy [rabló] törökök a zsákmányt.”

Háfiz *hazadszban* írt költeménye – a szerzőnek van egy kevésbé ismert, *mudztaszban* megírt ikerverse is – mérföldkönek számít az „-ā-rā” parafrázis-hálózat történetében, hiszen a 15. század elejétől egyértelműen ez a vers ösztönzött számos költőt arra, hogy megírja saját „-ā-rā” gazeljét. Elég itt Abú Iszhák, Kári-i Jazdí vagy Aszrári (az írói álnév mögött Jahjá Szíbak Fattáhí rejtőzik) irodalmi paródiáira vagy Nevájí és Dzsámí parafrázisaira utalnunk. E költők átira-

tain túl nyolc további parafrázist ismerünk ebből a korszakból, ám esetükben nem egyértelmű, hogy szerzőjük a verset Háfiz-imitációnak szánta-e.

Az „*-ā-rā*” hálózatról eddig elmondottak tükrében teljesen egyértelmű, hogy Szelim parafrázisának elemzése, a lehetséges kapcsolódási pontok keresése során korántsem elég Háfiz versét figyelembe venni, az összehasonlító vizsgálatba a parafrázis-hálózat összes olyan korábbi vagy kortárs költeményét szükséges bevonni, melyet a szultán ismerhetett.

Szelim költeménye a három lehetséges metrum közül *hazadzsban* született meg. A vers öt párversből áll, fő témái a szerelem, s ami nagyon nem jellemző a szultán költészetére, a bor és borivás. A kulcsmotívumok és a gazel kulcssze-replői, a borospoharakat megtöltő száki, a borissza korhelyek mind Háfiz költeményeinek hangulatát idézik. A versben elrejtett intertextuális utalások azonban azt sejtetik, hogy Szelim parafrázisa – a szöveg szintjén – a parafrázis-hálózat más verseihez is kapcsolódik.

Az első párvers, a *matla*^c például Sáhí parafrázisának első bejtjét idézi.

Szelim I.

Ba-rāh-i ġam *guzar nabvad* ***ba-ħud har bī-sar u pā-rā***

Dalīl-i ‘ašq dar kūy-i malāmat mī-kašad mā-rā

„A bánat útjára nem léphet magától akárki, ki nyomorult,
A szerelem jele vonz bennünket a megvetés utcájába.”

Sáhí I.

Ba-ħud rah nīst dar kūy-i tu ***muštāqān-i šaydā-rā***

Ĥum-i zulfat ba-qullāb-i muhabbat mī-kašad mā-rā

„Utcádba maguktól nem kerülhetnek az örült szerelmesek,
Fürtjeid csigája a vágy horgával húz magához bennünket.”

A módszer, melyet Szelim Sáhí első felsorának utánzására használt, meglehetősen egyszerű és kezdetleges: az imitáció készítője a modell kulcsele-meit vagy egy az egyben átveszi – ez történik a *ba-ħud* (‘egymagában, magá-tól’) kifejezés esetében –, vagy rokon értelmű, esetleg nagyon hasonló jelentésű kifejezésekkel helyettesíti. Szelim a fenti felsorban Sáhínál olvasható *rah nīst* (‘nincs út’) kifejezést egy hasonló jelentésűre cseréli: *guzar nabvad* (‘nincs átjárás’). Hasonlóképpen tesz a *muštāqān-i šaydā* (‘megörült vágyakozók’) jelzős szerkezettel is, melyet a szerelmes gazelek kontextusában hasonló értelmű *har bī-sar u pā*-val (‘minden nyomorult’) helyettesít.

Szelim a második párvers esetében, mely Szádí *hazadzsban* írt gazeljének hatodik bejtjét idézi, egy eltérő imitációs technikát választ, s így a végeredmény sem a választott modell másolata.

Szelim II.

Ba-sarmastān ċi mī-gūyī hadīs-i dīnī ay zāhid

*Dar ān manzil ki bāšad hāl qadrī nīst **dunyā-rā***

„Aszkéta! A megmámorosodottaknak miért papolsz a szent hagyományról?
Azon a helyen, ahol az eksztázis az úr, nincs értéke ennek a világnak.”

Szádí VI.

Murād-i mā visāl-i tu-st az dunyā u az ‘uqbā

*Va gar na bī-šumā qadrī na-dārad dīn u **dunyā-rā***

„Itt és a túlvilágon csak egy a vágyunk: együtt lenni veled,
S ha ez nem lehetséges, nélküled nincs értéke sem a vallásnak, sem ennek
a világnak.”

Szelim párverse azt valószínűsíti, hogy a szultánt Szádi bejtjének alapgon-
dolata fogta meg: az eksztatikus földi vagy mennyei szerelem tengerébe merült
ember a legkevésbé sem törődik csip-csup evilági dolgokkal, nem számítanak
neki sem az anyagi javak, sem az ortodox vallásosság elvárásai. Szelim pár-
verse, annak ellenére, hogy megtartotta Szádi bejtjének néhány kulcselemét,
a rímhordozó szót, a *dīn* (‘vallás’) főnevet és némiképp átalakítva a *qadrī nīst*
(‘nincs értéke’) kifejezést, hangsúlyait tekintve jelentősen különbözik a modell-
től. Szelimnél a bejt fókuszában a személyes, eksztatikus istenélményt meg-
tapasztalók és a hagyományos utat követők dichotómiája áll. Az előbbieket a
megmámorosodottak (*sarmastān*) szimbolizálják, utóbbiakat az aszkéta (*zāhid*)
képviseli. Az új költői kontextus, a két ellentétes út, a két ellentétes felfogás
ily módon történő megjelenítése, a párvers középpontjában álló téma, a Szádi
bejtjéből induló imitációnak erős háfizi hangulatot kölcsönöz.

Nagyon úgy tűnik, hogy Szelim negyedik párversének alapötlete, a „becsüld
meg a pillanatot, mert nem tudhatod, mit hoz a jövő”, szintén Szádi gazeljéből
származik. A szultán bejtje azonban ezúttal is több forrásból táplálkozik. A Szádi
és Sáhí soraiból építkező párverset a pohárnok, a száki és a borért, az elmélyü-
lést segítő szerért kiáltó költő alakja erőteljesen háfizivá varázsolja.

Szelim III.

*Ma-yafgan **kār** bā fardā ba-davr āvar qadah sāqī*

*Ki farqī nīst pīš-i bāda-nūš **imrūz** u fardā-rā*

„Ne törődj a holnappal! Száki, add körbe a poharat!
Mert a borissza nem lát különbséget a ma és a holnap között.”

Sáhí IV.

Ġam-i nā-āmada ħurdan ba-naqd-am ranja mī-dārad

*Hamān bihtar ki bā fardā guzāram **kār-i fardā-rā***

„Még meg sem történt bajok miatt aggódom, s ez nyomasztja lelkemet.
Jobb volna, ha a holnapi ügyeket holnapra hagynám.”

Szádi VIII.

*Bi-yā tā yak zamān **imrūz** huš bāšīm dar halvat*

Ki dar ‘ālim na-mī-dānad kasī ahvāl-i fardā-rā

„Jer, hogy érezzük magunkat jól ma! Csak mi ketten, te meg én.

Mert ezen a világon senki sem tudhatja, mit hoz a holnap.”

Az eddig bemutatott példák határozottan olyan érzést keltenek, mintha Szelim kimondottan arra törekedett volna, hogy a szöveg szintjén ne idézze meg, közvetlenül ne utaljon Háfiz versére. Ha valóban ez volt a szándéka, a negyedik párvers végén felbukkanó halvány utalástól (*rindān-i dānā-rā*) eltekintve, sikerrel járt. Verse azonban, annak ellenére, hogy formailag Szádi-átírat, az „-ā-rā” parafrázis-hálózat szerzői közül először Háfiz által hangsúlyozott motívum, a bor középpontba állításával elegánsan és könnyedén idézi meg Háfiz híressé vált gazeljét.

A tanulmányban elemzett két vers vizsgálata nem hagy kétséget afelől, hogy Szelim parafrázisai sokkal inkább a kiválasztott modellek inspirálta emulációk, semmint a minél nagyobb hűségre törekvő imitációk. Szelimnek mindkét esetben úgy sikerült kellő távolságot tartani a megidézni kívánt modelltől, hogy egy már létező, s jól körvonalazható hagyományra támaszkodó parafrázis-hálózat többi verséből is merített. A kiválasztott költői építőköveket átalakította, saját ízlésére formálta, s a saját ötleteivel vegyítve építette fel parafrázisait. Erőfeszítései nyomán két tipikus, a klasszikus perzsa költészeti hagyomány egyik leg többet használt imitációs technikájára építő költői válasz született meg, melyek folyamatosan reflektálnak az őket létrehozó hagyományra, mégis újak és egyéniek. A parafrázisok művészi értékéről minden bizonnyal megoszlik napjaink versolvasó közönségének véleménye, ám a végső ítélet kimondása előtt mindenképpen érdemes megfontolni a modern irodalomkritika jelentős alkotója, T. S. Eliot véleményét:

„Jól érzékelhetővé válhat ... megrögzött szokásunk, hogy egy adott költő munkásságának azt a szeletét dicsérjük, mely a legcsekélyebb mértékben hasonlít csupán másokéra. Úgy teszünk, mintha munkáinak ezen részleteiben tetten érhetnénk egyediségét, egyéniségének esszenciáját. Örömmel időzünk el ott, ahol különbözik elődeitől, különösen közvetlen elődeitől, s azért küzdünk, hogy kiválogassuk, elkülönítsük a számunkra élvezetes ilyen részeket. Amikor azonban a költőt ezen előítéletektől mentesen szemléljük, azt vesszük észre, hogy alkotásának nem egyszerűen a legjobb, hanem egyben legeredetibb része talán épp ott keresendő, ahol régmúlt idők poétái, az ő elődei, a leghatározottabban éreztetik halhatatlanságukat.”²⁰

²⁰ Thomas Stearns Eliot, Tradition and the Individual Talent. *Perspecta* 19 (1982) 36.

FÜGGELÉK

Háfiz első gazelje

الایا ایها الساقی ادرکاسا وناولها	که عشق آسان نموداول ولی افتاد مشکلها
به بوی نافه‌ای کاخرصبا زان طره بگشاید	ز تاب جعد مشکینش چه خون افتاد دردلها
مرا در منزل جانان چه امن عیش چون هر دم	جرس فریاد می دارد که بر بندید محملها
به می سجاده رنگین کن گرت پیرمغان گوید	که سالک بی‌خیر نبود ز راه و رسم منزلها
شب تاریک و بیم موج و گردابی چنین هایل	کجا دانند حال ما سبکباران ساحلها
همه کارم ز خودکامی به بدنمای کشید آخر	نهان کی ماند آن رازی کز او سازند محفلها
حضوری گر همی خواهی از او غایب مشو حافظ	متی ما تلق من تهوی دع الدنیا واهملها

Szelim költői válasza Háfiz első gazeljére

47. gazel

زهی درد فراق و سوز هجرت راحت دلها	غم عشقت در اقلیم محبت حل مشکلها
نهنج آسا در آب دیده مردان بلا پرور	نهاده رو بسوی قلم عشقت ز ساحلها
ثواب حج کند حاصل فقیه اما نمیداند	که در بیحاصلی دارند عشاق تو حاصلها
سبک روحی که طوف کوی جانان کرد مردانه	بوادی سعادت بی قدم طی کرده منزلها
سلیمی یار لب در نطق و از کاکل گره بگشود	گمانها شد یقین و گشت ثابت جمله باطلها

Szádi hazadzsban írt „-ā-rā” gazelje

ز حد بگذشت مشتاقی و صبر اندر غمت یارا	به وصل خود دواپی کن دل دیوانه ما را
علاج درد مشتاقان طبیب عام نشناسد	مگر لیلی کند درمان غم مجنون شیدا را
گرت پروای غمگینان نخواهد بود و مسکینان	نبایستی نمود اول به ما آن روی زیبا را
چونمندی و بربودی ثبات از عقل و صبر از دل	بباید چاره‌ای کردن کنون آن ناشکیبا را
مرا سودای بترویان نبودی پیش ازین در سر	ولیکن تا تو را دیدم گزیدم راه سودا را
مراد ما وصال تست از دنیا و از عقبی	وگر نه بی‌شما قدری ندارد دین و دنیا را
چنان مشتاقم ای دلبر به دیدارت که از دوری	براید از دلم آهی بسوزد هفت دریا را
بیا تا یک زمان امروز خوش باشیم در خلوت	که در عالم نمی‌داند کسی احوال فردا را
سخن شیرین همی گویی به رغم دشمنان سعدی	ولی بیمار استسقا چه داند ذوق حلوا را

Háfiz költői válasza

اگر آن ترک شیرازی به دست آرد دل ما را	به خال هندویش بخشم سمرقند و بخارا را
بده ساقی می باقی که در جنت نخواهی یافت	کنار آب رکن آباد و گلگشت مصلا را
فغان کاین لولیان شوخ شیرین کار شهر آشوب	چنان بردند صبر از دل که ترکان خوان یغما را
ز عشق ناتمام ما جمال یار مستغنی است	به آب‌ورنگ‌وخل و خط چه حاجت روی زیبا را

من از آن حسن روز افزون که یوسف داشت دانستم	که عشق از پرده عصمت برون آرد زلیخا را
اگر دشنام فرمایی و گر نفرین دعا گویم	جواب تلخ می‌زیبد لب لعل شکرخارا
نصیحت گوش کن جانا که از جان دوست‌تر دارند	جوانان سعادتمند پند پیر دانا را
حدیث از مطرب و می‌گو و راز دهر کمتر جو	که کس نگشود و نگشاید به حکمت این معمارا
غزل گفتی و در سفتی بیا و خوش بخوان حافظ	که بر نظم تو افشاند فلک عقد ثریا را

Szelim parafrázisa

7. gazel

براه غم گذر نبود بخود هر بیسر و پارا	دلیل عشق در کوی ملامت میکشد ما را
بسر مستان چه می‌گویی حدیث دینی ای زاهد	در آن منزل که باشد حال قدری نیست دنیا را
می‌فکن کار با فردا بدور آور قدح ساقی	که فرقی نیست پیش باده نوش امروز فردا را
اجازت شد حریفان چشم ساقی گشت خواب آلود	بمجلس یک اشارت بس بود رندان دانا را
سلیمی در مدرسخانه می نوشید از مشرب	روانی کرد می پالا سر و دستار مولا را

Yavuz Sultan Selim (1512–1520) and his techniques of poetic imitation. The case of two Hāfiz ghazals

Benedek PÉRI

Though literary imitation in general and its special type when a paraphrase utilizes the metre, rhyme and *radīf* combination of the model poem, had always played an important role in the history of Persian poetry, the consolidation and canonization of Persian literary legacy that took place in the Turkmen-Timurid period brought with it the growing popularity of literary imitation as a highly appreciated creative process.

If we penetrate beyond the surface of Yavuz Sultan Selim's *divan* we can see that a fairly large number of the 300 odd poems included in Horns 1904 edition are imitations. This is also true for the recently discovered more than 150 ghazals that still await publication. As far as the range of poets is concerned Selim seems to have followed in the footsteps of another Turkish poet, Mīr ʿAlī-shīr Nevāyī and composed poetic replies for the ghazals of the most important classics of the Persian poetical canon, Saʿdī, Amīr Ḥusrav, Hāfiz, Kamāl-i Ḥujandī, Ḥʾājū-yi Kirmānī, Kātibī and Jāmī.

Through analyzing two of Selim's emulations the present paper aims at showcasing the main strategies and techniques Selim applied when he wrote his poetic responses.

Czentnár András

Egy 19. század eleji keleti török nyelvkönyv társadalomrajzi tanulságai

A kései mogulkori, vagyis a 17–19. századi Indiában készült török nyelvtanok között különös figyelmet érdemel Ásúr bégnek, Nijáz bég fiának keleti török nyelvkönyve. Noha a szerző neve csupán e műve révén maradt fenn s észrevétlenül bújik meg a korabeli Hindusztnban írott megannyi török grammatika között,¹ mégis kitüntetett érdeklődésre tarthat számot. Tanítványának, Mír Muhszin kánnak a kérésére fogott bele egy olyan „rövid és alapos áttekintés” megírásába, amely „tartalmaz mindent, ami hasznos és alapvető” s melynek segítségével „jártasságra tehet szert a [török] nyelvben”.²

A másolatban ránk maradt kézirat a következőképpen épül föl: az első részben (f. 2v–20v) Ásúr bég röviden összefoglalja a török nyelv grammatikáját, a másodikban (f. 21r–61r) a nyelvtan használatának bemutatása céljából rövid történeteket és párbeszédeket ír le, a harmadik (f. 62r–72r) egy Garibí nevű költő mesznevjének részlete, a negyedik (f. 74v–86v) egy török–perzsa szótár, az ötödik rész pedig (f. 84r–104r) egy verses szótár, amely Kalimatulláh toltólából származik Mirza Kutbuddín herceg megrendelésére.³ A kéziratot, pontosabban a másolatot a nyelvtan után található kolofón tanúsága szerint 1837-ben

¹ A török nyelv utáni érdeklődés igen régre nyúlik vissza Indiában, és különösen is megnövekedett iránta a kereslet a 16. századtól a mogulok török eredetű dinasztiája idején. Amellett, hogy az uralkodóház tagjai számára egészen a 19. század elejéig – tehát majdnem a birodalom végnapjaiig – alapműveltségük részeként kötelező volt elsajátítani őseik nyelvét, ez ugyanúgy elvárás volt az előkelő családok gyermekeivel szemben is. Ld. Benedek Péri, *Notes on the Literary-Linguistic Term “Čaġatay”: Evaluating the Evidence Supplied by Native Sources*. In: *Altaica Budapestinensia MMII. Proceedings of the 45th Permanent International Altaistic Conference Budapest, Hungary, June 23–28, 2002*. Ed. by Alice Sárközi–Attila Rákos. Budapest, 2003, 249/5. jegyzet. Nehéz fölmérni, hogy mindeközben a nép körében mekkora népszerűségnek örvendhetett a török nyelv. Ld. Péri Benedek, *Az indiai timuridák és a török nyelv: A török írás- és szóbeliség a mogul-kori Indiában*. Piliscsaba, 2005, 89–95, 103. és a vonatkozó fejezetek. Az Indiából előkerült keleti török nyelvkönyvek, grammatikák és szótárak sokszínűségét illetően ízelítőt kaphatunk Charles Rieu-nek, a londoni British Museum kéziratáruháinak katalógusában. Ld. Charles Rieu, *Catalogue of the Turkish Manuscripts in the British Museum*. London, 1888, 263–269. Az Indiában íródott török nyelvtanokat és szótárakat illetően ld. még Péri, *Az indiai timuridák*, 118–119, 123; Péri Benedek, *Egy török nyelvtörténeti terminus háttere: a „csagatáj” kifejezés és a „bennszülött” források adatai*. In: *Orientalista nap 2001*. Szerk. Birtalan Ágnes–Yamaji Masanori. Budapest, 2002, 73, 76–77.

² ‘Āšūr, *Kitāb-i nišāb ba zabān-i turkī*. London, British Library, Or. 404, é. n., f. 2v.

³ Rieu, *i. m.*, 268–269.

vetették papírra, az eredeti munka megírására vonatkozóan nem áll rendelkezésünkre adat.

A nyelvkönyvek – különösen a gyakorlatias tudás elsajátítását célzók – szükségyszerűen tükrözik az adott nyelv beszélőinek mindennapjait, életkörülményeit, és a nyelvi illusztrációkként fölvonultatott dialógusok, illetve történetek vizsgálatán keresztül betekintést nyerhetünk a beszélőközösség társadalmi viszonyaiba is. Ásúr bég hangsúlyozottan a hétköznapias nyelv alapjait és használatát kívánja bemutatni művében, s az alábbiakban a benne ábrázolt társadalom ily módon kitapintható jellegzetességeit kíséreljük meg fölvezetni a második, társalgási részből vett példák segítségével. A kéziratban „Kérdés”, „Válasz”, „Történet”, „Más” és ehhez hasonló címszavak választják el egymástól a hosszabb-rövidebb megszólalásokat, párbeszédeteket és történeteket, amelyek után közvetlenül a perzsa fordítás olvasható, nyelvtanra vagy gyakorlati alkalmazásra vonatkozó megjegyzéseket nem fűz hozzá a szerző. A szöveg alapján a következő kérdésekre keressük a választ:

a) Mely városok szolgálnak a nyelvkönyvben megjelenő közösség lakóhelyéül?

b) Milyen területi külkapcsolatokra történik utalás?

c) Milyen színtereken zajlanak az események és a beszélgetések?

d) Milyen nyelven beszélnek a közösség tagjai?

e) Milyen népek, népcsoportok tűnnek föl a szövegben?

f) Milyen foglalkozásokat üznek?

g) Milyen anyagi-vagyoni viszonyok között élnek?

h) Milyen a szereplők közt a férfiak és a nők aránya?

i) Milyen vallású ez a közösség?

j) Milyen címeket és rangokat viselnek ezek az egyének?

k) Milyen rétegnek szánhatta Ásúr bég a művét?

l) Mi lehetett a nyelvkönyv használati célja?

A továbbiakban idézetek következnek a műből magyar fordításban, az eredeti török szöveget pedig a lábjegyzetben, átírásban közöljük, amelynek alapja Eckmann János *Chagatay Manual* című kézikönyve.⁴ Az általunk megszámozott szemelvények az egyes témákon belül a kéziratban található sorrendet követik.

⁴ János Eckmann, *Chagatay Manual*. (Uralic and Altaic Series, 60.) Bloomington, 1966, 25–27.

a) Helynevek és városok

(1) „Egy másfajta kérdés:

Honnan jöttél? Hol van az otthonod? Kinek vagy az alattvalója? Mi a neved?

Válasz:

Buharából jöttem, az otthonom Taskurganban van. Kurbán bég jüzbasinak vagyok a szolgája. A nevem Hosnazar bég.

Kérdés:

Mennyit ad neked Kurbán bég havonta?

Válasz:

Milyen munkát kér tőled azért a tizenegy ezüstért, amelyet ad neked?

Válasz:

A fiát tanítom, akinek Muhammad bég a neve.”⁵

* * *

(2) „Kérdés:

Mennyiért vette ezt a lovat, amelyen lovagol?

Válasz:

Ezt a lovat nem vettem, ezt Jalangtüs kán beglerbég adta apámnak Jarkendben.”⁶

* * *

(3) „Egy másik történet:

Egy nap a jarkendi Murád baj mesélte: Arszlan kán [...] kölcsönvett tőlem hatvan ezüstöt, és elment Kokandba. Amikor elment, azt mondta: »Négy hónap múlva visszafizetem ezt a kölcsönt.« Két évig maradt Kokandban [...].”⁷

* * *

⁵ ‘Āšūr, i. m., f. 22r. *Nav’-i dīgar su’āl: Qaydan keldīng? Öyüñg qaydadur? Kimning mulāzimi barsan? Sening atīng nemädür? Cavāb: Buḥārādan keldim, öyüm Taşqorğandadur: Qurbān beg yüz başīññing mulāzimi barman. Atīm Ḥōšnazar beg ayturlar. Su’āl: Qurbān beg sengä qanča ayliğ berädür? Cavāb: On bir aqča kim sengä berädür sändin nemä iş aladur? Cavāb: Oğlını oquturbın, kim atı Muḥammad begdür.* A dialógusból láthatóan kimaradt Hosnazar bégnek a bérével kapcsolatos kérdésre adott válasza. A következő kérdésből azonban kiderül, mennyi a havi fizetése.

⁶ ‘Āšūr, i. m., f. 24r. *Su’āl: Bu atnı kim minib kelibsiz, nečägä satqun alıb edingiz? Cavāb: Bu atnı biz satqun almaduk, muni Yalangtüs hān beglār begi atamizga Yārkanđ arasıda berib edi.*

⁷ ‘Āšūr, i. m., f. 32r. *Naql-i dīgar: Bir kün Murād bay Yārkanđliq naql qılur edi kim: Arslan hān [...] mendin altmış aqča öntüč alıb Qoqanğa bardı. Bargan čägida aytıb barıb edi kim: Bu öntüčni tört ayda ötägümdür. Qoqan arasıda iki yılğača qaldı [...].*

(4) „Egy tanulságos történet:

Egy nap a szamarkandi Mavláná Abú Iszmáíl elment Karabagba, és éppen borivás közben találta ott Abú Szaíd mirzát. Ilyen feddést mondott neki: »A korod már kilencvenen is túl van. Kevés van hátra. Már közel a halál. Gondatlan álomban töltötted az ifjúság napjait, most időskorodban sem vonod vissza a kezed ezektől a gonosz dolgoktól. Hogyan felelsz majd meg az Ítélet napján a Magasságos Istennek?« Az említett mirza Mavlánát látva és a feddést hallva elszégyellte magát és megalázkodott. Földhöz csapta borospoharait, szemei tele lettek a megbánás könnyeivel, és sírt. Fejét Mavláná lábára hajtotta, megtért, és a tanítványa lett.”⁸

A fenti példák azt mutatják, hogy a szövegben előforduló városnevek igen sokféle összefüggésben utalhatnak a közösség életterére. Az (1)-es példában a válaszoló Buharából érkezett, ám a lakhelye Taskurgan. Más települések, mint például a szemelvényekben Kokand és Karabag, egyes szereplők úti céljának megnevezése végett jelennek meg a történetekben. Ez és a személynevek mellett föltűnő származásra utaló jelzők (jarkendi, szamarkandi) arra engednek következtetni, hogy a térség városai élénk kapcsolatban álltak egymással – mint később látni fogjuk, több tekintetben is –, egyrészt jellemző volt a nagyfokú migráció a városok között, másrészt az is kiderül, hogy a jövevények származását számon tartották. A fenti példákban olvasható helységeken kívül a szöveg több ízben megemlíti Kunduz, Hudzsand, Taskent, Pul-i Malan,⁹ Balh és Sírábád városát is, továbbá területként Horászán és Badahsán neve is előkerül. Összességében tehát a mai Kelet-Özbegisztán (Buhara, Szamarkand, Kokand, Taskent, Sírábád¹⁰), Tádzsikisztán (Hudzsand, Badahsán), Észak-Afganisztán

⁸ ‘Āšūr, i. m., f. 35v–35r. *Pand: Bir kūn Mavlānā ‘Abū ‘Ismā‘īl Samarqandīq Qarabağda bardī, vā anda ‘Abū Sa‘īd mirzānī ċağīr iċğāndā taptī. Bu övütlār ānga qıldī kim: Yašīng toqsan yildan ötübtür. Az qalibtur. Ölüm yaqīnċaqdur. Yigitlik künlārini bu yav uyqusida ötkārdīng, emdi qarīlīqda dağī yaman bu iślārdān qolūngnī kötārmāysān. Qiyāmāt kūnidā Izi Ta ‘ālāga ne aytuğ berürsin? Mirzā mazkūr bolğan Mavlānānī körüb vā övütlārī ešitib utlīq vā munfa‘il boldī. Ćağīr idišlārini yergā urub sīndurdī, vā öz közlārini ögünċ yašīdīn toldurub yīğladī, vā bašinī Mavlānā ayağīga qoyub tavba qıldī, vā murīdī boldī.*

⁹ Pul-i Malan a Heráthból Kandahárba menő úton az első állomás, a Heráttól délre található Hari folyón átívelő híd. Vö. Jonathan Leonard Lee, *The ‘Ancient Supremacy’. Bukhara, Afghanistan and the Battle for Balkh, 1731–1901*. Leiden, 1996, 386.

