

Tartalomjegyzék

Előszó	3
1. A hipotézis.....	3
2. A témafeldolgozás módszere.....	5
3. A középkori iszlám társadalomszemlélet.....	6
4. A mindennapi nyelvhasználat.....	8
5. Közösségi tudat és kötődések.....	10
6. A tanulmány modern forrásai.....	13
7. A tanulmány felépítése.....	14
Bevezetés	18
1. A nyelv mint társadalmi kategória.....	19
1.1. A világ nyelvi értelmezése: a névadás.....	22
1.1.1. A névadás és a nyelv kapcsolata az arab beszélőközösségben.....	23
2. Nyelvi változatok és szolidaritás.....	29
2.1. A beszélőközösségek nyelvi határai.....	29
2.2. Dialektus vagy nyelv – nyelven kívüli tényezők nyomán alakuló nyelvi határ.....	31
2.2.1. A hatalom lingvicizmusa.....	34
3. Állam nélküli nyelv: az arámi különleges sorsa.....	35
3.1. A státuszos arámi.....	36
3.2. A nyelvtől független identitás.....	37
3.3. A nyelvcsere önmegtadadás?.....	39
3.4. A standardizált nyelvi változat vonzereje.....	40
4. Standard, presztízs, tekintély, hatalom: az arabizáció sikere.....	42
5. Összegzés.....	45
I. fejezet: Šu‘ūbiyya és irodalom	47
1. Írnokok és hagyományok.....	48
1.1. Társadalmi változások az iszlám hódítás kezdetén.....	49
1.2. Korai államépítés és az adminisztráció megszervezése.....	51
1.3. Az ‘abbāsida adminisztráció perzsa gyökerei.....	53
1.4. A szolidaritás irányának változásai.....	55
1.5. A perzsa hivatalnokok felemelkedése.....	56
1.6. Összegzés.....	60
2. Költészet és adab.....	61
2.1. Arab hagyományok: a költészetben testet öltő közösségi tudat.....	63
2.1.1. Törzsi költészet.....	63
2.1.2. A „költői intézmény” és a beduin típusú költészet átalakulása.....	66
2.1.3. A beduin költészet szerepe az ‘abbāsida időszakban.....	69
2.2. Az adab.....	71
2.2.1. Tudomány és kultúra: az adab tartalmi változásai.....	71
2.2.2. Műveltség és irodalom: az arab nyelvű adab születése.....	76
2.3. Összegzés.....	79

II. fejezet: Adab és identitás	80
1. Titkárok és fordítók	83
2. Idegen hatások és perzsa identitás: <i>Ibn al-Muqaffā'</i> iranizáló iskolája	87
3. Arab adab	90
3.1. Al-Gāhiz kulturális programja: többes kötődés	90
3.2. Ibn Qutayba adab-ja: az arab etnikai kötődés mindenek felettisége	95
4. Összegzés	100
III. fejezet: Az arabgyűlölet foka	101
1. <i>Šu'ūbiyya</i> és <i>šū'ūbiták</i>	101
1.1. Néhány szó a <i>šū'ūbita</i> szerzőkről	103
1.2. Az egyenlőségre törekvés időszaka: az <i>ahl at-taswiya</i>	104
1.2.1. Kritikusok vagy <i>šū'ūbiták</i> ?	109
1.3. Összegzés	112
1.4. Népek és törzsek	112
2. A <i>šū'ūbiyya-értelmezések körül</i>	116
2.1. Minden, ami nem arab: egy különös <i>šū'ūbiyya-értelmezésről</i>	116
2.2. <i>Šū'ūbiyya</i> és eretnekség	118
2.3. Összegzés	123
IV. fejezet: Šu'ūbiyya és identitás	124
1. Perzsa identitás	125
1.1. Iráni nemzettudat az iszlám hódítás előtt	126
1.2. Újrafelfedezett perzsa identitás	129
2. A perzsa <i>šū'ūbiyya hatása más népekre</i>	132
2.1. Arabok, berberék és mások az iszlám világ nyugati felén	134
2.2. Ibn García <i>šū'ūbiyya-ja</i>	135
2.3. A berberék dicsősége	140
2.3.1. A berberék Ifrīqiya-ba és al-Magrib-ba érkezése	145
2.3.2. Névadás és névhasználat	146
2.3.3. A berberék származása	147
2.4. Összegzés	150
Összefoglalás	151
Bibliográfia	161

Előszó

– hipotézis, módszerek, a tanulmány felépítése –

Tíz évvel ezelőtt írott szakdolgozatomban a IX-XII. századi arab társadalmi vitákban feltűnő šu'ūbita – vagy Goldziher (1873) kifejezésével élve: nemzetiségi – irodalommal foglalkoztam. A jelenség megnyilvánulási formáinak bemutatásához és jellemzőinek összefoglalásához a IX-X. század fordulóján élt és az arab (nyelvű) irodalom hatalmas óceánjában is terjedelmes, jelentős és máig méltán népszerű életművet maga után hagyó szerző, Abū 'Utmān 'Amr b. Baḥr al-Ġāḥiẓ *Manāqib at-turk* című kiváló *risāla*-ját használtam fel. A *šu'ūbiyya* ellentmondásokkal teli témájának vizsgálatát akkor azzal zártam – helyesebben szólva azzal függesztettem fel –, hogy az arabok ellen a legdurvább támadásokat intéző különböző nemzetiségű, ám jellemzően kliensi státuszú perzsa šu'ūbiták kritikájukat mégsem a saját, hanem a sok szempontból általuk oly megvetett arabok nyelvén tárták a világra.

Az elmúlt évtizedben rajongásom al-Ġāḥiẓ változatos művészete, ezen keresztül az arab prózairodalom, különösen az enciklopédikus *adab* iránt töretlen maradt. De nem múlt az elégedetlenség, hogy a rendkívül izgalmas kérdés, a šu'ūbita viták gyökeréig előző dolgozatomban nem sikerült leásnom. Ma már tudom, mi akadályozott ebben: nem tudtam a *šu'ūbiyya* látható, könnyen megragadható és nyilvánvaló jellemzőinek búvköréből kitörni, vagyis az irányzathoz kizárólag az irodalom felől közelítettem, és így csak a felszínén voltam képes mozogni.

Pedig a *šu'ūbiyya* több egy irodalmi stílusnál.

1. A hipotézis

A *šu'ūbiyya* eredetileg egy jól körülhatárolható népelem, a perzsa *mawālī* társadalmi igényének és etnikai érzelmeinek irodalmi kifejeződése, ami azt célozta, hogy

„megőrizték identitásukat és különbséget tegernek legalább az arabizmus és az iszlámizmus között” (MacDonald, *El'* VII: 395).

Vagyis a *šū'ūbiyya* értelmezhető a perzsa etnikai identitás egyik megnyilvánulásaként. Bindorffer meghatározása szerint az etnikai identitás az egyén azon szubjektív azonosságérzete és élménye (csoportlojalitás), amit azon csoport iránt érez,

„amelybe beleszületett, s ahol elsődleges szocializációja során speciális, csak a csoportra jellemző és másokkal való összehasonlítás alapját [...] az etnikai identitás bázisát képező etnikai tudásanyagot sajátítja el. Ebben a tudáskészletben tárolódik többek között a származás közös tudatát megalapozó hit, a megkülönböztetést szolgáló kulturális repertoár, a habitus és a szokások hasonlóságát meghatározó [...] tradíciókészlet és értékrendszer, valamint a túlélési stratégiák megkonstruálásának és működtetésének gyakorlata” (Bindorffer 2001: 27).

Az identitás tehát *„az a hely, ahol az összes elme tudásanyaga összegyűlik”* (Bindorffer *ibid.* 18), és a közösség vagy egyén a társadalom és a kultúra kategóriakészletének nyersanyagából kiválogatja azokat az elemeket, amelyek önmeghatározásához és önbesorolásához szükségesek, amikor önmagát megnevezi és térben és időben elhelyezi (*ibid.* 19).

Tartalmát és társadalmi funkcióját vizsgálva a *šū'ūbiyya* a perzsák számára nem öncélú kifejezési forma volt, hanem eszközként szolgált azoknak a határoknak a megvonásához és megőrzéséhez, amelyek megkülönböztetik a politikailag és részben társadalmilag alárendelt helyzetben lévő csoportjukat a domináns arab népelemtől, egyúttal *„identifikációs bázisul”* (Bindorffer 2001: 25) is szolgálnak számukra. Ezzel párhuzamosan hozzájárult a határok által közrefogott, többek között a közös értékrendet, hiteket, szokásokat, normákat, hagyományokat, a társadalmi valóság hasonló felfogását, a művészi teljesítményeket, a tudást és a tudományokat magában foglaló (Barakat 1993:41) *„kulturális repertoár”* (Anthias–Yuval-Davies 1992: 4) változásához, egyes elemeinek (mint a zoroasztrianus vallás, a pehlevi nyelv) részbeni vagy teljes kiüresedéséhez. Ugyanakkor a *šū'ūbita* állításokra érkező arab válaszokban és az így kifejlődő irodalmi vitafolyamatban megnyilvánuló interakciók eredményeként egyrésztől az arabok számára is szükségessé vált azonosságuk pontosabb meghatározása, másrésztől kialakulhatott az az új típusú muszlim identitás, amely kulturális repertoárjába képes volt beépíteni arab és perzsa elemeket egyaránt. A közössé tett történelmi múlt, az együtt alakított kultúra és civilizáció a soknemzetiségű iszlám birodalom lakói számára lehetővé tette, hogy egyensúlyt teremtsenek kétirányú kötődésük: az iszlám közösség és saját etnikai csoportjuk iránti szolidaritás és lojalitás között.

A tanulmány célja a középkori arab prózairodalom műfaji keretei között megjelenő *šu'ūbiyya*-n keresztül a kulturális identitásépítés korai folyamatának megismerése és megértése.

A hipotézis felállításához témavezetőm, Iványi Tamás professzor úr – akinek támogató segítségével, a holtpontokon átjuttató, kutatásaimnak új lendületet és irányt adó megjegyzéseieről határtalan hálával és köszönettel tartozom – tanácsát követve jutottam el. Ő hívta fel a figyelmem arra, hogy a *šu'ūbiyya*-t ne csupán az irodalom, hanem a társadalom perspektívájából tanulmányozzam, felhasználva egy viszonylag modern tudományág, a szociolingvisztika kutatási eredményeit.

2. A témafeldolgozás módszere

Izgalmas kihívásnak tűnt e XX. századi európai tudományos diszciplína kivetítése a VIII-X. századi arab-izlám társadalomra. A tanulmány középpontjában mindvégig a *šu'ūbiyya*-t igyekeztem tartani, amelynek lényege így foglalható össze:

„a vegyes nemzetiségű új középosztály és a befolyásos kormányzati hivatalnokok (kātib) általános mozgalma, akik a társadalmi és politikai intézményrendszer, valamint az iszlám kultúra szellemiségének átalakítását tűzték ki célul az új városi társadalom és adminisztratív osztály szemében a legszentebb ideál, a szászánida intézményrendszer és értékek alapján”
(Norris 1990: 31).

E gondolatból kiindulva kerestem válaszokat a *šu'ūbiyya* és az irodalom, az irodalom és a társadalom, illetve a *šu'ūbiyya* és a társadalom viszonyán keresztül az alapvetőnek tekintett kérdésekre.

Először: a két kiemelt népcsoport, arabok és perzsák kulturális kincse és öröksége hogyan nyilvánult meg az irodalom területén, és ezek a megnyilvánulások milyen irányba befolyásolták az arab (nyelvű) irodalom alakulását és fejlődést, azaz hogyan hatottak a civilizációra és a kultúrára?

Másodsor: Norris meghatározásával nem ellentétesen, inkább egy másik nézőpontból közelítve, a *šu'ūbiyya* alakulásában milyen szerepet játszott a birodalom népeinek önazonosság-keresése és -erősítésének szándéka?

Nyilvánvaló volt, hogy a kutatás során a modern tudományos módszerek jó része nem alkalmazható. Nem volt módom interjúkészítésre, megfigyelésre; forrásként mindössze a bőséges írásos dokumentumokra támaszkodhattam. A *šu'ūbiyya* kérdéskörét a

legtágabban értelmezve a klasszikus irodalmi emlékekben azokat a motívumokat és megnyilvánulásokat kerestem, amelyek eligazítanak arra nézve, hogyan vélekedett önmagáról és egymásról a két népcsoport, miként helyezték el magukat és „másokat” a kor társadalmában.

A korai szépirodalmi *adab* ennél „tudományosabb” feldolgozást aligha tesz lehetővé, ha célunk nem egy konkrét szerzőre, műre vagy műfajra vonatkozó irodalomelméleti, nyelvészeti vagy stilisztikai tanulmány összeállítása, hanem az, hogy a korszak társadalmáról, emberéről, gondolkodásáról alkossunk képet. Ennek legfőbb oka – amint azt látni fogjuk – a középkori arab próza jellegében rejlik. Az *adab* keretet ad mindazon hasznos irodalmi, történeti, kulturális stb. tudásnak, ismeretnek, információnak, amelyből merítve a magát civilizáltnak és a szó eredeti értelmében urbánusnak tekintő ember magáévá teheti a kor kulturális értékeit és kiemelkedhet a műveletlen tömegeből. E szer-teágazó tudás a könyvekben leggyakrabban ektetikusan jelenik meg. Ha felütünk egy *adab*-művet, mintha kaleidoszkópba néznénk: soha nem tudhatjuk biztosan, hogy a következő bekezdés vagy oldal milyen információkkal fog szolgálni, tárgyunk szempont-jából előrébb visz-e vagy egy új témát ajánl fel. A homogén témafeldolgozásra az sem biztosíték, ha a szerző vagy későbbi szerkesztő a munkát fejezetekre osztja vagy alcím-mel látja el. A látszólagos szerkesztetlenség különösen jellemző legfőbb „adatközlőm”, al-Ġāhiz és részben Ibn Qutayba és Ibn ‘Abd Rabbihi munkáira.

A téma feldolgozása során tehát a fent jellemzett áttekintő módszert alkalmaztam, amelyről al-Ġāhiz így írt:

„... a helyes döntést annak a kezébe szeretnénk helyezni, aki a sorok között olvas, könyvünk tartalmát gondosan tanulmányozza, elgondolkodik egyes részein és összeveti az elejét a végével, hogy ne mi döntsük el, melyikük [értsd: melyik nép] az előrébbvaló, melyiket kell a másik fölébe helyezni, sőt, hogy saját véleményünk még véletlenül se nyerhessen egy árva betűnyi helyet sem. Ha pedig könyvünket sikerült úgy megszerkeszteni, hogy tartalma ekként jellemezhető, távol tudjuk tartani tőle a vitát, a kételkedő fejcsóválást és az indulatokat” (Ġāhiz, *Manāqib* 487).

3. A középkori iszlám társadalomszemlélet

A kora középkori arab-iszlám társadalom osztály- és rétegszerkezetének feltárásakor szintén nehézségekkel találkozunk magunkat szemben. Az irodalmi szövegek alapján a társadalom tagjai két fő csoportba, a köznéphez (*‘amma*) vagy az elithez (*ḥāssa*) tartoztak.

A szerzők azonban e két kategóriát pontosan nem definiálták, emiatt határait időnként és helyszínenként meglehetősen rugalmasan kezelték. Egyetérthetünk Szombathy véleményével, aki szerint a két fogalom tartalma „*esetleges és változó*” (Szombathy 2005: 25).

Hiába a két csoport és bármennyire is vonzóan tűnik, mégsem illeszthető Veblen dologtalanosztály-elméletébe (Veblen 1922), ahol a társadalom tagjait gazdasági tevékenységük (illetve ennek hiánya) alapján sorolja a felső (*upper-class*) vagy az alsó osztályba (*inferior class*).

Az 'abbāsida társadalom elitjéhez való tartozást nyilvánvalóan meghatározta a társadalmi hierarchiában elfoglalt helyzet: vitán felül állt, hogy az uralkodó, az állam irányításában részt vevő segítői, legfelsőbb katonai vezetői a *hāšša* tagjai. Ezzel szemben a vagyoni helyzet szükségyszerűen nem nyitotta meg az elithez vezető kapukat. Az irodalmi emlékek alapján úgy tűnik, a tudás és műveltség inkább befolyásolta az elitbe emelkedés lehetőségét, mint a gazdagság és a vagyon, még akkor is, ha a szóban forgó tudós személy egyébként valamilyen mesterség folytatásából, hivatal betöltéséből biztosította megélhetését. A *hāšša* fogalmában tehát keveredtek a társadalmi-politikai, a származási, a gazdasági és a kulturális tényezők.

Az *āmma*-ba tartozott mindenki más a legszegényebb és legelesettebb rétegektől a kézműveseken, földműveseken át a leggazdagabb, ám az elithez tartozáshoz szükséges műveltségi szintet el nem érő kereskedők is (Szombathy 2005: 23-32), sőt egyes vélemények szerint az írástudókhöz tartozó alsó szintű tanítók és írnokok is (vö. Ġāhiz, *Ḍammr*, Ibn Qutayba, *‘Uyūn* II: 166-68; Hārūn 1988: 189-99). A köznép életmódja, véleménye, gondolkodása kívül esett az elit értékrendjét tükröző középkori szerzők érdeklődésén (Szombathy *ibid.* 26). Emiatt az *āmma* rendszerint csak akkor tűnik fel a művekben, ha a gúny céltáblájául vagy a magas kultúra hiányának demonstrálására használták. Ezt a lekezelő, semmibe vevő bánásmódot jól mutatja al-Ma'mūn kalifa summázata:

„*A közemberek alantasak, a kézművesek hitványak, a kereskedők fősvények, az írnokok pedig királyt [játszanak] az emberek előtt*”¹.

Kivételesnek számít ebben a körben al-Ġāhiz, aki érdeklődésének középpontjába az embert, az emberi jellemet állította, és nem vesztette el élő kapcsolatát az alsóbb néposztályokkal. Antropológiai érdeklődésének és megfigyeléseinek köszönhetően

¹ Idézi Bayhaqī, *Mahāsīn* 128 alapján Szombathy 2005: 27.

értékes adatokat őrzött meg munkáiban az *ʿamma* viselkedéséről, életmódjáról, szokásairól.

A társadalom teljes spektrumának vizsgálatát tovább nehezíti, hogy az *adab*-irodalom az *ʿabbāsida* kori városi kultúrát és értékrendet tükrözi. A vidéki népesség, a földművesek és fokozatosan a sivatagi nomád beduinok még a városi köznéppel szembeni érdektelenségénél is nagyobb elutasítással találták szemben magukat (Szombathy *ibid.* 19). A földművelő és a beduin alakja lassan az abszolút műveletlenség, a rossz erkölcsök sztereotípiájává vált.

4. A mindennapi nyelvhasználat

Hasonló problémával találkozunk a korabeli nyelvhasználatot illetően is. Az arab a világ egyik leghosszabb ideje dokumentált és legkorábban standardizált nyelve, amelyről Hourani azt tartja, hogy a világ egyetlen más népének tudatába sem épült be olyan mélyen nyelv, mint az arabokéba a sajátjuk (Hourani 2003: 1). Ennek ellenére a kora *ʿabbāsida* időszak dialektális helyzetéről, a mindennapi élet nyelvéről és a társadalmi rétegek beszédének jellemzőiről kevés adat áll rendelkezésre. Ennek oka, hogy a grammatikusok, habár tudatában voltak a dialektális nyelvi változatok létének², ezeket mint hibás és hiányos megnyilvánulásokat, a tudományos leírás köréből nagyrészt kizárták. Kivételesnek számítanak a dialektusokat módszeresen vizsgáló és összehasonlító munkák, mint például Ibn Fāris *Fiḡh al-luġa*-ja (Goldziher 1878: 326-28). Minél inkább erősödtek a *fūṣḡā*-hoz fűződő hiedelmek, melyek szerint az arab minden más nyelvnél szebb, logikusabb, alkalmasabb az összetett gondolatok kifejezésére, annál értéktelezenebbnek tekintették az elsődlegesen tanult, a legkisebb figyelemrőfordítással beszélt, a primer közösségeket szimbolizáló nyelvi változatokat³. Végül a szerzők szemében a dialektusok és a köznyelv elválaszthatatlanul összeforr az *ʿamma*-val, míg az értékskála csúcsán a klasszikus arab helyezkedett el még akkor is, ha a szűkebb beszélőközösségben,

² Erre utalnak az *adab*-munkákban is gyakran feltűnő megjegyzések, hogy egy adott szó vagy kifejezés X vagy Y törzs „nyelvére” (dialektusára) jellemző; az, hogy az arab nyelv (*luġat al-ʿarab*) helyett az „arab nyelvekről” (*luġāt al-ʿarab*) születtek munkák. Végso soron a nyelvet rombolónak, elsorvasztónak tekintett dialektális sokszínűség tette szükségessé a Korán kanonizálását és az olvasatok számának korlátozását (Owens 2001: 420-22).

³ L. Owens 2001: a standardizált nyelvi változat (*Standard Arabic*, SA), az anyanyelvnek tekinthető elsődleges nyelvváltozat (*Native Arabic*, NA), valamint a standard/klasszikus és nyelvjárási elemeket egyaránt tartalmazó, a szervezett oktatás nyomait magán viselő beszélt változat (*Educated Spoken Arabic*, ESA) egymáshoz viszonyított értékarányáról és bonyolult viszonyáról; vö. Ferguson 1959: 348-51; Sándor 2001.

a mindennapi életben használhatatlan volt. Az arab nyelv egyet jelentett (és jelent ma is) a standard nyelvváltozattal, míg a nyelvjárások és a köznyelvi formák hangulati velejárójává vált a bizonyos fokú alsóbbrendűség, ami áttevődött a beszélőikre is (Goldziher 1878: 338-39). Ami ennél is meglepőbb eredmény: gyakran a dialektális beszélők is alsóbbrendűnek érzik és tekintik magukat a standard változat beszélőinél (Haeri 2000: 65; Wardhaugh 2005: 14).

Mindezekre tekintettel a tanulmányban használt „arab nyelv” fogalma alatt a standardizált nyelvi változatot, a klasszikus (irodalmi, *fušhā*) arabot értem.

A kor irodalmi emlékeire tehát tökéletesen illik Burke jellemzése, amely szerint az írás „*inkább a beszélt nyelv fordítása, mint annak másolata*” (Burke 2002). A szerzők tudatosan törekedtek a lehető legtisztább nyelvi változat használatára, miáltal forrásaik, tekintet nélkül társadalmi helyzetükre, foglalkozásukra, tanultságukra, általában jól formált klasszikus arab nyelven nyilvánulnak meg. Ezen a ponton ismét al-Ġāhiz kivételnek számító nyelvi megfigyeléseire érdemes felhívni a figyelmet, aki – ugyan kevésbé rendszerezetten – feljegyezte tapasztalatait a különböző népcsoportok, foglalkozástűzők, nemek és korcsoportok nyelvi változatairól, a standardtól való elhajlásuk mértékéről, és gyakran az eltérések okai után is kutatott.

Ha az írásokban konkrét grammatikai vagy lexikológiai hibákkal (*lahn*) találkozunk, azok vagy egyes személyekhez kötődnek, akik hibás beszédükről híresültek el, vagy oktatási céllal, kerülendő példaként szerepelnek (vö. Zubaydī, *Lahn*; Ibn Qutayba, *Uyūn* II: 155-60), vagy a humor forrásául szolgáltak (vö. Szombathy 2005: 214-16). E korai szociolingvisztikai megfigyelések között találhatók néhány jó fülű középkor végi európai költő, író munkáiban megnyilvánulóhoz bizonyos mértékig hasonló felismerések (Burke 2002; 2004: 38-39). Míg azonban Shakespeare vagy Molière kritikával illetve vagy a komikus karakterekbe építve nevetségessé tette például a társadalmi státusz és a hozzá nem illeszkedő nyelvi változat használatának konfliktusát, addig a korai *adab*-szerzők célja az elretentő példákkal elsősorban a *hāšša* és a művelt rétegek nyelvi tisztaságának megőrzése volt. Egy ‘Abdalmalik b. Marwān-nak tulajdonított mondás szerint „*a lahn defektus a nemesre nézve*” (Ġāhiz, *Bayān* 335). Az ideálishoz közelítő nyelvhasználatot tehát az elithez tartozás velejárójának tartották, a köznépet viszont ebből a szempontból is javíthatatlan, taníthatatlan homogén tömegnek tekintették. Eredendően őket tették felelőssé a nyelvromlásért (Zubaydī, *Lahn* 4), és bűnüket annál is súlyosabbnak ítélték, hogy példájukat a *hāšša* is követni kezdte (*ibid.* 9).

Az anyag feldolgozása során tehát mindvégig szem előtt tartottam, hogy a dokumentumok egy szűk társadalmi csoport, a nehezen meghatározható, inkább csak körülírható *ḥāṣṣa*-nak tulajdonított vagy hozzá tartozónak gondolt értékrendet tükrözik. A szerzők elsősorban az ő használatukra, okulásukra szánták műveiket. Emiatt a történelmi és irodalmi hagyományokból és koruk mindennapi életéből átemelt példák tudatuk egy olyan szűrőjén mentek keresztül, aminek eredményeként nem annyira a valóság, mint inkább egy általuk ideálisnak tekintett kulturális állapot ismerhető meg.

5. *Közösségi tudat és kötődések*

Tárgyamhoz két aspektusból: az irodalom felől és a társadalom oldaláról közelítettem. A *šū'ūbiyya* értelmezése során igyekeztem kerülni a „nemzet” és ehhez hasonló modern európai társadalomtudományi konnotációjú fogalmak használatát, amelyek csak egy késői időpontban, az angol-francia gyarmati uralommal párhuzamosan kerültek az iszlám területekre. A hazafiság és nacionalizmus európai fogalmainak átvétele a felszínen megváltoztatta az iszlámhoz fűződő identitást és lojalitást, végül egy sor nemzetállam létrejöttéhez vezetett, amelyek megőrizték az egykori gyarmatosítók által kialakított államszerkezetet és határvonalakat (Lewis 2004: 45, 12; vö. Barakat 1993: 42; Hourani 2003).

Ezek a modern kategóriák azonban nehezen egyeztethetők össze a középkori arab társadalom felfogásával, ahol a legerősebb közösségalkotó tényezőnek nem a közös származást, hanem a vallási hovatartozást, a közös kultúrából való részesedést, esetleg a közös nyelvet kell tekintenünk. Ennek a mindent felülíró identitásnak és lojalitásnak a kialakulása éppen a tárgyalt időszakban kezdődött, és az egyetlen iszlám közösség ideája még azt követően is fennmaradt, hogy az eredetileg egyetlen uralkodó keze alatt tömörült állam részekre bomlott. Erről tanúskodik az igen gazdag történelmi irodalom, amely az iszlám állam és közösség történelmét dolgozza fel, nem pedig egyes államokét (Lewis 2004: 13). Érvényes ez a megállapítás a dinasztikus vagy területi specifikációjú művekre is, hiszen szerzőik a feldolgozott témát az iszlám közösségen belül, nem pedig ettől függetlenül, ebből kiszakítva helyezik el.

További sokat mondó bizonyíték arra, hogy a muszlim gondolkodást mennyire nem az etnikai különbségek mentén határozták meg, a névadás. Önmagukat muszlimokként határozták meg a hitetlenekkel (*kāfir/kuffār*) szemben, az őket körülvevő vagy

területekre betörő népeket pedig olyan tágan értelmezhető és általános terminusokkal jelölték, mint *rūmī* (bizánci [keresztény], görög [anyanyelvű]; később az egyén nyelve vagy vallása is semlegessé vált és az elnevezés egyszerűen a származási helyére utalt) vagy *ifriġ* (frank, azaz európai keresztény). Ugyanilyen általánosító az iszlám társadalom két tömbjének, az araboknak és az *ʿaġam*-nak az elnevezése. Ennek a leegyszerűsítő szemléletnek nem mond ellent, hogy számon tartották a birodalom népeit, hogy különbséget tettek a nemzetiségek között, sőt még az a fura helyzet sem, hogy a *šuʿūbiyya*-ban átmenetileg éppen az etnikai hovatartozás és tudat kapott különös hangsúlyt.

A kifelé egységet sugárzó, belülről azonban számos törésvonalat ismerő iszlám közösségfelfogás sajátos jellege miatt nem kerülhettem el, hogy a többes identitás viszonylag új szociológiai fogalmát bevezessem, hiszen ezáltal válik érthetővé és magyarázhatóvá a *šuʿūbiták* és az ellenük érvelők motivációja.

Akár tudatában voltak, akár nem, akár megfogalmazták, akár nem, a kettős identitás „életérzésével” (Molnár 2007: 238) a történelem során minden többnemzetiségű közösség találkozott. A modern értelmezés szerint ennek lényege, hogy a kisebbségi (alárendelt) helyzetben lévő nép úgy integrálódik a többségi (domináns) társadalomba, hogy magáévá téve ennek azokat az identitási elemeit, amelyek saját identitásának elemkészletéből hiányoznak vagy csak részben található meg, megőrzi mindkét irányú kötődését. Ha nem ezt tenné, az belső keserűséghez, bizonytalansághoz vezetne és összeütközésbe kerülne mind a többséggel, mind a kisebbséggel (Molnár *ibid.* 238, 241). Ez a fajta egyensúlyban lévő identitás elutasítja a kizárólagos értékválasztást az etnikai (alárendelt) és a nemzeti (domináns) identitás között, és ha nem kényszerítik választásra az embereket, kettős vagy többes identitásnak is képesek megfelelni (*ibid.* 239; Bindorffer 2001: 11). A kétértelmű (etnikai és többségi) nyitottságnak köszönhetően a csoport önmegtartása mellett csökkenteni is képes a csoportok közötti konfliktusokat (Bindorffer *ibid.* 128). Ha azonban ez az egyensúly valamilyen okból felbomlik (vagy soha nem is létezett), konfliktusos identitás alakul ki, és a kisebbségeket ért traumákra adott reakcióként könnyen átlendül az etnikai (nemzetiségi) identitásba (*ibid.* 179-84).

Az identitás kérdésének ez a megközelítése különösen érdekessé válik, ha a kora ʿabbāsida időszak társadalmi és kulturális mozgásait vizsgáljuk. A kívülről homogénnek gondolt, az arab dominanciával irányított államon repedések keletkeztek: számtalan vallási, politikai, kulturális, irodalmi irányzat jelent meg, és a különböző nemzetiségek egyre hangosabban kiáltották, hogy elégük van az arabok felsőbbrendűségéből és

arroganciájából. A választások kora volt ez: dönteni kellett az államvezetés irányáról, az alattvalókkal való bánásmódról, a vallás fő irányának jövőjéről, az egész civilizáció sorsáról. De választaniuk kellett az egyéneknek és népcsoportoknak is: asszimilálódjanak vagy integrálódjanak az arab vezetésű iszlám társadalomba.

A bizonytalanság, a nem egyértelmű társadalmi követelmények, politikai változások veszélyeztetik, megkérdőjelezik vagy egyenesen tagadják a kialakult identitásképet (Bindorffer 2001: 20), ez pedig szükségszerűen az identitásválasztás és -építés dilemmájáig vezet: az adott csoportban identitásválság vagy erős negatív identitástudat alakulhat ki (*ibid.* 21).

A politikai-történelmi eseményeket kísérő konfrontációs és sérelmi helyzet, amelyben a perzsa *mawālī* találta magát, fokozta az etnikai identitás erősítésének és hangsúlyozásának szándékát. Hasonló körülmények között az alárendelt helyzetben lévő nép természetes reakciója a többségtől való elhatárolódás, a kisebbségi csoport kohéziójának erősítése és identitásuk értékékként való feltüntetése. Ilyen esetekben az etnikai csoport kidolgozza a többségre (domináns csoportra) vonatkozó negatív sztereotípiáit és működteti előítéleteit (Bindorffer *ibid.* 128).

A mélyben hosszú ideje munkáló erők hatására látszólag váratlanul, ám a fentiek tükrében szinte törvényszerűen tűnt fel a *šu'ūbiyya*, amely kifejlett formájában nyers arabellenességgel, időnként az iszlámmal szembeni szkepticizmusával egyes szerzők és kutatók véleménye szerint az egész birodalmat is veszélybe sodorhatta volna, tehát általában káros jelenségként értelmezték. Al-Ġāhiz erről így ír:

„Az ellenségeskedés valószínűleg az 'aşabiyya egy fajtája [...] Hosszú vita pedig csak harchoz vezethet. Ha gyűlölünk valamit, akkor gyűlöljük annak birtokosát is. Ha valaki gyűlöli ezt a nyelvet, akkor gyűlöli a félszigetet is. És a helyzet egyre csak romlik, míg egészen az iszlámmal való szakításhoz nem vezet, hiszen ezt is az arabok hozták magukkal, ők voltak benne az elsők” (Ġāhiz, *Ḥayawān* II: 660-61).

Ha azonban alaposabban szemügyre vesszük, megláthatjuk, hogy a *šu'ūbiyya* az útkeresésben és az önmeghatározás folyamatában segítette a perzsa és – talán meglepő módon – az arab népelemet. Az identitáskeresésnek pedig váratlan hozadéka lett az a tudományos érték, amely a *šu'ūbiya* viták következtében épült be az iszlám kulturális kincsbe, különösen a származáskutatás és a nyelvtudomány területén (vö. Goldziher 1967^b).

A közösségi identitás kialakításához meg kell húzni és fenn kell tartani az etnikai csoportokat elválasztó mentális határokat, amelyeken belül vagyunk „mi” és kívül vannak „mások”; amelyek mentén megállapítható, hogy kik tartoznak és tartozhatnak,

illetve kik nem tartoznak és nem is tartozhatnak az adott csoportba. A határok azonban nem lehetnek merevek és örökérvényűek, másképpen nem biztosíthatnák a csoportidentitás rugalmasságát és mozgékonyságát. Ezenkívül a határokat belülről, a csoportnak kell kijelölnie, ellenkező esetben kétséges, hogy kívülről kijelölt, a közösségre kényszerített határokkal a csoport képes és kész-e azonosulni (Bindorffer 2001: 24-25).

6. A tanulmány modern forrásai

A *šū'ūbiyya* hatásainak és következményeinek elemzésekor nagyban támaszkodtam a problémához különböző nézőpontokból és tudományos hagyományokkal közelítő Goldziher, Gibb és Norris tanulmányaira. A klasszikus források imént vázolt részrehajlása ellenére megkíséreltem a társadalmat, a kultúrát és a nyelvet (ebben az esetben a forrásanyagban megőrzött irodalmi lenyomatát) mint társadalmi jelenséget komplexen, egymásra ható elemekkel teli folyamatként vizsgálni.

A szociolingvisztika modern tudományos eredményeinek összevetése a korai arab prózairodalom által a társadalomról közvetített képpel hozzásegített, hogy eltávolodjak a tárgyalt időszakban tudománnyá fejlődő nyelvészet sugallta alapvetéstől, miszerint a páratlan presztízzsel felruházott, minden szempontból kivételesnek tekintett arab nyelv pusztán a Koránból nyert, valamint a sztenderddé vált pogánykori költészetből gyűjtött, vizsgált és rendszerezett adatokon alapuló grammatika (*an-naḥw*) és lexikológia (*al-luġa*) összessége.

Az önmagában érdeket vagy értéket nem képviselő (Bindorffer 2001: 49), az egyének és csoportok együttműködését biztosító kommunikációs eszköz, a nyelv történeti és társadalmi hatásra válik érzelmeket kiváltó, tudatos tényezővé. Integráló szerepe vitathatatlan, központi szerepet játszhat az etnikai közösségek tudatának alakításában, de ezt a státuszt leggyakrabban az etnikai csoportok ellenséges interakciója esetén (Bindorffer *ibid.* 22), akkor kapja meg, ha a csoportok közötti határképző tényezővé válik (*ibid.* 49). Ehhez a modern felfogáshoz közelít a XVI. században élt észak-afrikai történész, szociológus, filozófus és még egy sor más tudomány ismerőjének, Ibn Haldūn-nak társadalom alapú szemlélete, aki a nyelvtudomány oszlopai közé a grammatika és a lexikográfia mellé nemcsak a retorikát (*al-bayān*), hanem a széles társadalom kulturális kincsét hordozó *adab*-ot is beemelte (Ibn Haldūn, *Muqaddima* 545).

7. A tanulmány felépítése

A legegyszerűbb és legfontosabb határépítő mechanizmus a más csoportokkal való összehasonlítás (Molnár 2007: 240). A *šū'ūbiyya* irodalmának eddigi feldolgozásai szinte tételesen felsorolták az arabok és nem arabok közötti határokat jelző vitapontokat, így ezek részletes ismertetésére a tanulmányban nem térek ki. Ehelyett azt vizsgáltam, hogy a középkori arab prózairodalom és a *šū'ūbiyya* területén miként és milyen formában nyilvánult meg a határépítő mechanizmusok. A témát nyolc kérdés köré csoportosítva egy általános bevezetőt követően négy fejezetben dolgoztam fel az etnikai tudat és az irodalom („*Šū'ūbiyya és irodalom*” című első fejezet), az irodalom és a társadalom („*Adab és identitás*” című második fejezet), az etnikai tudat és a társadalom („*Az arabgyűlölet foka*” című harmadik fejezet), végül az integráció és asszimiláció dilemmájának („*Šū'ūbiyya és identitás*” című negyedik fejezet) viszonyát vizsgálva. A válaszra szánt kérdések egyenként:

Első kérdés: *miért arabul szólaltak meg az arabokat a perzsáktól határozottan megkülönbözteti kívánó šū'ūbiták?* – Ehhez a *Bevezetés*ben megvizsgálom a nyelv, a nyelvhasználat és az identitás (a nyelv és a társadalom) viszonyát. Áttekintem azokat a tényezőket és körülményeket, amelyek erősítik a nyelv és a beszélőközösség kohézióját; azt, hogy a hatalom beavatkozása hogyan befolyásolhatja ezt a viszonyt. A különböző csoportok együttműködő vagy konfliktusos kapcsolatának fényében a nyelvcsere elősegítő körülményeket veszem közelebről szemügyre, ami ugyanúgy eredményezheti a beszélőközösséghez csatlakozó csoport identitáscseréjét, mint ahogyan ennek elmaradását. – A nyelv–társadalom–azonosságtudat viszonyának vizsgálata alapján arra a megállapításra jutottam, hogy az arabok és az arab nyelv dominanciája, amihez az iszlám befogadása és nyitottsága társult, alapvetően vonzóvá tette közösségüket a kívülállók számára, és a körülmények az asszimilációs folyamatoknak kedveztek. Az erős és régtől fogva létező etnikai öntudattal rendelkező perzsák, akik fontosnak tartották kulturális örökségük megőrzését és továbbadását, az arab nyelvet az iszlám közösségbe integrálódva kommunikációs eszközként használták, érzelmileg azonban nem kötődtek hozzá és nem emeltek az identitásukat alkotó elemek közé.

Második kérdés: *kik voltak azok az írástudók, akik az 'abbāsida uralom kezdetétől a történelmi események háttérébe húzódva kultúraformáló helyzetbe jutottak?* – A perzsa írnokok befolyásának megértéséhez röviden bemutatom az iszlám állam

adminisztrációjának alakulását és azokat a történelmi-politikai körülményeket, amelyek eredményeként a szászánida típusú államigazgatásban gyakorlatot szerzett perzsa titkárok háttérbe tudták szorítani a bizánci típusú bürokráciában járatos, nem kevésbé képzett hivatalnokokat. – Az 'abbāsida forradalom keleti, ḥurāsān-i eredete, az erősen iranízált közeg, a perzsa hagyományokat ápoló és kulturális örökséget őrző értelmiségi, írástudó elit, az új hatalom irántuk megnyilvánuló bizalma, az arabokkal és az omajjádok támogatóival szembeni bizalmatlansága együttesen tette lehetővé a perzsa származású *mawālī* írmokok felemelkedését és társadalmi tekintélyük erősödését. Az 'abbāsida hatalom részéről uralmuk legitimálása, az új hatalmi filozófia támogatása és terjesztése céljából központi igény mutatkozott a szászánida értékrend és az uralkodást támogató bölcselet iránt.

Harmadik kérdés: *az irodalom és az adminisztráció területén kibontakozó perzsa túlsúllyal szemben hogyan volt képes megnyilvánulni az arab kulturális repertoár?*

– A jelenség társadalmi okai után kutatva megvizsgálom, milyen szerepet játszott az iszlám előtti törzsi költészet a közösségi tudat fenntartásában; a példátlan tiszteletnek örvendő törzsi költők és hagyományozók társadalmi szerepe hogyan változott az iszlám megjelenése után, ezzel párhuzamosan hogyan alakult a pogánykori versek megítélése és maga a beduin típusú költészet. Végül bemutatom, hogy milyen körülmények vezettek az 'abbāsida időszakban a pogánykori költészet újralfedezéséhez és ez milyen hatással volt az arab etnikai tudat alakulására. – A pogánykori versek és hordozói intézményként voltak hivatottak a közösségi öntudat megőrzésére és továbbadására. A hagyományozók munkájának köszönhetően kialakult az a standard minta, amely az irodalmi arab kiemelt státuszát is biztosította. Azonban ahogy távolodott az iszlám társadalom a beduin életmódtól és erkölcsi értékektől, úgy veszítette el a pogánykori költészet civilizáció- és azonosságmegőrző funkcióját. A beduin költészet rehabilitálása és társadalmi szereppel való ismételt felruházása a perzsa irodalmi dominanciára adott válaszként történt meg. Ekkorra mint egységes kulturális kincs, az egész arabság számára biztosította a közösség töretlen kapcsolatát a beduin múlttal és felölelte a perzsa hagyományokkal szembe állítható kulturális elemeket.

Negyedik kérdés: *az, hogy a prózairodalom vált az 'abbāsida korszak meghatározó irodalmi műfajává, egyúttal jelentette-e a költészet, ezen keresztül pedig az arabok „legyőzését” is?* – Az *adab*-irodalom az *adab* fogalmának változásától nem függetlenül alakult ki. Ezért mindenekelőtt sorra veszem, hogy a pogánykori arabság számára sem ismeretlen *adab* fogalma milyen fokozatokon és fogalmi bővüléseken keresztül jutott el a

kora 'abbāsida korszakra a morált, a társadalmat és az intellektust egyaránt érintő jelentőség. Az *adab*-ot a vallástudományoktól elválasztó határok felállításának eredményeként a próza *adab* műfaji keretei között megnyilvánuló *šu'ūbiyya* tematikájából kimaradtak a vallási, iszlámtudományi kérdések, hacsak nem szolgálták valamelyik vitázó fél közvetlen érdekeit.

Önálló fejezetben tárgyalom az *adab*-irodalom két jellemző ágát, a titkári és a szépirodalmi *adab*-ot. Az előbbi tipikus képviselőjeként Ibn al-Muqaffa' iranizáló stílusát alapul véve röviden áttekintem azt a kulturális tudás- és ismerethalmazt, amelyet a korai perzsa írások az arab nyelvű tudományos és szépirodalom megkerülhetetlen részévé tettek. Ezt követően azt veszem szemügyre, hogy a perzsa munkák növekvő népszerűségére az arab oldal milyen válaszokat adott. A legegyszerűbb és a *šu'ūbita* vitáktól sem túl távol álló módszer, az inkább személyeskedő, mint objektív megnyilatkozások alapján rajzolom meg azt a képet, ahogyan az arab ügy védelmezői a korabeli titkárokat és fordítókat látták, majd al-Ġāhiz és Ibn Qutayba egymástól lényegi kérdésekben eltérő kulturális programján keresztül érintem, hogy nyelvén kívül hogyan vált arabbá a próza-irodalom abban az értelemben, hogy a perzsákéval egyenrangúként váltak részévé az arab kulturális örökség elemei. – Al-Ġāhiz programja egy megengedő, többes kötődést is lehetővé tevő, ugyanakkor az etnikai és kulturális sovinizmus minden formáját elutasító kulturális azonosság választásának példája, míg Ibn Qutayba sokkal szűkebb határok közé szorította és szinte kizárólagosan az arabokkal vállalt közösséghez kötötte az üdvözítő és az iszlám közösség hasznát szolgáló szolidaritást és lojalitást.

Ötödik kérdés: *milyen szempontok alapján és hogyan definiálható a *šu'ūbita* szerző?* – A kérdés megválaszolásához a munkák felől közelítek. A középkori szerzők és modern kutatók *šu'ūbiyya*-értelmezéseiből kiindulva vizsgálom azt a folyamatot, amelyben a *šu'ūbiták* a társadalmi egyenlőség igényétől jutottak el az arabok kiválóságának és kivételességének tagadásáig. Ennek során szót ejtek a genealógia és a *šu'ūbiyya* megkerülhetetlen kapcsolatáról és kölcsönhatásairól, az ehhez lazán kapcsolódó *maǧālib*-gyűjtés helyzetéről és szerepéről, valamint a *šu'ūbiyya*-ban lényegessé váló *ša'b-qabīla* vitáról. – Néhány *šu'ūbitának* minősített, genealógiai kérdésekkel is foglalkozó, illetve perzsa származására büszke vagy a perzsa (városi) életmódot az arab (sivatagi beduin) élébe helyező szerző életművét figyelembe véve arra a megállapításra jutottam, hogy közöttük egy sincs, aki munkásságát kizárólagosan a *šu'ūbiyya* szolgálatába állította volna.

Hatodik kérdés: *milyen kapcsolatban áll egymással a šu'ubiyya és a zandaqa?*

– Egyes kutatók úgy vélik, a *zandaqa* politikai mozgalmi a *šu'ubiyya* szélsőséges megnyilvánulásai voltak, illetve hogy a *šu'ubiyya* mint egy titkos társaság, közvetlenül és hatékonyan támogatta a perzsa elszakadást célul kitűző mozgalmakat. A *šu'ubiyya* és a *zandaqa* céljait, érdekeit és működési területét figyelembe véve az előbbi állításokkal szemben azt igyekszem igazolni, hogy a šu'ubita viták bátoríthatók ugyan a perzsa nacionalisták törekvéseit, de szinte teljességgel kizárható, hogy tudatosan a *zandaqa* érdekeit szolgálták volna.

Hetedik kérdés: *miért a perzsák lettek a šu'ubiyya zászlóvivői?* – A kérdés a perzsa identitás létevel magyarázható, így röviden áttekintem az iráni azonosságtudat alakulását, az iszlám hódítás erre gyakorolt hatását és az identitás újrafelfedezésnek jelentőségét. – A régi iráni birodalmakban, különösen a szászánidák idején Perzsia népei nem önálló etnikai közösségekként éltek egymás mellett, hanem a politika, a vallás és a kultúra által közrefogott összetartozás-tudattal rendelkeztek. Ezt az arab hódítás csak ideiglenesen volt képes megtörni, de a közösség mindvégig megőrizte a „minket” a „másoktól” való megkülönböztetés igényét.

Nyolcadik kérdés: *más népek miért nem voltak képesek a perzsákéhoz hasonló šu'ubita irodalom létrehozására?* – A perzsa irodalmi dominanciájú központtól távoli, a vizsgált időszakban már nemcsak névleg, hanem ténylegesen is független tartomány, al-Andalus és Észak-Afrika egy-egy šu'ubitanak tartott irodalmi termékét vetem alá részletesebb vizsgálatnak. – Ibn García-nak az andalúziai „szlávok” nevében írott *Risāla*-ja formailag és tartalmilag is tökéletes šu'ubita munka, társadalmi hatását illetően azonban alatta marad a hasonló perzsa írásoknak. Úgy vélem, a szláv *mawālī* nem igényelte túl elszántan csoportjuk megkülönböztetését a birodalom többi népétől (hiszen etnikai közösségnek sem tekinthetők). Ehelyett a *Risāla* számomra több bizonyítékot adta annak, hogy az iszlám társadalomba és kultúrába megnyugtató módon integrálódott csoport egyik tagjának az irodalmi hagyományt tisztelő, ám személyes okokból megírt éles hangú rípostyjával van dolgunk. Az ismeretlen szerző *Maḩāḩir al-barbar*-ja sem formailag, sem tartalmilag nem mutatja a *šu'ubiyya* jeleit. Ennek ellenére részletesen tanulmányozom a berberek eredetlegendáit, hiszen ezek egy közös etnikai és kulturális tudattal nem rendelkező, mindössze a származás ködös múltba vesző nyomainak emlékeit őrző, szinte egész ismert története során alárendelt helyzetben lévő nép politikai érdekektől sem mentes identitásváltásáról tanúskodnak.

Bevezetés

– nyelv és társadalom, nyelv és identitás –

A šu'ūbita irodalom talán legmeghökentőbb jellegzetessége, hogy a szerzők származásuktól függetlenül arabul tették közzé az arabokkal kapcsolatos kritikájukat. Meglepő ez, ha az arab nyelv használatát szembeállítjuk a *šū'ūbiyya* erőteljes etnikai jellegével és a nem arab közösségek kulturális tudatának megnyilvánulásával. Ez a különlegesség azt jelzi számunkra, hogy a tárgyalt időszakban az iszlám társadalomban a nyelvhasználat határa nem esett egybe az etnikai határral, a megnyilvánulások tartalma ugyanakkor arra utal, hogy a šu'ūbiták történelmi és kulturális hagyományaik életben tartásával határozottan törekedtek arra, hogy közösségeiket megkülönböztessék az arabokétól.

E látszólagos ellentmondás feloldásához hasznosnak találtam áttekinteni a nyelv társadalmi megjelenését. Esetenként a tanulmány tárgyához közvetlenül nem kapcsolódó példák segítségével kerestem választ kérdéseimre: milyen kapcsolatban áll a nyelv, a nyelvhasználat az identitással; milyen tényezők és körülmények hatására erősíti a nyelv egy beszélőközösség belső kohézióját; ennek valóságos vagy remélt megszilárdítását hogyan befolyásolhatja a hatalom beavatkozása; egy adott nyelv használata milyen hatással van a beszélőközösségen kívüli csoportokkal való együttműködésre; milyen körülmények közepette történhet meg a nyelvcsere, aminek eredményeképpen egy közösség saját anyanyelve helyett egy másik, idegen nyelvet részesít előnyben.

A nyelv, a társadalom és az identitás viszonyát illetően előljáróban annyi elmondható, hogy a nyelvtudomány eszköztárával már nem magyarázható jelenségek esetében bizonyos szabályszerűségek felismerése mellett gyakrabban tapasztalhatunk egyedi, rendhagyó fejleményeket. Mindez arra enged következtetni, hogy a beszélőközösségek motivációi hasonló körülmények és feltételek közepette is eredményezhetnek különböző fejlődési irányokat, amelyek alapvetően befolyásolják és határozzák meg mind a nyelv, mind a beszélőközösség sorsát.

1. A nyelv mint társadalmi kategória

„Miért olyan izgalmas dolog a nyelvet tanulmányozni? – teszi fel a kérdést David Crystal. – Talán azért, mert a nyelv kivételes szerepet játszik az emberi gondolatok és törekvések tágasságának megjelenítésében. Ha szétnézünk magunk körül, elámulunk a világnézetek, irodalmak és életmódok sokaságát közvetítő több ezer nyelven és nyelvjáráson. Ha visszatekintünk elődeink gondolataira, azt tapasztaljuk, hogy ezt is csak annyiban tehetjük meg, amennyiben a nyelv lehetővé teszi számunkra” (Crystal 1998: 11).

Tökéletesen rímel Crystal gondolataira az évszázadokkal korábbi, Abū al-Ḥasan-nak és 'Alī b. al-Ḥusayn-nak tulajdonított mondás:

„Ha a tudósok nem kötötték volna meg gondolataikat a híradásokban (abḥār) és a [szellemi] örökség (āṭār) lejegyzésével, bizony veszendőbe mentek volna az első tudományok és hiányos lenne, ami belőlük fejlődött ki, mivel minden tudomány a híradásokból vétetett, minden bölcsesség (ḥikma) ebből ered, ebből gyűjtötték a vers felsorait, onnan ered az ékes-szólás, abból építkeznek az analógiát alkalmazók, velük érvelnek a szóonokok. Belőlük származik az emberek tudása, bennük található a bölcsék példabeszédei, általuk ismerhető meg a nemes és magas erkölcs, ott keresendő az uralkodás és ítélkezés civilizált politikája. [A híradásokból] minden furcsaság megismerhető, rájuk minden csodás dolog visszavezethető. Olyan tudomány, amelynek hallgatását hosszan élvezzi az értő, de messze elkerüli a balga; gyakran látogatja az eszes, egyformán sóvárog utána az elit és a pórnép, történeteit egyaránt kedveli arab és idegen” (Yāqūt, Udabā' I: 91-92).

Mindez pedig csak úgy jöhet létre, úgy történhet meg, ha létezik egy nyelv, amely generációkon át közvetíti a felhalmozott tudást és ismeretet.

A nyelv különleges, autonóm jelenség, komplex rendszer. Épp annyira elvont, mint amennyire konkrét. Az ember sajátja, és csakúgy, mint az egyéni és kollektív tudás, csak addig létezik, amíg a nyelvet használó ember maga is létezik.

A nyelv a maga önállóságában saját specifikus szabályai szerint szüntelenül fejlődik és változik. Tanulmányozhatjuk lingvisztikai, grammatikai, pszichológiai, fiziológiai és még számtalan más aspektusból; vizsgálhatjuk jelenét, múltját, és előrevetíthetjük, sőt meg is tervezhetjük jövőjét⁴. Akármilyen irányba indulunk is, egy dologban biztosak lehetünk: a vizsgálat tárgya és eszköze ugyanaz, a nyelv.

⁴ A nyelvtervezés különösen akkor jelentős és felelősségteljes feladat, amikor egy nép nemzeti nyelvet választ, tudományos módszerekkel és eszközökkel meghatározza és kodifikálja szókincsét és szabályait. Hasonló akadémiai tevékenységre azonban valamennyi nyelv esetében szükség van: a valamikor lefektetett nyelvtanokat időről időre az élethez, a nyelv életéhez, a bekövetkezett változásokhoz kell

A nyelv azonban nem csak arra ad módot, hogy jellegzetességeit, szabályait és szabálytalanságait leírjuk, olyan kategóriákat alkossunk, amelyek mentén megkülönböztethetjük az egyik nyelvet a másiktól vagy épp ellenkezőleg: közelíthetjük őket egymáshoz. Nem, a nyelv ennél sokkal mélyebb és izgalmasabb kutatásokra is lehetőséget ad.

Mert mit is tudhatunk meg a nyelv és használata: a beszéd vagy lenyomata: az írás által, amelyről Ibn Haldūn azt tartotta, hogy

„... nemes mesterség, minthogy ez az ember sajátja, ebben különbözik az állatoktól. Ezenkívül azért is, mert napvilágra hozza azt, ami [a lelkek] mélyén van. Átala messze földre jutnak a szándékok és úgy rendeződnek az ügyek, hogy közvetlenül nem kell fáradozni értük. Átala ismerhetjük meg a tudományokat, a tényeket, az előttünk járók lapjait és mindazt, amit tudományaikból és történetükből lejegyeztek. E szempontok és hasznosságok miatt bizony nemes dolog [az írás]!” (Ibn Haldūn, Muqaddima 387).

A nyelv és a társadalom, a nyelv és a kultúra, a társadalom és a kultúra egymástól elválaszthatatlan fogalmak. Hatnak egymásra, és az egyik változásai idővel nyomot hagynak a másikon. E változások némelyike nyelvészeti eszközökkel nem magyarázható, ezért merült fel az igény, hogy a nyelvet, a nyelv fejlődését és változásait a társadalom fejlődésének és változásainak függvényében vizsgálják. Egy nyelv

„nem létezik függetlenül a beszélő emberektől, a közösségtől, amelynek a nyelve; de a közösség minden tagjával szemben külső hatalom: az egyén alá van vetve a közösség nyelvének, el kell fogadnia, követnie kell úgy, ahogy az előtte, az ő hozzájárulása nélkül kialakult [...] a nyelv társadalmi »intézmény« [...] változásainak eredetét a társadalomban, a társadalmi struktúra változásaiban kell keresnünk. Történeti események ugyan általában nem hatnak közvetlenül a nyelvre; de a társadalom struktúrájának változásával megváltoznak a nyelv létének és fejlődésének feltételei; ilyen módon egy nyelv a maga strukturális változásaiban a társadalom

igazítani. Különösen igaz ez, ha figyelembe vesszük, hogy az első európai nyelvtanok a XV. század végén, a XVI. század folyamán születtek (Telegdi 1977: 173-74).

Az arab nyelvtudomány több évszázados történelme során az etalonnak tekintett standard nyelvváltozat épségének és tisztaságának megőrzését szolgálták az eredeti nyelvtanok és a hozzájuk fűzött magyarázatok. Így volt ez akkor is, amikor a *fushā* közelebb került az ideális nyelvi állapot képzetéhez, mint a mindennapi nyelvhasználathoz; amikor használata egy szűk elit privilégiuma lett, a tömegek pedig tudálékoságnak, affektálásnak tekintették (E^FI: 569-70; Szombathy 2005: 215-16). A státuszos nyelv és a valós nyelvváltozat örök küzdelméről pontosabb képet ad a X. századtól rendszeressé és módszeressé váló (Pellat 1953: 129) szótáriradalom, amely a szókinés nemcsak arab elemeit, hanem az idegen átvételeket is felöleli, értelmezi, magyarázza és eligazít a helyes használat felől.

A modern korban a nyelv és az élet változásainak összehangolása arab nyelvterületen is szükségessé vált. Sorra alakultak normatív nyelvi akadémiák (Kairóban, Damaszkuszban, Ammanban), amelyek szabályozni igyekeznek az új *terminus technicus*-ok és az idegen kifejezések meghonosítását (Bakkala 1984: 11-13).

*struktúrájának változásait tükrözi*⁵.

Még ha az állítás minden körülmények között nem is állja meg helyét⁶, abban az értelemben mégis igaznak kell tekintenünk, hogy a társadalom folyamatos változása, fejlődése, a társadalom tagjai közötti kapcsolatok szünet nélküli alakulása, viszonyaik módosulása újabb és újabb igényeket támaszt a nyelvvel szemben. A nyelv pedig a maga módján, saját, történelmileg kialakult struktúrájának keretében felel ezekre a kihívásokra, hiszen a nyelv alapvető és ősidők óta változatlan funkciója a kommunikáció.

Amikor az ember egy nyelvet megtanul (legyen ez anyanyelve vagy egy idegen nyelv), nemcsak a szókincsét, nyelvtani rendszerét, helyes kiejtését sajátítja el, hanem megtanulja azt is, hogy bizonyos helyzetekben mi a helyénvaló nyelvi viselkedés, egyes szavaknak, kifejezéseknek, állandósult szókapcsolatoknak mi a mögöttes jelentése, mely kollektív kódokat illik vagy nem illik, kell vagy elítélendő használni (Wardhaugh 2005: 124-17, 222-25; Sárosdnyé 2006). E nyelven belüli és kívüli kódok összessége a kommunikatív kompetencia, amely Gumperz szerint abban áll, hogy a beszélő a számára hozzáférhető grammatikailag helyes kifejezések közül kiválasztja azokat a formákat, amelyek megfelelnek az adott helyzetben elvárt vagy formálisan előírt társadalmi normáknak. Megtanulni beszélni tehát azt is jelenti, hogy megtanulunk beszélgetni (Gumperz 1972: 205). Ahhoz, hogy az adott nyelvet használó közösség normái szerint helyesen kommunikálhassunk, nemcsak a nyelv grammatikai elemeit kell elsajátítanunk, hanem a közösség kultúráját is. Ennek hiányában együttműködésünk a beszélőközösség többi tagjával nem lehet tökéletes, hiszen a megnyilatkozások kölcsönösen helyes értelmezése kerülhet veszélybe (Wardhaugh 2005: 225).

A nyelven keresztül sajátítjuk el azt a kulturális repertoárt, amelynek segítségével meghatározhatjuk önmagunkat, szilárd identitást kaphatunk; a nyelv által fejzegetjük ki szolidaritásunkat és együttműködési készségünket a számtalan beszélőközösség többi tagjával, vagyis elhelyezzük magunkat a társadalomban. Ugyanakkor beszédünkön, hallgatásainkon és az általunk használt nyelvi változato(ko)n keresztül a társadalom más tagjai képet alkotnak rólunk, arról, hogy kik vagyunk, honnan jöttünk és talán arról is, hogy merre tartunk; különböző kategóriákba sorolnak és végül döntenek a velünk való együttműködés kérdésében. Röviden: a nyelv(használat) által működtetjük a társadalmat

⁵ Antoine Mellet alapján Telegdi 1977: 196.

⁶ Számtalan olyan forradalmat tudnánk példaként említeni, amelyek alapvetően változtatták meg, gyökeresen alakították át a társadalmi viszonyokat, a társadalmi struktúrát, ezek a változások azonban a nyelv szerkezetében korántsem tükröződtek.

úgy, hogy közben értelmezzük és megszervezzük (elnevezzük) a minket körülvevő világot.

1.1. A világ nyelvi értelmezése: a névadás

A kategóriák (vagy osztálynevek) rendszere a beszélőközösség generációinak munkájával létrejött társadalmi és történeti alkotás, a valóságban azonban nem létezik: a nyelvi osztály és egy fogalom szolidaritását az emberi gondolkodás hozta létre. Ezt a jelentésrendszert, kódot a nyelvvel együtt, annak részeként sajátítjuk el. Így az egyén a nyelv vezetésével, jelentéseinek, kategóriáinak és szerkesztési formáinak segítségével tanulja meg a világot emberi módon, gondolkodva, dolgok, tulajdonságok és viszonyok rendszereként felfogni⁷ (Telegdi 1977: 227-29).

Nevekkel nemcsak a világ dolgait és fogalmait soroljuk osztályokba, hanem a körülöttünk élő közösségeket, csoportokat is. Ebben az esetben a névnek erőteljes határkijelölő szerepe van. Az, hogy ki és milyen szempontok alapján nevez el kit, közvetlenül meghatározza az interakciók jellegét is. Ha az elnevezés kívülről származik és hozzá erőteljes etnikai, származási jelleg társul, a névbe hátrányos megkülönböztetés épül be és azonnal a visszautasítottak osztályába sorolja azt, akire vonatkoztatják. Ha befogad, egyúttal azonosulási mintát is kínál⁸ (Bindorffer 2001: 34; 127-28).

Az önkéntesen vállalt név és az önkép elválaszthatatlanul kapcsolódik egymáshoz. Ha az önkéntes névválasztás névváltoztatás formájában valósul meg⁹, nem feltétlenül jelenti az eredeti csoporttól való elszakadást, hanem a társadalmi mobilitás lehetőségeinek (a társadalmi munkamegosztásban elfoglalt kedvezőbb helyzet, hivatali pozíció elnyerése) kihasználására is utalhat (Bindorffer *ibid.* 43). A névváltoztatás vagy névválasztás

⁷ Humboldt és Sapir például olyan messzire ment a nyelv önkényének megítélésében, hogy úgy vélték: az emberek világnézetét, a világról alkotott képét döntően a nyelv határozza meg. E „nyelvi relativitásból” az következne, hogy annyi világkép létezik, ahány nyelv, tehát a különböző beszélőközösségek különböző világokban élnek (Telegdi 1977: 230). Be kell látnunk, hogy ez a túlzó szemlélet csekély valóságallappal rendelkezik. Attól, hogy a különböző beszélőközösségek a világot különböző címkékkel (nevekkel) látják el, korántsem jelenti, hogy ne azonos valóságban éljenek. Semmi okunk feltételezni, hogy eltérő földrajzi, éghajlati és társadalmi viszonyok között létrejött különböző életmódú, erkölcsű stb. közösségek, amelyek saját életviszonyuk alapján kategorizálják a környezetüket, a miénktől különböző vagy a miénkkel párhuzamos világban éljenek.

⁸ Jól példázza ezt az *Érən-sahr* szászánida időszakban kialakult fogalma, amely a pusztá származási tényező háttérbe szorításával egy politikai, vallási és kulturális entitáshoz tartozás lehetőségét ajánlotta a birodalom lakói számára (l. lentebb 127. old.).

⁹ Bindorffer kutatásaiban (2001) ez a sváb népnév vállalásának változásaiban mutatkozik meg: a „sváb vagyok” önmeghatározást külső és egyéni motivációk eredményeként egyre gyakrabban váltja fel a „sváb származású magyar vagyok” meghatározás.

nem eredményezi szükségképpen a kettős kötődés megszűnését, de mindenképpen a beszületett, elsődleges identitás etnikai szálainak gyengülését mutatja (*ibid.* 37-39).

1.1.1. A névadás és a nyelv kapcsolata az arab beszélőközösségben

Az arabokkal és Arábiával kapcsolatba hozható elnevezés legrégebb emléke i. e. 853-ból származik. III. Salmanassar (Šulmānu-ašarīdu, ur. i. e. 858-824) asszír királynak a kankari csatáról megemlékező sztéléjén szerepel egyik ellensége, Gindibu neve, aki a felirat szerint az Arábiával azonosított Arbi/Arbāya földjéről való. Népnévként *arubu* vagy *aribi* formában (*EF*² I: 562) egy évszázaddal később, III. Tiglatpileasar (Tukultī-apil-Ēšarra, ur. 745-727) idején fordul elő. A nevet általában „nomád nép” értelemben használták, közülük néhányan minden bizonnyal nem arab, hanem arámi nyelvűek voltak (Versteegh 2001^a: 23-24). A jelenleg legrégebbi arab nyelvű emlékek tekintett, a IV. századból származó an-namāra-i sírfelirat az ott nyugvó Imru’l-Qays b. ‘Amr laḥmida uralkodónak mint „az arabok királyának” állít emléket (Dussaud 1907: 35; Bellamy 1985: 46)¹⁰.

Az „arab” elnevezésnek eredetileg nem volt etnikai jellege, származásuk és nyelvük helyett a névadóktól eltérő életmódra utalt, és a fentiek alapján külső névadás eredménye lehetett, amit az érintett népcsoport felvállalt.

A név ugyanakkor nem tükrözi a pogánykori beduin társadalom törzsi jellegét. Szemben az ókori forrásokkal, amelyek egységesen arabokról szólnak, az arabok egyes csoportjai (törzsei) származási alapon határozták meg magukat, és amikor önmagukat megnevezték, a törzs mítikus vagy valódi őseinek neve alapján tették, a törzsi társadalmi hierarchiában pedig szigorú különbséget tettek a csoport született szabad tagja és a csoport védelmét élvező kliens, *mawālī*¹¹ között. Ebben a tekintetben jobban illik a törzsre,

¹⁰ A sírt 1901 áprilisában fedezte fel két francia régész, René Dussaud és Frédéric Macler. Az ötsoros felirat nabateus arámi betűkkel, de arabul vésték egy bazalttömbbe. Imru’l-Qays a laḥmida dinasztia második királya lehetett, aki a „223. év kaslūl *havának* 7. *najján*” (328. december 7-én halt meg. Néhány arámi kifejezéstől (*bar* az arab *ibn* helyett), dialektális alaktól (*tī* a *qī* vagy *q* az *alladī* helyett) és a perzsa (Dussaud 1907: 35) vagy párthus (Tafazzoli 1986) eredetű *tāg* szótól eltekintve a szöveg szókincse és szintaxisa alapvetően nem különbözik a VI. században használt arabtól (Dussaud *ibid.* 34-38, Bellamy 1985).

¹¹ A *mawālī* a *walā* gyökből származó *mawlā* többes számú alakja. Egyaránt jelent urt és szolgát. Mint oly sok arab kifejezésnek, a *mawlā*-nak is van egy általános, köznyelvi és egy szűk, csupán a vallással kapcsolatban használt jelentése. Vallási értelemben a hatalmat gyakorló új jelentésből eredő gondviselő, segítő, tanító értelemben Allah egyik neve (l. pl. Q. 6:62, 9:51, 22:75, 47:12).

Történelmi és jogi értelemben jelentése folyamatosan módosult. A pogánykorban a kölcsönös segítségnyújtás alapján viszonylagos egyenlőséget biztosító kapcsolatot jelzett (oldalági férfirokon, ideiglenes vagy állandó szövetséges, barát; l. pl. Ibn Manzūr, *Lisān* XX: 289-90; *EF* VI: 874). Az iszlám hajnalán az új valláshoz csatlakozó felszabadított rabszolgát, a közösség védelmét élvező klient jelző összefoglaló

mint az arabságra az etnikai csoport Schermerhorn szerinti meghatározása: az etnikai csoport

„egy nagyobb társadalmon belül egy olyan kollektivitás, amely vélt vagy valós közös ősszel, közös történelmi múltról szóló emlékekkel rendelkezik és kulturális fókuszát egy vagy több szimbolikus elemre irányítja, amelyek összetartozás-tudatukat meghatározzák”¹².

A szolidaritást biztosító történelmi és kulturális tudat a törzseken belül fejlődött és csak az adott törzsrre vonatkozott¹³. Azt, hogy az arab név, az arabsághoz tartozás másodrendű volt a nomád törzsek számára és mindössze a rokonság halvány élményét nyújtotta, mi sem bizonyítja jobban, mint hogy az arabok soha nem nevezték magukat Banū ‘Arab-nak, azaz egy ‘Arab nevű közös ős leszármazottainak. Az etnikai közösségi tudat, az eredetmonda és ‘Arab akár mítikus figurájának hiánya tehát a külső és önként vállalt névadás hipotézisét erősíti.

Az „arabságtudat” erősítése az iszlám megjelenésének történelmi sorsfordító eseményével vált elkerülhetetlenné. Az iszlám világnézet sarkalatos pontja, hogy a szolidaritás alapjává a származási tényező helyébe a közös vallást emelte. Muḥammad az arabok arab nyelvű prófétájaként lépett fel, így – legalább az iszlám legkorábbi időszakában – törzsi hovatartozása semleges volt. A közös származás eszményének háttérbe szorítását többek között az is szolgálta, hogy miközben Noé (Nūh) a próféták közé emeltetik, fiai név szerint nem, csak utalás szintjén jelennek meg a Koránban. A *Genezisz*ben szereplővel egyező Sém (Sām)-figura mint az arabok őse, későbbi fejlődés eredménye (*EF*² X: 1007) és soha nem kapott központi szerepet az iszlám tradícióban¹⁴. Sémnél

név, akinek *nisba*-ja – hasonlóan azokhoz, akik a pogánykorban csatlakoztak a törzshöz – a „befogadó” törzsrre vagy közvetlenül az iszlámra utalt. A társadalmi-politikai viszonyok változásával aztán lassan a nem arab származású muszlimok szinonimájává vált. Az ‘abbásidák idejére az arab úr és a nem arab kliens közötti hagyományos alá- és fölérendeltségi viszony abban az értelemben kezdett elmosódni (Retsö 2003: 68), hogy a *mawālī* a társadalom mindhárom meghatározó szektorában: a hadseregben, az adminisztrációban és a földbirtoklásban megszerezhették és meg is szerezték a legmagasabb státuszokat. Az eredeti kliensi viszony a genealógusok és biográfusok által gondosan számon tartott nevekben ugyan még tükröződött, a valóságban azonban egyre inkább a kalifátus, a kalifai hatalom és maga a kalifa iránti lojalitás kifejezőjévé vált. Ennek szép példája az első alkalommal al-Manšūr kalifa (ur. 754-75) által adományozott, erőteljes politikai tartalommal töltött név, az „igazhívők fejedelmének kliense” (*mawla amir al-mu'minin*, *EF* VI: 881). A kifejezés használatának változásairól, tartalmáról l. még pl. Ibn Manžūr, *Lisān XX: 287-97; EF* VI: 874-82.

¹² Idézi Schermerhorn 1970: 12 alapján Bindorffer 2001: 21.

¹³ Hasonlóan ahhoz, hogy a nyelv közös „arab” jellemzői a sémi nyelvű területekről a félszigetre vándorolt népek kölcsönös egymásra hatása vagy közös szubsztrátum eredményeként alakultak-e ki (*EF*¹: 564), ma már nehezen állapítható meg, hogy a viszonylag egységesnek látszó pogánykori kulturális és erkölcsi értékrendszer eredeti fejlődés eredménye-e, illetve alakulásában a kultúra elemeinek és termékeinek intenzív és ellenőrizhetetlen áramlása, az iszlám érdekeit szolgáló korai vallási propaganda vagy később a történelmi-kulturális folytonosság igényével fellépő, egységes arab identitás alakítása játszott-e szerepet.

¹⁴ Vö. pl. Ibn Qutayba, *Fadl* 50.

sokkal fontosabbnak bizonyultak a vallási összetartozás és közösség érzését erősítő korai arab próféták.

Muhammad előtt Allah négy arab nyelvű prófétát küldött a félsziget törzseihez: Šu‘ayb-ot Madyan városának népéhez, Északnyugat-Arábiába (*EF*² V: 1155-56), Šālih-ot a Tamūd-hoz Hiğāz-ba, Hūd-ot az ‘Ād-hoz, az ‘Umān és Ḥaḍramawt közötti sivatagos terület lakóihoz (*EF*² I: 169) Jemenbe, végül Ism‘īl-t a legendás ‘Araba-ba, Tihāma-ba (Ibn Manzūr, *Lisān* II: 76-77). Az intők gyanánt küldött próféták szerepe nem csak az volt, hogy az Allah akaratával szembeszegülők büntetését példázzák és emberközelbe hozzák. A prófétai elődök együttes említése megeremtetta a félsziget szinte valamennyi törzsét érintő történeti folytonosságot. A legendák az iszlám vallásának közös gyökereit és az arab nyelv közösségbe tömörítő erejét sugallták. E gondolatok mentén történetelt, hogy Dél-Arábia lakossága, amelynek csak kis része volt arab, azonban az iszlám igen korán és intenzíven terjedt közöttük, etnikai származásuktól függetlenül, engedve a korai iszlám politikai érdekeinek, arabnak kezdték magukat nevezni (Retső 2003: 33).

A Muhammad halálát követő, majd az omajjád kalifátus idején folytatódó hatalmi csatározások, a közösség vezetéséért vívott küzdelmek azonban bebizonyították, hogy az iszlám történetének néhány évtizede nem volt elegendő, hogy a „beleszületettség” törzsi-nemzetségi koncepcióját eltörölje. Retső ‘Umar b. al-Ḥaṭṭāb kalifaságának idejére (634-644) vezet vissza az „eredeti” (*al-‘arab al-‘arība*) és az „arabbá lett”, másodlagos (*al-‘arab al-musta‘arība* vagy *al-muta‘arība*) arabok megkülönböztetését és pozícióharcuk kezdetét (Retső *ibid.* 30-40). Feltételezését azzal igazolja, hogy effajta különbségtétel a korai forrásokban, versekben nem fordul elő, és kialakulását a Qurayš dominanciájának megtartása érdekében folytatott propagandának, illetve az erre adott válaszoknak tulajdonítja (*ibid.* 33).

A küzdelem téje valóban nem csekély volt: amelyik fél meggyőzőbben tudja igazolni „eredetiségét”, az joggal reménykedhet abban, hogy megszerzi a közösség vezetését, de legalább komoly befolyásolási helyzetbe jut.

Az idők során aprólékosan kidolgozott és a genealógusok által már tényként elfogadott¹⁵ tézis szerint az „eredeti”, valódi arabok Qaḥṭān és Quḍā‘a leszármazottai (a jemeni, illetve az Észak-Hiğāz-ban letelepedett szíriai törzsek), az „arabizáltak” pedig

¹⁵ Vö. pl. Ibn Hazm, *Ġamhara* 7-8; Ibn al-Kalbī, *Nasab* és *Ġamhara*. Megjegyzendő, hogy – hasonlóan az arab-iszlám kultúra számos, evidenciának tekintett eleméhez – az arab törzsek viszonylag végleges genealógiája a tudósok konszenzusa nyomán a VIII-IX. században, a *šū‘ūbriya* csúcspontján alakult ki (*EF*² V: 315).

Ismā'īl utódai, az 'Adnān és a Ma'add nemzetség törzsei. Ez a megkülönböztetés a politikai és társadalmi vezetésre igényt tartó Qurayš-ra nézve igencsak hátrányos volt, ezért a jemeniek, a Qaḥṭān és a Quḏā'a érvelésével csak érintőlegesen foglalkozva nekiálltak a Qurayš–Muḏar–Ma'add származás eredetivé tételéhez.

Erre szolgált az Ismā'īl mondakör kialakítása, amelybe egy speciális tényezőt, a nyelvi faktort is beépítették. Ezzel magyarázni tudták a két idegen szülőtől származó Ismā'īl arabságát, prófétsága és személyének összekapcsolása Mekkával (ezáltal a Qurayš-sal) pedig kítüntetett helyet biztosított az ő és leszármazottai számára az arabok között. A qurayšita propaganda sikerét mutatja, hogy a IX. században Ibn Qutayba már úgy nyilatkozik, hogy habár mind az arabok, mind a perzsák Sémától származnak, de az arabokat az az érdemük a perzsák fölébe helyezi, hogy ők „*Ábrahám* (Ibrāhīm) *fiának, Ismā'īl-nak a fiái*” (Ibn Qutayba, *Faḏl* 50), Ibn Ḥazm pedig származástani könyvében mind a Qaḥṭān, mind a Quḏā'a nemzetség esetében megjegyzi, hogy vannak, akik Ismā'īl leszármazottjainak mondják őket (Ibn Hazm, *Ġamhara* 7-8).

Az iszlám hagyományok szerint az első, aki arabul beszélt, Ya'rub b. Qaḥṭān, a jemeniek őse volt. Valamennyi törzs tőle tanult meg arabul, és maga a nyelv is róla kapta a nevét (Ibn Qutayba, *Faḏl* 53; Ibn Manzūr, *Lisān* II: 76). Ez az állítás elfogadja az „eredeti” arabok jemeni származásuk elméletét, ugyanakkor az Ismā'īl legenda idevágó része nyelvén keresztül az 'adnāníták ősapját is az „eredeti” arabokhoz közelíti. Eszerint a gyermek Ismā'īl-t és anyját, Hāḡar-t a legrégebbi ismert mekkai törzs, a Jemenből bevándorolt Ġurhum (*EĤ* I: 563; II: 603-604) fogadta be. Ismā'īl közöttük nőtt fel, az ő nyelvüket beszélte és közülük házasodott (Ibn Qutayba *ibid.* 54; Ibn Manzūr *ibid. loc. cit.*; Retső 2003: 33), tehát teljesen hasonlóná vált az arabokhoz (Ġāḡiz, *Bayān* 557-58; *Manāqib* 488). Annak ellenére, hogy Ismā'īl eredetileg „arabizált” volt, utódai, a Qurayš beszélte a legtisztább arab nyelvet (Ibn Manzūr *ibid.* II: 77; Retső *ibid.* 51-53), amit az a lassan dogmává szilárdult hiedelem is igazol, hogy a Korán az ő nyelvükön bocsáttatott le¹⁶.

¹⁶ A Korán nyelvi alapját valójában a gyakran „költői koinénak” (*EĤ* I: 565) nevezett szóbeli standard nyelvváltozat adta, ami kiegészült néhány mekkai nyelvi sajátossággal (Simon 1994: 493). E tisztán irodalmi célokra használt, minden mástól különböző, törzsek felett álló változat (*EĤ loc. cit.*), amelyet a mindennapi élet nyelveként „*egyetlen törzs sem beszélt, ám mindegyik megértett*” (Simon *ibid. loc. cit.*), óriási presztízsnak örvendett. Népszerűsége és státuszossága mellett kiválasztásában – hasonlóan az arab-ság fogalmának bevezetéséhez – minden bizonnyal az a szándék is közrejátszott, hogy az új vallás nyelvvezetével is elkerülje egy törzs privilegizálását.

A státuszos *fūshā* eredete körüli kutatási eredményeket – elsősorban vallási okokból – a mai napig élénk vita övezi. Többek között az Egyiptomi Arab Nyelvtudományi Társaság 2005-ben elhunyt elnöke, Šawqī Dayf is éles kritikával illette azokat az orientalistákat, akik vitatják azokat az arab nyelvészeti állításokat, amelyek szerint a pogánykori költészet egységes, az Arab-félsziget egész területén elterjedt

Ezen a ponton még érdemes megfigyelni, hogy az Ismā'īl mondakör egy késői fejlődési szakaszában, a IX-X. században a hagyomány már az elsőként arabul beszélő és író embernek is Ismā'īl-t tartotta:

„Az első, aki megalkotta az arab, a szír és a többi [nyelv] írását, Ádám volt, halála előtt háromszáz évvel. [A betűket] agyagba véste, aztán kiejtette. Miután elmúlt mindaz, ami az özönvízből a földet sújtotta, minden nép megtalálta a maga írását és [azután már] aszerint írt. Ismā'īl az arabok írását találta meg [...]

Ibn al-'Abbās hagyományozta, hogy az, aki megalkotta az arab írását, Ismā'īl b. Ibrāhīm volt. Ő volt az első, aki ezen [a nyelven] szólt meg, tehát [az írás] az ő [beszéd]hangjai (lafẓ) és kiejtése (manṭiq) szerint alakított” (Ibn 'Abd Rabbihi, 'Iqd IV: 239).

Az arabsághoz való tartozás általános középkori felfogása szerint a legjelentősebb tényezőknek, a legfontosabb másoktól megkülönböztető határjelnek tehát az arab nyelv tűnik. Ha általában az arabokról volt szó, sokkal fontosabb volt, hogy – dialektális eltérésekre tekintet nélkül – a kérdéses csoport az arab beszélőközösséghez tartozik-e, mint az, hogy származását tekintve északi vagy déli, a törzs született tagja-e vagy éppen kliense¹⁷. Ibn Manẓūr XIII. századi szótára már egy kialakult felfogást tükröz, amelynek lényege: arabnak lenni annyi, mint arabul beszélni. Meghatározása szerint a szinonim 'urb és 'arab az emberek egy fajtája (*ġins*), etnikai csoportja (*ġīl*) (Ibn Manẓūr, *Lisān* II: 75). *Ġīl* pedig minden nép (*qawm*) vagy közösség (*umma*), amit a nyelve megkülönböztet másoktól. Így tehát *ġīl*-nek tekintendők az arabok mellett a törökök, a kínaiak, a bizánciak. A nem arabok csoportja ('*aġam*) azonban kívül esik a *ġīl* fogalmán (Ibn Manẓūr *ibid.* XIII: 141-42). Nem az eltérő származások, hanem amiatt, hogy nincs egy közös '*aġamī* nyelv, lévén a gyűjtőnév különböző idegen nyelvű beszélőközösségek összefoglaló neve.

Továbbra is a *Lisān* meghatározása szerint arab bárki, aki az arabok földjén vagy a félszigeten él és az ő nyelvüket beszéli. Al-Azharī szerint arabizáltak (*musta'riba*) azok az idegenek ('*aġam*), akik az arabok között élnek, az ő nyelvüket beszélnek, az ő szokásaikat követik (*ḥakawū hay'ātahum*) (Ibn Manẓūr *ibid.* II: 77).

Figyelemre méltó al-Azharī kifejezése: *musta'riba*, ami megegyezik az arab törzseknek az elsőségért, eredetiségért folytatott vetélkedése során az 'adnánitákat jelző,

nyelvezetének az alapját a Qurayš dialektusa adta. Azaz Dayf azt állítja, hogy az irodalmi standard egy létező, azonosítható nyelvi változattól alakult volna ki (Dayf 1984: 8, 10-11).

¹⁷ Retsö kutatásai szerint az arabok és a *mawālī* etnikai megkülönböztetése a Muḥtār-féle felkelés (658-87) után kezdett eltűnni. Ettől kezdve a klienseket is arabnak fogadták el, a korábbi megkülönböztetés helyébe pedig az arab-'*aġam* ellentét lépett (Retsö 2003: 66-69).

másodlagos, arabizált jelentésű szóval. Minthogy a kifejezéshez Ibn Manzūr sem al-Azharī-tól nem idéz magyarázatot, sem saját kommentárt nem fűz, joggal feltételezhető, hogy a fentiek szerint jellemzett „arabizált” idegenek (kliensek) – Ismā‘īl leszármazottainak analógiájára – ugyancsak araboknak tekinthetők.

Az arabsághoz tartozás e befogadó, tág és rugalmas keretek közötti meghatározása azonban csak a felszínen és nem mindenki számára volt elfogadható¹⁸. Minél közelebből és aprólékosabban vizsgálták a tudósok és gondolkodók a társadalmat, annál nagyobb különbségeket fedeztek fel arab és arab között, annál erősebben távolították egymástól a csoportokat a származási, nyelvi (dialektális) és egyéb tényezők. Constantine Zurayk az iszlám és a szolidaritás más formái (törzsi, etnikai, nacionalista lojalitás) között mindig is munkáló feszültségnek tulajdonítja, hogy a közösség (*umma*) soha nem volt képes valódi egység létrehozására (Zurayk 1978: 8).

Az arab és nem arab közötti határ mellett a legstabilabbnak az arab és a beduin közötti különbségtétel látszik. *‘Arabī* az arab, ha nem beduin, azaz ha letelepedett, város-lakó. *A ‘rābī*, ha beduin, akár arab származású, akár idegen kliens. Az életmód szerinti megkülönböztetés nemcsak az elnevezésben nyilvánult meg, hanem a névhez tapadó társadalmi megítélésben is.

„*Ha egy beduint (a ‘rābī) arabnak (‘arabī) szólítanak, örül neki, ha egy [városi] arabot beduinnak, feldühödik*”

– írja Ibn Manzūr (*Lisān* II: 76).

A névadás kirekesztő, eleve hátrányosan megkülönböztető jellegére az *‘arabī*–*a ‘rābī* ellentétpár mellett keresve sem találhatunk jobb példát, mint a nem arabok, idővel speciálisan a perzsák jelölésére használt *‘aġamī* kifejezést. A szó, hasonlóan az arab népnév középkori értelmezéséhez, eredetileg a tiszta beszéddel, pontosabban ennek hiányával függ össze. Az *‘-ġ-m* gyök különböző képzett alakjaival jelölték mindazokat, akik a normától eltérő dialektust beszéltek, ha arabok voltak¹⁹; és általában azokat, akik képtelenek a beszédre²⁰. A nem arabokat azért jellemezheték az *‘aġamī* a *‘āġim* gyűjtőnévvel, mert idegen nyelvük az arabok számára érthetetlen volt. A szó etnikai jelleggel felruházott értelmezése, vagyis hogy az „*uġm és [szinonimája, az] ‘aġam nem arab/ot*

¹⁸ A tanulmány későbbi részében látni fogjuk, hogy például Ibn Qutayba éppen al-Azharī-val ellentétben foglal állást. Szerinte pusztán az arab beszélőközösséghez való tartozás nem elegendő feltétele annak hogy valakit arabnak lehessen tekinteni (Ibn Qutayba, *Fadl* 55).

¹⁹ *A ‘ġamī*-nak nevezik azt az arabot, aki nem beszél tisztán vagy beszéde távol áll a *fušḥā*-tól (Ibn Manzūr, *Lisān* XV: 279-80).

²⁰ Az *a ‘ġam* jelentése néma, az *‘aġmā*-é vagy *musta ‘ġim*-é állapot, mert képtelen a beszédre (Ibn Manzūr, *Lisān* XV: 282).

jelentj” (Ibn Manzūr *ibid.* XV: 278), későbbi, másodlagos fejlődés eredménye (Retső 2003: 24-27), ami kifejezi az arabok lenézését: olyan népek, akik az arabtól eltérő, tökéletlen nyelvet beszélnek.

2. Nyelvi változatok és szolidaritás

Egészen idáig a nyelv aktív használatáról volt szó. Emellett azonban rendelkezünk a nyelvi képesség egy passzív összetevőjével is, amely jócskán meghaladja a nyelvi változatok produktív összetevőjét (Wardhaugh *ibid.* 50). Ez azt jelenti, hogy a nyelvnek mindössze egy vagy néhány változatát vagyunk képesek aktívan használni, ugyanakkor jóval több változatát értjük meg, ismerjük fel és azonosítjuk az adott nyelvként²¹. Csekély a valószínűsége, hogy találunk két olyan embert, aki ugyanúgy beszél: ugyanúgy képezné egy nyelv hangjait, ugyanazzal a hanglejtéssel és ritmusban ejtené szavait és mondatait, egy adott helyzetben ugyanazokat a szinonimákat használná. Mégis felfogjuk másoknak a miénktől fonológiailag eltérő beszédhangjait, az általa produkált hangkapcsolatokat, megértjük morfológiai és szintaktikai hibáktól, ismétlésektől, közbevetésektől, téves szótalálásoktól, hangtévesztésektől és -cseréktől hemzsegő (Gósy 2005: 71-79; 121-22) spontán beszédét; meg tudjuk állapítani, hogy tervezett vagy tervezetlen megnyilatkozást hallunk-e. A beszédmegértés fejlődése során, gyermekkorunkban kialakult mechanizmus, a percepció (vagy megértési) bázis működésének köszönhetően (Gósy *ibid.* 122-25) felismerjük, hogy a beszélő által használt nyelv az anyanyelvünk, esetleg ezt idegen akcentussal beszéli. Legalább a felismerés szintjén azonosítjuk egy általunk ismert nyelv standardizált, köznyelvi változatát vagy nyelvjárását, dialektusát, illetve egy jól kategorizálható szakmai-tudományos terület regiszterét.

2.1. A beszélőközösségek nyelvi határai

A nyelvi változatok létevel gyermekkorunktól kezdve tisztában vagyunk még akkor is, ha ez nem tudatosodik bennünk (Wardhaugh 2005: 307, 332). Nagyon korán megtapasztaljuk, hogy bizonyos nyelvi változatok dicséretesek, tehát presztízzsel bírnak

²¹ Ez a roppant érdekes jelenség, emberi képesség nagyon izgatta a humánium bármilyen megnyilvánulása iránt érdeklődő al-Ġāhiz-t. Hosszú szakaszokon át írta le és próbálta megérteni a különböző származású, társadalmi státuszú és foglalkozású beszélők eltérő nyelvhasználatának okát (l. pl. Ġāhiz, *Hayawān* I: 32).

másokkal szemben. A jutalom: az elismertség, előrejutás, a társadalmi mobilitás vágya arra kényszerít, hogy ezeket a presztízzsel bíró változatokat sajátítsuk el és használjuk.

Bizonyos esetekben viszont ezzel a folyamattal ellentétes irányba mozdíthat egy beszélőközösség szolidaritásának elvesztésétől való félelem²². Ilyen esetekben döntő szerepe az egyéni motivációnak van: a magasabb társadalmi kategóriába jutás szándéka vagy a csoportszolidaritás megőrzése munkál-e erősebben a beszélőben.

Valójában hány beszélőközösségre kell gondolnunk, amikor „nyelvi hovatarozásunkról”, szolidaritásunk kifejezéséről szólnak? Tágabban értelmezve: a társadalomban közlekedve hányféleképpen határozhatjuk meg magunkat? Az interakciók során változik, változhat-e identitásunk?

A beszélőközösség megválasztása, amellyel szolidaritást vállalunk és az identitás, amely részben szolidaritásválasztásunkon keresztül nyilvánul meg, számos hasonlóságot mutat. A beszélőközösségek száma, nagysága és változatosága végtelen, létrejöttük, tartósságuk és felbomlásuk mindig a helyzettől függ. Az identitásválasztás szintén szituatív és az adott helyzet követelményeinek megfelelően változik (Bindorffer 2001: 12), bizonyos helyzetekben bizonyos speciális identitás kap primer szerepet (Bell 1975: 159), illetve az identitás bizonyos eleme válik hangsúlyossá. Az identitásválasztást értékek, konfliktushelyzetek, érdekmegefontolások és az ezek mentén szerveződő társadalmi, politikai és gazdasági tényezők befolyásolják (Bindorffer *ibid.* 11-12). A beszélőközösség kialakulását az aktuálisan elérni kívánt közös cél határozza meg (Bolinger 1975: 333), ami az önazonosság, összetartozás kifejezésétől kezdve biztonságérzetünk növelésén keresztül a közös játékig, vallásig bármi lehet. Ahogyan a közös céloknak nincs korlátja, ugyanúgy nem lehet a beszélőközösségek számának sem, akár egy társadalmon belüli, akár kultúrák közötti viszonyokról van szó. Egy nagyobb beszélőközösséghez, ezen keresztül egy kultúrához való pozitív vagy negatív kötődés fogja meghatározni, hogy a nyelv összekötőkapocs vagy elválasztó határ lesz-e: egy beszélőközösség nyelvi változata, regisztere a közösség szoros összetartozását tükrözi, egyúttal értelmezhető a regiszter birtokában nem lévő kívülállók kizárásának eszközeként is, így biztosítja, hogy kint is maradjanak (Burke 2002).

²² Jól ismert jelenség, hogy egy nyelvjárási közegeből kikerülő beszélő egyéni erőfeszítések árán elsajátítja és új környezetben természetes módon használja a presztízses standard nyelvváltozatot, de mint visszatér eredeti közösségébe, tudatosan vagy akaratlanul átvált az eredetileg használt változatra. Ha nem ezt tenné, elveszítene a közösség támogatását, szolidaritását, amely már mint kívülállót kezelné. A nyelvi változat cseréjével gyakorta együtt jár a külsőségek megváltoztatása is: visszatérve az eredeti közegebe, a beszélő „városi” ruháját a helyi viseletre cseréli, amit más körülmények között talán semmi áron sem öltene magára. Mindez a közösséghez való tartozásának, szolidaritásának, identitásának demonstrálását szolgálja.

Az azonosulás céljára kiválasztott csoport függhet attól, hogy beszélői rendelkeznek-e bizonyos tulajdonságokkal (ilyen lehet egyszer a vallás, másszor a származás, megint máskor a foglalkozás, a nem vagy a társadalmi helyzet), illetve éppenséggel bizonyos tulajdonságok hiányoznak-e belőlük (például nem fehér bőrtűek, az adott ország nem született polgárai). A beszélőközösség és a szolidaritás kifejezésének változásával, változtatásával párhuzamosan az identitás is folyamatosan változik: hol egyik, hol másik jellemzője dominál²³.

2.2. Dialektus vagy nyelv – nyelven kívüli tényezők nyomán alakuló nyelvi határ

Egy közösség kötődése a nyelvhez vagy nyelvváltozathoz legdrámaibb módon a nyelv önállóvá nyilvánításában, illetve dialektussá minősítésében mutatkozik meg. Ezen a ponton a határ nemcsak hogy elmosódik a nyelvészet és szociológia között, de a döntés a nyelv vagy dialektus kérdésében pusztán lingvisztikai eszközökkel nem is magyarázható.

A történeti és összehasonlító nyelvészet képes kimutatni, hogy bizonyos nyelvek rokonságban állnak egymással; a nyelvmélekek és az aktuális nyelvallapot összevetésével fel tudja vázolni a nyelv történetét, a differenciálódások és integrálódások láncolatát, az eközben bekövetkezett szerkezeti, hangtani változásokat; nyelvészeti és logikai eszközökkel bizonyítani tudja a más nyelvekből átvett kölcsönzések tényét és az idegen nyelvi hatások nyomait. Mindez azonban csak a nyelv történetének és rokonságának meghatározásához elegendő. A nyelvészetnek nincsenek birtokában olyan egzakt vizsgálati módszerek, amelyek segítségével elhatárolhatók egymástól az önálló nyelvek, illetve a nyelvjárások. Ha csupán a nyelvészet módszereivel próbálnánk válaszolni arra a kérdésre, hogy két nyelv megkülönböztetéséhez (önálló nyelvvé nyilvánításához) elegendő-e a nyelvek grammatikai azonossága vagy különbsége, az eltérő szótári preferenciák vagy a kölcsönös megértés (Wardhaugh 2005: 26-31), nem járnánk sikerrel.

²³ Wardhaugh érzékletesen szemlélteti a folyamatos – a beszélőben időnként nem is tudatosodó – identitásváltást (Wardhaugh 2005: 109): „Z” ország „Y” régiójának kétnyelvű anyanyelvi beszélője, aki minden nehézség nélkül vált a standard és „Y” dialektusa között, „A” országban él bevándorlóként. Kiejtése „A” beszélői számára jelzi, hogy ott nem anyanyelvi beszélő (ebben a helyzetben identitása: bevándorló, idegen), ugyanakkor „A” beszélőivel szemben önmagát – „Z” különböző régióiból származó társaival együtt – nem „Z” egyik dialektusának, hanem maga „Z” ország nyelvének beszélőjeként határozza meg (identitása: egy bizonyos nyelv anyanyelvi beszélője). (Ezzel szemben honfitársai őt nem „Z” nyelvének, hanem „Y” dialektusának beszélőjeként azonosítják; identitása ekkor: egy ország pontosan meghatározható részéről származó beszélő.) Ha „A”-ban egy számára teljesen új, hazájában ismeretlen szakmát tanul, regiszter hiányában anyanyelvén képtelen munkájáról szabatosan, szakszerűen beszélni (identitása: idegen országban tanult szakember; ehhez l. pl. Aradi 2007). Az identitásváltás jelenségének az értékrend és a változó értékek oldaláról történő megközelítését l. Szombathy 2005: 211-226.

Számtalan példát tudnánk hozni arra, hogy a beszélőközösség vagy ennek kijelölt képviselői a nyelvtől független, a nyelvtudományon kívüli tényezők (a történelmi múlt, kulturális, vallási preferenciák, politikai irányultság stb.) hatására döntenek arról, hogy a nyelvet a közösségi összetartozást, identitást kifejezendő önállónak tekinti vagy egy tágabb közösséggel vállalt azonosság és kollektivitás érdekében elfogadja, hogy a nagyobb nyelvi egység egy változataként, nyelvjárásaként kezeljék. Hagyományosan ez a döntés fokozatosan, hosszú idő alatt, alig észrevehetően alakul ki, a modern világ magukat nemzetállamoknak tekintő országai esetében azonban elsősorban politikai választás eredményeként, egy csapásra, gyorsan születik meg.

Láttuk, hogy az arab beszélőközösség önmeghatározásában a nyelv milyen kivételesen fontos szerepet játszik. A hatalmas földrajzi területen elterjedt nyelv dialektális beszélői vallásuktól függetlenül egyhangúan úgy nyilatkoznak, hogy nyelvük az arab. Mégpedig nem a gyakran a kölcsönös megértést is akadályozó, jelentős grammatikai és hangtani eltéréseket mutató dialektusok, hanem a tudatos tanulással elsajátítható nyelvváltozat, a standardizált irodalmi arab. A beszélőközösség tagjai fenntartják ezt a véleményüket függetlenül attól, hogy a standard változatot milyen hatékonysággal képesek használni. Ebből a szempontból számukra az arab néphez és többségüknek a nyelv által szimbolizált vallási közösséghez való tartozás motívuma sokkal erősebb, mint az egyes dialektusok beszélőközösségeinek belső szolidaritása.

A nyelvi változathoz való viszonyulás éppen ellentétes megnyilvánulásáról tanúskodik a hindi és az urdu. Az urdu (perzsa: 'tábor') a hindusztáni egyik régi irodalmi változatából (ACSF 1970: 32) lett a XVI. században köznyelv. Perzsa és perzsa közvetítésel²⁴ a nyelvbe került arab elemekben bővelkedik, írása az urdu hangrendszerhez igazított arab betűs írás (Versteegh 2001^b: 496-97). Míg az iszlám uralom alatt muszlimok és hinduk egyaránt az urdut használták (Jaffar 1936: 390), addig mára csupán az indiai muszlimok egy része tekinti nyelvének. A XIX. század végén az ind nacionalisták ugyanis a hindusztáni másik változatát (ACSF *ibid. loc. cit.*) élesztették fel és tették irodalmi nyelvvé, és a két nyelv különbségét azzal is jelezni kívánták, hogy a hindi szókincsbe jelentős mennyiségű szanszkrit eredetű elemet emeltek és az arab betűs írás helyett a devanagarit választották (Versteegh *ibid. loc. cit.*).

Ebben az esetben tehát a vallás határképző elemmé vált, aminek következtében a hindu vallás által determinált, illetve a muszlim identitás a korábban egységes nyelvet

²⁴ Erre bizonyíték, hogy az arab eredetű szavakból segédigével képzett összetett igealakok pontosan követik az arab kölcsönszavak iranizálásának módját (Versteegh 2001^b: 496-97).

kettészakította és önálló nyelvekké tette. Szemben az arabok nyelvével, az urdu és a hindi alakulásakor a vallás szétválasztó erőként működött.

Hasonló politikai-vallási szembenállás szakította szét és indította különböző fejlődési irányba a bengálit, amely szóképzésének nagy része szanszkrit eredetű, de a XIII. századi iszlám hódítást követően – ugyanúgy, ahogyan az urdu – perzsa, kisebb mértékben arab és török elemekkel bővült (EF² I: 1167)²⁵. A XX. századra két változata alakult ki: az indiai Bengál államban beszélt hindu bengáli és a Bangladesben használt muszlim bengáli. India és Pakisztán szétválasztásakor a muszlimok nyelvhasználatát illetően vita tört ki. Nyugat-Pakisztán az urdut akarta nemzeti nyelvnek, Kelet-Pakisztán pedig a bengálit vagy az arabot. Ez utóbbiak a nyelv „iszlamizálását”, azaz a szóképzés arab és perzsa szavakkal való bővítését és az arab betűs írás használatát szorgalmazták, hogy nyelvüket ezzel is megkülönböztessék a hindu bengálitól. 1956-ban megszületett a megegyezést szolgálni hivatott döntés: Pakisztánban mind az urdu, mind a bengáli hivatalos nyelv lett. Ekkorra azonban már nem lehetett a kelet-pakisztáni nacionalistákat kielégíteni, és az országrész végül kivált Pakisztánból. A bengáli az iszlám Banglades függetlensége után itt hivatalos nyelv lett, az írott sztenderd szintjén azonban két különböző szókinca alakult. A vallási hovatartozást egyértelműen mutató kelet-, illetve nyugat-bengáli önálló fejlődésnek indult, amin az sem változtat, hogy a beszélők többsége a két változatot mindössze stilisztikai variánsnak tekinti (Versteegh 2001^b: 497).

A fenti példák egyértelműen bizonyítják, hogy a rokonnyelvek önálló nyelvvé válása vagy dialektussá „süllyedése” kizárólag a nyelven kívüli tényezőknek volt köszönhető. A beszélőközösség lojalitása kifejezésekor soha nem volt (és nem is lesz) tekintettel a grammatikai, lexikális, fonetikai közelségre vagy távolságra. A nyelv/dialektus sorsát egyetlen körülmény dönti el: egy csoport mely szűkebb vagy tágabb beszélőközösséggel vállal szolidaritást, vagyis önazonossága kifejezésére a közös történelmi-kulturális múltat helyezi előtérbe (mint a sokdialektusú arabok vagy a kínaiak) vagy éppenséggel tagadja meg (mint történt ez – nem ritkán véres háborúk kíséretében – több európai nemzetállam kialakulásakor).

A felhozott példák ugyanakkor arról is tanúskodnak, hogy egy meghatározott földrajzi hely, a hasonló gazdasági berendezkedés és életmód okán egységesnek gondolt beszélőközösségben milyen hatalmas a vallás összetartó, egyszersmind szétválasztó ereje. A közvetlen politikai célok mellett a hindi és az urdu közötti különbségeket ugyanúgy

²⁵ Az, hogy arab kereskedők már jóval az iszlám hódítás előtt megjelentek Bengál délkeleti partjainál (EF² I: 1167), a nyelv egészére érezhető hatást nem gyakorolt.

vallási alapon nagyították fel, mint ahogyan a protestáns-katolikus szembenállás eredményeként a nyelvükben oly csekély eltérést mutató vallonok (hollandok) a XIX. század első harmadában a protestáns Hollandiához, a flamandok pedig a francia nyelvű, ám katolikus Belgiumhoz csatlakoztak (ACSF 1970: 62, 53; Wardhaugh 2005: 316).

2.2.1. A hatalom lingvicizmusa

Az előző megoldások némelyike egyúttal azt is példázza, hogy az idők során a nyelv megválasztása nem mindig lehetett a beszélőközösség autonóm döntése. A politikai hatalom rég felismerte, hogy egy nyelvnek a többivel szembeni privilegizálása potenciális hatalmi eszköz: legalább annyira alkalmas a megtévesztésre, a kontrollra, mint a kommunikációra. A presztízzsel felruházott nyelv nagyobb léptékben, de ugyanazt a szerepet tölti be a kívülállók elszigetelésében, a belül lévők összetartozás-érzésének erősítésében, mint egy szűkebb beszélőközösség speciális nyelvváltozata vagy regisztere (Burke 2002). A tudatosan vagy kezdetben politikai-gazdasági szükségességéből kezdeményezett nyelvi asszimiláció – amely időnként és helyenként természetes módon kisebb beszélőközösségek ellenakcióját, lázadását, ellenállását váltotta ki – végső soron a politikai hatalom erősítését és stabilitását hivatott szolgálni.

Kemal Atatürk nemcsak a politikai és állami berendezkedés átalakításával hozta létre a modern szekuláris Törökországot. A nyelvi reform, amelynek leglátványosabb intézkedése az arab betűs írás felváltása a latin ábécé török hangkészlethez igazított betűivel, sikeresen távolította el a társadalmat az iszlámhoz kapcsolódó (kulturális) múltjától, ezzel párhuzamosan a figyelmet a török (etnikai) gyökerekre irányította (Wardhaugh 2005: 318).

A hajdani soknyelvű és soknemzetiségű Szovjetunióban a cirill betűs írás valamennyi nyelvben kötelező alkalmazásánál furfangosabb eszközökre volt szükség az egységes „nemzeti” nyelv megteremtését és a társadalom valamennyi szintjén való elterjesztését célzó (értsd: eloroszosító) állami törekvések sikeréhez²⁶, valamint elsősorban az iszlám vallású és a szlávtól idegen, arab, török és perzsa elemekkel átitatott kultúrájú közép-ázsiai népek múltjától történő elszigeteléséhez (azaz történelmi, vallási és kulturális identitásuk lerombolásához). Párhuzamosan azzal, hogy a valóban nagyszámú közösségek által beszélt arab, héber és német nyelvtől megvontak mindenféle támogatást, számos regionális és lokális dialektus önálló nyelvvé nyilvánításával bátorították

²⁶ Ennek ideológiai magyarázatához l. pl. Telegdi 1977: 176.

ezek használatát (Wardhaugh *ibid.* 318-19) tudván, hogy az ilyen intézkedésekkel a kis létszámú beszélőközösségek belső összetartozását és a hatalom iránti lojalitását erősíthetik, miközben éppen alacsony lélekszámuk és elszórt földrajzi elhelyezkedésük miatt a hatalom biztos lehetett abban, hogy az új identitáshoz juttatott népcsoportok nem lesznek képesek valódi egységes és erős belső ellenzéket alkotni. Ily módon vált nyelvvé például a keleti arámi nyelvek csoportjába tartozó ajszor, amelynek beszélői a XIX. század '20-as éveiben, az orosz-perzsa háború után emigráltak Oroszországba, a Kaukázus vidékére (ACSF 1970: 98).

3. *Állam nélküli nyelv: az arámi különleges sorsa*

Egy sémi nyelv, az arámi a fenti példától eltérő karriert futott be. Túl azon, hogy a nyelvcsalád első olyan tagja, amely felemésztette, a mindennapi használatból kiszorította rokon nyelveinek többségét és az akhaimenida birodalom írott közvetítőnyelvéből a Közel-Keleten megszületett nagy vallások, a judaizmus és a kereszténység elsődleges irodalmi nyelvévé vált, a nyelv–társadalom–beszélőközösség viszonylatában néhány speciális jellemzőt mutat. Példáját felhasználva a tanulmány tárgyához néhány közvetlenül is kapcsolódó kérdést alaposabban is megvizsgálók. Ezek: a nyelv és a közösségi identitás viszonya, vagyis a közös nyelv szükségyszerű vejejárója-e a közös azonosságtudat; a nyelvcsere problémája, azaz az anyanyelv feladása egyenlő-e a „*a nyelvi öngyilkossággal*” (Sándor 2001) és egyenes következménye lesz-e a közösségi identitás feladása vagy elvesztése; végül a nyelv standardizálásának kérdése, vagyis milyen körülmények játszanak közre egy nyelv standard, státuszos változatának kialakulásában és e nyelvváltozat létrejötté milyen hatással lehet a beszélőközösség egészére.

A nyelv történetét amiatt is szeretném röviden bemutatni, mert egy későbbi változata, Edessa kelet-arámi dialektusából fejlődött szír kapocsként szolgált a klasszikus görög és a középkori arab nyelvű tudományosság között. E nyelvi közösség egyes tagjai fordításaikkal, a hellenisztikus szellemi örökség átadásával jelentős mértékben járultak hozzá a középkori iszlám és a nyugat-európai civilizáció fejlődéséhez.

3.1. A státuszos arámi

Az időben és térben egyaránt jelentősen elterjedt arámi²⁷ már az i. e. I. évezred közepe előtt közvetítőnyelv volt Elő-Ázsia népei között. Eredeti beszélői, az arámi törzsek a mai Szíria és Mezopotámia területén telepedtek le és alapítottak városállamokat²⁸ (Rosenthal 1986). Az i. e. VIII. század közepére az arámi királyságokat Asszíria hódította meg, majd a terület egy része Babilónia alárendeltségébe került. Az újbabilóni birodalom idejére (i. e. 626-539) az eredetileg diplomáciai nyelvként szolgáló arámi oly mértékben terjedt el, hogy kiszorította az akkádót a használatból (Bae 2004: 13), a káld uralomnak véget vető akhaimenida hatalom pedig i. e. 500 körül a birodalom nyugati tartományai és az írásos kommunikáció hivatalos nyelvvé tette²⁹. A birodalom sikerét többben annak tulajdonítják, hogy a nyelvi sokszínűség helyett egyetlen nyelvet választottak az adminisztráció és a hivatalos érintkezés nyelvvé (Rosenthal *ibid.*).

Az írásbeliséggel nem rendelkező perzsák államszervező uralkodója, I. Dareiosz (ur. i. e. 522-486) felismerte, hogy az adminisztráció megszervezése és írásbeliség nélkül lehetetlen a hatalmasra nőtt birodalom irányítása³⁰. Mivel az óperzsa nyelvet a Zagrosz-hegységen túl kevésbé ismerték, az akhaimenidák fennhatósága alá kerülő

²⁷ Története 3000 évet ölel fel, i. e. 600 és i. sz. 700 között a térség nemzetközi és diplomáciai nyelvként is funkcionált. Ennek során nyelvtani szerkezete, szókincse, használata természetes változásokon ment keresztül (Bae 2004: 6). Legrégibb nyelvemlékei az i. e. XI-VIII. században keletkeztek, beszélői a Mezopotámiától Egyiptomig terjedő területen éltek, de az akhaimenidák terjeszkedésével a nyelv eljutott az indiai szubkontinens keleti feléig, a mai Afganisztán és Pakisztán területéig (Rosenthal 1986). A nyugati újaráminak nevezett változatát a Libanon-hegység néhány településén, a keleti újarámi nevet viselő változatát ennél nagyobb számú népesség beszéli Észak-Irak-Kurdisztánban, illetve az Urmia tó körül, valamint a már említett ajszort a Kaukázusban (ACSF 1970: 91-95; Rosenthal *ibid.*). Az arámi változatainak korszakolásáról l. pl. Beyer 1986.

²⁸ A legjelentősebb vitathatatlanul Damaszkus volt, de a nyelvemlékekből ismert Hamath, Arpad és Sam'al neve. Mint nép, elsőként I. Tiglatpileasar asszír király (Tukulti-apil-Éšarra, ur. i. e. 1115-1077) ékírásos tábláin fordul elő nevük. A korai feliratok bizonyítják, hogy a városállamok nyelvében dialektális eltérések voltak (Bae 2004: 11-12).

²⁹ Egyes feltételezések szerint az arámi sikeréhez egy demográfiai robbanás vagy az asszír hadseregben alkalmazott írnokok (kulturális) befolyása (Bíró 2006) is hozzájárult, illetőleg terjeszthették az asszír kitelepítési politika következtében Egyiptomtól Alsó-Mezopotámiáig szétszóródott arámi közösségek (Bae 2004: 7), de terjedését elősegíthette az akkádénál egyszerűbb írásrendszerük is. Egyes vélemények szerint az, hogy Perzsia arabizálása legalább ideiglenes sikerrel járt, részben a perzsa nyelvtérleten még a VII. században is érvényesülő erőteljes arámi hatásnak volt köszönhető (*EF* I: 568).

³⁰ Az óperzsa írásrendszer kidolgozását I. Dareiosz idejére teszik, ám ezen a nyelven leggyakrabban az uralkodó rendeleteit és nyilatkozatait jegyezték le. A térség nyelvi sokszínűségének szép példája a Babilónt Szúszaival és Ekbatánával összekötő kereskedelmi út mentén fekvő Bisitun (Bisotun vagy Behistun) hegyen felfedezett háromnyelvű felirat (Cowley 1923: 247-71), amelynek kivonatát megtalálták az egyiptomi Elephantine-ban is (Rosenthal 1986). A kutatások szerint az I. Dareiosz katonai sikereit megőrkítő szöveget a király két- vagy többnyelvű írnokai óperzsáról először Elam legjelentősebb városa, Szúsza központi adminisztrációjának nyelvére, elamira fordították (három oszlopban 260 sor), ezt akkád- (112 sor egyetlen széles oszlopban), kiegészítve a hadifoglyok és sebesültek számával. Az akkád fordítás érdekessége, hogy a földrajzi helyek neve óperzsa helyett sémi vagy egyfajta közvetítő változatban szerepel. Az óperzsa felirat (négy oszlopban 414 sor) készült el utoljára. Ezen a szövegen már formai és kisebb tartalmi változtatások, szerkesztési munka tapasztalható (Bae 2004: 15-17).

területek pedig gyorsabban növekedtek, mint ahogyan nyelvük terjedni volt képes, egy olyan nyelvre esett a választás, amelyet széles körben beszéltek és használtak írásos változatát³¹.

A gyakorlati igényeket figyelembe véve az arámi kijelölése nemzetközi vagy összekötő nyelvvé logikusnak tűnt: Levantétól Egyiptomig és Nyugat-Perzsiáig beszélték, és az i. e. I. évezred közepére már az arámiul beszélő népesség tette ki a lakosság többségét, írásos formáját, az arámi betűírást³² pedig sokkal egyszerűbb és könnyebb elsajátítani, mint az elami vagy akkád ékírást.

Az arámi privilegizálása odáig vezetett, hogy az arab (és délarab) kivételével a térségben beszélt valamennyi sémi (és más) nyelvet kiszorította vagy felszívta. Így vált például az akkád és a héber liturgikus vagy az irodalom és a tudomány írott nyelvével (Fogarassy 1998: 562-63; ACSF 1970: 77). Az arámi kiváltságos helyzetét az i. e. 330-ban kezdődött görög hódítással veszítette el. Nagy Sándor hellenizáló politikája megfosztotta hivatalos nyelvi státuszától, helyébe a hódítók nyelvét, a görögöt tette az adminisztráció, a hadsereg, a tudomány és a kultúra közvetítő nyelvénél³³. Róma saját nyelvét már kevesebb sikerrel tudta elterjeszteni a Földközi-tenger keleti medencéjében és a szomszédos területeken, ennek ellenére az arámi az i. sz. II. századra egységes irodalmi nyelvként megszűnt (Bíró 2006), azonban egészen az arab hódításig, sőt bizonyos helyeken, például Irakban az 'abbásida hatalomátvételig a városi kultúra nyelve maradt (Gutas 1998: 19).

3.2. A nyelvtől független identitás

Az arámi sikere, hosszú történetét, nagy számú beszélőközösséget és jelentős földrajzi elterjedését tekintve önmagában is figyelemre méltó. Különösen annak tükrében az, hogy több nyelv cseréjét, elhagyását is eredményező hódító úttát eredetileg nem

³¹ A kiválasztott nyelvváltozat a babilóni óarámi (*Ancient Aramaic*) egy írásos formáján alapult (Beyer 1986: 14).

³² Egységes írássá az i. e. VIII. századra fejlődött (Rosenthal 2010).

³³ A hivatalos támogatás megvonása azzal járt, hogy az arámi – amelyet akkorra a helyi lakosság nagy része anyanyelvként beszélt (Bíró 2006) – nyelvjárásokká vált szét, amelyek önálló fejlődésnek indultak. Ezek közül a tárgyunk szempontjából legjelentősebb a szír, amely egészen az arab általános elterjedéséig (VIII-XII. század) megőrizte kiemelkedő helyét a tudományok területén (ACSF 1970: 94). Az arab hódítások és az omajjád dinasztia idejére, elsősorban Szíriában, a lakosság jelentős része a görögöt beszélte anyanyelvként és használta lingua franca-ként a kereskedelemben és az üzleti életben. A nyelvi helyzet tehát úgy állt, hogy a térségben kialakult a szír (arámit) és a görögöt egyaránt beszélő két nyelvű közösség, amely közbülső fordítások nélkül, így a tartalmi torzulásuk legkisebb kockázatával volt képes közvetíteni a politikai, gazdasági és tudományos szempontból szükséges ismereteket az 'abbásidák számára (Gutas 1998: 16-17).

támogatta vagy kényszerítette ki jelentős arámi (politikai) hatalom és privilegizálása is idegen, nem arámi (akkád, illetve óperzsa) nyelvű hatalom döntésének volt köszönhető. Az általános tapasztalatoknak látszik ellentmondani az is, hogy az idegen nyelvű és származású hódítók – Nagy Sándor kivételével – mintha nem is igyekeztek volna rákényszeríteni nyelvüket az arámi beszélőközösségekre, ezek pedig nem törekedtek függetlenségüket demonstráló önálló arámi államalakulat létrehozására.

Ez utóbbira a magyarázatot a nyelv és a közösségi identitás viszonyában találhatjuk. Az arámi törzseket leigázó asszír hódítást követően a nyelv elveszítette etnikai határképző funkcióját: a beszélőközösség folyamatosan növekvő nyelvi és etnikai határai soha többé nem estek egybe. A beszélőközösség csoportjait a hódítókhoz képest az alárendelt státusz, egymáshoz viszonyítva az etnikai sokszínűség jellemezte, amit idővel a vallási megosztottság tovább tagolt. Ezt a heterogén csoporthalmazt fogta közre a nyelv, amely ugyanakkor nem képezte részét a csoportok etnikai tudatának. Mindössze a kommunikáció, a társadalmi mobilitás, a társadalomban való boldogulás eszköze volt. A csoportok identitásának alakulásában a nyelvnél sokkal erősebb közösségalkotó tényezőnek bizonyult a származás és még ennél is határozottabb motívumnak a vallás. A számos modern kori „*nyelv nélküli nemzet*” (Sándor 2001) mellett az arámi példája is igazolja, hogy az anyanyelv feladása, a nyelvcsere előrehaladott állapota nem feltétlenül jár együtt az etnikai vagy más domináns elemmel jellemezhető közösségi öntudat csökkenésével (Borbély 2001: 204; Bindorffer 2001: 57-66, 184; Hansen 1952).

Az arámi beszélőközösség esetében a közös nyelv ellenére sem alakult ki egyfajta egységesítő „arámi (nemzeti) identitás”, ezáltal a csoportokat semmi nem kényszerítette „arámiságuk” kinyilvánítására. Épp ellenkezőleg: a beszélőközösségen belül inkább vallási, mint nyelvi vagy etnikai ellentétek mentén keletkeztek feszültségek (Rosenthal 1986); nagyobb részt vallási, kisebb részt etnikai különbségeket jeleznek az arámi dialektusai vagy a belőlük fejlődött nyelvek (ACSF 1970: 91-95). Az arámi beszélőközösségen belül a vallás határképző erejéről tanúskodik, hogy még az 'abbāsida hatalomátvétel idején is vallásuk szerint tettek különbséget a szír (arámi) nyelvű beszélők között (Gutas 1998: 19).

Ebből a szempontból az arámi sorsa tehát azt bizonyítja számunkra, hogy egy mégoly sikeres nyelv is kivülehet az identitásképző elemek körén. Ezzel azonban még nem kaptunk választ arra, hogy miként tudta az arámi nyelv maga alá gyúrni a térség több más nyelvét. Miként történhetett, hogy egészen az iszlám és vele együtt az arab beszélőközösség terjeszkedéséig a hódító (domináns) népek ahelyett, hogy a meghódított

terület számukra idegen nyelvű beszélőit az összetartozás és a hatalmat gyakorlók iránti lojalítás erősítése érdekében valamilyen módon bevonták volna saját beszélőközösségébe (Burke 2002), saját nyelvüket adták fel az arámi javárá?

3.3. *A nyelvcseré önmegtágadás?*

A nyelvcseré problémája iránt csak néhány évtizede nyilvánul meg különösebb érdeklődés a nyelvészek és társadalomtudósok részéről. Okainak, folyamatának, a társadalomra és közvetlenül a nyelvekre³⁴ gyakorolt hatásának vizsgálatában jelentős eredmények születtek, a tapasztalatok általánosításakor azonban szem előtt kell tartani, hogy a kutatások a nyelvet gyakran a nemzet fogalmának függvényében vizsgálják. Márpedig a nyelv és nemzet mítoszokkal és hiedelmekkel teli, egymáshoz szorosan kapcsolódó koncepciója alig néhány évszázada és csakis az európai nemzetállam-eszme jegyében alakult ki. Az önálló államisággal nem rendelkező nemzetiségekhez ekkor tapadt a másodrendűség, a valamiféle hiányosság képze, a nyelvi megkülönböztetés, a lingvicizmus (Skutnabb-Kangas 1997: 20). Pedig a világ nyelveinek többsége ma sem rendelkezik a nemzeti létét kifejező államisággal, illetve léteznek a nemzeti létüket szimbolizáló nyelv nélküli nemzetek is (Sándor 2001; Linz 2002). Éppen ez utóbbiak jelzik, hogy történelmük során anyanyelvüket önként vagy külső nyomásra egy másik nyelv előnyére elhagyták.

A nyelvcseré szempontjából a beszélőközösségeket két csoportba: az őshonosokéba és a betelepülőkébe célszerű sorolni. Tipikus esetben azt, hogy melyik csoport lesz képes nyelvét a másiknak átadni, dominanciaviszonyuk alapvetően befolyásolja. E tekintetben Borbély négy közösségi típust különböztet meg. Először: amikor az őshonos beszélőközösség fölrendelt (domináns) helyzetben van; másodsor: amikor a betelepült (emigráns vagy hódító) beszélőközösség van domináns helyzetben; harmadszor: amikor az őshonos közösség alárendelt helyzetbe kerül; negyedszer: amikor az emigráns csoport lesz az alárendelt (befogadott) státuszú. Származásuktól és végső soron létszámuktól függetlenül a domináns csoportok esetében csekély a nyelvcseré esélye és valószínűsége (Borbély 2001: 199). Ha a dominancia teljes (politikai, gazdasági, kulturális, társadalmi stb.), kulturális és intézményi lingvicizmussal³⁵ a nyelvcseré kikényszeríthető és a

³⁴ Ehhez l. pl. Versteegh 2001^b: 473-78.

³⁵ A kulturális lingvicizmus (nyelvi megkülönböztetés) a domináns beszélőközösség viselkedésében úgy nyilvánul meg, hogy az alárendelt csoport(ok) anyanyelvének csökkent értékét hangsúlyozzák, azaz az alárendelt (kisebbségi) nyelvhasználatot (és szokásokat) a fölé-, majd idővel maguknak az alárendelt

folyamat az iskolai oktatás rendszerével felgyorsítható (Borbély *ibid.* 200; Bindorffer 2001: 50). A nyelvcsere befejező szakaszában a családi nyelvhasználat eszközévé is az új, domináns nyelv válik³⁶ (Hamers–Blanc 1989: 176; Gal 1991).

Ha a gyakoriság alapján a fentiekben jellemzett körülményeket tekintjük tipikusnak, látnunk kell, hogy az arámi nem illik a sémába: beszélői nem kerültek olyan domináns helyzetbe, hogy kikényszeríthették volna nyelvük átvételét.

A kisebbségi nyelvhasználat és a nyelvcsere modern kutatói azonban rábukkantak egy olyan motivációra, amely a dominancián és kényszeren alapuló nyelvcserehez hasonlóan, viszont önkéntes döntés vagy választás útján vezet az anyanyelv feladásához. Ez a tényező a beszélőközösségnek és közvetetten a nyelvének tulajdonított tekintély. Az a népcsoport, amelynek tekintélye, presztízse van, nem feltétlenül domináns, de a teljes fölérendeltség bizonyos elemeit birtokolja. A hasonulás céljára kiválasztott közösség vonzerejét leggyakrabban a gazdasági fölény, a haladással és gazdasági jóléttel való összekapcsolása adja (Sándor 2001; Gal 1991). Jórészt ugyancsak a stabil gazdasági háttér befolyásolja a nyelvcserevel szintén szorosan összefüggő endogám vagy exogám házassági szokásokat (Borbély 2001: 203).

Ennek alapján feltételezhetjük, hogy az arámi nyelv(ek) sikerét kezdetben a beszélőközösség gazdasági háttere biztosította, majd a kialakuló kulturális dominancia (írásbeliség, irodalom) erősítette, végül nyelvük hivatalos elismertsége szilárdította meg egy hatalmas kiterjedésű, erős birodalomban, amelynek vezető rétege mind származásában, mind nyelvében különbözött tőlük. A hatalom és erő presztízse helyébe tehát a jólét és a tudás presztízse lépett.

3.4. A standardizált nyelvi változat vonzereje

A beszélőközösség presztízisével, tekintélyével függ össze egy nyelv standardizálása is, ami nem más, mint a sokféle nyelvváltozat közül egy normát kínáló modell közmegegyezéssel történő kiválasztása (Wardhaugh 2005: 32). A hosszú folyamatban természetes módon elsőként a szóbeli standard alakul ki. Az írásbeliséggel rendelkező nyelvek esetében a kiválasztott nyelvváltozat azután megjelenik az irodalmi és hivatalos

csoportoknak a részéről egyaránt stigmatizáló attitűdök kísérik (Borbély 2001: 204). Az intézményi lingvicitizmus a fölérendelt csoport nyelvének elsajátítását, az alárendelt helyzetben lévők nyelvoktatásának elhagyását célzó konkrét lépéseket jelenti (Bartha 1999: 229 alapján Borbély 2001: 195).

³⁶ Az intézményi kényszer mellett az otthoni nyelvhasználat megválasztásában anyaként és a gyermekek első nevelőjeként meghatározó szerepet játszanak a nők. Vö. Trudgill 1972; Gal 1979; 1991.

szövegekben, és csak a folyamat végén, ennek lezárásaként történhet meg a standard nyelv kodifikálása, szabályainak, szókészletének leírása.

Tudható, hogy a hatalmas területen elterjedt arámi – hasonlóan az arabhoz – inkább nyelvjáráások összessége, mint egységes nyelv volt. Ebből a nagy számú nyelvi változattól azonban már igen korán, az i. e. XI. században az első arámi városok hivatalos nyelveinek, az óaráminak két változata is a standardizáltság magas fokát mutatja. Az írásos emlékek alapján ez a két standard nyelv határozottan megkülönböztethető volt egymástól (Beyer 1986: 11-12). Az arámi fejlődésének következő szakaszában, az óarámi egyik változatából alakult és I. Dareiosz idejére befolyásos nyelvvé vált birodalmi arámi szintén az erőteljes standardizáltság jeleit mutatja ábécéjét, helyesírását, morfológiáját, kiejtési szabályait, a perzsa hatásokat is tükröző szintaxisát és stílusát tekintve egyaránt (Beyer *ibid.* 15).

Ha arra a kérdésre keressük a választ, hogy milyen feltételek mellett válhat egy nyelv standarddá, a változatot beszélő közösség társadalmi státusza adhatja meg a választ. Intenzív szolidaritást érző (Wardhaugh 2005: 33) és tekintéllyel, befolyással rendelkező (*ibid.* 294) csoport nélkül egy nyelvváltozat sem válhat mértékadó mintává.

A szolidaritás eredményeként a törvényekből, rituális szövegekből, mondásokból, mesékből, dalokból, versekből összeálló „*élőszóval hagyományozott kulturális örökség*” (Telegdi 1977: 237) generációról generációra száll, míg végül a tartalom egy olyan nyelvi formában, nyelvi változatban szilárdul meg, amelyet a beszélőközösség hallgatólagosan a nyelv szabályos, mértékadó formájának tekint.

Hiába alakul ki azonban egy nyelvi modell, ha beszélői nem rendelkeznek kellő mértékű társadalmi befolyással, presztízzsel. A standarddá vált változat csak abban az esetben lesz vonzó más csoportok számára, ha a nyelven kívül további tényezők is a „beletartozás”, a szolidaritás igényét keltik fel a kívülállóknak.

Nyelvi szempontból a standard kiemelt státusza, hivatalossá tétele az alapját adó nyelvváltozattól (dialektustól) független fejlődési irányt biztosít (Telegdi *ibid.* 171), etalonná szilárdult formája pedig megfelelő feltételeket nyújt ahhoz, hogy tanítható és tanulható legyen³⁷.

Társadalmi szempontból mind a standardot használó befolyásos csoport, mind a mintaadó nyelvváltozat presztízse egymást kölcsönösen erősítve növekszik. A standard változat a kevésbé befolyásos vagy befolyással nem rendelkező csoportok számára

³⁷ Jóllehet az arab „akadémiai” standardizálása csak a IX-X. században történt meg (*EF* I: 567), a már a VI. században kétségkívül létezett „költői koiné” folyamatosságát a hagyományozók (*rawīl ruwāīl*) biztosították, és az iszlám előtti Arábiában valószínűleg tanították is (*ibid.* I: 565-66).

követendő mintává válik, hiszen használata az alárendelt közösségek tekintélyét is növelheti (Wardhaugh 2005: 294).

4. Standard, presztízs, tekintély, hatalom: az arabizáció sikere

A Közel-Keleten hosszú időn át domináns arámi sikere tehát együttesen volt köszönhető korai standardizálásának, presztízses (hivatalos) nyelvvé tételének, a beszélőinek és a nyelvnek tulajdonított gazdasági és kulturális tekintély pedig nemcsak közvetítőnyelvként tette maradandóvá, de a nyelvcsere szempontjából is vonzóvá vált.

Az iszlám hódítással együtt bekövetkezett arab nyelvterjedésnek azonban az arámi sem tudott ellenállni. Önmagában sem a hódításnak (az arámi beszélőközösség alárendelt helyzete), sem a két nyelv rokonságának nem kellett volna az arámi feladását eredményeznie, hiszen láttuk: története során hasonló helyzetbe már került a nyelvi csoport. A nyelvallapot drámai változásához az sem tűnik elegendő feltételnek, hogy a legkorábban meghódított területeken, Szíriában és Irakban néhány arab nyelvű törzs őslakos volt és hogy a történetírók feljegyzései alapján feltételezhetjük a térség bizonyos mértékű nyelvcserejét és elarabosodását³⁸.

Az arab nyelv, az arabizáció sikere végső soron az arabok teljes dominanciájában ragadható meg. Amint láttuk, már az iszlám megjelenése előtt létezett a közösség által elfogadott és nagyra értékelt standardizált nyelvi forma, amellyel az új vallás sem szakított. Épp ellenkezőleg: a Korán számos *āya*-ja félreérthetetlenül összekapcsolja ezt az arab nyelvet az új törvénnyel³⁹, és kiemelt, presztízses helyzetét mutatja, hogy rugalmasan alkalmazkodott a megváltozott körülményekhez. A nyilvános beszéd művészetének tartalmi átalakulásával párhuzamosan, ahol a hangsúly a vallási magyarázatokra, az erkölcsi útmutatásra, az új világszemlélet értelmezésére került, a régi vallás és életmód „szakkifejezései” módosult jelentésben éltek tovább, köznapi szavak kaptak új értelmet (*EF*² I: 568).

³⁸ Bahrām Ğūr b. Yazdaġird király a laħmida al-Munġir b. an-Nu'mān udvarában nevelkedett. Két nemes arab asszony volt a szoptatódjajkája (ez a kapcsolat arab nyelvhasználatot feltételez), a hagyományozást és a „szép erkölcsöket” arab mesterektől sajátította el. Al-Munġir ötéves korában visszavitte az apja udvarába, ahol további nevelését perzsa és bizánci mesterekre bízta (Tabarī, *Ta'riħ* II: 855; Ibn al-A'īr, *Kāmil* I: 308). Hasonló történetek Dél-Arábiával kapcsolatban is fennmaradtak: egy jemeni kormányzót, Ĥurr Ĥusrō-t például Kisrā Anūširwān azért váltott le a posztjáról, mert teljesen elarabosodott, arab műveltségben részesült és arab verseket szavalt (Tabarī *ibid.* II: 1040).

³⁹ Q. 12:2; 16:103; 20:113; 26:192-96; 39:27-28; 41:3, 44; 42:7; 43:3; 46:12.

A közösség lojalitásának és szolidaritásának másik pillére a csoport határát kijelölő új vallás, az iszlám lett, amelynek alapvető világnézeti és társadalomszervezési elve a törzsek felettség volt. Az, hogy az etnikai (törzsi) hovatartozás háttérbe szorult és hogy a csoporthoz tartozásnak a „beleszületettség” nem volt feltétele, a közösséget nyitottá és befogadóvá tette.

Az iszlámnak ezt az univerzalizmusát szimbolizálta a vallást megtestesítő, a költői koinéből fejlődött irodalmi arab is⁴⁰. Tudatosan vagy a nyelvi változat tekintélye előtt meghajolva, de mindenképpen szerencsés módon a már standard nyelv választásával az arab nyelv fogalmát egy olyan, az egyes törzseken felülemelkedő, önálló nyelvi változatban sikerült meghatározni, amely egyrésztől valamennyi félszigeti törzs számára ismerős volt, másrésztől pedig minden más nyelvi változatnál, nyelvjárásnál nagyobb és szilárdabb presztízzsel rendelkezett⁴¹. Hasonlóképpen a törzsek felettség képzetét támogatta a Korán hét olvasatához fűzött magyarázatok közül az, amely szerint a „hét betű” (*sab‘a aḥruf*) hét jelentős arab dialektust jelent, amelyek elszórva jelennek meg a Koránban (Goldziher 1878: 321-22).

Az egymást kölcsönösen erősítő vallási és nyelvi tekintély mellé az államszervezés időszaka, de főként a hódítások valódi hatalmat is generáltak. Az arabok megszerezték a legyőzött nép feletti politikai, katonai, gazdasági dominanciát. E körülmények összessége az arab nyelvű beszélőközösséghez tartozást a kívülállók számára vonzóvá és könnyen elérhetővé tette. A csoporthoz csatlakozás vágyát az idegenekkel mindig is éreztett kulturális és ‘Abdalmalik reformjaitól kezdve az intézményi lingvicizmus csak fokozta.

A vallás és a nyelv presztízsének erejét jól példázza az észak-afrikai berber törzsek arabizációja. Ennek második szakasza olyan körülmények között zajlott le, amelyeknek logikusan a nyelvcserre ellenében kellett volna hatniuk.

Észak-Afrika és a muszlim Nyugat országai ma az iszlámhoz és az arab népek közösségéhez tartozónak tekinti magát, holott a lakosság nagy része antropológiai és etnikai szempontból egy araboktól különböző fajhoz, a berberekhez tartozik. Ez az állapot – ellenére a szinte folyamatos idegen megszállásnak és gyarmatosításnak – évszázadok óta alig változott (Camps 1983: 7).

⁴⁰ Vö. 16. jegyzet.

⁴¹ Az irodalmi nyelv egyesülését a hódításokkal kezdődő társadalmi szerkezeti átalakulások is elősegítették. A hadseregben olyan törzsek emberei harcoltak együtt, amelyek között korábban nem vagy alig volt kapcsolat; a katonákat női családtagjaik is elkísérték, így elkerülhetlenné váltak a vegyes házasságok. A társadalmi egységek egyre kevésbé törzsek (származás), mint inkább a lakóhely szerint szerveződtek. Az együttműködéshez ezek a változások a nyelvjárási különbségek minimalizálását és közelítését tették szükségessé, ami kedvezett a közös nyelv alakulásának (EF 1: 568).

A területre először 643-ban hatoltak be 'Amr b. al-'Āṣ arabjai, a valódi hódításra azonban csak húsz évvel később került sor. Ennek jeleként 669-ben 'Uqba b. Nāfi' megalapította az első muszlim várost, Qayrawān-t⁴², majd folytatta hódításait egészen az óceánig. Ekkor kezdődött a térség iszlamizálása és arabizálása (Camps *ibid.* 15; Larsson 2003: 64). Ám míg az előbbi meglehetősen gyors és hatékony volt, köszönhetően a hódítókat követő ortodox és szektás (főként hāriġita, majd 'alida) misszionáriusoknak, addig az arab nyelv használata alig volt tapasztalható a városokon kívül. Qayrawān, Tūnis, Talamsān, Fās beszélőközössége a klasszikus arabhoz közeli nyelvi változatot használta (Camps *ibid. loc. cit.*).

A XI. században a helyzet alapjaiban változott meg. Miután a fātimida kalifák vazallus uralkodója, a zīrida al-Mu'izz 1045-ben fellázadt és szakítani próbált uraival, a kairói kalifa úgy látta jónak megbüntetni az engedetlen vazallust, hogy Észak-Afrikára szabadította a Szíriából és Arábiából Felső-Egyiptomba vándorolt, kezelhetetlen nomád beduin törzseket, a Banū Hilāl-t és a Banū Sulaym-ot, akiket egy évtizeddel később követett a jemeni arabok egy csoportja, a Ma'qil (Ibn Haldūn, *'Ibar* 1560-61).

Az invázió beláthatatlan következményekkel járt: az arab törzsek tönkretették a mezőgazdaságot, végigfosztogatták a partvidéket, a lakosságot a hegyekbe ütték. A rivális berber uralkodók egymás ellen használták fel ezt a friss erőt, míg végül a térség anarchiába süllyedt.

E súlyos következmények mellett azonban ennek a néhány tízezer beduinak a betörése⁴³ indította a milliós berber populáció arabizációjának második, az előzőnél sokkal hatékonyabb és intenzívebb szakaszát. Kalandozásaik során a beduin törzsek hamar kapcsolatba kerültek az Afrikába és Núbiába a VI. század során betelepült tevés nomád zanāta berberekkel (Ibn Haldūn *ibid.* 1561-62; Camps 1983: 9, 18), akik könnyen azonosultak a jövevényekkel. Ezt nemcsak az életmód hasonlósága, hanem a beduinok felől sugárzó tekintély is elősegítette. A hódítók arabok voltak, azaz berber szempontból a Próféta leszármazottai (*šaraf*), akik a Korán szent nyelvét beszélték⁴⁴. A zanāta berberek az arabok klienseinek tekintve magukat nyelvileg, kulturálisan és etnikai tudatukat illetően is asszimilálódtak az új közegbe. Olyannyira, hogy mára a zanāta dialektus szinte teljesen eltűnt (Camps *ibid.* 18).

⁴² Alapításáról l. pl. *Maḥābir* 252-53.

⁴³ Létszámuk jelentősen nem haladhatta meg a 80 ezer főre becsült vandálokét, akik az V. században szálltak partra Észak-Afrikában, két évszázad múlva azonban már nyomaikat sem lehetett találni (Camps 1983: 17).

⁴⁴ A Banū Hilāl és az őket követő beduin törzsek valójában nem az irodalmi, klasszikus arab változatát, hanem saját beduin nyelvi változatukat hozták magukkal (Camps 1983: 15).

Az arabizálódó zanáták és maguk az arabok is fokról fokra nyomultak be az őshonos berber törzsek által elhagyott területekre. A Mağrib középső részén arabizálódott zanáta dominancia váltotta fel a hosszú ideig uralkodó šanhāğa törzseket, és ők foglalták el például Kis-Kabília katāma berberék által elhagyott részeit (*ibid.* 18-19).

Camps véleménye szerint a berber törzsek arabizálódásának legfőbb faktora a hasonló, nomád életmód volt. A beduin és a berber dialektusok egymásra hatásából kialakult, semmi mással össze nem téveszthető észak-afrikai arab nyelvjárás (Goldziher 1877: 9-10, 70. 3. jegyzet) terjedéséhez hozzájárultak a helyi berber uralkodók politikai játszmái és a berber-beduin szövetségből kialakuló új katonai erő mozgékonyága. Végül a berber dialektusok jellemzően a hegyvidékeken kialakult nyelvi szigeteken maradtak fenn (Camps *ibid.* 19-20).

Észak-Afrika és a Mağrib arabizációját tehát egy történelmi, politikai és gazdasági szempontból egyaránt káros következményekkel járó esemény, a nomád beduin törzsek inváziója segítette elő. Habár életmódjuk, műveltségük, társadalmi státuszuk mind-mind ellentétes volt a XI. század iszlám birodalmában már kialakult ideálokkal, pusztán etnikai hovatartozásuk és az ideális nyelvi változattól távol álló, de arabként felfogott nyelvük elegendő volt ahhoz, hogy egy viszonylag jól iszlamizált térség őshonos lakosságát motiváltta tegye a nyelv- és identitáscsere iránt.

5. Összegzés

A nyelv–társadalom–kultúra viszonyának áttekintése után megállapításainkat egy gondolatban összegezhethetjük: a nyelv az emberi társadalom működtetésének, a csoportok együttműködésének elengedhetetlen feltétele, törvényszerűségek azonban mindössze a nyelv fejlődését irányítják, a nyelvhasználatra viszont hatással nincsenek. Az egyes nyelveket, nyelvi változatokat és beszélőközösségeket vizsgálva meghatározhatunk ugyan típusokat, viszont számtalanszor szembesülünk a tipikussal ellentétes következményekkel és gyakorlatokkal.

A nyelv lehet az identitás része, de azon kívüli kommunikációs eszköz is; a nyelv egyszerre grammatikai rendszer és egy kultúra állandósult kódjainak hordozója; névadásal ugyanúgy befogadhatunk, mint kirekeszthetünk; a szolidaritás irányától, erejétől és kifejezésének vagy megtagadásának szándékától függően választhatunk a nyelvi változatok között; a nyelvválasztás alapvetően szabad, amelyben az elsődleges közösség

nyelvhasználata lesz az irányadó, azonban időnként és koronként külső (hatalmi) vagy belső (individuális) kényszer befolyásolhatja. Egy nyelv, ezáltal egy kultúra, civilizáció sikere általában nagyban függ az adott nyelvet beszélő közösség dominanciájától, de találhatunk példát ennek ellenkezőjére is.

Visszatérve a kiinduló pontul szolgáló problémára, vagyis az etnikai azonosság tudatát őrző perzsa írástudók arab nyelvhasználatának okára, a magyarázatot ugyanúgy a teljes arab dominanciában vélem megtalálni, mint ahogyan annak tulajdonítottam az arámi beszélők és a berberék sikeres arabizációját is. Csakhogy míg ez utóbbi közösségek az arab nyelvet és civilizációt kulturális repertoárjukba építették, addig a perzsák eszköznek tekintették. Eszköznek a kommunikációhoz, a társadalmi mobilitáshoz, kulturális és civilizációs örökségük megőrzéséhez, eszközül a vallás gyakorlásához. Érzelmileg azonban nem kötődtek hozzá, így néhány évszázad elteltével bebizonyosodott, mennyire törekény és tűnékeny volt a közösség sikeresnek gondolt arabizációja és integrációja. Amint az első perzsa fejedelemségek politikai és gazdasági önállósághoz jutottak a IX-X. század folyamán, azonnal megkezdődött a közösség újabb nyelvcseréje: az etnikai és kulturális identitásuk szerves részét képező „anyanyelv” felélesztése, amelynek alapját egy vernakuláris változat adta és amelyből kialakították a standard új-perzsa nyelvet.

Míndezek után rátérek a tanulmány valódi tárgyára, és immár egyetlen nyelvre, az arabra koncentrálna vizsgálom meg, hogy az irodalmi emlékek alapján hogyan alakult a nyelv–társadalom–kultúra hármasa egy speciális irodalmi műfaj, a középkori arab szép-irodalomba, az arab nyelvű *adab*-ba ágyazódott *šu'ūbiyya*. Megvizsgálom a *šu'ūbiyya*-t létrehozó társadalmi-politikai és nyelvi közeget, magát az *adab*-ot mint a közösségi tudat hordozóját és kapcsolatát az identitástudattal. Miután a körülményeket és az alkotó szereplőket megismertük, áttekinem a *šu'ūbiyya* korabeli és modern értelmezéseit és ellentmondásait, végül a tanulmányt lezáró fejezetben összehasonlítom a perzsa és két nyugati, a berber és az andalúziai szláv *šu'ūbiyya*-t.

I. fejezet

Šu`ūbiyya és irodalom

A *šū`ūbiyya* jelenségét vizsgáló kutatók általában egyetértenek abban, hogy a fejlődésnek csúcására a VIII-IX. században eljutó kulturális (irodalmi) irányzat vagy mozgalom olyan érveket és hivatkozásokat gyűjtött egybe, amelyek kezdetben az arabok és nem arabok, mindenképp a perzsák egyenjogúságát, később pedig ez utóbbiak felsőbbrendűségét voltak hivatottak igazolni. Mint a dolgok egymáshoz viszonyított kiválóságát és előrébbségét firtató minden tézis, a *šū`ūbiyya* is heves ellenreakciót váltott ki a megtámadott félből, az arabokból, míg végül kialakult az az érv- és ellenérv-rendszer, amely a korai `abbāsida társadalom két tömbjének, az araboknak és az *`ağam*-nak az ön-magukat a másik fölébe helyező érdemeit sorolta elő és magyarázta. A *šū`ūbita* vitairatok szerzői főként a művelt és az állami adminisztrációban elfoglalt helyüknek köszönhetően befolyásos, származásukat tekintve jellemzően perzsa, státuszukat nézve pedig *mawālī* őrök, kormányzati hivatalnokok, irodalmárok, költők voltak⁴⁵. A legélénkebb viták Irak városi környezetében folytak, kiváltó okuk pedig – amennyire rekonstruálni lehet – két, egymástól alapvetően eltérő hagyományokon, történeten, világnézetben, gondolkodásmódon és értékrendben felépülő identitás találkozása és ütközése volt. Ez egyrészt az araboknak az iszlám küldetésben és alakuló társadalmában játszott vezető szerepe miatt hagyományosan érzett gőgjében és az iszlámhoz – szükségszerűen – később csatlakozott népek lenézésében nyilvánult meg, ami a másik oldalról a nem arabok növekvő öntudatával találkozott. Jelesen a perzsa *mawālī*-réteg felismerte és emelkedő státuszának köszönhetően nyíltan hirdethette, hogy mind politikailag, mind gazdaságilag, mind katonailag, végül pedig kulturálisan is erősebb támaszai a kalifai hatalomnak, mint a súlyukat és befolyásukat folyamatosan veszítő arabok.

⁴⁵ A *šū`ūbita* viták egyik érdekessége, hogy az arabok mellett ugyanúgy kliensek érveltek, mint ahogyan ők voltak az arab (beduin) értékek támadói is.