¹⁰ Észak-Afganisztánban és Dél-Özbegisztánban is található egy-egy Sírábád nevű település. A szöveg a várost egy lovas üldözés kapcsán említi: „[...] A lovasok messziről meglátták Szúfít Sírábád körzetében, ahogy lovagolt, és az asszony is lóháton ment utána. A lovasok utána eresztették a lovukat, és közelebb kerültek hozzá [...]” ([...] *Atliqlar Šūfīni Šīrābād navāhīsīdā uzaqđīn kōrdīlār; kim atlanīb barur edi, vā ĥatun dağī bir at üstigā qayrusīdā ketār edi. Atliqlar artīda at saldīlār; vā ānga yavūraqq boldīlār [...]*.) (‘Āšūr, i. m., f. 61v). Bár ebből a részletből nem derül ki, melyik Sírábádról van szó, talán mégis valószínűbb, hogy a sík vidéken fekvő özbegisztáni helységekre utal a szerző – ahol messziről könnyebben megpillanthatták a menekülő Szúfít –, mint a hegyes környezetben található afganisztáni településre.

(Kunduz, Taskurgan,¹¹ Karabag,¹² Balh, Pul-i Malan, Badahsán, Horászán¹³) és Kína Hszincsiang tartományának délnyugati határvidéke (Jarkend) rajzolódik ki a nyelvkönyv által bemutatott közösség lakóhelyeként. A települések, helységek száma tehát összesen tizennégy.¹⁴ Ezek láthatólag egyetlen többé-kevésbé összefüggő területet jelölnek ki a térségben, amely egyrészt a 16. és a 18. század közötti időszakban a Buharai Kánság fennhatósága alatt állt, másrészt annak közvetlen határvidékét alkotja.¹⁵ Ugyanakkor a négy legsűrűbben előforduló városnév Szamarkand, Buhara, Taskurgan és Kunduz, ami viszont a Kánság magjában, vagyis a központi területén található legfontosabb városokra mutat.¹⁶

b) Külkapcsolatok

(5) „[...] Egy nap jött Azízberdi bég, és azt mondta: »Miért ülsz itt töprenkedve? Arsylan kán a jazdi Mavláná Sarafuddín tanítványa. Menj el egyszer Mavlánához, és mondd el neki az esetedet [...].«”¹⁷

* * *

¹¹ Valószínűleg a Balh és Kunduz között félúton fekvő Taskurganról van szó (másik nevén Hulm), az sem zárható ki azonban teljes bizonyossággal, hogy a délkelet-hszincsiangi Taskurganra utal a szöveg.

¹² Karabag nevű helység ma több is van Azerbajdzsánban, Iránban és Afganisztánban. A szövegben említett város valószínűleg a mai Kabul Tartomány Karabag Körzetének a központja.

¹³ A Horászánt említő szövegrészlet a következő: „Jött ez idő tájt Horászánból néhány ifjú. Az emberek azt mondják, hogy mindegyikük eszes. Te tizenkét évig voltál Horászában. Látad ott őket? Az emberek helyesen mondják ezt a dolgot?” (*Bu učurda Ĥurāsāndan nečā yigit keliblār. Ellār ayturlar, kim barča piliglik barlar. Sān Ĥurāsān arasīda on iki yilča qalībsan. Bularnī anda körübsān? Ellār bu sözni čin ayturlar?*) (‘Āšūr, i. m., f. 28v); ez alapján nem derül ki, vajon Horászán melyik vidékéről van szó, a mai Észak-Iránról, illetve Dél-Türkmenisztánról vagy Horászán Észak-Afganisztánba átnyúló vidékéről.

¹⁴ Ez a szám nem foglalja magában a következő pontban említésre kerülő helyeket, melyek látványosan távol esnek a fentebb föl soroltak halmazától.

¹⁵ Herát és környéke (így Pul-i Malan is) 1510-ben a Szafavidák kezébe került, Kabul vidéke Karabaggal együtt a Mogul Birodalom része lett, Taskentet 1517-ben a Kazah Kánság hódította meg (Allen J. Frank, *The Qazaqs and Russia*. In: *The Cambridge History of Inner Asia. The Chinggisid Age*. Ed. by Nicola di Cosmo–Allen J. Frank–Peter Benjamin Golden. Cambridge, 2009, 363.), Kokand és Hudzsand 1709-ben függetlenedett Buharától, és az előbbi lett a központja a Kokandi Kánságnak (Peter Benjamin Golden, *An Introduction to the History of the Turkic Peoples. Ethnogenesis and State Formation in Medieval and Early Modern Eurasia and the Middle East*. Wiesbaden, 1992, 337; Yuri Bregel, *Bukhara, Khiva and Khoqand: c. 1750–1886*. In: *History of Inner Asia*, 400–401.), végül Jarkend a Mogul Kánsághoz (vagy más vélemény szerint 1514-től a Jarkendi Kánsághoz) tartozott (James Millward, *Eastern Central Asia (Xinjiang): 1300–1800*. In: *History of Inner Asia*, 266/14. jegyzet).

¹⁶ Érdekes módon Balh, amely méreténél fogva ugyancsak ebbe a körbe tartoznék, sokkal ritkábban szerepel a párbeszédekben és a történetekben, mint ahogyan azt várnánk.

¹⁷ ‘Āšūr, i. m., f. 33v–33r. [...] *Bir kūn ‘Azīzberdi beg kelib dedi: Ne üčün saqīnčliq olturursīn? Arslan hān Mavlānā Šaraf ud-Dīn Yazdī murīdidur. Bir qala Mavlānānī aldīda barīb öz hālīnī degin [...].*

(6) „Más:

Ma ezt mesélték Pul-i Malannál az emberek: Az özbeg Babar kán, aki elment Kínába, négy évet töltött ott. Most, hogy megölt valakit a kínai császár rokonai közül, hazamenekült. Az emberek megkérdezték tőle: »Miért ölted meg azt az embert?« Azt mondta: »Szidalmazott engem.«¹⁸

* * *

(7) „Válasz:

Szamarkandból jövök, az otthonom Buharában van. Szúfi Hudájárnak hívnak. Egy ügy miatt jöttem ide. Ez az ügy az, hogy kilenc hónapja valami anyag belement a jobb fülembe, és süketté tette, ezért semmit sem hallani miatta. Ahány orvoshoz csak elmentem Buharában vagy Szamarkandban, nem használtak a gyógyszerek, amelyeket szedtem. Ott megbízható emberek beszédéből hallottam, hogy Balhban van egy orvos, Hadzsi Kivámuddín. Ezért magam jöttem el ide. Bárcsak a Magasságos Isten megkönyörülne, és az említett Hadzsi gyógyszerétől a célt elérve meggyógyulnék, ha viszont nem, akkor Indiába fogok menni.¹⁹

Az előző pontban felsorolt helyneveken túl néhány távolabbi helyszínre is utal a szöveg, melyek kívül esnek az előző pontban felsorolt helységek által formált viszonylag szűk régión.²⁰ E három példából az elsőben (5) a tanító, Mavláná Sarafuddín Jazdból, azaz Perzsiából érkezett. A második (6) az özbeg Babar kán kalandjáról ad számot, aki négy évet töltött Kínában, de miután megölte az uralkodó egyik rokonát, menekülnie kellett. A harmadik példában (7) a buharai Szúfi Hudájár meséli el, hogyan keresett gyógyulást betegségére szülővárosában és Szamarkandban, s ezúttal egy balhi orvos segítségét kéri – ha ő sem tud segíteni, akkor továbbmegy Indiába. Mindhárom esetben azt látjuk, hogy a távolabbi térségekkel való kapcsolat elsősorban az egyének migrációjában mutatkozik meg – Szúfi Hudájár például egymaga tette meg a Buhara–Szamarkand–Balh útvonalat, ami után egészsége helyreállítása érdekében akár még Indiába is elmenne: összességében India határáig mérve körülbelül 1000 km –, ebből

¹⁸ ‘Āšūr, i. m., f. 47v. *Dīgar: Bukūn el Pul-i Mālān üzā mundaq naql qilur edilār: Babar hān Ōzbāk, kim ol Čīndā barīb edi, tört yilgača anda qaldī. Emdī bir kišini fağfūr qarīndašlaridīn öldürüb qačīb kelibtūr. Ellār andīn sordīlār: Nemā üçün ol kišini öldürdünğ? Dedi: Maṅa sōğüb edi.*

¹⁹ ‘Āšūr, i. m., f. 55v–55r. *Cavāb: Samarqanddīn kelāmiz, evimiz Buḥārādatur. Atīmiz Šūfi Hudāyār ayturlar. Munda bir iš üçün kelibmiz. Ol iš budur, kim toquz ay muddatīdan qaysī mādda oṅ qulağīmizga inib sağır qilibtur, kim andīn nemārsā ešitilmāydūr. Hār nečā kim Buḥārā vā Samarqandda ṭabībīlār qašīda barīb ‘ilāclār qilduk ašğ bolmadī. Anda mu‘tabar elilār tilidān ešitib edük, kim Balḥda Ḥācī Qivām ud-Dīn ṭabībīdur. Bu üçün munda öznī yetkürdük. Āğār Izi Ta‘ālā fazl qildī, vā Ḥācī maṣkūr bolğan ‘ilācīdan sağliq boldī fahv al-murād, vā yoqsa Hindüstānga bargaymiz.*

²⁰ Ha a bölcs horászáni fiatalemberek nem Észak-Afganisztánból érkeztek, hanem nyugatabbról, akkor Horászán említése is külső helyszínre utal.

kiindulva viszont talán az is föltehető, hogy e tekintélyes távolságok megtétele nem csupán egyedi esetekre korlátozódhatott, hanem arra is gyanakodhatunk, hogy ezek sokak által és rendszeresen igénybe vett útvonalak lehettek. Ennek jelentősége mindenesetre a későbbiekben fog kitűnni. Bár messzemenő következtetéseket egyelőre aligha vonhatunk le, az mindenképpen figyelemre méltó tény, hogy e három példa három iránya mind másfelé mutat: nyugat (Perzsia), dél (India) és kelet (Kína) felé. Szintén lényeges kiemelnünk, hogy e távoli helyek csupán említés szintjén jelennek meg a szövegben, sohasem az események aktuális helyszínéként.

c) Az események színterei

(8) „Más:

Aszadulláh bég [...] egy nap az én jó lovamon ellovagolt Karabagba. Ott annyira meghajította és kifárasztotta a lovat, hogy a ló fölkelni sem tudott a helyéről. [...] Egyszer csak Aszadulláh bég jött azon a félvér lovon lovagolva, amelyet az apja küldött neki Taskentből. Ahogy messziről meglátott engem, leszállt a lóról, fejét a lábamra hajtotta, és azt mondta: »Bátyám, az Istenért, fogadd el ezt a lovat, és bocsásd meg az én vétkeimet!« [...].”²¹

* * *

(9) „Kérdés:

Három napja nem ettem semmit sem. Ha van az otthonodban valami étel, akkor gyorsan hozz és adj belőle! Mondd meg, ha nincs, mert az éhségtől a lélek is eltávozik belőlem!

Válasz:

Gyere gyorsan, ülj le! A Magasságos Isten kegyelméből van otthon készen étel. Egyél, és menj, ha van még valaki az otthonodban, aki nem evett, akkor neki is vigyél!”²²

* * *

²¹ ‘Āšūr, i. m., f. 28r–29v. *Dīgar*: ‘Asad Ullāh beg [...] bir kūn turuq atīm ūstīgā Qarabaġča minib barīb edi. Anda atnī yūġürdürüb yūġürdürüb šundaq hargurub keltürdi, kim ol at öz yeridān qopa almas edi. [...] Bir yolī ‘Asad Ullāh beg ol carda at ūstīgā, kim atasī Taškanddin yibārib edi, minib keldi. Meni uzaqdīn körüb at arqasīdīn tūšti, vā öz başīnī ayaqīm ūzrā qoyub dedi: Öġām, Izi ūcūn bu atnī alġin, daġī meni yazuqumdīn keġġin! [...].

²² ‘Āšūr, i. m., f. 31v. *Su ‘āl*: Ūc kündin nemārsā yemābmin. Öyüngā aš bolsa, tezrāq keltürüb ber! Bolmasa aytuġ ber, negā kim cānīm ačlıqdīn čīqar! Cavāb: Ildam kel, olturgīn! Izi Ta‘ālā fazlīdīn öyümgā aš anuq bardur. Yeyib bar, öyüngā kiši yegān bolmasa, anī ūcūn elitgin!

- (10) „[...] Ezt mesélte az özbeg Kettebas kán: Annyira elszegényedtem egy éve Szamarkandban [...], hogy egy nap ebben az állapotomban elmentem Hazara baj mingbasihoz [...]. Azt mondta: »Ne félj! A Magasságos Isten megsegít!« Azután megparancsolta a szolgáltnak, hogy hozzanak ennivalót. Hoztak ennivalót, és elém tették [...].”²³

* * *

- (11) „Történet:

Egy nap Nijáz Muhammad bég és Alí Muhammad bég összefogtak, és vásároltak Taskurganban egy lovat kétszáz ezüstért. Éjjel valaki ellopta a lovat. [...] Harmadnap Nijáz Muhammad bég éppen ott állt a bazárban, amikor egy ember jött a lovon lovagolva. A lovas az az ember volt, akitől a lovat vásárolták [...].”²⁴

* * *

- (12) „Egy másik történet:

Egy nap ezt mesélte a hudsandi Karabaz kán: Egy nap, miután a mecsetben elmondtuk a déli imát, leültem, és a *Vazífát* olvastam [...].”²⁵

* * *

- (13) „Más:

Többször is elmentem a ruhamosó házához, és visszajöttem. Nem található otthon. Megkérdeztem a szomszédjait, azt mondták: »Mi nem tudjuk, hogy hol van.« Közülük valaki azt mondta: »Elvitte az emberek ruháit, és megszökött velük.« Nem tudom, ki mond igazat, és ki hazudik [...].”²⁶

* * *

²³ ‘Āšūr, i. m., f. 31r. [...] *Kättäbaš hān Özbäk mundaq naql qılur edi kim: Bir yılgača Samarqand arasida elä yaralı bolub edim [...] bir kün bu hālda Hazāra bay ming başıñıñ aldıda bardım [...]. Dedi: Qayğurma! Izi Ta’ālā yahşı qılur! Yana öz quldaşlarığa buyurdı, kim aš ketürsünlär. Aš keltürüb qaşında qoydılar [...].*

²⁴ ‘Āšūr, i. m., f. 38v–38r. *Naql: Bir kün Niyāz Muḥammad beg vā ‘Alī Muḥammad beg ortağ bolub Taşqorgandan bir atnı iki yüz aqçaga satqun alib keltürüb edilär. Keçäğä ol atnı kişi oğurlab eltti. [...] Üçünçi kün Niyāz Muḥammad beg uçarda turub edi, kim bir kişi ol at üstigä minib keldi. Bu atlıq ol kişi edi, kim andın atnı satib alib edilär [...].*

²⁵ ‘Āšūr, i. m., f. 42r. *Naql-i dıgar: Bir kün Qarabaz hān Hucandlıq mundaq naql qılur edi kim: Bir kün mascid arasida öylä namāzı ötägäni song olturub Vazıfa oqur edim [...].* A Karabaz kán által olvasott könyv, a Vazıfa minden bizonnyal az iszlám vallással kapcsolatos különféle előírások gyűjteménye lehet.

²⁶ ‘Āšūr, i. m., f. 48v–48r. *Özgäçä: Neçä qala ton yuğučı evigä barib qaytib keldim. Öygä tapılmaydur. Qonşılardan sordım, dedilər: Biz bilmäybiz, kim ol qanda bar. Olardan bir kişi mundaq aytur edi kim: Ol ellärning tonları eltib qaçıbtur. Bilmän, kim çin aytur edi, kim yatalğan aytur edi [...].*

(14) „Más:

Ebből a kútból ne húzz vizet! Tisztátalan lett a vize ennek a kútnak. Ebbe a kútba beleesett egy macska és meghalt.”²⁷

* * *

(15) „Kérdés:

Mit csinál odakint egyedül ücsörögve? Jöjjön be, és itt üljön le!

Válasz:

Könyvet írok. Bent sötét van. Sötétben nem lehet írni.”²⁸

* * *

(16) „[Szúfi Allahdád] [...] ma éjjel megszöktetett és elhozott egy asszonyt Julbarsz kán táborából. [...] Az említett kán száz lovaszt küldött utána [...]”.²⁹

Nehéz átfogó képet adni a szövegben előforduló helyszínek sokszínűségéről, ami mindenképpen azt bizonyítja, hogy Ásúr bég a műve megszerkesztésekor ügyelt arra, hogy a nyelvkönyv szövegei az élet minden területére kiterjedjenek. Miközben többször is szemtanúi lehetünk olyan eseményeknek, amelyek a városon kívül az úton (8), a legelőn, a vadászmezőn, a pusztaságban vagy a csatatéren történnek, az elsődleges szintér mégis a város. Ezen belül nagy szerepet kapnak az olyan közterek, mint a bazár (11), ahol az üzleti élet zajlik, és a mindennapi élelmet is beszerzik, a mecset (12), ahová nem csupán a napi ötszöri imára gyülekeznek össze az emberek, hanem tanulás végett is, illetve találkozhatnak barátaikkal, ismerőseikkel, és egyéb ügyleteiket intézhetik. Ugyancsak jelentős helyszín a kút (14), mely egyrészt az állatok itatására szolgál – így akár városon kívüli környezetben is megjelenhet –, másrészt pedig az ima előtti mosakodást biztosítja a történetekben. Egy másik visszatérő motívum, hogy valaki hiába várakozik az ismerőse, hogy találkozzék vele, mert annak el kellett mennie az egyik rokonának a temetésére. Már nem a közterekhez tartozik, viszont időről időre megfordulnak a lakosok a ruhamosó házában (13) vagy ha a szükség éppen úgy hozza, akkor a nyeregtáskavarrónál. A beszélgetések legfőbb színtere azonban a magánszemélyek háza. Ez lehet valakinek az otthona (15), de sor kerülhet rá egy ismerősnél, vendégségben (9), sőt a környék tekin-

²⁷ ‘Āšūr, i. m., f. 50v. *Dīgar: Quduqdīn su tartīb keltürmā! Bu quduqnīng suyī arıǵsız bolubtur. Bu quduqda pišāk tūšib öltübtür.*

²⁸ ‘Āšūr, i. m., f. 50r–51v. *Su’āl: Tašqarī yaǵuz olturub nemā qilasız? Ičǵārī kelib olturung! Cavāb: Kitāb yazamiz. Ičǵārī qaraŋǵuluq bar. Qaraŋǵuluqda bizdān yazılmaydur.*

²⁹ ‘Āšūr, i. m., f. 60v. *[Šūfi Allāhdād] [...] bu kečā Yulbars hānning ordasıdīn bir hatunni qačurub eltibtür. [...] Hān mazkūr bolǵan yüz atlıqnı qayrusıda yibäribtür [...].*

téllyel bíró méltóságánál is – a (10)-es példában a sérülést szenvedett, elszegényedett és magára hagyott Kettebas kánon segít étellel és pénzzel egy jóindulatú katonatiszt. A párbeszédek állandó témája a környezet eseményeinek megtagyálása – az emberek elmondják egymásnak, mi történt velük, miket hallottak messzire távozott ismerőseikről, és hírt adnak a legkülönlegesebb pletykákról is, például a káni tábor legfrissebb történeteiről (16). Ez a hír az asszony-szöktetésről visszatérő beszédtema a szöveg utolsó lapjain – valójában egyetlen esemény párbeszédekben kibontakozó ívébe ékelődik be néhány nem oda-tartozó rövidebb dialógus.

d) A közösség által használt nyelv

A nyelvkönyv közvetítőnyelve a perzsa, azaz a szerző az első részben perzsául magyarázza el a török nyelv grammatikáját, a másodikban pedig perzsául adja meg a szemléltető szövegek fordítását. A nyelvtani részben Ásúr bég kitér a török nyelvek rendszerezésére is: „Valójában hét török nyelv van: a turáni, az özbeg, az iráni, a kizilbas, a rúmi, a kásgári és a nogáj. [...] A legszebb és a legékesebb pedig a turáni és az özbeg török, a többi nehézkes és faragatlan.”³⁰ Mivel a szerző a nyelvtan későbbi részeiben külön utal az özbeg eltérő, jellegzetes vonásaira, az idézett értékítélet alapján arra következtethetünk, hogy a nyelvkönyv célja elsősorban az általa turáni töröknek nevezett nyelvváltozat bemutatása, tehát a történetek szereplői is ezen a turáni török nyelven szólalnak meg. Bár az elbeszélte események során több más népcsoport is megjelenik – így özbegek is –, az ő megnyilvánulásaik nem mutatnak eltérő nyelvi sajátosságokat.

e) Népek és népcsoportok

(17) „Kérdés:

Mennyiért vette ezt a lovat?

Válasz:

Ezt Jarkendben vettem egy özbegtől kétszáz ezüstért.”³¹

* * *

(18) „Más:

Egy özbeg vitéz férfiasságban tíz emberrel ér föl.

³⁰ ‘Āšūr, i. m., f. 3r.

³¹ ‘Āšūr, i. m., f. 22v. *Su’āl: Bu atnī nečāgā satīb alīb edingiz? Cavāb: Munī Yārkanḍ arasīda bir Ōzbākdān iki yūz aqčaga satīb alīb edük.*

Kérdés:

Honnan tudod te, hogy egy özbeg vitéz tíz emberrel ér föl? Miért mondasz ekkora hazugságot? Az egy az egy, a tíz az tíz. Az egy nem lehet annyi, mint tíz.

Válasz:

[...] Ez az eset történt velem: [...] Egy nap tízen összefogtunk vitézek, lóra szálltunk, és elmentünk útonállónak. Akkor a pusztában száz iráni lovasra bukkantunk. Ahogy megláttak minket, jöttek, hogy megtámadjanak. Harminc embert megöltünk és a földre gyűrtünk közülük. Húsz embert élve elfogtunk és megkötöztünk. A többi ötven lovas elmenekült. Azután mindegyiküktől elvettük a fegyvert, és elhoztuk.”³²

* * *

(19) „Egy másik kérdés:

A Magasságos Isten feketítse be az arcodat mindkét világon! Száz ezüstöt adattam veled a hazara Kurbán bégnek. Miért nem adtad oda neki? Az a szerencsétlen segítséget szenvedve halódik éjjel-nappal. Miért nem adsz neki? Mi az oka, hogy nem adsz? Az igazat mondd, ne hazudj!”³³

A szövegben igen kevés utalás történik más népcsoportokra, mindössze három különböző népnév fordul elő benne. Egyetlen helyen szerepelnek az „irániak” (18), de csak egy említés erejéig. Az özbeg vitéz szájából elhangzó történet száz iráni lovasról számol be, akiken a pusztában ütöttek rajta – mindössze tízen. A tízszeres túlerő ellenére az irániak hatalmas ember- és anyagi veszteségek árán megfutamodni kényszerültek.

Ugyancsak egyszer jelenik meg a hazara népnév (19), ami ezen a helyen Kurbán bég származását mutatja. A hazarák Afganisztán középső vidékén lakó,

³² ‘Āšūr, i. m., f. 37r–38v. *Dīgar: Ōzbāklārdān bir yigīt erlik yūzidin on yigītā bar. Su’āl: Sān nečūk bilding, kim Ōzbāklāring bir yigiti on yigītā bar? Munča yalğan nemā üčün aytursan? Bir birdür, on ondur. Bir onča bola almaydur. Cavāb: [...] Bu mācarā bašim üzā ötübtür [...] kim: Bir kūn biz on yigīt qoşulub qaraqçiliq üčün atlanib barduk. Vā anda yazı arasıda yūz atliqnī Īrānliqlardīn tapduk. Bizlāni uzaqdan körüb uruşgalı keldilār. Olardan otuz kişini öldürüb yergā salduk. Yigirmā kişini tirig tutub bağladuk. Ōzgā elig atliq qačib kettilār. Yana barčānīng yarağī vā atlarī alib keltürdük.*

³³ ‘Āšūr, i. m., f. 54v. *Ōzgāčā su’āl: Tenğri Ta’ālā yūziŋni iki ‘ālamda qara qılsun! Qurbān beg Hazārāga sāndin yūz aqča berdürüb edük. Nemā üčün bermāding? Ol bēčāra kečā kūn fāqalar tartib tartib ölädür. Negā ānga bermāysān? Seni bermāgāning sababı nemādür? Čin degin, yalğan aytmagın!*

ma a perzsával rokon iráni nyelvet beszélő népcsoport.³⁴ Emellett a „hazara” személynévként is előfordul. Míg a hazara Kurbán bég számára láthatólag a napi betevő beszerzése is gondot jelent, addig Hazara baj mingbasi tehetős ember lévén, jószívuén megeteti az éhező elesettet (10).