A kutatók egyetértése tehát három jellemző motívumban foglalható össze: a *šū'ūbiyya*

- főként perzsák részéről
- irodalmi téren megnyilvánuló állásfoglalás
- az arabokkal szemben.

E három sarkalatos ponton túlmenően azonban a *šū'ūbiyya* értelmezésekor megmutatókozó különbségek, hangsúlybeli eltolódások eltérő eredményekre vezetnek. A kutatók teljes mértékben már abban sem értenek egyet, hogy pontosan kik tartoznak a *šū'ūbiták* közé, mely művek tekinthetők *šū'ūbita* alkotásoknak (azaz a *šū'ūbiyya* esetében beszélhetünk-e egységes irodalmi iskoláról), ezek milyen mértékben érintették a vallást és önmagukban mekkora közvetlen veszélyt jelentettek az iszlám birodalom egységére és épségére.

A tanulmány első részében azt az irodalmi környezetet teszem a vizsgálat tárgyává, amelyben létrejött a *šū'ūbiyya*. Elsőként összefoglalom, hogy kik voltak azok a művelt írástudók, akik a sorsfordító történelmi események hátterébe húzódva mégis jelentős hatást gyakoroltak a kultúra fejlődésének irányára; ebben milyen tényezők és támogatottság játszott szerepet. Megvizsgálom, hogy a költészet, illetve a prózairodalom milyen helyet foglalt el a két nemzetiség, az arabok, illetve a perzsák azonosságtudatának megtartásában és erősítésében.

1. Írnokok és hagyományok

Bármilyen irányból is közelítsünk a *šū'ūbiyya* és az arab nyelvű prózairodalom kérdésköréhez, az írkok (*kātib/ kuttāb*) szerepe megkerülhetetlen. De kik voltak azok az emberek, akik képesek voltak az iszlám kultúráját „nemzetközivé és kozmopolitává” (Yarshater 2006^a) tenni? Hogyan kerültek kultúraformáló helyzetbe?

A kérdés megválaszolásához időben messzire kell visszanyúlnunk. Ahhoz, hogy világosan láthassuk, milyen hatalmi és államvezetési igényeket kielégítve került a bürokratikus szakemberek vezető rétege egyre befolyásosabb helyzetbe, majd vált egy részük a magas kultúra alakítójává, legalább vázlatosan át kell tekintenünk az arab-iszlám állam létrejöttének és fejlődésének folyamatát. A vizsgálat középpontjában az adminisztrációban alkalmazott írkok állnak. Az az éles határvonal, amely társadalmi-politikai szempontból elválasztja az 'abbāsida kalifátus időszakát a megelőző korszakoktól, az

írnokréteg sorsában és a szakértelmük iránti igény változásában is megfigyelhető. Az alábbiakban ezeket a körülményeket és a rájuk adott válaszokat mutatom be.

1.1. Társadalmi változások az iszlám hódítás kezdetén

A *Bevezetés*ben már szó esett arról, hogy a perzsa birodalmak adminisztrációs hagyományai közel háromezer évre visszamenőleg dokumentálhatók. Az i. e. V. századból származó, arámi nyelvű egyiptomi Elephantine-papiruszok gazdag forrását adják a birodalom vezetéséről, a tartományok és a központ közötti levelezésről rendelkezésünkre álló tudásnak. A hivatalos iratok rendszeres témája volt a birodalom etnikai összetétele, a lakosok birodalmon belüli mozgása, a különböző népcsoportok részvétele és szerepe a politikai elégedetlenkedésekben, a munkások és iparosok kezelése, feladataik. Kialakultnak tűnik a levelezés formája, amennyiben az üzenet tartalmazta a küldő és a címzett nevét, valamint a tartalom rövid összefoglalását (Cowley 1923; Driver 1954).

A fejlett adminisztráció a görög nyelvű beszélők által meghódított területen is jellemző volt.

Az iszlám hódítások kezdetén az Arab-félszigetről kitorló nomád arabok tehát erősen szervezett és centralizált társadalmakkal találták szembe magukat. A megszerzett területeken élő, különböző hagyományokat ápoló, a beduinokétól idegen életmódot folytató és társadalmukat állami keretek között szervező lakosság növekedésével a hódítók alapvető életmód-változtatása elkerülhetetlenné és elodázhatatlanná vált. A letelepedett életmódot feltételező államvezetési hagyományokat pedig csak rövid ideig hagyhatták figyelmen kívül.

Az arab hódítások célterületét szükségszerűen az antik birodalmakhoz, Bizánchoz és Perzsiához tartozó térségek jelentették. A területszerző háború ideológiai alapját a küldetés, a *da'wa* adta, ezáltal az arabok az Alláhtól kapott felhatalmazás és kötelesség alapján terjesztették ki az iszlám politikai és vallási hatalmát a meghódított vagy szerződéssel megszerzett területek népei fölé. Az a tény, hogy az egymással hagyományosan ellenséges viszonyban álló területek és ütközőzónák, Bizánc egy része, Syria-Palesztina, Egyiptom, Mezopotámia és Perzsia, egyetlen uralkodó kéz hatalma alatt egyesült, megteremtette a *pax islamica*-nak azt az áldott állapotát, amikor a birodalom népei energiáikat a háborúskodás helyett a fejlődésre összpontosíthatták. A Közép-Ázsiából és Indiából induló kereskedelmi utak egészen a Mediterráneumig szabaddá váltak; a legfejlettebb mezőgazdasági technológiák átvétele és továbbfejlesztése, az új, nem őshonos

növényi kultúrák telepítése az agrárium forradalmi fejlődését tette lehetővé. A gazdaság felvirágzása a birodalom lakói számára jobb életkörülményeket biztosított.

A *pax islamica*-nak volt egy másik, a társadalomra legalább ilyen mély hatást gyakorló következménye. A meghódított népekkel együtt közös kulturális térbe kerültek a különböző nyelvek, civilizációk, vallási és adminisztratív hagyományok, világnézetek és gondolkodásmódok. Szemben az iszlám birodalomhoz csatolt területek nagy részét egykor szintén uraló Nagy Sándor politikailag és földrajzilag egyaránt megosztó politikájával és erőszakos hellenizáló törekvéseivel, az iszlamizált területeken élő muszlimoknak egészen addig módjában állt saját hagyományait ápolni, a védelmüket élvező *ḡimma*-nak⁴⁶ vallási autonómiáját megtartani⁴⁷, míg tevékenységükkel nem sértették az iszlámot. A szabad kereskedelmi utakon egy másfajta árucikk is áramlott: a szellemi termékek. A VIII. század közepétől megindult papírgyártás az írásbeliség robbanásszerű fejlődését eredményezte, a tudományos körök számára pedig széles körű kulturális érintkezést és együttműködést tett lehetővé. Általános két- és többnyelvűségüknek köszönhetően sem az egymással való érintkezésben, sem a régi munkák feldolgozásakor nem volt szükségük közvetítő nyelvre vagy tolmácsolásra⁴⁸.

⁴⁶ A *ḡimma* – vagy a teljes kifejezéssel: *aḥl aḡ-ḡimma* – az az embercsoport, amellyel szerződés kötött történt (Ibn Manzūr, *Lisān* XV: 111; Zabīdī, *Tāǧ* XXXII: 206; Lane 1968: III: 976). A szó általános jelentése az iszlám jogban azzal a specifikációval szűkült, hogy a *ḡimma*-ba tartozónak azokat a monoteista vallású népeket (vagy a Könyv népeit: *aḥl al-Kitāb*) tekintették, amelyeknek szabad nem muszlim tagjai az iszlám kormányzat alattvalóiként fejbérent, *ḡizya*-adót fizetnek. Ennek fejében a muszlimok garantálják személyi és anyagi biztonságukat, szabadságukat és a toleranciát (vallási törvényeik iránt). A zsidók és a keresztények mellett egy idő után a zoroasztrianusokat is a Könyv népei közé sorolták. Ennek ellenére a X. századig az iszlámot elutasító sok perzsa menekült Kinába (Blochet 1895: 241, 6. jegyzet; 252) vagy Indiába, ahol főként az észak-nyugati partvidéken fekvő Guġarāt tartományban telepedtek le (Yarshater 2006^a), ahol hosszú időn keresztül megőrizték irodalmi hagyományait és szertartásait (Herrmann 1988: 12).

A kifejezés a *ḡimma* szó 'szerződés, megállapodás, egyezmény, szövetség, kötelezettség' értelmére vezethető vissza. Ekkor a *ḡimma* (valamint a *ḡimām* és *maḡamma* [Ibn Manzūr *ibid. loc. cit.*, Zabīdī *ibid.* 205-206]) a *ḥaqq* (sérthetetlen jog, járandóság jelentésben) és a *ḥurma* (szent és sérthetetlen) vagy olyan dolog, illetve emberi tulajdonság, jellemvonás, amely tiszteletet, megbecsülést, védelmet érdemel) szinonimája (Lane *ibid. loc. cit.*). Ibn Manzūr a *ḡimma* 'biztosíték, az élet és a tulajdon biztonsága, védelem' (*amān*) értelmű használatát Abū 'Ubayda-nak tulajdonítja (Ibn Manzūr *ibid.* 111-12). Ezek a jelentések azért fejlődhettek „a *dicséret ellentéte*” (Ibn Manzūr *ibid.* 110; Zabīdī *ibid.* 203), a megvetés alapjelentésű szóból, mert ha valaki megszegi a szerződést, megsérti a jogokat, valaki vagy valami biztonságát, az megvetést, lenézést érdemel.

⁴⁷ Vö. pl. a muszlim Spanyolország helyzete: Monroe 1970: 19-20.

⁴⁸ A pogánykori költőről és szónokról, 'Adī b. Zayd al-'Ibādī-ról (megh. 660 körül) Ya' qūbī feljegyezte, hogy egyaránt jól irt arabul és perzsául (Ya' qūbī, *Tārīḥ*, 212). Nem véletlen: a perzsa császár szolgálatában állt, az arab ügyeket intézte a ḥīra-i udvarban (*Ayyām* 9). Hivatását fia, 'Amr b. 'Adī is folytatta, aki szintén a császár íroka és arab tolmácsa volt (*Ayyām* 26).

Az iszlám korai időszakának több bizánci tudósáról ismert, hogy több nyelven beszéltek: a görög és szír mellett arabul és perzsául, ez utóbbin keresztül pedig hozzájutottak az indiai forrásokhoz (Gutas 1998: 15-16). Kétnyelvűként tartották számon a bašra-i hagyományozót és Korán-tanítót, Mūsā b. Sayyār al-Uswāri-t (Pellat 1953: 110-11), aki al-Ġāhīz tudóstípusa szerint előadásain jobbra ültette az arabokat, balra a perzsákat, majd recitálni kezdett, és az araboknak arabul, a perzsáknak perzsául magyarázta az idézeteket (Ġāhīz, *Bayān* 213). A XII. századi titkár, Watwāt (Muḥammad b. Muḥammad b. 'Abdalġalīl

A VII. század során kétirányú migráció indult meg birodalomszerte. Az arab elem eljutott a legtávolabbi tartományokba, magával víve nyelvét és a vallást; a nem arab elem pedig a centrum felé törekedett. Hitüktől függetlenül ezek elfogadták az arab kommunikációs nyelvként való használatát, és a maguk részéről kultúrájukkal, tudományosságukkal és adminisztrációjukkal járultak hozzá a társadalom és az iszlám civilizáció gazdagodásához (*EF*³ I: 568).

1.2. Korai államépítés és az adminisztráció megszerzése

Az araboknak nem voltak államszervezési és -vezetési ismereteik. A törzsi társadalmi berendezkedés és a nomadizáló életforma nem tette szükségessé, hogy adókról, vámokról, hadsereg felállításáról és ellátásáról, intézményrendszer működtetéséről, alattvalók tömegeinek jólétéről gondolkodjanak. Az iszlám közösség birodalmá szélése idején azonban már nem volt elegendő a városi és átmenőkereskedelemben szükségszerűen közreműködő írástudóik, könyvelőik tudása. A sikeres hódítások és a birodalom növekedésének gyors üteme viszont nem hagyott időt arra, hogy kikísérletezzék az arab-izlám állam számára legkedvezőbb megoldásokat és kineveljék saját bürokrataikat. Így a lehető legegyszerűbb megoldáshoz folyamodtak: átvették az antik birodalmak hivatalnokait, akik az iszlám törvényeihez igazított hivatali rendszert továbbműködtették.

Az omajjád kalifák Damaszkusz székhelyé tételével maguk mögött hagyták az Arab-félszigetet, amely nemcsak a törzsiség és az iszlám kinyilatkoztatásának, hanem a páratlan presztízzsel felruházott arab nyelvnek is a jelképe volt. A birodalom központját a görög-bizánci kultúrát élénken ápoló Szíriába helyezték, ahol a lakosság nagy részének anyanyelve és a mindennapi életben is beszélt nyelve a görög volt még a kalifátus idején is (Gutas 1998: 17). Következésképpen az omajjád adminisztrációban szép számmal voltak görögül beszélők⁴⁹ (görögök és görög műveltségű, főként keresztény

Rašīd ad-Dīn al-‘Umarī, megh. 1182/83) úgy volt képes verset írni, hogy az egyik félsort arabul, a másikat perzsául mondta (Yāqūt, *Udabā*³ XIX: 226-34). Ezzel szemben at-Tawhīdī azzal magyarázta, hogy a buwayhida *wazīr*, Ibn ‘Abbād (a Kāfī al-kufāt és aš-Šāhib disznevű Abū al-Qāsim Ismā‘īl b. ‘Abbād b. al-‘Abbās b. ‘Abbād b. Aḥmad b. Idrīs, megh. 995) „*erkölcsre megromlott, műveltsége elveszett, beszéde mocskossá vált és elvesztette tekintélyét*”, hogy időnként a köznép közé vegyült és kivel perzsául, kivel dariul, kivel rayy-i nyelven, kivel más nyelveken elegyedett szóba (Tawhīdī, *Aḥlāq* 134-35).

⁴⁹ A keresztény Sarḡūn b. Mansūr ar-Rūmī például majd két évtizeden keresztül szolgált a *dīwān*-ban. Pályafutását Mu‘āwīya (ibn Abū Sufyān, ur. 661-680) alatt kezdte és a hivatal vezetéséből ‘Abdalmalik váltotta le (Gutas 1998: 17).

arabok), és egészen 'Abdalmalik (ur. 685-705) arabizációs reformjaiig⁵⁰ az adminisztráció nyelve is a görög volt.

Az iraki területeken más volt a helyzet. Demográfiai és nyelvi adottságaiból⁵¹ adódóan az adminisztráció a perzsák, a többé-kevésbé iranizált keresztény arabok és az arámi/szír beszélők kezében volt⁵² (Gutas *ibid.* 19).

Egyfajta udvari irodalom már az omajjádok idején körvonalazódott. 'Abdalmalik, majd fia, Hišām (ur. 724-43) a hatalmas birodalom fenntartása és működtetése okán élenként érdeklődött a régi birodalmak adminisztrációs és államvezetési módszerei iránt. Ezzel kezdetét vette egy gyakorlati célokra szem előtt tartó fordítási mozgalom (Ibn an-Nadīm, *Fihrist* 340-44; Gibb 1962: 63; Gutas 1998: 21, 23), azonban tudományos és irodalmi művekhez csak szórványosan, a fordító egyéni kezdeményezésére, de semmiképpen sem uralkodói igényre nyúltak (Gutas *ibid.* 21, 26-27). Az omajjádok nem bátorították és nem is igen tolerálták a görög kultúra hivatalos tanulmányozását (Rosenthal 1994: 3-4).

Ami a hivatalokban dolgozó írnokokat illeti, ők nem tettek mást, mint amihez a legjobban értettek: azokból a forrásokból merítettek, amelyeket ismertek, jelesül a görög, de inkább a perzsa hagyományokból, a beduin hagyományokat pedig – mint munkájukhoz használhatatlan és haszontalan tudást – kezdetben el- és megvetették. A korai írnokok számára az arab nyelv is mindössze munkaeszköz volt, nem képezte sem identitásukat, sem szakmájuk meghatározó elemét. Viszonyulási pontként mestereik tudása, a szászánida hagyományok és a memóriájukban őrzött munkák szolgáltak. Ha megszorultak, improvizáltak vagy egyszerűen arabosították saját szakkifejezéseiket⁵³, ha pedig

⁵⁰ Egy anekdota szerint a kalifa azért rendelte el a reformokat, mert híret vette, hogy egy bizánci orvos nem találván vizet a tinta elkészítéséhez, a saját vizeletével hígította a festéket és így fogott neki az írásnak (Balādhurī, *Futūḥ* 288). Vallási szempontból érthető a kalifa felháborodása, azonban az adminisztráció és az egész birodalom szellemiségének átalakításához mégsem kellő indok. Valójában az arab törzsek egyre aggasztóbb méreteket öltő széthúzása ellen központosítással, a görög-bizánci hagyományokkal szemben arabizálással és iszlamizálással, a területenként változó, nehezen ellenőrizhető elszámolások ellen pedig az egységes pénz- és adórendszer bevezetésével védekezett (*EF* I: 77). A reformok következményének tekinthető, hogy néhány évtized alatt gyökeret vert a közösség gondolkodásában az arab felsőbbrendűséget és arroganciát növelő koncepció, amely arab és muszlim közé egyenlőséget tett (Retsö 2003: 65-66).

⁵¹ A letelepedett lakosság nagy része az arámi beszélőközösséghez tartozó keresztény és zsidó volt, a városiakok másik jelentős tömbjét a perzsa beszélők tették ki. Ezenkívül éltek a tartományban letelepített és (főként Észak-Irakban) nomadizáló, valamint keresztény arabok. A muszlim arabok főleg a nagy kereskedő- és táborvárosokban telepedtek le (Gutas 1998: 19).

⁵² 'Abdalmalik erős kezű iraki kormányzójának, al-Ḥaġġāġ b. Yūsuf-nak (Abū Muḥammad al-Ḥaġġāġ b. Yūsuf b. al-Ḥakam b. 'Aqīl aṭ-Taqaṭī, megh. 714) dolgozott a sigīstān-i származású Šāliḥ b. 'Abdarrahmān, a Tamīm kliense, aki Zādān Farūḥ halála után a *dīwān* vezetője lett. Arab-perzsa kétnyelvű volt, az első, aki arabul vezette az iraki hivatalt. Neki köszönhető több arab adminisztrációs és könyvelési szakkifejezés megalkotása (Balādhurī, *Futūḥ* 416).

⁵³ L. pl. Rosenthal 1994: 8, 17-18; Tafazzoli 1986.

többre volt szükségük, az eredeti munkákat vették elő (Gibb 1962: 63-64). A perzsa hivatalnokok magabiztossága szaktudásukon kívül a szászánida időszakban élvezett társadalmi helyzetükből is táplálkozott. Az Aveszta által meghatározott, majd az állam igényeihez igazított merev, nehezen átjárható társadalmi hierarchiában, amelynek élén az arisztokrácia és a zoroasztrianus papság állt, a hivatalnokok osztálya közvetlenül a harcosok után következett megelőzve a dolgozókat: a földműveseket és a kézműveseket (Herrmann 1988: 80).

1.3. Az 'abbāsida adminisztráció perzsa gyökerei

Az 'abbāsida időszakban a helyzet gyökeresen megváltozott. Szemben az omajjádok arab hagyományokon és az arab felsőbbrendűség tézisé⁵⁴ alapuló uralmával, az 'abbāsida *da'wa* egészen más gyökerekből táplálkozott. A büszke Hurāsān-ból⁵⁵ indult, abból a keleti tartományból, amelynek teljes meghódítása majd' egy évtizedig tartott, és amelyről Yāqūt azt írja, hogy

„Allah [nyilainak] tegeze: ha egy népre megharagudott, [onnan] lőtt rájuk” (Yāqūt, *Buldān* II: 351).

Valóban: a barbár sztyeppei népek és a civilizált Közel-Kelet között mindig is ütközőzóna volt. Az ott állomásozó vagy odairányított seregek korábban a perzsa államok, majd az iszlám birodalom északkeleti határait védték, a muszlimok számára pedig az Oxuson túli termékeny területek meghódításának kiindulópontja volt (*EP*² V: 56; Gibb 1923: 17; Yarshater 2006^a).

A hitek és kultúrák átjárójában fekvő terület lakossága hagyományosan vegyes összetételű volt, és a köznép, mindenekelőtt a földművesek számára az iszlám hódítás, egy új hit megjelenése vajmi keveset jelentett. Nem úgy a perzsa vezető réteg számára: a helyi potentátok és az iszlám invázió elől a tartományba menekültek folyamatosan lázongtak az arab uralom ellen. Ellenállásuknak nemcsak politikai, hanem gazdasági okai is voltak, hiszen a jól szervezett közép-ázsiai kereskedelemről származó haszon immár a damaszkuszi udvar kincstárába folyt (Gibb 1923: 10-11).

Kelet-Irán arab hódítása tudatos és módszeres volt, és többes célt szolgált. Az arab törzsek keletre telepítésével és a veszteségek folyamatos pótlásával (ami alatt nemcsak a

⁵⁴ A *mawāli*-t hátrányosan érintő társadalmi, politikai és gazdasági intézkedésekről l. pl. 'Aṭwān 151-53.

⁵⁵ Az *annales*-eken kívül l. még pl. Yāqūt, *Buldān* I: 350-54; Balāḍūrī, *Futūḥ* 534-66; *EP*² V: 56-59; Gibb 1923.

harcokban elesett katonákat kell érteni, hanem azokat a „dezertőröket” is, akik a letelepedés kedvéért feladták katonai életmódjukat) egyrésztől enyhítették a központi, iraki területekre nehezedő népesedési nyomást, másrésztől biztosították a térséget a török nyelvű törzsek betöréseitől, harmadrészt pedig igyekeztek kivonni az *‘aşabiyya*-t⁵⁶ a centrumból. E célokat szolgálta, hogy Mu‘āwīya iraki kormányzója, Ziyād b. Abīhi⁵⁷ ötvenezer al-başra-it és al-kūfa-it telepített Hūrāsān-ba az odavezényelt hadsereg mellé. A helyzet azonban ezt követően csak romlott, mert a tartomány nyugalalmát folyamatosan zaklató perzsa ellenállás mellé az északi és déli arab törzsek torzsalkodását is sikerült exportálni (Daniel 1986; Oberling–Hourcade 1986).

Végül Qutayba b. Muslim⁵⁸ hūrāsān-i kormányzó, aki maga az *‘aşabiyya*-ban egy viszonylag semleges törzs tagja volt, felismerte, hogy a hasonló, összetett politikai, gazdasági és társadalmi problémáktól terhes tartományok békéje és biztonsága csak a helyi lakossággal együttműködve teremthető meg és tartható fenn. Ettől kezdve a transzoxániai hódításokra felállított seregbe tudatosan vont be perzsa *mawālī* csapatokat (Ṭabarī, *Ta’rīḥ* VIII: 1178-80; Daniel 1986), perzsa hivatalnokokat és vezetőket nevezett ki a tartomány ügyeinek intézésére, a helyi kisbirtokos nemességgel, a *dihqān*-okkal⁵⁹ kiegyensúlyozott viszonyra törekedett. Lehetséges, hogy éppen Qutaba politikája adta az első impulzust az iszlám hódítás után a perzsa nemzeti érzelmek ébredéséhez (Gibb 1923: 29-30).

⁵⁶ Az északi (‘adnānita) és déli (qaḥḥānita, vagy jemeni, vagy himyarita) törzsek között időről időre felángoló ellenségeskedést (vö. 25. old) a származásuk, kultúrájuk, múltjuk és nyelvük körül folyó vitákkal álcázott politikai befolyásszerzés szándéka táplálta. Amikor Norris az *‘aşabiyya*-ról mint a *šū‘ūbiyya* előképéről beszél (61. és 106. old., vö. 85. jegyzet), elsősorban erre a fajta törzsi vetélkedésre gondolt.

⁵⁷ Az omajjád időkak kiemelkedő tehetségű, irnokból lett kormányzója (megh. 673). 665-ben Mu‘āwīya kinevezte al-Başra és a keleti tartományok, Hūrāsān és Sīgīstān élére, majd 670-től al-Kūfa kormányzóságát is megkapta. Bizonytalan származása miatt több néven is ismert: Ziyād b. ‘Ubayd, Ziyād b. Sumayya, Ziyād b. Ummiḥi. Végül 665-ben egy újszerű eljárás (*istilhāq*) keretében Mu‘āwīya saját apja, Abū Sufyān fiának (tehát testvérének) ismerték el. Ez nagy felháborodást váltott ki az Umayya családban, és egyes vélemények szerint Ziyād-ot újonnan szerzett származása bátorította fel, hogy Mu‘āwīya utódjának ajánlja magát (*EF* XI: 519-22).

⁵⁸ Abū Ḥafṣ Qutayba b. Abū Šāliḥ Muslim b. ‘Amr al-Bāhilī (megh. 715). ‘Abdalmalik 704-705 fordulóján nevezte ki Hūrāsān kormányzójává al-Ḥaġġāġ b. Yūsuf ellenőrzése mellett (*EF* V: 541-42).

⁵⁹ A szászánida perzsa adminisztráció fontos tagjai. Osztályukat I. Ḥosrō hozta létre (Herrmann 1988: 125). Faluvezetők abban az értelemben, hogy a kormányzatot közvetlenül a földműves lakossággal szemben képviselték. Befolyásuk ebből, valamint adószedési jogosítványukból eredt: a *dihqān* tehetségén és elszántságán is múlt, hogy mekkora összeget fizet a kincstárnak. Azzal, hogy a biztos adóbevételért cserébe a király anyagilag támogatta a *dihqān*-okat a háborúskodáshoz szükséges hadi felszerelés megvásárlásában, a katonák új osztálya alakult ki, amely kizárólag a királynak tartozott hűséggel. Így a hadsereg utóképessége megnövekedett, egyszersmind gyengült a magánhadsereg kiállítására képes főnemesek hatalma (Herrmann *ibid.* loc. cit.)

Az iszlám hódítást követően többségük felvette az iszlámot, megtarthatta földjét és adószedési jogát. A ṭāhiridák és a sāmānidák még nagyban támaszkodtak rájuk, a XI. századra helyzetük és befolyásuk azonban az *iqṭā‘*-rendszer általánossá tétele miatt csökkent. Ezt követően a *dihqān* szót a földműves, illetve falusi előjáró, földbirtokos értelemben használták (*EF* II: 253-54; Mas‘ūdi, *Murūġ* II: 240-41).

A Hurāsān-ban letelepedett arabok⁶⁰ tehát iszlamizált, de a perzsa hagyományokat mindennapi életük során gyakorló közösségbe kerültek. Egy idő után – és ebben a ve-
gyes házasságoknak is nagy szerepük volt – nem voltak számukra ismeretlenek az ősla-
kosok szokásai, életmódja, sőt nyelve⁶¹ sem: miközben arab identitásukat megőrizték,
törzsi kapcsolataikat és származásuk emlékét megtartották, kulturálisan iranizálódtak.
Erről al-Ġāhiz így ír:

*„A Hurāsān-ban letelepedett arabok és beduinok leszármazottainak eseté-
ben pedig azt tapasztalod, hogy semmi különbség nincs az őslakosok és
aközött, akinek apja Fargāna-ba költözött. Nem látsz közöttük eltérést a
hennázott szakállban, a vörösés bőrben, az erős tarkóban és a fargāna-i öl-
tözékben. E négy dolog alapján nem tudod elválasztani a betelepült le-
származottját a tősgyökeres lakó fiától” (Ġāhiz, Manāqib 506).*

1.4. A szolidaritás irányának változásai

Az ‘abbāsida forradalom⁶² nem egyszerű dinasztiviáltást jelentett, amikor a hatalom a
Banū Hāšim egyik családjától a másikhoz került, hanem olyan esemény volt, amely „új
irányba fordította a birodalom kulturális, valláspolitikai és intellektuális fejlődését”
(Bosworth 1982), végül a muszlim identitás kialakulása előtt is megnyitotta az utat. Az
‘abbāsida ügy támogatóinak szolidaritását már határozottan a közös valláshoz, az isz-
lámhoz való tartozás jellemezte és inkább az ezen eszmét megtestesítő kalifátushoz,
mint szűkebb (etnikai vagy társadalmi) csoportjukhoz voltak lojálisak. Ebből fakadón
az egyén kötődésének alakulásában megfért a „muszlimság”, valamint az eltérő száрма-
zás és anyanyelv kettőssége. Ugyanez a kettősség állt a társadalom egészére is: a Wiet
által (1953) neoszászánidának nevezett egyfajta „despotikus teokrácia” (Bosworth *ibid.*,
Simon 2009: 14) élén a hatalmi jelvényekkel⁶³ felruházott arab származású kalifa állt,
az alattvalókat illetően azonban a származást háttérbe szorította az iszlám ügyéért vagy

⁶⁰ Létszámuk az omajjád időszak vége felé 250 ezerre volt tehető (Daniel 1986).

⁶¹ Az ‘abbāsida propaganda első emberének, majd a forradalom katonai vezetőjének, Abū Muslim-nak
(megh. 753/54) a seregében az arabok perzsául is beszéltek (Oberling–Hourcade 1986).

⁶² Háttéréről, a szerepet játszó érdekcsoportokról l. pl. Shaban 1979.

⁶³ Goldziher az uralkodói címek használata és a díszes öltözékek terjedése mellett az idegen (perzsa)
hatás egyértelmű megnyilvánulásának tartja a régi keleti birodalmakban megszokott, ám a beduin hagyó-
mányok között ismeretlen és a szerénységet, visszafogottságot, mértékletességet hirdető iszlámiban sem
támogatott uralkodói jelvények megjelenését (Goldziher 1892^b: 369-71). Az új szokások már az első
‘abbāsida kalifák alatt elfogadottakká váltak, de – ahogy Arisztotelész a maga korában megfogalmazta
(*Rétorika* 129-30) – ezek a külsőségek nemcsak a gazdagságot és a fényűzést jelképezték, hanem magasz-
tosabb célokat szolgáltak: fontos politikai és társadalmi funkciójuk volt. Ennek középkori megnyilvánulá-
sáról al-Ġāhiz így ír: „A korona és a trón tekintélyt és hatalmat kölcsönöz az uralkodónak, féltelmet kell
ellenségeiben, engedelmességre kényszeríti az alattvalókat” (Ġāhiz, *Bayān* 471-72).

az iszlám keretei között való munkálkodás. A viszonyulási pontok módosulásának egy szembeszökő példája, hogy az omajjád korszakban még jelentős befolyással rendelkező arab katonai arisztokráciát felváltó hurāsān-i gárda elnevezése is a helyre, nem pedig a származásra utal. Ugyanígy Abū Muslim az 'abbāsida *da'wa* támogatóit helységek és nem törzsek vagy aszerint tartotta nyilván *dīwān*-jában, hogy arabok vagy idegen származású kliensek voltak-e (Bosworth *ibid.*).

A nyilvántartások effajta átalakításának nemcsak jelképes értelme volt, hanem társadalmi szükség hívta életre. A társadalom etnikai összetétele már az omajjád időszakban a nem arab származásúak (és anyanyelvűek) javára billent, az iszlám közösséggel szemben támadt problémákat „*még arab ügyként végigharcoló omajjád kalifák*” (Simon 2009: 14) erről azonban kevésbé akartak tudomást venni. Az 'abbāsidadák, akiknek legkiváltóbb támogatója az iranizált arabokból, arámi beszélőkből, iszlamizált perzsa *mawālī*-ből és zoroasztrianus perzsákból álló hurāsān-i „*perzsa frakció*” (Gutas 1998: 29) volt, ezt már nem tehették meg – és az arabokkal szembeni bizalmatlanságuk okán nem is tették. Ez irányú véleményük egyértelműen megnyilatkozik a következő anekdotában. Amikor al-Ma'mūn⁶⁴ kalifa (ur. 813-33) Damaszkuszba látogatott és egy arab férfi szemrehányást tett neki amiatt, hogy a szíriai arab törzsekkel szemben előnyben részesíti a hurāsān-iakat, ő így jellemezte az arabokat:

„Én soha egy fillért sem ajánlottam a Qays lovaiért, ők azonban az utolsó dirhemig kiürítették a kincstáramat. A jemeiket nem szeretem és ők sem szeretnek engem. A Quḏā'a arabok a Sufyān⁶⁵ eljövételét várják, hogy csatlakozhassanak hozzá. A Rabī'a dühös Allahra, mert profétáját a Muḏar-ból választotta. Mindebből egy is elég a lázadáshoz!”⁶⁶.

1.5. A perzsa hivatalnokok felemelkedése

Az 'abbāsidadák segítőiket és hivatalnokaikat tehát szívesebben választották azok közül, akiket ismertek: a „perzsa frakcióból” és az iráni kultúrától nem idegenkedő *mawālī*-ből. A hatalomváltás idejére az írnokok és fordítók munkájának célja is megváltozott, és már túlmutatott az omajjád kori, kizárólag technikai, adminisztrációs szükségletből igénybe vett tevékenységen. Az arab nyelvre átültetett irodalmi, történeti és

⁶⁴ Abū al-'Abbās 'Abdallāh b. Hārūn ar-Rašīd (megh. 833).

⁶⁵ Az Umayyaa családba tartozó Abū Sufyān leszámazottja, aki a VIII. századi apokaliptikus proféciaik szerint a másik megváltószereű küldött, a Mahdī riválisa és ellenfele lesz, aki fölött majd abszolút győzelmet arat (*E' V*: 1230-38; *XII*: 754-56).

⁶⁶ Tabarī, *Ta'rīḥ* XI: 1142, Goldziher 1967: 138-39 fordításának felhasználásával.

tudományos munkákat immár nem tekintették felesleges cicomának, hanem felismerve gyakorlati hasznukat, a dinasztia hatalmi céljainak szolgálatába állították: az irodalom eszközeivel is uralkodásuk legitimálását kívánták erősíteni⁶⁷. A perzsa kulturális hagyomány megőrzésével azonban sikerült a felszín alatt rejtett, majd a IX-X. században, a független perzsa helyi dinasztiák⁶⁸ létrejöttében megvalósult szándékot, a perzsa nemzeti öntudat életben tartását és terjesztését⁶⁹ (Gutas 1998: 27) is kiszolgálni.

Az 'abbāsida propaganda sikere abban rejlett, hogy politikai síkon koalíciót tudott teremteni a birodalom jelentősebb érdekcsoportjai között, ideológiai síkon pedig legitimitációt szerezni mind a síiták, mind a szunniták, mind pedig a „perzsa frakció” szemében. Az első két csoportnak az kedvezett, hogy az 'abbāsidadák származásukat a Próféta tágabb családjához, a Qurayš Hāšim ágához⁷⁰ kötötték, a harmadiknak pedig az, hogy a szászánida kultúrának és hagyományoknak az 'abbāsida kultúra főáramába építésével a frakció szemében nagy becsben álló régi iraki és iráni dinasztiák, a babilóniaiak, az akhaimenidák és a szászánidák közvetlen örökösének tüntethették fel magukat (Gutas *ibid.* 29). Ennek egy korai és látványos megnyilvánulása a csillagászat és asztrológia politikai célokra való felhasználása volt⁷¹.

Al-Manšūr⁷² kalifa (ur. 754-75) előtt az asztrológia nem volt része az arab-izlám kultúrának. A beduinok természetesen ismerték a csillagokat, hiszen a sivatagban való tájékozódáshoz és az idő méréséhez, a várható időjárás-változás felismeréséhez szükségük volt erre a tudásra, de jóslásra, a jövő kifürkészésére nem használták⁷³. Ezzel szemben al-Manšūr hatalomra kerülését egy tisztázatlan származású perzsa, Nawbaht jóslata

⁶⁷ Vö. Pellat 1952: 51-52; 1969: 11; Mulhim 1991^a: 16-18; Gutas 1998: 26-27.

⁶⁸ L. Yarshater 2006^b; saffáridák: *EF*² VIII: 795-98; sāmānidák: *ibid.* VIII: 1025-31 és bibliográfia. Gyakran a fáhirida dinasztia létrejöttét is a központi hatalom meggyengüléseként értelmezik és annak igazolását látják benne, hogy a centrum kezdte elveszíteni ellenőrzését a perifériák felett. Ha azonban figyelembe vesszük, hogy a család erősen arabizált és a kalifai hatalomhoz mindvégig lojális volt (Yarshater 2006^b), soha nem kérdőjelezték meg a kalifátus és a kalifa jogait, az adót rendszeresen megfizették a kincstárnak, a pénzekre a kalifa nevét verették és az ő nevére mondták a *ḥuṭba*-t (Bosworth 1982), egyet kell értenünk azzal, hogy éppen akkor vettek le terhet a kalifa válláról, amikor energiáit a bagdadi politikai és katonai helyzet rendezésére kellett fordítania (Bosworth *ibid.*). A perzsa földbirtokos arisztokrácia tipikus képviselői voltak, akik tökéletesen alkalmazkodtak az iszlám társadalmi viszonyokhoz és saját jólétüket az 'abbāsida kalifátus virágzásától tették függővé (Bosworth *ibid.*), egyszerűen semmiféleképpen sem illelnek a független perzsa dinasztiák sorába.

⁶⁹ A perzsa propaganda egyrésztől az arabizált perzsákat vette célba, akiket anyanyelvük megtartására buzdított (mint a történelem bizonyította: sikerrel), másrésztől pedig az iranzált arabokat, akiket ügyük mellé próbáltak állítani (Gutas 1998: 27).

⁷⁰ L. genealógiák; *EF* III: 260; V: 434-35 és bibliográfia.

⁷¹ Perzsa gyökereiről l. pl. Gutas 1998: 34-43.

⁷² Abū Ġa'far 'Abdallāh b. Muḥammad b. 'Alī (megh. 775).

⁷³ Erre vonatkozóan l. pl. Ġāhiz, *Ḥayawān* VI: 30-30. Az arabok csillagászati ismereteiről l. még Ibn Qutayba, *Faḍl* 127-29; időjárás-előrejelzéshez, kiegészítve más természeti jelenségek (szelek, felhők) ismeretével *ibid.* 131. Vö. jóslási és jóvendőmondási módszereik: fizionómia (*fīrāsa*), jóvendőlés (*tawassūm*), jóslás madarak rőptéből ('*ryāfa*), porból (*ḥaṭṭ*), kavicsvetés által (*tarq*) *ibid.* 141-44.

meg, aki később megrajzolta Bagdad horoszkópját, és az új főváros építésének kezdetét ennek alapján határozták meg⁷⁴ (*EF* VIII: 1043-44; Gutas 1998: 30-31). Később fia, Abū Sahl⁷⁵ *Kitāb an-nahmuḥān fi-l-mawālīd* című könyvében az 'abbāsida hatalomgyakorlás világos politikai és ideológiai üzenetét közvetítette: isteni parancsra, ahogyan azt a dolgok körforgását irányító csillagok kijelölték, a szászánidák után most a régi mezopotámiai és iráni birodalmak legitím örökösén, az 'abbásidákon a sor, hogy a tudást terjesszék (Gutas *ibid.* 46). Ilyen jövendölés mellett pedig hiábavaló mindenféle politikai ellenállás⁷⁶.

Tárgyunk szempontjából a csillagászat és a vele együtt járó asztrológia hivatalos támogatottsága két messze ható következmény miatt érdemel figyelmet. Egyrészt innen ered az a tudományos sztereotípiá, hogy az iszlám korai szakaszában a gyakorlati szükségéből művelt orvosláson kívül az arabok más tudományosságot nem folytattak, és al-Manšūr volt az első, aki a régiek tudományai iránt érdeklődött (Andalusī, *Ṭabaqāt* 180-83; Ya'qūbī, *Tārīḥ* 84; Gibb 1962: 63). Másrészt a névtelen és jelentéktelen Nawbaḥt család felemelkedése példaadó és ösztönző lehetett a kalifai adminisztráció hivatalnokai számára, hogy folytassák az omajjádok alatt megkezdett tevékenységet, az idegen munkák fordítását és perzsa értékrendjüknek megfelelően szerkesztett saját művek közzétételét.

⁷⁴ Ibn al-Anbārī-ra hivatkozva Yāqūt arról tudósít, hogy maga a város neve is perzsa eredetű, mégpedig azt jelenti, hogy egy bizonyos Dād nevű férfi kertje, ahol a kert perzsául *bāg*. Hamza b. al-Hasan szerint a férfi neve Dāḡawayh volt, és ebből arabosították a *-dād* végződést. Mások szerint a Baḡ egy bálvány perzsa neve, amit az egyik császár keletről kapott, tehát a Bagdad azt jelentené: a bálvány, amit nekem adtak. De lehetséges, hogy a név jelentése: a kert, amit adtak, ahol a *dād* azt jelenti, ad. A kiejtésben sem egyeznek a vélemények, ezért a várost hétféleképpen is említik. Az egyik ellen, Baḡdād, a basra-i nyelvészek élénken tiltakoztak, mondván, egyetlen olyan arab szó sincs, amelyben a *dāl-t dāl* követné (Yāqūt, *Buldān* I: 456).

Al-Qazwīnī így ír Bagdadról:

„A világ anyja, a városok asszonya, földi paradicsom, a béke városa, az iszlám kupaója, Mezapotámia szive [...] Alapításakor an-Nawbaḥt azt mondta: »itt nem halhat meg kalifák«” (Qazwīnī, *Aḡār* 313-14).

Akár igaz a történet, akár nem, an-Nawbaḥt jósolata igaznak bizonyult: al-Manšūr zarándoklat közben, al-Mahdī Māsibdān-ban, al-Hādī 'Isābād-ban, Hārūn ar-Rašīd Tūs-ban, al-Amin a keleti tartományban, al-Ma'mūn Ṭarsūs-ban, al-Mu'tasim, al-Wāṭiq, al-Mutawakkil és al-Mustansir pedig Sāmarrā-ban halt meg.

⁷⁵ Abū Sahl al-Faḍl b. Nawbaḥt, al-Ma'mūn udvari csillagásza volt (Ibn an-Nadīm, *Fihrist* 382-83). Ibn an-Nadīm rajta kívül még legalább négy csillagászlól közölte, hogy al-Ma'mūn udvarában szolgált (*ibid. loc. cit.*). Közülük kettő biztosan zsidó volt, egyikük, Abū aṭ-Ṭayyib Sind b. 'Alī al-Yahūdī a kalifa előtt vette fel az iszlámot (*ibid.* 383).

⁷⁶ Érdekes megfigyelni, hogy egy másik korabeli, isfahān-i írnok ugyanezekből a csillagokból a szászánida hatalom és a zoroasztrianus (*maḡūs*) vallás visszatérését olvasta ki (Ibn an-Nadīm alapján Norris 1990: 40-41). Vö. Blochet 1895: 252, ahol Perzsia arab meghódításának hajnalán a legyőzöttek így merítették erőt:

„Kimondatott a Törvényben: zsarnokságunknak [egyszer] vége lesz, ők pedig legyőzöttek.”

Goldziher a *šū'ūbiyya*-ról írott tanulmányaiban (1873, 1967^a) az arabellenes érzelmek nyílt kifejezésének lehetőségét azzal magyarázza, hogy az 'abbāsida rendszer privilegizálta a perzsákat és a perzsa kultúrát, sőt a kalifák saját példájukkal is erre bátorították embereiket. A fentebb írottak figyelembevételével azonban árnyalnunk kell ezt a kijelentést. Az 'abbāsidadák csak annyiban támogatták a perzsa kultúrát, amennyiben legitímációjuk erősítéséhez és hatalmuk megszilárdításához hasznosnak találták. Pusztán gyakorlati szempontból és racionális érvek mentén cselekedtek így – ahogy azt az arab hagyományoknak megfelelően egy hóbortoktól mentes, a fikció minden formáját elutasító arab is teszi.

A túlzott perzsabarátság vagy a perzsa kultúra mértéken felüli privilegizálása ellen szól továbbá, hogy a kalifák fiaik neveltetése során nagy gondot fordítottak arra, hogy a tiszta arab beszéd mellett kellő jártasságra tegyenek szert az arab öntudatot és etnikai kötődést erősítő pogánykori költészetben is. Az elit műveltsége tehát nem lehetett egyoldalú: ugyanolyan súllyal jelentek meg benne az arab, mint az idegen hagyományok és tudományok. A főként al-Ma'mūn uralkodásának idején jellemző (Pellat 1952: 52) szabad szellemi vitákra való felkészülés érdekében az elit nemcsak felhasználta, de támogatta is az irodalmi kultúrát: bőkezű mecénásokként vettek részt mind az idegen művek fordításának, mind az arab és nem arab tudományos eredmények nyilvánosságra hozásának finanszírozásában⁷⁷ (Mulhīm 1991^a: 16-18).

A perzsabarátság mellett szólhat, hogy az állam vezetőinek titkárai között alig találhatók arabok. Azonban amint azt a fejezet elején olvashattuk, a választás nem etnikai alapon meghozott döntés eredménye volt, hanem a rendelkezésre álló szakképzett bürokraták meghatározott köréből való választás következménye. Az arabok között alig volt írástudó, aki megfelelő színvonalon értett volna az államigazgatáshoz, míg a nem arabok között szép számmal akadtak olyanok, akik generációk óta gyakorolták ezt a hivatást. Ibn Haldūn a jelenséget azzal magyarázza, hogy az írástudományt is magába foglaló (Ibn Haldūn, *Muqaddima* 387) mesterségek a beduinoktól igen messze állnak és az iszlám megjelenése után is csak elvétve űztek valamilyen szakmát vagy mesterséget. Ezzel szemben a nem arab népekbe, a perzsákba, a nabateusokba, a koptokba, a

⁷⁷ A tudományok és a művészetek, mindenekelőtt az irodalom támogatása tiszteletet keltő tevékenység volt. Amikor al-Ma'mūn megbízta al-Farrā'-t az *Uṣūl an-naḥw* megírásával, a munka idejére egy szobát és szolgálókat bocsátott a rendelkezésére (Yāqūt, *Uḍabā'* XX: 12). A mecénások a könyvek első példányaiért, különösen ha név szerinti is nekik ajánlották, rendszerint pénzadományt utaltak ki a szerzőknek, mások bizonyos ideig vagy életük végéig apanázszt húztak, az elit fiainak nevelői (jellemzően neves tudósok) rendszeres fizetésben részesültek, szolgálati lakást kaptak és megbízatásuk végeztével elvihették annak a szobának a teljes berendezését, ahol az első órájukat tartották (vö. Yāqūt, *Uḍabā'* több helyen; Ibn Qutayba, *Uyūn* 166-68; Hārūn 1988: 190-92).

zsidókba, a görögökbe és a bizánciakba a városi civilizációval, a letelepedett életformával együtt a legrégebbi időktől beivódott a mesterségek üzése (*ibid.* 374).

1.6. Összegzés

A fentebb írottakat röviden úgy összegezzük, hogy a korai 'abbāsida időszakra ki-váltságossá és befolyásossá vált írnokrétteg sikerét a történelmi viszonyok és körülmé-nyek tették lehetővé. Az iszlám hódításokat a törzsi berendezkedéstől alig elszakadt, harcedzett, mozgékonyág jellemezte arabok irányították. A kialakuló arab katonai arisztokrácia (ide értve a közösség vezetésére kiválasztott kalifákat is) ugyanakkor nem volt birtokában az állam szervezéséhez és vezetéséhez szükséges ismereteknek. A kö-zösség gyors létszámbeli és területi növekedése miatt így kénytelenek voltak a meghó-dított területek szakértelemmel rendelkező, idegen, nem arab származású, esetenként nem is muszlim bürokratáinak szolgálataira támaszkodni.

Míg azonban az arab hagyományokat élénken ápoló omajjádok idején az adminisztrációban dolgozó írnokok a közigazgatás semleges szereplői voltak, helyzetük az 'abbāsidadák alatt jelentősen megváltozott. Az omajjádok szakértelmet és pontos feladat-végrehajtást vártak el titkáraiktól, és az államszervezési kérdéseket közvetlenül nem érintő munkáikra kevés figyelmet fordítottak.

Ezzel szemben az 'abbāsida korszak hatalmi filozófiáját, társadalmi berendezkedés-t és külsőségeit erőteljesen befolyásolta, hogy a mozgalom a birodalom keleti, erősen iranizált területéről, Hurāsān-ból indult. Az ismertség, a bizalom és a szakértelem együttes hatására az új dinasztia szívesebben választotta hivatalnokait a perzsák közül, akik immár nemcsak a parancsok egyszerű végrehajtói voltak, hanem mint a központi akarat propagandistái, aktívan is részt vehettek a politika és a közz gondolkodás alakításá-ban. Nemzeti hagyományaik és kulturális örökségük nyilvánosságra hozása ekkor már nemcsak esetleges és egyéni elszántság vagy döntés eredménye volt, de az idegen tudás iránt központi igény is mutatkozott. Ezzel az igénnyel és támogatottsággal a vezető ír-nokrétteg társadalmi státusza erősödött és a pálya a társadalmi mobilitás, a felemelkedés lehetőségét villantotta fel.

Ugyanakkor a perzsa hagyományok életben tartása jelentős mértékben hozzájárult a perzsa nemzeti öntudat megőrzéséhez is, ami egyrészt a *šū 'ūbiyya* kialakulásához, más-részt az arab hódítással soha meg nem békülők lázadásaihoz nyújtott szellemi municiót.

Az, hogy az iszlám kultúra mégsem vált a százánida perzsa hagyományok tükrévé, a civilizáltság, műveltség felfogásában bekövetkezett változásnak, az *adab*-fogalom kiteljesedésének volt köszönhető. A következő fejezetben azt vizsgálom, miért és hogyan került konfliktusba az arab kollektív emlékezetet hordozó költészet és az idegen írástudók műfaja, a próza; milyen tényezők hatására alakult át a pogánykori *muruwwa* részét képező *adab* irodalmi műfajjára; e folyamat hogyan befolyásolta a két nép: az arab és a perzsa öntudatának alakulását; végül hogyan vált az arab nyelvű prózairodalom a šu'ūbita gondolatok hordozójává.

2. *Költészet és adab*

Míg Goldziher már említett tanulmányaiban (1873 és 1967^a) a *šu'ūbiyya*-t – a későbbiben ugyan valamelyest finomítva és elismerve, hogy a šu'ūbiták nem az 'abbāsida rendszerrel elégedetlenek vagy az ellene lázadók politikai csoportja volt (1967^a: 147) – arabellenes nemzeti mozgalomnak tekinti, addig a későbbi kutatók jórészt elvetik a nacionalista, nemzetiségi megközelítést (Norris 1990: 31; Miller 1992; *EĀ* IX: 514). Társadalmi szempontból vizsgálva a kutatók többsége tehát elfogadja, hogy a *šu'ūbiyya* nem nacionalista (Gibb 1962: 62), főként nem a perzsa nacionalizmust kifejező (Norris *ibid.* 31) vagy az elszakadást, illetve a politikai hatalom megszerzését célzó szeparatista (*EĀ loc. cit.*) mozgalom volt.

A történelmi-politikai megközelítéssel szemben Gibb (1962) és Norris (1990) a *šu'ūbiyya*-t kultúrtörténeti és társadalmi szempontból vizsgálva okát és célját egyaránt a kulturális útkeresésben látja. Azonban míg az előbbi két irodalmi⁷⁸ iskola vetélkedésében véli megtalálni gyökereit, addig kezdeteit Norris inkább egy tipikusan arab társadalmi jelenséggel, a törzsi klánszellemmel, az *'ašabiyya*-val köti össze, amikor úgy ír, hogy ez „*ugyanolyan jellegű, mint a későbbiekben megjelenő šu'ūbiyya*”, amelynek során a szerzők az érzelmeket

„törzsi szintről a meghódított népek szintjére emelték, növelték hőfokát, finomították irodalmi nyelvezetét és mindezt azoknak a különböző háttérű etnikai csoportoknak és osztályoknak a szolgálatába állították, amelyek

⁷⁸ Gibb itt nem az arab nyelv és *hadīṭ* tanulmányozásán keresztül az „*arab humanizmus*” kialakításában meghatározó szerepet játszó két iraki táborváros, al-Kūfa és al-Basra (Gibb 1962: 62) nevével fémjelzett nyelvészeti iskolákra gondol, hanem egyrészt a perzsa hagyományokat követő és hatásokat mutató új típusú költészetre és titkári irodalomra (*ibid.* 64), másrészt a beduin hagyományokat életben tartani szándékozó *'uđrita gaza*-ra és a szépirodalmi *adab*-ra (*ibid.* 65).

[...] büszkék voltak iszlám előtti történetükre” (Norris *ibid.* 32).

A Gibb által leírt két irodalmi iskola a šu’ūbita vitákat tekintve leggyakrabban a születésben lévő *adab*⁷⁹ területén csapott össze. Míg a megelőző korok arab irodalmát szinte kizárólagosan a pogánykorból átöröklött, etalonná vált *qasīda*-költészet uralta, addig az adminisztrációban működő hivatalnokok, valamint a tudományosságának az arab kultúrkörben történő meghonosításán munkálkodó, többségükben szintén idegen származású mesterek irodalmi hagyományai a prózán alapultak⁸⁰.

A tradicionális arab költészet elismertsége két okból is veszélybe került. Az új irodalmi elit egyrésztől amiatt vetette el, mert nem nyújtott megfelelő kifejezési formát a titkári mesterség és a tudomány számára, hiszen a *qasīda* változathatatlanul tekintett formája, szerkezete, képes kifejezési módja, tartalma, végül pedig mint a filológusok

⁷⁹ A szó szemantikája hosszú utat tett meg, amíg egyik oldalról a (meg)hívással, vendégül látással, a másíkról pedig a hagyománnyal kapcsolatba hozott jelentése eljutott a mai, modern értelemig, amikor az *adab* magát az irodalmat, a szépirodalmat (*belles-lettres*), tágabb értelemben a humán tárgyakat (*the humanities*) (Wehr 1976: 9) jelzi, többes számú alakja (*ādāb*) pedig a XIX. században az arab fordításban megjelent európai munkák összefoglaló nevévé vált (Bonebakker 1990: 26). Lane szerint (1968: I: 34) a szó elsődleges jelentése a (meg)hívás értelmű *adb mašdar*-ra (igéje: *adaba* – *ya’dību* és a képzett *ādaba* – *yūdību*) megy vissza, ami mellett létezett a ’művelt, jólnevelt, kulturált, kifinomult’, később ’udvarias’ (Wehr *ibid. loc. cit.*) jelentésű *adab mašdar* (igéje: *adaba* – *ya’dubu*).

Nallino (Bonebakker 1990: 25) és Pellat (2010) az *adab* szót a *da’b*-ből képzett *ādāb* többes számú alakból eredeztetni, ahol a *da’b* jelentése: ’szokás, viselkedés, magatartás’ (Ibn Manzūr, *Lisān* I: 355; Zabīdī, *Tāǧ* II: 289), ’ügy, dolog, amit meg kell tenni’ (Ibn Manzūr *ibid.* 356; Zabīdī *ibid. loc. cit.*). Lane (*ibid. loc. cit.*) ez utóbbi jelentést szintén a hívással, felhívással hozza kapcsolatba. Eredeti értelemben a *sunna* szinonimájaként (Simon 2009: 20) ’út, nyom, nyomdok’ jelentéssel bír (Pellat *ibid.*). Bonebakker (*ibid. loc. cit.*) a *da’b*-ből történő származtatás hipotézisét Nallino kevésbé meggyőző hivatkozásai miatt megkérdőjelezi. E tekintetben figyelemre méltó, hogy a középkori szótárak (Ibn Manzūr *ibid.* I: 200-201; Zabīdī *ibid.* II: 12-15) nem említik a *da’b*-ből való képzést, ehelyett elsősorban az *adab* műveltséghez, jólneveltséghez kötődő erkölcsi tartalmát hangsúlyozzák, jöllehet azt az intellektuális jelleget, amely végső soron az irodalomhoz, ezen belül is a prózai *adab*-irodalomhoz kötötte, a VII-VIII. században kapta (Bonebakker *ibid.* 19).

Az *adab* tehát erkölcsi-etikai értelemben jelenti a kultúrát, kulturáltságot, kifinomultságot, a jólneveltséget, jó erkölcsöt, illemt, illendőséget, tisztességet, emberiséget (Wehr *ibid.* 9), a becsületet tette (azaz a konnotációval, hogy mindez az egyén úgy hajthatja végre, ha az elődök szép példáját követi), de az arab nyelv abszolút, hiba nélküli ismeret is (Zabīdī *ibid.* II: 12; Lane *ibid.* I: 35). Ez utóbbi értelmet Hāǧǧī Halīfa (*Kašf*: 71-74) az *adab* tudományának (*’ilm al-adab*) fejezetében érinti.

Az *ādāb* többes számú alak későbbi fejlődés eredményeként nyerte el az ’egy szakma folytatásához, hivatal betöltéséhez szükséges szabályok ismerete és betartása’ jelentést (Bonebakker *ibid.* 24-27; Lane *ibid. loc. cit.*). Hāǧǧī Halīfa (*ibid.* I: 68-71) az *ādāb al-baḥṭ* címszó alatt tárgyalja a kutatómunka szabályait. Az *adab mašdar* legfontosabb igéje az *addaba*, amely egyrészt jelenti valaki kiművelését, (ki)képzését (vagy egy állat idomítását), másrészt pedig, az erőteljes erkölcsi tartalom megnyilvánulásaként, jelenti valaki fegyelmezését, (meg)büntetését (Zabīdī *ibid. loc. cit.*, Lane *ibid. loc. cit.*).

Aki a felsorolt nemes tulajdonságokkal, képességekkel, képzettséggel rendelkezik, annak a jelzője *adīb*, ami főnévként jóízűsű, kultúrembert, író, szerzőt jelent (Pellat *ibid.*). Az *adab*-ot tehát, amely ’*annak alkalmazása, ami tiszteletet ébreszt, akár mondják, akár cselekszik*’ (Zabīdī *ibid. loc. cit.*), azért nevezték *adab*-nak, ’mert az embereket a tiszteletet parancsoló dolgokra tanítja, a rút dolgoktól pedig elfordítja’ (Ibn Manzūr *ibid.* I: 200; Zabīdī *ibid.* II: 12).

⁸⁰ Természetesen a prózának is voltak hagyományai a pogánykori arabság verbális kultúrájában. A szónokok (*baḥīb*) és mesemondók (*qāss*) tökélyre fejlesztett ékeszlő megnyilatkozásainál (Jones 1996; Pellat 1952: 137-39, 145) azonban többre értékelték a mértékes verset. A hagyományos beduini szónokok színpadiassága, botjuk és íjuk idegenek szemében neveltséges használata a šu’ūbita gúnyolódások egyik célpontjává vált (Goldziher 1967³: 156; Norris 1990: 38-39).

legtisztábbnak tekintett forrása, az ékesszóló arab nyelv hordozója, alkalmatlannak bizonyult az arab civilizációban mindaddig kevésbé ismert, modern vagy a perzsa-arámi, illetve a hellenisztikus kulturális ismeretek és gondolatok kifejezésére. Másrésztől a generációk óta letelepedett, a városi civilizáció előnyeit élvező *'ağam* (és tegyük hozzá: a városi életformát átvevő és már így szocializálódott arabok) számára a beduin értékeket közvetítő költemények semmit nem jelentettek (Pellat 1952: 52-53; Drory 1996: 40-42), utalásait, képeit és nyelvezetét valójában nem is értették (Goldziher 1892^a: 64-65), sőt (talán éppen emiatt) nevelésnek is tartották.

„*Ez az [értsd: a hagyományos beduin költészet], amivel az arabok az 'ağam fölébe helyezik magukat – mondták a šu'ūbiták –, pedig csak olyanok, mint a vonyító farkasok, az egymást fölfaló vadak*” (Goldziher 1873: 51).

A hagyományos arab költészet speciális tematikája és funkciója mellett a fordítási nehézségek miatt sem lehetett elismert az idegen (nyelvű) népek körében. Könnyebb a *qašīda*-kat értelmezni és magyarázni, mint hitelesen más nyelvre ültetni. Ezt a nehézséget al-Ġāhiz is felismerte, amikor a versek fordíthatóságáról elmélkedett. Véleménye szerint ha megpróbálták volna az arabok bölcsességét hordozó költeményeket idegen nyelven hozzáférhető tenni, „*bizony tönkrement volna a [vers]mérték csodája*” (Ġāhiz, *Hayawān* I: 74), azaz szétesik szerkezete, tönkremennek az arab versmértékek, elvész a költemények szépsége, és már nem csodálható úgy, mint a könnyedén fordítható próza. Emellett a versek tartalmukat illetően sem hasonlítanak azokhoz a bölcsességekhez, az életmódról, gondolkodásról tanúszkodó feljegyzésekhez, amelyeket az *'ağam* saját könyveiben őrzött meg (Ġāhiz, *ibid.* 74-75).

2.1. Arab hagyományok: a költészetben testet öltő közösségi tudat

Pedig a beduin költészet nem csak esztétikai élményt nyújtott a hallgatóságnak; ennél közvetlenebb és jelentősebb funkciója volt.

2.1.1. Törzsi költészet

Egyes vélemények szerint a nomád beduinok költészetük megszületését és kifejlődését a törzsek közötti háborúskodásoknak köszönheték (Goldziher 1891: 177-78; Ġurayyib 1978: 70). Való igaz, hogy a versek tartották életben a törzs csatáinak, hőseinek

emlékét, ez azonban nem lett volna elegendő ahhoz, hogy a pogánykori versek évszázadokon át megőrizték kiemelt helyzetüket. Ehhez a büszkélkedésre okot adó cselekményeknél több kellett: az elődök követendő példáin keresztül olyan szilárd viszonyulási pontokat adtak mind az egyénnek, mind a közösségnek, amelyek mentén kialakult és megerősödött bennük az egymáshoz tartozás, a közösségi érzés, a lojalitás és a szolidaritás, az együttműködési hajlam és képesség; mindazok az elsősorban lélektani feltételek, amelyek képessé tették őket az életben maradásra⁸¹. A törzsekhez tartozó költők és a hagyományozók (*ruwāt*) tartották életben és adták tovább generációkról generációkra a törzs történetét, így szinte hivatalos intézményként feleltek az elődök felhalmozott tudásának és a törzs hagyományainak átadásáért⁸² (Drory 1996: 36). Röviden: a költők és a hagyományozók voltak az írásbeliséggel nem rendelkező beduin társadalomban a törzs kollektív emlékezetének (Goldziher 1967^b: 169-73), ezzel együtt identitásának az őrizői és időnként alakítói⁸³.

A pogánykori törzsi költészet szókincsének legfőbb jellemzője, hogy határtalan bőségben használ szinonimákat és árnyalatokat a sivatagi természeti és életkörülmények

⁸¹ Érdekes itt szót ejteni a törzskükből különböző okok miatt kitagadott, ezzel gyakorlatilag halálra ítélt vagy a büntetést megelőzendő a közösségből önként távozó, a sivatagban bolyongó vagabund (*šu'lūk*) költők verseiről, amelyek ugyanolyan magas értékkel bírtak, mint a törzsi költőkéi. Költeményeik közül válogattak a legkorábbi antológiák szerkesztői, például Abū Tammām Ta'abbata Sarran-tól (*Hamāsa* 16-17, 19, 88-89 [*Bāb al-ḥamāsa*]), Ğābir b. Ta'lab-tól (*ibid.* 56-57; 240-41 [*Bāb an-nasīb*]), 'Urwa b. al-Ward-tól (*ibid.* 78-79, 85; 217 [*Bāb al-adab*]), aš-Šanfarā-tól (*ibid.* 88), al-A'šā-tól (*ibid.* 273) közöl részleteket, al-Mufāddal pedig Ta'abbata Sarran soraival indítja válogatását (*Mufaḍḍalīyyāt* I: 1-20) és aš-Šanfarā-tól is idéz (*ibid.* I: 194-207). Pedig ezek az alakok gonosztevők voltak: különböző módon és mértékben sértették meg törzsük iratlan törvényeit, az együttélés szabályait. Véleményem szerint verseik nem más miatt maradhattak fenn – habár hitelességüket többen megkérdőjelezik (*EĀ* IX: 865) –, mint hogy olyan példamutató, nemes tulajdonságokat mutatnak, mint a sorscsapásokkal (éhezés, szegénység, hideg, magány) való szembenézés (Abū Bakr 1998: 34, 36), a vakmerőségig menő bátorság (*ibid.* 34, 35), a találékonyság, a meg nem alkuvó szabadságszeretet (*ibid.* 36) és a testvéri együttműködés (*ibid.* 36). (Ugyanakkor túlzónak tartom az idézett szerző azon nézőpontját, amely a *šu'lūk*-okat egyfajta ös-kommunista közösségnek tekinti [*ibid.* 35, 37, 39; vö. *EĀ* IX: 865]). Ezek a tulajdonságok mind-mind a pogánykori beduin társadalom erkölcsiségének csúcsát kifejező *murū'* részét képezték, tehát követendő magatartási mintaként álltak a közösség tagjai előtt. Lehetséges, hogy a vagabund költészet túlélését olyasfajta kritikai megközelítésnek köszönhette, mint ami a középkori *muġūn*-irodalmat is megmentette: a művek értékelésekor a kritikusok a költő személyiségét, életútját elválasztották verseitől, hiszen a kettő nem feltétlenül áll összefüggésben egymással. Ahogyan a *muġūn* ingatag vallásossága nem befolyásolta verseik minőségét, hiszen „a hitetlenségtől csak a szerzők lettek kevesebbek” (Szombathy 2005: 199-200), ugyanúgy a *šu'lūk* költők bűnös élete és gaztettei sem vonnak le a versek által közvetített erények és ideálok értékéből.

⁸² A közösség érdekében való munkálkodás jelentős társadalmi megbecsüléssel járt. Ibn Qutayba feljegyezte, hogy az egész törzs számára nagy örömet jelentett, ha egy fiú vízhozadás vagy pástorkodás közben tetszetős *raġāza*-t vagy *qašīda*-t szavalt, így vetítve előre költői tehetségét. Az ifjú híre ilyenkor hamar elterjedt az egész rokonságában, akik megbecsülték és óvták, látogatásokat tettek családjánál (Ibn Qutayba, *Faḍl* 175).

⁸³ A pogánykori „költői intézmény” funkciója nem merült ki a versek létrehozásában és továbbadásában. Válságok vagy ellenségeskedés idején gyakran a költőket bízták meg a vitás felek közötti közvetítéssel, tárgyalással, tehát egyúttal diplomaták és konfliktuskezelők is voltak. E sokrétű, felelősségteljes feladatrendszerből adódóan a költőknek módjukban állt, hogy a valóságot a törzs érdekeinek megfelelően módosítsák (Drory 1996: 37), így a későbbi generációkra már az aktuális politikai-hatalmi érdekek mentén alakított történetet hagyományozták.

leírására, ugyanakkor a városi (civilizált, letelepedett) és a tudományos élet kifejezései hiányoznak belőlük (Ġurayyib 1978: 70). Ez a sajátosság még azoknál a törzseknel is tapasztalható, amelyek viszonylagos rendszerességgel kerültek kapcsolatba a sivatagi uralkodókkal. A városi civilizáció szavainak kizárása arról tanúskodik, hogy a nomadizáló beduin arabok ezt az életformát nem tekintették létük részének, semmiféle szolidaritást nem éreztek velük, sőt, a letelepedett életmódot a gyengeség, elpuhultság jelének és az erkölcsök korrumpálódásának tekintették (vö. Ibn Haldūn, *Muqaddima* 116-19).

A városi kényelemmel szemben a könyörtelen sivatagi életkörülmények ugyanúgy nem túrték a felelőtlenséget, az elharmarkodottságot, a hóbortokat, mint ahogyan a beduin költészet sem túrta a fikciót (Goldziher 1892^a: 6). Valóságos képekben⁸⁴ a valóságos körülményeket, a megtörtént eseményeket közvetítette a valóságban élő beduin törzsek (közösségek) számára, amelyek a versek által megőrzött múlt és a költeményekben foglalt értékrend alapján mind törzsi, mind egyéni szinten szilárd identitást kaptak. A közösség tagjai pontosan tudták, hova tartoznak, ismerték a törzsi hierarchiában elfoglalt helyzetüket és a *qaṣīda*-k által közvetített erkölcsi-etikai útmutatások alapján igyekeztek a közösség elvárásainak és érdekeinek megfelelően cselekedni, hogy így elnyerjék a törzs védelmét és támogatását. A törzsek ismerték az együttműködésüket megalapozó legfontosabb tényezőt: vérségi kapcsolataikat a közösségen belül és kívül; számon tartották szövetségeseiket, segítőiket éppúgy, mint ellenségeiket. Generációkon keresztül alakult az az erkölcsi rend, amely a törzs és az egyén viszonyát illetően az *ʿaṣabiyya*⁸⁵-ban, vagyis a csoportszolidaritásban, a közösség iránti lojalitásban, az

⁸⁴ A képi közvetítésnek megvolt a maga gyakorlati haszna is. A vers minden egyes sorában felvillanott képek úgy követik az előzőt, mint ma egy diavetítés felvételei. Az ismert helységek, személyek neve, a lefestett vagy utalással jelzett körülmények hallatán a közönség szinte akaratlanul is maga elé képzelte a valóságot, ezzel a vers és az általa közvetített információ is hitelessé, valódivá vált. A pogánykori költészetnek ez a sajátossága a hagyományozók dolgát is megkönnyítette. Drory szerint (1996: 39) a kutatók nagyjából egyetértenek abban, hogy a *rāwʿ*-k nem sorról sorra, hanem képenként, metaforánként memorizálták a verseket. A módszer hasonlóságot mutat az emlékezőtehetség fejlesztésének módját leíró görög és latin retorikakönyvekben foglaltakkal (vö. pl. Cornificius, *Rétorika* 181-93).

⁸⁵ Ibn Haldūn történelem- és társadalomszemléletének alapja az *ʿaṣabiyya*, az erős és hatékony közösség összetartó ereje, amelynek nélkülözhetetlen feltétele az egyének és a közösségek vérségi kapcsolata (*luḥmat ar-rahim*), alapvető eleme pedig a közös származás (tudata) (*nasab*) és az ősök átörökölt dicsősége, a tekintélyt megalapozó *ḥasab* (EĠ III: 238-39). Az *ʿaṣabiyya* az az emberbe kódolt együttérzésen (szolidaritás) és elkötelezettségen (lojalitás) alapuló kényszerítő erő, amelynek engedelmessége a törzs (közösség) képes megvédeni magát a támadásokkal szemben. Azonban a *nasab* pusztá képzett, amelynek valóságos megtestesülése nincs (*amr waḥmī lā ḥaqqīqa lahu*), csak az egyesülési és a szoros szövetségés tanúsítja létezését. Amikor ez a képzett az időbeli vagy fizikai távolság miatt halványulni kezd, akkor is megmarad az a „*hīre által élő valami*” (Ibn Haldūn, *Bevezetés* 134), ami a törzset a távoli rokonokkal való összetartozásra emlékezteti. Ez a fajta kapcsolat nem különbözik a törzset és klienseit, valamint szövetségeseit egymáshoz fűző viszonytól (*luḥmat al-walāʾ*). Tehát az *ʿaṣabiyya* joggal terjeszthető ki e két utóbbi csoportra annak ellenére, hogy nem a törzs született tagjai (Ibn Haldūn, *Muqaddima* 121-22).

egyénnel (a törzsi társadalom alapkövével, a teljes jogú szabad férfival) szemben támasztott etikai törvényeket illetően pedig a *murū'a*-ban⁸⁶ kristályosodott ki.

2.1.2. A „költői intézmény” és a beduin típusú költészet átalakulása

Aztán eljött az iszlám, amely arra is hivatott volt, hogy új identitást adjon – kezdetben – az Arab-félsziget törzseinek. Muḥammad a *murū'a* hagyományos értékrendje egyes elemeinek iszlamizálásával együtt az elválasztó törzsi *‘aşabiyya* helyett az együttműködés alapját az iszlám közösség iránti lojalításban határozta meg. Az új helyzetben az évszázados hagyományokat követő költők a Próféta haragjával és gyűlöletével találták szembe magukat. Ő ugyanis nemcsak a költőknek tulajdonított, *ǧinn* sugallta tudáshoz fűződő ősi hiedelem (Goldziher 1891: 179-81; 1892^a: 11-12, 22), hanem az iszlám előtti múlt (vallási hiedelmeivel, erkölcsiségével, a törzseket megosztó politikájával együtt) továbbélése miatt is veszélyeztetve látta a küldetés sikerét (Gibb 1963: 41). Drory véleménye szerint (1996: 36) ez az ütközés is része volt a Próféta és a pogánykori költők közötti feszült viszonyoknak. Tüske ezt a költészet és a Korán viszonylatában a következőképpen fogalmazza meg:

A *hasab* haszna, hogy vágyat kelt a közösséghez való tartozás (azonos identitás) iránt. Történik ez amint, hogy a „jó házból” származó egyén családfáján számtalan híres és nevezetes elődöt tud felmutatni, az irántuk érzett tisztelet és megbecsülés pedig nem csak a leszármazottnak, hanem törzsének is kijár. Következésképpen minél több nemes őst számlál egy törzs, annál erősebb lesz a közösségen belül a szolidaritás és a büszkeség, a közösségen kívül pedig a tisztelet. Minél erősebbek ezek az érzések, annál nagyobb a valószínűsége, hogy a törzs kívülállókra nyer meg a csatlakozásra (*ibid.* 126-27). Más szóval minél nemesebb a származás, minél szélesebb a *hasab*, annál nagyobb az esélye, hogy azonosulás céljából az adott közösséget választják. Ez történt például az andalúziaiakkal is, amikor Monroe úgy fogalmaz (1970: 3), hogy sokkal inkább kultúrájukban és *‘aşabiyya*-jukban voltak arabok, mint fajukban és származásukban.

⁸⁶ Az arabba *murū'a* vagy *muruwwa* alakban átkerült arámi szó eredeti jelentése (férfias) kiválóság, a vezető ereje és méltósága (EF VII: 636). Az arabban ehhez hasonló értelmet kapott, amikor az *insāniyya* (Zabīdī, *Tāǧ* I: 427) és a *ruǧūliyya* (*ibid. loc. cit.*, Ibn Manzūr, *Lisān* I: 149) szinonimájaként mindazon pozitív tulajdonságokat összefogó fogalomként használták, amelyek a férfit férfivá teszik, jöllehet a vezetővel való közvetlen összekapcsolása ritkábban fordul elő. Erre példa egy Ibn Qutayba által idézett (*Uyūn* I: 296) mondané, amely szerint a *murū'a* a vezetésben (*riyāsa*) és az ékesszóló, tiszta beszédben (*faṣāha*) nyilvánul meg.

Míg a *ǧhāliyya*-ban egyként használták a szót konkrét és elvont jelentésben, tehát ugyanúgy jelentette a kiváló fizikai, mint erkölcsi tulajdonságok összességét, addig az iszlámban a konkrét jelentés lassan elhalványult, és helyette az átvitt értelemben vált dominánssá (EF VII: 637). Goldziher azt mutatta ki (1892^a: 47-48), hogy a pogánykori arabságnál az erkölcsi tisztaság, becsület képzeete szorosan kapcsolódik a fizikai tisztasághoz és egészséghez. Így például az erény és a bűn ellentétét az egészség-betegség metafora fejezi ki (*ibid. loc. cit.*), de a tiszta morál – tiszta ruha kapcsolatra (Umar mondanéi között is találunk példát (Ibn Qutayba *ibid. loc. cit.*). Ezzel szemben a harmadik generációs muszlim, al-Laḥmī már úgy fogalmaz, hogy a *murū'a* a férfi törekvése minden olyan tett elkerülésére, ami szegényt hozhat rá, és minden olyan cselekedetre, ami díszévé válhat (Laḥmī, *Murū'a* 12).

A *murū'a*-t szoros kapcsolatba hozták mindenekelőtt a helyes morállal, az *adab*-bal és a vallással. Ezért mondhatta al-Laḥmī, hogy az *adab* és a *murū'a* egyaránt magában foglalja a jó erkölcsöket (Laḥmī *ibid.* 4; l. még Ibn Qutayba, *ibid.* 295; Zabīdī, *ibid.* 427; EF VII: 637). A mai kutatók Goldzihernek azt a tézisét, amely szerint a *murū'a* már a pogánykorban vallásszerű rendszerré, jogrenddé állt volna össze, elvetik (Goldziher 1980, különösen 22-46; vö. Pellat 1983; EF VII: 638).

„a Korán az iszlám előtti összművészet valamennyi funkcióját betölti s [...] ennek az összművészet típusú alkotói lehetőségnek a lezárását is jelenti” (Tüske 2001: 203).

Vagyis a Korán egészében felülmúlhatatlan, ebben áll a csodája (*i’ğāz al-Qur’ān*). Ezzel szemben egy-egy költő lehet kiemelkedő, egy-egy vers jelentheti a költészet csúcspontját, de hasonló tehetségű költők, azonos vagy magasabb színvonalú költemények bármikor születhetnek (Tüske *ibid.* 205).

Ugyanakkor Muḥammad is kihasználta a költők működésében rejlő propagandaerőt, amikor nem korlátozta az iszlámot dicsőítő (egyszersmind népszerűsítő) költészetet (Goldziher 1892^a: 56-57; Badawi 1990: 147-48). Kétség sem férhet hozzá, hogy a pogánykori versek vallási szempontokat figyelembe vevő korrigálása, amikor „a pogány vonatkozásokat mohammedán izű szókkal pótolták” (Goldziher *ibid.* 52), már az iszlám legkorábbi időszakában megkezdődött.

A költők propaganda célú alkalmazását folytatták az omajjád kalifák is, amikor azal bízta meg őket, hogy politikai szándékaikat, érdekeiket „fordítsák le” törzsük nyelvére⁸⁷ vagy kormányzóikkal együtt éppen arra bízta meg őket, hogy ebből a tudásból mérítve a törzsekkel kapcsolatos információkkal lássák el őket. Ezeket a versekből és a törzsi híradásokból (*aḥbār*) származó terhelő vagy egyszerűen a törzsre nézve szégyenletes ügyekről tanúszkodó adatokat (*maḥālib*) aztán összegyűjtötték és szükség esetén fel is használták⁸⁸ (Pellat 1953: 140-41).

Az omajjád időszakban azonban a költők egyre jobban eltávolodtak a törzstől, és már inkább az uralkodótól, mint eredeti közösségüktől függtek⁸⁹. Ezzel párhuzamosan emlékezhordozó funkciójuk fokozatosan elhalt (Drory 1996: 37). Az arab kulturális repertoárban a beduin költészet jelentése kiüresedett, a versek veszítették szolidaritást erősítő hatásukból és a közönség egyre inkább irodalmi-esztétikai élménynek, a magas színvonalú költészet standard formájának tekintette. A régi versek megőrzése és továbbadása valószínűleg már az omajjád korszak elején önálló mesterséggé vált (*ibid.* 39), művelőinek többsége pedig az iráni *mawālī* második, urbanizált generációjához

⁸⁷ Al-Ġāhiz ‘Umar b. al-Ḥaṭṭāb-ról szólva megemlíti, hogy kedvelte a költészetet, ő maga is sok verset ismert. Előfordult, hogy a belőlük kiolvasható bölcsesség (*ḥikma*) szerint döntött, és parancsait általában egy-egy verssel is megfajelta, nyomatékossította (Ġāhiz, *Bayān* 149-51). Ezzel szemben Yāqūt (*Uḍabā* VII: 119-20) al-Mutawakkil-ról (ur. 847-61) már azt jegyezte fel, hogy nem értette a régi *qaṣīda*-kat.

⁸⁸ A *maḥālib*-gyűjtésre elsőként állítólag Ziyād b. Abīhi adott megbízást (*EF* XI: 521).

⁸⁹ A költő szerepének megváltozásáról az iszlám korai szakaszában l. még pl. Montgomery 1996.

tartozott⁹⁰, akik a hagyományozást már nem családi foglalkozásként üzték, hanem az iszlám társadalomban való érvényesülés egyik lehetséges útjának tekintették⁹¹ (*ibid.* 40-42).

A költők és hagyományozók „intézményi” státuszának elvesztésével együtt a beduin típusú költészet is átalakult. A konvencionális motívumok, szerkesztési mód, hagyományos versmértékek (Badawi 1990: 153) az omajjád időszakban kifejlődött ’udrita *ġazal*-ban⁹² éltek tovább (Gibb 1962: 65). Feltételezések szerint a műfaj a pogánykori *qašīda* elégikus bevezetőjéből, a *nasīb*-ből⁹³ fejlődött ki és egyfajta átmenetet képzett a beduin költészet és az ’abbāsida kori udvari, városi *ġazal* között (Badawi *ibid. loc. cit.*). Amikor a szerelmes versek azonban már csak halvány kapcsolatban álltak a beduin hagyományokkal, funkciójuk, nyelvezetük, ritmikájuk teljesen átalakult. Végül az ’abbāsida *ġazal*, amelynek szerzői jórészt nem arab származásúak voltak és a verseket kimondottan megzenésítés céljára írták, versmértékei lerövidültek, a költemények (vagy dalszövegek) nyelvezete is egyszerűsödött, hogy a dalokat az arabot nem tökéletesen ismerő idegen rabszolgálanokok is elő tudják adni (Badawi *ibid.* 152-53).

Ha párhuzamosan vizsgáljuk a három verstípust, a beduin *qašīda*-t, az ’udrita *ġazal*-t és a városi költészetet, a stilisztikai és verstani különbségeken túl is jelentős eltéréseket tapasztalunk. Míg a beduin költő a fentebb leírt közösségi funkciót töltötte be és mindenekelőtt a közösség érdekeit szolgálta, addig az ’udrita *ġazal* szerzője már a felbomlóban lévő törzsi társadalom képét mutatja, ahol a hangsúly a közösségről az egyre tevődik át. A versekben lefestett sivatag idealizált képe inkább szolgálja az

⁹⁰ A *ruwāt* nagy része maga is költő volt, de legalábbis képes volt a megfelelő stílusban és formában verseket írni. Számos anekdota keletkezett és maradt forgalomban megbízhatatlanságukról, nevezetesen hogy régi változatokat „felülvizsgáltak”, kiegészítettek vagy átirták, magányos sorokhoz szerzőket rendeltek, új verseket hamisítottak (Goldziher 1878: 320-21; 1892⁷: 35-36, 49-58; Pellat 1953: 138-39; Ġurayyib 1978: 90; Drory 1996: 39). Ez utóbbi eljárás, ha nem is volt legitim, de eltérték, különösen, amikor származási, genealógiai kérdésekről volt szó. A jól hangzó származásnak jelentős politikai és gazdasági hozadéka lehetett. Tudnivaló ugyanis, hogy a származás hittel érdemlő bizonyítása igazából az iszlám idején vált fontossá: a Próféta házához és az első muszlimokhoz való rokoni kötődés nagyban meghatározta az egyén társadalomban elfoglalt helyét, ennek alapján sorolták be és húzott állami penziót a katonai *dīwān*-ból (l. pl. Reuben 1957: 412), és végső soron a Muḥammad-dal való vérrokonság legitímálta a kalifái dinasztiák uralkodását (Goldziher 1967⁷: 167-68).

⁹¹ Az egyik neves korai hagyományozó, Hammād ar-Rāwīya (Hammād b. Maysara b. al-Mubārak b. ’Ubayd ad-Daylamī, megh. 772/773) maga választotta mesterségét (Drory 1996: 40). A pogánykori versek hamisításáról elhíresült (Yāqūt, *Uḍabā’* X: 265; Isfahānī, *Aġānī* V: 163-65) költő-hagyományozó tevékenysége átmenetet képez a törzsi *rāwī* és a költészettant (*’ilm bi-si-’r*) művelő tudós között (Drory *ibid. loc. cit.*). Apját, Hurmuz-t még az első generációs muszlim, Muknif b. Zayd al-Ĥalīl ejtette foglyul (Ibn Qutayba, *Ma’ārif* 333, 541), Hammād-ot pedig már az omajjád kalifá, al-Walīd b. Yazīd társaságának tagjaként (Yāqūt, *ibid.* 159; Isfahānī *ibid.* 156, 165), az „ayyām, az aḥbār, az arabok verseinek, genealógiájának és nyelvének” kiváló ismerőjeként tartották számon (Yāqūt *ibid.* 158).

⁹² Az elnevezés a Banū ’Uḍra-ra megy vissza, amelynek két tagja, ’Urwa b. Hiẓām (megh. 650) és Ćamīl b. Ma’mar (megh. 701) az ’udrita költészet jellemző motívumának, a szerencsétlen sorsú szerelmeseknek a prototípusa. A költészetről l. *EĤ* V: 1102-7; X: 775-76 és bibliográfia.

⁹³ Erről l. pl. Hamori 1990: 202-5.

emlékezést és a beduin *qasida*-kból jól ismert nomadizáló életmód utáni nosztalgiát sejteti. Ezek a költemények már nem alkalmasak a közösségi tudat erősítésére, ugyanakkor rajtuk keresztül – talán éppen a bennük kifejeződő ideálok miatt – a šu‘ūbita-ellenes szerzők könnyedén kötődést tudtak teremteni az arab múlttal (*EF² X: 776*).

Az ‘udrita *ġazal*-ban a nőnek is a sivataghoz hasonló ideálja alakult ki. A szerelmes költő számára csak egyetlen, vele egyenrangú asszony létezik. Ez a női kép éles ellentétben áll az alakulóban lévő, majd az ‘abbāsida időszakra teljesen kifejlett női ideállal, aki megadással veti alá magát a férfinak (*EF² X: 775*).

Az ‘udrita versek visszatérő motívuma, hogy a nő a szeretett férfi (a költő) helyett egy gazdag emberhez megy feleségül, szintén a megváltozott társadalmi-gazdasági körülményekre utal. Tāhā Ḥusayn az ‘udrita költészetben a beduin és a városi civilizáció egymással ellentétes jellegét és értékrendjét látta. Ehhez hasonlóan vélekedik Tahar Labib Djedidi, aki a verstípus kialakulását a Banū ‘Udra átalakulóban lévő társadalmi-gazdasági helyzetének, illetve az emiatt érzett bizonytalanságnak tulajdonítja. Kinagy szerint az egyetlen, mindhalálig szeretett nő valójában az iszlám monoteizmusát jelképezi (*EF² X: 776*).

Hozzátehetjük ezekhez az értelmezésekhez, hogy a pogánykori közösségi gondolkodással szemben az ‘udrita *ġazal* egyénre koncentrációja jelezheti az iszlám előtti és utáni értékrend különbségét is. A törzsi *‘ašabiyya*-ban a közösség kiterjesztette védelmét az egyénre és az együttélés szoros együttműködést feltételezett, az iszlámban azonban az egyén önmaga és csakis önmaga felel evilági tetteiért a túlvilági számonkérésnél.

2.1.3. A beduin költészet szerepe az ‘abbāsida időszakban

Az ‘abbāsida kalifátus kezdeti időszakában a birodalom mindkét meghatározó nemzetiisége, úgy az arabok, mint a perzsák – más-más okból – félteni és erősíteni kezdték önazonosságukat. Ebben a társadalmi-kulturális útkeresésben a pogánykori és hagyományos beduin stílusú költészet teljes mértékben elveszítette eredeti, a törzsi identitást fenntartó funkcióját, ehelyett „*az egységes arab etnikai identitás*” felépítésének eszközévé vált (Drory 1996: 34). A származását tekintve magát a Qurayš-hoz, ezáltal a félsziget arabságához kötő, műveltségét és államszervezési, -vezetési gyakorlatát azonban főként a szászánida perzsa kulturális és politikai hagyományokból merítő ‘abbāsida kalifák, általuk és rajtuk keresztül pedig a birodalom arabsága önképének alakításában az iszlám előtti múlthoz való kötődés különösen fontossá vált: a korszak kulturális és hatalmi

harcai közepette a státuszos arab nyelven kívül mindössze a költészet és a versek közvetítette arab múltat és gyökereket tudták felmutatni a perzsák saját és a többi „civilizált nép” történelmének népszerűsítésével szemben (Drory *ibid.* 34-35). Márpedig a közös történelmi múltról szóló történetekből, legendákból, mítoszokból összeálló történeti tudat meghatározó fontosságú az önazonosság kialakításában és az önkép minőségében.

„A múlt megalkotása olyan projekt, amely során a múlt és a jelen folytonosságát szelektíven megszerkesztett események láncolata alkotja. Akár az egyén, akár a csoport számára a történelem, a történelmi visszatekintés biztos kiinduló pontot nyújtó identitásképző tényező” (Bindorffer 2001: 82).

A pogánykori versek törzsi (etnikai) jellege ezzel együtt háttérbe szorult; fontosabbá vált bizonyító erejük, amellyel egy dicső, harcokkal, küzdelmekkel teli, de immár egyesésnek tekintett arab történelmet igazoltak, a „multikulturális és kozmopolita” perzsa értékrendszerrel szembe pedig valódi, tiszta, magas erkölcsiségű hagyományos értékeiket állíthatták.

A perzsa és a bizánci *mawālī* írók már az omajjád korszakban kezdték átültetni az iszlám közösség kultúrájába a bölseleti és a tudományos gondolkodás csiráit (*ibid.* 43), azonban a valódi tudományokká fejlődés – szintén a *mawālī* tevékenységének köszönhetően – az ‘abbásida időszakban történt meg. Ők jártak élen a két tudomány⁹⁴ kidolgozásában: az „arabok tudománya” alapjainak lefektetésében és a „régiek tudományának” arab nyelvre tételében, továbbfejlesztésében és terjesztésében. Mindebben pedig a legfurcsább az – mondja Drory (*ibid.* 42) –, hogy a vallás- és nyelvtudománytól,

⁹⁴ A klasszikus felfogás a tudományok két ágát (vagy fajtáját) különbözteti meg. Az „arab tudományok” (vagy az „arabok tudományai”, vagy egyszerűen csak „a tudomány(ok)”) [‘ilm] az iszlámtudományokat és az ebből fejlődött tudományágakat foglalják magukban (vallás-, jog- és nyelvtudomány, költészet- és verstan).

„Ezek az arabok sajátjai, az idegeneknek csak annyi közülük van hozzá, hogy tanulmányozzák [ezeket]”

– formál véleményt Ibn Qutayba (*Faḍl* 119).

A tudományok másik fajtája a „régiek tudományai”, amelyek perzsa és bizánci közvetítéssel kerültek az arab-izslám kultúrába (csillagászat, orvostudomány, filozófia, matematika, logika, fizika, metafizika, politika, etika) (Simon 2009: 142).

„Ezek a tudományok a népek (umam) együttműködésének eredményeként alakultak ki, de egy sincs közöttük, amelyben az arabok ne értek volna el kiváló eredményeket”

– összegzi véleményét Ibn Qutayba (*ibid.* 120). Érdemes felhívni a figyelmet arra, hogy Ibn Qutayba e határozott véleményét a šu‘ūbita viták hevében alakította ki. Az arabok kiválóságait összegző könyvének egy későbbi helyén még ennél is tovább meg. Tagadja, hogy a perzsák bármivel is hozzájárultak volna a tudományok fejlődéséhez, mondván, ők saját tudománnyal nem büszkélkedhetnek, hiszen az orvostudomány, a csillagászat, a matematika, a logika, a harmónia, a földművelés mind a görögök és a bizánciak nevéhez fűződik, míg a régi orvostudományt, a sakkjátékot, a kilenc számjegyet használó számtant az indiaiak dolgozták ki és fejlesztették, sőt övék a *Kalīla wa-Dimna* eredeti változata is (Ibn Qutayba, *ibid.* 205).

valamint a költészettől egyaránt elváló, a pogánykori versek gyűjtéséből és hagyományozásából kifejlődő verstan művelői, a *mawālī* járultak hozzá legnagyobb mértékben az iszlám korabeli arab identitás kialakításához.

2.2. Az adab

Láttuk tehát, hogy a költészeti hagyományok milyen mélyen gyökereznek az arab társadalomban; hogy költő és hagyományozó milyen fontos szerepet játszott az identitástudat fenntartásában és erősítésében a pogánykori beduin törzsi társadalomban, majd néhány évszázaddal később a beduin költészetből megőrzött emlékek „felfedezése” hogyan vált egy másfajta, immár a muszlim arab identitás alakító erejévé.

A következőkben azt vizsgálom, hogy a Gibb által említett másik irodalmi iskola⁹⁵, a prózairodalom miképpen alakult és vált az 'abbāsida korban a magas műveltség elfogadott részévé, milyen társadalmi-kulturális szerepet szántak neki művelői, végül hogyan lett a šu'ūbita viták legfontosabb hordozója. Mindenekelőtt azonban az *adab*-fogalom fejlődését és tartalmi bővülését tekintem át.

2.2.1. Tudomány és kultúra: az *adab* tartalmi változásai

„*Mi rosszabb az adab [ismeretének] hiányánál?*” – kérdezték egyszer Muḥammad b. 'Alī b. 'Abdallāh b. 'Abbās-t⁹⁶. „*Az, amikor az adab sok, a jellem kevés*”; válaszolta (Ġāhiz, *Bayān* 62).

Adab és jellem, *adab* és erények kettőssége folyton szemünkbe tűnik, ha a teljes értékű középkori művelt férfivel szemben támasztott elvárásokat és az *adab* nevét viselő irodalmi műfajt vizsgáljuk. Az *adab*-irodalom alapvető jellegzetessége a differenciálatlanság (Simon 2009: 20), vagyis az, hogy – szemben a költészettel vagy a tudományos irodalommal – tárgya, témája, stílusa, megjelenési formája kevésbé körvonalazható. Pellat szerint⁹⁷ az *adab* magában foglalja mindazokat az irodalmi termékeket, amelyek nem tisztán vallási vagy egy-egy tudományághoz kapcsolható szakmai-technikai írások, vagy tisztán versek. Ezt mutatja, hogy az *adab* a költészettel (*šī'r*) szemben helyezkedik el, és a jellemzően prózai szerzőt (*adīb*) megkülönböztetik a költőtől (*sā'ir*) (Pellat

⁹⁵ L. 61. oldal.

⁹⁶ Az első két 'abbāsida kalifa apja, a hāšimīta-'abbāsida propaganda legkorábbi terjesztője (megh. 743).

⁹⁷ Idézi Bonebakker 1990: 16.

2010)⁹⁸, de ugyanígy áll szemben a tudománnyal (*‘ilm*), amelynek művelőjére, és csakis rá, az *‘ālim* szót használják.

Adab és *adab*-irodalom számos ponton kapcsolódik egymáshoz, emiatt nem kellő körültekintéssel könnyű belesétálni abba a csapdába, hogy ide tartozónak tekintünk mindent, ami nem szintiszta vers és költészet, legyen szó vallás- vagy nyelvtudományról, lexikológiáról, szakmai ismeretekről. Gyakran könnyebb azt meghatározni, hogy mi nem tartozik az *adab*-ba, mint magát a tárgyat definiálni. A középkori *adab*-felfogás áttekintésekor én is ezen az úton indulok.

A szó jelentésváltozatai⁹⁹ azt mutatják, hogy legkorábbi, eredeti használatában az *adab* ugyanazt az értelmet hordozhatta, mint a *sunna*, vagyis az ősök, elődök kijelölt ösvényként követendő hagyományaira, szokásaira, példáira utalt. Később, az iszlám megjelenése után azonban a két szó alkalmazási területe jól elhatárolható módon vált el egymástól. A *sunna* a vallással kapcsolatos értelmet nyert, míg az *adab* mindannak az elődöktől örökölt tudásnak, gyakorlati etikának, tanulással megszerezhető ismerethalmaznak az összefoglaló nevévé vált, ami ahhoz szükségeltetett, hogy az ember bármilyen élethelyzetben a megfelelő, a helyes döntést hozza és aszerint cselekedjék (Pellat 2010). Az *adab* tehát az iszlámtudományoktól független, amennyire lehetséges, a világi jellegű kultúrát jelentette (Simon 2009: 21; Pellat *ibid.*). A két irány, *‘ilm* és *adab* elválasztására maguk a szerzők is törekedtek¹⁰⁰. Al-Ġāhiz ezt a következőképpen magyarázza:

„A tanító neve, a mu’allim a tudományból (*‘ilm*) származik, a nevelőé, a mu’addib pedig az *adab*-ból. Jól tudjuk, hogy a tudomány a tő, az *adab* pedig az ág. Az *adab* lehet erkölcs[tan] (*ḥulūq*) és lehet a hagyomány[ok továbbadása] (*riwāya*)” (Ġāhiz, *Mu’allimūn* 203).

Ugyanakkor – az iszlám speciális jellegéből adódóan, ahol vallás, társadalomszervezés és életvezetés egymástól elválaszthatatlan egységben jelenik meg – az *‘ilm*-mel kapcsolatos alapvető ismeretek ugyanúgy az általános műveltség részét képezik, mint a társadalomban való méltó közlekedést meghatározó illemszabályok. Ezért ha az *adab*-szerzők munkáikban nem is szenteltek önálló fejezeteket a vallási, vallástudományi műveltségnek, érveléseikben vagy a stílus emelése céljából rendszeresen idéztek Korán-*āya*-kat vagy – akár szabályosan, az *isnād* közlésével, akár pedig ezt elhagyva, a *ḥadīṭ* testére, tartalmára, a *matn*-ra koncentrálna – prófétai hagyományokat (gyakran

⁹⁸ Sadan és Silverstein szerint (2004: 347) a költők és a prózairók (ide értve elsősorban a titkári értelmiséget) között valódi rivalizálás folyt, aminek tétje a befolyásos hivatali állások megszerzése volt.

⁹⁹ L. 79. jegyzet.

¹⁰⁰ Rosenthal alapján Bonebakker 1990: 26.

magyarázatukkal együtt). Mivel azonban a tudományos ismeretek közvetítése nem cél, hanem eszköz volt a szerzők kezében, az *adab*-munkák semmiképpen nem tekinthetők az *’ilm* körébe tartozóknak.

A *šu’ūbiyya* tekintetében érdemes az *adab*-irodalomnak ezt a specifikumát hangsúlyozni, ugyanis vallási és vallástudományi kérdések – hacsak nem szolgálták közvetlenül a *šu’ūbita* vitákban résztvevők érdekeit vagy nem kapcsolódtak szorosan a vizsgált témához, például az származási kérdésekhez – nem képezték a *šu’ūbita* viták tárgyát. A vitapartnerek állításait többnyire társadalmi és kulturális, nem pedig vallási érvekkel támasztották alá (Gibb 1962: 67).

Az *adab*-ot továbbá nem tekintették egyetlen tudomány részének, illetve a késő középkorig¹⁰¹ tudományak sem. Ezzel együtt a kora középkori kulturális szokások megkövetelték, hogy a művelt ember járatos legyen a tudományok különböző ágaiban is. Ezt tükrözi Ibn ‘Abd Rabbihī véleménye, amikor úgy ír, hogy két isteni adomány, az *’ilm* és az *adab* különbözteti meg az embert az állattól (Ibn ‘Abd Rabbihī, *’Iqd II*: 76). Yāqūt az *adab*-ról gondolkodva úgy találta, hogy

„a különbség a művelt ember (*adīb*) és a tudós (*’ālim*) között az, hogy a művelt mindennek a javát veszi és él vele, a tudós pedig egyetlen tudományág megismerésére törekszik, hogy aztán azon munkálkodjék” (Yāqūt, *Udabā’ I*: 73).

¹⁰¹ A XVII. századi oszmán írnok, Hāġġī Halīfa (vagy Halfa, aki ismert Kātib Čelebi néven is, eredetileg Muštāfā b. ‘Abdallāh, megh. 1657) enciklopédiájában önálló fejezetben ismerteti az *adab*-tudomány (*’ilm al-adab*) mibenlétét és ajánlja az írkokok vagy az írkoki pályára készülőök figyelmébe a témában keletkezett munkákat (*Kašf I*: 71-74). A szerző által adott meghatározás alapján ebben a korban az *adab* célja részben már eltávolodott a széles körű általános műveltségtől és ennek egyetlen tényezőjére, az arab nyelvre koncentrált. Arra az eszközre, amely elsőrendű fontosságú a titkári hivatás tökéletes műveléséhez. Hāġġī Halīfa idejére az *’ilm al-adab* azt a tudományt jelentette, amelynek segítségével elkerülhető az arab nyelv szabályainak megsértése, akár szóban, akár írásban nyilvánul meg a nyelvhasználó (*ibid.* 71). A kutatás tárgya az arabok mindennapi beszédében használt szavai (ezáltal biztosítható az isteni, Allah arabul kinyilatkoztatott szavainak épsége is), a tudomány körét pedig nemcsak a tanítás-tanulás illetanára (*adab ad-dars*, I. Lane 1968: I: 35), a jómódorra (*adab an-naḥs*), hanem a nyelvtudomány különböző ágaira is kiterjeszti (Hāġġī Halīfa, *ibid. loc. cit.*). Végül ebből a többől nőnek ki az *adab*-tudomány ágai, azok az ismeretek és szabályok, amelyek segítségével magas színvonalon üzhetők a nyelvvvel kapcsolatos „tudományok” (vagy inkább mesterségek): az írás, a kalligráfia, a szerkesztés, az előadás (*ibid.* I: 72).

A megváltozott szemléletet és *adab*-felfogást tükrözi, hogy Hāġġī Halīfa a korai szerzők közül mindössze Abū ‘Ubayd al-Qāsim b. Salām-ot, Ibn Qutayba-t (*Adab al-kātib*), al-Buḥārī-t és az *Adab an-naḥs* szerzőjét, Abū al-‘Abbās Aḥmad b. Muḥammad b. Marwān as-Sarḥī-t (Yāqūt-nál Ibn al-Farā’iqī Aḥmad b. at-Tayyib as-Sarḥī néven szerepel [Yāqūt, *Udabā’ III*: 98-102] említi) (Hāġġī Halīfa, *ibid.* I: 73-74). A változás nyilvánvalóan korábban kezdődött; erről tanúskodik, hogy a XIII. századi Yāqūt azt jegyezte fel Abū ‘Abdallāh Muḥammad b. Sallām b. ‘Abdallāh b. Sālim al-Ġumaḥī-ról (megh. 845/46), hogy nagy tudással bírt a versek és a híradások területén, „*márpedig ez a kettő az adab-tudományok csúcsa*” (Yāqūt *ibid.* XVIII: 204).

Hasonló véleményt fogalmaz meg Ibn Qutayba is, amikor azt mondja:

„Aki tudós (‘ālim) akar lenni, egyetlen tudományágat kutasson, de aki adīb akar lenni, az többféle tudományban legyen járatos”¹⁰².

Végül egy másik mondás szerint

„a vallástudományokból elég annyit ismerned, amennyitől már nem leszel tudatlan, az adab tudásából pedig elegendő annyi, hogy hivatkozási helyeket és példabeszédeket tudj mondani” (Ġāhiz, Bayān 63).

Az ‘ilm-hez hasonlóan a „régiek tudományának” bizonyos elemeit is az *adab* fogalmába tartozónak gondolták, így fonódhatott össze értelme az ’egy szakma folytatásához szükséges ismeretek’ jelentéssel¹⁰³. Emiatt a kutatók gyakran felteszik a kérdést, hogy *adab*-munkáknak tekinthetők-e az olyan, szakembereknek készült írások, mint Ibn Qutayba *Adab*-ja, al-Qālī *Amālī*-ja vagy aš-Šūlī *Adab*-ja, amely már nemcsak a helyes nyelvhasználatra koncentrál, hanem szigorúan vett szakmai, technikai, gyakorlati tanácsokat is tartalmaz (a címek, rangok helyes használata, a megfelelő papír megválasztása, az írás stílusa stb.). Hosszas vitákra ad okot annak eldöntése, hogy az *adab* körébe sorolhatók-e az egyértelműen szakirodalmi és tudományos munkák pusztán azért, mert a szerzők az írni oki iskola hagyományainak és szabályainak engedelmeskedve az adminisztratív eljárások szakkifejezéseit, a nyilvántartásokat vagy a történeti beszámolókat irodalmi értékű nyelvezettel, művészi írással (*kitāba*) (Bosworth 1990: 157-58; Sadan-Silverstein 2004: 347; Simon 2009: 21) tálalják.

A klasszikus források tanúsága szerint a középkori szerzőket hasonló dilemma nem kínózta. Al-Ġāhiz egy helyen a régi, azaz a görög filozófusokra hivatkozva úgy vélekedik, hogy a tudomány ágai az *adab* négy gyökeréből, a csillagászatból (amely az időszámításhoz és a testnedvek arányán alapuló [*mizāğ*] természetek [*tabā’i*] megállapításához szükséges), a mérnöki ismeretekből ([*handasa*], amelyek a terület-, súly- és más mértékek meghatározásához és a méréshez kellenek), a kémiai és a vele kapcsolatos orvoslásból, valamint a zenéből nőttek ki. Mielőtt a bašra-i al-Ĥalīl b. Aĥmad¹⁰⁴ megírta verstani könyvét, a *Kitāb al-‘arūq*-ot, amelyben egyedülálló módon foglalta össze és elemezte mindazt, amit az arab versről tudni lehet, az araboknak nem volt egzak tudásuk a zenéről, ritmikáról, versmértékről; a költészetben mindössze érzéseikre és benyomásaikra hagyatkozhattak, valamint arra, amit a perzsáktól és az indiaiaktól

¹⁰² Idézi Ibn ‘Abd Rabbīhi, *‘Iqd* II: 78.

¹⁰³ Vö. 79. jegyzet.

¹⁰⁴ Abū ‘Abdarrāhman al-Ĥalīl b. Aĥmad b. ‘Amr b. Tamīm al-Farahīdī al-Azdī al-Yahmadī al-Bašrī, jelentős középkori filológus (megh. 776-791 között) (*EF* IV: 962-64 és bibliográfia).

ellestek¹⁰⁵ (Ġāhiz, *Muġannīn* 217-18). Még az idegen hatásokat oly vehemensen visszatartó szerző, mint Ibn Qutayba is elismeri, hogy a szemében a műveltség legmagasabb szintjén álló írnokoknak szerteágazó tudással kell rendelkezniük. Hosszan sorolja, miféle tudományokban kell jártasaknak lenniük: többek között ismerniük kell a geometriát, a földmérést, a csillagászatot, az öntözési technikákat és technológiát, a matematikát, a jogtudományt és a régi történeteket. Márpedig „*aki ezekhez nem ért, az nem lehet teljes értékű írnok*”¹⁰⁶ – összegzi véleményét.

Az idézett gondolatok részben azt mutatják, hogy az *adab*-ot a tudományokkal, elsősorban a vallási tudományokkal szemben helyezték el, de kitűnik belőlük az is, hogy középkori felfogásban az *adab* igen széles skálán mozgó, erkölcsi tartalommal bíró, szerteágazó, ha úgy tetszik, eklektikus tudás. Mégpedig tanulással megszerzett¹⁰⁷ elméleti és gyakorlati tudás, továbbá a megszerzett ismeretek alkalmazásának tudása.

A VII-VIII. század fordulójára ebbe a megszerzett tudásba már a konkrét ügyben (ki)képzett ember szakismeretét is beleértették (Bonebakker 1990: 19-20). Ez az értelmezés közvetlenül az adminisztrációval volt kapcsolatba hozható, és a fogalomhoz szorosán hozzátapadt 'kiképzés' elsősorban a bürokráciában dolgozó perzsa származású és szászánida hagyományokon nevelkedő írnokok teljes körű (nyelvi, irodalmi, történeti, stilisztikai stb.) képzését célozta. A legkiválóbbak, legjobb tollúak, legszebb stílusúak és legműveltebbek az uralkodó hivatali levelezését bonyolító hivatalban (*dīwān ar-rasā'īl*) nyerhettek állást.

¹⁰⁵ A tanulmány következő fejezetében részletesen is szót ejtek az al-Ġāhiz és Ibn Qutayba által preferált „kulturális repertoár” közötti különbségről, azonban már itt is fel szeretném hívni a figyelmet a két szerző egymástól alapjaiban különböző filozófiájára. Míg Ibn Qutayba a lehető legmesszebb ment az idegen gyökerű kulturális örökség és hagyományok elutasításában (vö. 94. jegyzet), addig al-Ġāhiz kulturális programjában az arab és idegen forrású tudás és kulturális hagyaték egymást kiegészítve, kiegyenlítő, kulturális egységként jelenik meg.

¹⁰⁶ Ibn Qutayba, *Adab* 12-14; Bosworth 1990: 156.

¹⁰⁷ Az *adab* ismerete és használni tudása már a pogánykorban a *muruwwa* erényei közé tartozott. Erről tanúskodik többek között, hogy Abū Tammām *Ĥamāsa*-jában önálló fejezetet szentel az *adab*-nak (*Bāb al-adab*, Abū Tammām, *Ĥamāsa* 208-28).

A versekben számos példáját találjuk annak, amikor az *adab* kifejezést akár egyazon költeményben használják szokás, hagyomány, tudás, a hagyományok utódoknak való megtanítása értelemben, tehát már korán asszociálták az *adab*-ot a tanítással, neveléssel (Bonebakker 1990: 17-18). Ezt fejezik ki az olyan mondások, mint „*aki a fiát fiatalon megtanítja az adab-ra (addaba waladahu), az örömét leli majd benne felnőtt korában*” (Ibn 'Abd Rabbīhī, *Iqd* II: 271), mert „*a tanítás fiatal korban olyan, mintha [a tudást] egy fába vésnénk*” (Ġāhiz, *Ĥayawān* I: 40); vagy a Prófétának tulajdonított mondas, amely szerint „*a legjobb dolog, amit a szülő a gyermekének adhat, a szép adab*” (Yāqūt, *Udabā* I: 83).

2.2.2. Műveltség és irodalom: az arab nyelvű *adab* születése

Ġurayyib véleménye szerint (1978: 42) az *adab*-on értendő irodalom a megszerzett tudás birtokában, azután bontakozhatott ki, hogy a szerzők (és a társadalom műveltnek nevezhető része) rendelkeztek az alapvető kulturális ismeretekkel. Ez a VIII. század elejére következett be, amikor az *adab* elnyerte három szintű: a morált, a társadalmat és az intellektust egyaránt érintő jelentését¹⁰⁸; amikor a nemes és bátor ősök hagyományainak, viselkedésének követésétől a társadalomban való civilizált közlekedés normáin keresztül eljutott a műveltséghez szükséges tudást közvetítő aktív irodalmi alkotás jelentőségéig. Az *adab*-nak ezt a több szintű jelentését jól példázza egy Yāqūt által feljegyzett történet, amely egyúttal arról is tanúskodik, hogy az *adab* felfogása egyre szorosabban kapcsolódott az irodalomhoz, az irodalmi műveltséghez.

Az anekdota szerint a híres al-kūfa-i filológus, al-Kisā'ī¹⁰⁹ egyszer egy verssor miatt heves vitába keveredett Abū Muhammad al-Yazīdī-val¹¹⁰, aki annyira dühbe gurult, hogy Hārūn ar-Rašīd jelenlétében földhöz vágta a sapkáját. Erre a kalifa *wazīr*-ja, Yahyā b. Hālid al-Barmakī ráförmedt: „*Hogy merészség fedetlen fővel mutatkozni a kalifa színe előtt?! Inkább elviselnénk al-Kisā'ī hiányos adab-tudását, mint a te rút cselekedetedet!*” (Yāqūt, *Udabā'* XIII: 178).

A kora 'abbāsida időszakban az *adab*-felfogás három szintje nem különült el élesen egymástól, sőt, ahogyan a tények mutatják, a források között sem tettek különbséget (Šilhut 1992: 11; Simon 2009: 20; Pellat 2010). Nem számított, hogy a követendő példa arab, perzsa, indiai vagy görög eredetű volt-e, ha alkalmas volt az aktuális cél, a muszlimok etikai, kulturális nevelésére és szakmai jártasságuk elmélyítésére.

Mint irodalmi műfaj, fejlődése szintén három szakaszra bontható, míg az *adab* (műveltség) közvetítése az összegyűjtött anyag egyszerű tolmácsolásától a kulturális hagyományokat őrző és morális értékeket közvetítő eredeti munkákon keresztül haladt a fikció felé (Simon *ibid.* 21; Pellat *ibid.*).

¹⁰⁸ Francis Bacon a tanulási folyamatot az emberi elme három része, funkciója, az emlékezőtehetség (*memory*), a képzelőtehetség (*imagination*) és a józan, érvelő ész (*reason*) működésében képzelte el. Az emlékezet a történelem (megtanulásával), a képzelet (az aktív) költészeti alkotással, a józan ész pedig a filozófiával kapcsolatban jut szerephez (Bacon, *Learning* II-1-1). E tézist Pellat úgy alkalmazza az *adab*-felfogás változására, mint az oktatás – szépirodalom – filozófia hármását (Pellat 1990: 93). A szerzők az első, az emlékezetten alapuló stációból a következő szintekre azáltal juthattak, hogy a hagyományozók által összegyűjtött és megőrzött tudáshalmazból képzelőerejük és józan eszük segítségével kialakították az *adab*-nak csak az arab irodalomra jellemző szellemiségét (Pellat 2010).

¹⁰⁹ Abū al-Hasan 'Alī b. Ḥamza b. 'Abdallāh b. Bahman b. Fayrūz, a Banū Asad iráni származású *mawlā*-ja (megh. 805).

¹¹⁰ Abū Muhammad Yahyā b. al-Mubārak b. al-Muġīra al-'Adawī al-Bašrī al-Bagdādī, nyelvész, lexicográfus, Korán-tanító, költő és *adīb* (megh. 817/18).

Az arab örökség tekintetében az *adab*-irodalomban felhasznált termékeket kezdetben a költészettel hozták kapcsolatba¹¹¹. Ennek oka az lehetett, hogy úgy vélték, a versek (mint a kollektív emlékezet és egy magas erkölcsiségű múlt irányt mutató példájának hordozói) ismeretén keresztül nyilvánul meg a jómodor és a műveltség. Később – továbbra is az erkölcsi nevelés, a tudás gyarapítása és a műveltség terjesztése érdekében – a költemények körét kiegészítették a híres mondásokkal, beszédekkel (Bonebakker 1990: 16). Ezzel párhuzamosan egyre nagyobb számban és terjedelemben kerülnek és épülnek be az arab nyelvű tudományos és szépirodalomba a klasszikus görög, indiai, perzsa és más népek kultúráját, múltját és szellemiségét hordozó munkák. Kezdetben ezek többé-kevésbé vagy egyáltalán nem iszlamizált fordítások, később azonban egyre bővebb kommentárokkal ellátott írások születnek. Az *adab*-irodalom kiteljesedésének idején végül megjelennek az arab és idegen hagyományokat egyaránt magukba olvasztó eredeti középkori iszlám munkák. A fejlődés harmadik szakaszában, jellemzően a X. századtól – szemben a pogánykori költészetből átöröklött határozott fikcióellenességgel – a szerzők már saját képzelőerejükre támaszkodva mesélik történeteiket¹¹². Azt az alapvető célt azonban, hogy a rendelkezésre álló hatalmas tudás- és ismerethalmazból a legértékesebb elemeket válogassák ki, alig néhányan tévesztették szem elől (Pellat 2010).

Az *adab*-irodalom fejlődésének második szakaszában kezd a fogalom passzív értelmet is kapni, amikor a filológiai tanulmányok tárgyául szolgáló irodalomként használják (Bonebakker *ibid.* 20-22). Műveltség és irodalom ettől kezdve elválaszthatatlanul egybefonódik: többé már nem tekinthető pallérozott elmének, aki nem ismeri a klasszikus irodalmat, ide értve a grammatikát és a lexikológiát is. Hammād b. Salama¹¹³ mondanása szerint

¹¹¹ Visszaulva a 74. oldalon írottakra, feltehetjük a kérdést, hogy az olyan antológiák, mint Abū Tammām *Hamāsa*-ja, ahol a szerkesztő nem egy költő versgyűjteményét, *dīwān*-ját állította össze, hanem meghatározott témakörökben számos szerzőtől idéz versrészleteket, emellett hasznos információkkal is szolgál a költőről vagy a vers létrejöttének körülményeiről, vajon a költészet körébe tartoznak-e vagy *adab*-munkák. Másrésztül kérdés, hogy az ilyen jellegű válogatások elsődleges, alkotó tevékenységnek vagy az elődök munkájának tanulmányozása és újrendezése eredményeként létrejött másodlagos munkának tekintendők-e.

¹¹² Részben a differenciálatlan *adab* hatott az arab irodalom másik jellegzetes műfajának, a *maqāma*-nak a kialakulására (Beeston 1971; 1990: 125-27; Wacks 2003: 183), amelynek elegáns nyelvezetében, anekdotászerű elbeszélési módjában és a szereplők viselkedésében felismerhetőek az *adab* és az *adab*-irodalom elemei. Ugyanakkor egyes vélemények szerint a *maqāma*-szerzők nem voltak mentesek attól a szándéktól, hogy kifigurázzák a klasszikus arab irodalom nagyra értékelt műfajait (Wacks *ibid.* 180).

¹¹³ Abū Salama Hammād b. Salama b. Dīnār al-Basrī (megh. 784 vagy 786), híres al-basra-i vallásjog-, *hadīth*- és nyelvtudós.

„*aki úgy jegyzi le a hagyományokat (ḥadīṯ), hogy nem ismeri a nyelvtant, az olyan, mint az a számár, amely üresen cipeli a teherhordó kosarat*” (Yāqūt, *Udabā*¹: 89).

Ugyanezt a gondolatot fejezi ki Muḥammad b. al-Layṯ¹¹⁴ hasonlata:

„*A nyelvtan az adab-ban olyan, mint a só az ételben: ahogy az étel csak sózva jó, úgy az adab is a nyelvtannal lesz teljes*” (Yāqūt *ibid.* loc. cit.).

A grammatikai ismeretek fontosságát a fentiek mellett még hosszan sorolható híres mondásokon kívül az is mutatja, hogy az *adab*-munkákban rendszeresen feltűnnek a hosszabb-rövidebb nyelvészeti, nyelvhelyességi fejtegetések. A lexikológiát, illetve a helyes szóhasználatot illetően hivatkozhatunk Ibn Qutayba-ra, aki *Adab*-jának első fejezetében a helytelenül vagy tévesen használt szavakat és kifejezéseket magyarázza¹¹⁵. Ugyancsak népszerűek voltak a szómagyarázó történetek¹¹⁶, közülük az Abū ‘Ubayda-nak tulajdonított mondás több változatban is fennmaradt:

„*Ne használd a pohár (ka’s) szót, csak ha van benne ital – ha nincs, csak üveg (zuḡāḡa) az; sem azt, hogy evőasztal (mā’ida), csak ha van rajta étel – ha nincs, akkor tálca (hiwān) az; sem azt, hogy toll (qalam), csak ha már ki van hegyezve – ha nincs, akkor csak nád (qasba) az*”¹¹⁷ (Ibn ‘Abd Rabbihi, *‘Iqd* IV: 281).

Al-Ġāḥiz, aki munkáiban tudatosan törekedett a szabatos, félreérthetetlen fogalmazásra, gyakran folyamodott ahhoz a módszerhez, hogy az éppen tárgyalt témától elvonatkoztatott, ám vele analógiát mutató nyelvi, logikai, filozófiai példákat és magyarázatokat felsorakoztatva világította meg mondandóját. A *Bayān* egyik helyén például azt tárgyalja, hogy a vallásban a középút, a megfelelő mérték az üdvözítő. A „megfelelő mérték” pontos megértéséhez példákat hoz olyan fogalmakra, amelyeknek egymáshoz viszonyított mértéke határozza meg, hogy az értékskála pozitív vagy negatív tartományában vagy éppen közepén helyezkedik-e el¹¹⁸.

¹¹⁴ Egyiptomi *qāḍī* (Ibn Hallikān, *Wafāyāt* VII: 250).

¹¹⁵ *Kitāb al-ma’rifā: Bāb ma’rifā mā yaḍa’ uhu an-nās ġayr mawḍī’ihī* (Ibn Qutayba, *Adab* 21-41). A népek elnevezésével foglalkozó részben például szükségesnek látja megmagyarázni az a *‘aḡamī* (aki nem beszéli a tiszta arab nyelvet, még ha sivatagi beduin is), az *‘aḡamī* (idegen származású, az elnevezésnek nincs köze az arab nyelv ismeretéhez), az a *‘rābī* (beduin) és az *‘arabī* (arab, akár városlakó, akár sivatagi beduin) kifejezés szabatos jelentését (*ibid.* 39-40; vö. 28. old.).

¹¹⁶ L. pl. Ġāḥiz, *Bayān* 19; vö. Goldziher 1878: 322-23, 324-25.

¹¹⁷ Ugyanezt a történetet közli a forrásra való hivatkozás nélkül Ibn al-Anbārī, *Bulḡa* 67. Itt az utolsó szópár helyén a „*ne mond, hogy ravatal (ġināz), csak ha halott van rajta*” szerepel.

¹¹⁸ Ġāḥiz, *Bayān* 127-28; hasonló módszert alkalmaz: *Qiyān* 78.

Az így kialakult középkori műveltségfelfogást szépen mutatja a híres bagdadi filológus és lexikográfus, Ibn as-Sikkīt (megh. 858) egyik mondása:

„Vedd az adab-ból azt, ami a szívhez szól és kellemes a fülnek; vedd a nyelvtanból azt, ami a [helyes] beszédhez kell, de hagyd a homályost és a vulgárist. Vedd a költészetből azt, ami általában szép értelmű, halmozz fel mind többet az emberekről szóló híradásokból, mondásaikból, hagyományaikból, de ezek közül ne vágyakozz a hitványra!” (Yāqūt, *Udabā* I: 76).

2.3. Összegzés

Összefoglalva az *adab* kora középkori felfogását, azt mondhatjuk, hogy formailag felöleli a korabeli általános műveltség egészét a világi és vallási hagyományok, írott vagy íratlan törvények ismeretétől a szokások, illemszabályok elsajátításán és alkalmazásán át a nyelvi, filológiai, lexikológiai, illetve az irodalomhoz, az irodalmi hagyományokhoz valamilyen módon kapcsolódó szakmai ismeretekig; témájában bármely műfajt érinthet: a pogány- és iszlámkori költészetet és prózát, az iszlám előtti és utáni bölcs mondásokat, vallási és civil tárgyú szónoklatokat lett légyen az arab vagy idegen eredetű vagy vonatkozású; a feldolgozás irányát tekintve lehet aktív, amelynek során létrejönnek az eredeti művek, avagy lehet passzív, amikor a szerző célja – modern kifejezéssel élve – az irodalomtudományi, filológiai-nyelvi ismeretek átadása az irodalmi termékek szemléltető célú felhasználásán keresztül; a feldolgozás eredményét nézve pedig lehetnek eredeti munkák (ide értve a fordításokat is) és másodlagos művek (antológiák, gyűjtemények, korábbi monográfiák összefoglalása).

Az *adab*-nak azonban – amint erre Simon felhívja a figyelmet (2009: 20) – volt egy társadalmi funkciója is, és ebben a tekintetben közelítünk Gibb álláspontjához (1962), amikor a *šū’ūbiyya*-val együtt az *adab*-ot és a vele szoros kapcsolatban fejlődött műfajt nem pusztán irodalmi kategóriaként kezeli, mint Bonebakker (1990), hanem szociológiai szempontból közelít hozzá. Ez a társadalmi funkció pedig nem más, mint a közösségösszetartó erő. Míg a pogánykorban gyökerező *adab* kezdetben etikai-erkölcsi útmutatásként erősítette a közösség együtvé tartozásának érzését, az omajjád kortól kezdve (Simon *ibid. loc. cit.*), amikor az *adab* tartalmi felfogása a kulturális (vagy ahogyan Pellat nevezi [2010] a társadalmi) értelmezés felé kezdett tolni, a közösségformálásban is úgy kapott egyre erősebb civilizációs, kulturális tartalmat. Ezt az újfajta kötődést,

amelyben a szolidaritás és a lojalitás alapja a származás helyett a közös kultúra, mutatják az alábbi versrészletek:

*Minden szép dolog ékesség: a világ díszje a szép adab.
A férfit a műveltsége miatt tisztelik közöttünk, még ha származása
alacsony is.¹¹⁹*

*Van, aki pénzére és származására A mi büszkeségünk a tudás és az
büszke. adab!
Szabad férfi számára nincs jobb, Nincs, nincs, még ha az arabok
mint az adab közé tartozik is!¹²⁰*

A kora 'abbāsida időszakra az *adab* már nem az arabság önazonosságának egyik kifejezője volt. A felesleges szóvirágoktól, túldíszítettségtől mentes, egyszerű arab nyelven írott, arab és idegen forrásokból táplálkozó, iszlám elemekkel gazdagított prózairodalom (Pellat 2010) az iszlám közösség kulturális kötődésének egyik pontjává vált, míg végül az arab örökségből mindössze az arab nyelv maradt meg.

A következő fejezetben az *adab* irodalmi műfajának bemutatásán keresztül azokra a kérdésekre keresem a választ, hogy az *adab*-irodalom alapjainak lefektetése, a legkorábbi művelőinél megnyilvánuló perzsa hatások milyen konfliktusokat gerjesztettek az 'abbāsida társadalom művelt köreiben és ezek az ellentétek milyen hatással voltak az *adab*-irodalom, ezzel együtt a šu'ūbita viták fejlődésére.

II. fejezet

Adab és identitás

Amint arról a megelőző részekben már szó esett, az arabok és nem arabok keverékéből álló VII-VIII. századi új iraki városi társadalom a gazdasági fellendülés ajándékaként érdeklődni kezdett az irodalom iránt. Számukra azonban a régi beduin arab társadalom,

¹¹⁹ Yāqūt, *Udabā'* I: 72. Később ugyanezt a részletet megismétli I. Anūšīrwān perzsa császár minisztereinek, Buzurgmīhr-nek (arab: Buzurgmīhr) tulajdonítva (*ibid.* I: 74).

¹²⁰ Yāqūt *ibid. loc. cit.*

költészet és beszédmód idegen volt, a filológusok tiszta arab nyelv ügyében vívott csatáit és vitáit pedig jórészt unalmasnak találták (Gibb 1962: 63-64), jóllehet számos bizonyíték van arra, hogy a helyes, státuszos nyelvhasználatot szorgalmazó nyelvészeti kutatások bizonyos mértékig érdekelték a köznépet, és a kiemelkedő filológusok ismertek is volt körükben¹²¹.

Ezzel szemben a VII-VIII. század fordulóján önálló irodalmi műfajjá váló és rövid időn belül két irányba fejlődő *adab* egyértelmű népszerűsége tett szert mind a felsőbb, mind az alsóbb néprétegek körében. Minthogy létrehozói a szászánida hagyományokon nevelkedett és ezeket az iszlámba illesztő perzsa írnokréteg soraiból kerültek ki, a korai *adab*-munkákban azokat a témákat dolgozták fel, amelyekhez a legjobban értettek: a titkári hivatás magas színvonalú betöltéséhez szükséges ismereteket. Röviddel azután, hogy perzsa írnoki hagyományok behatoltak az arab-iszlám kultúrkörbe, válaszol (Pellat 2010) megszületett a perzsa hatásokat minimalizálni igyekvő szépirodalmi *adab*.

A két irányzat egymástól különböző sajátosságai miatt a célközönség is más volt. Míg a titkári irodalom örizte elitista jellegét¹²², és szinte kizárólag a kalifának, az állami-katonai vezetőknek (tehát az írnokok munkaadóinak) és szakirodalomként maguknak a titkároknak szólt, addig a kevésbé szakmai, egyre több szórakoztató elemmel

¹²¹ Al-Ġāhiz nagy kedvvel és jó humorral gyűjtögetett nyelvészeti témájú anekdotákat akár a köznép hibás nyelvhasználatát, akár a sivatagi beduinokat faggató-zaklató filológusok buzgólkodását demonstrálандó. A történetek gyakran a komikum határát súrolják, de híven tükrözik az etalonnak számító klasszikus arab és a hanyagabb, egyszerűsítő köznyelv közötti feszültséget.

Mäsärğawayh, az ismert zsidó orvos (Rosenthal 1994: 3, 6) megvizsgálta egy idős arabot, aki rekedtségre panaszkodott, majd a diagnózist felállítva közölte: „*Inna hu 'amlu balğamin'*”, vagyis a bajt a nyálka okozza. Távozása után az öreg így kommentálta az esetet: „*Helyesebbnek tartottam volna egyszerűen »balğam«-ot mondani, de ha már arabul szóltak hozzám, arabul válaszoltam*” (Ġāhiz, *Bayān* 336-37).

Ugyancsak al-Ġāhiz-t informálta ar-Rabī b. 'Abdarrahmān as-Sulamī, hogy amikor megkérdezett egy beduint: „*A-tahmuz Isrā'īl?*” (köznyelvi értelemben: rosszat feltételez; grammatikai értelemben: *hamza-val* ejt), ő azt válaszolta: „*Bizony akkor rossz ember lennék?*”. Ar-Rabī nem adta fel: „*Fa-tağurru falasfīn'*” (köznyelvi értelemben: hűz, vonz; grammatikai értelemben: birtokos esetbe tesz), amire meg is érkezett a válasz: „*Bizony akkor erős lennék!*” (*ibid.* 337). Vélhetően a nyelvész gyöttrései elől menekült az a beduin a szándékos félreértésbe, aki „*Kérdezzétek a bátyámat, ő bármilyen fégyvert tud »hamza«-zni*” (ld. fent) kifakadással háritotta el az adatszolgáltatást (*ibid.* 338).

Yāqūt jegyezte fel, hogy

egy férfi a hal ára iránt érdeklődött egy kereskedőnél, mire ez így válaszolt: „*bi-dirhamāni*”. A vevő gúnyosan kinevette a kereskedő grammatikai tudatlanságát (ti. a *bi*-prepozíciót követően helytelenül alanyesetben ragozta a névszót), de azonnal megkapta a szemrehányást: „*Oh, te ostoba, Sībawayhi-től hallottam, hogy azt mondja: »tamanuhā dirhamāni«*” (Yāqūt, *Udabā'* XVI: 123).

Szintén Yāqūt tudósít arról, hogy amikor egy nap al-Ašma'ī és a dadogásáról ismert (Yāqūt, *ibid.* XVI: 118) Sībawayhi egy magyarázat miatt hajba kapott a nagymecset előtt a nyílt utcán, az emberek azt kívánták, bárcsak az ékeszszó al-Ašma'ī legyőzné a beszédhibás Sībawayhi-t (*ibid.* XVI: 125) – pusztán beszédmódja, nem pedig tudása miatt.

¹²² Vö. Ibn al-Muqaffā', *Risāla* 130-31: az 'amma (köznép), a *hāssa* (elit), ezen belül az *imām* szerepe és feladatai.

tarkított szépirodalmi munkákat a művelt nagyközönségnek (ide értve a társadalom vezető rétege mellett a tehetős kereskedők közül kikerülő mecénásokat is¹²³) és a köznép egyre szélesebb tömegeinek szánták.

Az *adab* differenciálódása „nem a tárgy, a tartalom belső természete, hanem egy-egy tevékenység, munkakör számára való felhasználhatóság” (Simon 2009: 21) alapján történt. Ez a fajta felosztás az *adab*-művek két kategóriáját különbözteti meg aszerint, hogy a munka közvetlenül alkalmas-e „egy funkció betöltéséhez szükséges ismeretanyag” (Lane 1968: I: 34) átadására:

- a) foglalkozási *adab* (Bonebakker 1990: 24-27), azaz a titkári irodalom, amely vezetési és viselkedési tanácsokkal szolgál az uralkodóknak és a birodalom vezetőinek, szakmájukhoz elengedhetetlenül szükséges ismereteket nyújt a hivatalnokoknak; eredetileg mindezt egyszerű nyelvezettel¹²⁴, bizonyító helyekkel (hivatkozással) és történetekkel, anekdotákkal színesítve adták elő (Gibb 1963: 51-52)¹²⁵.
- b) szépirodalmi (műfaji) *adab* (Bonebakker *ibid.* 27-29), vagyis az *adab* (műveltség) legjavát összegyűjtő, de nem technikai jellegű enciklopédikus és didaktikai irányzat, amely egy későbbi szakaszban létrehozta az olvasó erkölcsi nevelésének szándékát sem nélkülöző szórakoztató *adab* műveket¹²⁶.

Pellat (2010) egy másik irányból, a középkori *adab*-felfogás három szintje (erkölcs, társadalom, intellektus) felől közelítve ugyanazt a korpuszt három kategóriába sorolja:

- a) etikai *adab*, vagyis a jómodort, a morált és az erkölcsöket erősíteni és népszerűsíteni hivatott írások;

¹²³ Róluk l. pl. Gutas 1998: 121-36.

¹²⁴ Az al-Basra-ban nevelkedett Ibn al-Muqaffa' kinosan ügyelt arra, hogy munkája mindig elegáns legyen, egyúttal az egyszerű, puritán arab nyelvezet híve volt (Latham 1990: 49).

¹²⁵ Egy ismeretlen X. századi, feltehetően a *barīd*-hivatalban szolgáló inok szerint igazából csak a *rasā'il*-hivatalnokok első generációjára volt jellemző a széles körű irodalmi műveltség és a finom stílus. A következő inokgeneráció már csak elődei szavait és leveleit másolta, míg az ő kortársai már a pontos másolásra sem voltak képesek (Sadan-Silverstein 2004: 347).

Habár a szerző nem titkolta szakmai feltékenységéből eredő ellenszenvét (*ibid.* 346, 348), szavainak lehetett igazságtartalma. Valószínűleg a titkárok hiányos ismeretei is ösztönözték azoknak a hatalmas terjedelmű titkári enciklopédiáknak és kézikönyveknek a megszületését, amelyeknek szerzői célul tűzték ki, hogy az *adab* minden fajtáját egybegyűjtve a felhasználó számára „önmagában elegendő legyen és magyarázatért máshoz ne kelljen folyamodni” (Mubarrad, *Kāmil* 4).

¹²⁶ Ezzel kapcsolatban Pellat megjegyzi (2010), hogy a szerzők egy csoportja az *adab* (műfaj) egyik alapvető célját, a könnyed tanulást már szem elől tévesztve történeteivel nem törekedett sem moralizálásra, sem képzésre, hanem szintisztán szórakoztatni akart. Emiatt az *adab*-nak ez a típusa egyre inkább az alsó és a középosztálynak szólt, ennek megfelelően nyelvezete és stílusa is egyre vulgárisabbá vált (*ÉF* I: 571).

- b) kulturális *adab*, amely az elit és a művelt néprétegek épülésére szolgáló prózai és versrészleteket, szellemes mondásokat és anekdotákat fogott össze, és szorosan kapcsolódott az *adab* kifinomultságot, műveltséget átfogó koncepciójához;
- c) képzési vagy foglalkozási *adab*, amely a kormányzásban részt vevők, az értelmiségiek és a szakemberek számára útmutató ismereteket tartalmazó esszéket és kézikönyveket foglalt magába.

A következő részben a *šū ūbiyya* szempontjából jelentős szerzők, Ibn al-Muqaffa', al-Ġāhiz és Ibn Qutayba *adab*-ján keresztül mutatom be a Bonebakker-féle felosztás két ágának alakulását. A vizsgálat középpontjában a prózairodalom által közvetített „kulturális repertoár” áll, ami jelentősen befolyásolta egyrészt a gyakran egyszerűen perzsaként leírt korai titkári *adab* megítélését, másrészt pedig a „másoktól” megkülönböztető perzsa és arab etnikai identitás alakulását, az előző újralfedezését, a második megerősítését. Szándékom szerint a fejezet végére világossá válik, hogy az *adab*-irodalom hozzájárult az új típusú muszlim identitás létrejöttéhez, amely még az Ibn Qutayba-hoz hasonló szigorú elutasítás ellenére is képes volt az arab és az idegen örökséget egyaránt kulturális azonosságátudatába építeni.

1. *Titkárok és fordítók*

A perzsa fordításokkal közel egyidőben lendült fel a görög klasszikusok arabra tétele¹²⁷. Szemben az indiai és iráni forrásokkal, amelyek szépirodalmi munkákat is közvetítettek, a görög korpuszból a versek, tragédiák, komédiák és a történeti munkák kimaradtak¹²⁸. A legfontosabb klasszikus görög munkák arabra fordítása a X. századig megtörtént (Rosenthal 1994: 6-10), ezek azonban szinte teljes mértékben a rációt érintették. Az átültetett filozófiai, orvos- és természettudományi munkák a hellenisztikus gondolkodást,

¹²⁷ Troupeau az arab nyelvtudomány görög gyökerei vagy eredeti szellemi termék léte körül folyó viták keretében megjegyzi, hogy Ibn al-Muqaffa' is fordított Arisztotelész *Oragon*-jából és *Hermeneutika*-jából részleteket, de az általa használt kifejezések azt bizonyítják, hogy ő pehlevi nyelvű szöveget tett át arabra, szemben Arisztotelész későbbi, közvetlenül görögből dolgozó fordítóival, Işhāq b. Hunayn-nal és Mattā b. Yūnus-szal (Troupeau 1978: 243-44). Az egyébként igen izgalmas vitához l. pl. Goldziher 1878: 350-63; Merx 1891; Fleisch 1957; Versteegh 1977; és az ellenoldaltól: Carter 1972; Troupeau *ibid.* és 1981; Elamrani-Jamal 1983.

¹²⁸ A régi görögök története ennek ellenére bizonyos mértékig ismert volt az arab szerzők előtt. Hamza b. al-Ĥasan al-Işfahānī-ról jegyezték fel, hogy ha valamilyen kérdése támadt a görög történelemmel kapcsolatban, egy arabul jól beszélő görög fiú, Yumn tolmácsolásával kifaggatott egy öreg görögöt (Gutas 1998: 23).

a logikát és az érvelés módszertanát közvetítették az arab-islám civilizáció számára (Pellat 2010). Kisebbségi vélemények szerint a görög szellemiség a perzsa befolyás elensúlyozására szolgált (Pellat *ibid.*), valójában azonban – főként szakmai-technikai és az arab gondolkodástól sokszor idegen tudományos jellege miatt – a köznép körében soha nem vált olyan népszerűvé, mint az indiai-perzsa történetek. Hatása leginkább a magasan művelt tudományos körökben érzékelhető, amelynek tagjai újszerűen kezdtek gondolkodni az iszlámról, és ennek eredményeként egyfajta vallási reneszánsznak nyitottak utat (Rosenthal *ibid.* 12-14).

A szellemiség és gondolkodásmód változásának legnyilvánvalóbb megtestesülése a racionális érvelésen alapuló mu'tazilita doktrína, amely nem meglepő módon éppen a görög-arab fordítások nagy időszakában, a VIII. század utolsó évtizedében lépett színre. A mu'tazila nem egy szervezett csoport volt, hanem egyéni gondolkodók és tanítványaik, követőik összessége, akik a görög filozófiából átemelt ideák és módszerek alapján kezdték vizsgálni a teológiai problémákat (Rosenthal *ibid.* 4; Gibb 1962: 70-71; Monroe 1970: 2-3).

Jellegénél fogva a görög fordítások többsége kivülesett az *adab*-irodalmon, és mint a „régiek tudományai”, az arab (nyelvű) tudományosság felvirágzásához adott impulzusokat. Ezzel együtt a görög filozófia és gondolkodásmód tetten érhető több arab *adab*-szerző munkájában. Közülük is kiemelkedik al-Ġāhiz, akinek sajátos világlátására és az arabok ügyének szolgálatába állított „kulturális programjára és rendszerére” (Pellat 2010) hamarosan visszatérnek.

Azt, hogy a klasszikus görög szerzőket érezhető tisztelettel és kevesebb kritikával fogadták a középkori arab szerzők, mint a perzsákat, a szellemiség újszerűségének és iszlamizálhatóságában rejlő lehetőségeknek köszönhette. Ezen túlmenően a művelt körökben való elfogadottságához hozzájárulhatott az is, hogy nem közvetített etnikai vagy nemzeti önértetet erősítő gondolatokat. Ennek igazolására szolgál, hogy a pehlevi szövegek arab ízlésnek megfelelő formába öntött (Pellat 1969: 12), de kezdetben kevéssé iszlamizált (Pellat 2010) fordításai nem minden esetben találtak meleg fogadtatásra az arabok vagy a perzsa befolyást csökkenteni akaró *šu'ūbiyya*-ellenes körökben. Al-Ġāhiz egy meg nem nevezett írnok titkárokat dicsőítő írására válaszul ekképpen ostromozza a Tumāma b. Abraš¹²⁹ szerint a legszűklátókörűbb, a tudományok befogadásától leginkább rettegő népséget (Ġāhiz, *Damm* 609), az írnokokat:

¹²⁹ Abū Ma'n Tumāma b. Abraš an-Numayrī, mu'tazilita teológus (megh. 828).

„Ha az írnokoskodás nemes [tevékenység], az írás erény lenne¹³⁰, a teremtmények közül erre Allah küldötte lett volna a leginkább jogosult [...] Az írnokoskodás arra épül, hogy csak egy követő gyakorolja, csak a szolgálók közé tartozóra bizzák. Egyetlen hatalmasságot sem láttunk, aki [feladata ellátásához] önmagában ne lett volna elegendő vagy írnoka munkájában közreműködött volna [...] Van közöttük [értsd: az írnokok között] olyan szerző, aki amint az uralkodói trón elé lép, a kalifa tanácskozásának [helyszínén] tartózkodik, előveszi apró kését, maga elékészíti írószerszámaikat, a kifejezések közül a helyeset, a tudásból a szórakoztató [részeket] jegyzi meg, úgy idézi példabeszédeit, mintha maga Buzurgmihr¹³¹, szerződéseit, mintha Ardašir¹³², leveleit, mintha ‘Abdalhamid¹³³, adab-ját, mintha Ibn al-Muqaffā’ lenne, tudása forrásává Mazdak könyvét, bölcsessége tárházává a Kalifa wa-Dimna füzeteit teszi, és [máris azt gondolja.] hogy ő a Nagy Fārūq¹³⁴ a szervezésben, Ibn ‘Abbās¹³⁵ a kommentálás ismeretében, Mu‘āḏ b. Ğabal¹³⁶ a megengedett és tiltott [dolgok] tudásában, ‘Alī b. Abū Ṭālīb¹³⁷ a merész ítélkezésben és a bölcsességben, Abū al-Huḏayl al-‘Allāf¹³⁸ az oszthatatlan részecskék és az impulzív mozgás [ismeretét] illetően [...] Első megnyilvánulása, hogy támadja a Korán szerkesztését, kritizálja ellentmondásait. [Nyelvi] eleganciája aztán a híradások meghamisításában és a hagyományok hordozóinak megvetésében mutatkozik meg [...] Ha Šurayḥ-ol¹³⁹ említik előtte, sértegeti, ha al-Hasan-t¹⁴⁰ jellemzik, untatja, ha aš-Ša‘bī-t¹⁴¹ írják le neki, tudatlannak bizonyul felőle [...] Az ilyen tanácskozások végül Ardašir Bābak politikájának, Anūširwān [állam]szervezésének és a Sāsān család állama

¹³⁰ Vö. Ibn Haldūn véleménye (20. old.), hozzátéve, hogy al-Ġāhiz idézett esszéjéből kiviláglik a személyes sértettség és ellenséges érzelem, amit – ahogy írása bevezetőjében indokolja – a „mu‘taziliták lennézése miatt” (Ġāhiz, *Damm* 605) is érzett az írnokokkal szemben.

¹³¹ Iráni személynev; a perzsa és arab szerzők I. Anūširwān (ur. i. e. VI. század) erényekben és nemes tulajdonságokban bővelkedő miniszterével azonosítják (*EF* I: 1358-59).

¹³² Több perzsa király neve. Az arab hagyománynak mindössze három ezt a nevet viselő szászánida uralkodóról van biztos tudása: I. Ardašir-ról (ur. 226-41), II. Ardašir-ról (ur. 379-83) és III. Ardašir-ról (ur. 628-299) (*EF* I: 626).

¹³³ ‘Abdalhamid b. Yaḥyā b. Sa‘d, a Qurayš ‘Āmir b. Lu‘ayy törzsének *mawlā*-ja, az omajjád Hišām (ur. 724-43) és II. Marwān (ur. 744-749/50) írnoka, akit az arab iradalomtörténet a *risāla* műfajának megteremtőjeként tart számon (*EF* I: 65-66).

¹³⁴ Jelentése: ‘aki megkülönbözteti az igazat a hamistól’; ‘Umar b. al-Ḥaṭṭāb, a második igaz úton járó kalifa (ur. 634-44) díszneve.

¹³⁵ Abū al-‘Abbās ‘Abdallāh b. al-‘Abbās, al-Ḥibr (doktor), al-Baḥr (tenger) dísznevű hagyományozó, a muszlimok első generációjának egyik legkiemelkedőbb alakja (megh. 686-88 között) (*EF* I: 40-41).

¹³⁶ Az első muszlimok közül való; a Próféta Jemenbe küldte, hogy a hűségüket fogadó törzseket tanítsa az iszlámra (Balāḏurī, *Futūḥ* 135; E12 XI: 406, 213).

¹³⁷ A Próféta unokatestvére és sógora, a negyedik kalifa (ur. 656-61) és első šī‘ita *imām*.

¹³⁸ Abū al-Huḏayl al-‘Allāf, Muḥammad b. al-Huḏayl b. ‘Ubaydallāh b. Makhūl al-‘Abdī, mu‘tazilita spekulatív teológus (megh. 841-47 között) (*EF* I: 127-29 és bibliográfia).

¹³⁹ Šurayḥ b. al-Ḥārīṭ (vagy Ibn Šurābbīl) b. Qays, Abū Umayya al-Kindī, korai al-kūfa-i *qāḏī* (megh. 691-718 között) (*EF* IX: 508-509).

¹⁴⁰ Valószínűleg al-Hasan al-Bašrī (Abū Sa‘īd b. Abū al-Hasan Yašār al-Bašrī, megh. 728), a második muszlim generáció (*tābī‘ūn*) tagja, híres al-bašra-i szónok. Al-Ġāhiz gyakran idéz tőle, amikor az omajjád korszak jeles politikai vezetőinek beszédeiből válogat. Híres volt az erkölcsös és tiszta életre való intéséről és arról, hogy morálja nemcsak szavaiban, hanem életvitelében, jellemében is megnyilvánult. L. még *EF* III: 247-48.

¹⁴¹ Abū ‘Amr ‘Āmir b. Šarāhīl b. ‘Abdalkūfī (megh. 721-28 között), korai hagyományozó és jogtudós (*EF* IX: 162-63).

megalapításának említésével érnek véget” (Ġāhiz, *ibid.* 607).