Leggyakrabban azonban az özbegeket emlegeti a szöveg, akik több összefüggésben is föltűnnek. A (6)-os és a (10)-es szemelvényben például a megnevezés egyszerűen csak a személy származására utal, máshol lókereskedőkként jelennek meg (17), akik sokszor igen magas áron adnak és vesznek lovakat.

Bár az előző d) pontban megállapítottuk, hogy a nyelvkönyv által bemutatott nyelvváltozat a turáni török, és a szereplők is ezen a nyelven szólalnak meg, a történetekből az derül ki, hogy a bennük megjelenített közösség nem mutat homogén képet, hanem „turániak” és „özbegek”³⁵ élnek egymás mellett, és velük még több kisebb etnikum is, mint a hazarák és valószínűleg az irániak. Noha a nyelvтан arról tanúskodik, hogy a két török nyelv, a turáni és az özbeg bizonyos vonásokban különbözik, az eltérések bizonyára nem jelentettek akadályt a kölcsönös megértésben. Mégis azt látjuk, hogy a szöveg fontosnak tartja az özbegek megkülönböztetését a közösség többi tagjától. Ezt példázza a (18)-as szemelvényben az iráni lovasok legyőzésével dicsekvő özbeg vitéz története is. A kiemelés mindenképpen figyelemre méltó, különösen a grammatikai útmutatóban közölt nyelvi adatok fényében. A nyelvтан összesen öt helyen emeli ki az özbegek nyelvének eltérő és jellegzetes vonásait (vagyis többször, mint az általa felsorolt többi török nyelv bármelyike esetében).³⁶ Az öt közül különösen az utolsó tulajdonság az, amely fokozott figyelmet érdemel. Ez ugyanis arról tanúskodik, hogy a szövegben sűrűn emlegetett özbegek nyelvileg a kipcakos típust képviselték, s ily módon alátámasztja azt a történelmi tényt, miszerint a 16. század elején a térségbe érkező nomád kipcakok – az özbeg etnonim eredeti hordozói – a közép-ázsiai kánságok területén keveredtek a turki típusú

³⁴ A hazara népnév minden bizonnyal a török *ming* vagy a mongol *minggan* 'ezer' szóból származó fordítás, ami arra utalhat, hogy a hazarák egy, a mongol korban betelepült, eredetileg török vagy mongol ajkú nép leszármazottai. Vallásukat tekintve többségében siíták, de egy kisebb csoportjuk, a csahar ajmakok szunniták. Clifford Edmund Bosworth, Hazāra. In: *Encyclopédie de l'Islam. Nouvelle Édition*. Supplément. Leiden–Paris, 1982, 366–367; Lee, *i. m.*, xxxiii; 125/107; 466.

³⁵ Fontos szem előtt tartanunk, hogy a „turáni” és az „özbeg” terminusok használata itt elsősorban Āsūr bég szemléletét követi, és nem feltétlenül illeszkedik ahhoz, amit ma értünk ezek alatt a fogalmak alatt.

³⁶ Ez az öt disztinktív tulajdonság a következő: (1) a főnévi igenév toldaléka *-mağ*, szemben a többi török nyelvvel, amelyekben *g* helyett *q*, *h* vagy *k* áll (e tekintetben az özbeg megegyezik a turánival) ('Āšūr, *i. m.*, f. 3r), (2) aorisztoszbán az *-r* időjel előtt nem *a/ä*, hanem *u/ü* található, pl. *kelār* helyett *kelūr* 'jön' ('Āšūr, *i. m.*, f. 7v–7r), (3) az egyes szám második személyű személyes névmás *sen* helyett *sān* formában jelenik meg ('Āšūr, *i. m.*, f. 8v), (4) a perfektumban a személyrag előtt elmaradhat a *-tur/-tür* toldalék, pl. *kelibtürbiz* helyett *kelibbiz* 'eljött' ('Āšūr, *i. m.*, f. 9r–10v), (5) a szókezdő *y* helyén *c* hang áll, pl. *yoq* helyett *coq* 'nem' ('Āšūr, *i. m.*, f. 15r).

török nyelvet beszélő török lakossággal.³⁷ A kézirat történetei tehát ezt a képet, „turániak” és „özbegek” együttélését örökítik meg.

f) Foglalkozások

(20) „Egy másféle kérdés:

Hová mentél ma, lóra szállván?

Válasz:

Vadászni mentem a pusztába.

Kérdés:

Mit vadásztál a pusztában?

Válasz:

Egy szarvast vadásztam.”³⁸

* * *

(21) „Kérdés:

Miért hagyta ott Naváb Bahramand kán szolgálatát?

Válasz:

Csatákba mentünk ezzel a sötét arcú, zsarnok navábbal, sok ellenségét megöltük. A többieknek aranyat adott, nekem port se. Másoknak lovat adott, nekem egy szamarat se. Most akkor mit tegyek, hogy ne hagyjam ott ennek az igazságtalan navábnak a szolgálatát?”³⁹

* * *

(22) „Kérdés:

Ki főz neked ételt két alkalommal? Ki varrja a ruháidat?

Válasz:

A szolgálóm főzi nekem az ételt. A ruháimat a szabó varrja.”⁴⁰

* * *

³⁷ Golden, *Introduction*, 330, 332, 336, 406–408.

³⁸ ‘Āšūr, i. m., f. 23v–23r. *Su’āl-i nav‘-i dīgar: Bukūn atlanīb qanda barīb eding? Cavāb: Yazī arasıda av qılğanı barīb edim. Su’āl: Yazīdın nemā avlab keltürüb eding? Cavāb: Bir keyikni avlab keltürüb edim.*

³⁹ ‘Āšūr, i. m., f. 27v. *Su’āl: Navāb Bahramand hān rafāqatīnī nemā ücün qoyub barasiz? Cavāb: Bu qara yüzgü çiqılğan navāb bilān uruṣlarda barduk, köprük yavlarīnī öldürdük. Özgälärgä yarmaq berdi, bizlärgä tofraq bermädi. Başqalarga atlar berdi, bizlärgä bir eṣäk bermädi. Emdi bu inşāfsiz navābning rafāqatīnī qoyub barmay, nemä qılalı?*

⁴⁰ ‘Āšūr, i. m., f. 30r. *Su’āl: İki çaq seni ücün aṣ kim pişürür? Tonlaring kim tikib berür? Cavāb: Aṣ meni ücün quldaşım pişürür. Tonlarım tikici tikib berädür.*

(23) „Más:

Ma valami dolog miatt a pusztába mentünk. Ott láttunk egy juhászt, aki a juhokat legeltette. A puszta valamelyik irányából jött egy farkas. Széttépett két juhot, és elment.”⁴¹

* * *

(24) „Kérdés:

[...] Mavláná Núruddín kinek az alattvalója? Mennyit keres havonta? Hány éve jött ide?

Válasz:

Abú Szaíd mirza alattvalója. Száz ezüstöt keres havonta. Az említett mirza a hadíszok tudományát tanulja nála, a mirza fiai pedig nyíllövészetet tanulnak tőle. Két éve jött ide Jarkendből.”⁴²

* * *

(25) „Válasz:

Találkoztam Szubhánkuli béggel. Ő az ismerősöm. Éjjel-nappal együtt volt velem, jártában-keltében. Többször is együtt ettem vele. A Magaságos Isten kegyelméből most nyugalommal tölti élete napjait, mivel Kutluk baj, az árus, akinél nincs nagyobb ember Szamarkandban, hozzáadta a lányát. Miután megházasította, tízezer ezüstöt adott neki kereskedésre. Most kereskedelemmel foglalkozik. [...] Az apja egy éve eljött Taskentből. Hat hónapig lakott a fiánál. [...] Ezután adott neki kétezer ezüstöt és egy jó lovat, és elbocsátotta.”⁴³

A helyszínekhez hasonlóan a foglalkozások palettája is azt illusztrálja, hogy a nyelvkönyv a hétköznapi életnek minél szélesebb metszetét igyekszik az olvasó elé tárni. Megjelennek a történetekben az uraságok alkalmazásában lévő szolgák (10), (22), lovászok, pásztorok (23), katonák (21), de az értelmiségi munkát

⁴¹ ‘Āšūr, i. m., f. 49v. Özgäčä: *Bukün yazıda bir iş ücün ketib edük. Bir qončını kördük, kim qoylarnı otlatur edi. Yazınıñ bir sarıdın böri keldi. İki qoynı yırtib bardı.*

⁴² ‘Āšūr, i. m., f. 51v–51r. Su’äl: [...] *Mavlänä Nür ud-Dîn kimni mulâzimi bar? Qanča ayliğ tapar? Nečä yildin munda kelibtür? Cavâb: ‘Abû Sa’îd mirzânıñ mulâzimi bar. Yüz aqça ayliğ tapar. Mirzâ mazkûr bolğan anıñ aldıda hadîş ‘ilmin oquydu, mirzânıñ oğlanları andın oq atmaqlıq örgänürölär. İki yildur, kim Yärkandın kelibtür.*

⁴³ ‘Āšūr, i. m., f. 56v–56r. Cavâb: *Piz Subhânqulı begdın uçrab kelibmiz. Ol pizıñ tanışımız bar. Kečä kün anıñ olturuş qopusı bizing bilä bar edi. Köpräk çağlar anıñ bilä aş yer edük. İzi Ta’älânıñ fazlidin emdi ol tiriglik künlärini köp farāğat bilän ötkärür, bu ücün kim Qutluq bay satıqçı, kim Samarqand arasıda andın kişi uluğraq satıqçı yoq, öz qizini ānga öyläntürüb beribtür. Öyläntürgän song on ming aqça savdāgarlıq ücün berdi. Emdi ol savdāgarlıq qılatur. [...] Atası bir yıl Taşkandın kelib edi. Altı ayğaça öz oğlınıñ aldıda qaldı. [...] Mundın keyin iki ming aqça bir yahşı at pilän ānga berdi, vâ ruḥşat qıldı.*

végző házitanítók is (1), (24). A házitanító feladata igen szerteágazó lehet, többnyire a gazdája fiait tanítja: klasszikus műveket olvas velük vagy éppen az íjászatra oktatja őket. Esetenként maga a munkaadó is órákat vesz a tanítótól – példánkban Abú Szaíd mirza a hadiszok tudományában keres jártasságot.

Szintén az értelmiségi réteghez tartozik az imám és az orvos (7), ám az ő munkájuk sokkal inkább a közösség javát szolgálja, mint ahogy a kisiparosok – ruhamosó (13), szabó (22), nyeregtáskavarró – által nyújtott szolgáltatások is.

Gyakran a megélhetés kiegészítéseként jelenik meg a vadászat (20), ami aztán az elejtett vad húsának szétosztása kapcsán heves vitákra és sértődésekre ad okot az ismerősök, rokonok és szomszédok között. A vadászaton kívül az alternatív bevételi források közé tartozik – bár semmiképpen sem nevezhető tisztes foglalkozásnak – többek között az útonállók tevékenysége (18), illetve a törvény által tiltott vagy kevésbé tolerált gyarapodási módszereket is megtaláljuk, úgymint a csalást, a sikkasztást, a szerencsejátékot vagy a lopást (13).

Nem utolsósorban jelen vannak a közösségben az üzletemberek is (25), különösen pedig a lókereskedők (17). Amint azt a következő pontban pénzügyi viszonylatban is látni fogjuk, a példák alapján a kereskedők messze a legtehetősebb emberek a közösségben. Nem véletlen, hiszen a leggyakrabban előforduló városok, például Szamarkand, Buhara vagy Taskent, Belső-Ázsia szívében helyezkedvén,⁴⁴ igen jelentős átmenő forgalmat bonyolítottak le mind kelet-nyugati irányban (Selyemút), mind pedig észak-déli összeköttetésben (ennek jelentőségéről később lesz szó).

Az anyagi jólét egyik legfontosabb fokmérője a ló (8), (25). A lovak adásvételével kapcsolatos ügyletek előfordulásának gyakorisága (2), (11), (17) mindenképpen azt jelzi, hogy a társadalom ábrázolásának ebben a metszetében ez az egyik legfontosabb foglalkozás, s ezáltal a lókereskedelem a közösség arculatának meghatározó jellemzője.

g) Anyagi-vagyoni viszonyok

(26) „Kérdés:

[...] [A szüleidnek] mennyit adsz megélhetésre, hogy miután te elmentél, abból költhessenek?

Válasz:

Kétszáz ezüstért kelt el a lovam. Abból száz ezüstöt adtam a szüleimnek, hogy abból költhessenek. Továbbá ötven ezüstöt adtam Nijáz Muhammad

⁴⁴ Az Amu-Darja és a Szir-Darja közének geostratégiai központiségét illetően ld. Jos J. L. Gommans, *The Rise of the Indo-Afghan Empire, c. 1710–1780*. Delhi, 1999, 10.

bégnek, visszafizettem a kölcsönt, amit kölcsönvettem tőle. A másik ötven ezüstöt elviszem magammal.⁷⁴⁵

* * *

(27) „Kérdés:

Kurbán bég, neked mondom, valamit kérdezek tőled. Az igazat mondd meg, ne hazudj! Mennyiért vetted ezt a lovat? Hogyan jutott a kezébe ez a ló?

Válasz:

Azt mondta: Én ezt a lovat ezer ezüstért vettem.

Kérdés:

Az apád, a nagyapád és a nagyapád apja sem tudott éltében ezer ezüstért lovat venni. Hol találtál te ezer ezüstöt, hogy megvetted ezt a lovat?

Válasz:

Apám háromezer ezüst örökséget hagyott hátra, amikor meghalt. Abból vettem ezt a lovat.

Kérdés:

A te apád harminc éven át volt útonálló, aztán meghalt. Azon a napon, amikor meghalt, egy ezüst sem maradt neki halotti lepelre. A szomszédok adták a halotti leplet. Te jelen voltál a temetésén. Álmodban hagy neked háromezer ezüstnyi örökséget, miután elment.⁷⁴⁶

* * *

(28) „Azizberdi bég [...] azt mondta: »Adj nekem kölcsön huszonöt ezüstöt! Egy üggy miatt kell nekem.« Azt mondtam: »Mostanában [...] semenynyi sincs nálam. Menj a többi ismerősödhöz, tőlük kérj kölcsön!« Azt mondta: »Abból a száz ezüsből adj, amelyet Juszuf bég hagyott itt letétben.« Azt mondtam: »Mások letétjéből nem adhatok.« Ahogy meghal-

⁴⁵ ‘Āšūr, i. m., f. 30v. Su’āl: [...] [Ata anaga] ħarc ücün nemā beribsān, kim seni barganiḡdīn keyin tükānāš qilsunlar? Cavāb: İki yüz aqçağa atīm satilib edi. Andīn yüz aqça ata anaga tükānāš ücün berdim. Yana elig aqça berib Niyāz Muḡammad beg öntüci ötädim, kim andīn öntüci alīb edim. Başqa elig aqça özi pilān eltärmin.

⁴⁶ ‘Āšūr, i. m., f. 51r–52v. Su’āl: Qurbān beg, saḡa ayturmīn, sendin bir söz soramīn. Aytuḡi ċin bergin, yaḡan demäḡin! Bu atnī nečäḡa satqun alībīsīn? Bu at qolunḡga nečük tüşti? Cavāb: Dedi: Men bu atnī mīḡ aqça satīb alībīmīn. Su’āl: Senḡ atang, uluḡ atang, uluḡ atangnīḡ atası öz tiriglikidā mīḡ aqčanıḡ atı satīb ala almadılar. Sān mīḡ aqça qaydan taptıḡ, kim bu atnī satīb aldıḡ? Cavāb: Atam üc mīḡ aqça mīrāš qoyub ölüb edi. Andīn bu atnī satīb aldım. Su’āl: Seninḡ atang otuz yılğaça qaraçēliq qilib qilib öldi. Uşal kūm, kim ölüb edi, bir aqça köpün ücün ċıqmadi. Qonşılar köpün berdilār. Sān canāzası üzrā turgak bar edinḡ. Üc mīḡ aqça saḡa tüş arasıda mīrāš berib ketḡan bolḡay.

lotta a számból ezt a beszédet, megharagudott, aztán szitkot szórt rám, és elment. Semmit sem szóltam hozzá, csak ültem türelmesen.”⁴⁷

* * *

(29) „Válasz:

Adok neked négy ezüstöt. Menj, vegyél belőle nekem rizst két ezüstért, olajat egy ezüstért, és szintén egy ezüstért tűzifát! A Magasságos Isten tartson meg téged egészségsben!”⁴⁸

A közösség tagjainak vagyoni helyzetét a szövegben föllelhető, bőséggel rendelkezésre álló számadatok, illetve azok összehasonlítása alapján ítéltük meg. Nem ritkán találkozhatunk olyan történetekkel, amelyekben a szereplők a teljes nincstelenség miatt mások jóindulatára és segítségére szorulnak, hiszen még a mindennapi élelem beszerzésére sincs elég pénzük (9), (10). Ugyanakkor azt látjuk, hogy a másik véglet is jelen van: a kereskedelemmel foglalkozó, gond nélküli életet élő gazdagok 10000 ezüst nagyságrendben üzletelnek (25). A keresetek a havi 11 ezüstről (1) a 400-ig terjednek, az átlagos bér a kettő között, 100 és 200 ezüst között van (24).

A nélkülözés sürgős orvoslására az emberek 50–60 ezüstnyi kölcsönrel igyekeznek pótolni a hiányt (3), (26), aminek vissza nem fizetése visszatérően feszültségek forrása. A létbe helyezett összegeket azonban nagy becsben tartják, és ügyelnek annak érintetlenségére (28). A megélhetés költségeit nem csupán a maguk számára próbálják meg előteremteni, hanem a szülők, a rokonok és a hozzátartozók részére is (26). A (27)-es példa ugyanakkor bizonytalanságban hagy minket afelől, hogy az idősebb nemzedék tagjai vajon milyen mértékben képesek félretenni és meghagyni a vagyonukból a fiatalabb generáció javára.

A viszonyítás szempontjából értékes adatokkal szolgálhat a (29)-es szemelvény, amelyben voltaképpen egy rövid kis bevásárlólistát találunk, melyben az árak is föl vannak tüntetve. Rizs két ezüstért, olaj egy ezüstért, illetve tűzifa ugyancsak egy ezüstért. Habár a rövid beszélgetésből nem derül ki, melyik áruból mennyit vett az illető – a mennyiséget nyilvánvalóan az árucikkre szánt összeg határozta meg, és azzal arányosan mérték ki az élelmiszert, valamint a fát. Szintén nem tudjuk, a vásárolt adag mennyi időre lehetett elegendő az idős úr számára, de ha volt olyan, akinek mindössze tizenegy ezüstöt kellett beosztá-

⁴⁷ ‘Āšūr, i. m., f. 57r. ‘Azīzberdi beg [...] dedi: Yigirmā beš aqča maṅga öntüč bergin! Meni bir iš üčün keräkdür. Dedim: Bukünlärdä [...] qolumga süč imäs. Özgä tanišlardin barib öntüč algin! Dedi: Ol yüz aqčadan, kim Yūsuf beg ‘amānat qoyub baribtur, bergin! Dedim: Ellär ‘amānatidin ber alman. Bu sözni tilimdin ešitib açığladı, yana nečä sögünč maṅga berdi, vä bardı. Anğa süč demädım, şabr qılıb olturdım.

⁴⁸ ‘Āšūr, i. m., f. 60v. Cavāb: Saṅga tört aqča berämin. Andin iki aqčanıṅ gürünči, bir aqčanıṅ yağı, yana bir aqčanıṅ otunı maṅga berib bargin. Teṅgri Ta‘älä seni sağılıq pilän saqlasun.

nia egy hónapra, akkor arra gyanakodhatunk, hogy ez a négy ezüstös bevásárlás néhány hétre is elég lehetett.

Külön érdeklődésre tarthatnak számot a szövegben sűrűn előforduló lóvásárlások számadatai. A lovak ára 200 ezüstenél kezdődik (11), (17), (26), a drágábbak azonban ennek többszöröséért, 1000 vagy 2000 ezüstért cserélnek gazdát (25), (27). A ló tehát sokak számára megfizethetetlen értéknek számít, az alacsonyabb bérekhez mérve egyeseknek többhavi fizetésébe kerülne. Éppen ezért pénztelenség esetén a ló eladása gyors bevételi forrást jelenthet (26). Mások közös befektetésként együtt vásárolnak egy lovat (11). Ebből a példából ráadásul az is kiderül, hogy egy ló ellopása mekkora veszteséget jelent a tulajdonos számára. Összességében tehát a ló nem csupán a jó anyagi helyzet ismérve, de szorosan össze is fonódik a közösség tagjainak egzisztenciájával. A ló vagyon, közlekedési-, hadászati- és munkaeszköz, üzlet, státuszszimbólum.

h) Női szereplők

(30) „Kérdés:

Dzsabbárkuli bég, fiatal hölgy lett a te lányod. Miért nem házasítod meg valakivel? Miért hagyod, hogy otthon üljön?

Válasz:

Kivel házassítsam meg? Sehol sem találni jó vőlegényt.

Kérdés:

Sír Muhammad bég, Hudájár bég fia jóképű és bátor fiatalember. Vele kell megházasítani, mert igen-igen jó fölmenői voltak.

Válasz:

Hogyan házassítsam meg Hudájár bég fiával? Az egy borissza ember. Éjjel-nappal szerencsejátékot játszik, időről időre pedig útonállónak is beáll a banditák közé. Te a rokonom vagy, ne adj ilyen tanácsot!”⁴⁹

* * *

(31) „Kérdés:

Babar bég, ki varrta ezt a köntöst, amelyet viselsz? Azért [kérdem], mert nagyon jól van megvarrva.

⁴⁹ ‘Āšūr, i. m., f. 30v–30r. Su’āl: Cabbārquḷi beg, senīng qizīng yigit bolubtur. Negā kišigā toy qilib bermäysän? Öygä nemä ücün olturguzubsan? Cavāb: Kimgā toy qilib beräy? Yaḥšī küyäv tabılmaydur. Su’āl: Sır Muḥammad beg, Hudāyār begning oğlı ėraylık vā batur yigittür. Anga toy qilib bermäk keräk, kim ol uluğlarıdan yaḥšī yaḥšī ellär ötüblär. Cavāb: Hudāyār beg oğlıga neçük toyı qilib beräy? Ol çagır içküçidür. Keçä kün qimār oynaydur, vā qaya qaya qaraqçı ellär bilän qaraqçılıq ücün dağı baradur. Sän meni qarındaşlarım dan barsan, bu söz aytmağın!

Válasz:

Ezt a köntöst, amelyet viselek, a nővérem varrta.

Kérdés:

Azt mondta: A te nővéred az én nővérem is. A Magasságos Isten tartson meg téged egészségségsben, varrass vele nekem is egy ilyen köntöst!”⁵⁰

* * *

- (32) „[...] Szúfi Allahdádót, Szúfi Murád fiát megölték, nem fogták el élve. Nagy bátorsággal adta csak az életét. Sok vitézt megölt és megsebesített, úgy halt meg. Azt az asszonyt, akit megszöktetett és magával vitt, az az asszony, miután ő meghalt, egy késsel leszúrta és megölte magát. Most levágva hozzák a [férfi] fejét.”⁵¹

A kézirat lapjain egyetlen egy beszélgetésben sem szólalnak meg nők, minden esetben mások említik őket. Leggyakrabban a házasságkötés kapcsán kerülnek elő, s az apa kritikus szemmel keresgélve kutat a megfelelő vő után, hogy minél előnyösebb házasságot sikerüljön nyélbe ütnie a lánya számára (25), (30). Alkalmanként a család nőtagjait is megemlíti, a (31)-es szemelvényben Babar bég nővére például ügyes kézzel varrott munkájával tűnik ki. Az egyetlen hely, ahol a női szereplő az eseményekben tevékeny részt vállal – bár róla is csak hírből értesülünk –, a káni táborból megszöktetett asszony (16), (32). Miután azonban Julbarsz kán emberei utoléri, és nagy vérveszteségek árán megölik a menekülő Szúfi Allahdádót, a nő, a szeretője elestét látva magával is végez. A rendkívüli figyelemnek örvendő, drámai történet középpontjában azonban továbbra is a hőiesen küzdő Szúfi Allahdád a főszereplő – a hír közlője az elbeszélés végén az ő levágott fejére utal konklúzióként.⁵² A szöveg egyetlen nőt sem említ név szerint, mindez pedig közvetetten a történetek által ábrázolt közösség férfias karakterét erősíti tovább.