A fenti leírás a legmagasabb rangú, a *rasā'il*-hivatalban dolgozó perzsa írnokokat jellemzi, akiket al-Ġāhiz az uralkodói körök közelségétől elbizakodott, pöffeszkedő, fontoskodó alakoknak lát¹⁴². Tudásuk és tájékozottságuk egyetlen biztos tengelye a százánida államigazgatás és bölcsélet. Ugyanakkor értékelhető eredeti teljesítményt nem nyújtanak és – a már idézett X. századi *barīd*-hivatalnok véleményével¹⁴³ egyezően – mindössze neves elődeik munkáinak másolására képesek. Bürokratikus szakismereteik kicsinyes hangsúlyozása vezeti őket arra, hogy a Koránt közönséges irodalmi terméként kritizálják, miközben az iszlám nagyjainak történeteit alig-alig ismerik.

A fordítói munkáról kialakított vélemény ismertetésekor is al-Ġāhiz-t hívom segítségül, aki soha egy pillanatig nem vonta kétségbe e munka fontosságát. Méltányolva azt a hasznosságot, hogy az indiaiak, görögök, perzsák generációkon át a könyvekben hagyományozott ismeret átadják az arab kultúrkörnek, a fordító személyét illetően megjegyzi, hogy volt, aki ezt a tudást „szép [dolgokkal] egészítette ki”, vagyis aktívan, alkotó művészként járult hozzá a kultúra bővüléséhez, de volt, aki semmit nem tett hozzá. Mindazonáltal úgy gondolta, hogy a fordítás soha nem lesz az eredeti munkával azonos értékű: nem tudja hűen tükrözni az eredeti szöveg szépségeit, mélységeit, hiszen a fordító képességei általában meg sem közelítik az eredeti munka szerzőjét.

„Mert mikor hasonlítható Ibn al-Biṭrīq¹⁴⁴, Ibn Nā'ima¹⁴⁵, Ibn Qurra¹⁴⁶, Ibn Fihriṣ, Tayfīl¹⁴⁷, Ibn Wuhaylī vagy Ibn al-Muqaffā' Arisztotelészhez? Vagy mikor lehet Hālid¹⁴⁸ olyan, mint Platón?” (Ġāhiz, *Hayawān* I: 75-76).

A fordítónak kétféle elvárásnak kell megfelelnie. Egyrésztől tökéletesen kell ismernie mind az eredeti, mind az iránynyelvet, másrésztől legalább olyan szakismerettel kell rendelkeznie, mint amilyen a szerzőé. Ha a fordító valamelyik kritériumot illetően

¹⁴² Egy Ibn 'Abd Rabbihi által megőrzött leírás összefoglalja azokat a tulajdonságokat, amelyek alkalmassá tesznek valakit, hogy írnok legyen. Eszerint megjelenését tekintve ruhája legyen tiszta, ő maga jó illatú, asztala rendezett, ne legyen teste terjedelmes, tagjai visszataszítóak, szakálla hosszú, feje nagy; tulajdonságait illetően legyen szemmel láthatóan erényes (*zāhir al-murū'ā*), éles szű, jó megérezésű, jó kifejezőkészségű, szép írású, stílusában pedig elegáns, célzásaiban finom, metaforáiban találó, a szerkesztésben kiegyensúlyozott (Ibn 'Abd Rabbihi, *Iqd* IV: 253-54).

¹⁴³ Vö. 125. jegyzet.

¹⁴⁴ Abū Zakariyyā' Yūhannā vagy Yahyā b. al-Biṭrīq, IX. század eleji görög fordító (Gutas 1998: 136-37, 142, 145; Rosenthal 1994: 17, 49).

¹⁴⁵ 'Abdalmasīḥ b. Nā'ima al-Himsī, jakobita keresztény, görög-szír fordító (Gutas 1998: 125, 136, 142, 145, 151; Rosenthal 1994: 17, 21).

¹⁴⁶ Valószínűleg Abū 'Alī Ibn Abū Qurra, al-bašra-i csillagászra (Ibn an-Nadīm, *Fihrist* 388) gondolt.

¹⁴⁷ Valószínűleg Edesszai Theophilusról (megh. 785), al-Mahdi 'abbāsida kalifa udvari csillagászáról (Gutas 1998: 16, 108, 180-81) van szó.

¹⁴⁸ Valószínűleg Hālid al-Marwarrūḡī-val (Rosenthal 1994: 215-16, 277) azonos személy.

alulmarad, biztosan hibát fog vétetni. Ha nyelvtudása nem elég szilárd, a fordítás nyelvtani hibákkal és idegen szavakkal lesz teli, ha pedig szaktudása nem üti meg a mértéket, garantált a félreértés és a félrefordítás. Ezek a hibák és tévedések a másolók hanyagsága vagy akaratlan elírásai következtében pedig csak szaporodnak és terjednek térben, időben egyaránt.

A vallási szövegek fordítóival szemben még szigorúbbak az elvárások, mint a mérnöki, matematikai, nyelvészeti vagy más szakirodalom tolmácsolóival szemben. Szilárd hit, alapos dogmatikai és vallástudományi ismeretek nélkül a fordító biztosan

„hibázik a hit szavainak magyarázatakor. A vallási hiba pedig még rombolóbb, mint amit [a fordító] számtanban, mesterségben, filozófiában, kémiában vagy némely életviteli ismeretekben véthet” (Gähiz, *ibid.* 76-79).

2. Idegen hatások és perzsa identitás: Ibn al-Muqaffa' iranizáló iskolája

Bármilyen kritikusan is fordultak a VIII-IX. századi arabpárti szerzők az 'abbāsida kor szak első írnok- és fordítógenerációja felé, egyikük sem vitatta el tőlük azt a kulturális értéket, amelyet munkásságukkal az iszlám civilizációnak adtak.

Az *adab*-felfogás Pellat-féle kategorizálásának mindhárom aspektusát lefedi a manicheizmusból az iszlámra felnőtt korában áttérő ġūr-i (Fārs tartomány) születésű Ibn al-Muqaffa' életműve¹⁴⁹. Akár fordításait, akár eredeti munkáit tekintjük, egyértelműnek tűnik legfőbb és közvetlen célja, tükröt tartani az uralkodó elé, amelyben megpillanthatja önmagát és amely hozzásegíti, hogy minél jobban hasonlítson az eszményi uralkodóhoz. Részben a pehlevi munkák fordításából, részben pedig saját gondolatainak és tapasztalatainak papírra vetéséből létrejött eredeti politikai művek kora politikai, társadalmi és vallási problémáira nyújtottak megoldási javaslatot az uralkodónak, az 'abbāsida állam alapjait ténylegesen megvető al-Manšūr-nak¹⁵⁰. Az arab irodalomban Ibn al-Muqaffa' előtt ismeretlen, ám az indiai és perzsa kultúrkörben népszerű

¹⁴⁹ Rōzbih, az iszlám felvétele után 'Abdallāh b. al-Muqaffa' (megh. 756 körül). Mielőtt az 'abbāsidadak a szolgálatukba fogadták volna, az omajjádok alatt Kirmān-ban volt hivatalnok. L. *Eġ* III: 883-86 és bibliográfia. Munkáit Latham két csoportba sorolja: fordítások (Latham 1990: 50-57) és eredeti művek (*ibid.* 57-77), ide értve az egyéb művek címszó alatt tárgyalt munkáit is.

¹⁵⁰ Vö. *Adab kabīr*, amelyben a vallási útmutatási szándék szinte teljes mellőzésével fejt ki gyakorlati etikáját; *Rīsāla*, ahol a szászánida uralom egyik sarokkövének és sikere okának tekintett egységes jogrend kialakítására is javaslatot tesz.

állatmesék¹⁵¹ – nem leplezve a didaktikus szándékot – a tökéletes uralkodó ideáját írják le, aki egyéni kvalitásai, a társak és segítők helyes megválasztása, az ártó szándék és az aljas motivációk felismerése, a jogos büntetés és jutalmazás útján igazságosan uralkodik alattvalóin.

Ibn al-Muqaffa' célja és eszményei ugyanazok voltak, mint szászánida írrok elődeié: az öröknek és változatlanul hitt erények és a politikai bölcsesség terjesztése a kalifai udvarban. Iranizáló stílusa egyedülálló volt, amit a VII. század végétől feltűnő követői új elemekkel gazdagítani nem, mindössze másolni voltak képesek (Gibb 1962: 63-65). Ennek ellenére – vagy éppen emiatt – munkái nagy népszerűsége tettek szert és szervesen beépültek az arab nyelvű tudományos és szépirodalomba. A szászánida időszak végén keletkezett, részben legendás, részben mitikus, részben tényszerű elemekből álló *Hudāy-nāma*-t például az iszlám előtti Perzsia félig-meddig hivatalos történetének tekintették (Latham 1990: 53), amelyből a későbbi történetírók sokat merítettek (*EF*² III: 884; Pellat 2010). Az *Ā'in-nāma* és a *Tāğnāma* tette először elérhetővé az arab nyelvű irodalomban a szászánida intézményrendszeréről, az udvari szokásokról, a társadalmi hierarchiáról szóló ismereteket (*EF*² *loc. cit.*). Ibn al-Muqaffa' széles körű elfogadottságát elsősorban az a gyakorlati igény segítette, hogy egy jól szervezett autokrácia uralkodói mintáját vázolta fel, akinek feladata nemcsak az alattvalók feletti uralkodásban merül ki, hanem kiterjed arra is, hogy számukra etikai normákat és a társadalmi viselkedés szabályait is megmutassa egy világosan meghatározott társadalmi hierarchiában (Latham *ibid. loc. cit.*).

Ibn al-Muqaffa' munkássága még az arabok olyan elszánt védelmezőire is hatott, mint al-Ġāhiz vagy Ibn Qutayba, akik számos munkájukban hivatkoztak rá vagy idéztek – a forrás megjelölésével vagy anélkül – munkáiból¹⁵². Az újperzsa nyelv és irodalom, ezáltal az új perzsa identitás kialakításában (Ashraf 2006) meghatározó szerepet játszó

¹⁵¹ Vö. *Kalīla*, *EF* III: 883-84; Latham 1990: 50-53. Ibn al-Muqaffa' tevékenysége is hozzájárult annak az általánosan elterjedt nézetnek a kialakulásához, hogy az állatmesék perzsa hagyományokra vezethetők vissza (Ibn an-Nadīm, *Fihrist* 422), ezért a bevallottan indiai eredetű *Kalīla*-t kivételnek tekintették (*ibid.* 423). Elwell-Sutton osztályozása szerint (*EF* III: 314) Ibn al-Muqaffa' állattörténeteinek többsége az első (az emberi tulajdonságokkal felruházott állatok karaktertipusokat képviselnek és a főszereplésükkel elmesélt történetek erkölcsi tanulsággal zárulnak), kisebb részük a második (az állatok mellett az emberek is megjelennek, ebben az esetben az állatok emberi képességekkel bírnak; a történetek célja változatlanul az erkölcsi tanulság) kategóriába tartozik. Hatását jelzi, hogy a šu'ūbitakent leírt Sahl b. Hārūn (ibn Rāmanwī ad-Dastamīšānī), akit erős perzsa etnikai tudata az arabok ellen fordított (*kāna šadīd al-'ašabiyya 'alā al-'arab*) (Ibn an-Nadīm, *Fihrist* 174), a *Kalīla* mintájára írta a *Ta'la wa-'Afra*-t, és kétségtelenül indiai-perzsa hatások játszottak közre állattörténetei (*An-nimr wa-t-ta'lab*) megírásában (*ibid. loc. cit.*).

¹⁵² L. például Pellat 1990: 89-90; Ġāhiz, *Manāqib* 473; *Ḥayawān* I: 75; Ibn Qutayba, *Ma'ārif*, *ʿUyūn*, ahol az idegen királyokról szóló fejezetet (*Mulūk al-'aḡam*, *ʿUyūn* 652-67) ezzel a mondattal kezdi: „*Qara' tu fī kutub siyar al-'aḡam*”, vagyis „A perzsák ('*aḡam*) [kiválóságainak] biográfiáiban olvastam”.

sāmānidák (ur. 819-1005) is sokat merítettek Ibn al-Muqaffa'-tól: az új irodalom egyik korai eredeti terméke, Firdawsī *Šāhnāma*-ja a *Hudāynāma* arab fordításán alapul (*EP* III: 884; Yarshater 2006^b).

A tiszta szándék, az 'abbāsida ügy iránti lojalitás félreérthetetlen megnyilvánulása és az arabpárti utókor elismerése ellenére Ibn al-Muqaffa'-t gyakran nevezik šu'ūbitának vagy a *šu'ūbiyya* előfutárának. Kulturális tudatát vitathatatlanul átszötte a szászánida perzsa repertoár minden eleme. Számára nem kérdésként vetődött fel az arab vagy a perzsa civilizáció előrébbvalósága, és ebben az ügyben nem is nyitott vitát. Számára egyetlen példaadó civilizáció létezett: az arabok számára ismeretlen, a kifinomult életmód, a politikai és általános bölcsesség miatt az övéknél magasabb rendűnek ítélt perzsa minta.

Az adminisztrációban tehát a perzsa származású és műveltségű *mawālī* került túlsúlyba, akik irodalmi tevékenységüknek köszönhetően jelentős befolyást gyakorolhattak a civilizáció és kultúra irányára. Ehhez további segítséget jelentett társadalmi státuszuk, megbecsültségük emelkedése.

A vezető írkokok legfőbb hivatásuknak tekintették, hogy műveik privilegizált felhasználóit, az állam vezetőit felkészítsék az uralkodásra. Az uralkodó körök műveltségének és tudásának gyarapításához a szászánida udvari hagyományokon kívül más, legkevésbé arab kulturális forrásokat nem is vettek igénybe. Fordításaitak leginkább a nyelv tekintetében illesztették az iszlámhoz, tartalmukat illetően azonban a szászánida perzsa örökség többé-kevésbé pontos lenyomatai maradtak.

Míndez azzal a veszéllyel járt, hogy az arab gyökerű és vezetésű iszlám társadalom kultúrája elirániasodik. A perzsa írkok kulturális entitásként nemcsak az arabokról nem vettek tudomást, de részben tevékenységük eredményeként, részben az átalakuló életmód miatt magukban az arabokban is egyre halványodott az az érzelmi kapocs, amely múltjukhoz, a félszigethez kötötte őket. Külső beavatkozás híján a folyamat talán megállíthatatlan lett volna. Azonban – hasonlóan a beduin költészet 'abbāsida kori átértékeléséhez – a prózairodalom területén is megjelent az arab értékeket a civilizációs főáramba illesztő szándék. Ennek hatására alakulhatott végül az arab nyelvű, arab és idegen kulturális elemeket is közvetítő irodalom az iszlám társadalom arab irodalmává. A következő részben ennek a kulturális programnak két típusát mutatom be.

3. Arab adab

Az egyre határozottabban körvonalazódó perzsa irodalmi dominancia ellen az arabok egyféleképpen védekeztek: az idegen hatást úgy igyekeztek csökkenteni, hogy vele szembe saját hagyományait állították és az arab örökséget terjesztették.

Ezen a ponton röviden ki kell térni az arab ügy védelmezőire, akik végül létrehozták az arabnak tekinthető *adab*-ot. Státuszukat tekintve többségük kliens volt, ám kulturális kötődésük oly mértékben arab származású pártfogóikhoz és általában az arabokhoz közelítette őket, hogy a korszak műveltségi-művelődési és politikai vitáit arabként élték meg. Magukénak vallották az iszlám küldetésstudatot, így arab ügynek tekintették egyrészt az arab gyökereikre hivatkozva uralkodó 'abbásidák támogatását, másrészt az iszlám védelmezését. A két tényezőt egymástól elválaszthatatlannak gondolták, így akár az arabok, akár az 'abbásidák kritikáját egyszersem az iszlám elleni támadásként fogták fel. Identitásukat a származás, vallás és nyelv egysége mentén határozták meg: azért muszlimok, mert arabok, és azért beszélnek arabul, mert muszlimok és arabok. Ezzel szemben az iráni gyökereiket és kultúrájukat büszkén vállaló perzsák azonosságukat a származás és a vallás kettőssége jellemezte: ők egyszerre perzsák és muszlimok, és azért beszélnek arabul, mert ez a valláshoz és a társadalom működtetéséhez szükséges tényező. Ezen önmeghatározás egyértelműen visszatükröződik a titkári *adab*-ban. Ezzel szemben léptek fel az arab identitás kulturális elemeit az irodalomba emelő szerzők és alakították a szépirodalmi (Bonebakker 1990) vagy az etikai és a műveltségi (Pellat 2010) *adab* korpuszát.

3.1. Al-Ġāhiz kulturális programja: többes kötődés

Az az ember, aki mindenki másnál jobban válaszolt a titkárok irodalmi kihívására és az arab humanizmus talaján alapozta meg az új iszlám irodalmat (Gibb 1962: 71), al-Ġāhiz volt. Munkásságára, egész életművére, a ġāhiz-i ideának nevezhető kulturális programjára minden más benyomásnál nagyobb és tartósabb hatást gyakorolt a bašra-i mu'tazilita környezet, amelyből kiemelkedett (Pellat 1969: 1, 4; *EF* III: 385). Kora legjelentősebb tudósaitól szerezte azt a szerteágazó, eklektikus tudást, amelyre *adab*-ját alapozta (Pellat 1953: 65; Fāhūrī 1960: 556). Barátságukat és társaságukat élvezte,

közvetítésükkel a *hāssa*, az elit közelébe került és bejutott a főváros művelt, „finom” körébe. Ezzel együtt soha nem szakította meg kapcsolatait az alsóbb néprétegekkel, a Bašra-ba vásárolni érkező beduinokkal¹⁵³, a piaci árusokkal, városi kézművesekkel, matrózokkal, léhűtőkkel sem (Pellat 1990: 78-79). Az arabok tudományainak tanulmányozása mellett sok görög szerzőt, főleg Arisztotelészt olvasott arab fordításban (*EF*² III: 386), ismerte az írnokok közvetítette perzsa történeteket, eközben minden lehetőséget megragadott, hogy különféle ember- és néptípusokkal is megismerkedjék. Tanult, megfigyelt, vitázott, így kellő gyakorlatot szerzett az érvelésben és sok tapasztalatot gyűjtött az emberi természetről. Végül a szó legáltalánosabb értelmében vett *adīb*-bá¹⁵⁴ vált, és a műveltségre, a rációra, kisebb mértékben a képzeletre alapozott arab irodalmat teremtett.

Az arab ügy védelmezőjeként a perzsa örökséget amennyire csak lehetett, háttérbe szorította az arabok presztízsét növelő témák, az arab hagyományok, különösen a költészet és a szóbeli hagyományozás dicsőítésének javára (Pellat 2010); új témákat újszerű módon dolgozott fel¹⁵⁵. Arabpárti volt, de elvetette azt az arab sovinizmust, amely nem vesz tudomást az iszlámra illeszthető nem arab (perzsa) hagyományokról (Pellat 1963: 13-16; 1969: 12; 2010). Több munkájában visszatérő és hosszabban-rövidebben kifejtett gondolat, hogy négy olyan nép van, amelyek erkölcsaik, műveltségük, bölcsességük és tudományaik miatt érdemesek az emlékezetre: a (beduin) arabok, az indiaiak, a perzsák és a görögök (bizánciak)¹⁵⁶. Utódaira, a következő prózaíró generációra egy új témákkal és új módszerekkel gazdagított rendszert hagyott, amelyet áthat a hellenisztikus gondolkodás és a filológiai iskolák műveltsége (Gibb 1962: 72). *Adab*-ja az arab irodalmi és kulturális hagyományok őrzője, az idegen gondolatok befogadója, egészen addig, amíg nem jelentenek veszélyt az iszlámra (*EF*² III: 387). A Ğāhiz-i *adab* legyőzte a szikár és fantáziátlan írnoki irodalmi és kulturális iskolát. Az ilyen szerzőknek néhány évtized alatt rá kellett jönniük és meg kellett barátkozniuk a gondolattal, hogy az arab hagyományokon felépült új *adab* győzedelmeskedett felettük (Gibb *ibid. loc. cit.*).

¹⁵³ Al-Bašra híres piacterén, a Mirbad-on összegyűlő nomád beduinoktól állítólag oly mértékben sajátította el a *fūšhā* beszédet, hogy kortársai mind csodájára jártak gazdag szókincsének (Pellat 1990: 78).

¹⁵⁴ Vö. 79. jegyzet.

¹⁵⁵ Nincs a mindennapi életnek olyan aspektusa, amelyet munkáiban ne érintett volna, így írásai nemcsak irodalmi termékként, de fontos kordokumentumként is szolgálnak. Egyenként sorra vette az emberi erőnyeket és hibákat, és hol ironikusan, hol komolyan elemezte őket; lelkesen érvelt a sztereotípiák mellett és ellen. Kora társadalmát, csoportjait gyakran két irányból jellemezte. A legszélsőségesebb véleményeken keresztül bizonyította, hogy a világ nem fekete és fehér, kedvelt témájában, az emberi lélekben egyaránt megtalálhatók a tiszteletre méltó és alávaló tulajdonságok.

¹⁵⁶ Ezzel kapcsolatban l. pl. Ğāhiz, *Bayān* 222; *Manāqib* 508-10.

Ebben a győzelemben nagy szerepe volt al-Ġāhiz sajátos nyelvezetének és stílusának¹⁵⁷. Szakítva a hagyományos titkári iskola egyszerűségével, puritán szóhasználatával és szerkesztésével, al-Ġāhiz az arab nyelv változatosságát, hajlékonyságát és szókincsének bőségét, a jelentések finom árnyalását mind a ġāhiz-i idea szolgálatába állította. Üzenetét hangzatos, sziporkázó és szellemes nyelvezettel közvetíti; időnként belső rimelésű, különösen hosszú mondatai egyszerre könnyítik és nehezítik az olvasó dolgát. Párhuzamos szerkezetei, egy gondolat két hasonló módon való kifejezése biztosítja a helyes értelmezést, ugyanakkor folyamatos odafigyelésre, szünet nélküli szellemi erőfeszítésre kényszeríti olvasóit. Ítéletét, a végső konklúziót a legkritikább esetben kínálja tálcán, a felhozott érvek és ellenérvek mérlegelésével az olvasóra bízva a döntést.

Egyazon munkában helyt ad az elmélyülésnek, a kételkedésnek, a megfigyelésnek, a kísérletezgetésnek. A látszólag rendezetlen, elkalandozó, szétszórt szerkesztési mód részben a figyelem folyamatos fenntartását szolgálja¹⁵⁸, részben a szóbeli előadásmódot idézi. A Ġāhiz-nál tapasztalt módszer ugyanolyan, mint a latin szónoklattant görög összevetéssel oktató Cornificius tanítása:

*„Ha már kifáradtak a figyelésben, kezdjük olyasmivel, ami megnevettet-
heti őket, egy mesével, egy anekdotával, karikírozással, egy szó jelentésé-
nek kifacsarásával, valamiféle kétértelműséggel, sejtetéssel, csúfolódás-
sal, egy számsággal, túlzással, ismétléssel, szójátékkal, váratlan fordul-
lattal, hasonlattal, egy pletykával, történettel, versidézettel”* (Cornificius, *Rétorika* 77).

Al-Ġāhiz történetei, közbeszúrásai nemcsak szórakoztatóak vagy tanulságosak, nemcsak életszerűvé, átlélhetővé teszik a jeleneteket¹⁵⁹, hanem közvetítésükkel egy alapvető emberi szükséglet, a humor is a magas művészet részévé vált. *„Li-kull maqām maqāl”*,

¹⁵⁷ Erről l. még Pellat 1953; 1962; 1990; *EF* III: 385-87; Mulhım 1991^a; Šilhut 1992.

¹⁵⁸ Kiválóan megfigyelhető ez a módszer egy nagyobb terjedelmű esszéjében, a *Manāqib*-ban. A *risāla* gerincét két komplett történet adja. Az elsőt az 'abbāsida birodalom különböző minőségű segítői, a hurāsān-iak, az arabok, a kliensek és a vegyes származású, perza apától és arab anyától született *abnā'* vetélkednek a származásbeli és támaszkénti dicsőségben. A második történetben valósul meg a címben meghatározott cél, a törökök kiváló tulajdonságainak tárgyalása. A két egybefüggő egység közé genealógiai értekezés ékelődik, az egységeket közbevetések, anekdoták szabdallják. Az esszé vége felé egyre rövidebb egységek követik egymást: a különböző forrásokból táplálkozó történetek a törökök egy-egy tulajdonságára világítanak rá, aztán a stílus még pattogóbbá válik és hirtelen sebességgel követik egymást a rövid mondatok. E csúcspont után ismét egy hosszabb, kényelmesen előadott történet következik, végül a *risāla* lényegi részét rövidere fogott anekdoták zárják. A szerkesztés tökéletesen biztosítja az olvasó figyelmének fenntartását. Mielőtt belefáradna vagy elunná a bölcselkedést, al-Ġāhiz felajánl egy kis pihenőt, majd újult erővel szórja a gondolkodásra készítő téziseket.

¹⁵⁹ Ismét a *Manāqib* egy helyére utalok, ahol az egyik szereplő 'Umar b. al-Ĥaġġab egy mondatát idézi (Ġāhiz, *Manāqib* 502). A közbevetés csak annyiban kapcsolódik a megelőző részhez, hogy ott is egy 'Umar-tól hagyományozott *hadīth* hangzik el. Ha nem képzeljük magunk elé a jelenetet, ahol férfiak ülnek együtt, beszélgetnek, a felvetett téma vagy az elhangzó nevek kapcsán egyiknek ez, a másiknak az jut eszébe, az egész bekezdés érthetlenné, zavarossá válik.

azaz minden helyzetre megvan a megfelelő kifejezési mód, mondta. Ezzel arra célzott, hogy a magasztos és az alantas témák kifejtéséhez a szerzőknek meg kell tudniuk különböztetni és helyesen kell alkalmazniuk a témához illő kifejezési módot. A magasztos témákat szabatos és pontos stílusban kell tálni, az alantas témák azonban elbírják a tudománytalan, profán kifejezéseket. Al-Ġāhiz véleménye szerint viszont csak a művész engedheti meg magának, hogy egy komoly téma feldolgozásakor a figyelem fenntartása és a szórakoztatás érdekében a komolyságot humorral vegyítse¹⁶⁰ – akár egy profán téma bevonásával, akár a nem illő kifejezésmód humorkeltő célú alkalmazásával¹⁶¹.

A ġāhiz-i idea célja a művelt muszlim társadalom megteremtése volt. Al-Ġāhiz nem kívánta, hogy az átlagos muszlim minden tudományágban szerezzon alapos jártasságot, azt viszont elvárta, hogy széles körű általános műveltséggel rendelkezzen. Ehhez a maga részéről minden eszközzel igyekezett hozzájárulni. Bármit hallott, látott, tapasztalt, papírra vetette és a népek okulására terjesztette.

„Felvett egy témát, kutatott benne, aztán egy másikra váltott, mindent lát-ni akart. Ha nyitott ajtót talált, bement rajta; nem hallhatott egy történetet vagy verset, hogy le ne jegyezte vagy tovább ne adta volna. Ezért aztán beszélt a Koránról és a hadī-ról, filozófiáról és logikáról, természettudományokról és isteni dolgokról; mondanivalóját prózában és versben, dicsőítésben és gúnyban fejezte ki. Szólt emberekről és állatokról, az emberi természetről és a lelki törekvésekről. Kora két lábón járó enciklopédiája volt” (Šilhut 1992: 11).

Kulturális programjában mindvégig az arab és az idegen hatások közötti kényes egyensúly megtartására törekedett (Pellat 2010), más szóval a két értékrend kiegyenlítésének lehetőségét kutatta. Tapasztalata és tudása azt sugallta, hogy tisztán és kizárólagosan arab hagyományokon lehetetlen az általa elérni kívánt iszlám kultúrát létrehozni, ezért vállalva az egyensúlyvesztés kockázatát, bizonyos mértékig hagyta érvényesülni az idegen hatásokat. Módszerével jelentős mértékben járult hozzá az iszlám közösségi identitás kialakításához:

¹⁶⁰ Ġāhiz, *Ġawāriṭ* 165, u. a. a gondolat: *Nisā'* 103.

¹⁶¹ Ez utóbbiról I. Szombathy 2005: 169, Tawhīdī ajánlása (*Bašā'ir* I(i) 55) alapján:

„Óva intellek attól, [olvasó.] hogy undorral elfordulj e tréfából elhangzó, bolondságszámba menő dolgoktól, mert ha teljesen mellőzöd őket, értelemd gyöngül és természetd elbutul. Semmi sem élesíti úgy az elmét, mint e világ ügyeinek megfigyelése, a bennük rejlő jó és rossz, szembetűnő és rejtett [dolgok] megismerése [...] Ha nem adsz izéltőt lelkednek a tréfalkozás öröméből, rátelepszik a komolyság melábulja”.

„A *hurāsān-iak*, az állam fiaí, a mawālī és az arabok tulajdonképpen egyek. Ebből nyilvánvalóan következik az, hogy tulajdonságaik több szempontból hasonlítanak, mint amennyiben különböznek egymástól, sőt, legtöbb dolgukban, fontos ügyeikben és származásukban megegyeznek” (Ġāhiz, *Manāqib* 490).

Álláspontja szerint a muszlimok a korábbi civilizációk örökösei, de minden eszközzel az iszlám és az arabok (azaz az 'abbāsida hatalom) védelmét kell szolgálniuk (Pellat 1990: 92-95; 2010).

Al-Ġāhiz számára az 'abbāsida kalifátus legitimitásának kérdése inkább politikai, mint vallási ügy volt (Pellat 1962: 16), aminek védelmére beduin törzsi és történelmi hagyományokat, vallási érveket egyaránt felsorakoztatott. Pellat feltételezi (1952: 53-55), hogy vallási-politikai igényeket kielégítő munkáit ha nem is megrendelésre vagy parancsra írta meg, de témájukat legalábbis sugallták neki. Így hasonlóan egy mai újságíróhoz, bizonyos kormányzati és vallási döntéseket jelentett be, népszerűsített vagy magyarázott, és védte a dinasztíát, az iszlámot és az arabokat. A személyes sértettség okán vagy egyéni indíttatásból keletkezett, érzelmileg fűtött írásain kívül a hatalmat támogató gondolatai azt az üzenetet közvetítik a birodalom vezetőihez, hogy a helyes politika a birodalom népeinek megismerése, egymáshoz közelítése és kibékítése. Ennek egyik egyszerű módszere, ha nem engedik egyik fél túlzott büszkélkedését sem, mert az csak a birodalmat romboló rivalizáláshoz és ellenségeskedéshez vezet (Mulħim 1991^b: 45, 48).

Al-Ġāhiz komplex kulturális programjának sajnos kevés követője támadt az *adab*-irodalomban. A következő szerzői generációk *adab*-ja visszatért a hagyományos műveltségi-etikai neveléshez, amelybe beemelték ugyan a Ġāhiz által is szorgalmazott hagyományos arab elemeket, azonban a társadalmi megbékélés szándéka, a különböző népcsoportok kulturális egyenjogúságának ideája, egyszerűen az iszlám közösség politikai, kulturális és társadalmi egységének gondolata már kevésbé tükröződik.

Az *adab*-irodalom jellegének megváltozásához és a szórakoztatás irányába fordulásához váratlan társadalmi-politikai hatások is hozzájárultak. Az al-Ma'mūn kalifa által 827-ben elrendelt *miħna*-nak (Tābarī, *Ta'riħ* XI: 1112-33), azaz a mu'tazilita tanok kormányzati szintre emelésének al-Mutawakkil¹⁶² 851-ben véget vetett. A vezető mu'tazilita tisztségviselőket elbocsátották és ezzel megkezdődött a birodalom központjában az iszlám ortodoxia restaurációja.

¹⁶² Abū al-Faḍl Ġa'far b. Muħammad, al-Mutawakkil 'alā Allāh (ur. 847-61).

Ezzel párhuzamosan a társadalom vezető rétege egy újabb etnikai elemmel, a közép-ázsiai törökökkel bővült. Al-Mu'tašim¹⁶³ kalifa volt az első, aki az 'abbāsida rezsim és al-Ma'mūn fő támaszainak számító bagdadi *abnā'* és a ħurāsān-iak helyett – hogy csökkentse tőlük való függését – feltétlen bizalmát élvező testőrségét török (és al-maġrib-i) zsoldoskatonákból állította fel (Ṭabarī, *ibid.* XI: 1180-81). A török származású *mawālī* felemelését al-Mutawakkil is folytatta, jóllehet a közvélemény a török katonákat és általában a törököket barbár, műveletlen népeségnek tartotta, sőt iszlamizáltságuk és arabizáltságuk valóban megkérdőjelezhető volt (Goldziher 1873: 34-35; 1967^a: 140). Katonai vezetőik udvari intrikái, pozícióharcai végül rövid időn belül megfosztották a kalifákat valós hatalmuktól és hozzájárultak a birodalom részekre szakadásához és hosszú agóniájához. Politikai befolyásuk ellenére a törökök kulturálisan kevés nyomot hagytak a korszak irodalmán, így az *adab* tematikájának alakulására sem voltak hatással. A IX-X. századi civilizációs kérdések továbbra is az arabok és perzsák meghatározó szerepe körül forogtak.

3.2. *Ibn Qutayba adab-ja: az arab etnikai kötődés mindenek felettsége*

Az arabpárti *adab*-irodalomban a fordulópontot Ibn Qutayba¹⁶⁴ jelentette, aki úgy vélte, a szabadgondolkodás és a görög filozófiai gondolatok és módszerek egyaránt veszélyesek az iszlám egységére (Pellat 2010), különösen, mert az arisztotelészi és platonikus etika – szemben a kinyilatkoztatott vallások spirituális és misztikus etikájával – nehezen egyeztethető össze az ortodox szunnita tanításokkal (*EF*² III: 847). Sikerét, elfogadottságát és támogatottságát valószínűleg világnézetének köszönhette, amely tökéletesen illeszkedett a Mutawakkil uralkodása alatt feléledő ortodox restaurációhoz (*EF*² III: 844).

Ibn Qutayba munkássága abban az értelemben is fordulópontot jelentett, hogy vele lezárult a perzsa anyagok átvétele¹⁶⁵. A későbbi szerzők nem kutattak tovább az eredeti források és fordítások után, hanem jórészt tőle merítettek (Gibb 1962: 72). Ennek oka lehetett, hogy az ő kulturális programja az *adab* tartalmát befejezteknek és egésznek tekintti, és készen nyújtja a felhasználóknak. Ebben a programban azonban – azzal együtt,

¹⁶³ Abū Ishāq Muḥammad b. Ḥārūn ar-Rašīd, al-Mu'tašim bi-Llāh (ur. 833-42).

¹⁶⁴ Abū Muḥammad 'Abdallāh b. Muslim ad-Dīnawarī al-Kūfī al-Marwazī (megh. 889). L. *EF*² III: 844-47 és bibliográfia.

¹⁶⁵ Szájhagyomány útján terjedő indiai és perzsa vagy ezek mintájára kitalált újabb állatmesék a XII-XIII. században, sőt, még ez után is megjelentek az arab nyelvű irodalomban, azonban ezeket az *adab* köreiből már kizárták és a szórakoztató mesék, történetek (*ḥurāfāt*) kategóriájába utalták (Ibn an-Nadīm, *Fihrist* 422-24).

hogy Ibn Qutayba nyitott lélekkel fordult a korában fellelhető gondolatok, ismeretek, kulturális elemek felé és al-Ġāhiz-hoz hasonlóan a társadalmi megbékélést hirdette (*EP* III: 846, 847) – már nincs helye a kötődés kettősségének; számára a lojalitásnak és a szolidaritásnak csak egyetlen üdvözítő formája létezett: az arab identitás. Ennek erősítésére – ugyanúgy, mint al-Ġāhiz – Ibn Qutayba is minden lehetséges eszközt, tudást és ismeretet felhasznált. E törekvés részét képezte a „beduin folklór” elemeinek feltámasztása, amelyek a városi, letelepedett környezetben arabok és nem arabok számára egyaránt egyre távolibbá és kiüresedetté váltak.

A pogánykori költészet és szóbeli hagyományozás értelmezésekor láttuk, hogy a középkori városi kultúrától idegen beduin szokások – ahogy ismeretlen és érthetetlen dolgok esetén gyakran előfordul – humor és gúny forrásául szolgáltak. Al-Ġāhiz és Ibn Qutayba az arab ügy elkötelezett védelmezőiként egy mai antropológus több tényezőre és szempontra is tekintettel lévő pontosságával magyarázta meg a neveltségessé tett tárgyakat és a velük kapcsolatos szokások gyakorlati értelmét és fontosságát. Al-Ġāhiz közül egy történetet, amely szerint a katonai küldetésből visszatérő ‘Umar b. Sa’d a kalifa, ‘Umar b. al-Ḥaṭṭāb elé járult, aki látványából úgy ítélte, rossz hírekkel fog szolgálni. Kérdésére Ibn Sa’d így válaszolt:

*„Ugyan, hát nem látod, hogy épségben vagyok és velem van minden, amire a világon csak szükségem lehet?” „Mi lenne az?” – kérdezte a kalifa. „Megvan a bőrszakom, amiben az elemóziám tartom, a fatálam, amiben a ruhámat mosom, a bőredényem, amiben az ivóvizemet hordom és a botom, amivel – ha szembetalálkozom vele – az ellenséggel harcolok vagy ha egy kígyó kerül az utamba, elpusztítom. A világ minden más dolga csak ráadás!”¹⁶⁶ (Ġāhiz, *Bayān* 433).*

Míg az arabokat gúnyolóknak szemében a bot és a dísztelen turbán szegénységük és primitivitásuk jelképe volt, addig al-Ġāhiz rávilágított, hogy ezek az egyszerű kellékek legalább olyan fontos üzenetet közvetítettek különböző élethelyzetekben, mint a kimondott szó (Ġāhiz, *Bayān* 413-tól). A bot és a turbán az arabok ismeretőjele, olyan sajátosság, amilyennel minden népnek rendelkeznie kell, hogy megkülönböztessék magukat másoktól és felismerhessék, azonosíthassák egymást (Ġāhiz *ibid.* 459). Míg a perzsák kinevették az arabokat egyszerű fegyvertáruk miatt (*ibid.* 419-25), addig Ibn Qutayba

¹⁶⁶ A bot vagy pálcá a későbbi vezetők kelléktárában is megmaradt. Yāqūt úgy tudósít, hogy miután meghatározták Bagdad méreteit és alaprajzát, a kalifa, al-Manšūr megragadta a botját és azzal kezdte kimérni a területet (Yāqūt, *Buldān* I: 459).

bizonyította, hogy Hāġib b. Zurāra at-Tamīmī ija¹⁶⁷, amelynek történetén olyan jól mulatott Abū ‘Ubayda (Ibn Qutayba, *Faql* 38), valójában a legszentebb eskü és a halálíg tartó hűség jelképe.

Hasonlóan a tárgyakhoz, a beduinok egyszerű rímelésű vagy ritmikájú beszédeinek is pontos funkciójuk volt. „*Li-kull maqām maqāl*”, igen, kialakult rendszere volt annak, hogy mikor milyen stílust használnak, és a hagyományok határozták meg a megnyilatkozásokat kísérő külsőségeket is¹⁶⁸.

Ibn Qutayba idejére – ő hozzájárulásának is köszönhetően – a régi arab kulturális repertoár elemei a perzsákéival egyenrangúként épültek be az ‘abbāsida kori civilizációba. Elfogadottságukat nagyban elősegítette, hogy a szerzőknek logikai úton és a megőrzött hagyományok tudományos vizsgálatán és értelmezésén keresztül sikerült bebizonyítaniuk: a beduin múlt és életforma nem értéktelenebb, mint a klasszikus népek birodalmi és tudományossága, mindössze más. Nem szabad a műveletlenséggel, tudatlansággal, barbársággal azonosítani azt a népet, amely elhozta az iszlámot, amely létrehozta a költészet legmagasabb szintjét jelentő *qaṣīda*-kat, amely kidolgozta és a legépebb formájában őrizte meg a páratlan státusszal felruházott irodalmi arab nyelvet.

Ibn Qutayba szerint a muszlimoknak az ehhez hasonló értékekkel kell azonosulniuk. Azonban míg al-Ġāhiz megengedő és befogadó kultúrpolitikát hirdetett, addig Ibn Qutayba-nál erőteljesen megjelenik a kizárólagosság gondolata. A bölcsesség letéteményeseinek a Korán (az iszlám küldetés), az arab nyelv és a költészet (a beduin arab hagyományok) miatt az arabokat tekintette. Az *Adab* bevezetőjében közli, hogy a könyv összeállításánál egyik célja annak meggyőző bizonyítása volt, hogy „a bölcsesség és

¹⁶⁷ A történet a következő: a perzsa Kiszrā megtiltotta a Tamīm-nak, hogy Irak megművelt területeire lépjenek, mert attól félt, hogy a földeket tönkreteszik, a lakosságot megsarcolják, így birodalmát nagy veszteségek érik. Ekkor Hāġib b. Zurāra követségbe ment Kiszrā-hoz. Amikor bebocsátást kért, az ajtónál megkérdezte, ki ő: az arabok vezetője-e, vagy a Muḏar ura-e, vagy talán az apja fiainak előljárója-e. Hāġib minden kérdésre nemmel válaszolt. Végül Kiszrā elébe járulhatott, aki újra kiléte felől érdeklődött. Neki Hāġib már büszkén azt válaszolta, hogy ő az arabok vezetője. A császár értetlenségére megmagyarázta, hogy addig, amíg az ajtó előtt várakozott, senki nem volt, de amint az uralkodó elé léphetett, ismét vezető lett. Kiszrā aggodalmára pedig, hogy a törzse lerombolná a vidéket, biztosította, hogy nem fogják azt tenni. Amikor a császár az ígéret fejében zálogot kért Hāġib-tól, ő az íját adta át. Az udvar nevetésben tört ki: egy értéktelen botot akar az arab biztosítéskul hagyni a perzsa császárnál! Kiszrā azonban elfogadta a letétet és engedélyezte, hogy a Tamīm a kérdéses területre lépjen (Ibn ‘Abd Rabbih, *Iqd* I: 287-88).

¹⁶⁸ A hagyományos beduin szónok beszéd közben botot tartott a kezében, a szónoklat tartalmának és főfokának megfelelő mozdulatokat tett vele, majd a beszéd végén a földre fektette. A beduinok szorosra kötik a turbánjukat, ha éheznek; *raġaz*-zal kísérik a vízhúzást, a lekuporodást és (a dárdával vívott) harcot; *saġ*-ban nyilatkoznak meg, amikor büszkeségben, nemességben vetélkednek; ülve kéri meg a lány kezét, állva tárgyalnak békéről, vérdíjról vagy más szerződésről, komoly helyzetekben pedig hátsaikkal szólnak a gyülekezethez (Ġāhiz, *Bayān* 413-16).

részben a retorika az araboké” (*li-aykana anna li-l-‘arab al-ḥikma wa-faṣl al-ḥiṭāb*) (Ibn Qutayba, *Adab* 9)¹⁶⁹.

Ibn Qutayba kulturális gondolkodása tehát azt a felfogást tükrözi, amely szerint arab és muszlim tulajdonképpen egy, a más irányú kötődések hangoztatása káros a társadalom számára. A kettős (vagy többes) identitás elutasítása azonban nem róható fel Ibn Qutayba hibájául. Korában, amikor a szunnita ortodoxia helyreállítása a hatalom központi kérdésévé vált, amikor egyre kevesebb helye maradt a szabad szellemi vitáknak, amikor a birodalom szívében valóban idegen török katonák szállták meg és amikor a helyi perzsa vezetők autonómiatörekvéseivel szemben a kalifátust egyre nehezebben lehetett összetartani, szükségszerűen olyan viszonyulási pontokat kellett keresni, amelyek a széthúzó erőkkel szemben a lojalitás és szolidaritás irányát egyértelműen meghatározzák. Ez a „legkisebb közös többszörös” pedig nem más volt, mint az arabság, az arab-sághoz tartozás gondolata. Az arab kulturális azonosság jelezte a vallási közösséghez való tartozást, a kalifai hatalom támogatását, egyszóval a széthúzással szembeni állásfoglalást.

Mindennek tükrében könnyen érthetővé válik, hogy Ibn Qutayba számára a származási-etnikai gondolkodás és a kétnyelvűség miért volt nehezen elfogadható. Véleménye szerint teljesen elhibázott a perzsáknak az az érvelése, hogy tekintélyüket régvolt uralkodókra, birodalmuk dicsőségére alapozzák.

*„Mert ami azt a férfit illeti, aki az ‘ağam-ból származik, [de] a köznéphez tartozik és nem ismerjük a származását (nasab), nem [hallottuk] apja hírét, az nem részesül Kiszrā trónjából, koronájából, selymeiből, brokátruhájából. Ugyanígy nincs része azokban a helyekben, ahová [az ember] pihenni térhet, [ahonnan] reggel elindulhat, [ahol] enyhülést vagy menedéket kaphat. Amikor pedig azt mondja: »Én bizony az ‘ağam-ból származom, és Kiszrā is az ‘ağam-hoz tartozott«, [szavainak] ugyanolyan kevés haszna van, mintha azt az általánosságot [mondaná], hogy »az asztalos szomszédja vagyok«. Ugyanígyen [hatása] lenne, ha azt mondaná, hogy »Én bizony ember vagyok, és Kiszrā is ember volt«. Ettől ugyan nem lesz előrébbvaló, mint az arabok, hiszen az arabok is emberek!” (Ibn Qutayba, *Faḍl* 45).*

Meggyőződése, hogy a nemesség az egyéntől függ: lehet valaki nemes származású és kiváló érényekkel teljes, akinek pozitív tulajdonságait ősei is gazdagítják; lehet nemes, akinek nincsenek nevezetes ősei, de fordítva is igaz: a nemes *ḥasab* mellett is lehet az ember alávaló, végül vannak olyanok, akiknél sem a származás, sem az egyéni tulajdonságok kiválósága sem fedezhető fel (Ibn Qutayba *ibid.* 62).

¹⁶⁹ Hasonlóképpen, bár a rá jellemző megengedő módon vélekedik al-Ġāhiz, amikor azt mondja, hogy a költészet dicsősége az arabokra és az arabul beszélőkre korlátozódik (Ġāhiz, *Ḥayawān* I: 74-75).

A nyelvet és a nyelvhasználatot illetően úgy vélekedik, hogy

„*ha mindenkit, aki egy idegen nyelvet megtanult és azon nyilvánul meg, eredeti származásából ki kéne emelni, akkor minden idegent, aki arabul beszél, arabnak kéne [tekinteni]*” (ibid. 55)¹⁷⁰.

Ibn Qutayba imént idézett gondolatai alapján úgy tűnik, számára nem volt kielégítő, ha valaki perzsa őseire és hagyományaira büszke *‘ağamī* muszlimként határozta meg önmagát; szerinte az iszlám társadalom boldogulásának kérdése a teljes identitásváltásban és nyelvcsereben rejlik, ahol az idegen hagyományok ismerete műveltségi tényezővé redukálódik. Ibn Qutayba gondolkodásában a nyelv az identitás szerves részét képezi, és alig feloldható konfliktusnak tekinti egyrésről a „beleszületettség” etnika, másréséről a primer beszélőközösségétől eltérő nyelvi kötődést. Szemében arab az lehetett, aki származásától függetlenül arabul beszél, ezzel együtt eredeti etnikai tudatát feladja. Kulturális programjában a kötődésről, származásról, nemességről és nyelvről vallott nézeteit annak tudatában vetette papírra, hogy ő maga is idegen ősökre vezette vissza családfáját (ibid. loc. cit.).

Ibn Qutayba a tudományok legmagasztosabbikának a vallástudományokat tekinti, amiben meghatározó szerepet játszott neveltetése (*Eġ* III: 844). A másvilági jutalom kockázatátásának tartja az evilági tévedéseket, emiatt kulturális programjában nincs helye a kutatásnak, az önálló kezdeményezésnek, szellemi erőfeszítésnek és utánajárásnak. *Adab*-ját készen adja a felhasználónak. Al-Ġāhiz-zal ellentétben, aki bízott az emberi képzelőerőben és kreativitásban, Ibn Qutayba tartalmában az arab örökséget hangsúlyozó, stílusában azonban a hagyományos foglalkozási *adab*-ot vitte tovább (Pellat 2010; *Eġ* III: 847). Munkái célközönsége mindenekelőtt a kultúra hordozóinak tekintett és az aktív irodalmi alkotásban főszerepet játszó írások voltak, akiknek csökkenő műveltsége és szakismerete miatti aggodalom csendül ki az *Adab* bevezetőjében (Ibn Qutayba, *Adab* 9-11)¹⁷¹.

¹⁷⁰ Vö. 27. old.

¹⁷¹ Az alkalmatlan és tehetségtelen írásokról szóló, néha humoros, néha tanulságos történetek a *kuttāb* figyelmeztetését, oktatását is szolgálták. Felelősségük nem merült ki a könyvek pontos vezetésében és hivatali feladataik szakszerű ellátásában. Írásaik – különösen a *rasā’ih*-hivatalban dolgozók esetében – munkaadoikat is minősítették, műveltségükről, igényességükről is tanuskodtak. Vö. pl. Ġāhiz, *Manāqib* 483; Szombathy 2005: 197.

4. Összegzés

Összefoglalva tehát a kora 'abbāsida kori prózairodalmat, látnunk kell, hogy a műveltség és a civilizáció irányának meghatározásában az arab és a perzsa hagyományok vetélkedése játszotta a meghatározó szerepet. Az erőviszonyok alakulását alapvetően befolyásolták a történelmi események: az omajjádoknak az arab törzsiséghez közelítő államfelfogása, majd a *mawālī* felemelkedését lehetővé tevő, az idegen hagyományoknak, a multikulturalizmusnak, a szabadgondolkodásnak és a szellemi vitáknak utat engedő 'abbāsida hatalomátvétel.

Ebben a szellemi légkörben helyet kaptak úgy az arab, mint a perzsa és hellenisztikus hagyományok, úgy a beduin típusú neoklasszikus, mint a mind szerkezetében, mind tematikájában megváltozó modern költészet. A korszaknak azonban vitathatatlanul a legnagyobb szellemi „találmánya” az *adab*-irodalom volt, amely stilisztikai és tematikai kötöttségektől, terjedelmi korlátoktól mentesen lehetőséget adott a szerzőknek, hogy kifejtsék, hogyan gondolkodnak a birodalom és a vallás sorsáról, a műveltségről és a civilizációról, az állam támaszairól és ellenségeiről, a birodalom népeinek a körülmények alakításában játszott szerepéről, az egyénnel szemben támasztott követelményekről.

Az arabok valódi „tudománya” a befogadásra és a szintézisre való képesség. Már az iszlám hódítások legkorábbi időszakában felismerték, hogy konkrétan és átvitt értelemben is gazdaságosabb a meglévő jót átvenni és integrálni, mint valamit pusztán amiatt lerombolni, mert nem arab, mert idegen. Ebben a képességben nyilvánult meg tehetségük és erejük. Abban a korban, amikor úgy tűnt, az élet minden területén elbuktak és hajdani dicsőségük romjain mindössze az arab nyelvet és az arab próféta által elhozott iszlámot tudják felmutatni, képesek voltak régi hagyományaikba életet lehelni és idegen szerzők példáit követve kialakítani a maguk arab *adab*-ját. Ezzel legalább irodalmi tekintetben ismét egyenrangúakká tették magukat a birodalom más, aktuálisan a hatalomhoz közelebb álló népeivel. Munkálkodásuk eredményeként körvonalazódott az az iszlám kultúra, amely megfelelő keretet nyújtott ahhoz, hogy a mérsékelt gondolkodású muszlimok, akiket nem vakított el etnikai hovatartozásuk, származásuk gőgje, a meglévő birodalmak és az arab hagyományok örököseiként határozhatssák meg magukat.

A tanulmány következő részében arról a csoportról lesz szó, amely számára az etnikai kötődés eleven valóság maradt. Azt vizsgálom, hogy korabeli és modern szerzők

miként értelmezték a *šu'ūbiyya*-t, milyen okok vezethettek e sokféle véleményre; végül igazolni igyekszem alapfeltevésemet, vagyis azt az állítást, hogy a *šu'ūbiyya* valójában a perzsa népelem önazonosság-keresésének eredménye volt.

III. fejezet

Az arabgyűlölet foka

Az előző fejezetekben annak az irodalmi keretnek a létrejöttét és fejlődését tekintetem át, amelyben a perzsa (és perzsapárti) irodalmárok kialakították a *šu'ūbiyya* érvrendszerét. A következőkben a különböző *šu'ūbiyya*-értelmezéseken keresztül mutatom be az irodalmi irányzatot, céljait és a társadalomra gyakorolt hatásait.

Előtte azonban azt a kérdést igyekszem megválaszolni, hogy mivel indokolható a *šu'ūbiyya* értelmezéseinek sokszínűsége.

1. *Šu'ūbiyya és šū'ūbiták*

A *šu'ūbiyya*-nak az *Előszó*ban idézett, meglehetősen tág meghatározásából¹⁷² is kitűnik, hogy egy inkább körülírható, mint pontosan definiálható irányzattal van dolgunk. A célok meghatározásán túlmenően aztán a korabeli szerzők és a modern kutatók véleménye mind a *šu'ūbiyya* értelmezésében, mind hatásainak megítélésében széles skálán mozog.

Ha megfigyeljük, arra az egyszerűnek tűnő kérdésre sem találunk egyértelmű választ, hogy az arabok és nem arabok különbségeit, érdemeit boncolgató *šu'ūbiyya* mi volt: egy irodalmi mozgalom, avagy egy rövid életű irodalmi irányzat, vagy pedig a vele nagyjából egykorú *muğūn*-irodalomhoz¹⁷³ hasonló, több-kevesebb meggyőződésről tanúskodó irodalmi póz, manír.

¹⁷² L. Norris meghatározása 5. old; vö. MacDonald, 3. old.

¹⁷³ Ennek alapos feldolgozását l. Szombathy 2005.

Tartalmának értelmezésekor még nehezebb összhangot találni a kutatók véleménye között. Goldziher valódi nemzetiségi mozgalomként vizsgálta; Gibb vagy 'Aṭwān az iszlám társadalom és kultúra jövőjét meghatározni, de legalábbis befolyásolni kívánó erők küzdelmének megnyilvánulásaként értelmezte; al-Ġāhiz korábban idézett¹⁷⁴ aggodó szavaiban a korabeli politikai eseményekre valódi hatást gyakorló, az iszlám egészére nézve veszélyes lázító propagandaként jelenik meg; az általam preferált értelmezés szerint pedig az iszlám olvasztótégelyében való feloldódás, a teljes asszimiláció veszélyével szemben az identitásuk megőrzésére törekvő népek, elsősorban a perzsák önvédelmi reakciója volt.

Az eltérő vélemények és esetenként az ellentétes értelmezések okát alapvetően abban látom, hogy az, amit ma *šū'ūbiyya*-nak vagy *šū'ūbita* irodalomnak nevezünk, egy fokozatosan alakuló és hangnemében is változó folyamat volt. Hasonló, amennyire csak lehetséges, a vallástól független, tiszta politikai töltet sem az 'abbāsídák uralkodását megelőzően, sem az érett kalifátus időszakától tovább, egészen a XIX. századig nem volt jellemző az arab (nyelvű) irodalomra. E sajátosságnak köszönhetően amiatt tapasztalhatók eltérések a különböző szerzők és kutatók között, mert álláspontjukat a *šū'ūbita* viták eltérő szakaszára és aspektusára koncentrálnak alakították ki.

A *šū'ūbita* szerzők az arabok és nem arabok egyenlőségének hirdetésétől az arabok érdemeinek kisebbitésén keresztül jutottak el a nem arabok felsőbbrendűségének és előrébbségének propagálásáig, ezzel párhuzamosan az arabok minden, korabeli és múltbeli jelentőségének tagadásáig. Szélsőséges értelmezésben – amint ezt hamarosan bemutatom –, különösen egyes modern társadalomtudósok szemében, a *šū'ūbiyya* egyet jelent az „arab” melléknév mellőzésével.

Ha felidézzük az etnikai identitás konfliktusos helyzetben való alakulásáról írottakat¹⁷⁵, joggal állíthatjuk, hogy a *šū'ūbiyya* természetes módon fejlődött odáig, hogy a rajta keresztül megnyilvánuló, önálló értékkel felruházott perzsa etnikai és kulturális tudat megkülönböztető határjelként szolgált. Ugyanígy természetes módon kerültek napvilágra a túlzott perzsa hatástól és befolyástól tartó arabpárti válaszok, amelyek inkább erősítették az ütközéseket erősítéséhez, mint hogy a konfliktus megoldásához járultak volna hozzá. Ennek eredményeként a vita hangneme egyre durvább és kirekesztőbb lett.

¹⁷⁴ L. 12. old.

¹⁷⁵ L. 11. old.

1.1. Néhány szó a šu'ūbita szerzőkről

De kik is voltak a šu'ūbiták, azok a szerzők, akik működésében egyes kutatók egyenesen a perzsa függetlenségi törekvésekre közvetlen hatást gyakorló ideológiai támaszt¹⁷⁶ láttak? Létezett-e az írástudóknak egy olyan csoportja, amely képes volt ekkora hatással és befolyással lenni nemcsak a társadalmi gondolkodásra, de a történelmi eseményekre is?

Mindenekelőtt el kell ismerni, hogy tiszta šu'ūbita munka igen kevés maradt fenn. Simon ebből arra következtet, hogy a šu'ūbita szerzőknek szükségszerűen korlátozott hatásuk volt a társadalomra. Úgy ír, hogy a *šu'ūbiyya* résztvevői

„egy szűk kulturális elit tagjai voltak, akiknek a hatása nyilvánvalóan rendkívül korlátozott lehetett, ha egyáltalán lehet erről beszélni (tőlük úgyszólván nem maradt fenn dokumentum)” (Simon 2009: 308).

Önmagában az épen fennmaradt dokumentumok kis száma nem elegendő bizonyíték ahhoz, hogy belőle a művek korlátozott hatására következtessünk. Nem megy ritkaságszámba az arab irodalomban, hogy egy-egy könyvről, sőt, szerzőről csak más szerzők utalásaiból vagy bibliográfiákból szerezhettünk tudomást. Számos példát tudnánk említeni, amikor az idők során elveszett, megsemmisült vagy éppen a hatalmi tiltás következtében súlyukat veszítő írásokat kivonatosan vagy teljes terjedelemben más szerzők munkái őrizték meg. Ilyen hiányos korpusz a *šu'ūbiyya* irodalma is, amelynek tételei leginkább az arabpárti szerzők művei alapján rekonstruálhatók. Al-Ġāhiz és Ibn Qutayba bőséggel idéz a šu'ūbita állításokból, hogy azután saját érveiket felsorakoztatva cáfolják azokat.

Továbbá ha a *šu'ūbiyya* valóban „rendkívül korlátozott” hatással lett volna a korszak társadalmi gondolkodására, a korabeli szerzők is figyelmen kívül hagyták volna az etnikai és kulturális gondolkodás e megnyilvánulásait, és mi magunk sem látnánk szükségesnek a kérdés vizsgálatát. Végül ha valóban úgy állna a dolog, ahogyan a fenti idézete sugallja, a *šu'ūbiyya* tétjét nem lehetne az iszlám közösségi lét vagy az államiség felé mutató szellemi fejlődés közötti választásként értelmezni, ahogyan azt Simon azonos munkájának egy másik helyén (Simon 2009: 142) teszi.

Ezzel a kitérével azonban még nem jutunk közelebb a šu'ūbita szerzők körének meghatározásához. Kevés kapaszkodót nyújtanak továbbá az olyan szerzők definíciói,

¹⁷⁶ Erről l. 118. old-tól.

mint Ibn Ya'īs, aki szerint a *šū'ūbiyya* az a csoport, amely az arabok érdemeit akarja csökkenteni¹⁷⁷ vagy Ibn Manzūr, akinek szótárában az szerepel, hogy az elnevezést

„a nem arabok egyetlen generációjára használták, később pedig azokat is šū'ūbī-nak hívták, akik megvetették az arabokat, pedig szorosan véve nem tartoztak [ahhoz a] generációhoz” (Ibn Manzūr, *Lisān* I: 482).

A bizonytalanságot fokozza, hogy az irányzatra használt elnevezések (*hāriġitāk*, *ahl at-taswīya* [egyenlőségre törekvők], *zanādiqa* [eretnekek]) sem igazítanak jobban útbá arról, hogy kiket tekinthetünk az irányzat szószólóinak.

A *šū'ūbiyya* kérdéskörével foglalkozó arab szerzők munkáit tanulmányozva meglepő megállapításra juthatunk. Az arabpárti szerzők könnyedén osztogatták a megbélyegző *šū'ūbita* jelzőt vitapartnereikre úgy, hogy közben irodalmi munkásságuk más aspektusait teljességgel figyelmen kívül hagyták. Elegendő volt, ha valaki perzsa őssökkel, származással vagy műveltséggel, illetve e műveltség elismerésével hivatkozott, máris a *šū'ūbiták* közé sorolták. Márpedig – amint a fejezet további részeiben látni fogjuk – legtöbbször esetében legalább annyi érvet hozhatunk fel *šū'ūbitaságuk* mellett, mint ellenében.

Ez a felismerés vezetett el odáig, hogy a *šū'ūbiyya*-t egyfajta gondolkodásmódnak tekintve nem a szerzők személyére, hanem a művekben megnyilvánuló *šū'ūbita* tematikára érdemes a kutatásokat fókuszálni. Értelmezésében a *šū'ūbiták* csoportját az olyan szerzők összessége tette ki, akiknek műveiben vagy egyes megnyilatkozásaiban tudatosan, hangsúlyosan és pozitív érzelmekkel átélte származási-etnikai kötődést kinyilvánítva tűnnek fel az idegen etnikumokra jellemző kulturális repertoárt vagy ennek egyes elemeit méltató témák. A szerzők, az egyén szintjén ugyanakkor az erős etnikai tudat nem zárja ki a kettős, az elsődleges, valamint az iszlám közösséghez való kötődés lehetőségét, társadalmi szinten pedig az egész közösség kulturális-civilizációs jobbítására törekszik, miközben a preferált etnikai csoportok kulturális repertoárjának egyenrangúságát, egyenjogúságát hirdeti. Ilyen értelemben valójában célravezetőbb a megnyilatkozásokat vizsgálni, és tartalmuk és mondanivalójuk alapján a „*šū'ūbita* írások” körébe sorolni.

1.2. *Az egyenlőségre törekvés időszaka: az ahl at-taswīya*

A *šū'ūbiták* „osztályba” sorolásának bizonytalanságáról tanúskodik, hogy az irányzat híveit több néven is említik. Hívták őket *hāriġitāknak* és egyenlőségre törekvőknek

¹⁷⁷ Idézi Goldziher 1973: 62.

(*ahl at-taswiya bayna al-'arab wa-l-'aġam*)¹⁷⁸, ami a šu'ūbita viták kezdeti szakaszában, illetve azokat a mérsékelt szerzőket illetően tekinthető helyénvalónak, akik az arabok felsőbbrendűségével és a *mawālī* alárendelt, lenézett helyzetével¹⁷⁹ szemben azt állították, hogy a népek egyenrangúak, hiszen minden ember egyazon vérrögből teremtett és az emberiség egyazon férfi, Ádám leszármazottja.

A hāriġita elnevezés annyiban volt helytálló, hogy a Törvényre és a prófétai hagyományokra hivatkozva a šu'ūbiták is azzal érveltek, hogy az iszlám közösségben nem a származás, hanem az egyéni érdemek miatt válhat valaki vezetővé, példaadó személyiséggé.

„Allah szemében közöttetek a legnemesebb az, aki a legistenfélebb”
(Q. 49:13)¹⁸⁰

– idézték a leggyakrabban. Csakhogy míg a hāriġitáknak ezzel az ideológiával konkrét politikai céljuk volt, mégpedig az utódlásban a származás helyett a személyes tulajdonosság és rátermettség alapján történő döntés kikényszerítése, addig a šu'ūbiták effajta politikai hatalomra és befolyásra nem törekedtek. Míg a hāriġiták azt hirdették, hogy a Qurayš-nak sincs öröklött joga a vezetésre, addig a VIII. századi šu'ūbiták nem kérdőjelezték meg az 'abbāsídák uralkodásának jogosságát, nem vonták kétségbe, hogy a Próféta családjához való tartozásuk (tehát a vele való rokonság) megalapozza legitím uralkodásukat. Míg a hāriġiták tagadták mind az arabok, mind a perzsák felsőbbrendűségét, addig az etnikai gondolkodás erősödésével a šu'ūbiták a perzsa hagyományok alapján éppen saját népük előrébbségét igyekeztek igazolni. A hāriġiták a vallási érvekre alapozták politikai világnézetüket és társadalomszervezési elveiket, a šu'ūbiták vallási érveket használtak fel a népek egyenjogúságának igazolására.

Mint *ahl at-taswiya*, a šu'ūbita viták elsősorban a származástani érvek körül forogtak (Goldziher 1967^b: 167-73). Joggal merül fel a kérdés, hogy az idegen származású *mawālī* írástudók miért merészkedtek egy számukra kevésbé ismert területre, a genealógia ingatag talajára.

A perzsa írások népük és őseik hajdanvolt birodalmának történetében uralkodók sorát, hódításaik történetét, hőseik legendáit őrizték meg és adták tovább kortársaiknak. Munkáikkal a szászánida értékrendet közvetítették, amelynek nem képezték részét származási kérdések. Ugyanakkor keserűen tapasztalhatták, hogy a társadalmat miként

¹⁷⁸ Többek szerint ez az elnevezés al-Ġāhiz-nak köszönhető (Pellat 1953: 222; Norris 1990: 37).

¹⁷⁹ Erről l. pl. Ibn 'Abd Rabbihi, *Iqd* III: 361; Goldziher 1892: 371; 'Aṭwān 151-53.

¹⁸⁰ „*Inna akramakum 'inda l-Lāh atqākum*”. Az idézet népszerűsége az etnikai gondolkodás legalább átmeneti háttérbe szorításáról tanúskodik.

feszíti az arabok törzsi *ʿaṣabiyya*-ja. Miközben a befolyásos arab csoportok megátalkodottan küzdöttek egymással a származás hatalmat és státuszt biztosító dicsőségéért, addig az iszlám legszentebb gondolatát, a közösség tagjainak egyenlőségét teljes mértékben figyelmen kívül hagyták¹⁸¹. A vérségi kötelék hiedelme nemcsak a törzsek közötti határképző elemként maradt meg, de önmagukról mint arab népelemről gondolkodva, a vérrokonság hiányát (mint társadalmi deficitet) az idegeneket tőlük elválasztó jellé tették.

Az iszlámtól idegen, kirekesztésre és hátrányos megkülönböztetésre¹⁸² válaszul a *mawālī* írástudók tehát beemelték a kulturális örökségüktől idegen genealógiai kérdéseket az önképüket alkotó elemek közé. Az arab törzsi viták analógiájára az ő *nasab*-juk a hosszú és dicső történelmet magukénak tudható birodalomalkotó népek sorába tartozás, *ḥasab*-juk pedig uralkodóik, mítikus és valós őseik, ezek emlékezetes tettei és az általuk mutatott erkölcsi példa lett.

Ilyen értelemben egyetérthetünk Norris állításával (1990: 32), aki az arab törzsi *ʿaṣabiyya*-t közvetlen kapcsolatba hozta a *šūʿūbiyya*-val. Ha a fenti okfejtés helyesnek bizonyul, akkor még egy dolgot látnunk kell. Mégpedig azt, hogy a *šūʿūbiyya* vitafolyamatban a perzsa kulturális hagyományok szükségszerűen, ám kezdetben a származási érvek kiegészítéseként jelentek meg, és fokozatosan nyertek egyre nagyobb teret és jelentőséget a *šūʿūbiyya* vitákban. Ezt a feltevést látszik igazolni, hogy a szászándia értékrendet szinte változtatás nélkül közvetítő perzsa szerzők és művek saját korukban nagy elismertségnek és közkedveltségnek örvendtek¹⁸³, és a *šūʿūbiyya* jelzőt majd csak a folyamat egy későbbi szakaszában, jórészt az utókor arabpárti szerzőitől kapták. Ebben a későbbi szakaszban, a származási vitáktól, továbbá a Korán-értelmezési és filológiai kutatásoktól sem függetlenül alakult és fejlődött a *šaʿb* és a *qabiḷa* fogalmának pontos meghatározása körül folyó vita, amelynek eredménye nemcsak az lett, hogy az irányzat általánosan használt elnevezése is innen származik, hanem az is, hogy egy nehezen átjárható, meglehetősen merev határt húzott az iszlám társadalom két tömbje, az arabok és a nem arabok közé.

¹⁸¹ Vö. 25-27. old., 54. old., 65. old.

¹⁸² Vö. 100. old.

¹⁸³ Az al-Ġāhiz-nak tulajdonított *Kitāb at-tāğ* (vagy *Aḥlāq al-mulūk* [Ġāhiz, *Tāğ*: xi]) címen ismert munka például alapos képet ad a szászánida udvari etikett és protokoll azon szabályairól, az uralkodó és környezete számára a különböző élethelyzetekben magatartási irányt mutató olyan viselkedési mintákról, amelyek mindennapi gyakorlatként éltek az ʿabbāsida udvarban. A könyv külön érdekessége, hogy a szerző nem hagyta ki és nem kommentálta az iszlámmal ellenkező perzsa szokásokat sem. A könyv szerkesztőjének véleménye szerint al-Ġāhiz sokat merített a szászánida protokoll- és etikett-művekből, és minden bizonnyal felhasználta Ibn al-Muqaffāʾ azonos című munkáját is (*ibid.* xiii-xiv; vö. Latham 1990: 55).

A rokonság körüli viták nemcsak a tekintetben voltak meghatározók, hogy a szócsaták és a származási kutatások kölcsönhatásának eredményeként a genealógia meghaladta a *maǧālib*-gyűjtemések szintjét és a tudományválasztás útjára lépett¹⁸⁴ (Goldziher 1967^b: 164-90), hanem az egyes szerzők šu'ūbitaságának megítélését illetően is. Ha egy genealógus nem az elvárt tisztelettel és áhítattal nyúlt az ősi származásukra büszke arab törzsek családfáihoz, hanem a vegyes házasságokat, szerződéses szerzett rokonságot, a törzs takargatnivalóit is kikutatta, az utókortól könnyen megkapta a šu'ūbita jelzőt. Így járt Abū 'Ubayda¹⁸⁵, kora egyik legszerteágazóbb tudású szerzője, de ezt a feltételezést támasztják alá al-Hayṭam b. 'Adī¹⁸⁶ és 'Allān aš-Šu'ūbi¹⁸⁷ biográfiai. Mindhárom szerző életrajzírói nagy tudású genealógusokként tartják őket számon, hozzáátéve, hogy a *maǧālib* területén hasonlóan mély ismeretekkel rendelkeztek.

A származási kérdések feszegetésével veszélybe került az arabok „tisztá véréhez” fűződő hiedelem (Goldziher 1873: 26-27; 1967^b: 177; Norris 1990: 42-43), kétségbe vonták származásuk nemességét, amihez a legfőbb indokul azt hozták fel, hogy az arabok ősapjának tekintett Ismā'īl Ábrahám rabszolga feleségétől, Hágártól született, és a törzsek, egyének szegényfoltjainak, hiányosságainak nyilvánosságra hozásával megtépták a pogánykori arabság magas erkölcsiségébe vetett hitet¹⁸⁸. Minthogy a nem arabok számára a vérségi kötelék csekélyke jelentőséggel bírt, az arabok vérrokonságra alapozott kollektív felsőbbrendűségi tudatával és ebből eredően a születés jogán nekik járó előjogok és kiválóságuk elismerésének igényével szemben az 'aǧam saját büszkségeit: nagyhatalmi múltjukat, tudományos jártasságukat, műveltségüket, civilizációjuk fejlettségét állították.

A viták erősödésével az egyenlőségre törekvés lassan háttérbe szorult, és helyébe a nem arab népek felsőbbrendűségének hirdetése került. Az arab szempontból világ- és vallásromboló hatású büszkélkedésben a šu'ūbita *mawālī* így beszélt:

¹⁸⁴ Jelentős előrehaladásnak tekinthetjük, hogy – szemben kezdetben a Qurayš „eredeti” arabbá tételére koncentrált és az 'adnánitakkal kevésbé foglalkozó propagandával (vö. Retsö 2003: 30-40) – a származástani kutatások az északi és déli arab törzsek eredetét, rokonságát és történetét is érintették (Goldziher 1873: 4-6).

¹⁸⁵ Abū 'Ubayda Ma'mar b. al-Muṭannā, genealógus és filológus (megh. 824/25).

¹⁸⁶ Abū 'Abdarrahmān al-Hayṭam b. 'Adī b. Zayd b. Sayyid b. Ġābir b. 'Adī at-Tā' al-Kūfī, megh. 821-24 között (Ibn an-Nadīm, *Fihrist* 145-46; Yāqūt, *Uḍabā'* XIX: 304-10). Al-Buḥārī és Abū Dāwūd nem tartotta megbízható hagyományozónak, ráadásul Abū 'Ubayda-hoz hasonlóan sokakat magára haragított, amikor családjuk szegényfoltjait nyilvánosságra hozta. Emiatt gyakran a költők gúnyverseinek célpontjává vált. A *hiǧā'*-kat alkalmanként felkérésre, megrendelésre írták ellene.

¹⁸⁷ 'Allān al-Warrāq aš-Šu'ūbi (Ibn an-Nadīm, *Fihrist* 154; Yāqūt, *Uḍabā'* XII: 191-96).

¹⁸⁸ Ez különösen súlyos támadást jelentett, ha figyelembe vesszük, hogy a beduin értékrend számos eleme, főként a teljes embert jellemző lelki és fizikai tulajdonságok, szinte változtatás nélkül átkerült az iszlámába.