⁵⁰ ‘Āšūr, i. m., f. 35v. *Su’āl: Babar beg, bu qabānī, kim keyibsan, kim tikibtūr? Ne ücün kim köp yahši tikilibtūr. Cavāb: Bu qabānī, kim keyibmin, ubam tikibtūr. Su’āl: Dedi: Seni ubaṅ meni ubam bar. Teṅgri Ta’ālā seni salāmat asrasun, munī dek bir qabā maṅa andīn tiktūrüb ber.*

⁵¹ ‘Āšūr, i. m., f. 60r. [...] *Şūfī Allāhdād, Şūfī Murādning oḡlī öldürüldi, tirig tutulmadī. Köp baturliq pilān cān berdi. Nečā yigitni öldürüb vä yaraliq qilib öldi. Ol ḥatunnī, kim özi pilān qačurub eltib edi, ol ḥatun anī ölgānidin song özni bir bičaq urub halāk qildī. Emdī bašinī qirib keltürürlär.*

⁵² Ezt onnan tudjuk, hogy a végkifejletet megelőző párbeszédekben arról folyik a találgatás, hogy vajon sikerül-e a gonosztevő Szúfit élve elfogni vagy holtan hozzák-e haza.

i) A vallás

(33) „[...] Arszlan kán jött, meglátta az arcomat, és elsápadt. [...] Mavláná azt parancsolta neki: »Hozd a nemes Koránt, hogy te nem kaptál Murád bajtól hatvan ezüstnyi kölcsönt!« Azt mondta: »Végem van! De kaptam.« Azt méltóztatott mondani: »Miért tagadtad le?« Azt mondta: »Murád baj keményen követelte, azért tagadtam le.« Azt méltóztatott mondani: »Kelj föl, hozd az ezüstöt, és add oda neki! Siess gyorsan vissza!« Elment, elhozta az ezüstöt és odaadta nekem. Átvettem és hazajöttem. Ha Mavláná nem járt volna közben, nem adta volna oda az ezüstömet.”⁵³

* * *

(34) „Tanulság:

A Magasságos Isten az ember fiait a maga szolgálatára teremtette. A prófétákat azért küldte, hogy nekik utat mutassanak. Most azért az a helyes az ember fiai számára, hogy éjjel-nappal őt szolgálják, embert, aki az ő szolgálatában van, ne társítsanak hozzá, fordítsák el a tekintetüket a bálványok szolgálatától és a bálványimádók szeretetétől, őt alkalommal mondjanak imát, tartsák meg a ramadánböjt napjait, ha van rá mód, adjanak alamizsnát, ha képesek rá, végezzék el a zarándoklatot, mondjanak igazat, és ne hazudjanak, hogy az összegyülekezés napján megmeneküljenek a pokol tüzétől, és belépjenek a Paradicsomba.”⁵⁴

A történetek egyértelműen muszlim környezetben játszódnak, és az iszlám érzékelhetően a közösség életének minden területét áthatja. Ez megnyilvánul a személynevekben, az emberek beszédének szófordulataiban és legfőképpen a szokásaikban, illetve gondolkodásukban. A helyszínek kapcsán már említettük a mecsetet mint közösségi színteret, ahol az emberek elsősorban a vallásukat gyakorolják (közös ima), de lehetőség nyílik az egyéni elmélyülésre is, mint ahogy Karabaz kán is az ima utáni időt az iszlám előírásainak tanulmányozásának szenteli (12). Az iszlám tudományokban, így a hagyományok ismeretében való

⁵³ ‘Āšūr, i. m., f. 33r. [...] Arslan hān keldi, yüzümni körüb yüzi sargardî. [...] Mavlānā anğa buyurdî: Qurān-i Macîdnî kötärğîn, kim sän Murād baydan altmîş aqça öntüç almabsan! Dedi: Qurbān bolay! Alîbmîn. Buyurdî: Nemä üçün tanîb edîng? Dedi: Murād bay qatîq taqāzâ qîlib edî, bu üçün tandîm. Buyurdîlar: Qop, aqçalarñî keltürüb munga ber! İldamraq qaytîb kelğîn! Bardî, aqçalar keltürüb maŋga berdî. Aldîm, öygä keldîm. Mavlānā arada bolmasa edî, aqçalarîm bermägäy edî.

⁵⁴ ‘Āšūr, i. m., f. 34r. Pand: İzi Ta ‘ālā ādam oğlanlarîñî öz qulluğî üçün yaratıbtur. Yalavaçlarnî bular yol körsätğäni yibäribtür. Emdî barça ādam oğlanlarîğa yaħşîraq budur, kim keçä kün anîng qulluğî qîlsunlar, qulluğîda kişîni orta qaytmasunlar, burqanlar qulluğîdîn vâ burqançîlar sevgîsîdîn qaraq alsunlar, beş çäğ namāz oqusunlar, Ramažānning rûzalarî asrasunlar, nişāb bolsa zakāt bersünlär, istiğā‘at bolsa hacc eyläsünlär, çîn aytsunlar, yağān aytmassunlar, kim maħşar künidä tamuğ otîdan qutulsunlar, vâ uçmağ arasîda kirsünlär.

jártasság szintén a műveltség alapvető része (24), egyúttal az (5)-ös és a (33)-as példában azt látjuk, hogy a tanítók (itt a jazdi Mavláná Sarafuddín) nagy tekintéllyel bírnak az emberek szemében, valamint maga a Korán is, s e tény akár komolyan is befolyásolhatja kényes vitákban az ügy végkimenetelét. A tanítás azonban nem csupán a történetek szereplőinek életében kulcsfontosságú. Ásúr bég lényegesnek tartja, hogy a nyelvkönyv olvasója számára is röviden összefoglalja az iszlám vallás öt pillérét (34), s ennek szemléltetéseképpen szemtanúi lehetünk a kilencvenéves Abú Szaíd mirzának az iszákosságból való megterésének (4).

j) Címek, rangok, megszólítások

(35) „Kérdés:

Hová ment?

Válasz:

Tanulni mentem Molla Haszanhoz.”⁵⁵

A párbeszédekben a legáltalánosabb cím a megszólításra a bég (1), (5), (8), (11) stb. Valós rangot nem jelöl, jelentése egyszerűen csak 'úr', ami egyaránt alkalmazható olyan nagy befolyással rendelkező személyekre, mint az apósa után igen tehetős, többezres vagyonnal rendelkező Szubhánkuli bég (25) vagy Azízberdi bég, aki akár huszonöt ezüstért is képes lenne sikkasztani (28).

Kevesebbszer fordul elő a bég variációjaként az 'úr, uraság' jelentésű baj, ami úgyszintén inkább csak udvarias megszólításként használatos, mint tényleges rangként (3), (10), (25), (33). A béggel szemben ugyanakkor arra nem találunk példát a baj esetében, hogy kifejezetten szegény emberre használnák; vagy nem derül ki az illetőnek a társadalmi hierarchiában elfoglalt helye (3), (33), vagy azt látjuk, hogy a baj kiemelkedő tekintéllyel bír (10), (25).

A következő méltóságnév a kán (2), (3), (5), (6) stb. Rendkívüli gyakoriságát tekintve ismételten arra gyanakodhatunk, hogy a kán többnyire a névhez tartozó udvarias megszólítás, hiszen Kettebas kán éppen arról számol be, milyen szegénység sújtotta őt, s hogyan könyörült meg rajta Hazara baj (10). A példák alapján azonban arra a következtetésre kell jutnunk, hogy a káni cím degradálódása csak részben érvényesül, hiszen olyan nagy hatalmú urak is viselik ezt a rangot, mint Jalangtüs kán beglerbég (2), Julbarsz kán, akinek a táborából Szúfí Allahdád az asszonyt megszöktette (16) vagy a zsarnokoskodó és igazságtalan uraság, Naváb Bahramand kán (21). Arról azonban, hogy közülük bármelyik is

⁵⁵ 'Āšūr, i. m., f. 24r. *Su'āl: Qanda barib edingiz? Cavāb: Mollā Ḥasan qašida oqumaq üčün barib edük.*

egyenesen a Buharai Kánság feje lenne, nincsen tudomásunk – azért sem, mert – ne feledjük – talán egytől egyig a történetek kedvéért kitalált fiktív személyek.

A mirza a *mīrzāda* < *amīr-zāda* perzsa szóösszetétel rövidülése, jelentése 'herceg'.⁵⁶ Az előzőekhez képest a mirza megoszlása sokkal specifikusabb képet mutat (4), (24). A mirzák csaknem kivétel nélkül olyan összefüggésben tűnnek föl, akiknek alattvalóik vannak, s rendszerint a „kinek az alattvalója vagy?” kérdésre adott válaszokban említik őket. Ebből következik, hogy csak ritkán szereplői a történeteknek úgy, mint a részeges Abú Szaíd mirza. Mindez azt jelzi, hogy ez a cím nem csupán általános udvariassági fordulat, hanem valóban nemesi származásra utal.

A fenti négy megszólításon kívül szórványosan találkozhatunk különféle katonai, illetve adminisztratív rangfokozatot jelölő címekkel is. Ezek mindenütt megőrizték eredeti funkciójukat, és sehol sem eszközei a formalitásnak. Idetartozik a 'bégek bégje', a beglerbég (2), a 'százados', a jüzbasi (1) és az 'ezredes', a mingbasi (10). Többnyire a mirzákhoz hasonlóan jómódúak, alattvalókkal rendelkeznek, és nem utolsósorban igen nagy befolyásuk van. Mindössze egyetlen alkalommal a naváb cím is előfordul Naváb Bahramand kán nevében (21). Ennek a 'herceg' jelentésű méltóságnévnek az a különlegessége, hogy elsősorban indiai muszlimok viselték,⁵⁷ s így módon a (7)-es szemelvénnel egyetemben az indiai szálat erősíti. Több információt nem tudunk meg Bahramand kánról – a neve alapján talán nemesember lehet, aki Indiából költözött északra a Buharai Kánság környékére.

Hellyel-közzel előfordul még néhány, a személy nevével többnyire összeforrt, vallási vonatkozású cím is. Ezek közé tartozik a molla 'mester' (35) és a mavláná, mely az előzőnek az arab birtokos személyjeles alakja: 'mi mesterünk' (4), (5), (24), (33). Ezek a megszólítások arra utalnak, hogy az illető az iszlám tudományok tanítója, például a hagyományokra oktatja tanítványait (24). Ahogy arról már az előző pontban is szó esett, a mollák és a mavlánák a közösség köztiszteletben álló, megbecsült és nagy tekintéllyel bíró egyénei, akik személyiségükkel képesek jobb belátásra bírni az eltévelyedett embereket (4), (33).

A (7)-es szemelvényben Hadzsi Kivámuddín előneve arra utal, hogy az orvos az iszlám előírásainak megfelelően elvégezte a zarándoklatot, s így kiérdemelte ezt a megtisztelő megszólítást.

⁵⁶ John Burton-Page, *Mīrzā*. In: *Encyclopédie de l'Islam. Nouvelle Édition*. VII. Leiden–Paris, 1991, 131.

⁵⁷ Clifford Edmund Bosworth, Nawāb. In: *Encyclopédie de l'Islam. Nouvelle Édition*. VII. Leiden–Paris, 1993, 1050. A naváb elterjedt vándorszó az angolon keresztül. Innen származik a *nábob* szavunk, amely valószínűleg német közvetítéssel került a magyarba. *A magyar nyelv történeti-etimológiai szótára*. H–Ó. II. Főszerk. Benkő Loránd. Budapest, 1970, 990.

A némelyek által viselt szúfi előnév az illető vallási kötődését jelzi, vagyis a példákban szereplő személyek föltehetőleg az iszlám misztika követői (7), (16), (32), jóllehet a nevükön kívül semmilyen más erre utaló jelet nem találunk.

k) A célközönség

A szerző szándéka szerint a nyelvkönyv a gyakorlati nyelvtudás megszerzéséhez kívánja hozzásegíteni az olvasót. Értelemszerűen azonban azok számára lesz igazán hasznos a prezentált nyelvi anyag, akik maguk is hasonló környezetben és körülmények között élnek, és ismerős élethelyzetekkel találkozhatnak benne. Lényeges megállapítanunk, hogy a nyelvkönyv történetei mögött nem szükséges okvetlenül valóban megtörtént eseményeket sejtenuk. A nyelvkönyv használhatóságának szándékából kifolyólag mégis joggal gyanakodhatunk arra, hogy Ásúr bég a valóságból merítette példáit, melyeket természetesen a saját ízlése szerint alakíthatott, szerkeszthetett és bővíthetett.

Ezek alapján a célközönséget illetően arra következtethetünk, hogy a nyelvkönyv elsősorban városlakó embereknek készült, akik anyagilag többnyire aligha tehetősek, viszont van némi rálátásuk a társadalom módosabb rétegére. Foglalkozásukat tekintve általában jobb módú emberek szolgálatába szegődött munkavállalók. Erre utalnak az olyan gyakorlatias sablonkérdések, mint pl. „kinek a szolgálatában állsz?“, „mennyit keresel havonta?“, „milyen munkát végzel az urad szolgálatában?“ stb. Életükhöz hozzátartozik az utazás, a vándorlás, a városi központok közötti mobilitás és a nagy távolságok megtétele, s ehhez közlekedési eszközként és vagyontárgyként is egyaránt szorosan kötődik a ló. Fontos jellemzője a közösségnek a megélhetés szempontjából a családi és az anyagi szálak biztosította egymásrautaltság, ugyanakkor állandó mozgatórugója az információáramlás, ami a közösség integritását és a tájékozódást segíti elő.

l) A használati cél

Végezetül arra a kérdésre keressük a választ, hogy milyen használati célra szánta a szerző a nyelvkönyvet. Bevezetőjében azt hangsúlyozza, hogy tanítványának kíván segítséget nyújtani, hogy a török szavak megtanulása után azokat mondatokká is egybe tudja fűzni – tehát állítása szerint a mű célja egyszerűen a nyelvtanulás. Egyes nyelvkönyvek valóban az általános ismeret megszerzésének lehetőségét kínálják a tanulóknak, mások azonban specifikus nyelvtudást kívánnak átadni, aminek indíttatása korszakról korszakra változhatott, de mindenesetre azt látjuk, hogy a török nyelv iránti érdeklődés a térségben már igen régóta megvolt. Amír Huszrau Dihlavi (1253–1325) indiai perzsa költő szerint

sokakat a harcászat sarkallt a nyelvtanulásra a török származású rabszolgakatonák miatt. Bár a török származású dinasztiák rendszerint a perzsát tették meg hivatalos nyelvnek, továbbra is népszerű maradt a török az udvartartás (nemesek, udvaroncok, ágyasok) miatt.⁵⁸ A tudásvágy a legújabb időkben is megmaradt, a motiváció azonban ugyancsak átalakult. A térségnél maradva két 20. századi özbeg tankönyvet hozhatunk föl erre példaként.

Az egyik egy orosz iskolák számára íródott olvasókönyv, mely az özbeg nyelvet tanítja a 6–10. osztályosoknak.⁵⁹ Az 1959-ben Taskentben kiadott könyv rövid olvasmányokat, gyakorló feladatokat, nyelvtani összefoglalót és szöszedet tartalmaz, ez utóbbi részekben a közvetítőnyelv értelemszerűen az orosz. A célközönség egyértelműen a 12–16 év közötti diákság, a tananyag azonban csak látszólag általános – az olvasmányok kimondatlanul a szovjet rendszer propagandaszövegei: leírások a selyemgyártó üzembről, a szövőgyárról, a gyapottermesztésről, Leninről, aki a munkások jogaiért harcolt, a 20. század nagyra tartott özbeg íróiról, költőiről és még folytathatnánk a sort. Világos tehát, hogy ebben az esetben a nyelvtanulás mindenekelőtt az ideológiai nevelés szolgálatába volt állítva.

A másik példánk az irányzott nyelvtudást célzó nyelvkönyvekre az Özbegisztánban állomásozó békefenntartók számára készült özbeg nyelvkönyv.⁶⁰ Az angol nyelvű tananyag célja az önkéntesek ideiglenes ott-tartózkodása alatt az alapvető tájékozódáshoz szükséges nyelvi ismeretek átadása, s ennek érdekében rövid dialógusokból és nyelvtani magyarázatokból álló leckéket tartalmaz olyan témákban, mint ismerkedés, család, étkezés, tájékozódás, vásárlás, egészség. A tananyag rövid, kalauzszerű leírásain keresztül nagy hangsúlyt fektet a kulturális háttér (pl. szokások, etikett, országismeret) és egyéb praktikus tudnivalók (pl. közlekedés, intézmények, szolgáltatások) ismertetésére, hogy fejlessze a nyelvtanuló feladatmegoldási készségét özbeg nyelven, illetve megkönnyítse a beilleszkedést abba a közegbe, ahol munkájának köszönhetően tartózkodik.

Fölmerül a kérdés, hogy vajon Ásúr bég is valamilyen határozott alkalmazási célt szem előtt tartva vetette-e papírra a maga nyelvkönyvét. A mű bevezetéséből tudjuk, hogy a tananyag olyan közönség számára készült, amely a török nyelvi közegtől távol, de sejtetően korántsem elszigetelten létezett. Bár a török nyelv ismerete bizonyos szinten jelen lehetett a közösségben – hiszen tudjuk, hogy Mír Muhszin kán például a török szavak tanulásában dicsőre méltó eredményeket ért el –, használata mégsem volt olyan mértékű, hogy az a

⁵⁸ Péri, *Az indiai timuridák*, 75–76.

⁵⁹ M. Jenilejeva–A. Alekszejev–M. Razzoqov–V. Gruza, *Ūqis kitobi. Rusz maktablari ucsun*. Toskent, 1959.

⁶⁰ Khayrulla Ismatulla–Larry Clark, *Uzbek Language Competencies for Peace Corps Volunteers in Uzbekistan*. Washington D. C., 1992.

mindennapi kommunikáció révén akadály nélkül elsajátítható legyen. A nyelv-könyv megalkotásának körülményeit és célját illetően a rendelkezésünkre álló adatok szűkossége miatt végső soron csupán föltételezésekre és következtetésekre hagyatkozhatunk, s nem alkothatunk róla, valamint szerzőjéről oly mértékben teljes képet, mint azt tehetjük egyes más mogulkori nyelvitanírókkal és munkájukkal, akikről olykor tetemes mennyiségű forrás nyújt segédkezet számunkra.⁶¹ A tények alapján egy lehetséges scenárióként Ásúr bég ugyanonnan származott, mint ahonnan maga a kézirat is előkerült, azaz Indiából. Ez megfelelne annak a közegnek, amelyet az imént fölváztunk: a török nyelvi környezettől messze, de nem elzárva. Ugyanakkor a történetek térbeli elhelyezése afelé mutat, hogy Ásúr bég egyáltalán nem volt járatlan a Buharai Kánság területén és annak szűk vonzáskörében, tehát egyrészt elképzelhető, hogy eredetileg onnan származott, másrészt lehetséges – és talán ez a valószínűbb –, hogy indiaiként gyakran megfordult a kánság török ajkú vidékén.

Szintén nyitott a kérdés Ásúr bég etnikai hovatartozását illetően. Sem a Buharai Kánságból, sem az Indiából való származása nem zárja ki azt, hogy a családja török volt – akár „turáni”, akár „özbeg” –, de ez fordítva is igaz lehet, lehetett kánsági iráni és bennszülött indiai is.

Utóbbi esetben utazásainak természetes és értelemszerű kerete lehetett az Indiát Közép-Ázsiával összekötő kereskedelmi útvonal, mely évezredekre viszsza nyúló kapocs volt a letelepedett lakosság és a nomád állattenyésztő népek között.⁶² Ebben a partnerségben az elsődleges és a legfontosabb árucikk a ló volt, s ehhez az első állomást éppen a közép-ázsiai városi központok (Buhara, Szamarkand, Balh) jelentették, ahol a nomád állattartóktól először került a jószág a lókereskedők kezébe a bazárban. Ezt követően az állatok dél felé haladva több városban is gazdát cserélhettek, és igen nagy hasznot hajtottak, mire elérték India óriási méretű felvevőpiacát. Végső soron a kardforgató rabszolgakatonák mellett javarészt a ló is a harcászati érdekek kötelékei révén fűzte össze a

⁶¹ Egy-két esetben igen szépen végigkövethető némelyik nyelv-könyv szerzőjének működése és teljes munkássága. Ilyen például Mirza Ali Baht Gurgáni, költői nevén Azfari életműve, aki indiaiként az előkelőkhöz méltó műveltség megszerzése érdekében – ő maga is az uralkodóház sarja volt – megtanult törökül, és ismeretes, hogy irodalmi tevékenykedése mellett másokat is tanított törökül. Ennek gyümölcseként több szótárt, verses szöveget és nyelvtant is összeállított. Ld. Péri Benedek, Egy „amatőr turkológus” a 19. századi Indiából: Mirzā ‘Alī-bakht Gurgānī „Azfari” élete és munkássága. *Keletkutatás* 2002. ősz–2006. tavasz, 131–152, különösen is 146–148. Azfari életműve jelentős részének a címét ismerjük, és azért tudunk ezekről az munkákról, mert szerzőjük ezeket is megemlíti önéletrajzi írásában. Ez arra int minket, vegyük számításba, hogy talán Ásúr bégnek sem okvetlenül ez volt az egyetlen alkotása, amellyel a török nyelvet kívánta népszerűsíteni. Mindezt azonban homály fedi, és kénytelenek vagyunk egyetlen műve alapján következtetéseket levonni.

⁶² Gommans, *i. m.*, 16.

Hindusztáni-félszigetet Turkesztánnal, hiszen tudjuk, hogy a Mogul Birodalom hadseregében szép számmal szolgáltak nomád török lovasok.⁶³

A szöveg visszatérő témáit vizsgálva Ásúr bég indiaiként talán éppen ezeket a kereskedelmi útvonalakat használva juthatott el a kánságba, ahol aztán tanítványai kérésének eleget téve az összeállítandó nyelvkönyvhöz első kézből tehetett szert nyelvi anyagokra. Úgy tűnik, ezt az elképzelést több tény is alátámasztja. Egyrészt a beszélgetésekben különösen is gyakoriak a lóval kapcsolatos történetek és dialógusok, ami azt sugallja, hogy a lókereskedelem mindenképpen szerepet játszott a nyelvkönyv megírásában – elsősorban eszköznek tűnik, de azt sem tarthatjuk kizártnak, hogy cél is volt egyúttal. Azt ugyanis nem tudjuk meg, miért érzett vágyat a török nyelv megtanulására Mír Muhszin kán. Másrészt Ásúr bég anyaggyűjtő körútját, bár explicit módon nem történik rá utalás, a történeteknek és a párbeszédeknek olyan narratív elemei és interjekciói is valószínűvé teszik, amelyeket bizonyos szemelvényekben is megfigyelhetünk (3), (6), (10), (12), (27), (31). A szerző, noha nem teljes következetességgel, megnevezi forrásait: kitől, hol és mikor hallotta a történeteket – ezzel is igazolva anyagainak hitelességét. A dialógusokban szórványosan előforduló kiszólás („azt mondta”) szintén az élőbeszéd lejegyzésének alkalmoszerű velejárója lehet.⁶⁴

Ez alapján továbbra sem lehetünk biztosak Ásúr bég anyanyelve felől. Török tudásából mindössze arra következtethetünk, hogy a tanítványainál jobban ismerte a nyelvet, de e helyzeti előnyét anyanyelvének, illetve gyűjtőútjainak is köszönhette. Azt látjuk mindenesetre, hogy az összeállított nyelvkönyvi anyagban erősen támaszkodott a gyűjtött szövegekre, és elsősorban azokat közli. Azt azonban már aligha tudjuk megállapítani, hogy a lejegyzést mennyire befolyásolta a saját nyelvérzéke.

A szerző mobilitása arra is magyarázatot adna, minek köszönhető az, hogy a helységeknek ilyen hosszú sora megjelenik a szövegben valamilyen formában. Amennyiben kitartunk azon vélemény mellett, hogy a felsorolt helynevek hozzávetőleges egységben a Buharai Kánság területét rajzolják ki, akkor azt a föltételezést is megengedhetjük, hogy Ásúr bég a régió viszonylagos egysége idején járt erre felé, vagyis azt megelőzően, hogy a perzsa uralkodónak, Nádir sahnak (uralkodott 1736–1747) a fia, Rizá Kuli 1737-ben elfoglalta Balhot több más

⁶³ Péri, *Az indiai timuridák*, 129–130.

⁶⁴ Egy másik apró, ám annál beszédesebb bizonyítéka lehet annak, hogy Ásúr bég elsősorban hallomás alapján dolgozott, írott anyagokkal pedig annál kevesebbszer vagy korlátozottabban találkozott, hogy a kézirat nyelvtani részében a személyes névmások taglalásánál megemlíti azt is, hogy a rúmi törökök nyelvén a *bân* felel meg az egyes szám első személynek, ld. ‘Ášūr, *i. m.*, f. 13r. Ennek részét azonban nem az eredeti oszmánli helyesírással, káffal – pontosabban szagır (‘tompá’) núnnal –, hanem egyszerűen núnnal adja meg: *bana/bânâ ver* ‘add nekem’ (oszmánli helyesírással *baña ver* lenne). Nyelvtanírónknak bizonyára csak hallomásból voltak értesülései a rúmi törökök nyelvéről.

észak-afganisztáni várossal együtt.⁶⁵ Nádír sah halála után Afganisztán területe az abdali törzs kezébe került, és Ahmad sah lett az uralkodó.⁶⁶ Innentől kezdve Buhara nem nyerte vissza egykori déli területeit.

Végső soron leszögezhetjük: a tananyag összeállításának háttere – direkt vagy indirekt módon – arra utal, hogy a nyelvtanulás apropója a lókereskedelem volt: ez egyaránt lehetett eszköz a szerző és cél a tanítvány számára.

Ásúr bég nyelvkönyve a mogulok idején írott török nyelvi munkák közül első-sorban az igen tekintélyes mennyiségű prózai, kifejezetten a hétköznapi nyelvet megörökítő szöveganyagával tűnik ki, amely így különösen is ritkaságszámba megy. A mű mindenképpen kordokumentum. Miután jelentős történelmi eseményekhez nem kapcsolhatjuk a benne lejegyzett történeteket, szükséges, hogy más összefüggésben vizsgáljuk azokat. A maga „időtlenségében” egy közösség mindennapi élete bontakozik ki előttünk. Nyelvkönyv létere az ábrázolás egyáltalán nem mesterkél, s időnként kitapinthatóan, máskor vélhetően a valóság lenyomatát őrizte meg. Ennek köszönhető, hogy a megjelenített közösség társadalomrajzi vizsgálata alapján bizonyos mértékben mégis körvonalazódhat számunkra az a történelmi közeg, amelybe az Ásúr bég által színre vitt népeiséget belehelyezhetjük. A 16–18. századi Buharai Kánság és környéke városi lakosságának életképét látjuk magunk előtt, és nem utolsósorban abba a folyamatba is bepillantást nyerünk, hogy miként alakulhatott ki a mai Dél-Özbegisztán és Észak-Afganisztán vidékén a ma özbegnek nevezett etnikum, melyre egyszerre volt jellemző a harcias, lovas nomád életmód, valamint a városias, letelepült életforma.

Sociographic lessons of an Eastern Turkic language course book from the early 19th century

András CZENTNÁR

The language course book written and compiled by Ashur beg son of Niyaz beg proves to be worth of great interest, since it contains several pages of familiar stories and dialogues. Although it is hard to determine the exact time when it was written, one can make valuable assumptions about the background and circumstances of the writing of the course book as well as its author by analysing the characteristics of the community pictured in the conversations and anecdotic stories.

⁶⁵ Lee, *i. m.*, 64.

⁶⁶ Lee, *i. m.*, 72.

The manuscript itself, which appears to be a copy, was written in India, and Ashur beg might also have been a native Indian. This and the fact that the cities and other toponyms mentioned in his work roughly outline the territory of the Khanate of Bukhara suggest that he could have been a traveller who collected materials for his pupils interested in learning the Turki language. In the 16–18th centuries, trade routes between India and the Central Asian steppes were given as a good opportunity for him to carry out his journeys. Horse was one of the most important goods being exchanged on these routes. Since horses are also mentioned frequently in the stories and dialogues, especially buying and selling a horse, we can safely assume that the writing of this course book is in close relation with the trade routes – either by giving the favourable circumstance to the author to write and compile it, or by kindling the interest of some people to learn the language of the horse traders.

Gergely Hanna

A meddőséggel kapcsolatos hiedelmek és előírások a Közel-Keleten

Minden kultúrában sarkalatos téma az utódlás kérdése. Évezredek óta a világ összes pontján számos termékenység-rituáléval igyekeznek biztosítani a gyermekek születését. Mi történik azonban, ha hosszas próbálkozás után sem jön a várva-várt gyermekáldás? Ha bármely népcsoport hagyományaira tekintünk, jól látható, hogy a meddőség megállapítása negatívan befolyásolja egy pár életét. Évezredek óta különböző mágikus tevékenységekkel próbálják meg orvosolni ezt a helyzetet. Ezeknek a tevékenységeknek az alapja általában a szimpatikus vagy fertőzési mágia és e két típus negatív formája, a tabu, amikor a „hasonló hasonlót vonz vagy taszít” elvet követve próbálják meg a meddőséget kezelni.¹

A meddőség a néprajzi kutatásokban mindig is kiemelt figyelmet kapott; számtalan szokásról tesz említést mind a magyar, mind a külföldi szakirodalom. A rengeteg példa közé tartozik Markos Gyöngyi műve,² Kertész Judit munkája³ vagy Szekeres Gyula kötete.⁴ Az ehhez a tanulmányhoz általam áttekintett nemzetközi szakirodalom nagy része afrikai népek rítusaival foglalkozik, ilyen például Norbert L. Vecchiato dolgozata,⁵ illetve J. Kwabena Asamoah-Gyadu és Kwabena Asamoah-Gyadu tanulmánya,⁶ amely különösen érdekes, mivel az etiópiai hagyományok mellett a keresztény egyház hozzáállását is bemutatja. Egy másik példa az indiai Bengálban terepmunkát végző Fabrizio M. Ferrari dolgozata,⁷ amely a betegségek büntetésjellegét is kiemeli a helyi szokások értelmezése során. Az amerikai kontinenssel többek között Don S. Browning és Bonnie

¹ Ld. Carveth Read, *The Origin of Man and of His Superstitions*. London, 1920; vagy: Arnold van Gennep, *Az átmeneti rítusok*. Budapest, 2007.

² Markos Gyöngyi, *A születés hagyományai Makón*. Debrecen, 1986.

³ Kertész Judit, *A születés és a kisgyermekkor folklórja a Szuha-völgyben*. Debrecen, 1989.

⁴ Szekeres Gyula, „Az élet három szüksége...”. *A születés, a házasság és a halál körüli szokások a Hajdúvárosokban*. Debrecen, 2002.

⁵ Norbert Louis Vecchiato, *Illness, Therapy, and Change in Ethiopian Possession Cults. Africa. Journal of the International African Institute* 63 (1993/2) 176–196.

⁶ J. Kwabena Asamoah-Gyadu–Kwabena Asamoah-Gyadu, “Broken Calabashes and Covenantants of Fruitfulness.” *Cursing Barrenness in Contemporary African Christianity. Journal of Religion in Africa* 37 (2007) 437–460.

⁷ Fabrizio Maria Ferrari, “Illness is Nothing but Injustice.” *The Revolutionary Element in Bengali Folk Healing. The Journal of American Folklore* 128 (2015) 46–64.

J. Miller-McLemore könyve foglalkozik.⁸ Mindezek természetesen csak apró szeletét képviselik a témába vágó néprajzi kutatásoknak és az erről szóló forrásanyagoknak. Ahogy azt az előbb említett munkák közül is több hangsúlyozza, egy olyan komoly problémát, mint a meddőség, a különböző kodifikált vallások tanításai sem hagyhatják figyelmen kívül. Így – bár néprajzi témáról beszélünk – mégis érdemes az egyes világvallások szent írásait, illetve azok különböző értelmezéseit is figyelembe venni.

Jelen írásomban a meddőség kérdéskörét járom körbe a közel-keleti térség kultúrájában, mindenekelőtt a muszlim népesség szokásaira és vallásos elképzeléseire, illetve az iszlám vallásjogi felfogást meghatározó forrásokra koncentrálna.

Munkámban három fő témát fogok vizsgálni. Először azt, hogy mit tartalmaznak az iszlám vallás alapl művei, illetve a témánk szempontjából legrelevánsabb jogtudományi (*fiqh*) munkák a meddőség és a fogantatás kérdéséről. Ezek után áttérek arra, hogy a néphit szerint milyen okokra vezethető vissza a terméketlenség; ezzel kapcsolatban szó lesz különböző babonákról, illetve ártó szándékú természetfeletti lényekről is. Végül az előírások és a vélelmezett okok áttekintése után szólok a népi hagyományok és az orvoslás kínálta lehetőségekről is: itt először a népi praktikákról, majd a modern orvostudomány adta megoldások iszlám vallásjog szerinti elfogadottságáról írok.

Nem pusztán konvenció e bevezetés végén újra hangsúlyozni, hogy jelen elemzés távolról sem meríti ki a témát. Tanulmányom valamennyi résztémájáról elmondható, hogy lényegesen részletesebb elemzést is megérdemelne, ám e munkám célja csupán annyi, hogy egyfajta általános áttekintést adjon egy társadalmi és kulturális szempontból is igen fontos kérdésköréről.

1. Fogantatás és gyermekáldás az iszlám szemszögéből

1.1. A Korán és a hagyományok (ḥadīth)

1.1.1. A Korán

Az alábbiakban a Korán keletkezésének, a szúrák időbeli sorrendjének, illetve a szöveggel kapcsolatos történeti és filológiai problémáknak a kérdését teljesen figyelmen kívül hagyom. Minthogy nem az iszlám előtti és a korai iszlám Arabiájának a kultúrája a kutatás tárgya, témám szempontjából ezek az – önmagukban egyébként roppant érdekes – kérdések nem játszanak fontos szerepet; a Korán szövegét a vallásjog, illetve a muszlimok gyakorlata szempontjából adott és kötelező érvényűnek vehetjük, hiszen maguk a muszlimok is ennek tekin-

⁸ Don S. Browning–Bonnie J. Miller-McLemore, *Children and Childhood in American Religions*. London, 2009.

tik. Itt viszont csak az fontos, hogy az adott és megváltoztathatatlan szöveget hogyan értelmezték a századok során.

A Korán⁹ kinyilatkoztatásaiból egyértelműen egy olyan felfogás látszik kirajzolódni, amely szerint a gyermek nem más, mint Isten ajándéka az ember számára. Számtalan szúra említi meg a gyermekáldást és a bőséget mint a legértékesebb, legfontosabb adományt vagy rögzít egy fohászt, amelyben gyermekáldást kérnek (25:74, 37:100, 71:12¹⁰). Ibn Kaṭīr Korán-értelmezésében a 25:74 vers ezen felül a hívő emberek igaz hitét is kifejezi, hiszen Isten a muszlim ember hitét házastársán, gyermekén és családján keresztül látja megnyilvánulni; hitében példaként szerepel családja előtt, és őket is a jó úton tartja, növelve ezzel az igazhívők számát.¹¹ A gyermek azonban nem kizárólag áldás, sőt esetenként akár megpróbáltatás is lehet (64:15).¹² Többek között az is szerepel az idézett műben, hogy rossz anyagi helyzet miatt nem ölhető meg a gyermek, Isten majd megsegíti a szegény szülők gyermekét (6:151). Ibn Kaṭīr művében leírja, hogy ez a részlet nemcsak a lánygyermek megölését (*wa ‘d*) – a preiszlám korban elterjedt szokást – jelentette, hanem azt a ritkább jelenséget is, hogy a szülők fiúgyermeküket is megölték az elszegényedéstől való félelmükben. Az *āya* továbbá ismételt jó példa arra a tanításra, miszerint Isten a tudója annak, hogy miért ad életet valakinek, és ne az ember döntsön a gyermek haláláról.¹³

A Korán másik fontos tanítása az, hogy a gyermek neve is Isten döntésétől függ, aminthogy az is, ha valaki meddő és nem lehet utódja, hiszen Isten tudja minden dolgok okát, akkor is, ha a halandók nem értik azokat (13:8,¹⁴ 41:47¹⁵). Van, akinek csak lányokat, van, akinek csak fiúkat, van, akinek mindkettőt és van olyan is, akinek senkit nem ajándékoz (42:49–50).¹⁶ A lánygyermek élve való eltemetésének tiltása szintén szerepel a műben (16:58–59). Az előbbi két versből az a felfogás is jól látszik, hogy a fiúgyermekeket részesítették előnyben.¹⁷

Isten tudásának határtalansága mellett a fogantatásról és a magzat növekedéséről is olvashatunk a Korán szövegében (7:189,¹⁸ 22:5¹⁹). Egy másik vers

⁹ A Korán-idézeteket Simon Róbert magyar fordításában és arabul is feltüntetem. Az idézeteket ld. a Függelékben.

¹⁰ Ld. még Ibn Kaṭīr, *Tafsīr al-Qurān al-‘azīm*. VIII. h. n., 1999, 233. – A versben felsorolt dolgok mind Isten ajándékai az igazhívőknek.

¹¹ Ibn Kaṭīr, *i. m.*, VI., 132.

¹² Ibn Kaṭīr, *i. m.*, VIII., 139.

¹³ Ibn Kaṭīr, *i. m.*, III., 361–362.

¹⁴ Ibn Kaṭīr, *i. m.*, IV., 435.

¹⁵ Ibn Kaṭīr, *i. m.*, VII., 185.

¹⁶ Ibn Kaṭīr, *i. m.*, VII., 216.

¹⁷ Ibn Kaṭīr, *i. m.*, IV., 577–578.

¹⁸ Ibn Kaṭīr, *i. m.*, III., 524–526.

¹⁹ Ibn Kaṭīr, *i. m.*, V., 395–396. A részlet értelmezését a prófétai hagyományok segítik.

(35:11) a teremtéstörténet egy részletét emeli ki („porból teremtetett”) és kapcsolja össze a mindent tudó és mindenről döntő Isten képével.²⁰

Jól látható tehát, hogy a Korán szövegét meghatározó felfogás szerint a meddőségért egyik fél sem tehető felelőssé, s így a hívő embernek el kell fogadnia Isten akaratát. Egy premodern társadalmi környezet esetében többé-kevésbé természetesnek tűnik ez a fajta fatalizmus a kor eszközeivel és orvosi ismereteivel nehezen befolyásolható állapottal szemben.

1.1.2. A hagyományok (*ḥadīṭ*)

A prófétai hagyományokban fellelhető, meddőséggel kapcsolatos szövegek – a Koránhoz hasonlóan – kitérnek egyfelől a gyermek fogantatásáról szóló elképzelésekre, másfelől pedig a próféta meddőségről alkotott véleményére. Akárcsak a Koránnal kapcsolatban, természetesen itt sem foglalkozom a *ḥadīṭ*-szövegek kialakulásának, lejegyzésének, hitelességének kérdésével; adottnak veszem – hiszen a muszlim kultúrán belül így tekintik –, hogy a hitelesnek elfogadott hagyományszövegek valóban azok, tehát a próféta saját véleményét és gyakorlatát tükrözik, s így mérvadók a muszlim hívők számára.

A gyermek fogantatásáról az összes jelentős hagyománygyűjteményben találhatunk szövegeket. Ezek közül különösen tanulságosnak mondható a következő hagyomány, amely megtalálható Muslimnál (megh. 261/875) és al-Buḥārīnál (megh. 256/870) is majdnem szószerint ugyanabban a formában, s amelyet itt an-Nawawī (megh. 676/1277) *Riyāḍ aṣ-Ṣāliḥīn* című munkája alapján idézek:

„A ti [ti. az emberek] megalkotásokatok a következő módon megy végbe: spermiumok gyűlnek össze negyven napig anyáitok méhében, majd ugyanennyi idő alatt egy kis csomó lesz belőlük, majd egy húsdarab lesz, majd Isten leküldi az angyalt, amely életet lehel belé; az angyalnak azt parancsolja, hogy négy dolgot jegyezzen fel róla: a jutalmát (*rizq*), élet-tartamát, feladatát és azt, hogy boldog lesz-e vagy szerencsétlen.”²¹

A második, témánkba vágó tradíció is több gyűjteményben, így például an-Nasā’ínál (megh. 303/915), illetve Abū Dāwūdnál (megh. 275/888) is szerepel:

„Egy férfi érkezett Isten küldöttjéhez [ti. Mohamed prófétához] és ezt mondta: »Találtam egy nőt, aki jó családból származik és megbecsült, de nem lehet gyermeke. Elvegyem-e feleségül?« Azt mondta neki, hogy ne tegye. Eljött hozzá másodszor is és [megint] azt mondta neki [a próféta], hogy ne tegye. Harmadszorra is eljött hozzá, s megint azt mondta neki,

²⁰ Ibn Kaṭīr, *i. m.*, VI., 537–538.

²¹ Az idézett tradíció szinte az összes hagyománygyűjteményben fellelhető majdnem szó szerint ugyanígy; ld. pl. An-Nawawī, *Riyāḍ aṣ-Ṣāliḥīn* (Kitāb al-muqaddimāt), I., 396. *ḥadīṭ*.

hogy ne vegye el, majd folytatta: »Vedd el azt, aki termékeny és szeret, aki által megnövelhetitek számotokat.«²²

A két idézet a hagyományokban tükröződő felfogást jól összefoglalja. Itt nem fűzök hozzájuk további kommentárt, ám a következő egységben még foglalkozom a témával.

1.2. *Fiqh művek és fatwák*

1.2.1. *Klasszikus források*

A klasszikus jogtudományi munkák viszonylag ritkán térnek ki konkrétan a meddőség kérdésére, ám ezzel együtt a problémához való általános jogi hozzáállást mégis megismerhetjük belőlük. A számunkra releváns információk zömét a házassággal és a válással kapcsolatos részek tartalmazzák.

A sáfiita jogtudományi iskola egyik legfőbb tekintélye, Abū Ḥāmid al-Ġazālī (megh. 1111) az *Iḥyā' 'ulūm ad-dīn* című, meghatározó jelentőségű és sokak által forgatott művében a házasság hasznos vonásairól (*fā'ida*) ír, melyek közül éppen a gyermekáldást tekinti elsőnek. Mint írja, ennek köszönhetően marad fenn a család és népesítik be az emberek a világot. Ezen belül négy további pont alatt tárgyalja az „első hasznot”. Az első pont szerint a muszlim hívőknek elég kell tenniük Isten akaratának, aki ellátta az embert az utódnemzéshez szükséges minden előfeltétellel. Al-Ġazālī ezt alátámasztandó a következő szemléletes hasonlattal él: Isten az embernek adta a magot, a termőföldet és a műveléshez szükséges eszközöket, s ha mindezeket az ember nem használja, elherdálja az ajándékokat és Isten rosszállását váltja ki.

Al-Ġazālī tárgyalásában a második pont a prófétai hagyományból merít, és Mohamed próféta több kijelentését idézi mondandója alátámasztására:

„Egy gyékényszőnyeg a sarok[ba vetve] jobb, mint egy meddő nő” (*al-ḥaṣīr fī nāḥiyat al-bayt ḥayr min imra'a lā talid*).

„A legjobb feleségetek a termékeny, ragaszkodó” (*Ḥayr nisā'ikum al-walūd al-wadūd*).

„Egy termékeny fekete nő jobb, mint egy szép meddő” (*sawdā' walūd, ḥayr min ḥasnā' lā talid*).

Al-Ġazālī véleménye szerint jól látszik tehát a próféta hozzáállása a témához: a feleség egyik alapértéke a termékenység. (Ezt egyébként a fentebbiekben, a hagyományok tárgyalásánál idézett egyik szöveg is alátámasztja.)

A harmadik pontban kiemeli azt, hogy fontos, hogy maradjon az ember után egy igaz muszlim utód, aki majd továbbviszi szülei erényeit. A negyedik pont szerint pedig, ha egy muszlim gyermek hamarabb hal meg, mint a szülei,

²² An-Nasā'ī, *Sunan an-Nasā'ī* (Kitāb an-nikāḥ), XXVI., 32. ḥadīṭ; illetve Abū Dāwūd, *Sunan Abī Dāwūd* (Kitāb an-nikāḥ), XII., 5. ḥadīṭ.

akkor közbenjár majd értük a túlvilágon. Ezzel kapcsolatban több *ḥadīṭ* is említ al-Ġazālī. Ilyen például az, amelyik szerint a muszlim gyermekek szülei külön nem hajlandók belépni a Paradicsom kapuján. Egy másik történet szerint egy idős férfit akartak rábírní arra, hogy megnősüljön, de ő a kora miatt elvetette az ötletet; ez a férfi egyszer aztán azt álmodta, hogy a feltámadás napján sorban állt és borzasztóan szomjas volt. Fénnyel körülvett fiatalok jártak körbe vízzel, de neki nem adtak, amikor megkérdezte, hogy kik ők, azt mondták, hogy ők a szülei nekik hoznak vizet, ők a muszlimok gyerekei. A férfi ezek után nagyobb vágyat érzett arra, hogy gyermeke szülessen és megházasodjon. Al-Ġazālīnak a gyermekáldásra vonatkozó egész szövege egyértelműen a gyermeknemzés és -születés áldott voltát és szükségességét hangsúlyozza, különböző hagyományokkal és saját érvekkel is alátámasztva azt.²³

A meghatározó málíkita alapforrás, Ṣaḥnūn (megh. 240/854) *al-Mudawwana al-kubrā* című gyűjteménye kiemeli, hogy csak négy betegségnél (örület, lepra, lepra miatti végtaghiány, nemi szerv komoly rendellenessége) lehet érvényteleníteni a házasságot. A betegségek között nem szerepel a meddőség.²⁴ A hanafita irányzat egyik legnagyobb hatású képviselője, al-Marġīnānī (megh. 593/1197) *al-Hidāya* című alapvető munkájában ugyanennek a felfogásnak egy némileg eltérő változata jelenik meg az impotencia témájáról szóló fejezetben. Eszerint a férfi ötféle betegség²⁵ esetén elválhat az asszonytól. Ha azonban a férfi impotens és egy évig nincs változás, akkor a felesége kezdeményezheti a válást. A fordított esetek – azaz hogy a férfi váljon el a nőtől meddőség esetén, vagy a nő váljon el a férfitől az öt betegség esetén – csak bizonyos tudósok véleményei szerint megengedhetők, írja al-Marġīnānī.²⁶

Elméletben tehát a nő meddősége önmagában nem lehet oka a szakításnak. Ennek ellenére találunk olyan elfogadott válási formulát is, amely a meddőségre hivatkozva mondja ki a válást. Ilyen például az, amit al-Ġazālī említ *al-Wasīṭ* című jogi munkájában: „Ha meddő vagy [szó szerint: akadályozva vagy], akkor elválok tőled (*in kunti ḥā'ilan fa-anti ṭāliq*)!” A válás érvényét veszti, ha a nő gyermekkel ajándékozza meg férjét.²⁷ Ehhez hasonló válási formulákkal találkozhatunk máshol is. Van olyan formájuk is, ahol az időhatárt is megszabja a férj, s olyan is, amely szerint csak a fiúgyermeket tekinthetik mérvadónak mint a válást kizáró gyermekáldást.

²³ Al-Ġazālī, *Iḥyā' 'ulūm ad-dīn*. Beirut, 2005, 459–463.

²⁴ Ṣaḥnūn, *Al-Mudawwana al-kubrā*. IV. Riyāḍ, é. n., 61–66.

²⁵ A női rendellenességeket kettéválasztja, azonban a lista egyezik az előzővel.

²⁶ Al-Marġīnānī, *Al-Hidāya*. III. Karachi, 1417 h., 325–330.

²⁷ Al-Ġazālī, *Al-Wasīṭ*. V. Cairo, 1997, 437.

1.2.2. Modern források

A klasszikus források e rövid áttekintésén túl hasonlóan fontosnak tartom a modern kor vallásjogi gondolkodását is röviden áttekinteni. A további fejtegetésekhez a jelenkori tömegkommunikációs eszközöket mint a releváns internetes fórumokat is érdemes segítségül hívni. Ennek oka az, hogy manapság a nagy távolságok áthidalása végett, illetve a hagyományos muszlim vallásjog sok forrásának hiányos ismerete folytán sok muszlim hívő előszeretettel kér tanácsot vagy segítséget internetes fórumokon keresztül, amelyekre jogtudósok nyilvánosan, online *fatwák* formájában válaszolnak, sokszor túllépve a középkori jogi hagyományon is.

Jellegzetes példa gyanánt ismertetek egy esetet, amelyet az egyik ilyen fórum tárgyal.²⁸ Egy muszlim hívő férfi azzal a problémával fordul a weboldal jogtudósaihoz, hogy nem lehet gyermeke, annak ellenére, hogy egész életében jó muszlimként élt és minden vallási előírást betartott. Csak ő nemzőképtelen – ezt orvos állapította meg –, míg felesége egészséges, de a helyi szokások miatt nem váltak el. Továbbá egy szervezetnél egy árva gyerek felnevelését is kezdeményezte, de hosszas várakozás után sem találtak számára gyereket azon a vidéken, ahol ez a szervezet tevékenykedett. A jogtudós válasza rendkívül tanulságos, ezért kivonatolt formában ismertetem.²⁹ Először is – ahogy az *fatwák*ban szokásos – megköszöni a kérdést, és vallásos muszlim életmódja miatt megdicséri a férfit, azonban emlékezteti őt arra, hogy az igazi jó muszlim tudja azt, hogy csakis Isten dönt arról, hogy valakit fiú- vagy lánygyermekkel ajándékozon-e meg, de arról is, ha netán meddőnek teremti (Korán, 42:49–50). A földi halandó nem kérdőjelezheti meg Isten akaratát, hiszen ő a tudója mindennek, míg az ember nem tudhatja, hogy mi miért történik (Korán, 2:216). Kérdezze meg tehát önmagától, hogy nem adott-e Isten neki más ajándékot ebben az életben, és nem él-e jobban, mint sok más társa a Földön. Az általános etikai elveken túllépve tanácsai a következők: vannak csodák, csak hinni kell bennük, a kérdező recitálja hát a Korán megfelelő szúráit. Minden betegségnek, amellyel Isten az embert sújtja, van gyógy módja is (Muslim, *Šaḥīḥ*, XXXIX/95), ezért ha kell, akkor további anyagi áldozatok árán, de más orvosokat is fel kell keresni. Továbbá ha az ember anyagi helyzete megengedi, látogasson el Mekkába, és a *Fātiḥa* elmondása után igyék a Zamzam kút vizéből is. Gyógyító ereje van a méznek és a „feketemagnak” (a kerti katicavirág magja) is. Ami a feleséget illeti: az asszony ilyen esetekben a *šarī‘a* alapján kezdeményezheti a válást, de a férj kérheti tőle azt is, hogy tartson ki mellette és hozzon érte áldozatot. A

²⁸ <http://fatwa.islamweb.net/fatwa/index.php?page=showfatwa&Option=FatwaId&Id=94659> (2016. június 20.) – Ez az oldal egyértelműen szunnita álláspontot fogalmaz meg, de nem határozza meg azon belül az iskolát.

²⁹ A jogtudós a saját szavaival elmondott irányelveket jellemzően különböző vallási forrásokból vett idézetekkel támasztja alá; az ezekre való hivatkozást zárójelben jelöltem.

férj is elvehet másik asszonyt: akár termékeny nőt is elvehet, ám ilyen esetben a házasság előtt tájékoztatnia kell a saját állapotáról, azaz nemzőképtelenségéről. Alternatív megoldás lehet, ha egy meddő nőt vesz el, aki pont ilyen párra vágyik, vagy magához vehet egy özvegyet, akinek gyermekei vannak, vagy egy már nem termékeny korú nőt. Végezetül az árvákról is szól: mint írja, mindenképpen dicséretes, ha az illető férfi egy árva gyermek örökbefogadásával próbálkozik, és érdemes lehet egy másik intézetet is felkeresnie.

Ez tehát egy kortárs „online jogtudós” kimerítő válasza, amely a kérdés minden aspektusát igyekszik figyelembe venni. Mint megfigyelhető, csak részben követi a középkori iszlám jogi diskurzust; legalább ilyen hangsúlyt kapnak a szövegben a jelenkor orvosi és praktikus megfontolásai.

2. A meddő asszony helye a társadalomban

Az eddig leírtak alapján akár azt is feltételezhetnénk, hogy a meddőség nem befolyásolja egyértelműen a nő társadalmi szerepét a muszlim világban. Ezzel szemben a valóságot a próféta mondásai tükrözik a legjobban. Ehhez azt is hozzá kell tenni, hogy a társadalmi gyakorlat gyakran teljesen eltért a vallásjogi és etikai elvektől. Általánosságban elmondható, hogy a házasságkötés után mihamarabb érkeznie kell a gyermeknek, különben a nő családi és szociális státusa meginog. Az egyik legrosszabb dolog, amely történhet vele, az az, hogy elterjed a hír, hogy meddő. Ezzel megnövekszik a kockázat, hogy a férje elválik tőle vagy második asszonyt vesz feleségül.