„Tudjuk [jól], hogy amikor az 'ağam-ból királyok és próféták [támadtak], nemesebbek voltak az araboknál. Amikor [a helyzet] az arabok javára változott, az arabok lettek nemesebbek náluk. [...] Mi, a mawālī népe (ma'āšir) az 'ağam-hoz való régi tartozásunk okán nemesebbek vagyunk az araboknál, amiatt pedig, ami mostanság történt velünk az arabok között¹⁸⁹, nemesebbek vagyunk az 'ağam-nál. Az araboknak [csak] régi [dícsőségük] van, új nincs. Nekünk azonban két olyan érdemünk van, amely valamennyiünkre érvényes. Az pedig, akinek két érdeme van, előrébbvaló annál, akinek csak egy” (Ġāhiz, *Nābita* 247).

Míg al-Ġāhiz a šu'ūbita büszkélkedés adott szakaszában azt a társadalmi hierarchia felállításának kockázatát magában hordozó alávaló állítást kifogásolta, hogy a szolga nemesebb lehet gazdájánál, addig Ibn Qutayba az arabok elleni támadásban látja a valóságos veszélyt:

„Aki nemes, hatalmas az 'ağam közül vagy a vallások szolgája – írja –, az [pontosan] tudja, mi hozható fel javára és mi ellene” (Ibn Qutayba, *Fadl* 35).

Ibn Qutayba véleménye szerint a šu'ūbita írkokokból azonban hiányzik az effajta nemes és önkritikus gondolkodásmód. Úgy látta, hogy a *kuttāb*-ot mérhetetlen gőg árasztotta el, mert foglalkozásuknak köszönhetően közel kerültek a hatalomhoz, jogaikban az arabokkal egyenlőknek tüntetik fel magukat, származásukat a perzsa királyokhoz kötik és saját *adab*-jukkal büszkélkednek. Egyedül a perzsák nemességét ismerik el, az araboktól azonban ezt részben vagy teljes egészében elvitatják. Nyilvánosságra hozzák szégyen-foltjaikat, kikezdi erényeiket, megszólják öltözetüket, tevékenységeiket, kultúrájukat még akkor is, ha jobb lenne hallgatni róla. Rosszindulatuk határtalan: ha valami pletyka napvilágra kerül, megvetően kommentálják, ha magyarázatot kapnak, a legrosszabb értelmezést fűzik hozzá, ha valami rosszat hallanak, azonnal világgá kürtölik (Ibn Qutayba *ibid.* 35-36).

Tehát a mérleg egyik serpenyőjébe kerültek az 'ağam, a másikba az arabok érdemei, ami mindössze az iszlám elhozatalára és az arab nyelvre szűkült. Az arabok végül könnyűnek találtattak.

¹⁸⁹ Azaz, hogy muszlimként a prófétai mondásoknak és a Törvény szellemének engedelmességgel a befogadó néppel, az arabokkal egyenrangúnak kellett tekinteni őket.

1.2.1. Kritikusok vagy šu'ūbiták?

Miután a viták ilyen irányt vettek, az arabpárti érvelők már nem tettek különbséget a könyvek megírásának oka és célja között, és végül minden szerzőt *šu'ūbī*-nak minősítettek, akinek nevéhez olyan munka volt köthető, amelynek címe az arabok szégyenfoltjaira, az *'ağam* kiválóságára, a két nép összehasonlítására vagy egyáltalán a nem arabokra utalt¹⁹⁰. Így kaphatott az utókortól *šu'ūbita* jelzőt a két korai írnok, 'Abdalḥamid és Ibn al-Muqaffa' (Gibb 1962: 66-67), pedig – amint az előző fejezetben láttuk – az ő céljuk nem a népek vetélkedésének tárgyalása, hanem az iszlám civilizációnak egy általuk jól ismert és nagyra értékelt irányba mozdítása volt¹⁹¹.

Így süthették rá a *šu'ūbita* bélyeget az 'abbāsida aranykor kitűnő költőjére, Abū Nuwās-ra¹⁹², akinek megítéléséről a mai napig nem zárult le a vita. Ṭāḥā Ḥusayn szerint

*„ócsárolta a régít. Nem azért, mert régi volt, hanem azért, mert régi volt és arab. Dicsőítette a modernet. Nem azért, mert modern volt, hanem azért, mert modern volt és perzsa. Így tehát ő azok közé tartozott, akik a perzsák arabokkal szembeni felsőbbiségét hirdették. A híres šu'ūbiyya irányzathoz tartozott”*¹⁹³.

Šu'ūbitasága igazolására szokták felhozni, hogy verseiben gyakran hivatkozik perzsa hősökre. Nem túl meggyőző, ha figyelembe vesszük, hogy ugyanilyen gyakran utal a régi arabokra is (*EP*² I: 144). Abū Nuwās nem volt tudatlan a beduinok életmódját illetően, mert hagyományos neveltetése során egy ideig a sivataglakó nomádok között élt (*EP*² I: 143), így nemcsak megismerhette, de tapasztalatokat is gyűjthetett életviszonyaikról, gondolkodásukról, nyelvükről. Amikor verseiben becsmélően szól a beduinok

¹⁹⁰ Vö. pl. 'Aṭwān 159-60, 163, 169-79.

¹⁹¹ Ibn 'Abd Rabbīhi éppen Ibn al-Muqaffa'-ról jegyezte fel a következő – meglehet, fiktív – történetet:

A bašra-i Mirbad-on összegyűlt arab nemesek (*ašrāf*) közé telepedve megkérdezte őket, melyik népet tartják a legeszesebbnak. A megkérdezettek azt gondolták, hogy sajátjaira céloz, ezért azt válaszolták, hogy a perzsák. *„Nem úgy van az! – válaszolt Ibn al-Muqaffa'. – Igaz, hogy sok földet és nagy vagyont birtokoltak, sok teremtményt legyőztek, megmaradt közöttük a parancsuralmi rendszer, de eszközkel semmit nem találtak ki, önmaguktól semmi maradandó bölcsességet nem újítottak”*.

A megkérdezettek ezután felsorolták a görögöket, a kínaiakat, az indiaiakat, még a feketéket, a törököket és a kazárokat is, de Ibn al-Muqaffa' mindet elhárította valamilyen kifogással: a görögök mesteremberek, a kínaiak az újítások népe, az indiaiak filozófusok, a feketék Allah leghitványabb teremtményei, a törökök kőbor kutya, a kazárok legelésző marhák. Végül maga válaszolta meg a feltett kérdést, mégpedig úgy, hogy a világ legeszesebb népének az arabokat mondta, sok kitűnőségük mellett azért, mert bölcsességeiket előképek és régi példák nélkül maguk fejlesztették ki és mert műveltségüket is önmaguknak köszönhetik (Ibn 'Abd Rabbīhi, *'Iqd* III: 278-79).

¹⁹² Al-Ḥasan b. Ḥānī' al-Ḥakāmī, megh. 813-15 között.

¹⁹³ Idézi Ḥusayn 1964: II: 90 alapján 'Aṭwān 194.

életéről¹⁹⁴, azzal nem a beduinokat, csak egyszerű életmódjukat kritizálta és szembesítette a városi élet kényelmével. Különbséget tett a városi arabok (‘*arab*’) és a sivatagi beduinok (‘*arāb*’) között; ezekhez semmi köze nem volt, azokat a rajtuk eluralkodó ‘*aṣabīyya*’ miatt korholta. Ugyanakkor nem zengte a perzsák dicséretét, és műveltségük vagy eszük miatt nem is helyezte őket az arabok fölébe (‘*Aṭwān* 194-97). Abū Nuwās egy fénykorát élő városi civilizáció gyermeke volt, aki verseivel költőtársait is arra próbálta sarkallni, hogy életmódjuk és költészetük egyaránt a gyökeresen megváltozott jelent tükrözze, ami együtt jár az elmaradt beduin életforma hiteles bemutatásával.

A šu‘ūbita viták legnagyobb vesztese kétségkívül Abū ‘Ubayda volt, akit Ibn Qutayba – elismerve ugyan nagy tudását és a Korán nyelvezetével kapcsolatos ismereteit – az arabok egyik legelszántabb gyűlölőjének állított be. *Faḍl*-jának érvelését is Abū ‘Ubayda jellemére és feltételezett arabellenes állításainak cáfolatára alapozta (Ibn Qutayba, *Faḍl* 37-45). Ennyi elég is volt ahhoz, hogy a későbbi szerzők egyértelműen šu‘ūbitának minősítsék és pusztán ezen okból tudományos szempontból érdektelen szerzőnek kezdjék tekinteni¹⁹⁵.

Pedig Abū ‘Ubayda kora leguniverzálisabb tudású embere volt, aki a pogánykori arabság életéről gyűjtött értesüléseivel hatalmas szolgálatot tett az arab bölcsesletnek, a Koránnal és a *ḥadīṭ*-szal kapcsolatos eredeti filológiai munkái¹⁹⁶ számos későbbi szerzőnek szolgáltak forrásul. Mind Ibn an-Nadīm (*Fihrist* 79), mind Yāqūt (*Uḍabā’* XIX: 156) ḥāriḡitaként tartja számon, de kiváló tudományos eredményeit egyikük sem

¹⁹⁴ L. például a 10. borsdalban:

„... És ne a beduinok módjára szórakozz!	<i>Se ne élj úgy, hisz életük meddő.</i>
<i>Hagyd a tejet, igyák csak a férfiak!</i> <i>Ha megköpülték a friss tejet, tegyél rá!</i>	<i>Köztük a szegényes élet üres.</i> <i>És ne légy büntudatos, hisz nincs ebben semmi rossz!</i>
<i>Jobb ennél a tiszta bor!</i> [...]	<i>Teli kupákkal művelt ifjú forog,</i>
<i>Na, ez az élet, nem a sivatagi sátrak!</i>	<i>Ez az élet, nem a tej és az iró!...”</i>

(Abū Nuwās, *Dīwān* 8-9).

¹⁹⁵ Gibb 1962: 68-69; vö. Goldziher 1967^b: 179-89, ahol Abū ‘Ubayda tudományos és filológiai munkásságának mindössze néhány bekezdést szentel (*ibid.* 179-81), majd a fejezet további részében bemutatja, hogy tudományát miként állította a šu‘ūbiyya szolgálatába.

„Abū ‘Ubayda valódi šu‘ūbita volt, és azok is így hívták, akik a munkáit tanulmányozták” (*ibid.* 181).

„Ha esetenként ḥāriḡitának is írták le, az nem a ḥāriḡita párt dogmatikai és politikai oldalát jelenti, [...] hanem egyedül azt az aspektust, amiben a šu‘ūbiták és a ḥāriḡiták közősek voltak: bármely faj előjogainak tagadását. [...] Munkáiból úgy látszik, hogy [Abū ‘Ubayda] a šu‘ūbiyya törekvéseit akarta támogatni” (*ibid.* 182).

„... tevékenységét a šu‘ūbita filológusok és genealógusok egész csoportja típusának tekinthetjük” (*ibid.* 189).

¹⁹⁶ *Maḡāz al-Qur‘ān, Ġarīb al-Qur‘ān, Ma‘ānī al-Qur‘ān, Ġarīb al-ḥadīṭ, I‘rāb al-Qur‘ān.*

vonta kétségbe. Ibn an-Nadīm úgy emlékezik meg róla, mint aki nagy tudással bírt az iszlámról, a *ġāhiliyya*-ról, és a házában rengeteg arab versgyűjteményt halmozott fel (Ibn an-Nadīm, *Fihrist* 79-80). Yāqūt kiváló nyelvtudósként és genealógusként mutatja be, akiról egyesek azt állították, hogy ibāḍita ḥārīgita volt, mások viszont šu‘ūbitának tartották (Yāqūt, *Uḍabā’* XIX: 156). Abū al-‘Abbās al-Mubarrid szerint al-Ašma‘ī jobb volt Abū ‘Ubayda-nál a grammatikában, ő viszont al-Ašma‘ī-nál és Abū Zayd al-Anšārī-nál is jobb volt a genealógiában. Yāqūt tudósítása szerint (*Uḍabā’* XIX: 155-56) Al-Ġāḥiẓ, akinek a két utóbbi tudós, valamint al-Aḥfaš és an-Nazzām mellett Abū ‘Ubayda is mestere volt (Yāqūt, *Uḍabā’* XVI: 74-75; Fāḥūrī 1960: 556), úgy emlékezik meg róla, hogy

„sem a ḥārīgíták, sem a szunniták között nem volt a földön nagyobb tudású ember a tudományok bármely ágában, mint Abū ‘Ubayda”.

Abū ‘Ubayda valamennyi életrajzírója jellemző tulajdonságának tartja, hogy a származást illető ismereteit nem rejtette véka alá, és „támadásaival” nem kímélt sem nemest, sem közembert¹⁹⁷. Ezt a viselkedést az arabpárti utókor azért sem tartotta tolerálhatónak, mivel ő maga alacsony (állítólag zsidó) származású volt¹⁹⁸,

„apja, rokonsága és saját származása oly jelentéktelen, hogy nem is említjük” (Ibn Qutayba, *Faḍl* 37).

Valójában Abū ‘Ubayda nem tett mást, mint kora filológiai konvencióit követve az összegyűjtött anyagot meghatározott témakörökbe rendezve dolgozta fel. Az Ibn an-Nadīm és Yāqūt által felsorolt, száznál is több könyvből álló életmű nem Abū ‘Ubayda šu‘ūbita elkötelezettségéről, hanem inkább széles körű érdeklődéséről tanúskodik a filológia, a szótan, az iszlám előtti és utáni történelem területén. Könyvei között aligha van egy tucat, amelyekre rábukkanva a IX. századi šu‘ūbiták boldogan meríthettek anyagot az arabok gúnyolásához és támadásához¹⁹⁹. Ha mégis nyilvánosságra hozta kutatásainak eredményeit, azt az arab nemesek, főként a bašra-i muhallabidák²⁰⁰

¹⁹⁷ Emiatt annyi haragost szerzett magának, hogy temetésére állítólag senki nem ment el (Ibn an-Nadīm, *Fihrist* 79; Yāqūt, *Uḍabā’* XIX: 160).

¹⁹⁸ Népszerű történet, hogy egyszer – meglegelve, hogy Abū ‘Ubayda mindenkinek orra alá dörgölte származását vagy törzsének viselt dolgait – a saját származásáról kérdezték. Apjára hivatkozva állította, hogy nagyapja bāġirwān-i zsidó volt (Ibn an-Nadīm, *Fihrist* 79; Yāqūt, *Uḍabā’* XIX: 156), aki Abū Bakr családjának egyik tagjától vette fel az iszlámot (Ibn Qutayba, *Faḍl* 37, 6. jegyzet).

¹⁹⁹ Például *Kitāb al-munāfarāt*, *Kitāb al-maḥālib*, *Kitāb lušūš al-‘arab*, *Kitāb ġarīb buṭūn al-‘arab*, *Kitāb maḥālib Bāhila*, vö. az erényekkel és kiválósággal kapcsolatos munkái: *Kitāb manāqib Bāhila*, *Kitāb ma‘ār al-‘arab*, *Kitāb ma‘āṭir Ġaṭafān*.

²⁰⁰ *Al-maḥāliba*: al-Muhallab b. Abū Sufra (Abū Sa‘īd al-Azdī al-‘Ataqī, megh. 702/703) családja és kliensei. Al-Muhallab az iszlám korai szakaszának jeles hadvezére. Általában az Azd nemes családjának

(*EĜ* I: 158) különféle követelése miatt érzett felháborodása motiválhatta. Munkássága alapján tehát el kell fogadnunk Gibb ítéletét, aki szerint Abū 'Ubayda legfeljebb *hāriġita*, azaz a népek egyenlőségének és egyenjogúságának hirdetője értelemben tekinthető *šu'ūbitának* (Gibb 1962: 68).

1.3. Összegzés

A *šu'ūbita* viták kezdetén tehát joggal alkalmazták a csoportra az *ahl at-taswīya* elnevezést, amikor a *mawālī* és az arabok, az arabok és nem arabok társadalmi egyenlőségének és mobilitási lehetőségének igényével álltak elő. Fellépésüknek ezzel a jellegével magyarázható, hogy egyesek miért nevezték őket *hāriġitáknak*.

Az egyenjogúság iránti igény fokozatosan alakult át az arab felsőbbrendűség vitatásává, majd tagadásává. Az előrébbvalóság kérdésében folyó viták prototípusát a pogánykori, majd a kora omajjád kortól folyamatosan tapasztalható, változó intenzitású törzsi *'aṣabiyya*-val azonosíthatjuk. Így érthető egyrészlől, hogy a *šu'ūbiyya* kezdetén miért kerültek a viták középpontjába a származási-etnikai kérdések, másrészlől pedig az, hogy a régi birodalmak hagyományaitól idegen, törzsi-vérségi kapcsolatokban való vetélkedés miért épülhetett be a nem arab *šu'ūbiták* érvrendszerébe. Kulturális azonosságuk eredeti elemeit, amelyekkel a perzsa felsőbbrendűséget igyekeztek igazolni, csak a folyamat egy későbbi szakaszában tematizálták.

1.4. Népek és törzsek

A viták egy későbbi fázisában, de továbbra is a genealógiai kérdésekkel összefüggésben bontakozott ki a *ša'b-qabīla* vita. A következőkben erről, tulajdonképpen a *šu'ūbiyya* elnevezés eredetéről ejtek szót.

A *šu'ūbiyya* kifejezés a viták csúcspontján, a IX. század elején vált általánosan használttá (Gibb 1962: 66) a szerzők és írásművek azon csoportjára, akik/amelyek az *'aġam* érdemeit hangsúlyozták az arabok rovására. Ma már nem tudni, hogy az

ismerik el őket, bár Abū 'Ubayda szerint al-Muhallab apja perzsa volt, aki *Hārak*-ból vándorolt al-Bašra-ba. Az omajjádok alatt egy időre eltűntek, de az 'abbásidák környezetében sikerült újból befolyáshoz jutniuk. Ehhez állítólag az is hozzásegítette őket, hogy ibāđita meggyőződésüket hirtelen a *hāšimiták* támogatására cserélték. A család egy része tudományos tevékenységet folytatott, a másik különböző lázadó csoportok környékén tűnt fel. Sufyān b. Mu'āwiya al-Muhallabī a VIII. század közepén al-Bašra-ban volt kormányzó, ő végeztette ki szörnyű kínzások után Ibn al-Muqaġġa-t (*EĜ* VII: 357; 358-60; III: 884).

elnevezést a šu'ūbiták vették-e a magukra vagy a velük vitázók aggatták-e rájuk, de ki-rekesztő, megbélyegző használata a külső, többségi névadás gondolatát erősíti²⁰¹.

Abban egyetértés mutatkozik, hogy a nevet a Q. 49:13-ból eredeztetik:

„*Óh, emberek, férfiből és nőből teremtettünk titeket; népekké (šu'ūban) és törzsekké (qabā'ila) tettünk benneteket, hogy [így] felismerjétek egymást*”²⁰².

A šu'ūbita vitázók figyelmét elsősorban a *šu'ūb* és a *qabā'il* kifejezés értelmezése és magyarázata kötötte le, míg a *li-ta'ārafū* parancs kevésbé foglalkoztatta őket. Pedig érdeemes egy gondolat erejéig ezt a többjelentésű kifejezést is megvizsgálni.

Az arab nyelvű *āya* szükségességénél a lehetséges értelmezések könnyebben érthetővé teszi mondanivalóját. Ha a *ta'ārafū* Simon által ajánlott 'felismerik egymást' jelentését preferáljuk, a hangsúly a *ša'b* és a *qabīla* különbségeire esik: az emberek felismerik egymást aszerint, hogy melyik entitáshoz, a *ša'b*-hoz vagy a *qabīla*-hoz tartoznak-e, illetve felismerik egymást az azonos entitáshoz tartozók. A két fogalom ekkor olyan külső és belső tulajdonságok, jellemzők képzetét hordozza, amelyek alapján a két entitáshoz tartozók felismerik a „sajátjaikat” és megkülönböztetik azoktól, „akik nem mi vagyunk”.

Ezzel szemben a 'megismerik egymást' értelemben a hangsúly a létező és ismert különbségek egymáshoz közelítésére kerül, és arról a bölcs előrelátásról tanúskodik, amely idejekorán felismerte, hogy a különböző civilizációs örökséget hordozó népek és csoportok csak akkor és csak úgy élhetnek békességben, ha egymás múltját, szokásait, értékrendjét megismerik, megértik és elfogadják.

A šu'ūbita viták hevében azonban ez utóbbi, a megbékélést hirdető hang háttérbe szorult, és fontosabbnak bizonyult a *ša'b* és a *qabīla* meghatározása és értelmezése.

²⁰¹ Vö. 22. old.

²⁰² „*Yā ayyuhā an-nās, innā ḥalaqnākum min ḡakarīn wa-untā wa-ḡa'alnākum šu'ūban wa-qabā'ila li-ta'ārafū*” (Simon Róbert fordítása). Simon véleménye szerint (1994: 342-43) ebben az *āya*-ban fogalmazódik meg legpregnansabban a régi (vérségi köteléken alapuló beduin) és az új (a vallás nyújtotta szolidaritás mentén fajra, származásra stb. való tekintet nélküli iszlám) társadalom rendezőelve közötti különbség.

A késő medinai 49. *sūra* összességében is az egyre vegyesebb iszlám közösség polémiáival foglalkozik. Az eltérő társadalmi berendezkedés, szokások, az iszlám közösség új típusú hierarchiája keltette feszültségek feloldását célozzák a *sūra* további sorai is:

„*Hiszen a hívők testvérek. Szereztetek hát békét a két testvéretek között és féljétek Allahot! * Ti hívők! Ne gúnyolódjon az egyik [férfit]nép a másikon! Lehet, hogy ezek jobbak, mint ők. És ne rágalmazzatok egymást és ne illessétek egymást csúfnevekkel [...] * [...] és ne kémkedjétek és ne fékettítsétek be egymást a másik háta mögött*” (Q. 49:10-12; Simon Róbert fordítása).

A Korán-verset nyelvi és genealógiai szempontok alapján elemzők számára egyértelmű és világos volt, hogy a két szó nem egymást fedő fogalom, habár egyes filológusok szerint rokonértelmű szavak²⁰³. Ennek ellenére a *šaʿb* egyértelmű definiálása sem a genealógusoknak, sem a vitában részt vevőknek sem sikerült. A társadalom felépítésének egyetlen formáját, a törzsi-vérségi kapcsolatokon alapuló, a különböző nagyságú entitások egymásra épülő hierarchiáját ismerő arabok érezték és értették, hogy a *šaʿb* kívül esik az általuk kategorizált világon, de a szótárak és a genealógiai könyvek tanúsága szerint lényegét, a rokonsági viszonyokon túllépő, politikai, gazdasági és kulturális érdekazonosság alapján szerveződő társadalmi rendet²⁰⁴ vagy nem tudták, vagy nem akarták elfogadni.

„A *šaʿb* több, mint a törzs (*qabīla*)”²⁰⁵

– ez a *šaʿb* legpontosabb meghatározása. A hivatkozott szerzők ezután a törzs nehezen körülhatárolható és csak viszonylagos pontossággal definiálható kisebb egységeit sorolják: az *ʿimāra*-t, a *batn*-ot, a *fahḍ*-ot (vagy *fahīq*), az ezekből összetevődő *ʿašīra*-t, valamint a *fāšīla*-t²⁰⁶.

A *šaʿb* és a törzs közelítésének szándéka ellenére a magyarázatokból az a felfogás világlik ki, hogy míg a *qabīla*-hoz az egység, az összetartás és összetartozás képzetét társították, miáltal egyértelműen pozitív fogalomnak tekintették, addig a *šaʿb*-ra inkább ennek ellenkezője, az elkülönülés, az etnikai sokszínűség és az entitások önállósodása a jellemző:

„A nem arabokat pedig azért sorolják (*nusibat*) a *šuʿūb*-hoz, mert közülük többen váltak szét [ebben a szerveződési formában] (*li-anna mā inšaʿaba*

²⁰³ Vö. Ibn Manzūr, *Lisān* I: 481-82, ahol a *šaʿb* jelentése hatalmas törzs (*qabīla ʿazīma*), hatalmas szálláshely (*ḥayy*), ahol a törzs összegyűlik; egyaránt jelenti magát a törzset és a törzs őseit, akitől a törzs tagjai származtatják magukat.

²⁰⁴ Az I-IV. századi középf-szábeus feliratokon is megtalálható *š-ʿ-b* gyökű szónak (fogalomnak) a kutatók három szintű jelentést tulajdonítanak. A *š-ʿ-b* első típusa egy nehezen körülhatárolható etnikulturális közösség, amelynek nincs egyetlen közös centruma, a közösség tagjai azonban egy azonos nevű törzshöz tartozónak vallják magukat és azonos istenségeket tisztelnek. Ez a „törzsi szövetség” (Christian Robin) vagy „törzsi nemzet” (Bronislaw Malinowski) a *š-ʿ-b* második típusú egységeiből áll össze, amelyek egy önálló törzsi vezetési politikai centrumhoz közelebb álló, de nem azonos származású (etnikumú) egységekből kialakult entitásokat jelentenek. Itt felismerhetők a központi adminisztráció, az örökletes uralom, a nemesi hierarchia, az egyének és csoportok szociális és vagyoni különbségeinek bizonyos jelei. Ha ezeket az egységeket tovább bontjuk, eljutunk a *š-ʿ-b* harmadik típusához, amely egy meghatározott területre érvényes autonómiával és központi rendelkező egységet tehat jellemzően területi (gazdasági) és szociális alapon szerveződő entitásokat jelöl (Simon 1994: 343).

²⁰⁵ Ibn Manzūr, *Lisān* I: 482; Ibn Qutayba, *Faḍl* 108; Ibn ʿAbd Rabbīhi, *ʿIqd* III: 289 (itt: „*nagyobb, mint a törzs*”).

²⁰⁶ Ibn Manzūr, Ibn Qutayba, Ibn ʿAbd Rabbīhi *ibid.*, *loc. cit.* A törzs egységeiről és az értelmezés nehézségeiről l. pl. *EF* I: 700, 1102; II: 835; VI: 334-35 és bibliográfiá.

minhā [= min aš-šu'ūb] akṭar), mint az arabok közül. Így aztán a šu'ūb fā-jaik szerint (li-aḡnāsihā) ismerzenek meg” (Ibn Qutayba, Faḏl 109).

Ezzel szemben

„a törzset azért mondják qabīla-nak, mert [tagjai] szemtől szembe találkoznak (li-tuqābilahā) [egymással] és egyenrangúak” (Ibn 'Abd Rabbihi, 'Iqd III: 289).

Vagyis az arab genealógia felfogása szerint a törzsek és a törzseket felépítő csoportok még ha laza és távoli, de az együttműködést segítő, valamiféle (rokon) kapcsolatban állnak egymással. Érdemes egyúttal megfigyelni, hogy – szemben az arab és nem arab névadással – a törzs és a *ša'b* kategóriájának megalkotásakor a nyelvi tényezőnek semmiféle szerepet nem tulajdonítottak.

Habár az általánosan elfogadott értelmezés szerint a *šu'ūb* a nem arabokat, a *qabā'il* pedig az arabokat jelenti²⁰⁷ (Ibn Qutayba *ibid. loc. cit.*), a bizonytalanságokat teljes mértékben nem sikerült feloldani. Idézett munkáikban mind Ibn Qutayba, mind Ibn 'Abd Rabbihi azt írja, hogy a magyarázatok alapján a *šu'ūb* fogalmába nemcsak a nem arab népeket, csoportokat, hanem az arabok *baṭn*-jait is bele kell érteni (Ibn Qutayba, Ibn 'Abd Rabbihi *ibid. loc. cit.*). Hasonló véleményen voltak azok az arabpárti érvelők, akik eltekintettek a *ša'b*-nak a *qabīla*-hoz képest kevésbé pozitív konnotációjától, és a törzsek növekedésével szükségszerűen bekövetkező szétválásokra (*inša'aba*) utalva az arabokat is a *šu'ūb* közé sorolták. E kissé zavaros osztályozást kihasználva némely *šu'ūb*íták a szóban forgó Korán-*āya*-ba többet is akartak magyarázni, mint ami benne van. Ibn Qutayba egy meg nem nevezett informátora „az ahl at-taswiya-ból” úgy vélte, a Korán-vers szórendjének is jelentősége van. Szerinte azzal, hogy az '*aḡam*-ot jelölő *šu'ūb* szó megelőzi az arabokat jelentő *qabā'il*-t, Allah jelezni kívánta, hogy szemében a nem arabok előrébbvalók, mint az arabok.

„Nem tudom – zárja le a vitát Ibn Qutayba –, lenne-e valaki, aki józan ésszel ennek alapján [bármiféle] kiválóságot mondana magáénak [...] Az 'aḡam ša'b-ként nem előrébbvaló az araboknál, [hiszen] minden nép (qawm) megsokasodott és szétvált, míg végül ša'b lett belőlük” (Ibn Qutayba, Faḏl 108).

²⁰⁷ Ezen az úton jutott el Philip Hitti ahhoz a meghatározáshoz, hogy a *šu'ūbiyya* kifejezés a különböző, de nem arab népekhez tartozást jelenti, szemben a nacionalizmus jelentésű *qawmiyya*-val, ami egy meghatározott néphez való tartozást takar (Hitti 1958: 402).

2. A šu'ūbiyya-értelmezések körül

Amint azt a fejezet elején írtam, az egymástól lényegi eltéréseket mutató *šu'ūbiyya*-értelmezések okát több tényezőre vezethetjük vissza. Egyrésztől maguk a korabeli szerzők sem határozták meg egyérelműen a fogalmát, így meglehetősen tág és esetleges határok között helyezhették el a gyakran önkényesen šu'ūbitának ítélt írásokat. Másrésztől feltételeztem, hogy a kutatók a *šu'ūbiyya* változó intenzitású és hangnemű folyamatának különböző szakaszaiban jellemző megnyilvánulásokra és aspektusokra koncentrálnak jutottak a maguk *šu'ūbiyya*-értelmezésére. Harmadrészt a magyarázatokat befolyásolta, sőt, amint hamarosan látni fogjuk, eltorzította a *šu'ūbiyya*-ra jellemző politikai töltet.

A következőkben ezeket az eltérő nézőpontokat és magyarázatokat veszem sorra.

2.1. Minden, ami nem arab: egy különös šu'ūbiyya-értelmezésről

A történelmi kronológiát megszakítva érdekesnek tartom, ha néhány gondolat erejéig előreszaladunk az időben, és megnézzük, hogy a XX. századra milyen mértékben távolodott el a *šu'ūbiyya* az eredeti jelentésétől. A modern korban a fogalom kizárólag politikai aspektusát őrizte meg, és az arab–nem arab vita (vagy minősítés) végleg elveszítette kapcsolatát a (szép)irodalommal, a kultúrával és a perzsákkal.

Hanna és Gardner a *šu'ūbiyya* koncepciójának „korszerűsítésekor” az arab jelző hiányát tekintette meghatározónak (Hanna–Gardner 1969: 81-82). E speciális politológiai szempont mentén a *šu'ūbiyya* nyolc megjelenési formáját különítették el az iszlám történetében. Véleményük szerint a hāriġiták imént tárgyalt egyenlőségre törekvése, majd az 'abbāsida időszak – általuk az iszlám jelzővel ellátott – *šu'ūbiyya*-ja (*šu'ūbiyya islāmiyya*) után *šu'ūbiyya šalībiyya*-ként a keresztes háborúk idején nyilvánult meg. Ennek fő motívuma, hogy muszlimok harcoltak a keresztények ellen, de az előbbieken oldalon már nem az arabok, hanem a törökök és az egyiptomiak tüntették ki magukat. A következő, az oszmán időszak *šu'ūbiyya*-ja (*šu'ūbiyya 'uṭmāniyya*) lényegét az oszmán identitás univerzálissá tétele fejezte ki: a birodalom valamennyi népe fajtól és származástól függetlenül oszmán²⁰⁸. A XIX. században a modernista irányzatok hozták létre a

²⁰⁸ Ez a kizárólagos identításra törekvés hasonló ahhoz, amit az omajjád korszakban, majd Ibn Qutayba kulturális programban tapasztalhattunk. Ekkor az arab és a muszlim azonos jelentésűvé tételével

nyugati(as) *šu'ūbiyya*-t (*šu'ūbiyya ġarbiyya*), amelynek keretében a muszlimokat és a nyugat-európaiakat testvéreknek tekintették, és a muszlimokat is az európai kultúrkör részeseivé tették²⁰⁹. A XX. század integrációs folyamataiban alakult ki a *šu'ūbiyya umamiyya*, amely szerint a közel-keleti iszlám népek az ENSZ égisze alatt egyesült más népek egyenrangú partnerei, ugyanakkor jogot formálnak az autonómiára és az önrendelkezésére, ezzel együtt saját kulturális hagyományaik ápolására. Az „arab szocializmus” létét tagadó *šu'ūbiyya ištirākīyya* a világ szocialistáinak és proletárjainak egyévé tartozását hirdette. Az integráció ellensúlyozására és a nemzeti függetlenség kivívása érdekében tűntek fel a helyi *šu'ūbiyya*-k (*šu'ūbiyya mahalliyya*), amelyek az arab egység-gel szemben az egyes nemzetek önálló, autonóm létét hangsúlyozták.

Ezen a ponton egy pillanatra meg kell álljunk, hogy röviden kommentáljuk ezt a valóban túlzó *šu'ūbiyya*-értelmezést. Hanna és Gardner „korszerűsítő” megközelítésében a nemzeti (marokkói, egyiptomi, algériai stb.) jelleg előtérbe helyezések az „arab” jelző ugyan kissé háttérbe szorult, azonban még a legszélsőségesebb nacionalisták sem tagadták meg az arab és az iszlám közösséghez tartozást (Lewis 2004: 12-13, 45). Az algériai forradalom mottója: „Az iszlám a mi vallásunk, az arab a mi nyelvünk, Algéria a mi szülőföldünk” (Barakat 1993: 37) ékesen tanúskodik a mesterségesen kialakított határok közé szorult népek többes kötődéséről. *Šu'ūbiyya*-nak legfeljebb akkor nevezhetnénk, ha a *ša'b* klasszikus értelmezése mentén a nyugati típusú arab „nemzetállamokat” a népek szétválása eredményeként létrejött *šu'ūb*-nak (vö. Ibn Qutayba, *Faql* 108) tekintenénk. Hanna és Gardner politológiai megközelítése azonban nem ezen az értelmezésen alapul.

A fentiek figyelembe vételével különösen a XX. századi arab nacionalista és függetlenségi mozgalmaknak a *šu'ūbiyya* körébe sorolását teljességgel elfogadhatatlannak tartom. A helyi vagy regionális mozgalmak pontosan leírhatók Hitti *qawmiyya*- vagy

igyekeztek biztosítani a birodalom népeinek egyetlen irányba megnyilvánuló lojalitását és szolidaritását (vö. Retsö 2003: 33 és 98. old.)

²⁰⁹ A *šu'ūbiyya* kérdésében Hanna és Gardner véleménye itt egyezik Goldziherével. Azonban míg az előbbi szerzők pozitív fejleményként értékelik, hogy az „arab” jelzővel szemben a közgondolkodásba a modernizációval és haladással egyenértékű „európai” jelző került, addig Goldziher mindebben az iszlámot fenyegető veszélyt lát. Csakhogy míg a középkorban az iszlám egységét a perzsa *šu'ūbiták*, addig a XIX. században maguk a nacionalista és pánarabista arabok veszélyeztették. Goldziher 1873-74-es keleti tanulmányútja során „*Ismail pasa Kairójában*” (Goldziher 1984: 89) személyesen tapasztalta meg a végtelenül kártékonynak talált modernizáció és idegen (európai és oszmán) befolyás következményeit. (Véleményéről l. Goldziher 1882: 240-45.) Az éledező arab nacionalizmusban és pánarabizmusban „*egy a régi irodalomban is kimutatható fájbeli antagonizmus*” (Goldziher 1882: 252), azaz a *šu'ūbiyya* feléledését látta, amely követőinek „*egy idő óta engedniök kellett az európai reformszélhámósoknak*” (Goldziher 1984: 91).

Barakat *waṭaniyya*-fogalmával (Barakat *ibid. loc. cit.*), amelynek keretében minden állam kialakította a maga nemzeti identitását²¹⁰.

A *šū'ūbiyya* e modern, időnként furcsa, vitákra sarkalló értelmezése arról tanúskodik, hogy az eredetétől kezdve nehezen definiálható, összetett jelenségnek hasonmása a középkor után nem jött létre. Hanna és Gardner értelmezései az eredeti *šū'ūbiyya*-nak mindössze egy-egy aspektusát veszik figyelembe, így hol az egyenjogúságot, a népek, nemzetek felettséget, hol az etnikai versengést, hol pedig az arabság háttérbe szorítását hangsúlyozzák. Az eredeti *šū'ūbiyya* letűnését követően politikai irányzatokként, áramlatokként és ideológiákként tűnnek fel a különböző jelzőkkel ellátott *šū'ūbiyya*-k, de az a kultúraformáló dinamizmus, a vitapartnerek identitását erősítő és alakító erő, amelynek a IX-XII. században létezett *šū'ūbiyya* tanulmányozásakor lehetünk tanúi, teljes mértékben feledésbe merült és mindössze „arabtagadásként” élt tovább.

E rövid és helyenként meghökkentő megállapításokat tartalmazó kitérő után visszatérek a középkori *šū'ūbiyya*-ra, és a következő részben a modern kutatók *šū'ūbiyya*-értelmezéseit veszem szemügyre.

2.2. Šū'ūbiyya és eretnecség

Gibb (1962: 66) és Norris (1990: 31) szerint a *šū'ūbita* küzdelmek tétje az volt, hogy milyen irányt vesz az iszlám kulturális fejlődése. Véleményüket részben osztja Simon (2009: 142), aki ezt a versengést az államiság kontra iszlám közösségi létezési forma közötti párviadal szintjére emeli. A küzdő felek a társadalom ideológiai hegemoniáját biztosító értelmiség soraiból kerültek ki. A „tudományok” (azaz az iszlámtudományok) művelői az iszlám közösség hegemoniáját, a „régiek tudományai” és az ettől elválaszthatatlan bürokratikus értelmiségi elit az államiságot képviselte és támogatta (Simon *ibid. loc. cit.*).

Kulturális jelenségként 'Aṭwān szerint a *šū'ūbiyya* célja a perzsa kultúra újjáélesztése és elfogadtatása volt az arab hagyományokat ápoló környezetben ('Aṭwān 149). Ez a vélemény hasonlít Simonéhoz, azonban míg ő a *šū'ūbiták* tevékenységét főleg szellemi (ideológiai, tudományos) sikon látja meghatározónak, addig 'Aṭwān szerint ez a

²¹⁰ Az arab nemzeti és közösségi identitás, az adott állam polgáraivá vált arabság többes kötődése nem mentes a konfliktusoktól. Ezt Barakat úgy szemlélteti, hogy az állampolgárok a nemzeti vagy patrióta identitás alapján határozzák meg magukat és mások is így határozzák meg őket. Ragaszkodnak helyi identitásukhoz, de egyúttal az arab identitást is magukénak mondják, miközben a helyi identitások létét okolják az arab egység hiánya és elaprózódása miatt (Barakat 1993: 37-38).

„városi kulturális mozgalom” (*al-ḥaraka al-ḥadariyya al-ṭaqāfiyya*) ('Aṭwān *ibid. loc. cit.*) túllépett az irodalom keretein és közvetlen kapcsolatba hozható a kor politikai eseményeivel. Úgy véli, az ébredező perzsa nemzeti érzést (*ibid.* 158) kifejező šu'ūbita propaganda ténylegesen befolyásolta a Manšūr-tól al-Mu'tašim uralkodásának idejéig rendről rendre kitörő lázadásokat, vagyis azt állítja, hogy a birodalom keleti részén, Hūrāsān-tól a Kaszpi-tenger vidékén át Perzsia középso, déli és nyugati részén a IX-X. században kialakuló részfejedelemségek létrejöttüket nagyban a *šu'ūbiyya*-nak köszönhették (*ibid.* 165). Feltételezése igazolását abban látja, hogy a „független perzsa emirátusok” megjelenésével párhuzamosan a *šu'ūbiyya* is megszűnt (*ibid. loc. cit.*).

A korábban kifejtettek alapján 'Aṭwān állításával annyiban egyetérthetünk, hogy a politikai-gazdasági autonómiára törekvő erők sokat meríthettek a perzsák kiválóságait összefoglaló, elemző munkákból politikai propagandájukhoz és nemzeti identitásuk erősítéséhez. Azt azonban nem állíthatjuk, hogy a šu'ūbiták a központi hatalom ellen lázadók szolgálatába állították volna tudásukat és művészetüket vagy hogy ezeknek a mozgalmaknak az ideológusaivá váltak volna. A *šu'ūbiyya*-ban vezető szerepet játszó írkoknak nem állt szándékukban, sem érdekükben az iszlám állami berendezkedés lerombolása vagy fellazítása, épp ellenkezőleg: szászánida hagyományaik felhasználásával ezt jobbítani, erősíteni akarták. (Tegyük hozzá azt is, hogy ha efféle ellenzéki, lázadó mozgalmakban vettek volna részt, nemcsak jövedelmező munkájukat, hanem életüket is veszélybe sodorták volna.) A tényleges šu'ūbita írások a perzsák és más népek jövőjét az iszlámban képzelték el. Végül pedig nem maradt fenn olyan šu'ūbita munka, amelynek szerzője a kalifai hatalomtól való elszakadásra vagy az ellene való lázadásra szólított volna fel.

Ad-Dūrī a šu'ūbita viták társadalomra gyakorolt hatásának megítélésében még 'Aṭwān-nál is messzebb ment. Szerinte a *šu'ūbiyya* a nem arab népek próbálkozása volt, hogy szellemi és dogmatikai téren támadják az arab hatalmat. Így – részben Ibn Qutayba-val egybehangzóan – szerinte mindenki *šu'ūbī*-nak tekintendő, aki az arab identitással szembehelezkedik. Ez pedig abban nyilvánult meg, hogy a šu'ūbiták egyenjogúságot követeltek a társadalomban és az adminisztrációban, de vitáik ezen túlmenően széles körű kulturális és vallási konfliktusokat is generáltak. Mivel az arab hatalomgyakorlás (és – teszem hozzá – identitás) képzetéhez szorosan kötődött az iszlám, ad-Dūrī véleménye szerint néhány šu'ūbita egyenesen ezt támadta (Dūrī 1981: 9-13). Ennek egyik módja a régi perzsa vallás újjáélesztése volt (Dūrī 1987: 91-92).

Ad-Dūr összességében a *šu'ūbiyya*-t egy titkos mozgalomnak tekinti, ugyanolyan-
nak, mint egy politikai ellenállási mozgalom, amely iszlám alapokról kiindulva jut el a
*māḡusī*tanok hirdetéséig.

Ad-Dūr nézőpontjából vizsgálva, vagyis hogy a *šu'ūbiyya* rejtett célja az arabok és
az iszlám elsöprése lett volna, az irányzat éppen az eddig általam fejtegetettel ellentétes
értelmet kap: nem az iszlám civilizáció és tudomány fejlődésének egyik alakító ereje,
gazdagodásának oka, hanem a társadalom lerombolásának egyik módszere lesz. A
šu'ūbiyya-nak ez a – véleményem szerint – túlzó leírása inkább az iszlám szkeptikusai,
az „eretnekek” (*zindīq/zanādiqa*) jellemzéséhez áll közelebb. Igaz, hogy némely
šu'ūbita szerző kritikájában egészen a Próféta törzseig, a Qurayš-ig is elment, de
Muhammad személyét, prófétaságát, az iszlám dogmatikáját, kinyilatkoztatott voltát
vagy helyességét egyikük sem vonta kétségbe²¹¹. Igaz, a šu'ūbita viták egyik központi
témájává Ismā'īl b. Ibrāhīm származása, arabsága, arabbá tétele vált, de az arab próféták
származásának kritikájában ennél tovább nem merészkedtek.

A šu'ūbita vitákban vallási vonatkozású kérdések leggyakrabban genealógiai, ki-
sebb részben erkölcsi-etikai okokból kerültek szóba. Ez utóbbi esetben az arab törzsek
tisztza származásának cáfolata mellett a szerzők célja a beduin arabok alacsony erkölcsi-
ségének bemutatása volt²¹². A genealógiák hiányosságainak, a bizonytalan, zavaros
vagy közismerten alacsony származások nyilvánosságra hozatala az arabok származá-
suk miatt érzett büszkeségének és gögjének lerombolását, egyúttal kulturális gyökereik-
től való megfosztását szolgálta²¹³. A szerzők az átlagembernél járatosabbak voltak
ugyan a vallási kérdésekben, bizonyos mértékig a vallásjogban is, de nem ez volt az ő
„tudományuk”. A Korán, a prófétai hagyományok és értelmezéseik, kommentárjaik

²¹¹ Al-Ġāhiz tudósít egy bizonyos Yūnus b. Abū Farwa-ról (Ġāhiz, *Hayawān* IV: 446), aki állítólag *Kitāb maǧālib al-'arab wa-'uyūb al-islām* címmel a bizánci császárnak összeállított egy könyvet az arabok hiányosságairól és az iszlám hibáiról (Ġāhiz, *ibid.* IV: 448). Sem az említett szerző, sem a könyv nem hagyott mély nyomokat az arab kultúrtörténetben, mert sem Ibn an-Nadīm, sem a neves biográfusok és életrajzírók sem emlékeznek meg róla. További figyelemre méltó körülmény, hogy al-Ġāhiz ezt a Yūnus-t a *zanādiqa* témakörében említi (Ġāhiz, *ibid.* IV: 447-48), míg 'Aṭwān a šu'ūbiták közé sorolja ('Aṭwān 159).

²¹² Például al-Haytām b. 'Adī könyvbe rendezte a Qurayš szajháról szerzett értesüléseit (*Kitāb asmā' baġāyā Qurayš fi-l-ġāhiliyya wa-asmā' man waladna*) (Ibn an-Nadīm, *Fihrist* 146; Yāqūt, *Udabā'* XIX: 310), jöllehet általában megbízhatatlan hagyományozóként ismerték. Egy kevésbé hiteles forrásnak számító szolgálólánya mondogatta róla, hogy „a *gazdām* éjszaka rendszerint felállt imádkozni, aztán ha megvirradt, leült *hazudni*” (Yāqūt, *Udabā'* XIX: 304).

A Haytām-ról kialakult véleményt árnyalja, hogy egyesek szerint ha a *hadī*-hoz nem is, de a híradásokhoz értett (*huwwa šāhib aḡbār*).

²¹³ 'Aṭwān a šu'ūbita szerzőket rendszeres és módszeres történelemhamisítással gyanúsítja. Ha ehhez hozzátesszük a pogánykori versek gyűjtésének kezdetén a tények elferdítésével, megváltoztatásával elkövetett hamisításokat, akkor körvonalazódik a hiteltelen vagy kevésbé szilárd forrásokat kritikátlanul felhasználó šu'ūbita propaganda egyik célja, nevezetesen hogy a pogánykori arabságot értetlen civilizációjú, megbízható kulturális hagyományok nélküli népek tüntessék fel ('Aṭwān 160).

– amint korábban már említettem – érvelésük kiindulópontjaként vagy állításaik igazolásaként szolgáltak.

Hogyan történhetett mégis, hogy a *šu'ūbīyya* és a *zandaqa* fogalma olyan közel került egymáshoz, hogy az utóbbi jellemzői az előbbire is átszálltak? Pellat véleménye szerint (1953: 221) a *zandaqa* a perzsa felsőbbrendűség diktálta *šu'ūbita* érzelmek szélsőséges megnyilvánulása, végső következménye. A perzsa fölény érzése előbb az anyagi világot érintette, később emelkedett spirituális magasságba. Goldziher úgy véli, a *šu'ūbiták* többsége vallási szempontból *zindīq*-nek volt minősíthető, a fennmaradt eretnek és szakadár írások alacsony száma pedig az iszlám ortodoxia megerősödésének eredménye, amely nem kedvezett az ilyen jellegű gondolatoknak (Goldziher 1967^a: 148).

Jóllehet az iszlámban eredetileg a szászánida birodalom államvallása, a zoroasztrizmus kivételével (amely egy idő után elnyerte a kinyilatkoztatott vallás státuszát) a régi iráni vallások, mindenekelőtt a manicheizmus követőit nevezték *zindīq*-nek²¹⁴, később kiterjesztették mindazokra, akik szkeptikusak voltak az iszlámmal kapcsolatban ('Aṭwān 15), és fokozatosan az eretnek (*mulhid*) szinonimájává vált (Goldziher 1912: 168; *EF*² XI: 510). Ezt a kiterjesztő értelmezést történelmi események és az iszlám társadalom szellemiségének változásai is elősegítették.

Annak ellenére, hogy az iszlám hódítás kezdetétől perzsák tömegei cserélték régi vallásukat az új hitre, atavizmusuk következtében időnként megpróbálták az iszlám doktrínákat a saját ízlésüknek megfelelően módosítani (Pellat 1953: 217). Ezzel együtt teljes mértékben a régi iráni vallások gyakorlását nem sikerült felszámolni, és az omajjádok elnyomó politikájának letűnésével az 'abbāsida időszakban tanításaik egyre gyakrabban kerültek napvilágra. A *zandaqa* bátorságát növelte, hogy szemtanúi voltak annak, ahogyan a hatalom az egyik arab dinasztia kezéből a másikéba kerül ('Aṭwān 20), amelyről azt gondolták, elődeinél kedvezőbben viszonyul majd iráni vallási hagyományaik ápolásához. Ám miután szembesültek azzal, hogy az 'abbāsidadák mégsem elégítik ki igényeiket, egyre határozottabban és nyíltabban vállalták fel a régi vallások felélesztésének és a szászánida hatalom restaurálásának szándékát (Norris 1990: 41-42). Szellemi municiót bőven meríthettek egyrésről az arabokat gúnyoló, kritizáló *šu'ūbita*

²¹⁴ A görög és arámi eredetűnek ('Aṭwān 12; *EF*² XI: 511; Hermann 1988: 101) is mondott perzsa kifejezéssel a szászánida Perzsiában a zoroasztrizmus kritikájával a vallási toleranciájáról híres I. Šābūr uralkodása idején (kb. 240-70) fellépő Mānī követőit, a manicheusokat és más szakadárokat illették ('Aṭwān 12; Pellat 1953: 217-19). A név eredete Mānī könyvére, a *Zand-ra* (*Zend*), a zoroasztrianus *Avesta* magyarázatára (Tiele 1912: 7-13) megy vissza. L. még *EF*² XI: 510-13 és bibliográfia; Ibn an-Nadīm, *Fihrist* 456-84; Mas'ūdī, *Murūğ* II: 167-68.

munkákból, másrésről a már arabul is hozzáférhető régi perzsa könyvek fordításai-ból²¹⁵. Ezek a munkák al-Manšūr idejétől kezdve (Mas'ūdī, *Murūğ* VIII: 291) a tudomá-nyos körökön kívül eljutottak a néphez is (Gibb 1962: 69), „*akik figyelmesen tanulmá-nyozták*” (Mas'ūdī *ibid. loc. cit.*). Vagyis az 'abbāsida rendszer ellen lázadó perzsa na-cionalistáknak módjuk, lehetőségük, eszközük és gondolataikat befogadó közönségük volt a hatalom szempontjából veszélyes propaganda terjesztésére, akár szóban, akár írásban.

A *zanādiqa*-nak módszeres üldözéssel 779-86 között, al-Mahdī és al-Hādī idején kellett szembenéznük. Visszaszorításukat az iszlámra nézve, egyszerre politikai és val-lási veszélyességükön túl az a külső körülmény is indokolhatta, hogy az *uyğur* uralko-dók 762-től államvallásként gyakorolták a manicheizmust (*Eġ* XI: 511-12). Könnyen veszélyessé válhatott egy erős szomszéd, amely menedéket nyújthat a birodalom vallá-si-politikai ellenzékének.

Al-Mahdī uralkodásától tekinthetjük valóban veszélyesnek, ha valakire rásütötték a *zandaqa* bélyegét. Márpedig ez – hasonlóan a šu'ūbita jelző szorgos osztogatásához – okkal vagy ok nélkül, aktuális érdekből vagy egyéni bosszúvágytól vezérelve sokak ha-lálát vagy bukását okozta (Nağğār).

„*Muḥammad b. 'Ubaydallāh, al-Mahdī írnoka zindīq volt. Amikor [a kali-fā] ezt felismerte, megölette*”

– írja Ibn an-Nadīm²¹⁶ (*Fihrist* 473), de Muḥammad b. Ḥālid b. Barmak kivételével az egész barmakida családról is az a hír járta, hogy a *zandaqa*-hoz tartoznak, sőt, egyesek – nyilvánvalóan minden alapot nélkülözve – al-Ma'mūn-t is *zindīq*-nek mondták (Ibn an-Nadīm *ibid. loc. cit.*). Mielőtt Afšīn-t²¹⁷, al-Mu'tasim hadvezéréét börtönbe zárták volna, azzal vádolták, hogy iszlám hittérítőket kegyetlenül bántalmazott, gúnyolódott az iszlám törvényeken és szokásokon, folyton a régi vallási könyveket olvasta és másolato-kat is készíttetett róluk (Ṭabarī, *Ta'riḥ* XI: 1309-13). Mindezt muszlimként tette volna, és úgy, hogy közben kivette a részét a (szintén *zindīq*-nek nevezett) Bābak felkelésének leveréséből és a birodalom ellenségeivel vívott harcokból.

Al-Qāhir kalifa (ur. 932-34) barátja, Muḥammad b. 'Alī al-'Abdī al-Ḥurāsānī al-Aḥbārī így tudósított al-Mahdī *zandaqa*-val szembeni intézkedéseiről:

²¹⁵ Jellemző munka Ibn al-Muqaffā' valójában inkább szórakoztató, mint hitvita céljából (Pellat 1953: 219) arabra fordított *Kitāb Mazdak*-ja (Latham 1990: 55-56), amely az eredeti szándéktól eltérően hihe-tetlen népszerűséget hozott Mazdak személyének (Pellat *ibid. loc. cit.*).

²¹⁶ Al-Mas'ūdī tudósítása szerint Abū 'Ubaydallāh egyik fiát végeztette ki al-Mahdī *zandaqa* vádjával, az írnokot pedig leváltotta (Mas'ūdī, *Murūğ* VI: 232).

²¹⁷ Al-Afšīn Ḥaydar b. Kāwus, megh. 841.

„... kivégeztette az eretnekeket és a hitehagyottakat, akik az ő idejében igencsak megszorodtak, és Mānī, Ibn Dayṣān és Marqiyūn könyveinek fordításai alapján (amelyeket Ibn al-Muqaffā’ és mások tettek át perzsából és pehleviből arabra) propagálták meggyőződésüket. Ekkortájt jelentek meg Ibn Abū ‘Arġā’, Hammād ‘Aġrad, Yaḥyā b. Ziyād és Muḥī’ b. Ilyās írásai. Ők a manicheusok, daysāniták és marqiyūniták szektáihoz tartoztak. Így aztán megszorodtak az eretnekek és nézeteik terjedtek a nép körében.

Al-Mahdī volt az első, aki megparancsolta a tudós mutakallim-oknak, hogy készítsenek válsziratokat az említett eretnekek [állításainak cáfolására]”(Mas’ūdī, *Murūġ* VIII: 292-93).

A teljes képhez hozzátartozik, hogy az ‘abbāsidadák uralkodásának első századát nemcsak a perzsa eretnekek vallási-politikai reneszánsza kísérte végig. Ebben az időszakban példátlan méreteket öltött az iszlámot támadó arab nyelvű keresztény vitairatok megjelenése is (Gutas 1998: 66).

A kérdésben a tisztánlátást nehezíti, hogy időnként a középkori arab szerzőknél is elmosódik a *šū‘ūbiyya*, a *muġūn*, az ‘abbāsida hatalom politikai ellenzéke és a *zandaqa* közötti határvonal. A manicheizmus gyanújával célba vett irodalmárok, költők, vallástudósok, tehát a társadalom művelt rétegéhez tartozó személyiségek között Vajda – alapos kritikai vizsgálat után – mindössze egy valódi manicheust talált: ‘Abdalkarīm b. Abū ‘Awġā’-t²¹⁸ (Vajda 1937: 221). A többiek vagy különböző síita szektákhoz tartoztak, vagy szkeptikusok, ateisták voltak, akik vajmi kevés figyelmet fordítottak a vallási kötelességekre (Pellat 1953: 219), illetve olyan bohémok, akik az iszlám erkölcsiségével ütköző életvitelük miatt érdemelték ki a *zindīq* jelzőt (‘Aṭwān 14).

Az iszlámmal szemben támadt vallási, intellektuális és társadalmi kihívásokra egy időre a *mu‘tazila* volt képes választ adni. A perzsa vallásokat általában jellemző dualista világnézettel szemben a görög logikából és dialektikából, valamint a pogány hitelvekkel szembeszálló korai keresztény vitairatokból is merítő²¹⁹ mu‘taziliták a szigorú egyistenhitet, Allah minden antropomorf tulajdonságtól való mentességét és a Korán teremtettségét állították.

2.3. Összegzés

Összevetve a *šū‘ūbiyya* és a *zandaqa* társadalomra gyakorolt hatását, azt látjuk tehát, hogy az arabok szemszögéből mindkét áramlat hordozott veszélyeket. Azonban míg a

²¹⁸ Al-Mas’ūdī-nál Ibn Abū ‘Arġā’, ld. előző idézet.

²¹⁹ Michelangelo Guidi alapján Gibb 1962: 70.

zandaqa rejtett vagy nyíltan vállalt céljai között mindig jelen volt a régi perzsa hatalom és vallások restaurációs szándéka, azaz valóban veszélyes volt az iszlám vallásra, az 'abbāsida hatalomra és a közösség (*umma*) egységére egyaránt, addig a šu'ūbita viták hozzájárultak az iszlám társadalom szellemiségének és kultúrájának, tudományosságának fejlődéséhez és gazdagodásához. A fennálló rend és társadalom szempontjából a *zandaqa* múltba tekintő, romboló és veszélyes volt, ezzel szemben a *šu'ūbiyya* ugyan a múlt emlékein alapult, ám inkább előre mutató, kutatásra, gondolkodásra és új megoldások keresésére ösztönzött. Ha az arabok érdekeit védelmezők szerint nem is volt teljesen veszélytelen, ezért időnként összemosódott a *zandaqa*-val, mégis több haszonnal, mint hátránnyal járt: a birodalom népei felfedezhették egymás múltját, kulturális hagyományait és ráleltek új azonosságokra egy alapjaiban változó világban.

IV. fejezet

Šu'ūbiyya és identitás

Valamennyi kutató egyetért abban, hogy a *šu'ūbiyya* erőteljes társadalmi-politikai töltete ellenére nem értelmezhető a meghódított népek lázadásának (Miller 1992), nacionalista (Norris 1990: 31; Duri 1987: 1) vagy nemzetiségi (Gibb 1962: 66) mozgalomnak. Az irodalmárokból, költőkből, filológusokból, de mindenekelőtt titkárokból álló szerzők csoportjai nem a birodalom lebontását vagy a politikai elszakadást, legkevésbé pedig az iszlámmal való szakítást tűzték ki céljukul. Ismeretanyagukat két irányban tematizálták: egyik oldalról a perzsák és más nem arab népek kiválóságát, érdemeit propagálták, a másik oldalról pedig válogatás nélkül felhasználták azokat az érveket, amelyek alkalmasak voltak bármiféle arab erény vitatására vagy tagadására.

Csakúgy, mint a kora 'abbāsida időszak egész kultúrájának, a *šu'ūbiyya* irodalmának alakításában is a leginkább meghatározó szerepet a perzsák játszották. Ezen a ponton joggal vetődik fel a kérdés: miért éppen ők váltak a *šu'ūbiyya* zászlóvivőivé; mi kényszerítette éppen őket arra, hogy egységes kulturális entitásként lépjenek fel az

arabokkal szemben. Más népek miért nem voltak képesek hasonlóan jelentős és érzékelhető hatású *šū'ūbita* irodalom létrehozására?

A tanulmányt lezáró fejezetben ezekre a kérdésekre igyekszem választ adni.

1. Perzsa identitás

A perzsáknak a *šū'ūbiyya*-ban játszott vezető és meghatározó szerepét firtató kérdésre legegyszerűbb és legrövidebb válasz az, hogy náluk már régtől fogva létezett egyfajta „nemzeti érzés” (*EF* IV: 785-86). Erről az alapról kiindulva fogalmazták meg az arabokkal szembeni kritikájukat, ami végső soron nemcsak ahhoz segítette őket, hogy elsőként hozzanak létre az iszlám birodalom népei közül többé-kevésbé autonóm fejedelemségeket, majd alapítsanak önálló államot, hanem ahhoz is, hogy szinte készen tudják nyújtani az új államocskák lakói számára az új közösségi és kulturális tudatot.

Anélkül, hogy a perzsa vagy akármely más nép tudatában lett volna, közösségi identitástudatuk formálásakor kialakították és igyekeztek meg is tartani azokat a határokat, amelyek megkülönböztetik őket a többi etnikai csoporttól. Attól függően, hogy ezek az elsősorban mentális elemekből kialakított határok illeszkednek-e a domináns közösség határaihoz vagy éppen ellenkezőleg: ütköznek velük, dől el, hogy az adott entitás képes lesz-e legalább integrálódni a többségi társadalomba vagy a konfliktusos állapot folyamatos szembenálláshoz, az alárendelt közösség büntetéséhez vagy az együttműködés teljes hiányához, szakításhoz vezet.

A tanulmány megelőző részeiben elsősorban azt láthattuk, hogy a két nép, az arabok és a perzsák viszonyát hogyan látta a domináns népelem, az arabok. A következőkben azt vizsgálom, hogyan alakult az arab–perzsa együttműködés a perzsák szempontjából.

1.1. Iráni nemzettudat az iszlám hódítás előtt

A két nép kapcsolatai évezredek múlta tekintenek vissza²²⁰, de kulturális kapcsolataikról jelentősebb mennyiségű írásos emlékek mindössze az V. századtól léteznek²²¹, amikor a szászánida birodalmi és a zoroasztrianus vallási központ Irakban volt és a perzsa hatalom kevéssel a Próféta születése előtt kiterjesztette befolyását a félsziget déli részére, Jemenre és Hāđramawt-ra is. Különösen a hīra-i lahmida udvarban volt érzékelhető a perzsa életmód és kultúra az odalátogató vagy a vele kapcsolatba kerülő félszigeti arabok számára, de ismert olyan eset is, hogy egy egész törzs elirániasodott²²².

Az i. e. VI. század végi, V. század közepi akhaimenida lajstromokból tudni, hogy az iráni nemzet (*ariya*) fogalma már akkor létezett. Az elnevezéssel az iráni népet jelölték, amely büszke volt arra, hogy egy etnikai tömbhöz tartozik, egy közös nyelvet beszél és a zoroasztrizmus²²³ vallási hagyományaival rendelkezik (Gnoli 2006; Herrmann 1988: 12).

A közösség összetartozás-érzését, amely nagyrészt a közös vallásból táplálkozhatott, a görög hódítás sem volt képes eltörölni. A magukat philhellénnek nevező párthus uralkodók alatt (i. e. 247 – i. sz. 224) a személynevekben továbbra is gyakran feltűntek az iráni panteon istenei (Herrmann *ibid.* 30).

A nemzeti érzés újbóli megerősödése a szászánidák idején történt meg, amit az is elősegített, hogy a párthusokat legyőző új dinasztia szülőföldjén, Fārs-ban ápolásának

²²⁰ Az i. e. VII. századtól a makedón hódításig (i. e. 329) uralkodó iráni akhaimenida dinasztia idején a Palesztinát, Libanont és a Szír-sivatag Eufráteszig húzódó területeit magában foglaló Arábia (óperzsa *Arabāya*) a birodalom tartománya volt (Tafazzoli 1986). Hérodotosz úgy tudósít, hogy Dareiosz és utódai uralkukat „az arabok kivételével Ázsia minden népéjre” kiterjesztették, őket azonban „soha nem igazították a perzsák, nem voltak alattvalóik, hanem inkább vendégbarátaik” (Hérodotosz, *História* 233). Feljegyzett egy Kambüszész (Cambyses, ur. i. e. 529-522) és egy arab király, feltehetően egy lihyánita uralkodó (Bosworth 1986) közötti szerződés-kötést, amelynek tárgya az volt, hogy az i. e. 526-os Egyiptom elleni hadjárata során seregével átvonulhasson az arabok földjén (Hérodotosz *ibid.* 192-93). Egy évszázaddal később az i. e. 485-ös Hellász elleni hadjáratban Xerxész (ur. i. e. 485-65) tevés arab íjászokkal erősítette seregét (*ibid.* 486, 490-91).

²²¹ Ettől az időszaktól dokumentálhatók középperzsa és a közvetítésével az arabba került párthus (például *tāğ*, *rasās*) és arámi/szír (például *kanz*) eredetű szókölcsönzések (Tafazzoli 1986, Versteegh 2001²: 490). Az arab hang- és gyökrendszerhez igazított jövevények szemantikailag tíz csoportba sorolhatók (az átvételek csökkenő száma szerint): adminisztráció, tudomány, zene és szórakozás, gasztronómia, állat- és növényvilág, textil- és ruhanevek, építészet, ásványok, mértékek és pénzék (Tafazzoli *ibid.*). Korábbi kapcsolataikról, pl. a manicheizmus hīra-i megjelenéséről l. Seston 1980: 563-64; kereskedelmi kapcsolataikról l. Goldziher 1912: 178-79.

²²² Ez történt a bahrayn-i Banū 'Iğl-lel (Goldziher 1912: 179).

²²³ Az i. e. VII. században élt Zoroaszternek az ellentétes erők harcából álló világmépén alapuló vallását a párthusok is követték, azonban a birodalmukhoz csatolt meghódított területek lakói iránt toleránsnak bizonyultak, és a zoroasztrizmust nem tették számukra kötelező vallássá (Herrmann 1988: 30, 68; vö. Tiele 1912).

nagy hagyományai voltak (Seston 1980: 561). Ekkorra a közösség etnikai jellege háttérbe szorult, és ez megkönnyítette az *ariya* fogalmának politikai tartalommal való kibővítését. Így a közösség határai közrefogták az egész iráni birodalom vagy királyság lakóit, és az *Ērān-šahr*²²⁴ testesítette meg az új dinasztia és az erős központi hatalom megteremtésére törekvő Ardašīr (ur. 224–kb. 240) által államvallássá tett zoroasztrizmus egy irányba mutató értékeit. A teokratikus szászánida uralkodó²²⁵ címe a *šāhān-šāh Ērān ud Amīrān*²²⁶ volt. Ennek mintájára az Iránra utaló *ēr* (és többese, az *ērān*) nemcsak polgári és katonai vezetők címeiben, hanem – a közösséghez való tartozás hangsúlyos kifejezőjeként – hely- és személynevekben egyaránt megjelent (Gnoli *ibid.*).

A vallási és politikai irányú kötődést egyaránt mutató perzsa identitást a dinasztiaalapító Ardašīr az akhaimenidákhoz kapcsolta. Azt hangoztatta, hogy a Nagy Sándor halála után felemelkedő szeleukidák és a párthusok idegenek voltak, míg a szászánidák hatalomra kerülésével az akhaimenidák dicsősége tér vissza. Ily módon az *Ērān-šahr* középpontjába Fārs-ot állította, a zoroasztrizmus államvallássá tételével és az akhaimenidák mintául állításával morális, vallási és katonai célokat állított birodalma lakói elé (Herrmann 1988: 80), egyszersmind megteremtette a történelmi folytonosság mítoszát.

I. Husrō idejére (ur. 531-79) a perzsa identitás kulturális kötődése is megerősödött. A VI. század végére kialakult pehlevi nyelvű kultúra, a „régibőlcsék” tudományainak felélesztése, a közvetlen elődökként tisztelt akhaimenida dinasztia emlékeinek és kulturális hagyatékainak ápolása, a dicső birodalmi múlt életben tartása hozzájárult a köznép és a vezető társadalmi csoportok büszkeségének erősítéséhez (Gnoli *ibid.*).

Alig valamivel több, mint egy évszázaddal később azonban az önmagát erősnek és legyőzhetetlennek hitt nemzetet sokkolta a muszlimok felettük aratott megsemmisítő győzelme. Egy nem sokkal a nihāwand-i csata²²⁷ (641/42) után született pehlevi nyelvű írás ismeretlen szerzője ekképpen adott hangot a nép méltatlan legyőzése feletti bánatának:

„*Mi, akik Perzsia törvényes urai vagyunk, harcoltunk a tádzsikov*²²⁸, *a türániaiak*²²⁹, *a rüm-ök, Kína és a māzandarān-iaik*²³⁰ *démonai ellen.*

²²⁴ 'Az irániak királysága', ahol a középperzsa *ēr* megfelel az óperzsa *ariya*-nak (Gnoli 2006).

²²⁵ Hatalmát isteni legitimációval gyakorolta. Több dombormű ábrázolja Ardašīr-t és utódait, amint uralkodásuk szentesítésének jeléül a zoroasztriánus panteon istenségeinek kezéből veszik át a királyi hatalom jelvényét és szimbólumát, a szalagokkal díszített fejéket vagy koronát (Herrmann 1988: 89-91; Seston 1980: 562; vö. 63. jegyzet).

²²⁶ 'Az irániak és nem irániak királyainak királya' (Gnoli 2006; Herrmann 1988: 13).

²²⁷ Ṭabarī, *Tārīḫ* V: 2596-2615; *Eḫ* VIII: 23.

²²⁸ A laḫmida fejedelmek az iraki határ biztosítására az arab Ṭayy törzset alkalmazták. A tádzsik valószínűleg az ő nevéből arámi/szír közvetítéssel képzett népnév (*Eḫ* X: 62). A név általánosításával idővel

Legyőzettek és elfogadták a jó és tiszta Törvényt, [...] a vörösen ragyogó tűz tiszteletét, amely] uralkodott ezer éven át.

És most a tádzsikok, ezek a patkányevők²³¹, akiknek jelleme és természete [olyan], mint a kígyóé, akik úgy zabálnak, mint a koncon marakodó kutyák, elragadták a birodalmat a Hős-rő-ktől. Nem tehetséggel, nem vitészséggel és nem is a szellem erejével, de erőszakkal és igazságtalanul. Mert soha egyetlen nép sem szerzett birodalmat ilyen brutalitással.

Vallásuk [...] démonokkal teli, és ők is úgy viselkednek, mint a démonok. Az egész világon elterjesztették gyűlöletes vallásukat, és a Jó Vallás erényét a föld alá kényszerítették [...] Szívükben nincs félelem a pokoltól, sem az eljövendő büntetéstől. A prostitúció és sodómia elterjedt dolog közöttük. A tiszta Törvénnyel [...] szemben rágalommal, a gyűlölet gondolatával, kínzással és erőszakkal lépnek fel” (Blochet 1895: 241-42).

Egy hasonló korú másik írás így háborgat a frissen bevezetett arab uralom ellen:

*„Saját törvényeiket és átkozott vallásukat vezették be, a régiek sok szokását elpusztították és üldözték a mazdakita törvényt. Az a szokásuk, hogy a halottak testét vízbe vetik, a földön temetetlenül hagyják, belőlük táplálkoznak” (Blochet *ibid.* 252).*

Biztosan nem tudhatjuk, csak sejtethetjük, hogy az ismeretlen szerzők véleménye a hódító arabok közmegítélését tükrözte. Annak alapján, hogy az új hatalom elutasítását vallási alapokra helyezik, az indultatos szavak feljegyzőiről feltételezhetjük, hogy ideológiai-szellemi útmutatók, egyházi emberek voltak. Nyilvánvaló továbbá, hogy az iszlámról és dogmáiról értékelhető ismeretekkel nem rendelkeztek²³², másként ugyanis nem vádolták volna a muszlimokat bálványimádással („vallásuk démonokkal teli”), a túlvilági büntetéstől való félelem hiányával vagy a halottak temetetlenül hagyásával. A hódító muszlimok vallásáról kialakított elképzelésben összekeveredik, egymásba mosódik az iszlám előtti és utáni arabság hitéletéről szerzett ismeret. Mint jelentéktelen és veszélytelennek gondolt szomszéd, az arabok egy újabb vallásával a perzsák valószínűleg

az arabokat (a mongolok szóhasználatában néha a perzsákat [Ashraf 2006]) jelölték. A szó eredetéhez a jelentésmódosuláshoz I. Quatremerre jegyzete: Maqrīzī, *Mamlouks* II: 154-55.

Az idézett írás készítője itt minden bizonnyal a lahmida ütközőállamra gondolt. A következő bekezdésben szereplő tádzsik kifejezés azonban már kétséget kizáróan általában az arabokra utal.

²²⁹ Dél-Szibéria török vagy mongol lakói (Blochet 1895: 241, 4. jegyzet).

²³⁰ A Kaszpi-tenger déli partvidékének lakói az Alborz lábánál. Az irániai idegeneknek és az asszimilációra kevésbé hajló népek tekintették őket, és sem önmagukkal, sem az arabokkal nem rokonították (Blochet 1895: 242, 1. jegyzet). A korai iszlám földrajzi írók Mázandarān-t Tabaristán részeként kezelték (*EF*² VI: 935-42).