A ránősülés és a többnejűség egyébként már jóval az iszlám előtt is bevett szokás volt a térségben. Az ókori Mezopotámiában (Kr. e. 3000–300) feltárt táblák és fennmaradt mondák szerint a gyermektelen pároknak lehetősége volt örökbe fogadni egy már felnőtt embert, aki gondozta őket idős korukban, vagy a férfi elvehetett egy második feleséget. A második feleség az első szemében szolgálónői státuszban maradt. Több esetben az első feleség választott termékeny társat a férjének, de olyan esetről is maradtak fent bizonyítékok, amikor egy gyermektelenséget fogadott papnő ment férjhez és kérésére a férje a testvérét is elvette, aki gyermekeket szült neki. Asszíriában és Nyugat-Mezopotámiában a ránősülés csak háromévi gyermektelen házasság után volt lehetséges.³⁰

A muszlim közel-keleti társadalmakban a ránősülést kizárhatják a házassági szerződés megfogalmazása során, de ha ez nem történt meg, az első feleségnek több iskola szerint még mindig vétőjoga van a ránősülést illetően; egy elvált

³⁰ Marten Stol, Women in Mesopotamia. *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 38 (1995/2) 129.

meddő nőnek pedig nem sok esélye van újra férjhez menni.³¹ Mint egy kelet-törökországi fiatalasszony elmondása alapján egy török szociológus szerzőpáros leírja, általában a nőt hibáztatják, ha nincs utód, a meddő nő értéktelennek számít, s gyakran maga az anyós híreszteli el menyé meddőségét.³² Ezek a megfigyelések a Közel-Kelet más, arab nyelvű területein is nagymértékben érvényesek voltak, s gyakran ma is azok. A 19. század második felében Edward Lane azt írja az egyiptomi társadalomról adott leírásában, hogy a nő megbecsülése a termékenységétől függ,³³ illetve azt is, hogy amennyiben a férfi nagyon szereti első feleségét, nem válik el tőle, hanem második feleséget vesz magához, annak reményében, hogy az újabb asszony megajándékozza őt egy gyermekkel.³⁴ Egy 19. és 20. századi, népszokásokat tartalmazó lexikon³⁵ az előbbieket azzal a fontos adalékkal egészíti ki, hogy a koptok is hasonlóan viszonyulnak a meddő nőhöz.³⁶ Az egyiptomi népnyelv a meddő nőt a *baġal* ’öszvér’ megszólítással illeti, hiszen az öszvér genetikailag terméketlen.³⁷

Irakban ettől némileg eltérő attitűdöket találunk. Egy, a 20. század közepén írt, hillai (Közép-Irak) szokásokkal foglalkozó esszé a következőket mondja a témáról: egy nőre hét év próbálkozás után mondják csak ki, hogy meddő (a szokásos népi formula: „Nem zöldellt ki a háza [*mā ḥaḍḍar dārha*]”), ezért azonban a vallásos hit szerint nem szabad őt felelőssé tenni, hiszen a gyermek Isten ajándéka. A gyakorlatban azonban a két fél többnyire egymást hibáztatja („Nem tudom, a baj tőle [nn.] vagy tőle [hn.] van [*ma-drī al-’ōg minha ma-drī minna*]”). Az is elterjedt gondolat, hogy ha csak egy gyermek született, akkor, ha ez a gyermek lány, azért az anya a felelős, ha fiú, azért pedig az apa. A meddő asszonyt Hillában *’āġirnak*, *ġid* ’nek (’fatörzs’), *ḥašabának* (’fadarab’), vagy *tōr bawwālnak* (’vizelő bika’)³⁸ nevezik. Amikor a feleség még nem bizonyítottan meddő, de már több év elteltével sem született gyermeke, vagy a második házasságában él, a gyanú elkerülése érdekében megpróbál minden „gyermekhez” tevékenységtől távol maradni. Ilyen tevékenység például a sírok látogatása, amulettek hordása, áldozati állat vágásakor a közelében tartózkodás,

³¹ Ld. még *Sex, Marriage and Family in World Religions*. Ed. by Don S. Browning–Martha Christian Green–John Witte Jr. New York, 2006, 188.

³² Aslihan Ögün Boyacıoğlu–Ayfer Türkmen, Social and Cultural Dimensions of Pregnancy and Childbirth in Eastern Turkey. *Culture, Health & Sexuality: An International Journal for Research, Intervention and Care* 10 (2008) 278–281.

³³ Edward William Lane, *An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians*. London, 1860, 55.

³⁴ Lane, *i. m.*, 182.

³⁵ Aḥmad Amīn, *Qāmūs al-’ādāt wa-t-taqālīd wa-t-ta’ābīr al-miṣriyya*. Cairo, 2013, 226. (*az-zawāġ wa-t-tālāq*), 278. (*al-’uqm*).

³⁶ Amīn, *i. m.*, 59. (*al-aqbāt*).

³⁷ Amīn, *i. m.*, 101. (*baġla*).

³⁸ Az elnevezések magukért beszélnek, kivéve a „vizelő bikát”, amely kifejezés eredetét ld. alább.

gyermekért való fohászkodás, különleges orvosságok kérése, csatornákon vagy romokon való áthaladás, illetve ételek mellőzése – mindezt annak reményében, hogy nem mondják ki a meddőségéről szóló verdiktet.³⁹

3. A meddőség okai

3.1. Természetfeletti erők és transzcendens lények

Az ember évezredek óta, még a modern orvostudomány létrejötte után is hajlamos a vele történt, számára megmagyarázhatatlan eseményeket transzcendens hatalmakhoz kötni. A Közel-Keleten a néphiedelmek szerint különböző démonok, dzsinnek, istenségek és más természetfeletti lények is okozhatnak meddőséget. A következőkben – természetesen a teljesség igénye nélkül – néhány jellegzetes példát találunk a Közel-Kelet különböző területeiről és történelmi korszakaiból ezekre a természetfölötti lényekre, amelyek a néphit szerint meddőséget hozhatnak a nőkre. Mint láthatjuk, a konkrét nevektől és hasonló részletektől eltekintve figyelemre méltó folytonosság figyelhető meg a hiedelmek terén.

Az ókori Mezopotámiában, ahol becslések szerint a csecsemőhalandóság a harminc százalékot is elérte, egy Lamastu nevű nőtény démon tartottak felelősnek a meddőségért és a vetélésért; védekezni ellene varázsigékkel, amulettel – főleg egy jó démon, Pazuzut megformálóval – lehetett.⁴⁰

Hasonló démonnal az ókori zsidó kultúrában is találkozhatunk. Lilith alakja valószínűleg szintén egy sumér előképre vezethető vissza, hiszen a Gilgames eposzban is megjelenik egy hasonlóan leírt, Lilitu nevű lény.⁴¹ Egy elképzelés szerint Lilithnek nem lehet gyermeke; s szárnyakkal és karmokkal ábrázolt, ijesztő nőtény démonnak képelték el. A talmudi irodalomban Lilithet Ádám első feleségeként is említették, aki nem fogadta el az Ádámnak való alárendeltségét, gyermeket sem szült neki, és elszökött a Paradicsomból. Később több száz démongyermeknek adott életet, de mindannyiukat megölte, amennyiben nem szerepelt rajtuk az Isten által utána küldött három angyal egyikének a neve.⁴² Személyéhez a későbbi korok még több történetet fűztek, de a dühödt nőténydémon alakja mint alapelképzelés végig fennmaradt. Nem csoda tehát, hogy az ókori zsidó közösségek tagjai rettegetek Lilith démontól, aki megtámadta a várandós nőket, és mindig a közelben ólálkodott az asszonyokat érintő

³⁹ Šabāh Nūrī Marzūk, 'Ādāt wa-taqālīd al-ḥīliyya fī-l-'uqm wa-l-wilāda. In: 'Ādāt wa-taqālīd al-ḥayāt aš-ša'biyya al-'irāqīyya. Taḥrīr. Bāsim 'Abd al-Ḥamīd Ḥamūdī. Bagdad, 1986, 167–168.

⁴⁰ Don Nardo, *Life in Ancient Mesopotamia*. San Diego, 2014, 41.

⁴¹ Raphael Patai, Lilith. *The Journal of American Folklore* 77 (1964/306 October–December) 295.

⁴² Patai, *i. m.*, 296–297.

fontos, a termékenységgükkel összefüggő időszakokban. Bizonyíték erre a rengeteg fennmaradt, Lilith ellen írt versekkel díszített tálka, amelyeket a régészek többek között a mai iraki Hilla [Babilon] közelében tártak fel.⁴³

Az amerikai protestáns misszionárius és valláskutató, Samuel M. Zwemer is megemlíti gyűjteményében egy hasonló vonásokat mutató természetfeletti lényt. A szerző a 20. század elején, Egyiptomban vásárolta meg a „Salamon hét szövetsége” című, a néphit szerint védelmező erővel bíró tekercset, amelyben egy Umm aş-Şubyān nevű alak jelenik meg. A leírás szerint Salamon találkozik egy ősz hajú, borzas, összenőtt szemöldökű, kékszemű, reszketeg lábú öregasszonnyal, akinek szájából tűz lövell ki. Karmaival a levegőbe hasít és éles hangjával fákat tud kettétörni. Amikor Salamon megkérdezi, ki ő, a következőket mondja: „Ó Isten prófétája! Én vagyok a gyermekek anyja (Umm aş-Şubyān), hatalmam van Ádám fiai és Éva leányai és tulajdonaik felett. Házakba török be és a pulyka hangján rikoltok, a kutya hangján ugatok, a tehén hangján bögök, olyan hangokat adok ki, mint a tevék, nyihogok, mint a lovak, bögök, mint a szamarak, sziszegések, mint a kígyók – én testesítek meg mindent. Meddővé teszem az anyaméhet, és elpusztítom a gyermekeket. Eljövök a nőkhez és bezárom méhüket, nem esnek teherbe, s az emberek azt mondják rájuk, hogy meddők. Eljövök a terhes anyákhoz és elpusztítom magzatukat. [...] Ó Isten prófétája, én vagyok az, aki a férfiakat impotenssé teszi!”⁴⁴

Umm aş-Şubyān alakja olyan erősen beivódott az egyiptomi néphitbe, hogy még ma is szép számmal találhatunk olyan internetes oldalakat, ahol vallási vezetőket kérdeznek meg arról, miképpen lehet ez ellen a szörnyeteg ellen védekezni. A választ adó vallástudós pedig általában elmondja, hogy ezek csak mondák és nem létező személyekről szólnak, továbbá hogy ez a lény nem összekeverendő a *qarīnával*.⁴⁵

Az említett *qarīna*, amely szintén igen jelentős szerepet tölt be az egyiptomi népi hiedelmekben, a természetfeletti lények egy másik kategóriáját képviseli. A néphit szerint ugyanis minden ember egy *qarīnával* együtt születik, amely egyfajta láthatatlan ikertestvérként követi őt végig egész élete során. Ezek a lények nem dzsinnek: ugyanaz történik velük, mint emberi párjukkal, vagyis ha férjhez megy a nő, akihez tartoznak, akkor ők is férjhez mennek, ha teherbe esik, ők is teherbe esnek. Hajlamosak rosszat tenni, noha alapvetően nem gonoszok. Ha az anya rosszul bánik gyermekével, akkor a *qarīna* elragadhatja, sőt akár féltékeny is lehet az anyára. A férfiaknak is van *qarīnája*, de ők általában

⁴³ Patai, i. m., 297–298; Rebecca Lesses, Exe(o)rcising Power: Women as Sorceresses, Exorcists, and Demonesses in Babylonian Jewish Society of Late Antiquity. *Journal of the American Academy of Religion* 69 (2001/2 June) 346, 356.

⁴⁴ Samuel Marinus Zwemer, *The Influence of Animism on Islam*. New York, 1920, 193–194. Az idézet saját fordításom.

⁴⁵ Ld. pl. <http://islamqa.info/ar/149869> (2016. május 10.).

nem a férfi gyermekének, hanem magának a férfinak okoznak ártalmat. Ismétlődő vetélések után az asszonyok felkeresnek egy varázslónőt vagy egy kopt asszonyt, hogy segítsen nekik megbékélni *qarīnájukkal*, hogy végre egészséges gyermeknek adhassanak életet.⁴⁶ Zwemer is egy teljes fejezetben foglalkozik a *qarīnával*. Leírásából az előbbieket mellett az is kiderül, hogy amulettekkel védekeznek ellene, sőt az is hatásos, ha születése után a gyermek fülébe sügják a muszlim hitvallást. Éjszaka macska (vagy ritkábban kutya, vagy bármilyen egyéb háziállat) formájában jelenik meg, így senki nem mer éjszaka macskákat bántani. Egy török sejk azt a hiedelmet is megosztotta Zwemerrel, miszerint a korábban említett Umm aš-Šubayn is rá tudja venni a *qarīnát* a gyermekgyilkosságra. Az ehhez a szellemhez hasonló lények jelen vannak a népi vallásszosságban Észak-Afrika más tájain, illetve még a török muszlimok körében is, tehát távolról sem csak Egyiptom folklórájában találunk a jelenségre adatokat.⁴⁷

3.2. Hiedelmek, babonák

A néphit nem kizárólag a természetfeletti lényeket teszi felelőssé a meddőségért. Számátalan további babona és hiedelem létezik, amely másféle tényezőket azonosít mint olyanokat, amelyek terméketlenséget vagy vetélést okozhatnak. Alábbi – nem teljes körű példáim – többsége az egyiptomi és az iraki térségből származik.

Számos babona egyfajta negatív szimpatikus mágián, azaz tabun alapul. A „hasznos hasonlót vonz” alapelv miatt rengeteg dolog kerülendő a néphit szerint, ha egy asszony egészséges utódot szeretne világra hozni. Várandós vagy gyermektelen nőnek nem szabad például halottra néznie, temetőbe mennie vagy siratásnál jelen lennie.⁴⁸ Ugyanígy kerülnie kell elvetélt vagy meddő nő társaságát (a negatív fertőzéses mágia gondolata alapján), nehogy a még gyermektelen asszony is meddővé váljék vagy szülés után ne legyen teje.⁴⁹

A szemmel veréshez hasonló babona Irakban az, amire a népnyelv a *čebse* szót használja.⁵⁰ A meddőség vagy más, a kismamát erő csapások, nehézségek okának a hirtelen ijedtséget vagy egyéb hirtelen negatív hatást tekintik, amelyet

⁴⁶ Winifred Susan Blackman, *The Fellahin of Upper Egypt*. Cairo, 2000, 66–75.

⁴⁷ Zwemer, *i. m.*, 114–117. Ld. még ugyanitt: The Familiar Spirit or Qarina. 107–125; illetve: Ethel Stefana Drower, Woman and Taboo in Iraq. *Iraq* 5 (1938) 108–110.

⁴⁸ Blackman, *i. m.*, 62; Marzūk, *i. m.*, 172.

⁴⁹ Blackman, *i. m.*, 68, 106; Albert Khabbaza, *The Last Tango in Baghdad*. Bloomington, 2010, 50–51; Marzūk, *i. m.*, 172; Sa‘dī Raḥīm as-Simāwī, *Al-Wilādāt qadīman – al-‘Ādāt wa-t-taqālid fī-s-Simāwa*. Ld. <http://www.iraqalyoum.net/news.php?action=view&id=16669> (2015. május 5.).

⁵⁰ Az irodalmi arab nyelvi *kabasa* (‘megnyom’, ‘hirtelen lecsap valakire’, ‘hirtelen ijedtséget okoz’) igéből.

többféle tevékenység idézhet elő. E. S. Drower esszéjében tíz okot sorol fel: a halottal történő bármilyen kapcsolat (azaz a már említett temetésen vagy gyászszertartásokon való részvétel); sőt emiatt még olyan egészséges ember sem látogathatja az asszonyt, akinek a családjában haláleset történt. Nemrég férjhez ment fiatalasszony sem látogathat kismamát, ahogy olyan személy sem, aki éppen a piacról jött, a magával hozott áru ugyanis ártó befolyással lehet a csecsemőre vagy az asszonyra, s ugyanez igaz az olyan utazóra, aki nemrég érkezett vagy éppen indulni készül. Szintén kerülendő a menstruáló asszony vagy a napokban szült anya, aki még nem esett át valamilyen rituális mosdáson a tisztátalanságot okozó esemény óta. Bármilyen által okozott hirtelen ijedtség vagy egy rémálom is előidézhetheti a meddőséget. A varjú háromszori káromgása, a bagoly huhogása vagy a kutya vonyítása is rossz ómen. A dél-iraki mandeusoknál ilyen időszakokban nem szabad semmilyen állatot levágni a házban vagy a közelében, a kiontott vér ugyanis odavonzhatja a gonosz szellemeket. A sorban az utolsó hasonló tabu végezetül a folyón átkelt ember által kiváltott *čebse*.⁵¹ Ezen babonák zömén jól látszik, hogy az átmeneti fázisokkal hozhatók kapcsolatba, azaz olyan eseményekkel és állapotokkal, amelyek során egy személy életciklusa során új szerepkörbe lép át, és ekkor védtelenné válik. Ezt a védtelenséget viheti át (a hasonlóság elve alapján) a szintén átmeneti fázisban lévő anyára vagy fiatalasszonyra.⁵²

Ennek fényében érdekes azzal szembesülni, hogy Egyiptomban pontosan ezzel ellentétes szokásokkal találkozhattunk a 19. század végén. Winifred Blackman néprajzi beszámolójában ugyanis az olvasható, hogy a nők ebben az időszakban pontosan valami olyasmit ajánlott végrehajtania, amitől nagyon megijed: például egy vasúti sínre kell feküdnie, miközben közeledik a vonat. A helyiek azt mondják, hogy az ijedtségtől jobban cirkulál a vére, és így könnyebben megtörténhet a foganás. Egy másik magyarázat az, hogy megjelenik a népnyelvben *karme* néven emlegetett szellem, amely magával hozhatja az asszony halott gyermekeinek lelkét, amelyek így újabb esélyt kaphatnak arra, hogy beköltözzenek az anyába.⁵³

Blackman beszámolója szerint meddőséget szándékosan, varázslással is elő lehet idézni. E szerző a 20. század elején Felső-Egyiptomban találkozott egy olyan esettel, ahol egy férfi elvált egyik feleségétől, mire az asszony úgy akart bosszút állni a másikon, hogy igyekezett megakadályozni annak teherbeesését. Ezt egy varázslónő közbenjárásával a következő módon próbálta megvalósítani: az illető egy varázsigét írt egy tojásra és egy pálmalevélre. Az elvált nő egy férfi

⁵¹ Drower, *Woman*, 106–108.

⁵² Az átmeneti rítusokról ld. még Gennep fent idézett művét.

⁵³ Blackman, *i. m.*, 101.

családtagja elvitte ezeket a tárgyakat és elrejtette egy sírban. Amíg nem találják meg a tojást és a pálmalevelet, addig a hiedelem szerint a nő nem eshet teherbe.⁵⁴

4. Megoldások

4.1. Népi „gyógymódok”

Az eddigiekben leírt esetekre számtalan népi „gyógymód” létezik. A következőkben ezek kategorizálására teszünk kísérletet. Minden gyógymódcsoportra néhány példát is hozok, az előzőekhez hasonlóan elsősorban Irakból és Egyiptomból.

4.1.1. Szent helyek

Ha a különféle természetfeletti erőkhöz vagy az Istenhez intézett fohászok nem segítenek, az érintettek gyakran egy szent emberhez fordulnak segítségért, illetve szent emberek sírjait vagy szent helyeket látogatnak meg. Ez a hiedelmek szerint nemcsak a meddőségre, de számtalan betegsésre vagy más eredetű gondra is megoldást jelenthet. A jelenség vallástól függetlenül szinte minden népcsoportnál és közösségnél előfordul.⁵⁵ A szent helyen általában valamilyen rituálét is elvégeznek vagy áldozatot mutatnak be. Drower tanulmányában, amely az iraki szokásokkal foglalkozik, a következőket írja: a bagdadi muszlimok egy bizonyos Zuwayr sejk sírját látogatják meg, itt a port lesöprik a sírről és vízzel keverve megisszák. Egy másik népszerű sír Ğunayd (Abū l-Qāsim al-Ğunayd korai szúfi szent; megh. 298/910) sírja, itt a sír közelében lévő kút vizéből háromszor locsolnak a meddő nőre. Nemcsak a muszlimok keresnek fel szent sírokat; vallástól függetlenül közkedvelt például az örmény Szent Miskinta temploma vagy a szúfi mester ‘Abd al-Qādir al-Ğaylānī (megh. 561/1166, a Qādiriyya szúfi rend alapítója) szentélye. Mindkét helyen vasból készített gallérban kell eltöltenie egy éjszakát a meddő nőnek, s ha a gallér magától kioldódik az éjszaka során, a nő teherbe fog esni. Ez a néhány rövid példa is jól illusztrálja a mágikus erejűnek tartott iraki sírok szerepét a népszokásokban. Ilyen helyeken az asszony általában ígéretet tesz a szentnek, hogy ha az utóbbi gyermekkel ajándékozza meg, akkor cserébe megtesz a szentért valamit (például a tiszteletére lakomát rendez stb.).⁵⁶ A hillaiai Ğusayn imám (a próféta unokája és a síiták egyik legfontosabb imámja), Abbās és Ħamza (a próféta

⁵⁴ Blackman, *i. m.*, 107.

⁵⁵ A mandeusoknál élő legendát ld. például: Ethel Stefana Drower, *The Mandeans of Iraq and Iran*. Oxford, 1937, 333–341.

⁵⁶ Drower, *Woman*, 113.

nagybátyjai) és egy bizonyos Qāsim nevű szent sírjához látogatnak el hasonló helyzetekben.⁵⁷

Egyiptomban is hasonló tradíciókkal találkozhatunk, az itteni asszonyok – miközben valamilyen fogadalmat tesznek – a sírokra személyes tárgyakat aggatnak, például madzagra kötözött színes zsebkendőket. A helyi szentek sírjai mellett a hagyományban különleges helyet foglalnak el a piramisok is. A meddő nő ellátogat az egyik piramishoz és hétszer megkerüli, sokszor egy kis darabkát is magával visz az építményből, amelyet később ereklyeként őriz otthonában. Jellemző, hogy minden ősi egyiptomi tárgy vagy épületdarabka mágikus erővel bír tulajdonosa szemében, és áldást (*baraka*) közvetít számára. Az egyiptomiak hitvilága szerint élő embernek is lehet ilyen ereje.⁵⁸

Azonban nemcsak a szentek sírjánál, hanem bármilyen temetőben vagy holtakkal kapcsolatos helyen elvégzett rituálé is segíthet az áldatlan állapoton. Véleményem szerint az ilyen szertartások mögött az húzódik meg, hogy a lélek újjáéledésében bíznak, továbbá abban, hogy a halott lelke az élőkbe költözhet, s ezáltal gyermek születését okozhatja. További fontos mozzanat lehet a halotthoz kötődő mágikus erő keresése. A hillai szokások között találkozunk például azzal, hogy muszlim asszony a zsidó temetőbe megy, s ott a sírok közé vizel, vagy a hullamosó épület mellett teszi ugyanezt, majd lenyel valamelyik halotthoz tartozó apró gyöngyöt vagy kövecskét, felnyitja a halott szemét, és ígéretet tesz neki, hogy ha teherbe esik, meghívja majd lakomára a családját. Egy másik szertartás az, amikor egy asszony egy halott mosdatásakor hagyja, hogy rá is folyjék a tisztításra használt vízből.⁵⁹ A Drower által összegyűjtött iraki szokások között szerepel az is, hogy egy muszlim nőnek egy zsidó síron kell hétszer átlépnie, míg zsidó nőnek ugyanezt muszlim síroknál kell megtennie. Szélsőségesebb módszer a sírok szándékos bemocskolása olyan módon, hogy az asszony menstruációs vérral bekenet anyagdarabot dörzsöl az övével nem azonos egyik szekta halottainak három sírjára, és tettét suttogó hangon ki is hirdeti a sírok fölött.⁶⁰ Blackman már korábban idézett művében számtalan hasonló példára lelhetünk Egyiptom folklórjában is. Gyakran visszatérő motívum valamely ereklyén való hétszeri átlépés, legyen az mumifikált fej, ősi csont vagy akár amulett. Egy másik ismétlődő jelenség annak a víznek a megivása, amelybe azelőtt valamilyen szent tárgyat helyeztek. A halott mosására használt vizet pedig szintén hétszer kell átlépni.⁶¹ Lane művében is előkerül egy hasonló szokás leírása: a kivégzett bűnözőket temetésük előtt Kairó egy bizonyos épületében mosdatták meg, a véres vizet pedig nem öntötték ki. Ezt a helyet keresték

⁵⁷ Marzūk, *i. m.*, 169.

⁵⁸ Blackman, *i. m.*, 98–99.

⁵⁹ Marzūk, *i. m.*, 169.

⁶⁰ Drower, *Woman*, 113.

⁶¹ Blackman, *i. m.*, 98–101.

fel aztán a meddő asszonyok, akik hétszer átlépték ezt a víztároló edényt, majd arcukat bekenték a véres vízzel, s az őrnek mindezért némi fizetséget is adtak.⁶²

Szent hely azonban nem csupán sír, temető vagy szentély lehet. Szíriában például a 19. században különböző fákat ruháztak fel mágikus erővel – gyakran például olyanokat, amelyek alatt egy szent ember végső nyughelye volt. Ezekre a fákra gyakran szövetszabotokat vagy köveket aggattak, de gyakran tanácsolták azt is bármely betegségben szenvedőknek, hogy töltsenek el egy estét a fa (*zarūr*) alatt. Az utóbbi hiedelem egyébként Algériában is megtalálható.⁶³

4.1.2. Más mágikus tevékenységek

A fentebbi felsorolást természetesen ezernyi egyéb népszokással lehetne bővíteni. A következőkben azonban csak néhány olyan jelenséget, népszokást fogok említeni, amelyik valamilyen szempontból kivételesen érdekes sajátosságokat mutat. Az iraki Hillával kapcsolatban már láthattuk, hogy a meddő asszonyok rituáléjának részét képezte az, hogy rávizek a sírokra. Ezt a cselekedetet más körülmények között is megismétlik, például egy férjzett, termékeny nő szabad ég alatti tűzhelyénél, miután összetörték egy hagymafejet. E népszokás miatt nevezik a meddő asszonyt „vizező bikának” Hillában, ahogy azt fentebb már említettük.