²³¹ Vö. a šu'ūbiták kedvelt támadási pontja, amikor a beduin araboknak alantas és tisztátalan ételeiket és italaikat vetik a szemükre. (Ibn Qutayba kifejti, hogy ha ilyen ételekre vetemedtek, azt nem a megszőkés, hanem a szükség diktálta [Ibn Qutayba, *Fadl* 73-83]). Ez a sztereotípiya oly mértékben ivódott be a köztudatba, hogy még évszázadokkal később, az andalúziai Ibn García šu'ūbita esszéjében is feltűnt (Monroe 1970: 26).

²³² Ugyanez az iszlámról nem állítható. Goldziher tételeselemetesen összegyűjtött olyan perzsa vallási elemeket, amelyek a nagy tömegű zsidó és keresztény hatások mellett felfedezhetők a Koránban (Goldziher 1912).

nemigen foglalkoztak: eggyel több vagy kevesebb bálvány vagy isten nem keltette fel érdeklődésüket. Az új vallás híre mindenesetre eljutott hozzájuk, erről azonban azt feltételezték, hogy az általam ismert, több istent tisztelő beduin vallás(ok) egyfajta folyománya, fejleménye. A szászánidák bukásakor szembesültek a valódi veszteséggel, azzal, hogy a számukra utálatos és gyűlöletes vallás perzsa identitásuk egyik meghatározó motívumát, zoroasztrianizmusukat sodorja veszélybe.

A fenti idézetekből további két dolog is világosan kitűnik. Egyrészt a hódítás pillanatában a perzsák az új hatalmat illegitimnek, az arabok győzelmét pedig erőszakos, barbár, igazságtalan támadás következményének tekintették. Tehát politikailag is választás előtt álltak: megadással alkalmazkodjanak-e a megváltozott körülményekhez és váljanak az új rend szolgálóivá vagy titokban, „*a föld alá kényszerítve*” tartsák életben a szászánida teokrácia emlékét és lassan, kitartóan küzdenek helyreállításáért.

A másik dolog, amire érdemes felhívni a figyelmet, az, hogy a fenti szövegek az arabokról kialakított perzsa sztereotípiákról és előítéletekről tanúskodnak. Az arabok jellemzése, nevezetesen hogy a perzsák műveltségéhez képest tudatlan, faragatlan, laza erkölcsű nép, amely hatalmának „*nem a szellem erejével*”, meggyőzéssel, hanem erőszakkal szerez érvényt, nem csak amiatt érdekes, hogy az iszlám hódítás környékén hogyan gondolkodtak róluk, hanem e motívumok továbbélése miatt is. Miután a perzsák az iszlám birodalom részévé váltak, az arabok megítélése alig változott. A šu'ūbita szerzők kritikái között – amint erre már utaltam – alapvetően ugyanezek a tulajdonságok jelennek meg, azzal a különbséggel, hogy egyre nagyobb részletességgel tárgyalták.

1.2. Újrafelfedezett perzsa identitás

Majd' egy évszázadig tartott, míg a perzsák kiheverték az arab hódítás okozta sokkot és egyáltalán felmerülhetett, hogy politikailag és vallásilag lerombolt, kulturálisan megtépázott identitásuk újjáépítéséhez kezdjenek. Ez alatt az idő alatt meggyőződésből vagy gazdasági, egyéni érdekből sok perzsa felvette az iszlámot, de „*Irán ideája*” (Yarshater 2006^a) nem veszett el teljesen. Kívülről az arabok és nem arabok, a muszlimok és nem muszlimok, illetve az arab és nem arab származású muszlimok státuszkülönbségének tagadása, az arab és az anyanyelv használatának dilemmája (Norris 1990: 31), belülről pedig a régi perzsa műveltség sikeres beemelése a magas kultúrába, az iráni történelmi hagyományok és kulturális örökség életben tartása (Ashraf 2006) segítette hozzá a perzsákat azonosságtudatuk újjáélesztéséhez.

Mindemellett a hatalommal való szembeszegülés egy néma módját választva is jelezték különállásukat: az iszlám főáramával, a szunnita irányzattal szemben ők szívebben csatlakoztak különböző szektákhoz, a *hāriġitákhoz* vagy a *siitákhoz* (Yarshater 2006^a; Ashraf 2006; Bosworth 1982).

A politikai szembenállásnak effajta kifejezése, bizonyos előjogok megtartásának vagy sérelmek orvoslásának speciális mechanizmusaként (Barakat 1993: 37) már igen korán megjelent az iszlám történetében, tehát nem kizárólag a perzsákra volt jellemző. Ezzel kapcsolatban érdemes megjegyezni, hogy a szektás gondolkodás – amellett, hogy a legitím hatalommal szembeni tiltakozás egyértelmű kifejezése volt – az ellenzékiiségnek és a jog szerint bűnnek számító nyílt lázadásnak mégis a törvényesség látszatát adta.

Egyik oldalon állt tehát a legitím hatalom, a másikon a lázadó erő. A hatalmi centrum csak abban az esetben volt képes jogszerűen fellépni a lázadókkal szemben, ha hatalomgyakorlását legitimálni tudta, vagyis a társadalom széles rétegeinek képviselőjeként a döntéshozói helyzetben lévő jogi, vallási és politikai elit nem kérdőjelezte meg uralkodásuk törvényességét. Ugyanakkor az elégedetlenkedőknek is igazolniuk kellett cselekményeik jogosságát, mindenekelőtt azt, hogy a közösség érdekében, nem pedig idegen hatalom vagy külső érdekek nevében lépnek fel egy hatalombitorló, jogtipró kormányzat ellen. Így váltak a vallási szekták a nyers politikai érdekek elleplezésének és a jogszerűség látszata fenntartásának eszközeivé. A lázadó csoportok így kifejezhették, hogy habár egy legitím rendszer ellen támadnak, de ezt az iszlám közösség tagjaiként és ennek jóléte érdekében teszik (Shatzmiller 1983: 152).

A perzsa nacionalisták számára a körülmények az 'abbāsida korszak kezdetére értek meg ahhoz, hogy nyíltan előálljanak igényeikkel²³³. Amint láttuk, ekkorra az adminisztratív központokban az írnochrég sikeresen megőrizte és fordításain keresztül terjesztette a perzsa polgári, bürokratikus és kulturális hagyományokat, a szászánida társadalom tradicionális értékrendjét, életmódján keresztül pedig ennek gyakorlati mintáit (Gutas 1998: 27; Ashraf *ibid.*). A *šū 'ūbiyya* vetélkedései hozzájárultak a kulturális identitás megszilárdításához, ami a IX-X. században létrejövő perzsa fejedelemségek, a kulturális ébredés vagy reneszánsz idején tovább erősödött. A részfejedelemségek ezen túlmenően a politikai önállóság visszanyerhetőségének gondolatával is támogatták az új perzsa identitást, amelynek komplex fejlődése a szeldzsukok idején, a XI-XII. században történt meg. Újult erővel éledt fel a mongolok és a tīmūridák alatt (1370-1507), míg

²³³ Vö. 121. old.

a folyamat a safawidák²³⁴ idején ért végső szakaszába. Ekkor teljesedett ki a kezdeti lázadás emlékét őrző, ugyanakkor a régi perzsa vallások utáni nosztalgiával szakító síiti iráni identitás (Ashraf *ibid.*).

Ezzel az irániak egyedülálló teljesítményt vittek véghez: az iszlám közösségen belül egyedülként voltak képesek a körülményekhez igazítva megőrizni kulturális identitásukat.

Az iszlám hódítást követő néhány évszázadban a perzsa lakosság nyelvi állapotáról kevés megbízható adat áll rendelkezésünkre²³⁵. Nem tudni, mekkora embertömeg cserélte perzsa nyelvét arabra, csak azt tudhatjuk biztosan, hogy a szászánida birodalom középperzsa nyelve mind vallási, mind vallástudományi, mind pedig – a költészet kivételével – irodalmi nyelvként fokozatosan kiszorult a használatból, majd eltűnt (Yarshater 2006^a; Versteegh 2001^b: 490).

Az iszlám birodalom keleti felén, Hūrāsān-ban, majd Transzoxániában az egymás mellett élő arabok és perzsák valószínűleg kétnyelvűek voltak: az arab bevándorlók megtanulták a helyi perzsa nyelvváltozatot, a hatalmát részben megőrző perzsa elit pedig – lévén a központi hatalom nyelve – megtanult arabul (Versteegh *ibid.* 490-91). Az arabizáció azonban itt korántsem volt olyan sikeres, mint a centrumban vagy a birodalom nyugati tartományaiban. A keleten élő nyelvként a mindennapi használatban megmaradt vernakuláris dariból (Ashraf 2006; Versteegh *ibid.* 491; *EF* II: 142) alakult ki a IX-X. század folyamán az az újperzsa nyelv, amely az egyszerű népköltészetből a kifinomult perzsa költészetet is létrehozó irodalmi nyelvvé vált. A XVI. században ezt tették a safawidák Irán hivatalos, adminisztratív nyelvévé.

A legszembetűnőbb perzsa sajátosság, ami az arab, később pedig a hosszabb-rövidebb megszakításokkal a XX. századig tartó török uralom alatt történt (helyesebben nem történt meg), az, hogy az iszlám vallás és az arab nyelvhasználat széles körű elterjedtsége ellenére Perzsia nem vesztette el saját nyelvét és önálló identitását. Eközben Mezopotámia, Szíria, Egyiptom és Észak-Afrika lakói eredeti nyelveiket és identitásukat az arabra cserélték (Yarshater 2006^a; Versteegh *ibid.* 491). Ennek oka a nyelvi rokonságon kívül az is lehetett, hogy a ma arabként számon tartott területek középkori értelmisége nem őrizte a perzsákhoz hasonló kitarással kulturális örökségét, nem hozott

²³⁴ L. *EF* VIII: 765-93 és bibliográfia.

²³⁵ Ya'qūbī egy helyen azt írja, hogy a perzsák szíriul beszéltek és írtak (Ya'qūbī, *Tārīḥ* 109). Al-Aṣma'ī al-Ḥalīl b. Ahmad-ra hivatkozva azzal magyarázta a perzsa tömegek *zandaqa*-hoz csatlakozását, hogy nem beszéltek arabul (*li-ġāhlihim al-'arabiyya*) (Anbārī, *Alībbā'* 31). Ya'qūb b. al-Layṭ, az első šafā'rida fejedelem (ur. 861-79) félháborodottan utasított vissza egy róla szóló dicsverset, mert szerzője, a szokásoknak megfelelően, arabul írta, az uralkodó ezt azonban nem érte (Yarshater 2006^b).

létre és tett közismertté saját történelmi és civilizációs hagyományokon alapuló irodalmat, végül nem tudott felmutatni a perzsákéhoz hasonló erős, független, azonosulást biztosító birodalmat sem a múltban, amelytől közvetlenül eredeztethette volna magát, sem a jelenben, ami biztosíthatta volna számára a központtól fokozatosan távolodó önálló hatalmat.

Röviden: a perzsákéhoz hasonló „nemzetfogalom” sem az araboknál, sem más meghódított népeknél nem létezett. Kialakulását akadályozhatták a természeti viszonyok (mint a széttagolt, törzsi társadalmi formának kedvező sivatagi körülmények az araboknál), egy jelentősebb területre kiterjedő egységes politikai és adminisztrációs hatalom és a birodalmiság hiánya.

Véleményem szerint a csoportidentitás „minket” a „másoktól” elválasztó és megkülönböztető mentális eszközeinek (Molnár 2007: 240), illetve az erre való igénynek a hiányával magyarázható, hogy az iszlám középkorban a perzsákon kívül más nép miért nem volt képes hasonlóan átütő erejű és huzamosabb ideig fennmaradó šu’ūbíta irodalmat létrehozni.

2. *A perzsa šu’ūbiyya hatása más népekre*

Említésre méltó šu’ūbitának tekintett írásokat a perzsákon kívül a birodalom néhány más népe, a koptok (Goldziher 1967^a: 147-48), a nabateusok²³⁶ (Goldziher *ibid.* 145-46; Norris 1990: 40-41), a berberék és az andalúziai szlávok is fel tudtak mutatni. Említésre méltó – ebben az esetben azt jelenti, hogy legalább egy fennmaradt munka tanúskodik az adott nép érzelmeiről.

Részletesebb elemzés és a perzsa *šu’ūbiyya*-val való összehasonlítás céljára két munkát választottam az iszlám világ nyugati feléről: Ibn García *Risāla*-ját és egy ismeretlen szerző *Maḫābir al-barbar* című írását. A választást befolyásolta, hogy a keleti

²³⁶ A rendszerint Abū Bakr Ahmad b. ‘Alī b. Qays b. al-Muḫtār b. ‘Abdalkarīm b. Ğarġiya b. Badniyā b. Barġāniyā b. ‘Ālāġiyā al-Kasdānī aṣ-Šūfī al-Qussaynī (vagy al-Qasīū, vagy al-Qusaytī) nevű személlyel azonosított Ibn Waḫšīyya nabateus mezőgazdaságról írott munkáját (*al-Filāḫa an-nabaṭiyya*) – amelynek eredeti címe *Kitāb ilāḫ al-arḍ wa-islāḫ az-zar’ wa-š-šaġar wa-ṭ-timār wa-daf’ al-āfāt ‘anhā* (EĜ VII: 837) – szokás a nabateus *šu’ūbiyya* jellemző produktumának tekinteni. A kutatók a mai napig vitáznak mind a szerző létezéséről, mind pedig arról, hogy a munka valóban egy eredeti mű fordítása-e (Goldziher 1967^a: 146) vagy egy X. századi hamisítvány (EĜ III: 963-65). A csekély visszhangból ítélve a közvélemény figyelmét Ibn Waḫšīyya munkája nemigen keltette fel, al-Mas’ūdī viszont jól ismerhette az írást, hiszen a nabateusok származásáról, a részben nekik tulajdonított babilóni birodalomról (Mas’ūdī, *Murūġ* I: 78; II: 94-104) és az iraki öntözéses gazdálkodásról szóló részekben (*ibid.* I: 283-86) sokat merített tőle.

szerzők – a történetírók és genealógusok kivételével – kevés figyelmet fordítottak a muszlim Nyugat eseményeire, így ezek viszonylag ismeretlenek és közömbösek maradtak a keleti közvélemény számára. Érdekesnek tartottam megvizsgálni, hogy a perzsa *šū'ūbiyya* fentiekben alaposan jellemzett mechanizmusai hasonlóképpen működtek, működhettek-e a nyugati birodalomban. Azonos okok vezették-e a szerzőket a munkák megírására és azonos válaszokat adtak-e a kihívásokra? Ha nem, miben állnak a különbségek, különös tekintettel az etnikai csoportok azonosságutadatára, ennek alakulására?

A két írás közös jellemzője, hogy a *šū'ūbiyya* irodalmát tekintve későn jöttek létre. Megjelenésük idejére Keleten már rögzült a kulturális-civilizációs fejlődés tekintetében „említésre méltó” népek köre, a perzsák pedig már meghatározták és meglehetősen alaposan kidolgozták az *'ağam* büszkélkedésének főbb motívumait. A kultúrnépek sorából mind az andalúziai szlávok, mind az észak-afrikai berberék kiszorultak, és a középkori keleti *adab*-szerzők számára jórészt nem létező vagy érdektelen társadalmi csoport voltak. A perzsákkal összehasonlítva kultúraformáló tekintetben valóban jelentéktelen tömeget képeztek, akik inkább átvették és őrizték, sőt, konzerválták a Keletről érkezett arab és iszlám kulturális elemeket (Goldziher 1877: 9-12; 30-34; 43-50), mint hogy eredeti teljesítményekkel gazdagították volna. Így elfogadható Goldziher ítélete, aki szerint

„Éjszakafrikában a berberekkel való találkozás nem igen hozott az arabok közé idegen, szellemileg túlnyomó elemeket” (Goldziher 1877: 59).

E hiányt a két vizsgálandó munka a legjellemzőbb sajátosságnak tekinthető származási kérdések hangsúlyozásával ellentételezi. Ennek és néhány formai azonosságnak az ellenére a nyugati *šū'ūbiyya*-t inkább a művek megírásának motivációiban és utóéletükben tapasztalható különbségek teszik érdekessé. Míg Keleten a perzsák *šū'ūbita* állításai jelentős visszhangot keltettek az arabokat védelmező írástudók körében, addig Ibn García *Risāla*-ja – habár az utókortól érkeztek rá válaszok (Monroe 1970: 30-101) – nem provokált hasonló előremutató és az arab-izlám kultúrtörténetben értékelhető és marandó vitákat. A berberék büszkélkedése még ennél is kisebb visszhangra talált, származásukkal kapcsolatos állításaik pedig nem sokkal járultak hozzá a témát övező viták és találgatások megoldásához.

2.1. Arabok, berberék és mások az iszlám világ nyugati felén

Norris véleménye szerint a perzsa mellett egyedül az átfogó irodalomként fellépő andalúziai *šū ūbiyya* mutat markáns helyi jelleget (Norris 1990: 45). Ezzel szemben Monés úgy véli, a muszlim Spanyolországban a *šū ūbiyya* talán egyetlen megnyilvánulása Ibn García Risāla-ja (*EF*² III: 773). Monroe véleménye szerint hasonló körülmények között jött létre, mint keleten: az araboknak a *mawālf*-vel szemben gyakorolt megalázó bánásmódja és az erre adott reakció, az egyenlőség iránti igény (Monroe 1970: 3, 8, 13), amihez a szlávok sok erőt meríthettek szilárd csoportsszolidaritásukból és a hivatalnokoskodó *mawālf*-t összekapcsoló lojalitásból.

A nyugati viszonyok azonban egy alapvető tényezőben különböztek attól, amit a birodalom keleti centrumában tapasztalhattunk. Abban ugyanis, hogy az andalúziai arabok, akik a félsziget keleti részének legtermékenyebb területeit elfoglalva városi abszентista földbirtokosokként a társadalom legmagasabb osztályába emelkedtek, inkább kultúrájukban és *‘aşabiyya*-jukban, azaz identitásukban és a hódítók csoportsszolidaritásában, mint származásukban voltak arabok (Monroe *ibid.* 3). Az *‘aşabiyya* fogalmának és jelentésének ebben az átalakulásában közrejátszott az a tény, hogy a nyugati hódításokat nem egész törzsek vagy ezek kisebb egységei, hanem arab és berber törzsekhez tartozó egyének összessége hajtotta végre, akik őrizték ugyan az identitásukat meghatározó származás eszméjét, de valódi törzsi *‘aşabiyya* nem alakult ki közöttük (Cruz Hernandez 1998: 55).

A muszlim Spanyolország társadalmát majd’ 200 éven keresztül szilárd, nehezen átjárható és a társadalmi mobilitásra kevés lehetőséget nyújtó etnikai határok jellemezték, amelyek szigorúan elválasztották egymástól a hódító arabokat, a keresztény őslakosokat, a berbereket és zsidókat (Shatzmiller 1983: 150). E megmerevedett társadalmi struktúrában jelentős változást a részfejedelemségek (*mulūk at-ṭawā’if*) megjelenése hozott. Minthogy az önállósodó „kiskirályok” igényt tartottak többek között a saját adminisztrációra, megnőtt az udvari bürokráciában járatos szakemberek iránt. Ez a körülmény nyitott utat az addig hátrányos megkülönböztetéstől szenvedő írástudók előtt, hogy vallásuktól és származásuktól függetlenül hivatalokhoz juthassanak, egyúttal növeljék társadalmi megbecsülésüket és befolyásukat (Larsson 2003: 134-35).

A központi arab hatalom széthullását, a periféria nem arab vezetőinek megerősödését a nyugati emirátus időszakában kialakult etnikai viszonyok mesterséges megváltoztatása is elősegítette. A társadalom jól működő szerkezetének átrendeződése a kalifiként

elsőként uralkodó III. 'Abdarrahmān idején (912-61) kezdődött. Hasonlóan a birodalom keleti feléhez, a nyugati kalifa a központi hatalmat az arabok előjogainak és befolyásának megnyirbálásával, a városi (főképpen nem arab) középosztály megerősítésével stabilizálta. Ezzel párhuzamosan átszervezte az adminisztrációt és a hadsereget, amelyek vezetését a kalifátus nem arab származású lakosságából választotta ki (Monroe 1970: 5-7). A kényes etnikai egyensúlyt végleg fia és utódja, II. al-Hakam (ur. 961-76) borította fel azzal, hogy a keresztények elleni harcokhoz egyre nagyobb számban toborzott észak-afrikai berber katonákat, akiket később a muszlim városok, mindenekelőtt Córdoba lakosságának megrendszabályozására is felhasznált (Shatzmiller 1983: 150; Larsson 2003: 117-18).

Miközben a lakosság egyre nagyobb gyűlöletet érzett a berber zsoldosok és általában a berberek iránt, ezeket katonai sikereik politikailag is ambicionálták. A nyers erő mellett hatalmuk legitimálására is szükség volt. Minthogy a hatalomgyakorlás alátámasztásához a legnagyobb propagandaerőt az arab származás adta, az egyre súlytalanabb arab arisztokrácia mellett, a nyilvánvaló vegyes házasságok ellenére a berberek maguknak igényelhették az eredeti arab származást, és e fikció fenntartásával mint a hódító muszlimok leszármazottai, a félsziget újmuszlim²³⁷ lakosságával szemben biztosították maguknak a felsőbbrendűséget és a kiváltságokat (Monroe *ibid.* 3-4; Shatzmiller *ibid.* 150).

2.2. *Ibn García* šu'ūbiyya-ja

A központi adminisztráció szervezése szempontjából Andalúzia nem küzdött olyan szakértelem- és szakemberhiánnyal, mint az államépítés kezdetén a keleti birodalom: a terület meghódításának idejére már léteztek és működtek az államigazgatás alapvető

²³⁷ Újmuszlimoknak nevezték a Pireneusi-félsziget azon őslakosait, akik a kedvezőbb státusz érdekében felvették az iszlámot, illetve azokat, akik a mozarabokkal kötött vegyes házasságokból születtek (EF² I: 491). Megjelölésükre a *musallima*, illetve a *muwalladūn* kifejezést használták. Az előbbivel általában utaltak a neomuszlimokra, azonban különbséget tettek a volt keresztények (*aslāmī*) és a volt zsidók (*islāmī*) között. A *muwallad* szót eredetileg a hibrid állatok jelölésére használták (EF² VII: 807), majd innen ment át az arabokkal kötött vegyes házasságból születettek megnevezésére. Dozy szerint *muwallad*-nak nevezték azokat a nem arab származásúakat is, akik az arabok között nőttek fel és arab nevelésben részesültek (EF² VI: 881; VII: 807-808).

A mozarab szó általánosan elfogadott etimológiája az arab *musta'rab* vagy *musta'rib* kifejezésre mutat. (Érdemes itt emlékeztetni arra, hogy a kifejezés megegyezik a félszigeti arabok származásának elsődlegességéért vívott propagandaharcok során a „másodlagos” 'adnānita arabokra használt szóval.) Egy XIII. századi latin forrás nevet a *mizeti arabes* kifejezésre vezet vissza. Mindenesetre az arab uralmat elfogadó keresztényeket nevezték így elsősorban az európai források (arabul a hagyományos *'aḡam*, *našārā* vagy *ḡimmi* szavakat használták rájuk). A keresztények mindig is gyanakvással tekintettek a mozarabokra, kolaboránsoknak tartották őket (EF² VII: 246-49).

intézményei. Míg azonban Keleten a bürokrácia lassanként a perzsák kezébe került, akiknek az írkokoskodás választott mesterségük volt, addig Nyugaton ugyanezeket a hivatalokat a szlávok gyűjtőnéven említett, fiatalon a tartományba hurcolt rabszolgák töltötték be, akiket céltudatosan készítettek fel az udvari szolgálatra²³⁸.

A nyugati szlávok származásukat tekintve sem etnikailag, sem földrajzilag nem voltak egységesek: a szláv jelzőt tulajdonképpen a galíciai, frank, germán, lombardiai, calabriai és Fekete-tenger melléki fehér rabszolgák összefoglaló megnevezéseként alkalmazták (EF² VIII: 879-80; Monroe 1970: 8). Nyilvánvalóan alábecsült társadalmi helyzetük miatt alakult ki közöttük erős szolidaritás és lojalitás, az *'aşabiyya* egy fajtája, amit felszabadításuk után is öriztek. A szabadságukat elnyert és – legalábbis elméletileg – teljes jogú polgárokká vált szlávok saját vagyont szerezhettek és önálló karriert építhettek, szolidaritásuknak köszönhetően pedig komoly befolyást szerezhettek az udvarnál (Monroe *ibid.* 8).

A központosított hatalom széthullásával a córdobai kalifátus romjain a XI. század első évtizedeitől nem arab fejedelmek építettek ki „kiskirályságokat”. A berberek délen, a szlávok délkeleten jutottak hatalomra. A legsikeresebb és legkorábbi szláv udvart az olasz származású (EF² VIII: 880) Muğāhid (ur. 1012-45) hozta létre Deniában, amely kulturális központtá vált és különösen lexikográfiai és Korán-olvasási tudományos műhelye tette ismertté (*ibid.* 881).

Muğāhid, majd fia, 'Alī Iqbāl ad-Dawla szolgálatában állt Ibn García²³⁹, a neve alapján minden bizonnyal baszk származású írkok és költő, akinek 1051-76 között lehetkezett (Monroe 1970: 12; Miller 1992; Larsson 2003:2) *Risāla*-ja az andalúziai *šu'ūbiyya* érdekes megnyilvánulása.

Egyrésztől bizonyítékát adja Ibn García jártasságának a keleti műveltségben: pontosan ismerte a régi történeteket, a keleti titkári iskola hagyományait és nem utolsó sorban a *šu'ūbīta* irodalmat. Erről egyértelműen árulkodik az arabok jellemzése, amelyhez ugyanazokat a sztereotípiákat használja, mint keleti elődei:

„[A nem arabok] világos, komoly emberek, nem tevépásztorok vagy föld-tűrók. Nagy királyok, nem tevéganéjjal fűtők; okosak; ruhájuk brokát és finom selyem, nem pedig télen-nyáron ugyanaz, hat anyajuh összegyűjtött

²³⁸ III. 'Abdarrahmān uralkodásának végén csak Córdobában 14 ezer szláv rabszolga volt, akik házi, udvari, adminisztratív és katonai szolgálatban álltak. Ez utóbbiak közül kerültek ki azok a magas rangú rabszolga-katonák, akik meghatározó szerepet játszottak a központi hatalom meggyengítésében, majd megbuktatásában. Az iszlám világ egészében nagy igény mutatkozott fehér eunuchok iránt, akiknek egyik fontos szállítója al-Andalus volt (EF VIII: 880-81).

²³⁹ Abū 'Āmir Aḥmad b. Garsiya al-Baškunī.

*gyapjából készült durva daróc [...] harcosok, nem pálmaágak vagy pálmamalánták őrizői; királyok, akik náluk feljebbvalót nem ismernek. Nem olyanok, akik szomjukat borjas tevével oltják, nem! Sőt, az ő italuk a bor, ételük pedig a rostonsült hús, nem pedig egy marék sivatagi mag vagy a gyík fészkeből kilopott tojás” (Monroe *ibid.* 24-26).*

Különös szavak ezek egy andalúziai városi ember tollából, aki mit sem ismerhetett kevésbé, mint a sivatagi beduinok életét. Különös amiatt is, hogy az *’aġam*-ot a számára idegen beduinokkal, nem pedig egy sokkal jobban ismert csoporttal, a berberekkal hasonlítja össze. Könnyű dolga lett volna, hiszen a kulturált és kifinomult városi középréteggel szemben a muszlim Spanyolországban – mint Keleten a beduinok – a berberék váltak a veszélyes, durva, műveletlen és tanulatlan hordák jelképeivé (Miller 1992; Larsson 2003: 72).

Miért ragaszkodott Ibn García mégis a számára nem sokat jelentő *„ellenséges, rosszindulatú”* (Monroe 1970: 26), *„birka- és marhapásztor”*, *„füvet legelő”* arabokhoz, *„rühes tevék gazdáihoz”* (*ibid.* 24)? Egyszerűen azért, hogy éles nyelvű választ adjon a deniai udvarral rivális Alméria származását jemeni arab ősökre visszavezető uralkodójának büszkélkedésére.

A Pireneusi-félsziget déli partvidékén fekvő Alméria (al-Māriyya) a hódítások kezdete óta a Banū Sarrāġ jemeni arab törzs embereinek irányítása alatt állt. Feladatuk nemcsak a kikötőváros működtetése és a Földközi-tengeri kereskedelem szervezése volt, hanem a tartomány tengeri védelmének biztosítása is (*EP* VI: 575; Monroe *ibid.* 23, 1. jegyzet). Miután a származását a jemeni Tuġīb törzshöz kötő Abū al-Aḥwaš b. Ma’n b. Šumādiḥ 1042-ben fellázadt és kinyilvánította függetlenségét a valenciai kormányzótól, ő és utódai autonóm fejedelmekként uralkodtak tovább (*EP* VI: 575-76). Fia, al-Mu’tašim b. Šumādiḥ²⁴⁰ vezire és költője volt az az Abū Ġa’far b. al-Ġazzār-ként (vagy al-Ḥarrāz-ként) is azonosított (Monroe *ibid.* 12) Abū ‘Abdallāh Muḥammad b. Aḥmad b. al-Ḥaddād al-Qaysī (Monroe *ibid.* 12, 23; Miller 1992; Larsson 2003: 2), aki ura tiszteletére egy dicsművet írt. Ebben bőven méltatta gazdjára arab származását, jementi tuġībida őseit, miközben Ibn García gazdjára és a szlávokra egy szót sem vesztegetett, holott Alméria gazdasági és kulturális kapcsolatban állt a keleti-délkeleti partvidék fejedelmi udvaraival, köztük Deniával (*EP* VI: 576).

²⁴⁰ Teljes nevén Abū Yahyā Muḥammad b. Ma’n b. Šumādiḥ.

Ibn García-t tehát a szlávok csoportjának elhanyagolása miatti sértettség motiválhatta²⁴¹. Annak ellenére, hogy a *Risāla* a muszlim Spanyolországban élő arab arisztokrácia és a *mawālī*, valamint a muszlimok, az újmuszlimok és a nem muszlimok közötti évszázados feszültséget hozta felszínre, az írást mégsem hatják át mély és élő érzelmek. Hiányzik belőle az a tapasztalás és az ennek alapján kialakuló érzelmi töltet, amely hitelessé teszi a VIII-IX. századi perzsa šu'ūbiták beduinokkal kapcsolatos lenézését és megvetését.

Elsősorban e személyes élmények és érzelmek hiánya miatt feltételezem, hogy Ibn García a *Risāla*-val szórakoztató, pizskálódó, egyszersmind *adīb*-hoz illő módon akart visszavágni az arab büszkélkedésért. Az arabok kritikájához a megfelelő formát a Keleten bevált šu'ūbita típusú írásban találhatta meg, amelynek műfaji, stilisztikai elemeit az *adab* részeként a hozzá eljutott művekből ismerhette meg és sajátíthatta el.

Azt, hogy korántsem volt tudatlan a pogánykori költészet felől, valamint hogy tisztában volt azzal, mekkora kulturális és tudati értékkel bír ez az irodalmi műfaj az arab-ság számára, jól jelzi, hogy ripszjtját a pogánykori *qašīda nasīb*-ját idéző képek, az elhagyott táborhely, a reggeli délibáb, a tágas sivatag átszelése, a leereszkedés a *wādf*-kba (Monroe 1970: 23) lekicsinylésével kezdi²⁴². Ha ehhez hozzávesszük, hogy a *Risāla*-t a legtisztább arab nyelven írta, a legművesebb rimes prózában, az arab retorikai alakzatok változatos alkalmazásával (*ibid.* 14), az iszlám világban elterjedt titkári *adab* tipikus termékét kapjuk.

Mindezzel együtt Ibn García két eredeti motívummal gazdagította a nyugati 'ağam šu'ūbita büszkélkedés tárházát.

Az egyik az, hogy a szókeséget (az arabokénál és berberekénél világosabb haját és bőrszínét) a nemességgel, nemes származással kapcsolja össze (Monroe *ibid.* 26-27). Ibn García számára a szlávoknak ez a tulajdonsága bizonyítja rokonságukat az

²⁴¹ Ezt a reakciót kiegészíthetjük Ibn García szűkebb, deniai közössége iránti büszkeségével. A fiatalon trónra került al-Manšūr kalifa 1002-ben bekövetkezett halála után nemcsak a központi hatalom hullott szét, de al-Andalus elveszítette tengeri hatalmát is. Egyedül a deniai Muğāhid volt képes valamennyit megőrizni Andalúzvia hajdanvolt tengeri tekintélyéből a Földközi-tenger nyugati medencéjében (Monroe 1970: 14).

²⁴² Ibn García még azt a fricskát is megengedte magának, hogy a *Risāla* bevezetőjében egy jelentéktelen északnyugat-jemeni porfészket, Tabāla-t néven nevezzen. A városkával kapcsolatban Yāqūt feljegyezte, hogy amikor al-Hağğāğ b. Yūsuf kormányzóként a Mekkától kétnapi járóföldre fekvő Tabāba-ba akart utazni, a település közelében megkérdezte a vezetőt, milyen irányban és milyen messze van még. Ez azt válaszolta, hogy már csak egy dombocsa takarja el a szemük elől. Erre al-Hağğāğ felháborodottan hátat fordított, mondván, hogy nem szívesen lenne egy olyan hitvány területnek a kormányzója, amelyet egy kis domb is képes eltakarni (Yāqūt, *Buldān* II: 9-10).

Monroe értelmezése szerint a jemeni kisváros említésével Ibn García azt akarta jelezni, hogy Ibn al-Haddād egy jelentéktelen, másodrendű udvart irányító jemeni arab fejedelem szolgálatában áll (Monroe 1970: 23, 3. jegyzet).

„említésre méltó” népekkel, a rómaiakkal, a bizánciakkal és a perzsákkal. Ezt követő érvelésben azonban már kevés az eredetiség: mint e régi népek rokonai, a szlávok is részesülnek felsőbbrendűségükből és a nemességükről tanúskodó tudományos és kulturális teljesítményekből. Érdemes felhívni a figyelmet ugyanakkor az Ibn García szóhasználatában megnyilvánuló távolságtartásra. A nem arabok érdemeit soroló mondatokban nem a „mi” névmást használja, hanem következetesen többes szám harmadik személyben ír. Ez a nyelvi megoldás számomra azt sugallja, hogy miközben az arabokkal semmiféle etnikai közösséget sem vállal, az általánosan értelmezett *‘ağam* csoportjával sem azonosul: Ibn García kimondatlanul is andalúziai szláv muszlimként határozza meg önmagát.

Ibn García másik specialitása a vallási múlta alapozott elsőbbség igénye. Minthogy a szlávok ősei többnyire keresztények voltak és erről tértek át az iszlámra (Monroe *ibid.* 27), a szerző azt állítja, hogy a muszlimoknál korábbi egyistenhitük mindenképpen nagyobb előnyökre érdemesíti őket, mint a pogánykori arabság bálványimádó politeizmusa²⁴³ (Miller 1992).

Ibn García *Risāla*-ját az teszi érdekessé, hogy egy hatalmon lévő nem arab származású csoport nevében szólal meg (Larsson 2003: 212). Azonban míg Keleten egy alárendelt helyzetben lévő etnikai közösség kulturális örökségének nyilvánosságra hozásán keresztül érvelt társadalmi elismeréséért, addig Ibn García-nál nem érzékeljük a gyökök keresése, valamiféle kulturális és történeti folytonosság és kötődést iránti igényt. Habár származását távolítja az arabokétól, írásában megnyilvánuló műveltsége arról tanúskodik, hogy a jórészt kialakult arab nyelvű iszlám kultúrkör részének tekinti magát.

Ha nem is a származással, a társadalmi státusszal és a közösségi identitással áll kapcsolatban, a *Risāla*-nak mégis lehet egy fontos társadalmi-kulturális üzenete. Monroe úgy találta, hogy a sztenderd titkári stílus tudatos választásával Ibn García jelezni kívánta: a nem arab származású titkári rétegnek ugyanolyan jogai vannak az arab kultúrához,

²⁴³ Ez a motívum vezethetett a *Risāla* egy fura értelmezéséhez, amely Ibn García-t az idegen hódítokat támadó kereszténynek állítja be (Monroe 1970: 12). Érdemes itt megjegyezni, hogy a vallásnak a nemes származással való azonosítása kisebb változtatásokkal a nem muszlimok között is elterjedt Andalúziában. Az arabok számára a félsziget őslakosaival szemben a kiváltságos helyzetet az az alapgondolat biztosította, hogy mint az iszlám küldetés kizárólagos birtokosai, a *da’wa* teljesítésére kiválasztott nép, valamennyi más származású és vallású nép fölébe emelkednek. Spanyolország egész középkori történetét végigkísérte a mozarabok között ennek alapján kialakult teória, amely szerint tiszta keresztény származásukat(!) nem moszkolta be az arabokkal történt keveredés (hiszen nem muszlimként aligha házasodhattak volna muszlim nővel). E gondolat, vagyis a keresztény vallásnak a származással való azonosítása azt követően alakult ki, hogy Córdoba püspöke megvádolta az arab uralomba belenyugvó keresztényeket: akkora gyakorlatot szereztek az arab betűvetésben, hogy saját latin betűs írásukat már nem is tudják olvasni (Monroe *ibid.* 18-21).

az irodalmi oktatás előnyeihez és élményéhez, mint az araboknak vagy az arabok érdekeit védelmező *mawālī*-nak (Monroe 1970: 14).

2.3. *A berberек dicsősége*

A berberек emlékezetes tetteit összefoglaló, a XIII. század közepén vagy utána keletkezett²⁴⁴ *Maḫāḫir* stílusában sem hasonlít a šu'ūbita írásokra. A munka – megtévesztő címén kívül²⁴⁵ – mindössze annyiban tekinthető šu'ūbitának, hogy egy nem arab nép, a származását és az emberi társadalomba illesztését, kategorizálását illetően számtalan hi edelemtől és egymásnak ellentmondó tudományos vélekedésektől övezett berberек dicséretét zengi. Azokét a berberекét, akik az iszlám előtti érdemeikből alig valamit tudnak felmutatni. Azokét a berberекét, akiknek mai utódairól Camps így ír:

„Ténylegesen ma nem létezik berber nyelv abban az értelemben, hogy az egy közösség összetartozás-tudatát tükröznэ vissza, [nem létezik] sem berber nép, még kevésbé berber faj. Ezekben a negatív tényezőkben minden szakértő egyetért... ám a berberек mégis élnek” (Camps 1981).

A *Maḫāḫir* azoknak a berberекnek az érdemeit sorolja elő, akiknek életmódja a beduinokét idézi (*wa-kāna maḫhabuhum maḫhab al-a'rāb*, *Maḫāḫir* 256, vö. Goldziher 1877: 11-12), akik sátrakban laknak, lovat és az araboktól megismert tevét (Ibn Ḥaldūn, *'Ibar* 1597) tartanak, nomád hadakként hódítanak és mindössze a nyelvük berber (Ibn Ḥaldūn *ibid.* 1800). Azokét a berberекét, akiknek ősei között voltak keresztények, bálványimádók, animisták, zsidók, manicheusok (*Maḫāḫir* 256). Azokét a berberекét, akiket Ibn Ḥaldūn a *ḡīl*, azaz – ha elfogadjuk Ibn Manzūr meghatározását²⁴⁶ – az arabokéhoz, törökökéhez stb. hasonló etnikai csoport kategóriájába sorol, amely *ḡīl* azonban olyan népekre²⁴⁷ (*šu'ūb*) oszlik, mint a Katāma a Šanhāḡa vagy a Zanāta, ezek pedig még kisebb közösségekre, további *buṭūn*-ra tagozódnak²⁴⁸ (Ibn Ḥaldūn, *'Ibar* 1597).

²⁴⁴ A szerző utolsóként az 1269-ben meggyilkolt almohád uralkodót, Abū al-'Alā al-Wāṭiq-ot (eredeti nevén Idrīs b. Muḫammad b. 'Umar b. 'Abdalmu'min) említi, majd néhány lezáró mondat után a könyvet ért (*Maḫāḫir* 271-72).

²⁴⁵ Vö. 109. old.

²⁴⁶ Ibn Manzūr, *Lisān* XIII: 141-42; vö. 27. old.

²⁴⁷ Vö. 114. old.

²⁴⁸ A modern kutatások finomítottak a középkori arab szerzőktől megismerhető társadalmi modellen, amely az állami berendezkedésen kívüli közösségeket az általuk egyedülként elismert törzsi szervezetbe igyekezett illeszteni. Ibn Ḥaldūn fenti kategorizálása mellett erről tanúskodik a *Maḫāḫir* is, amikor a szerző így ír:

„Minden törzsnek saját vezetője volt, akihez az emberek ügyes-bajos dolgaikkal fordultak” (*Maḫāḫir* 256).

Tartalmát tekintve a *Maḩāḩir* még távolabb áll a šu'ūbita irodalmi termékektől. Előszörben nem is amiatt, hogy nem vitairat, hanem azért, mert a berberok jeles tettekkel való büszkélkedése nem valamely más néppel, különösen nem az arabokkal összehasonlítható, hanem önmagában, mintegy történelmi tudósításként jelenik meg. Shatzmiller a berberok történetére irányuló kutatásai során gyakran találkozott a *maḩāḩir* vagy *maḩāḩil al-barbar*, illetve a *maḩāsin ahl al-Maḩrib* kifejezéssel történelmi munkák címében vagy genealógiák önálló fejezeteként (Shatzmiller 1983: 152). Ez a tény is azt a megállapítást igazolja, hogy a *Maḩāḩir* nem šu'ūbita írás, hanem a történelmi, genealógiai, legfeljebb a *maḩāḩir*-irodalom részét képezi.

Mégis érdemes a *Maḩāḩir*-ral részletesebben foglalkozni. Érdéklődésemet elsősorban nem a berberok öndicsérete (*Maḩāḩir* 237-44), az iszlám felvétele utáni történetük és a fátimida síita kötődés bizonyítására szolgáló, 'Alī b. Abū Ṭālib-nak és a Próféta lányának, Fáṭima-nak tulajdonított, berberoket méltató mondások vagy a jeles berber tudósokat, híres aszkákat, vallási vezetőket (*ibid.* 202-37), a berber fejedelmeket (*ibid.* 249-52; 269-72) ismertető-felsoroló részek keltették fel. Tárgyam, az identitás alakítása szempontjából legértékesebbnek a berberok származásáról szóló bekezdések bizonyultak, amelyek a *Maḩāḩir* két helyén találhatóak. Részletes ismertetésüket azért láttam célszerűnek, mert koncentráltan tartalmazzák a berberok eredettörténeteinek minden elemét, ugyanakkor már egy kialakult állapotot tükröznek. Ebben az ismeretlen szerző sem tagadja az eredetlegendák ellentmondásait (hiszen valamennyi variánsát közli), sem nem próbálja az ellentmondásokat feloldani. Szerkesztésükkel, ahogyan a teljes műben elhelyezte ezeket, az arabokhoz kötődés elsőlegességét sugallja, ugyanis azt a történetet közli elsőként, amely a mítikus berber őst, Bar(r)-t az észak-arab Muḩar-ral hozza rokonságba.

A történetekből kiindulva három kérdést teszek a vizsgálat tárgyává:

- a berberok Afrikába érkezése,
- a névadás,
- származásuk.

Ma már tudható, hogy a hagyományos berber társadalom alapja a tényleges vagy feltételezett vérségi kapcsolaton nyugvó „[családi] tűzhely”. Több „tűzhely” együttéléséből alakul ki a letelepedett lakosságnál a faluközösség, a nomádoknál a „duár” (berber: *asun, tigommi* stb.). E közepes egységek miniatűr államokat alkotnak, amelyek együttese a csak korlátozott politikai hatalommal rendelkező törzs. A törzsszövetség ideiglenes társulás, amire súlyos és fenyegető körülmények, leggyakrabban háborúk esetén kerül sor. A csoport együttműködésének alapja a közmegegyezéssel kialakult erkölcsi rend elfogadása, ami biztosítja az általában közös tevékenységet, munkát folytató tagok szolidaritását. Ha egyikük egy idegennek védelmet nyújtott, akkor biztonságát az egész közösség garantálja és tiszteletben tartja (*ÉF* I: 1179).

Az első legenda, amelynek szerves része egy kreált prófétai hagyomány (*Mafāhīr* 238, 1388 jegyzet) is, a berberék iszlamizálását meséli el Abū 'Abdallāh Muḥammad b. Abū al-Maġd tudósítása alapján.

Amikor 'Amr b. al-'Aṣ megvetette a lábát Egyiptomban, hat kopaszra nyírt fejű és szakálltalan férfi járult elébe. 'Amr kérdésére, hogy mi járatban vannak és miért borotválták le hajukat-szakállukat, azt felelték, hogy vágytak az iszlám felvételére, és azért borotváltak kopaszra, hogy még egy szőrszál se vigyenek a hitelenségből az iszlámba. Ezt követően 'Amr egy tolmács kíséretében 'Umar b. al-Ḥaṭṭāb-hoz küldte őket.

Miután a kalifa elébe járulhattak és illendően köszöntötték, 'Umar megkérdezte tőlük: „*Mi a nevetek, ami által megismerszettek a népek (umam) között?*” „*Banū Māzīg*” – felelték. Erre 'Umar a körülötte lévők közül egy öreghez fordult: „*Te ismered ezeket?*” „*Igen*” – válaszolta az öreg. – „*Ezek a berberék.*” „*Miért hívják őket berbernek*” – érdeklődött tovább. „*Qays-nak*²⁴⁹ *sok fia született*” – magyarázta az öreg. – „*Az egyiket Bar-nak hívták. Ez a Bar megharagudván a testvéreire, a nyugati vidékre vándorolt. Ezért az arabok azt mondták rá: barbar, azaz elvadult (tawāḥḥaša).*” „*Az első pedig, aki így nevezte őket*” – teszi hozzá a történetíró – „*'Umar b. al-Ḥaṭṭāb volt.*”

Ezután 'Umar közvetlenül a berberекhez fordult: „*Mi a jeletek, ami által felismerhetőek vagytok az országotokban?*” „*Nagyra értékeljük a lovakat, elzárva tartjuk az asszonyainkat és távoli portyákat teszünk.*” „*Vannak városaitok és erősségeitek, ahova [visszavonulva] megvédhettek magatokat?*” „*Nincsenek.*” „*Vannak piacaitek, ahol adtok-vesztek?*” „*Nincsenek.*” „*Vannak genealógusaitok, akiket követhettek?*” „*Nincsenek.*”

Ekkor 'Umar sirva fakadt, hogy könnyei a szakállát áztatták. Megkérdezték, mi keserítette így el, mire ezt válaszolta: „*Allah szeretett küldöttével – Allah áldása és békéje legyen rajta! – egyútt voltam az egyik rablóportyán. Egyszer csak rámpillantott és [azt látta, hogy] sírok. Megkérdezte: »Mi ríkatott meg, al-Ḥaṭṭāb fia?«, mire én ezt válaszoltam: »Óh, Allah küldötte, kevés az iszlám a népek között! Amerre csak nézek, társítást látok!«* Erre így szólt hozzám: »*Örvendj csak, al-Ḥaṭṭāb fia! Allah meg fogja erősíteni az iszlámot és a vallást egy néppel, amely napnyugatról érkezik*», és kezével nyugatra mutatott. »*Nincsenek városaik, ahol elsáncolhatnák magukat, sem piacaik, ahol adnak-vesznek, sem genealógusaik, akiket követhetnek*«”. Ezután pedig így sóhajtott fel: „*Hála legyen Allah-nak, aki addig nem távolította el 'Umar-t ebből a világból, amíg meg nem engedte, hogy megpillanthassa [ezt a népet!]*” (*Mafāhīr* 238-39).

A berberék származását és Afrikába érkezését feldolgozó további történetek a könyv egy későbbi részében szerepelnek. A legendák túlnyomó többsége az egyetlen megnevezett történetíró, az előbbi mondát is lejegyző Abū 'Abdallāh tollából származnak.

²⁴⁹ Qays 'Aylān, al-Yās (Ilyās) mellett a Muḍar egyik ága. Muḍar és Rabī' a 'Adnān fiai, az északi arabok ősei. Qays nevét gyakran úgy értelmezik, hogy 'Aylān fia volt, de valószínűbb, hogy egy 'Aylān nevű ló, kutya vagy rabszolga gazdáját jelenti. A Qays jelentősebb szerephez az omajjád kalifátus korai szakaszában jutott, amikor Mu'awiya-val szemben (aki a jemeni Kalb-ot preferálta) Ibn az-Zubayr-t támogatták (*Eġ IV*: 833-34; Ibn Ḥazm, *Ġamhara* 10, 243).

Rajta kívül a negyedik variáns bevezetőjében történik utalás aṭ-Ṭabarī-ra, egyébként az ismeretlen szerző további forrásai név nélkül maradnak.

Az első változat:

A sátán zavart keltett Sém (Sām) és Hám (Hām) népe között, amiből a Banū Sām került ki győztesen. Hámnak és népének menekülnie kellett, ezért nyugatra indultak, míg Egyiptomba nem értek. Ott a nép szétvált, Hám maga tovább ment nyugatra, míg el nem érte a távolabbi as-Sūs-t. Egy idő után a népe is utánaeredt, hogy felkutassa. A csoportok különböző helyekre érkeztek, aztán Hám híre lassan feledésbe merült közöttük. A csoportok azokon a helyeken telepedtek meg és generációkon keresztül megsokasodtak. Végül egy csoport elért Hám-hoz, vele együtt megtelepedt és ők is megsokasodtak (*Matāḥir* 254).

A második változat:

Amikor Noé (Nūh) fiai szétváltak, a berberok a legtávolabbi nyugatra indultak, ott letelepedtek, megsokasodtak és a koptok szomszédságában éltek az Egyiptomtól a távoli nyugatig fekvő területeken. Együtt győzték le a szaharai feketéket, a tengerparti vidékeken pedig az európaiakkal és a rómaiakkal voltak szomszédosak, Afrika [tartomány] lakóival, az afrikaiakkal (*al-afāriq*) pedig együtt éltek (*Matāḥir* 255).

A harmadik változat:

A berberok eredeti lakóhelye Palesztina volt aš-Šām-ban, ahol együtt éltek a kánaánitákkal. A berberok királyok voltak, uralkodójukat góliátnak (*ġālūt*) nevezték (ugyanúgy, ahogy a perzsák királyát *kisrā*-nak, a rómaiakat *qayṣar*-nak, a törököket *ḥāqān*-nak hívják). Amikor aztán „a hatalmas király, Dávid fáraó” (*ġālūt al-ġabbār far’ūn Dāwud*) került a trónra, a berberok nyugatra indultak, amit akkoriban a rómaiak laktak.

Útközben Egyiptomba értek, de a koptok és a núbiaiak megtagadták tőlük a letelepedést, ezért továbbmentek Afrikába, ahol római európaiakat és afrikai *’aġam*-ot találtak. Háború tört ki a berberok és a helyiek között, amelyből a berberok kerültek ki győztesen, a legyőzöttek pedig a szélrózsa minden irányába szétfutottak: az európaiak al-Andalus-ba és a Földközi-tenger szigeteire menekültek. A berberok pedig megtelepedtek Afrikában.

Életmódjuk olyan volt, mint a beduinoké: a hegyeket, a síkvidéket és a homokot, a sivatagot lakták. Magukkal vitték nyájaikat és tevéiket (ahogy a beduinok teszik).

Amikor a rómaiak és az afrikaiak ezt látták, üzenetet küldtek hozzájuk, majd megegyeztek, hogy a rómaiak és az afrikaiak laknak a városokban, a berberok a sivatagokban, és bátran támaszkodhatnak egymásra. Ebben megegyeztek és így éltek egymás szomszédságában.

Sok berber keresztény lett, mások megmaradtak bálványimádónak (mint a *ġāhiliyya* népe), megint mások a Napot, a Holdat, a bolygókat és

más efféléket imádtak, de voltak közöttük zsidók és manicheusok²⁵⁰ is. Az emberek minden csoportjának megvolt a maga vezetője és az az ember, akihez dolgaikkal fordulhattak. Voltak háborúk és véres küzdelmek, voltak királyaik és tudóik. Míndez az arabok és a berberek között kirobbant háborúk után volt (*Maġāhir* 255-56).

A negyedik változat:

A berberok a kánaánitákhoz és az amálekitákhoz tartoznak. Miután Dávid legyőzte Góliátot, szétszéledtek, és amikor Ifríkuš rablóportyát vezetett a Magrib-ba, őket is magával vitte aš-Šām partvidékéről és Afrikában telepítette le őket. Azért nevezik őket berbernek, mert Ifríkuš, a himyarita király azt mondta rájuk: „*Milyen zagyva mód beszéltek!*”²⁵¹ (*Maġāhir* 256).

A berberok származását és korai történetét övező bizonytalanságot maga az ismeretlen szerző is elismeri, amikor a fejezetet e szavakkal zárja:

„[A berberoket] illetően sokféle vélemény [alakult ki]. Könyvünkben felhasználunk mindent, ami velük kapcsolatban eljutott hozzánk. De [a teljes igazságot csak] Allah tudja” (*Maġāhir* 256).

Az arab történetírók érdeklődése a berberok iránt folyamatos felkeléseik és lázadásai²⁵² okán és nyomán nőtt meg. Ügyeikhez azonban inkább történeti, mint társadalmi és politikai nézőpontból közelítettek (Shatzmiller 1983: 148), így inkább érdekelte őket származásuk, mint politikai törekvéseik és a lázadások motivációi. A berberok származásához ugyanabból a hagyományos alapvetésből indultak ki, mint bármely más nép esetében, amellyel csak a hódítások során kapcsolatba kerültek: a *Genesis* alapján az emberiség özönvíz utáni ősapja, Noé családjába igyekeztek illeszteni őket és megállapítani, hogy melyik fiának leszármazottai. A Šām és Hām közötti döntés bizonytalanságát okozhatta, hogy – miközben tapasztalták az etnikai és nyelvi különbségeket – a nomád berberok életmódja a beduin arabokhoz tette őket hasonlóvá. Az életmód ugyanakkor olyan tényező is volt, amely megkönnyítette, hogy az arab történetírók és genealógusok kollektív tudatának és társadalomszervezési gondolkodásának beágyazott részét képező törzsi modellbe sorolják őket (Shatzmiller *ibid.* 147-48).

²⁵⁰ Seston a manicheus közösségek megjelenését a III. századra teszi. Központjuk Théba lehetett, innen terjedt a vallás a Nilus völgyében (Seston 1980: 564-65). Terjesztésében arab kereskedők is közreműködtek (*ibid.* 567). A manicheizmus egyiptomi megjelenése mögött a Rómával, majd Bizánccal ellenséges Perzsia politikai játszmája is sejthető, amely ily módon akart az ellenség hátszögében saját ügyéhez támogatásokat szerezni (*ibid.* 568).

²⁵¹ „*Mā akġara barbaratakum*”. A mondat lehetséges fordításai: „Mekkora zajjal vagytok!” vagy „Hogy ti mennyit morogtok/mormoltok!”. Ezt a mondást Ibn Haldūn is idézi, kiegészítve azzal a magyarázattal, hogy „a barbara *arabul* a hangok értelmetlen összevisszaságát jelenti” (Ibn Haldūn, *Ibar* 1597). Erre az értelmezésre tekintettel választottam a fenti fordítást.

²⁵² Erről l. pl. *Maġāhir* 180-202; *Eġ* I: 1175.

A *Maġāhir* származási kérdéseket érintő részei – hangsúlyozva azt, hogy a szerző csak a legkritikább esetben beszél konkrét törzsekről, szövetségekről, híradásai általában a berberekre mint egységre vonatkoznak – már a kialakult eredetfelfogást tükrözik, amelyhez említésre méltó módon mindössze Ibn Haldūn járult hozzá a maga aprólékos és kritikai módszerével, kisebb-nagyobb pontosításokkal és finomításokkal.

2.3.1. A berberék Ifrīqiya-ba és al-Maġrib-ba érkezése

Valamennyi történet a berberék keleti eredetére utal. Őshazájukat aš-Šām-ba (Syria-Palesztina) helyezik, ahol vagy önálló királysággal rendelkeztek (*Maġāhir* 255), vagy Góliát király alattvalói voltak (*ibid.* 256). A Bibliában a filiszteusok bajnokaként megjelenő Góliátot illetően (1Sám 17, 45-51) érdekes, hogy az arab történétírók egy része személynévnek, másik része pedig uralkodói címnek tekinti. Egyetértés mutatkozik azonban a berberék elvándorlásának okában, ami nem más, mint az izraelita Dávid király hatalomra kerülése és megerősödése. A szomszédság emlékére utal az a megjegyzés is, hogy az Afrikába érkező berberék között voltak a zsidó vallást gyakorlók (*ibid.* 256).

Vándorlásuk minden bizonnyal nem egyszerre és egy tömbben zajlott le. Erre utal egyrészt, hogy majd’ valamennyi történet említi a szétválásukat (*taġarraġū*), valamint hogy a legendák egy része egyiptomi és núbiai tartózkodásukról, másik része közvetlenül az Egyiptomon túli afrikai megjelenésükről szól. Valószínűleg a szakaszos népvándorlásnak is hatása lehetett arra, hogy a berberék között valódi egységes etnikai tudat nem alakult ki.

Camps a bizonytalan történetírói hagyományoknál meggyőzőbb érveket keresett a berber eredet megoldására. Antropológiai és régészeti kutatási eredmények alapján igazoltnak látja, hogy a berberék keleti származásúak, azonban Afrikába vándorlásuk oly régen történt, hogy bátran tekinthetők az általuk benépesített terület őslakosainak. Megállapította, hogy az i. e. VIII-V. század között virágzó gafsa-i civilizáció díszítőművészete alig különbözik a máig használt berber tetoválások, szőnyegeg, fazekak és falfestések díszítő motívumaitól. Emellett a gafsa-i emberek antropológiai jellemzői oly mértékű hasonlóságot mutatnak a mai berber lakossággal, hogy a régészek gyakran nem is konzerválták a leleteket azt feltételezván, hogy nem a távoli, hanem a közelmúlt emlékei (Camps 1981).

A régészeti leletek, az antropológiai bizonyítékok és a kollektív tudatban őrzött, a történétírók által lejegyzett emlékek együttesen eléggé meggyőzően igazolják a berber keleti eredetét. A berber legendákat nézve Hām szimbolizálhatja a Camps által berber őslakosoknak tekintett első afrikai bevándorlót. A Hām felkutatására indult nép története pedig a népvándorlás későbbi hullámainak emlékét őrizheti, amikor a berber törzsekhez más származású csoportok is csatlakozhattak, amelyek végül beolvadtak a berber népességbe.

2.3.2. Névadás és névhasználat

Az elsőként idézett történetben a berberok jelölése két néven történik: önmaguk megnevezésére a Banū Māziġ-ot (azaz egy Māziġ nevű férfi fiai, leszármazottai), amikor kívülállóknak nevezik meg őket, akkor pedig a kétségtelenül külső névadás eredményeként rögzült berber nevet.

A mítikus ős, Māziġ²⁵³ nevére utaló, 'szabad ember' jelentésű berber *amazig*²⁵⁴ (többes: *imaziġan*) nem népnév, hanem Észak-Afrika és a Magrib őslakosainak jelölésére saját maguk által használt általános, összefoglaló elnevezés. Az *amazig* névhez azonban nem társul az egész közösséget magába foglaló összetartozási érzés és szolidaritás (Camps 1981). Szűkebb közösségükről (tulajdonképpen önmagukról) beszélve vagy törzsi nevüket, vagy az idegenektől kapott és elfogadott nevet (például kabilok) használják (*E²* I: 1173; Camps 1981). Az első történetben előforduló Banū Māziġ nem utal arra, hogy a berberok egy speciális csoportját vagy törzsét jeleznék, ellenben Māziġ neve a berber *amazig* kifejezést idézi. Feltételezhető tehát, hogy a Banū Māziġ a berber kifejezésből képzett, genealógiai szempontokat figyelembe vevő arab elnevezés, így az első történetről joggal gondolhatjuk, hogy arab történétírókra visszavezethető berber átvétel.

Ibn Haldūn ugyanakkor Māziġ-ot kizárólag a zanāta berberekkel hozza kapcsolatba. Berber történétírók adataira támaszkodva úgy tudósít, hogy Māziġ kánaánita volt (*min walad Kan'ān b. Hām b. Nūh*), esetleg a mítikus Bar egyik fia, a zanāta berberok őse (Ibn Haldūn, *Ibar* 1599-1600).

A teljes közösséget magában foglaló, közismert, az arab történeti és genealógiai irodalomba általános megnevezésként beépült berber név a korábbi gyarmatosítóktól származik. Mind a görög *barbaroi*, mind a latin *barbari* névhez jó adag megvetés, lekicsinylés járul. Ennek ellenére a csoport elfogadta és felvállalta használatát. Abban a

²⁵³ Variánsai: Mādiġis, Mādiġis (Ibn Haldūn, *Ibar* 1600).

²⁵⁴ Nőnemű alakja, a *tamaziġt* (változatai: *tamaziġt*, *tamaħaqq*) a berber nyelvet jelenti (*E²* I: 1173).

pillanatban, amikor fontossá vált számukra az arab származáshoz való közelítés, a név népetimológiája az eredetmondákban is rögzült.

Az első történet valamelyest őrzi az eredeti elnevezés vadsággal, barbarizmussal való kapcsolatát, amikor a *tawahhaša* igével azonos jelentést tulajdonítanak neki (*Mafāḥir* 238). Az viszont, hogy a berberiek névadó ősenek egy Bar(r) nevű férfit tesznek meg, tompítja az elnevezéshez tapadó negatív érzelmeket. Bar mítikus figurája emellett a legfontosabb kapocs az arab származáshoz. A berber történetírók és genealógusok egy része állítja, a másik része alaptalannak tartja (*Mafāḥir* 245; Ibn Haldūn, *Ibar* 1599) azt a legendát, amely szerint Muḍar fia, 'Aylān két fiút nemzett: Qays-ot és Dahmān-t. Qays-nak négy fia született: Sa'd és 'Umar egy Mazana bint Asad b. Rabī'a b. Nizār nevű nőtől, valamint Bar és Tumādir, akiknek anyja Tamrīg bint Maḡdal volt. Bar az unokatestvérét, Dahmān lányát, al-Bahā'-t vette feleségül, amivel kivívta testvérei féltékenységét²⁵⁵. Az anyja, féltvén Bar-t a többiek haragjától, azt tanácsolta, hogy családjával együtt titokban menjen az arabok földjére és telepedjen le ott (Ibn Haldūn, *Ibar* 1599).

A berber elnevezés eredetét a másik változat (*Mafāḥir* 256) annak az Ifrīquš (Africos) b. Qays b. Šayfī himyarita (Tubba') királynak tulajdonítja, akiről maga a tartomány, később az egész kontinens a nevéet kapta. Habár ez a magyarázat az előzőnél kevésbé elegáns, hiszen Ifrīquš lekicsinyülő megjegyzése a berber nyelv bizonyos deficitjére utal, két szempontból is jól szolgálja az arab kapcsolat erősítését. Először is a nagy himyarita király befogadta (tulajdonképpen klienseivé tette) és rablőportyájához segítségül hívta a berbereket. Másodszer a névadás mechanizmusán²⁵⁶ keresztül azt sugallja, hogy nevüket az araboktól kapták, ami hasonlóan közeli és jelentős berber-arab kapcsolatot feltételez, amint ami az arabok és az 'aḡam között volt.

2.3.3. A berberiek származása

Korábban már emítettem, hogy míg az arab történetírók és genealógusok a tradicionális módon igyekeztek a berbereket besorolni az általuk ismert világba, addig az őket követő, az arab irodalmi és tudományos hagyományokat jól ismerő muszlim berber elitnek pontosan körvonalazható politikai érdeke fűződött ahhoz, hogy értelmiségük módszereken közelítse származásukat az arabokéhoz. Jóllehet – amint láttuk – e történetek egy részét a tudomány elvetette, mégis életben maradtak. Más részüket azonban általános

²⁵⁵ Vö. első történet, *Mafāḥir* 238.

²⁵⁶ Vö. 28. old.

elfogadottság övezte. Összességében azonban soha nem alakult ki egyetértés a berberek eredetéről (vö. Ibn Haldūn, *'Ibar* 1597-99; 1600).

Arra is utaltam már, hogy a származási kérdések tisztázását nehezíti a szerzők következetlen szóhasználata, a rendszertelenül és nagyvonalúan kezelt kategóriák. Emiatt fordul elő, hogy azonos vagy hasonló események kapcsán hol egyszerűen berberekről, hol pedig konkrétan egyes törzseikről beszélnek.

A középkori arab eredetlegendák között időnként feltűnnek korábbi idegen történetíróktól ismert elemek. Kiemelendő közülük a VI. századi Procopiusnak a berberek kánaánita származásáról szóló feljegyzése²⁵⁷ (Camps 1981).

A kialakult történeti hagyomány három lehetséges származást tulajdonít a berbereknek (Camps 1981; Shatmiller 1983: 147).

Az első feltételezés szerint palesztinai eredetűek, itt Góliát vagy egy királyi hatalom alattvalóiként éltek, míg Dávid meg nem hódította a területet. Erre a származásra utal a *Maḩāḩir*-ban közölt eredettörténet harmadik és negyedik változata (*Maḩāḩir* 255-56). A következő lehetőség, hogy Hām b. Nūḩ leszármazottai, közelebről kánaániták. Ennek az eredetnek az emlékét őrzi az első és a negyedik változat (*ibid.* 254, 256), valamint a zanāta berberek kánaánita rokonságát támogatja Ibn Haldūn is (*'Ibar* 1600-1601). Végül lehetséges, hogy ḩimyarita (jemeni) eredetűek. Erre utal a negyedik változatban az Ifrīquš-ra tett utalás (*Maḩāḩir* 256). Minthogy az egyenes ági arab származás odaitélése vagy megtagadása szempontjából ez a feltételezés a legfontosabb, e körül folyt a legnagyobb vita. Abban egyetértés mutatkozik, hogy a jemeni származású berberek azoknak a déli araboknak a leszármazottai, akiket Ifrīquš hagyott hátra, miután rablóportyájáról hazatért (Ibn Haldūn, *'Ibar* 1597). Csakhogy Ibn Haldūn a jemeni eredetű berberek köréből a Māziḩ-gal és Góliáttal együtt kétséget kizáróan kánaánitának mondott Zanāta törzset kizárja (*ibid.* 1599-1600; 1800-1803), és ezt a kiváltságot csak a katāma és a sanḩāga berbereknél ítéli oda (*ibid.* 1597; 1600-1601).

Érdekes, hogy Ibn Haldūn éppen azt a Zanāta-t zárja ki a jemeni (arab) származású berberek köréből, akik talán a legnagyobb szerepet játszották a térség arabizálásában²⁵⁸. Shatzmiller úgy véli, Ibn Haldūn így akart visszavágni a Zanāta-nak, amely nagyravágásból, a szolgálalkúnak tartott és emiatt lenézett berberek, saját fajuk megvetése miatt

²⁵⁷ Procopius története szerint a mókrok, vagyis azok az észak-afrikaiak, akiknek életmódja és szokásai, hagyományai különböznek a rómaiak civilizációjától, akkor hagyták el a Földközi-tenger keleti medencéjének paramenti területeit, amikor Józsué meghódította az ígéret földjét. Egyiptomot túlságosan sűrűn lakottnak találták, ezért behatoltak Libiába és eljutottak Herkules oszlopaig, vagyis Gibraltárig. Procopius szerint még az ő korában is „a föníciaiak nyelvét” (pun) beszélték (Camps 1981).

²⁵⁸ Vö. 44. old.

igényelte magának az arab származást (Shatzmiller 1983: 145). Ugyanígy lehetséges, hogy Ibn Haldūn a Zanāta besorolásakor azt vette figyelembe, hogy viszonylag későn, a VI. században érkeztek a térségbe. Ebből úgy következtethetett, hogy nem lehetnek a korábban betelepült berberok rokonai.

Ibn Haldūn álláspontjával szemben néhány berber történétíró azonban arról tájékoztat, hogy a lawāta berberok²⁵⁹ himyariták, a Hawāra a Kinda-val hozható rokonságba, a Zanāta pedig amálekita eredetű ('*amālīq*), akik az izraeliták elől menekültek el lakóhelyükről (Ibn Haldūn, '*Ibar* 1600-1601). Az utóbbi besorolással egybehangzó a *Maḡāhir* negyedik eredettörténete, amely szerint a berberok a kánaánitákhoz és az amálekítákhoz tartoznak (*Maḡāhir* 256). Róluk, az amálekítákról viszont aṭ-Ṭabarī úgy nyilatkozik, hogy az 'Ād-dal, a Ṭamūd-dal, az Amīm-mal, a Ğāsīm-mal, a Ćudays-szal és a Ṭasm-mal együtt arabok, „mert a *muḡarī* nyelvet beszélték” (Ṭabarī, *Ta'riḥ* I: 215).

Az arabizált és az arab-izlám gondolkodásmódban járatos berber értelmiség tehát bátran válogathatott a görög, latin és arab eredetű vándormotívumokban bővelkedő eredettörténetek között. Az új kultúrkörhöz való csatlakozásuk iránti törekvésüket ösztönözhatta az is, hogy a berberok nem fejlesztették ki saját civilizációjukat (standard irodalmi) nyelvüket. Észak-Afrika és a Maġrib a legkorábbi ismert idők óta szinte szünet nélkül meghódított terület volt. Az alárendelt helyzet ellenére a berber írástudók soha nem törekedtek ellenállásuk kifejezésére a saját nyelv fejlesztésére, ehelyett mindig a hódítók nyelvén szólaltak meg. Ez talán arra a jellegzetességre vezethető vissza, hogy a kölcsönös szolidaritás érzése által összekapcsolt társadalmi egységek alacsony létszámúak, a nagyobb közösségeket létrehozó szövetségek pedig alkalmi jellegűek voltak, a különböző csoportok pedig elszigetelten éltek egymás mellett. Így soha nem alakult ki a teljes közösség etnikai azonosságtudata, sem a kulturális kincsét és a kollektív emlékezetet hordozó egységes, szóban vagy írásban hagyományozott irodalom (*EF*² I: 1185). Kialakult viszont az a paradox helyzet, hogy a hódítók antropológiailag alig hagytak nyomot a berber népeiben, kulturális hatásuk ezzel szemben maradandó volt (Camps 1981).

Márpedig a középkori berber elitnek szüksége volt arra, hogy minden eszközzel bizonyítsa egyrészt azt, hogy lázadásai ellenére nem az iszlám ellenségei és a vallás elutasítói, másrészt pedig azt, hogy politikai céljaik és törekvéseik jogszerűek. Ennek érdekében elengedhetetlen volt, hogy – az arab-izlám kultúrkör részeseiként – a berber

²⁵⁹ Az arab történétírók szerint a Dávid elől menekülő első Afrikában letelepedett törzs. A Barqa környéki Lawāta-val kötött elsőként békeszerződést 'Amr b. al-'Āṣ (l. *EF*² V: 694-97 és bibliográfia).

értelmiség a rendelkezésére álló elemkészletből fokról fokra alakítsa ki a berberек eredetmondáját (helyesebben eredetmondáit). Az egyre erőteljesebben arabizálódó közösség kötődését a legbizonytalanabb, legnehezebben védhető, ám csoportjukat az arabokhoz közelítő legendák szolgálták. Ezek által egyfajta történeti folytonosságot hoztak létre saját ködbe vesző múltjukkal és megszilárdíthatták a közös kulturális tudat képzetét. Erre az időszakra nyúlik vissza annak a folyamatnak a kezdete, amelynek végén a mai Marokkó, Tunézia, Algéria és Líbia az arabsághoz tartozónak tekint magát.

A fentiek figyelembevételével a *Maḥāhir*-t mint irodalmi alkotást kizárom a *šū'ūbiyya* köréből. Ez azonban semmit sem von le abból a társadalmi érdemből, amit egy nagy létszámú, ám közös entikai és kulturális tudattal nem rendelkező népcsoport identitásának kialakításában játszott. A *Maḥāhir* és a hozzá hasonló munkák megadták azokat a kereteket, amelyekhez igazodva a berberек nyelvileg, kulturálisan és az eredet-történeteknek köszönhetően származásukban is egy tekintélyes közösséggel, az arabokkal azonosulhattak. Ez minden korábbi próbálkozásnál sikeresebb és tartósabb volt: míg a pun, a görög és a római hódítást és gyarmatosítást jórészt a történeti emlékezet és a régészek által feltárt tárgyi emlékek őrzik, addig az arabokra mutató identitáscsere véglegesnek és befejezettnek tűnik.

2.4. Összegzés

Az idézett nyugati arab írások arról tanúskodnak, hogy szerzőik jól ismerték és elfogadták a magas kultúra kialakult kereteit, formáját és nyelvezetét, és nem állt szándékukban, hogy ezeken változtassanak. Ebből arra következtethetünk, hogy a szerzők által képviselt csoportok viszonylag sikeresen integrálódtak az iszlám társadalomba, nyelvileg, vallásilag, kulturálisan azonosultak vele. Határt mindössze a csoportszolidaritásuk által létrehozott közösségi hovatartozásuk mentén húztak, de ezt a határt az iszlám közösségbe illeszthetőnek találták.