A meddőségért gyakran egy másik asszonyt tesznek felelőssé, aki a hit szerint a fentebb röviden leírt bajt, az ún. *čebsét* hozta a meddő nőre. Mivel a *čebsét* nem rossz szándékkal okozzák, így gyakran meg szokás kérni az érintett nőt vagy házaspárt, hogy segítsenek feloldani az általuk akaratlanul okozott rontást. Így például, ha egy termékeny pár ugyanazon a napon házasodott össze, mint egy másik, gyermektelen házaspár, az utóbbiak megkérhetik az előbbieket, hogy adják oda nekik egy edényben a Holt-tengerből származó iszappal⁶⁴ összekevert vizeletüket. A terméketlen pár fürdésnél használja majd ezt a keveréket. Más esetekben egy nemrég férjhez ment fiatalasszony ruháját kérik el, majd vízbe áztatják, és a meddő nő megfürdik a vízben. Ha a meddő nőnél egy gyermekágyas nő járt korábban, akkor a bajt akár ő is hozhatta a terméketlen asszonyra; ilyenkor a szoptató anya a tejéből fröcsköl a terméketlen nőre. A fenti rituálékhoz sok esetben versek és varázsigék is tartoznak, amelyek pontos elmondása nélkül csökken a varázstevékenység hatóereje. A varázsigék mellett különböző főzetekkel is segíthetik a teherbeesést.⁶⁵

Szintén Irakban találkozhatunk a mágikus tetoválásokkal. A tetoválások – díszítő szerepükön túl – gyakran védelmet is adnak, vagy akár a meddőség ellen

⁶² Lane, *i. m.*, 257.

⁶³ Zwemer, *i. m.*, 211, 214.

⁶⁴ A Holt-tengerből származó (vagy akként árusított) iszap az arab területeken a népi gyógyászat és mágia fontos alapanyaga volt.

⁶⁵ Marzūk, *i. m.*, 169–170.

is gyógymódot kínálhatnak az általánosan elterjedt babonák szerint. A termékenység elleni tetoválásokat a menstruációs ciklus harmadik napján kell az asszonyra tetoválni. Ezeknek formája általában két vagy három pötty vagy a köldök alatt, vagy a hátán a csípő tájékán.⁶⁶

Az észak-iraki jezidi asszonyok Milyāqatē-kang istenséghez fordulnak. Ez a természetfeletti alak a termékenység istene, akit fallikus formájú amulettek jelképeznek. Ilyen amuletteket gyakran viselnek a fiatal jezidi nők. Mind a jezidiéknél, mind más kultúrákban – például a turkománoknál és az örményeknél is megtalálható egy olyan rituálé, amelynek során a meddő asszony egy kőhöz dörzsöli alsótestét vagy köldökét. Az utóbbi két csoportnál jellemző folytatása a rituálénak az is, hogy a kőbe egy szöget vernek és ezzel fejezik be táncukat, kérésük szimbolikus kifejezéseként. De a termékenységi rítusokban általában is visszatérő motívum egy kő fölött eltáncolt bármilyen mozdulatsor.⁶⁷

A mandeusoknál ritkábbak a korábban említett, sírlátogatással kapcsolatos szokások. E vallási közösségnél Drower egy házi szentélyre emlékeztető tárgy összeállítását említi: a meddő asszony egy vizesedénybe egy tojást és különböző frissen szedett növényeket tesz, majd mindezt a küszöbre helyezi, az ajtófélfákhoz pedig zöld pálmaágat támaszt.⁶⁸ Ahogy sok más népcsoport, a mandeusok is előszeretettel használnak különböző amuletteket, ereklyéket, melyekkel Mamához, Adurdukht lányához és férjéhez, Saburhoz fordulnak.⁶⁹

Egyiptomban a koptok a szimpatikus mágia elemeivel teleszőtt szertartást végeztek el, amelyet Blackman a következő módon ír le: a ház udvarában a meddő asszony egy kiterített anyagra fekszik a hátán. Ruháját feltűrik, majd altestét betakarják egy másik szőnyeggel, a hasa szabadon marad. Közben a többi asszony lisztből és vízből készít tésztát, kör alakúra formázza és ráteszi a fekvő asszony hasára. Egy szalmaszálat állítanak a tészta közepébe és meggyűjtják (ezt gyertyának nevezik), majd a „gyertyát” betakarják egy agyagedénnyel, amelyet jól bele is nyomnak a tésztába. Az asszony többször kéri őket, hogy vegyék el onnan, míg végül egy másik kopt asszony erős mozdulattal eltávolítja az edényt. Az eltávolításakor erős, robbanásszerű hangot lehet hallani. A koptok a meddőséget gyakran azzal magyarázták, hogy a nő hasában levegő van, s ezzel a szertartással a köldökön keresztül úgymond „eltávolították a levegőt”, és ezáltal az asszony immár teherbe eshetett.⁷⁰

⁶⁶ Winifred Smeaton, Tattooing among the Arabs of Iraq. *American Anthropologist*. New Series 39 (1937/1 January–March) 54–55.

⁶⁷ Garnik Asatryan–Victoria Arakelova, The Yezidi Pantheon. *Iran & the Caucasus* 8 (2004/2) 252–253.

⁶⁸ Drower, *Woman*, 114.

⁶⁹ Részletesen ld. Christa Müller-Kessler, A Mandaic Gold Amulet in the British Museum. *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 311 (1998 August) 83.

⁷⁰ Blackman, *i. m.*, 102–103.

4.2. A modern orvostudomány eszközei

Talán felesleges is hangsúlyozni, hogy mint a világ egyéb részein, a jelenkori Közel-Keleten is hozzáférhető a modern orvostudomány számos módszere, amellyel lehetőséget kínál a gyermektelen pároknak, hogy gyermekük szüethessék. E tanulmánynak nyilván nem célja ezeknek a módszereknek az áttekintése, arra azonban ki kell térni, ha röviden is, hogy a bevett felfogás szerint ezek a technikák mennyire egyeztethetők össze az iszlám jogi előírásaival. A kérdésről hasznos áttekintést ad Muḥammad al-Mursī Zahra *al-Inḡāb aš-šinā'ī* című munkája. A következőkben nagymértékben támaszkodom ennek a munkának a lényegi megállapításaira.⁷¹

Zahra három módszert vizsgál közelebbről, egyrészt orvosi, másrészt iszlám vallásjogi megközelítésben. Ez a három módszer a mesterséges megtermékenyítés, a lombikbébiprogramok és a béranyaság. A mesterséges megtermékenyítést illetően azt a fontos megállapítást teszi, hogy az iszlám jog kanonikus műveiben annyi szerepel, hogy az ivarsejtek találkozásából születhet új élet, ám hogy ezek az ivarsejtek hol és miképpen találkozhatnak, az véleménye szerint nincs meghatározva. Akkor tehát tiltott dolgot cselekszenek-e a hívők, ha ezt a módszert választják? Zahra érvelése szerint éppen az számítana bűnnek, ha a hívő nem tenne eleget a „sokasodjatok” isteni parancsolatának.⁷² A meddőség szerinte egyfajta betegségnek tekinthető, márpedig Isten minden betegségre adott gyógymódot. A mesterséges megtermékenyítés egyike ezeknek, hiszen e folyamat során is Isten dönti el, létrejöhet-e új élet. Így voltaképpen csak azt tekinthetjük valóban meddőnek – fejt ki Zahra egy másik helyen –, akin semmiféle orvosi módszerrel nem tudnak segíteni. Ugyanakkor éppen ez a gondolatmenet vezet ahhoz a felfogáshoz is, hogy a mesterséges megtermékenyítést csak gyógyítási céllal lehet használni, és csakis akkor, ha a pár nem lát más lehetőséget a gyermekáldásra. Az ivarsejtek csak a férjtől és a feleségtől származhatnak, az orvos pedig szükséghelyzetet (*ḍarūra*)⁷³ kezel, így megengedhető az is, hogy lássa a házastársak nemi szervét (ezt az iszlám jog egyébként tiltja). A mesterséges megtermékenyítés tehát – Zahra levezetése szerint – az iszlám jog által elfogadott gyógymód.

Míg a mesterséges megtermékenyítés elsősorban a férfi problémáját tudja orvosolni, addig a lombikbébiprogramok a női meddőségen segíthetnek. A *šarī'a* szempontjából azonban itt az előbbiekhöz képest további dilemmák is

⁷¹ Muḥammad al-Mursī Zahra, *Al-Inḡāb aš-šinā'ī*. Kuvait, 1993. A kivonat az egyes fejezetek bevezető egységeiből készült.

⁷² Erről ld. fentebb a tanulmány azon szakaszát, ahol a Korán és a *hadítok* előírásairól szóltam.

⁷³ Az iszlám jog fontos fogalma olyan helyzetekre, amelyekben megengedhetők egyébként tiltott eljárások és cselekedetek is.

felmerülhetnek. Ugyan a megtermékenyítés itt sem az anya testében történik, a gyermek növekedése azonban ott fog lezajlani, így az anyának továbbra is aktív szerep jut. Zahra szerint életbevágó, hogy a lombikok véletlenül sem keveredhetnek össze, illetve az is, hogy a gyermek nemét vagy más tulajdonságait nem módosíthatják az orvosok, így ugyanis továbbra is kizárólag Isten kezében van a döntés, mind a gyermek nemét, mind a leszármazást (*nasab*) illetően. Ha ezeket betartják, akkor a lombikbíbiprogramok is megengedettek. (Speciális probléma viszont az anya hormonkezelése, amely akár korábbi menopauzához is vezethet, befolyásolva ezzel a természetes öregedést, de erre itt nem szükséges kitérnünk.)

Végezetül néhány szó a béranyaság témájáról. Ez a módszer Zahra érvelése szerint olyan ellentmondásokat eredményezhet, amelyeket nem lehetséges az iszlám jog szerint igazságosan és jól kezelni. Ilyen esetekben ugyanis nem lehetséges eldönteni, hogy ki az anya, tekintve, hogy két nő is részt vesz a gyermek kihordásában. Kérdés például, hogy képes-e vajon a gyermekkel várandós nő lemondani az újszülöttről a biológiai anya javára. További kérdés, hogy mi motiválja a béranyát egy gyermek kihordására: jótékonyság vagy anyagi előnyök megszerzése is lehet az indíték. A második indíték megengedhetetlen egy muszlim hívő számára, hiszen – érvelése szerint – ez olyan, mintha gyermekekkel kereskednének: a gyermek így az anyagi haszonszerzés eszközévé válna, ami szigorúan tilos. A dilemma feloldásaképpen felmerülhet az is, hogy ha egy férfi többnejű házasságban él, a második feleség hordja ki a meddő első feleség gyermekét és ilyenkor legalább az apa kiléte tisztázott. Zahra szerint sok muszlim jogi tekintély ezt a tejtestvérséghez hasonlítja, míg mások az örökbe-fogadáshoz. Véleménye szerint azonban ez továbbra sem eredményez tisztán átlátható helyzetet. E megfontolások alapján a béranyaságot nem tartja az iszlám jogi előírásokkal összeegyeztethető módszernek.

Ezzel a kérdéskör rövid áttekintésének végére értem. Jól látható, hogy a vallási előírások és jogi munkák alapvetően a meddő fél védelmét szolgálják, és azt hangsúlyozzák, hogy a gyermekáldás Isten döntése. A gyakorlat ezzel szemben viszont az, hogy egy meddő asszony a társadalomban kifejezetten rossz helyzetbe kerül, és gyakran fordul akár klasszikus-mágikus eredetű megoldásokhoz is.

Munkám végén viszont azt is fontosnak tartom megemlíteni, hogy azok a változások, amelyek többek között az elmúlt században Európában is végbe-mentek, és amelyek megváltoztatták a nő helyét a társadalomban, ma már a Közel-Keleten is megfigyelhetők.⁷⁴

⁷⁴ Ennek mértéke természetesen országonként eltérő, de a tendencia mindenhol jelen van.

Egyrészt olyan államokban, ahol több éve háborúk vagy polgárháborúk zajlanak, mint például Irakban, felborult a nemek aránya. A nők igen magas százalékanak nincs lehetősége férjhez menni és családot alapítani, így annak ellenére, hogy biológiailag semmi akadály nem lenne az utódvállalásnak, a gyakorlatban mégsem kerülhet rá sor. Ennélfogva ezek a nők más területeken próbálnak meg érvényesülni.

Másrészt ehhez társul az is, hogy egyre több nőnek van lehetősége továbbtanulni, és egyre kevesebb az írástudatlanok száma is. Egy 2005-ös felmérés szerint Jordániában, Libanonban és Egyiptomban⁷⁵ tíz év alatt tíz százalékkal nőtt azoknak a házaspároknak a száma, ahol a feleség magasabb végzettséggel rendelkezett, mint a férje. Ezzel összhangban egyre elfogadottabbá válik az egyedülálló, karrierjére koncentráló nő képe, akit mind saját családja, mind a közösség, amelyben él, elismer.⁷⁶

FÜGGELÉK

A Korán-idézetek a hivatkozások sorrendjében:

25:74 „és akik azt mondják: »Urunk! add, hogy örömet találjunk a feleségeinkben és utódainkban és tégy minket példaképpé az istenfélők számára!«”

وَالَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا هَبْ لَنَا مِنْ أَزْوَاجِنَا وَذُرِّيَّاتِنَا فُرَّةً أَعْيُنٍ وَاجْعَلْ لَنَا لِمَتَّقِينَ إِمَامًا

37:100 „Uram! Ajándékozz nekem egy igaz [fiúgyermeket] az igazak közül!”

رَبِّ هَبْ لِي مِنَ الصَّالِحِينَ

71:12 „és bőségesen ellát benneteket javakkal és fiúgyermekkel, s kerteket ad nektek és patakokat.”

وَيُحَدِّثُكُمْ بِأَمْوَالٍ وَبَنِينَ وَيَجْعَلُ لَكُمْ جَنَّاتٍ وَيَجْعَلُ لَكُمْ أَنْهَارًا

64:15 „A javaitok és gyermekeitek csakugyan kísértés [nektek]. Allahnál azonban óriási fizetség lesz.”

إِنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ وَاللَّهُ عِنْدَهُ أَجْرٌ عَظِيمٌ

⁷⁵ Libanon: a több mint tizenöt éve házasok 24%-a, a kevesebb mint öt éve házasok 35%-a. Egyiptomban a mutató: 10-ről nőtt 20%-ra, míg Jordániában 15-ről 27-re. Vö. Hoda Rashad–Magued Osman–Farzaneh Roudi–Fahimi, *Marriage in the Arab World*. Washington, 2005, 5.

⁷⁶ Rashad–Osman–Roudi–Fahimi, *i. m.*, 4–5.

6:151 „Ne öljétek meg a gyermekeiteket szegénység miatt – mi ellátunk benneteket és őket [a szükségessel]!”

وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِمَّنْ إِهْلَقَ نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ

42:49–50 „[49] Allahé az egek és a föld országlása. Azt teremti, amit akar. Leány [utódokat] ajándékozik annak, akinek akar, és fiúkat ajándékozik annak, akinek akar, [50] vagy úgy párosítja őket, hogy fiú- és lánygyermeket [együtt ajándékozik], és meddővé teszi azt, akit akar. [Mindent] tud és [mindenek fölött] hatalmas.”

[49] اللَّهُ مَا يَشَاءُ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ يَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ إِنَّا وَيَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ الذُّكُورَ

[50] ذَكَرَانَا وَإِنَّا وَيَجْعَلُ مَنْ يَشَاءُ عَقِيمًا إِنَّهُ عَلِيمٌ قَدِيرٌ

13:8 „Allah tudja, mivel viselős minden nőtény és mennyit fogyatkoznak és mennyit gyarapodnak az anyaméhek. Minden dolognak nála a mértéke.”

اللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَحْمِلُ كُلُّ أُنْثَىٰ وَمَا تَغِيصُ الْأَرْحَامُ وَمَا تَزْدَادُ وَكُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدَارٍ

41:47 „Neki van fenntartva az Óra tudása. Nem jön ki egyetlen gyümölcs sem a burkából és egyetlen nőtény sem viselős és nem hozza [terhét] a világra anélkül, hogy ő ne tudná.”

إِلَيْهِ يَرْدُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَمَا تَخْرُجُ مِنْ ثَمَرَاتٍ مِّنْ أَكْمَامٍهَا وَمَا تَحْمِلُ مِنْ أُنْثَىٰ وَلَا تَضَعُ إِلَّا بِعِلْمِهِ

16:58–59 „[58] És ha valamelyiküknek leánygyermek születését hozzák hírül, orcája elsötétedik és haragvás tölti el; [59] elrejtekezik az emberek elől a rossz miatt, amit hírül hoztak neki: vajon megtartsa-e őt a szegyenre, vagy rejtse el őt a homokban? Bizony, rosszul ítélnének!”

[58] وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِالْأُنْثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ

[59] يَتَوَارَىٰ مِنَ الْقَوْمِ مِن سُوءِ مَا بُشِّرَ بِهِ أَيُمْسِكُهُ عَلَىٰ هُونٍ أَمْ يَدُسُّهُ فِي التُّرَابِ أَلَا سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ

7:189 „Ő az, aki egyetlen személyből teremtett benneteket és akiből létrehozta a párját, hogy nála lakozzék. Miután vele halt, az [asszony] könnyű teherrel teherbe esett. És így tartott nála egy ideig. Amikor aztán elnehezedett, mindketten Allahhoz, az ő Urukhoz fohászkodtak: »Ha egészséges [fiúgyermeket] adsz nekünk, bizony, hálások leszünk a hálások között!«”

هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِثْلَهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا فَلَمَّا تَغَشَّاهَا حَمَلًا خَفِيًّا قَمَرَتْ بِهِ فَلَمَّا أَثْقَلَتْ دَعَوَا اللَّهَ رَبَّهُمَا لَئِنْ آتَيْتَنَا صَالِحًا لَّنُكُونَ مِنَ الشَّاكِرِينَ

22:5 „Ti emberek! Ha kétségben vagytok a Feltámadás felől, [akkor gondoljatok arra, hogy először] porból teremtettünk benneteket, azután egy spermacseppből, majd egy vérrögéből, utána egy megformált vagy formátlan húsdarab-ból, hogy világossá tegyük előttetek [a hatalmukat]. És nyugodni hagyjuk az

anyaméhben egy megszabott határideig azt, amit akarunk. Majd gyermekként hozunk elő benneteket, hogy aztán felnőtté serdüljete. Akad köztetek olyan, aki [időnap előtt] elszólitat, és akad olyan, aki a legnyomorúságosabb életkorba jut, hogy – miután tudott – ne tudjon semmit [...]

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِن كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاهُ مِن نُّرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِنْ مُّضْغَةٍ مُّخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِّنُبَيِّنَ لَكُمْ ۚ وَنُقِرُّ فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلًا ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ ۖ وَمِنْكُمْ مَّنْ يَمُوتُ ۖ وَمِنْكُمْ مَّنْ يُرَدُّ إِلَىٰ أَرْدَلِ الْعُمُرِ لِكَيْلَا يَعْلَمَ مِن بَعْدِ عِلْمٍ شَيْئًا ۚ [...]

35:11 „Allah porból majd [sperma]cseppből teremtett benneteket, és aztán párokká tett titeket. És egyetlen nőtény sem viselő, és nem hozza [terhét] világra anélkül, hogy ő ne tudná. És senki nem lesz hosszú életű, és senkinek nem rövidül meg az élete, anélkül, hogy ne lenne az egy írásban. Könnyű ez Allahnak.”

وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ مِّن نُّرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ جَعَلَكُمْ أَرْوَاجًا وَمَا تَحْمِلُ مِنْ أُنْثَىٰ وَلَا تَضَعُ إِلَّا بِعِلْمِهِ ۚ وَمَا يُعْمَرُ مِنْ مُّعَمَّرٍ وَلَا يُنْقَصُ مِنْ عُمُرِهِ ۚ إِلَّا فِي كِتَابٍ إِنَّ دَالِكَ عَلَىٰ اللَّهِ يَسِيرٌ

Folk superstitions and juridical opinions concerning barrenness in the Middle East

Hanna GERGELY

The essay offers a survey of societal attitudes to, and legal rulings on, the problem of barrenness in women in the Middle East.

The first section deals with the formative texts of the Islamic religion that have shaped attitudes to this crucial problem, using sources such as the Quran and the Sunnah, as well as important works of Islamic jurisprudence (*fiqh*) and even modern “online *fatwa* services”, representing a variety of Islamic legal schools. While the Quran and *fiqh* works highlight that barrenness results from the will of God, for which no human agent can be responsible, one nevertheless observes that the Sunnah contains certain passages in which the Prophet advises people to avoid marrying a barren woman. The picture would, furthermore, remain incomplete without adding that barrenness is not an exclusively female-related problem: the last part of this section features a letter of an infertile man asking for help through an online *fatwa* service site, as well as the mufti’s answer to this letter.

The second section concentrates on the position of the barren person within society. A brief overview, this section shows that practice tends to conform to the Sunnah rather than to the other aforementioned sources.

The third section addresses the issue of popular beliefs concerning the possible causes of barrenness. Two types of causes are distinguished here, one of these being linked to supernatural agents, and the other bearing the imprint of a host of popular superstitions. The mythical and religious background of the she-demon called Lilith, to whom frequent references are made in Sumerian or Jewish texts, is explored within this section. Other characters mentioned here are the spirits called *qarīna* and *Umm aṣ-Ṣubayān*. Another type of causes of barrenness is linked to folk superstitions like the *čebse*. Examples are mostly collected from Iraqi and Egyptian folklore, but obviously have parallels elsewhere in the Middle East.

The final part of the essay offers descriptions of some of the traditional cures and habits which are thought capable of preventing or healing this affliction. Mostly focusing on folk superstitions, this section also highlights the importance of holy sites and magic. The tableau is completed by Islamic legal viewpoints regarding modern medical cures of barrenness, for which purpose Muḥammad al-Mursī Zahra’s book on the Islamic juridical acceptability or otherwise of *in vitro* fertilisation and related medical practices has been the primary authority. Zahra treats barrenness as being a curable illness, but he stresses at the same time that we have to be careful to observe the acceptable limits of human intervention in God’s will.

MISCELLANEA

Dávid Géza

Az oszmán földbirtokrendszer egy írnok szemével – Ajn Ali *Kavaninja* és a mű pécsi kézírata*

Kedves Mária!

Bizony, bizony, rég volt, amikor először találkoztunk egymással. Valamikor 1968/69-ben, az első félév vége felé (vagy a második elején – Te biztosan jobban emlékszel rá), jelentkezél a török tanszéken. Csodálatos, hogy ilyen bátor vagy – rövid idő alatt be akarod hozni a több hónapja tartó órák nyelvi ismereteit. És sikerült Neked, mert volt kitartásod, erőd és képességed hozzá. Négy éven át voltunk aztán jóban-rosszban együtt, már ami az oszmanisztikai órákat illeti. Időnként vért izzadtunk az iratolvasáskor és persze a Wickerhauser megveszekedett passzusainak a fordítása során. Bizonyára emlékszel, hogy megpróbálkoztunk azzal is, hogy az anyagot elosztjuk egymás között, s csak egyikünk preparálja az egyik részt, a másik a másikat, de igazából ez sem vezetett sikerre. Részben ez a közös erőfeszítés, no meg az azonos értékrend, alapozta meg barátságunkat, amelyet nem tudott semmi sem kikezdeni. Jó néhány-szor jártam Nálatok, amikor gyermekeitek születtek, aztán Bécsben is, később a Fraknó utcában. Magányos voltam még, és Ti mindig szeretettel fogadtatok. Köszönet ezért és barátságodért.

Ezek azok a személyes emlékek és érzelmek, amelyek feltolulnak bennem, most, amikor amiatt ünnepelünk Téged, mert betöltötted 65. életévedet. A sors úgy hozta, hogy szakmailag eléggé más területekkel foglalkozunk, ezért nem volt egyszerű kiválasztani, miről beszéljek az elkövetkező percekben. A Krími kánságról nem tudok újat mondani Neked, a Dzsingisznámét és a rá vonatkozó kérdésköröket sem ismerem. Így lazábban kapcsolódó téma jutott az eszembe. Tőled kaptam ugyanis használatra annak a 17. századi török emlékiratnak az egyik magyarországi, nevezetesen pécsi kéziratát, amelyen Doug Howard amerikai kollégámmal mostanában dolgozom.

Ez a mű a török közigazgatás bizonyos aspektusait, illetve a tímár-rendszer akkor aktuális problémáit tárgyalja. (Itt, Mária, még egy további Rád vonatkozó emlékemre szeretnék kitérni. Egyik első szemináriumi dolgozatomat az oszmán javadalombirtokokról készítettem. A nálunk ifjabbak talán nem tudják, akkor-

* Az itt közölt szöveg 2015. október 2-án hangzott el Szegeden, Ivanics Mária születésnapjára köszöntésén. Néhány részlet időközben világosabb lett, ilyenkor meg kellett változtatnom az eredetileg írt szöveget.

tájt az volt a szokás, hogy Ligeti Lajos és a két tanszék (a török és a belső-ázsiai) összes tanára és diákja jelenlétében mi, hallgatók mondtunk véleményt egymás írásáról. Te akkor megemlítetted, hogy az ún. szabad (*szербeszt*) tímárokról is szólhattam volna néhány szót. Zavaromban, tudatlanságomban vagy önhittségemben akkor elhessentettem megjegyzésem, mondván, hogy az is csak egy alfaja a tímároknak. Azóta persze tudom, hogy teljesen igazad volt, csakugyan ki kellett volna térnem erre a kategóriára.) Akkor a dolgozathoz használtam a most tárgyalni kívánt szöveg Tischendorf által 1872-ben készített fordítását, amely valami csoda folytán elérhető volt az Országos Széchényi Könyvtárban. Akkor nem tett rám nagy benyomást a munka. Káldy tanár úr mondogatta időnként, hogy érdemes lenne kideríteni, milyen, illetve még inkább: mikori forrásokat használt a memorandum szerzője.

Kiről és miről lesz tehát szó? Mint az általam megadott címből kiderül, a szerzőt Ajn Alinak hívták. Korábban inkább az Aini vagy izáfettel Ajn-i Ali formát használták a kutatók. Feridun Emecen 1994-ben publikált cikkéből derült ki egyértelműen, hogy a helyes alak Ajn Ali. Emecen ugyanis a különböző defter-fajtákat vizsgálva felfigyelt arra, hogy az egyes parancsok vagy bejegyzések mellett jelentés nélküli, egy-, két- vagy hárombetűs rövidítések találhatók. Szerencsés kézzel olyan felsorolásokra is bukkant, amelyek a különböző napokon a dívánban szolgálatot teljesítő írnokokat tartalmazza, akiknél szintén hasonló rövidítések szerepeltek. Világossá vált tehát, hogy – főleg az azonos nevű írnokok esetében – megkülönböztető jelleggel alkalmazták ezeket; az Aliknál maradván, minden érintettet más-más más betűcsoporttal jelöltek. A gyakorlat háttérében nem csupán az állt, hogy megszorozódott az írnokhad, hanem valószínűleg az illetéktelen kezek kiszűrésének, illetve a felelősségre vonás lehetőségének a szándéka is.

Akik a kérdéskörrel kicsit is foglalkoztak, tudják, hogy Ajn Alinak két munkája ismert, az egyik mint *Kavanin*, azaz „előírások”, „törvények” néven fut, a másik *Risale-i vazifehoran* címen az udvari szolgálattelvőket tárgyalja. Ha kicsit talán lazábban, mint más hasonló művek, ez a munka is besorolható az ún. királytükör-irodalomba. Doug Howarddal – aki e műfaj Fodor Pál melletti legjobb szakértője – az elsőként említett munkát akarjuk alaposabban megvizsgálni. Ő már hosszabb ideje gyűjtötte a szöveg kéziratait egy mai igényeket kielégítő kiadás érdekében, engem pedig a dolognak a közigazgatást érintő része érdekel.

Mai igényeket kielégítő kiadást mondtam; a helyzet ugyanis az, hogy az eddigi közlések nem tűnnek elég megbízhatónak. Az első, még arab betűkkel Isztambulban 1860 körül publikált variáns olyan kompiláció, amelyhez – meg nem nevezett helyekről – a kéziratokban nem szereplő adatokat is hozzáillesztettek, bizonyos fejezeteket pedig összevontak. Ezeket a hozzá tett elemeket a még szintén a 19. században készített francia és német fordításkor is részben

figyelembe vették. Valamivel jobb a helyzet Ahmed Akgündüz 20. század végi forrásközlése esetében, bár az őt – sajnos – jellemző gondatlanság következtében néhol egy-egy frázis kimaradt, ráadásul a korpuszának máskor valódi értéket adó fakszimile ezúttal meglehetősen nehezen olvashatóra sikeredett, arról nem is beszélve, hogy ő is átvette az isztambuli kiadás indokolatlan betoldásait.

Mi újat tudunk mi hozzátenni az eddigiekhez?

1. Bár nem teljesen Doug barátom fedezte fel, de eddig csupán Barkan Timar szócikkében (*İslâm Ansiklopedisi*) és egy tanulmány lábjegyzetében szerepelt, hogy van a szóban forgó műnek egy korábbi variánsa is. Megvizsgálva ennek szövegét az derült ki, hogy nem csupán valamiféle vázlatról van szó, amelyet aztán alaposabban kidolgozott a szerző, hanem elég jelentős mértékben eltérő szövegről. Nagyon szép írással, gondosan készítették, nem zárható ki, hogy autográf. Tény, hogy vannak hozzá lapszéli jegyzetek, melyeket csak egy vagy két esetben látunk viszont a későbbi verzióban, és sajnos nincs rajta dátum sem, ami kicsit a sajátkezűség ellen szól. Így vagy úgy, ennek egyelőre nem ismert másik változata.

2. Szemben a korábbi publikációkkal, igyekeztünk meghatározni a legkorábbi kézirat keltezési dátumát. Sajnos a másolatok túlnyomó többségén nincs keltezés, így meg kellett elégednünk azzal, hogy a 3–4 datált anyagból írtuk át a legkorábbit. Ezt 1020. sában havában fejezték be a csevliki/csoligi mezőn (a helynév azonosítása elég bizonytalan, egyes hivatkozások szerint a mai Çapakçurt/Bingölt hívták így régen, de kicsit váratlan, hogy ilyen távol és ennyire hamar körmölte volna ott valaki a szövegmásolatot). Ez a dátum 1611 októberének–novemberének felel meg, ami csupán 4 évvel későbbi, mint a mű készítési dátumaként emlegetett 1607. Elképzelhető, hogy a datálatlanok között van ennél régebbi, de erre perdöntő bizonyítékot eddig nem találtunk. (A második legkorábbi keltezés az egyik bécsi kéziraton olvasható, ez 8 évvel későbbi az imént említetté.)

2/a. Csak röviden utalok arra, hogy a kéziratok azonosítása nem mindig egyszerű. Az MTA könyvtárában őrzött mind a két példányt tévesen katalogizálták. Az egyiket, nem biztos, hogy a leghelyesebben, a „Vallás, kanunname” kategóriába gyömöszölték, s *Kanunname muhtasari* címen úgy jellemezték mint amelyet Murád pasa nagyvezír számára készített Ajni Ali, hogy az juttassa el II. Mahmúd szultánnak (1730–1754). Azaz közel 150 évvel későbbi időpontra tették a megszületés időpontját, s csak hab a tortán, hogy II. Mahmúdnak nem volt Murád nevű nagyvezírje. A mű tartalmát így határozták meg: Az Oszmán-ház törvényeinek (*Kavanin-i Al-i Osman*) rövidített változata, amelyet Ajn Ali prózában készített, ami szintén pontatlan, szó sincs valaminek az összefoglalásáról – teljes egészében saját elgondolás szerint készített műről van szó, amelyben bizonyos témákra vonatkozó, talán máshonnan átemelt törvényszakaszok is vannak, de a java más jellegű. A másik kéziraTRA több száz oldallal később buk-

kanunk a történeti művek miscellanea alcsoportjában. Ennek címeként *Nizam defteri* van megadva, ami talán „Rendtartás”-ként fordítható magyarra. Sutaságai dacára ennek leírása pontosabb a másíknál. Az azonosításban mégsem ez, hanem a szerző nevén és az itt is felbukkanó Murád pasán kívül az első sorok megadása segít. Valójában persze a két kéziratnak egymás mellett kellene lennie, a mű általánosan használt – bár a kéziratokban nem megtalálható – címével, a török kiadásra és a fordításokra való hivatkozással.

3. Mintegy 25 kézirat alapján dolgozunk, szemben az eddigi 5–6 vagy ismeretlen számúval. Így jobban kirajzolódnak azok a csoportok, amelyek közelebb állnak egymáshoz. Az egyik alapvető megkülönböztető elem az, hogy amikor a beglerbégek és a szandzsákbégek jövedelmének felsorolására kerül sor, az egyik csoportban rendre kerek számok vannak, a másokban pedig gyakran az ötödik és a hatodik számjegy sem nulla. Kérdés, melyik felel meg inkább a valóságnak? Erre rögtön visszatérek. Egy másik jellegzetes különbség a Vani vilájetben feltűnő két egymást követő szandzsák sorrendje és írásmódja. Általában Dere elger (számos variánsban – láthatólag egyik írnok sem ismerte a nevet, nekünk sem sikerült azonosítani!) van elől és Körlávik követi. Utóbbi nevét 3 kézirat Körerek vagy hasonló formában írja le, ezek külön csoportnak látszanak. A 3. kategóriában megfordul a két név sorrendje, ráadásul Körlávikból Körlávád lesz. Lehet, hogy megmosolyogtató, hogy ezzel itt most előhozakodtam, azért tettem, hogy jelezzem: időnként egész váratlan helyen bukkanhatunk az elkülönítést segítő adatforgácsokra.

4. Az előbbi kérdésre visszatérve, ami számomra egyelőre a legizgalmasabb a munkában: tudjuk-e az adatokat más forrásokból igazolni? Ezzel eddig senki nem foglalkozott, pedig a forrásérték szempontjából egyáltalán nem lényegtelen, jó esetben pedig kijelöli, hogy a kéziratok melyik típusa a használhatóbb. Ezt a kérdést legalaposabban a Budai vilájetben sikerült eddig megvizsgálni, ahonnan az anyaggyűjtésem a legteljesebb. Az Ajn Alinál szereplő 16 szandzsák közül eddig 10-nél találtam olyan levéltári adatot, amely akcséra stimmelt a feltüntetett éves fizetéssel, megelégedettségemre a pontosabb értékeknél lehetett igazolni az egyezést. Magyarán azok a kéziratok képviselik a feltehetőleg Ajn Alira visszamenő típust, ahol a tisztségviselői hászok nem kerekítettek. A Temesvári beglerbégségben a névadó szandzsákkal együtt 6 közigazgatási egység szerepel Ajn Alinál, ebből kettő egészen pontosan, a beglerbégi fizetés pedig a végéről hiányzó, de könnyen elnézhető 5 kivételével azonos. Birodalmi szinten a Kepeci-féle rendezés 262-es számú defterét néztem eddig át: ebben – a magyarországiakat most nem számítva – csupán közel húsz egyezést találtam az 1578–1588-as évkörből. Ez a fontos összeállítás sajnos éppen a legnehezebben vizsgálható keleti régiókban tartalmazza a legkevesebb adatot. Az eredmény így is rosszabb a vártnál. Annyi biztos, hogy ezt a kimutatást Ajn Ali nem használta.

Pedig elvben ismerhette volna, hiszen rangjánál fogva – ő volt a központi irattár vezetője – valamennyi defter- és iratfajtához hozzáférhetett.

Az eddigi példák arra utalnak, hogy a szerző többnyire az 1580-as évekből, ritkábban kicsit korábbi, elvétve 1590 utánról gyűjtötte össze adatait. Azt is megkockáztathatjuk, hogy leginkább az úgynevezett tímár rúznámcsékat használta (a szövegben való megjegyzései is többször erre a nyilvántartási típusra vonatkoznak, amellyel elég sok baja támadt a különféle trükkös megoldások nehéz kiszűrhetősége miatt), s amelyekbe a haszonélvezők személyében bekövetkezett változásokat jegyezték be, ritkábban a tímár deftereket kivonatolhatta, amelyek egy-egy adott időpont birtoklási keresztszétét nyújtják. Mi lehet az oka, hogy nem későbből származnak információi, illetve hogy elég nehezen deríthetők ki forrásai? Amellett, hogy túl nagy volt a birodalom, és emiatt nem állt módunkban végigmenni a teljes anyagon, illetve, hogy elég sok irat elpusztult az idők során, felvetődik annak lehetősége, hogy egy idő után az összegeket nem nagyon rögzítették írásban. A 1580-as évek körül ugyanis egyre inkább megkövesedett az egy-egy vezetőnek adott jövedelmek köre, amihez néha hozzácsaptak ugyan más bevételi forrásokat is, de az alapösszeg nemigen változott, azt minden érintett ismerte, ezért rögzíteni sem nagyon kellett. Mindenesetre az imént említett központi listában eleinte ott vannak a kiutalt összegek, idővel pedig nem. Elismerem, hogy érvelésem némileg sántít, mert ha az általam ismert dokumentumokba nem is került bele, Ajn Ali valahonnan mégiscsak tudta, hogy kinek mennyi jár. Efelől az eddig megtalált és minden vitán felül álló azonosságok miatt lehetünk bizonyosak – mondjuk például 234.656 akcsét a szekszárdi bégnek nem lehetett csak úgy kitalálni; az pedig nem valószínű, hogy 30 esetben valamilyen pontos információt nyújtó forrást idézett, a többi szandzsáknál pedig a hasára ütött.

5. Hasonló vizsgálatot próbálunk elvégezni az egy-egy közigazgatási egységben Ajn Ali által kimutatott szolgálati birtokok és a szpáhik által kiállítandó vértések számát illetően is. Úgy tűnik, hogy az ankarai ingatlanhivatal irattárában (Tapu ve Kadastro Genel Müdürlüğü Arşivi) őrzött deftereken feltüntetett összesítések között nem kevés az olyan, amelyik egybevág a „főlevéltáros” által megadott értékekkel. Ezeket szerencsére ottani kutatásai során Doug Howard kijegyeztelte.

6. Mindenképpen újdonság, hogy megpróbáltuk az összes felbukkanó helynevet azonosítani – erre sem a 19. századi kiadások, sem Akgündüz nem fordított figyelmet –, és elég jó eredményt értünk el. Sajnos a keleti régiókban időnként reménytelen a helyzet. Itt alkalmanként nem is helynevekkel, hanem törzsekkel vagy népcsoportokkal van dolgunk, amelyek évszázadok során így vagy úgy eltűntek a térségből. A legtöbb kérdőjel a sehrizori tartományban meredezik. A keleti végeken egyébként is gyakran alakították át a közigazgatási rendszert – nem volt ritka új beglerbégség létrehozatala vagy szandzsákok egyik tar-

tománytól a másikhoz csatolása. Számomra – persze nem csupán ezen munka alapján – némileg meglepő, hogy nálunk jóval stabilabbak voltak a közigazgatási struktúrák.

7. Nem lesz teljesen érdektelen a traktátus rövid bevezetőjének stilisztikai értékelése. Jó szakemberhez méltón Ajn Ali gondolatai – persze szándékoltan – akkor is az írnokság körül forogtak, amikor Allahról és Mohamedről beszélt. Ebben a felfogásban Isten „az írástábla és a toll írnoka”, „a jó és a rossz kép-tárának festője”, „a sors és az elrendelés díván-házának ura”; Mohamed pedig „a küldöttek lapjai defterének borítója, a nagyság papírtekercsének tartalom-jegyzéke, a vallási törvény deftereinek tollforgatója, az isteni kinyilatkoztatás defterhánéjának/levéltárának biztosa/vezetője”. Nem kevés idejébe kerülhetett Ajn Alinak, amíg ezeket a szóképeket kieszelte és elegáns izáfet-szerkezetekbe öltöztette.

8. Felmerül az is, hogy mennyire törekedett a szerző teljességre a közigazgatási egységek bemutatása terén. A feltüntetett összegeknél arra jutottunk, hogy igyekezett pontos értékeket megadni. Ugyanakkor azt tapasztaljuk, hogy arra nem fektetett kellő súlyt, hogy a különböző adatokat, azaz a bégek bevételeit és a katonai potenciált következetesen ugyanazokban a szandzsákokban adja meg. Másképpen mondva: bizonyos példánál csak a vezető fizetése szerepel, másoknál csupán a szpáhik száma. Ez a tény természetesen nem erősíti az emlékirat hitelességét, de nagyon nem is ássa alá azt.

9. Végül szeretnék röviden szólni a kissé titokzatos pécsi kéziratról. Erről korábban Hóvári Jánostól is hallottam, de ő ma már nem tudta felidézni, hol is látta. Mindenképpen szerettem volna ennek nyomába eredni, hiszen nagy blamázs lenne, ha éppen egy hazai másolat maradna ki az általunk összegyűjtött példányok közül. Véletlenül bukkantam rá egy borítékra, amelyben egy Ajn Ali szöveg néhány lapja rejtőzött, rajta ismerősnek vélt kézírás. Így jutottam Máriához, aki volt szíves megkeresni és ideadni immár a minket érdeklő mű teljes fényképmásolatát. A tőle kapott információ szerint a kódex a Baranya Megyei Levéltár birtokában van. Egyelőre a jelzetét sem tudom,¹ csak annyi derül ki a címlapra elég gyakorlatlan kéztől származó arab betűkkel írt bejegyzésből, hogy valószínűleg Mátyás Flórián történész-nyelvész birtokában volt egykoron. A kötetben nemcsak a minket érdeklő mű (és annak párja) olvasható, hanem különböző levélsablonok is. Tehát ez a verzió egyfajta segédlet volt, amelyből a birodalom jellegzetességeiről is tájékozódni lehetett (egyesek szerint Ajn Ali művei ezért voltak népszerűek – a vezető potentátok belőlük merítették vonatkozó ismereteiket). Maga az Ajn Ali-szöveg a jobbik, tehát akcséra pontos fizetéseket tartalmazó variáns, valamivel kevesebb táblázatszerű résszel, mint általában.

¹ Azóta sikerült utánajárni: Magyar Nemzeti Levéltár, Baranya Megyei Levéltár, XV 026 c

SZEMLE

KÖNYVEK

SIDNEY H. GRIFFITH: THE BIBLE IN ARABIC. THE SCRIPTURES OF THE „PEOPLE OF THE BOOK” IN THE LANGUAGE OF ISLAM

Princeton University Press, Princeton–Oxford, 2013, 272 oldal

A keresztény arab irodalom az utóbbi évtizedekben vált az orientalisztika önálló tudományterületévé. E folyamatban kiemelkedő szerepe volt Sidney Griffithnek, annak az első tudósaknak, aki egész életművét e téma kutatásának szentelte, s így ma is a keresztény arab kutatók vezéralakja. Előző könyve, a *The Church in the Shadow of the Mosque*, amelyben az iszlám és a kereszténység találkozását, illetve a két vallás közti teológiai vitákat tekintette át, hatalmas sikert aratott. 2008-as megjelenését követően 2010-ben és 2012-ben is változatlan utánnyomásban jelent meg. Alább tárgyalandó munkájában a viták alapjául szolgáló arab nyelvű bibliafordításokat vette górcső alá, melyek tanulmányozása – amint azt a bevezető első mondatában megjegyzi – még gyerekcipőben jár. A Catholic University of America (Washington, D.C.) professzora azonban nem először nyúl a témához. 1985-ben *The Gospel in Arabic: An Inquiry into its Appearance in the First Abbasid Century* címmel közölt egy 40 oldalas tanulmányt az *Oriens Christianus* című folyóiratban, életművében pedig időről-időre felbukkannak az ehhez a tematikához kapcsolódó tudományos cikkek. Ezek summázata és az arab nyelvű Bibliáról máig közölt teológiai, filológiai, művészettörténeti ismeretek összegzése ez a monográfia. Nem új felfedezéseket közöl tehát, hanem – ahogy azt a bevezetőben meg is fogalmazza – egy olyan átfogó tanulmány elkészítése a célja, amely felhívja a figyelmet az arab nyelvű Biblia történelmi, vallási, kulturális jelentőségére és további tanulmányozására ösztönöz, amelyhez bibliográfiai segédlettel szolgál.

Griffith azt is előrebocsátja, hogy nem filológiai, hanem történészi munkát ad közre. S valóban, nem a ma ismert arab Biblia-kéziratok listáját közli – amint azt 2012-ben Hikmat Kachouh tette az evangéliumokéval a *The Arabic Versions of the Gospels: The Manuscripts and Their Families* című munkájában –, nem az eltérő fordításokat hasonlítja össze, sőt, egyáltalán nem a szövegre koncentrálna, hanem a Biblia arab nyelvű fordításaival kapcsolatos kultúrtörténeti kérdéseket tárgyalja. Vizsgálódása így sokkal tágabb, amelyet már a címadással is sugall: *The Bible in Arabic*, nem pedig *The Arabic Bible*.

Az első fejezetben arra keresi a választ, vajon léteztek-e arab bibliafordítások Arábiában az iszlám megjelenése előtt. A kérdésfeltevés jogosságát a Koránban található bibliai eredetű történetek igazolják, amelyek feltételezik a Szentírás alapos ismeretét. Ezzel kapcsolatban megjegyzi, hogy a Korán elsősorban a szír

és a geez nyelvű keresztények hitét visszhangozza, de egyben finoman helyre teszi Luxenbergnek azon túlzó tézisét, amely szerint a muszlimok szent könyve eredetileg szírül íródott, és csak a 8–9. században ültették át arab nyelvre. A Korán bibliai forrásainak másik lehetséges eredete az Arab-félsziget arab ajkú zsidó lakossága. Kifejezetten arab forrás után kutatva számba veszi azokat a történeti szövegeket, amelyek a 7. századra vonatkozóan keresztény arab textusok másolásáról tanúskodnak, és megállapítja, hogy ezek vagy későbbi extrapolációk, vagy homályban hagyják a másolt anyag tartalmát. Így – bár részben elfogadja Irfan Shahid és főleg Hikmat Kachouh azon véleményét, mely szerint a 8–9. századi arab bibliafordítások nem egy folyamat kezdetei, és azok gyökerei a 6. századi Nadzsránba nyúlhatnak vissza –, arra a következtetésre jut, hogy addig, amíg nem kerülnek elő egyértelmű bizonyítékok erre vonatkozóan, csak egy szóbeli hagyomány létét állíthatjuk teljes bizonyossággal. Annál is inkább, mert a Mohamed előtti arab kultúra alapvetően szóbeli kultúra volt, és – amint azt Gregor Schoeler kimutatta – a preislám költészet is csak az iszlám utáni időkből maradt ránk írásosan.

A második fejezetben, amelyben azt vizsgálja, hogyan jelennek meg a bibliai elemek a Koránban, továbbfűzi az előző gondolatmenetet. Három megállapításra alapozva – a bibliai személyek a Korán prófétatanába öltöztetve tűnnek fel, a Korán szövegén nem kanonikus és apokrif iratok hatása is kimutatható, valamint nincs szó szerinti idézés ismert bibliai textusból – megerősíti azt a következtetést, hogy az iszlám megjelenésének idején a keresztény tanok arabul csak íratlan hagyományozás révén terjedtek. Sőt, szerinte maga a Korán lejegyzése, benne a heterodox keresztény tanítással, ösztönzően hatott az arab bibliafordítások elkészítésére. Ez az első két fejezet – csaknem száz oldal – teszi ki a könyv felét. Nem véletlen ez a felosztás, hiszen Griffith szakterülete a muszlim–keresztény kapcsolatok.

Csak ezután tér rá a legkorábbi arab bibliafordítások ismertetésére. A legrégebb datált kézirat, amelyet kifejezetten arab bibliafordításnak szenteltek a Szent Katalin kolostorban talált, 859-ből származó Tetraevangélium. Vannak azonban ennél jóval korábbi írásos bizonyítékai is az arab bibliafordítások létezésének, nevezetesen olyan, többnyire teológiai munkákat tartalmazó kéziratok, amelyek idéznek a Szentírásból. Ilyen például a 755-ben másolt Sinai Arab 154, amely Isten hármas egységéről szól, és számos bibliai idézetet találhatunk benne, mind az Ó-, mind az Újszövetségből. Ezeket a kéziratokat a korszak politikai (a térség iszlamizációja) és szellemtörténeti (a görög filozófia arabra fordításának virágkora) eseményeibe ágyazva mutatja be. A keresztény bibliafordításoknak szentelt negyedik fejezetnek sem az a célja, hogy tételes listát adjon az ismert kéziratokról, hanem hogy rámutasson ezek néhány közös jellemzőjére, és összefoglalja kutatásuk szempontjait: forrásnyelv (görög, szír), forrásszöveg (Diatesszaron), nyelvezet (középarab), kétnyelvű szö-

vegek, illusztrált kéziratok. A zsidó fordításokról szóló ötödik fejezet – amely egy, a jeruzsálemi Hebrew Universityn eltöltött szemeszter eredményeként került a kötetbe (xi. old.) – három híres zsidó másoló és kommentátor (Daniel al-Qūmisī, Qirqisānī és Saadia Gaon) munkásságának ismertetését tartalmazza. A hatodik fejezetben visszatér saját szakterületére: a muszlimok és az arab Biblia kapcsolatát vizsgálja. Megállapítja, hogy a muszlim szerzők bibliai hivatkozásai alapján az arab nyelvű Biblia sokkal szélesebb körben elterjedt, mint ahogy arra a ránk maradt kéziratok alapján következtetni lehet. Az utolsó fejezetben (Intertwined scriptures) az „ábrahámi vallások” kifejezés megtévesztő voltára hívja fel a figyelmet. Mivel a három monoteista vallás szent könyveinek történetei sokszor összeérnek, ezért a felületes olvasó számára úgy tűnhet, hogy létezik egyfajta „összefonódott írásos hagyomány”, de valójában az azonos kifejezések teljesen eltérő jelentéstartalmakat fednek, és ez könnyen félrevezetheti az összehasonlító vallástörténészeket.

A mű stílusa a témát kevésbé ismerők számára is könnyen érthető és didaktikus. Felépítése logikus, könnyen követhető. Azok számára is élvezetes olvasmány, akik nem végeztek arab tanulmányokat. Amellett, hogy a bevezetőben röviden áttekinti az egész mű szerkezetét és tartalmát, minden fejezet elején megfogalmazza az(oka)t a kérdés(ek)e)t, amely(ek)re keresi a választ, a végén pedig összegzi a legfontosabb megállapításokat. A megértést segítik az ismétlések és a visszautalások, amelyek esetenként már-már túlburjánznak. Gregor Schoeler mondatát például, amely szerint „az iszlám és egyben az arab irodalom első könyve a Korán”, ötször is idézi (43, 51, 52, 97, 209. old.).

A függelék legnagyobb részét a bőséges, 28 oldalas bibliográfia teszi ki, amely mutatja a szerző rendkívüli olvasottságát, de hasznos a 9 oldalas név- és tárgymutató is, amely felsorolja a hivatkozott Korán- és Biblia-helyeket, valamint a felhasznált kéziratokat is. A kötetet 6 kéziratkép illusztrálja.

A könyvet arabisták és teológusok egyaránt haszonnal forgathatják. A biblikusok többnyire kevés figyelmet szenteltek az arab nyelvű bibliai szövegeknek, mert ezeket túl késeinek tartották ahhoz, hogy érdemben befolyásolják a szövegkritikát. Jelentőségük azonban pont abban áll, hogy az arab fordítások jelentik az első lépést a bibliai interpretáció terén (214. old.). A téma vallásközi dimenziója kiváló lehetőséget ad a két tudomány együttműködésére.

Mércz András

E számunk szerzői

Baski Imre	nyugalmazott tudományos főmunkatárs (MTA–ELTE)
Czentnár András	ELTE BTK Török Filológiai Tanszék
Dávid Géza	ELTE BTK Török Filológiai Tanszék
Ferenczi Roland	doktorandusz, ELTE BTK Ókortörténeti Tanszék
Gergely Hanna	doktorandusz, ELTE BTK Sémi Filológiai és Arab Tanszék
Mércz András	Avicenna Közel-Kelet Kutatások Intézete
Nagy Kornél	MTA BTK Történettudományi Intézet
Péri Benedek	ELTE BTK Török Filológiai Tanszék
Vásáry István	ELTE BTK Török Filológiai Tanszék