Ibn García írása egy viszonylag egészséges, egyensúlyban lévő kettős, egyrészt a szláv közösség, másrészt az iszlám iránti kötődést mutat, ahol a „másokkal” való összehasonlítás a „mi” megkülönböztetését, de semmiképpen sem a szembeállítását szolgálja.

A berberек képviselői ennél is tovább mentek: valós társadalmi és politikai motivációiknak engedve önképüket a lehető legteljesebb mértékben igyekeztek a domináns néphez, az arabokéhoz közelíteni, sőt, az ő identitásukba beolvadni.

A perzsák esetében a lényegi eltérés az etnikai és az arab dominanciájú iszlám közösségi identitás konfliktusos helyzetében ragadható meg. Míg az asszimilációra hajlamosító egyik jelentős erő (Molnár 2007: 243-44), az iszlám befogadó toleranciája a birodalom legtöbb népénél pozitív fogadtatásra talált, addig a perzsák sem a kulturális, sem a teljes nyelvi, sem a többségi vallási (szunnita), szélsőségeik pedig a politikai hegemoniát sem fogadták el teljes megadással. Ellen- vagy különállásuk eredményeként kezdődött az iszlám kultúra átalakulása az 'abbāsida időszak elején, aminek nemcsak ők, hanem az egész iszlám társadalom haszonélvezőjévé vált. A perzsák megtarthatták és erősíthették, az arabok pedig kialakíthatták az iszlám társadalom új értékrendjébe illeszthető identitásukat.

Összefoglalás

Hipotézisem szerint a IX. századi arab társadalmi vitákban feltűnő *šu'ūbiyya* egy jól körülhatárolható népelem, a perzsa *mawālī* társadalmi igényének és etnikai érzelmeinek irodalmi kifejeződése, ami identitásuk megőrzését és legalább az arabizmus és az iszlámizmus szinonimnak értelmezett kötődési irányának megkülönböztetését célozta. Ennek során meghatározták és igyekeztek meg is őrizni azokat a határokat, amelyek a perzsákat elválasztották az araboktól, és amelyek egyúttal identifikációs bázisul is szolgáltak számukra. Ez a törekvés hozzájárult saját kulturális repertoárjuk változásához, egyes elemeinek részbeni vagy teljes kiüresedéséhez, ugyanakkor az irodalmi interakciók eredményeként elősegítette az arab identitáskép pontosabb meghatározását és a kulturális repertoárjába arab és idegen elemeket egyaránt beépítő új muszlim identitás kialakulását.

A hipotézishez elvezető alapkérdésem az volt, hogy miért arabul nyilvánultak meg az arab felsőbbrendűséget, kiválóságot, tudományos és kulturális teljesítményt vitató *šu'ūbiták*. A válaszhoz megvizsgáltam a nyelv és a beszélőközösségek (társadalom) kapcsolatát és viszonyát. Megállapítottam, hogy habár a középkori arab társadalomszemléletben, a körülvevő világ osztályozásában, a kategóriaalkotásban és a társadalmi jelenségek elnevezésében, sőt, a származás megállapításában is kivételesen nagy

szerepet játszott a beszélőközösségek és a nyelv kapcsolata, általánosságban a nyelv nem válik szükségszerűen részévé egy csoport (etnikai) identitásának. A tapasztalatok azt mutatják, hogy a közös származás, a „beleszületettség” képze, a közös kulturális tudat és a vallás időnként a nyelv összetartó erejénél is intenzívebben befolyásolja egy közösség összetartozás-tudatát, lojalitását és szolidaritását.

Egy nyelv, nyelvi változat, regiszter használatával jelezhetjük egy csoporttal való együttműködési hajlandóságunkat. Ha azonban a nyelvhez és használatához a praktikumnál mélyebb érzelmek nem tapadnak, szimbolikus jelentéssel nem ruházzák fel, a nyelv „mindössze” a közösségek kooperációjához szükséges kommunikációs eszköz marad. Ez a helyzet széles körben és tartósan fennállhat anélkül is, hogy a nyelv etnikai határt jelölő tényezővé válna vagy a kommunikációs nyelvet beszélő közösség domináns helyzetbe kerülne.

A nyelv privilegizálása és a dominancia együttesen általában kedvez a nyelvcserének: a privilegizált nyelv kulturális és gazdasági felsőbbiséggel vagy ennek képzetével felruházott birtokosa vonzóvá válik a beszélőközösségen kívüli csoportok számára. A tekintéllyel rendelkező beszélőközösséghez való csatlakozás eredményezheti a teljes és végleges nyelvcserét, ennek azonban nem szükségszerű velejárója az eredeti identitás feladása. Amennyiben a befogadó közösség nyitottsága is támogatja, a befogadottak teljes azonosulásával szerencsés helyzetben megszűnik minden ok, ami konfliktusos állapotot idézhetne elő az eredeti és az új identitás között. A kétrányú kötődés megtartásával egyensúlyi helyzetbe kerül a kétféle identitás, az új közösséghez való tartozás. A vele való szolidaritás gondolatának a befogadó vagy a befogadott csoport részéről történő elutasítása ezzel szemben elkerülhetlenné teszi a kétféle azonosságtudat, ezáltal a két közösség konfliktusát és folyamatos összeütközését.

Úgy vélem, a perzsa írások (és a birodalom más meghódított népei) számára az arab beszélőközösséghez való csatlakozást az arab nyelv és az arabok teljes dominanciája sorsszerűvé tette. Az arab nyelv példátlan presztízse, amely egyrészt a pogánykorban már kialakult standard irodalmi formából, másrészt az iszlámtól elválaszthatatlan kapcsolatból táplálkozott, az erre a presztízse alapozott kulturális, majd az intézményi lingvicizmus lényegében minden más nyelvet, sőt, a standardtól eltérő arab nyelvi változatokat is elérte. A nyelv használatához a másodrendűség érzését tapasztotta. Az arabok politikai, gazdasági, katonai, vallási fölénye csak a beszélőközösséghez tartozók számára tette lehetővé a társadalmi mobilitást. Így ha a perzsák meg akarták őrizni korábbi társadalmi helyzetüket és kiváltságukat, ha a társadalom elitjébe akartak

emelkedni, azt csak a beszélőközösség tagjaiként teheték meg. Az iszlám késői felvételeiről tudósító életrajzok bizonyítják, hogy a siker esetenként inkább függött az arab nyelvi, mint az iszlám vallási közösséghez való tartozástól. Csatlakozásuk történhetett meggyőződésből vagy érdekből; azonosulásuk lehetett teljes, amely az eredeti etnikai kötődésnek csak halvány emlékét őrizte, de már nem nyújtotta a „beleszületettség” közösségi élményét; lehetett részleges, amelyben az eredeti identitás illeszkedett az iszlám vallási és kulturális-civilizációs közösségének határaihoz; végül lehetett konfliktusos, amely a perzsa etnikai tudat túlsúlyának megtartásával és kizárólagosságának erősítésével a nemzeti függetlenedést és önállóságot szorgalmazta.

Ebből a vegyes kötődésű közösségből kerültek ki a *šu'ūbiyya* irodalmának létrehozásában meghatározó szerepet játszó, az adminisztrációban foglalkoztatott perzsa írnokok, akik számára a történelmi-politikai események olyan körülményeket teremtettek, hogy sikerült háttérbe szorítaniuk a szintén fejlett adminisztrációs hagyományokkal, gyakorlattal rendelkező más nemzetiségű (egyiptomi kopt, bizánci görög és szír) titkárokat. Felemelkedésüket az 'abbāsida hatalomátvétel és -gyakorlás, valamint az államigazgatás százánida perzsa alapokra helyezése tette lehetővé.

A perzsa írástudó elit az új dinasztia legkorábbi támogatói közé tartozott. Segítettek a hatalmi igény ideológiai hátterének kidolgozásában és terjesztésében, később az uralkodás legitimálásában. Az 'abbāsídák – nem függetlenül mozgalmuk *hurāsān*-i gyökereitől – több generációval korábban megismerkedtek a perzsák életmódjával, hagyományaikkal és nyelvükkel. Megbíztak bennük és szaktudásukban, ezért közeli segítőiket és hivatalnokaikat közülük választották.

A perzsa írnokok az általuk ismert minta, a legmagasztosabbnak tekintett százánida hagyományok alapján szervezték meg az államigazgatást. Ennek keretében az adminisztráció csúcán álló *rasā'il*-hivatalnokok nemcsak az uralkodói levelezéseket bonyolították és tartották karban, hanem az uralkodó munkáját segítő útmutató iratokat is készítettek, amelyekhez felhasználták az etnikai és kulturális tudatukban mélyen gyökerező nemzeti hagyományaik, történelmi és kulturális örökségük elemeit. Ezek nyilvánosságra kerülése egyrészt alakította a politikai és közgondolkodást, másrészt hozzájárult a perzsa nemzeti öntudat megőrzéséhez.

Az arabok ügyét és dominanciáját védelmező – jellemzően szintén *mawālī* státuszú – értelmiség attól tartott, hogy a perzsa irodalmi tevékenység a kultúra és a civilizáció elirániasodásához vezet, amelyben az araboknak említésre méltó szerepük az iszlám elhőzatalán és az arab nyelven kívül nem marad.

Az arabok és perzsák közötti kulturális vetélkedés első megnyilvánulásának tekinthető a beduin hagyományokat és értékeket őrző költészet és a perzsa gondolatok kifejezésére alkalmasabb próza helyzetének alakulása.

Az iszlám előtt a beduin törzsi költészet biztosította a kollektív emlékezet, ezzel együtt a törzs identitásának megőrzését. Hordozták a *murū`a*-ban összegzett etikai és morális értékrendet, az *‘asabiyya*-ban megnyilvánuló közösségi szolidaritást és összetartozás-tudatot, végül fenntartották a múlt és jelen közötti történelmi folytonosságot. Vagyis a pogánykori versek tartalmazták azokat a határképző elemeket, amelyek segítségével egyik törzs megkülönböztethette magát a másiktól. Ezek megőrzéséért és továbbadásáért a törzsi költők és hagyományozók mintegy társadalmi intézményként feleltek.

Az iszlám megváltoztatta a hagyományos társadalmi berendezkedést, az évezredek törzsi hierarchiát és az életviszonyokat. Korábban ismeretlen erkölcsi értékrendszerrel lépett elő: a törzsi-vérségi kapcsolatokat az iszlám iránti lojalitással írta felül, a pogánykor közösségi gondolkodása helyébe az egyén személyes felelősségvállalását hirdette. Ideállá egyre inkább a letelepedett, városi életmód vált. Az új törvény felszámolta vagy újraértelmezte a csoport határait, amivel a társadalom nagy részét elbizonytalanította.

A beduin költészet – habár mint műfaj továbbra is népszerű maradt – elvesztette élő kapcsolatát a közösséggel, és a korábban valódi társadalmi funkcióval rendelkező *qaṣīda* műfaji keretté, a költészet standard formájává vált. Ezzel párhuzamosan az intézményi jellegüket veszítő költők és hagyományozók egyre inkább az új hatalom propagandistáivá és kiszolgálóivá süllyedtek.

Az omajjád korszaktól kezdve a költészet mesterséggé vált, művelőik között növekvő számban tűntek fel nem arab származásúak, akik a technikai tudás birtokában formailag tökéletes verseket alkottak, de érzelmileg már nem kötődtek (hiszen nem is kötődhettek) sivataghoz, sátorhoz, elhagyott táborhelyhez. Az arab költők az *‘uḍrita ġaza*-ban egy ideig még őrizték a hagyományos képeket, de az idealizált múlt iránti nosztalgia és az egyén központba helyezése inkább a társadalmi bizonytalanságot, mint a valódi érzelmeket fejezte ki.

A beduin költészet jórészt idegen írástudók által összegyűjtött, megőrzött és tudományosan feldolgozott emlékei az *‘abbāsida* időszakban részben rehabilitálódtak. A perzsa kulturális örökséggel szemben az arabok pogánykori verseiket állították, amelyek bizonyították dicső múltjukat, biztosították a *ġāhiliyya* arabságával a történelmi folytonosságot és felmutatták az iszlám előtti arab kulturális repertoár teljes spektrumát. A beduin költészet felfogásában azonban gyökeres változás történt: míg megszületése

idején egy-egy törzs kollektív tudatát hordozta, addig az 'abbāsida időszakban a teljes arabság szintjére emelték. Törzsek felettségével válhatott az arab identitás építésének eszközzé. Értékét és presztízsét növelte továbbá, hogy a születőben lévő arab nyelvtudomány a Korán mellett a pogánykori költészet termékeit kiemelten fontos forrásként kezelte. Paradox helyzet állt elő: éppen úgy a *mawālī* tette a legnagyobb szolgálatot az arabságtudat körvonalazásában és megerősítésében, mint ahogyan hagyományai reflexíójaként kerülhetett sor a beduin költészet ártértékelésére.

A költéssel szemben a próza nem örvendett különösebb tekintélynek az arabok között, ezért ha úgy tetszik, a perzsák és más *'ağam* műfajának tekinthetjük. Az eredeti perzsa, indiai, görög munkák arabra ültetése által azonban egyre nagyobb teret hódított az arab nyelvű irodalomban.

A műfaj nevéül is szolgáló *adab* a pogánykorban az ősök követendő hagyományát, példáit, erkölcsi útmutatását jelentette és a teljes ember (*kāmil*) *murū'a*-jának részét képezte. Az iszlám megjelenése után – az idegen kultúraformáló erők hatásától nem mentesen – az *adab* fogalma kibővült és fokozatosan jutott el a világi jellegű kultúra, műveltség jelentéséig. Legfontosabb sajátossága, hogy határozottan elkülönül az *'ilm*-től, a vallástudományoktól. Teljesen kifejlett középkori felfogásában egy igen széles skálán mozgó, tanulással megszerzett, erkölcsi tartalommal rendelkező, szerteágazó, eklektikus tudást és e tudás alkalmazásának tudását jelentette. Formailag felölelte a korabeli általános műveltség egészét a világi és vallási hagyományok, írott és íratlan törvények ismeretétől a szokások, illemszabályok elsajátításán és alkalmazásán át a nyelvi, filológiai, illetve az irodalomhoz, az irodalmi hagyományokhoz valamilyen módon kapcsolódó szakmai ismeretekig. Az általános műveltség talaján kifejlődő irodalmi műfaj, az *adab*-irodalom témájában érinthette a pogány- és iszlámkori prózát és költészetet, bölcsességet-bölcséletet, vallási és civil tárgyú szónoklatokat, történeteket, akár arab, akár idegen eredetűek is voltak azok. A felhalmozott tudás feldolgozásának irányát tekintve lehetett aktív, amelynek során létrejöttek az eredeti művek, és lehetett passzív, vagyis irodalomtudományi és filológiai-nyelvi ismeretek közvetítése az irodalmi termékek szemléltető célú felhasználásával. Az *adab* végterméke ennek alapján lehetett eredeti munka vagy fordítás, illetve másodlagos mű, antológia, gyűjtemény.

Az *adab*-felfogás átalakulása és bővülése, az *adab*-irodalom létrejötte az egész társadalom számára adott egy új típusú azonosulási mintát, amelyben helye van az arab és nem arab hagyományoknak, történelmi múltnak. A közösség összetartozás-érzését az

újfajta kötődés erősíthette, amelynek alapja a vérrokonság és az etnikai azonosság helyett az iszlám által körülhatárolt közös kultúra és civilizáció.

Az *adab*-irodalom két jellemző ágon indult fejlődésnek. Minthogy létrehozásában a titkároknak meghatározó szerepük volt, ők alakították ki azokat a műfaji kereteket, amelyek között az idegen kulturális elemek eljutottak az arab beszélőközösséghez. Ezek legkorábban eredeti munkák arab fordításai voltak. Az arab olvasóközönség a jellemzően tudományos görög munkák fordításait kevesebb kritikával és nagyobb tisztelettel fogadta, a szászánida eszményeket közvetítő, a technikai ismereteken kívül eső szépirodalmi és történeti munkákat már nagyobb gyanakvással szemlélte. Az utókor e korai szerzőkre gyakran a šu'ūbita jelzöt sütötte különösen amiatt, hogy a korai titkári *adab* művelői célközönségüknek kimondottan az uralkodókat és legszűkebb környezetüket tekintették, valamint hogy munkáikhoz a szászánida forrásokon kívül más, legkevésbé arab hagyományokat közvetítő darabokat nem vettek igénybe.

Az *adab*-felfogás fejlődésével párhuzamosan, az óriási tudáshalmazt szintetizálva alakult a perzsa irodalmi dominanciával szemben a szépirodalmi, kulturális *adab*. Szerzői szintén kliensek voltak, azonban a korszak műveltségi-civilizációs küzdelmeit arab ügynek tekintették és arabként élték meg abban az értelemben, hogy az *adab* eklektikus, szokszínű műveltségét nem egy szűk elit tulajdonának, hanem az egész közösség birtoának tekintették. A művelt eliten belül az arab dominancia fenntartásában látták az iszlám birodalom és közösség megmaradásának és jólétének zálogát, ugyanakkor az elit feladatának tekintették, hogy helyes példát mutasson a köznépek életvitelében, műveltségében és erkölcsiségében.

Az al-Ma'mūn kalifa uralkodását jellemző szabad szellemi légkör, a mu'tazilita tanokat az állami filozófia szintjére emelő *mihna* lehetőséget nyújtott arra, hogy a társadalom tagjai és csoportjai újraértelmezzék kötődéseiket az iszlám közösségen belül.

Al-Ġāhiz kulturális programjának alapja a kulturális repertoárok egyenjogúsága, bármely nép etnikai és kulturális sovinizmusának elutasítása volt. Ez a program nem igényelt kizárólagos kötődést. Amennyire lehetett, háttérbe szorította ugyan a perzsa örökséget és helyette az arabok presztízsét növelő, történelmi és kulturális kötődéseiket erősítő, újraértelmezett és összefüggéseiben magyarázott témákra helyezte a hangsúlyt, de mint az iszlám civilizációjától idegen kulturális elemet, soha nem vetette el. Az idegen gondolatokat és hagyományokat mindaddig elfogadta, míg azok nem váltak a kizárólagosságra törekvő etnikai érzelmek kifejezőivé és mint ilyenek, az iszlám egységére veszélyes jelenséggé. Számára a közösség határát elsősorban az iszlám jelölte ki és

összetartó tényezőnek tekintette a nyelvet is, amelynek hajlékony, színes használatával és kivételeztségének magyarázatával példát mutatott és eligazított minél tökéletesebb és tisztább használata felől. Programjában a közösség tagjai a korábbi civilizációk örökösei, így nincs okuk származásukat megtagadni, de kötelességük e sokszínű kultúra minél alaposabb és szélesebb körű elsajátítása úgy, hogy közben egyik népet sem helyezi a másik fölébe. A ġāhiz-i gondolat értelmében így szolgálható leginkább az iszlám és az arab 'abbāsida hatalom védelme.

Al-ġāhiz kulturális programjának kiteljesedését gátolta a központi politikai filozófia megváltozása. A *miġna* megszüntetése és az iszlám ortodoxia restaurációja már nem kedvezett a szabadgondolkodásnak, a görög filozófia és az ezen alapuló mu'tazilita doktrína az iszlámra nézve veszélyesnek találtatott, a többes kötődés gyanakvásra adott okot.

Ibn Qutayba idejére az *adab* tartalmát egészen és befejezettnek tekintették: a perza és az arab kulturális repertoár elemei egyenrangúként épültek be a közösség műveltségébe, de újabb idegen tudás iránt már nem volt igény. Ezzel párhuzamosan az etnikai gondolkodás lehetőségei beszűkültek és a šu'ūbita jelzőhöz egyre több negatív érzelmek társítottak. Ibn Qutayba kulturális programjában nyoma sincs a ġāhiz-i megengedésnek, számára a lojalitásnak és szolidaritásnak csak egyetlen iránya létezett, az arab identitás. Programjával azt sugallta, hogy a muszlimoknak választaniuk kell a széthúzás és az összetartozás között. A származási-etnikai gondolkodást a széthúzás megnyilvánulásának és a kalifátus elleni támadásnak tekintette, míg az összetartozás jeleként az arab és muszlim szinonim értelmezését szorgalmazta. Programjából nem zárta ki teljesen a „beleszületettség” emlékét, de ennek meghatározó voltát elutasította. Az iszlám és a kalifátus őszinte támogatójának azt tekintette, aki nemcsak elismerte, de át is érezte, hogy a bölcsesség letéteményesei az arabok.

Ezzel szemben a *šu'ūbiyya*-nak a perza nemzeti öntudat fenntartásában volt szerepe. A muszlim közösség és az arabság szolidaritása és összetartozás-érzése változásainak tükrében nem meglepő, hogy a perzsák egyre inkább a konfliktusos identitás irányába mozdultak. Míg kezdetben az arabokkal egyenlő bánásmódot és megítélést igényeltek a maguk számára, az egyre határozottabban körvonalazódó arabságtudattal ütközve fokozatosan jutottak el az arabság mint kulturális entitás elutasításáig. Végül a perza szélsőségesek úgy alakították etnikai identitásuk határait, hogy az hozzáilleszhető volt az iszlám közösség határaihoz (bár annak csak egy szakaszát, a síita irányzatot

érintette), etnikailag azonban elkülönítették magukat a birodalom más népeitől, mindegyikük az araboktól.

A *šu'ūbiyya* határképző mechanizmusa az arabokkal való összehasonlítás és a perzsa kulturális örökség érdemként való feltüntetése volt. A szerzők érveiket kisebb részt a költészetben, nagyobb részt az *adab*-irodalom keretein belül hozták nyilvánosságra. Mindazonáltal egy sem volt közöttük, aki egész életművét a *šu'ūbita* propaganda szolgálatába állította volna. Sokkal inkább az egyes művekben fedezhetők fel a *šu'ūbiyya*-t jellemző vagy *šu'ūbitának* minősített részek és megnyilvánulások. A középkori arabpárti szerzők, akik személyesen tapasztalták meg az arabok támadását, ezt a különbséget figyelmen kívül hagyták és mindenkit *šu'ūbitának* neveztek, aki véleményük szerint megsértette az arabokat vagy egyszerűen perzsa származásával büszkélkedett.

A *šu'ūbiyya* kezdetén az egyenlőségre törekvő *mawālī* igényeik jogosságát az ezt előíró Korán-idézetekkel és prófétai hagyományokkal támasztották alá, ám hamarosan kiterjesztették érveiket a származástan területére is. Így a *šu'ūbiyya* közvetlenül is hatással volt a genealógiai kutatások fejlődésére, egyszersmind a tudományos eredmények felhasználójává is vált.

A genealógiai vitákban egymással szemben állt az arabok vérségi kapcsolatainak felépülő törzsi rendszer és az *'aġam* birodalmi múltja. Az arabság kollektív tudatában őrzött *'ašabiyya* analógiájára az arabok tiszta és világos származásához fűzött hiedelmével szemben a *šu'ūbiták* a maguk kulturális tudatát mint értéket állították. Az ő *nasab*-jukká az vált, hogy hosszú és dicső történelmet magukénak mondható birodalomalkotó népek sorába tartoznak, *ḥasab*-juk pedig uralkodóik, mítikus és valódi őseik, ezek emlékezetes tettei és az általuk mutatott erkölcsi példa lett.

A *šu'ūbita* viták következő szintjén az egyenlőségre törekvés fokozatosan és szükségszerűen alakult át az arabok mindenféle érdemeinek, felsőbbrendűségének cáfolásává. Az erőteljes etnikai színezet és durva hangneme néhány kutatót arra indított, hogy a *šu'ūbiyya*-t és a *zandaqa*-t közvetlen kapcsolatba hozza és egymás folyományának tekintse. Véleményem szerint – nem tagadva, hogy az eretnek mozgalmak az etnikai tudat életben tartásához és politikai törekvéseik igazolásához sokat meríthettek a *šu'ūbiyya* elemkészletéből – a két mozgalom céljaiban, módszereiben és hatásaiban is különbözőt egymástól. Míg a *zandaqa* alapvető célja a perzsa függetlenség és egy százszánida mintájú társadalom fel- vagy újjáépítése volt, addig a *šu'ūbiták* soha nem gondolkodtak a fennálló rend lebontásán, mindössze a társadalmi egyenlőtlenségekre és a *mawālī* társadalmi mobilitás iránti igényére hívták fel a figyelmet. Akármennyire is károsnak

mondták a *šu'ubjyya*-t az iszlám egységére, a perzsa értelmiségi elit soha nem volt képes akkora réseket ütni rajta, mint a perzsa nacionalisták függetlenségi mozgalmak. Míg a *zandaqa* valóban rombolt, addig a *šu'ubjyya* az iszlám társadalom szellemiségének, kultúrájának, tudományosságának fejlődéséhez és gazdagodásához járult hozzá. Végző soron kiprovokálta, hogy az iszlám megjelenése és a hódítások következtében elbizonytalanodott társadalom újrakeresse és felépítse önképét.

A perzsák egységes kulturális entitásként voltak képesek fellépni az arab arroganciával és felsőbbrendűséggel szemben. Ez annak volt köszönhető, hogy az iráni birodalmakban kialakult a nép összetartozását kifejező, a hatalom által is támogatott és szorgalmazott „nemzeti érzés”, amely kiterjedt a vallási, politikai és kulturális kötődésre és biztosította a régi birodalmakig visszamenő történelmi folytonosságot. Ezt a közösségi tudatot az arab hódítás megtépázta, és majd csak egy évszázad múlva fedezték fel ismét. Az 'abbāsida adminisztráció központjaiban dolgozó perzsa írástudók sikeresen emelték a magas műveltség szintjére a régi perzsa kultúra elemeit, tartották életben történelmi hagyományait, terjesztették életmódjukat a legszélesebb néprétegek körében. A *šu'ubjyya* hozzájárult öntudatuk erősítéséhez, amit a perzsa nacionalisták kihasználtak függetlenségi törekvéseik propagandájához, és ez végül a perzsa részfejedelemségek létrehozásáig, majd az önálló államiság elnyeréséig vezetett.

A perzsák egyedülálló teljesítményéhez hasonlót a korabeli birodalom más népei nem tudtak nyújtani. Némelyik etnikai csoportnál felfedezhetők ugyan a *šu'ubjyya* nyomai, de a perzsákéval összevethető alapossággal kidolgozott, céljában és módszereiben megegyező tartós irodalmi mozgalmat nem találunk.

Két távoli, egy andalúziai és egy berber munka részletesebb vizsgálata alapján arra a következtetésre jutottam, hogy a perzsa *šu'ubjyya* sikerét egyrésztől a náluk létező nemzeti érzésnek, másrésztől a birodalom más népei integrációjának tulajdoníthatjuk. Mind a spanyolországi szlávok, mind az észak-afrikai berberek viszonylag jól integrálódtak az iszlám társadalomba, és nyelvileg, vallásilag, kulturálisan azonosulni voltak képesek vele. Közösségeik határai illeszkedtek az iszlám közösségéhez, és míg Ibn García írása egyensúlyban lévő kettős kötődésről tanúskodik, addig a berberek az azonosulás asszimilációs útját választották, amikor eredetüket is az arabokéhoz igyekeztek kötni, de legalább közelíteni. Ibn García egy – mégha rövid ideig is – hatalmon lévő elit szószólójaként kritizálta az arabokat, ezzel szemben a berberek, lázadásai és a szembenállást kifejező szektás különbségeik ellenére elfogadták az arab dominanciát.

A birodalom keleti felében az öntudatos perzsák a kulturális, a teljes nyelvi, a többségi vallási, szélsőségeik pedig a politikai hegemoniát is elutasították. Történelmi és kulturális múltjukhoz való erős kötődésüknek köszönhetően azonban az iszlám kultúra számos idegen elemmel gazdagodott. Az etnikai ütközések eredményeként az arabok is kialakíthatták az 'abbāsida kori iszlám társadalomba illeszthető, a pogánykori múltat sem megtagadó, időnként a muszlimmal azonosított identitásukat.

Bibliográfia

felhasznált és hivatkozott irodalom

A) Elsődleges források:

- Abū Nuwās, *Dīwān* = al-Ḥasan b. Ḥānī' al-Ḥakamī Abū Nuwās, *Dīwān* [*Diwan des Abu Nowas*]. Ford. és szerk. Wilhelm Ahlwardt. Greifswald: C. A. Koch's Verlagsbuchhandlung. 1861.
- Abū Tammām, *Ḥamāsa* = Abū Tammām Ḥabīb b. Aws aṭ-Ṭā'ī, *Dīwān al-ḥamāsa*. Abū Maṣṣūr Mawḥūb b. Aḥmad b. Muḥammad b. al-Ḥaḍr al-Ġawālīqī magyarázatával. Szerk. Aḥmad Ḥasan Basaġ. Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya. 1998.
- Anbārī, *Alibbā'* = Abū al-Barakāt Kamāl ad-Dīn 'Abdarrahmān b. Muḥammad b. al-Anbārī, *Nuzhat al-alibbā' fī ṭabaqāt al-udabā'*. Szerk. Ibrāhīm as-Sāmarrā'ī. 3. kiadás. az-Zarqā': Maktabat al-Manār. 1985.
- Andalusī, *Ṭabaqāt* = Abū al-Qāsim Šā'id b. Aḥmad b. 'Abdarrahmān at-Taġlibī al-Andalusī, *Ṭabaqāt al-umam*. Szerk. Hayat Eid Bualuan. Beirut: American University of Beirut. 1983.
- Arisztotelész, *Rétorika*. Ford. Adamik Tamás. Budapest: Gondolat. 1982.
- Ayyām* = *Ayyām al-'arab fī-l-ġāhiliyya*. Szerk. Muḥammad Aḥmad Ġād al-Mawlā, 'Alī Muḥammad al-Baġāwī és Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm. Bayrūt: Dār al-Ġīl. 1988.
- Bacon, *Learning* = Francis Bacon. *The Advancement of Learning*. (= Bacon, Francis. *The Advancement of Learning*. London: Cassell & Company. 1893.) Online kiadás: 2010. augusztus 25. University of Adelaide. <http://ebooks.adelaide.edu.au/b/bacon/francis/b12a/index.html>
- Balāḍurī, *Futūḥ* = Abū al-Ḥasan Aḥmad b. Yahyā b. Ġābir b. Dāwūd al-Balāḍurī al-Baġdādī, *Futūḥ al-buldān*. Szerk. Ibrāhīm Bayḍūn. Bayrūt: Dār Iqra'. 1996.
- Bayhaqī, *Maḥāsīn* = Ibrāhīm b. Muḥammad al-Bayhaqī, *al-Maḥāsīn wa-l-mawāsi'*. Szerk. Muḥammad Sawīd. Bayrūt: Dār Iḥyā' al-'Ulūm. 1988.
- Cornificius, *Rétorika* = Cornificius, *A C. Herenniusnak ajánlott rétorika*. Ford. és szerk. Adamik Tamás. Budapest: Akadémiai. 1987.
- Ġāhiz, *Bayān* = Abū 'Uṯmān 'Amr b. Baḥr al-Ġāhiz, *al-Bayān wa-t-tabyīn*. Szerk. Darwīš Ġuwayḍī. 2. kiadás. Šayḍā – Bayrūt: al-Maktaba al-'Ašriyya. 2000.
- *Ḍamm* = Abū 'Uṯmān 'Amr b. Baḥr al-Ġāhiz, „Ḍamm aḥlāq al-kuttāb”. *Rasā'il al-Ġāhiz. ar-Rasā'il as-siyāsiyya*. Szerk. 'Alī Abū Muḥim. 3 kötet. Bayrūt: Dār wa-Maktabat al-Hilāl. 1991.I: 603-18.
- *Ġawāri'* = Abū 'Uṯmān 'Amr b. Baḥr al-Ġāhiz, „Kitāb mufaḥḥarat al-ġawāri' wa-l-ġilmān”. *Rasā'il al-Ġāhiz. ar-Rasā'il al-adabiyya*. Szerk. 'Alī Abū Muḥim. 3 kötet. Bayrūt: Dār wa-Maktabat al-Hilāl. 1991.II: 161-94.
- *Ḥayawān*. Abū 'Uṯmān 'Amr b. Baḥr al-Ġāhiz, *Kitāb al-ḥayawān*. Szerk. 'Abdassalām Muḥammad Ḥārūn. 3. kiadás. 7 kötet. Bayrūt: Dār Iḥyā' at-Turāṯ al-'Arabī. 1969.

- *Manāqib* = Abū 'Utmān 'Amr b. Baḥr al-Ġāhiz, „Manāqib at-turk. Risāla ilā al-Faḥ b. Ḥāqān fī manāqib at-turk wa-‘āmmat al-ġund al-ḥilāfa”. *Rasā'il al-Ġāhiz. ar-Rasā'il as-siyāsīyya*. Szerk. 'Alī Abū Mulḥim. 3 kötet. Bayrūt: Dār wa-Maktabat al-Hilāl. 1991.I: 5-86.
- *Mu'allimūn* = Abū 'Utmān 'Amr b. Baḥr al-Ġāhiz, „Kitāb al-mu'allimīn”. *Rasā'il al-Ġāhiz. ar-Rasā'il al-adabīyya*. Szerk. 'Alī Abū Mulḥim. 3 kötet. Bayrūt: Dār wa-Maktabat al-Hilāl. 1991.II: 197-212.
- *Muḡannīn* = Abū 'Utmān 'Amr b. Baḥr al-Ġāhiz, „Ṭabaqāt al-muḡannīn”. *Rasā'il al-Ġāhiz. ar-Rasā'il al-adabīyya*. Szerk. 'Alī Abū Mulḥim. 3 kötet. Bayrūt: Dār wa-Maktabat al-Hilāl. 1991.II: 215-21.
- *Nisā'* = Abū 'Utmān 'Amr b. Baḥr al-Ġāhiz, „Kitāb fī-n-nisā'”. *Rasā'il al-Ġāhiz. ar-Rasā'il al-kalāmīyya*. Szerk. 'Alī Abū Mulḥim. 3 kötet. Bayrūt: Dār wa-Maktabat al-Hilāl. 1991.III: 91-103.
- *Qiyān* = Abū 'Utmān b. 'Amr b. Baḥr al-Ġāhiz, „Kitāb al-qiyān”. *Rasā'il al-Ġāhiz. ar-Rasā'il al-kalāmīyya*. Szerk. 'Alī Abū Mulḥim. 3 kötet. Bayrūt: Dār wa-Maktabat al-Hilāl. 1991.III: 61-76.
- *Rasā'il* = Abū 'Utmān 'Amr b. Baḥr al-Ġāhiz, *Rasā'il al-Ġāhiz*. Szerk. 'Alī Abū Mulḥim. 3 kötet. Bayrūt: Dār wa-Maktabat al-Hilāl. 1991.
- *Tāġ* = Abū 'Utmān 'Amr b. Baḥr al-Ġāhiz, *Kitāb at-tāġ fī aḥlāq al-mulūk* [*Le livre de la couronne*]. Szerk. Ahmed Zéki Pacha. Le Caire: Imprimerie Nationale. 1914.
- Hāġġī Ḥalīfa, *Kašf* = Mušfaḥ b. 'Abdallāh Kātib Čelebi, *Kitāb kašf az-zunūn 'an asāmī al-kutub wa-l-funūn*. Szerk. Muḡammad Šaraf ad-Dīn Yaltaqaya és Rif'at Bilka al-Kilīsī. 2 kötet. Konstantinápoly: Maḥba'a 'Ālam. h. sz. 1310 (= 1892).
- Hérodotosz, *História* = Hérodotosz, *A görög-perzsa háború*. Ford. és jegyzetekkel ellátta Muraközy Gyula. Budapest: Európa 1989.
- Ibn 'Abd Rabbīhi, *'Iqd* = Abū 'Umar Aḥmad b. Muḡammad b. 'Abd Rabbīhi al-Andalūsī, *al-'Iqd al-farīd*. 8 kötet. Szerk. 'Abdalmāġid at-Tarḥmī. Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya. 1983.
- Ibn al-Anbārī, *Bulġa* = Abū al-Barakāt Kamāl ad-Dīn 'Abdarrāḥmān b. Muḡammad b. 'Ubaydallāh b. Abū Sa'īd al-Anbārī, *al-Bulġa fī-l-farq bayn al-muḡakkar wa-l-mu'annaḥ*. Szerk. Ramaḍān 'Abdattawwāb. al-Ġumhūriyya al-'Arabiyya al-Muttaḥida Wizārat at-Taḡāfa Markaz Taḥqīq at-turāḥ: Dār al-Kutub. 1970.
- Ibn al-A'īr, *Kāmil* = 'Izz ad-Dīn Abū al-Ḥasan 'Alī b. Abū al-Karam Muḡammad b. Muḡammad b. 'Abdalkarīm b. 'Abdalwāḥid aš-Šaybānī Ibn al-A'īr al-Ġazārī, *al-Kāmil fī-t-tārīḥ*. Szerk. Abū al-Fidā' 'Abdallāh al-Qādī. 11 kötet. Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya. 1987.
- Ibn al-Kalbī, *Ġamhara* = Abū al-Munġir Hišām b. Muḡammad b. as-Sā'ib al-Kalbī, *Ġamharat an-nasab: Das genealogische Werk des Hišām Ibn Muḡammad al-Kalbī*. Ford. és szerk. Werner von Cascel. 2 kötet. Leiden: Brill.
- *Nasab* = Abū al-Munġir Hišām b. Muḡammad b. as-Sā'ib al-Kalbī, *Nasab Ma'add wa-l-Yaman al-kabīr*. Szerk. Nāġī Ḥasan. 2 kötet. Bayrūt: Maktabat an-Naḥḍa al-'Arabiyya. 1988.
- Ibn al-Muqaffa', *Adab kabīr* = 'Abdallāh b. al-Muqaffa', *al-Adab al-kabīr*. Szerk. Aḥmad Zakī Bāšā. al-Iskandiriyya: Madrasat Muḡammad 'Alī aš-Šinā'iyya. 1912.
- *Adab saġīr* = 'Abdallāh b. al-Muqaffa', *al-Adab aš-saġīr*. Szerk. Aḥmad Zakī Bāšā. al-Iskandiriyya: Madrasat Muḡammad 'Alī aš-Šinā'iyya. 1911.
- *Kalīla* = 'Abdallāh b. al-Muqaffa', *Kalīla wa-Dimna*. 2. kiadás. Tūnis: Mu'assasāt 'Abdalkarīm b. 'Abdallāh. 1992.

- *Risāla* = ‘Abdallāh b. al-Muqaffa’, „Risāla fī-š-šahāba”. *Rasā’il al-bulaġā’*. 2. kiadás. Szerk. Muḥammad Kurd ‘Alī. al-Qāhira: Dār al-Kutub al-‘Arabiyya al-Kubrā. 1913.120-31.
- Ibn an-Nadīm, *Fihrist* = Abū al-Faraġ Muḥammad b. Abū Ya‘qūb Iṣḥāq al-Warrāq al-Baġdādī, *al-Fihrist*. Sūsa: Dār al-Ma‘ārif li-ṭ-Ṭibā‘a wa-n-Našr. 1994.
- Ibn Hazm, *Ġamhara* = Ibn Muḥammad ‘Alī b. Aḥmad b. Sa‘īd b. Hazm al-Andalusī. *Ġamharat ansāb al-‘arab*. Szerk. ‘Abdassalām Muḥammad Hārūn. 5. kiadás. al-Qāhira: Dār al-Ma‘ārif. 1982.
- Ibn Ḥaldūn, *Bevezetés* = ‘Abdarrahmān b. Muḥammad b. Muḥammad b. al-Ḥasan b. Muḥammad b. Ġābir b. Muḥammad b. Ibrāhīm b. Muḥammad b. ‘Abdarrahmān b. Ḥaldūn al-Ḥaḍramī, *Bevezetés a történelembe*. Ford. és jegyzetekkel ellátta Simon Róbert. Budapest: Osiris. 1995.
- *Ibar* = ‘Abdarrahmān b. Muḥammad b. Muḥammad b. al-Ḥasan b. Muḥammad b. Ġābir b. Muḥammad b. Ibrāhīm b. Muḥammad b. ‘Abdarrahmān b. Ḥaldūn al-Ḥaḍramī, *Tārīḥ al-‘allāma Ibn Ḥaldūn. Kitāb al-‘ibar wa-dīwan al-mubtada’ wa-l-ḥabar fī ayyām al-‘arab wa-l-‘aġam wa-l-barbar wa-l-man ‘āšarahum min dawī as-sulṭān al-akbar*. Szerk. Abū Šuhayb al-Karamī. Riyāḍ: Bayt al-Afkār ad-Dawliyya li-n-Našr. Dátum nélkül.
- *Muqaddima* = ‘Abdarrahmān b. Muḥammad b. Muḥammad b. al-Ḥasan b. Muḥammad b. Ġābir b. Muḥammad b. Ibrāhīm b. Muḥammad b. ‘Abdarrahmān b. Ḥaldūn al-Ḥaḍramī, *Muqaddima*. Szerk. Darwīš al-Ġuwaydī. 2. kiadás. Šayḍā – Bayrūt: al-Maktaba al-‘Asriyya. 1996.
- Ibn Ḥallikān, *Wafayāt* = Aḥmad b. Muḥammad b. Ibrāhīm Abū al-‘Abbās Šams ad-Dīn al-Barmakī al-Īrbilī aš-Šāfi‘ī. *Wafayāt al-a‘yān wa-anbā’ abnā’ az-zamān*. Szerk. Iḥsān ‘Abbās. 7 kötet. Bayrūt: Dār at-Ṭaqāfa. 1968.
- Ibn Manzūr, *Lisān* = Ġamal ad-Dīn Abū al-Faḍl Muḥammad b. Mukarram b. ‘Alī b. Aḥmad al-Anšārī al-Ifrīqī al-Miṣrī, *Lisān al-‘arab*. Būlaġ: Maṭba‘a al-Kubrā al-Amīriyya. h. sz. 1300/1307 (= 1883-90).
- Ibn Qutayba, *Adab* = Abū Muḥammad ‘Abdallāh b. Muslim b. Qutayba ad-Dīnawarī, *Adab al-kātib*. Szerk. Muḥammad ad-Dālī. Bayrūt: Mu‘assasat ar-Risāla. Dátum nélkül.
- *Faḍl* = Abū Muḥammad ‘Abdallāh b. Muslim b. Qutayba ad-Dīnawarī, *Faḍl al-‘arab wa-t-tanbīh ‘alā ‘ulūmihim*. Szerk. Walīd Maḥmūd Ḥāliš. Abu Zabī: al-Maġma‘ at-Ṭaqāfī. 1998.
- *Ma‘ārif* = Abū Muḥammad ‘Abdallāh b. Muslim b. Qutayba ad-Dīnawarī, *Kitāb al-ma‘ārif*. Szerk. Ṭarwat ‘Ukkāša. 4. kiadás. al-Qāhira: Dār al-Ma‘ārif. 1971.
- *‘Uyūn* = Abū Muḥammad ‘Abdallāh b. Muslim b. Qutayba ad-Dīnawarī, *Kitāb ‘uyūn al-aḥbār*. 2. kiadás. 4 kötet. al-Qāhira: Dār al-Kutub al-Miṣriyya. 1996.
- Iṣfahānī, *Aġānī* = ‘Alī b. al-Ḥusayn b. Muḥammad b. Aḥmad al-Qurašī al-Iṣfahānī, *Kitāb al-aġānī*. Szerk. Aḥmad aš-Šanqīṭī. 21 kötet. al-Qāhira: Maṭba‘at at-Ṭaqaddum. Dátum nélkül.
- Korán*. Ford. Simon Róbert. Szerk. Puskás Ildikó. 2. kiadás. Budapest: Helikon. 1994.
- Laḥmī, *Murū‘a* = Šālih b. Ġanāḥ al-Laḥmī, *al-Adab wa-l-murū‘a*. Ṭanṭā: Dār aš-Šahāba li-t-Turāṭ. 1992.
- Maḥāhir* = „Kitāb maḥāhir al-barbar”. *Tres textos árabes sobre Berberes en el occidente islámico*. Fuentes Árabe-Hispanas 20. Szerk. Muḥammad Ya‘lā. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Agencia Española de Cooperación Internacional. 1996.
- Maqrīzī, *Mamlouks* = Taqī ad-Dīn Abū al-‘Abbās Aḥmad b. ‘Alī b. ‘Abdalqādir al-Maqrīzī, *Historie des sultans Mamlouks de l’Égypte*. Ford. és jegyzetekkel ellátta Etienne-Marc Quatremère. 2 kötet. Paris: Oriental Translation Fund. 1845.

- Mas'ūdī, *Murūġ* = Abū al-Ḥasan 'Alī b. al-Ḥusayn, *Les prairies d'or* [*Murūġ aḡ-dahab wa-madā'in al-ġawāhīr*]. Collection des ouvrages orientaux publié par La Société Asiatique. Szerk. Éspord. C. Barbier de Meynard és Pavet de Courteille. 9 kötet. Paris: Imprimerie Impériale. 1861.
- Mubarrad, *Kāmil* = Abū al-'Abbās Muḥammad b. Yazīd b.'Abdalakbar aṭ-Tumālī al-Azdī al-Mubarrad, *Kitāb al-kāmil*. 2 kötet. Szerk. William Wright. Leipzig: F. A. Brockhaus. 1874.
- Mufaḍḍal, *Mufaḍḍaliyyāt* = Abū al-'Abbās al-Mufaḍḍal b. Muḥammad b. Ya'lā b. 'Āmir b. Sālīm b. ar-Rammāl aḡ-Ḍabbī, *Dīwān al-mufaḍḍaliyyāt*. Abū Muḥammad al-Qāsim b. Muḥammad b. Baššār al-Anbārī magyarázatával. Ford. és jegyzetekkel ellátta Charles James Lyall, indexálta A. A. Bevan. 3 kötet. Oxford: Clarendon Press. 1918-1920. Leiden: Brill. 1924.
- Qazwīnī, *Āṭār* = Zakariyā b. Muḥammad b. Maḥmūd al-Qazwīnī, *Āṭār al-bilād wa-ahbār al-'ibād*. Bayrūt: Dār Šādīr. Dátum nélkül.
- Qālī, *Amālīr* = Abū 'Alī Ismā'īl b. al-Qāsim al-Qālī al-Baġdādī, *Kitāb al-amālīr*. 2 kötet. Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya. Dátum nélkül.
- Šulī, *Adab* = Abū Bakr Muḥammad b. Yaḥyā aš-Šulī, *Adab al-kuttāb*. Szerk. Muḥammad Bahġa al-Aṭrī. al-Qāriha: al-Maṭba'a as-Salafiyya. h. sz. 1341 (= 1922).
- Tawḥīdī, *Ahlāq* = Abū Ḥayyān 'Alī b. Muḥammad at-Tawḥīdī, *Ahlāq al-wazīrayn*. Szerk. Muḥammad b. Tāwīt aṭ-Ṭanġī. Bayrūt: Dār Šādīr. Dátum nélkül.
- Ṭabarī, *Ta'riḥ* = Abū Ġa'far Muḥammad b. Ġarīr aṭ-Ṭabarī, *Ta'riḥ ar-rusul wa-l-mulūk* [*Annales*]. Szerk. M. J. de Goeje. 15 kötet. Leiden: Brill. 1879-81.
- Ya'qūbī, *Tārīḥ* = Aḥmad b. Abū Ya'qūb b. Ġa'far b. Waḥb b. Waḍīḥ, *Tārīḥ al-Ya'qūbī*. Bayrūt: Dār Šādīr li-ṭ-Ṭibā'a wa-n-Našr – Dār Bayrūt li-ṭ-Ṭibā'a wa-n-Našr. 1960.
- Yāqūt, *Buldān* = Šihāb ad-Dīn Abū 'Abdallāh Ya'qūb b. 'Abdallāh al-Ḥamawī ar-Rūmī al-Baġdādī, *Mu'ġam al-buldān*. 5 kötet. Bayrūt: Dār Šādīr. 1988.
- *Uḍabā'* = Šihāb ad-Dīn Abū 'Abdallāh Yāqūt b. 'Abdallāh ar-Rūmī al-Ḥamawī al-Baġdādī, *Mu'ġam al-uḍabā'*. Szerk. D. S. Margiliouth. 20 kötet. 2. kiadás. Bayrūt: Dār Iḥyā' at-Turāt al-'Arabī.
- Zabīdī, *Tāġ* = Abū al-Fayḍ Muḥammad Murtaḍā b. Muḥammad b. Muḥammad b. 'Abdarrazzāq al-Ḥusaynī az-Zabīdī al-Ḥanafī, *Tāġ al-'arūs min ġawāhīr al-qāmūs*. Szerk. 'Abdassattār Aḥmad Farrāġ. 20 kötet. al-Kuwayt. 1965.
- Zubaydī, *Lahn* = Abū Bakr Muḥammad b. al-Ḥasan b. 'Abdallāh b. Maḍḥī az-Zubaydī al-Andalusī, *Lahn al-'awāmm*. Szerk. Ramaḍān 'Abdattawwāb. al-Qāhira: Dār al-'Urba. 1964.

B) Másodlagos források

- Abū Bakr, Asmā' Muḥammad. 1998. *Dīwān 'Urwa b. al-Ward, amīr aš-ša'ālīk*. Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya.
- ACSF = Antal László – Csongor Barnabás – Fodor István. 1970. *A világ nyelvei*. Budapest: Gondolat.
- Aradi András. 2007. „A magyar mint »szakmai anyanyelv«. Nyelvi kötődések és identitásváltozatok a felsőfokú tanulmányaikat magyarul végző külföldiek körében”. *Nyelv, nemzet, identitás*. A VI. Nemzetközi Hungarológiai Kongresszus (Debrecen, 2006. augusztus 22-26.) nyelvészeti előadásai. 3 kötet. Szerk. Maticsák Sándor. Budapest – Debrecen: Nemzetközi Magyaráságtudományi Társaság. II: 9-20.

- Ashraf, Ahmad. 2006. „Iranian Identity – III. Medieval Islamic Period”. *EI*. Online kiadás: 2006. december 15. www.iranica.com/articles/iranian-identity-iii-medieval-islamic-period
- ‘Aṭwān, Husayn. *az-Zandaqa wa-š-š-ū‘ūbiyya fī-l-‘aṣr al-‘abbāsī al-awwal*. Bayrūt: Dār al-Gamīl. Dátum nélkül.
- Badawī, Muhammad Mustafa. 1990. „Abbasid Poetry and its Antecedents”. *‘Abbasid Belles-Lettres. The Cambridge History of Arabic Literature*. Szerk. Ashtiany és mások. Cambridge: Cambridge University Press.146-66.
- Bae, Chul-hyun. 2004. „Aramaic as a Lingua Franca During the Persian Empire (538-333 B.C.E.)”. *Journal of Universal Language* 5. Seoul: Sejong University.1-20. Online kiadás: www.unish.org/unish/DOWN/PDF/Chul-hyunBae%5B1%5D.pdf
- Bakkala, Muhammad Hasan. 1984. *Arabic Culture Through its Language and Literature*. London: Kegan Paul International.
- Barakat, Halim. 1993. *The Arab World: Society, Culture and State*. Berkeley – Los Angeles: University of California Press.
- Bartha Csilla. 1999. *A kétnyelvűség alapkérdései*. Budapest: Nemzeti Tankönyvkiadó.
- Beeston, Alfred Felix Landon. 1971. „The Genezis of the *Maqāmāt* Genre”. *Journal of Arab Literature* 2. Leiden: Brill.1-12.
- 1990. „Al-Hamadhānī, al-Ḥarīrī and the *Maqāmāt* genre”. *‘Abbasid Belles-Lettres. The Cambridge History of Arabic Literature*. Szerk. Ashtiany és mások. Cambridge: Cambridge University Press.125-35.
- Bell, Daniel. 1975. „Ethnicity and Social Change”. *Ethnicity: Theory and Experience*. Szerk. Nathan Glazer és Daniel P. Moynihan. Cambridge: Harvard University Press.141-74.
- Bellamy, James. 1985. „A New Reading of the Namarah Inscription”. *Journal of the American Oriental Society* 105.31-48.
- Beyer, Klaus. 1986. *The Aramaic Language: Its Distribution and Subdivision*. Ford. John F. Healey. Göttingern: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Bindorffer Györgyi. 2001. *Kettős identitás. Etnikai és nemzeti azonosságutadul Dunabogdányban*. Budapest: Új Mandátum – MTA Kisebbségkutató Intézet.
- Bíró Tamás. 2006. *Az északnyugati sémi nyelvek – ugariti, héber, arámi*. Online kiadás: www.biroth.hu/publications/seminyelvek (= Bíró Tamás – Bányai Viktória. 2006. „Az északnyugati sémi nyelvek – ugariti, héber, arámi”. *Ókori és keleti nyelvek és írások. Egyetemi jegyzet*. Szerk. Zólyomi Gábor. Budapest: Bölcsészkonzorcium.)
- Bloch, Edgar. 1895. „Textes religieux pehlevi”. *Revue de l’Histoire des Religions* XXXI. Szerk. M. Jean Réville. Paris: Armand Colin.231-253.
- Bolinger, Dwight. 1975. *Aspects of Language*. 2. kiadás. New York: Harcourt Brace Jovanovich.
- Bonebakker, Seeger Adrianus. 1990. „Adab and the Concept of Belles-Lettres”. *‘Abbasid Belles-Lettres. The Cambridge History of Arabic Literature*. Szerk. Ashtiany és mások. Cambridge: Cambridge University Press.16-30.
- Borbély Anna. 2001. „A nyelvcsere folyamata és kutatása”. *Nyelvtudományi Közlemények* 98. Szerk. Honti László és mások. Budapest: MTA Nyelvtudományi Intézete.193-215.
- Bosworth, Clifford Edmund. 1982. „‘Abbasid Caliphate”. *EI*. Online kiadás: 1982. december 15. www.iranica.com/articles/abbasid-caliphate
- 1986. „Arabs and Iran in the Pre-Islamic Period”. *EI*. Online kiadás: 1986. december 15. <http://www.iranica.com/articles/arab-i>

- . 1990. „Administrative literature”. *Religion, Learning and Sciences in the ‘Abbasid Period. The Cambridge History of Arabic Literature*. Szerk. M. J. L. Young, J. D. Latham, R. B. Serjeant. Cambridge: Cambridge University Press. 155-67.
- Burke, Peter. 2002. *A nyelv társadalomtörténete*. Ford. Kisantal Tamás. Online kiadás: www.lib.jgytf.u-szeged.hu/folyoiratok/aetas (= „A nyelv társadalomtörténete”. *Aetas. Történettudományi folyóirat* 4. Szerk. Bencsik Péter. Ford. Kisantal Tamás. Szeged: AETAS Könyv- és Lapkiadó Egyesület. 2002. 108-31.)
- . 2004. *Languages and Communities in Early Modern Europe*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Camps, Gabriel. 1981. *L’origine des Berbères*. (= „L’origine des Berbères”. *Islam: société et communauté. Anthropologie du Maghreb*. Les cahiers C.R.E.S.M. Szerk. Ernest Gellner. Paris: Centre Nationale des Recherches Scientifiques. 1981.) Online kiadás: <http://www.mondeberber.com/histoire/camps/origines.htm>. 2009. május 26.
- . 1983. „Comment la Berbérie est devenue le Maghreb arabe”. *Revue de l’Occident musulman et de la Méditerranée* 35.7-24.
- Carter, Michael G. 1972. „Les origines de la grammaire arabe”. *Revue des études islamiques* 40.69-97.
- Cowly, Arthur Ernest. 1923. *Aramaic Papyri of the Fifth Century B. C.* Oxford: Clarendon.
- Cruz Hernandez, Miguel. 1998. „The Social Structure of al-Andalus during the Muslim Occupation (711-55) and the Founding of the Umayyad Monarchy”. *The Foundation of al-Andalus*. 2 kötet. Szerk. Manuela Marín, Julio Samsó és Maribel Fierro. Aldershot: Ashgate. I: 51-83.
- Crystal, David. 1998. *A nyelv enciklopédiája*. Ford. Kis Katalin, László Zsuzsa és mások. Szerk. Zólyomi Gábor. Budapest: Osiris.
- Daniel, Elton L. 1986. „Arab settlements in Iran”. *EIr*. Online kiadás: 1986. december 15. www.iranica.com/articles/arab-iii
- Dayf, Aḥmad Šawqī ‘Abdassalām. 1984. *Aš-šī’r wa-tawābi’uhu aš-ša’biyya ‘alā marr al-‘uṣūr*. 2. kiadás. al-Qāhira: Dār al-Ma’ārif.
- Driver, Godfrey Rolles. 1954. *Aramaic Documents of the Fifth Century B. C.* Oxford: Clarendon.
- Drory, Rina. 1996. „The Abbasid Construction of the *Jahiliyya*: Cultural Authority in the Making”. *Studia Islamica* 1 (February). Paris: Maisonneuve-Larose. 33-49.
- Duri, Abdalaziz. 1987. *The historical formation of the Arab nation*. Ford. Lawrence I. Conrad. Beckenham: Centre for Arab Unity Studies – Croom Helm Ltd.
- ad-Dūrī, ‘Abdal‘azīz. 1981. *al-Guḡūr at-tārīḡiyya li-š-šu’ūbiyya*. 3. kiadás. Bayrūt: Dār at-Talī‘a li-ṭ-Ṭibā‘a wa-n-Našr.
- Dussaud, René. 1907. *Les Arabes en Syrie avant l’islam*. Paris: Ernest Leroux.
- E^I* = *First Encyclopaedia of Islam*. 1913-36. A Dictionary of the Geography, Ethnography and Biography of the Muhammadan Peoples. Szerk. M. Th. Houtsma és mások. 9 kötet. Leiden: Brill.
- E^P* = *The Encyclopaedia of Islam*. Szerk. H. A. R. Gibb, J. H. Kramers és mások. 2. kiadás. 13 kötet. Leiden: Brill. 1986-2004.
- EIr* = *Encyclopaedia Iranica*. Szerk. Ehsan Yarshater és mások. Online kiadás. Columbia University. www.iranica.com
- Elamrani-Jamal, Abdelalali. 1983. *Logique aristotélicienne et grammaire arabe. Etude et documents. Etudes musulmanes XXVI*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- al-Fāḡūrī, Hanna. 1960. „al-Ġāḡiz”. *Tārīḡ al-adab al-‘arabī*. 3. kiadás. Bayrūt: Maṭba‘at al-Būlīs. 556-87.

- Ferguson, Charles. 1959. „Diglossia”. *Sociolinguistics. The Essential Readings*. Szerk. Christina Bratt Paulston és G. Richard Tucker. Malden: Blackwell Publishing. 2003.345-58.
- Fleisch, Henri. 1957. „Esquisse d'un historique de la grammaire arabe”. *Arabica* 4. Leiden: Brill.1-22.
- Fogarassy Albert. 1998. „A kelet ókori népeinek története Maspero Gaston műve alapján”. *Nagy képes világtörténet* I. 12 kötet. Szerk. Marczali Henrik. A Franklin Társulat 1898-1905. kötetének hasonmás kiadása. Budapest: Babits.
- Gal, Suzanne. 1979. *Language Shift: Social Determinants of Linguistic Change in Bilingual Austria*. New York: Academic Press.
- 1991. „Mi a nyelvcsere és hogyan történik?”. *Regio. Kisebbségtudományi Szemle* 1. (= 1990. szeptember 28-án a Társadalmi és területi változatok a magyarban című konferencián elhangzott előadás. Szervező: MTA Nyelvtudományi Intézete.) Online kiadás: epa.oszk.hu/00000/00036/00005/pdf/05.pdf
- Gibb, Hamilton Alexander Rosskeen. 1923. *The Arab Conquest in Central Asia*. London: The Royal Asiatic Society.
- 1962. „The Social Significance of the Shuubiya”. *Studies on the Civilisation of Islam*. Szerk. Stanford J. Shaw és William R. Polk. London: Routledge & Kegan Paul Ltd.62-73.
- 1963. *Arabic Literature: an Introduction*. 2. kiadás. Oxford: Clarendon Press.
- Goeje, Michael Jan de. 1903. *Mémoire sur les migrations des Tsiganes à travers l'Asie*. Leiden: Brill.
- Goldziher, Ignác. 1873. „A nemzetiségi kérdés az araboknál”. *MTA Értekezések a nyelv- és széptudományok köréből*. Budapest.III: 3-64.
- 1877. „A spanyolországi arabok helye az iszlám fejlődése történetében összehasonlítva a keleti arabokéval”. *MTA Értekezések a nyelv- és széptudományok köréből* VI. Budapest.3-80.
- 1878. „A nyelvtudomány történetéről az araboknál. Irodalomtörténeti kísérlet”. *Nyelvtudományi Közlemények* 14.309-75.
- 1882. „A muhammedán közvéleményről”. *Budapesti Szemle* 30.234-65.
- 1891. „A költő a régi arabok fölfogásában”. *Hunfalyv-Album*. Szerk. Simonyi Zsigmond. Budapest.175-81.
- 1892^a. „A pogány arabok költészetének hagyománya”. *MTA Értekezések a nyelv- és széptudományok köréből* XVI. Budapest.1-69.
- 1892^b. „Az iszlám világi fejlődésének korszakai”. *Budapesti Szemle* 70.353-82.
- 1912. „Influence of Parsism in Islam”. *The Religion of the Iranian Peoples*. Ford. G. K. Nariman. Bombay: „The Parsi” Publishing Co.163-82.
- 1967^a. „The Shu‘ūbiyya.” *Muslim Studies*. 2 kötet. Szerk. S. M. Stern. Ford. C. R. Barber és S. M. Stern. London.I: 137-63.
- 1967^b. „The Shu‘ūbiyya and its Manifestation is Scholarship”. *Muslim Studies*. 2 kötet. Szerk. S. M. Stern. Ford. C. R. Barber és S. M. Stern. London. I: 164-98.
- 1980. „A sivatag vallása és az iszlám”. *Az iszlám. Tanulmányok a mohamedán vallás története köréből*. Szerk. és jegyzetekkel ellátta Dr. Vass Előd. Budapest: Magvető.7-122.
- 1984. *Napló*. Válogatta, sajtó alá rendezte, az előszót írta és a jegyzeteket készítette Dr. Scheiber Sándor. Budapest: Magvető.
- Gósy Mária. 2005. *Pszicholingvisztika*. Budapest: Osiris.

- Gnoli, Gherardo. 2006. „Iranian Identity II. – Pre-Islamic Period”. *EIr*. Online kiadás: 2006. november 2. www.iranica.com/articles/iranian-identity-ii-pre-islamic-period#
- Gumperz, John Joseph. 1972. „Sociolinguistics and Communication in Small Groups”. *Sociolinguistics: Selected Readings*. Szerk. J. B. Pride és J. Holmes. Harmondsworth: Penguin.203-24.
- Gutas, Dimitri. 1998. *Greek Thought, Arabic Culture. The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early ‘Abbasid Society (2nd-4th/8th-10th centuries)*. London, New York: Routledge.
- Ğurayyib, Ğürg. 1978. *al-Ğāhiliyya. Adab wa-fān wa-ta’rīf. al-Mawsū‘ fī-l-adab al-‘arabī* 13. 2. kiadás. Bayrūt: Dār at-Taġāfa.
- Haeri, Niloofar. 2000. „Form and Ideology: Arabic Sociolinguistics and Beyond”. *Annual Review of Anthropology* 29.61-87.
- Hamers, Josiane F. – Blanc, Michel H. A. 1989. *Bilinguality and Bilingualism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hamori, Andras [Hāmori András]. 1990. „Love Poetry (Ghazal)”. *‘Abbasid Belles-Lettres. The Cambridge History of Arabic Literature*. Szerk. Ashtiany és mások. Cambridge: Cambridge University Press.202-18.
- Hanna, Sami – Gardner, George. 1969. „Al-Shu‘ūbiyyah Up-dated: A Study of the 20th Century Revival of an Eighth Century Concept.” *Arab Socialism: A Documentary Survey*. Leiden: Brill.80-97. (= Hanna, Sami – Gardner, George. 1966. „Al-Shu‘ūbiyyah Up-dated: A Study of the 20th Century Revival of an Eighth Century Concept.” *Middle East Journal* 20. Washington: The Middle East Institute.III: 335-52.)
- Hansen, Marcus Lee. 1952. „The Third Generation in America”. *Commentary* 14.492-500.
- Hārūn, ‘Abdassalām Muhammad. 1988. *Quṭūf adabiyya. Dirāsāt naqdiyya fī-t-turāf al-‘arabī hawl taḥqīq at-turāf*. al-Qāhira: Maktabat as-Sunna.
- Harrmann, Georgina. 1988. *Perzsa reneszánsz. A múlt születése*. Ford. Fridli Judit. Budapest: Helikon.
- Hitti, Philip Khurt. 1958. *History of the Arabs*. 6. kiadás. New York: Macmillan.
- Hourani, Albert. 2001. *Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939*. 3. kiadás. Cambridge: Cambridge University Press.
- Husayn, Tāhā. 1964. *Ḥadīṯ al-arabi‘ā*. 3 kötet. al-Qāhira: Dār al-Ma‘ārif.
- Jaffar, S. M. 1936. *The Mughal Empire from Bābak to Aurangzeb*. Peshawar: S. Muhammad Sadiq Khan.
- Jones, Alan. 1996. „The Prose Literature of Pre-Islamic Arabia”. *Tradition and Modernity in Arabic Language and Literature*. Szerk. J. R. Smart. Richmond: Curzon Press.229-41.
- Korotayev, Andrey. 1994. „Sabaeen Cultural Area in the 1st-4th Centuries AD: Political Organization and Social Stratification of the *Shāb* of the Third Order”. *Studi Epigrafici e Linguistici sul Vicino Oriente antico* 11. Szerk. R. Pistoso. Roma: Instituto de Estudios Islámicos y del Oriente Próximo.129-34.
- Lane, Edward William. 1968. *An Arabic-English Lexicon*. 8 kötet. Beirut: Librairie du Liban.
- Larsson, Göran. 2003. *Ibn García’s shu‘ūbiyya Letter. Ethnic and Theological Tensions in Medieval al-Andalus*. The medieval and early modern Iberian world 16. Leiden – Boston: Brill.
- Latham, John Derek. 1990. „Ibn al-Muqaffā‘ and Early ‘Abbasid Prose”. *‘Abbasid Belles-Lettres. The Cambridge History of Arabic Literature*. Szerk. Ashtiany és mások. Cambridge: Cambridge University Press.48-77.
- Lewis, Bernard. 2004. *Az iszlám válsága*. Ford. Tomori Gábor. Budapest: Európa.

- Linz, Juan J. 2002. „Nemzetépítés és államépítés”. Ford. Vincze Hanna Orsolya. *Magyar kisebbség. Nemzetpolitikai szemle* VII/3. Cluj Napoca: Jakabffy Elemér Alapítvány. (= „State Building and Nation Building”. *European Review*. Szerk. Theo D’Haen. Cambridge: Academia Europaea. 1993. 1/4.255-69.) Online kiadás: <http://www.jakabffy.ro/magyarkisebbsseg/index.php?action=cimek&cikk=m020320.html>
- Merx, Adalbert. 1891. „L’origine de la grammaire arabe”. *Bulletin de l’Institut Egyptien*. 3 sorozat. 2 kötet. Le Caire: Imprimerie Nationale. II: 13-26.
- Miller, Jo. 1992. *Islam, Arabism and the Shu’ubiyya Literature of al-Andalus, c. 1060-1170*. Online kiadás: <http://instruct1.cit.cornell.edu/courses/nes339/shu.html>.
- Molnár Csikós László. 2007. „A kettős és többes identitások szociolingvisztikai szempontból”. *Nyelv, nemzet, identitás*. A VI. Nemzetközi Hungarológiai Kongresszus (Debrecen, 2006. augusztus 22-26.) nyelvészeti előadásai. 3 kötet. Szerk. Maticsák Sándor. Budapest, Debrecen: Nemzetközi Magyarorságtudományi Társaság. I: 237-50.
- Monroe, James T. 1970. *The Shu’ubiyya in Al-Andalus. The Risāla of Ibn García and Five Refutations*. Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press.
- Montgomery, James E. 1996. „Sundry Observations on the Fate of Poetry in the Early Islamic Period”. *Tradition and Modernity in Arabic Language and Literature*. Szerk. J. R. Smart. Richmond: Curzon Press. 49-60.
- Mulhim, ‘Alī Abū. 1991^a. „Allāqat āfār al-Ġāhiz bi-šahšihi wa-‘ašrihi”. *Rasā’il al-Ġāhiz. ar-Rasā’il as-siyāsīyya*. Bayrūt: Dār wa-Maktabat al-Hilāl. I: 5-36.
- . 1991^b. „Muqaddimat Manāqib at-turk wa-‘āmmat ġund al-ḥilāfa”. *Rasā’il al-Ġāhiz. ar-Rasā’il as-siyāsīyya*. Szerk. ‘Alī Abū Mulhim. Bayrūt: Dār wa-Maktabat al-Hilāl. I: 45-49.
- an-Nagğār, Kāmil. *Qirā’a naqdīyya fī-l-islām*. www.alzakera.eu/music/Turas/Turas-0020.htm
- Norris, Harry Thirlwall. 1990. „Shu’ubiyyah in Arabic Literature”. *‘Abbasid Belles-Lettres. The Cambridge History of Arabic Literature*. Szerk. Ashtiany és mások. Cambridge: Cambridge University Press. 31-47.
- Oberling, Pierre – Hourcade, Bernard. 1986. „Arab tribes of Iran”. *EIr*. Online kiadás: 1986. december 15. www.iranica.com/articles/arab-iv
- Owens, Jonathan. 2001. „Arabic Sociolinguistics”. *Arabica* XLVIII. Leiden: Brill. 419-69.
- Pellat, Charles. 1952. „Ġāhiz et à Bagdad et à Sāmarrā”. *Rivista degli Studi Orientali* XXVII. Roma: Bardi Editore. 47-67.
- . 1953. *Le milieu basrien et la formation de Ġāhiz*. Thèse principale pour le doctorat ès lettres présentée à la Faculté des Lettres de l’Université de Paris. Paris: Librairie d’Amérique et d’Orient Adrien-Maisonneuve.
- . 1969. *The Life and Works of Jāhiz*. Ford. D. M. Hawke. Berkeley – Los Angeles: University of California Press.
- . 1983. „Ḥawl mafhūm »al-murū’a« ‘inda qudamā’ al-‘arab”. *al-Karmil. Studies in Arabic Language and Literature*. Haifa: Department of Arabic Language and Literature University of Haifa. 1-18.
- . 1990. „al-Jāhiz”. *‘Abbasid Belles-Lettres. The Cambridge History of Arabic Literature*. Szerk. Ashtiany és mások. Cambridge: Cambridge University Press. 78-95.
- . 2010. „Adab in Arabic Literature”. *EIr*. Online kiadás. 2010. január 21. www.iranica.com/articles/adab-ii-arabic-lit
- Retsö, Jan. 2003. *The Arabs in Antiquity. Their History from the Assyrians to the Umayyads*. Abingdon–New York: RoutledgeCurzon.

- Reuben, Levy. 1957. *The Social Structure of Islam*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rosenthal, Franz. 1986. „Aramaic”. *EIr*. Online kiadás: 1986. december 15. <http://www.iranica.com/articles/aramaic->
- 1994. *The Classical Heritage in Islam. Arabic Thought and culture*. Ford. Emile és Jenny Marmorstein. London–New York: Routledge.
- Sadan, Joseph – Silverstein, Adam. 2004. „Ornate Manuals or Practical Adab? Some Reflections on a Unique Work by an Anonymous Author of the 10th Century CE”. *al-Qanṭara. Revista de Estudios Árabes* XXV/2. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.339-55.
- Sándor Klára. 2001. *Globalizáció, regionalitás és nyelv*. Az Internet ismeretfilozófiája és gyakorlata (Pedagógia, pszichológia és regionális identitás) című konferencia elhangzott előadás (Kecskemét, 2001. október 27.). Szervező: MTA Filozófiai Kutatóintézete, Kecskemét megyei jogú város Önkormányzatának Közgyűlése és a Tudástársadalom Információs Központ. Online kiadás: 2002. június 30. http://nyitotttegyetem.phil-inst.hu/humfold/szocling/Sandor_K/globalizacio.htm
- Sárosdnyé Szabó Jutit. 2006. „A kompetencia alapú nyelvtanítás előnyei és buktatói”. *THL2. A magyar nyelv és kultúra tanításának szakfolyóirata*. Budapest: Balassi Intézet.15-21.
- Schmerherhorn, Richard Alonzo. 1970. *Comparative Ethnic Relations: A Framework for Theory and Research*. New York: Random House.
- Seston, William. 1980. „Le roi sassanide Narsés, les Arabes et le manichéisme”. *Scripta varia. Mélanges d'histoire romaine, de droit, d'épigraphie et d'histoire du christianisme*. Rome: Ecole Française du Rome.561-68.
- Shaban, M. A. 1979. *The 'Abbāsīd Revolution*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Shatzmiller, Maya. 1983. „Le mythe d'origine berbère (aspects historiques et sociaux)”. *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée* 35.145-56.
- Šilħut, Viktor. 1992. *An-naz'a al-kalāmiyya fī uslub al-Ġāhiz*. 2. kiadás. Bayrūt: Dār al-Mašriq.
- Simon Róbert. 1994. *A Korán világa*. 2. kiadás. Budapest: Helikon.
- 2009. *Islám kulturális lexikon*. Budapest: Corvina.
- Skutnabb-Kangas, Tove. 1997. *Nyelv, oktatás és kisebbségek*. Kisebbségi adattár VIII. Szerk. Bárdi Nándor és Dippold Péter. Ford. Kontra Miklós. Budapest: Teleki László Alapítvány.
- Szombathy Zoltán. 2005. *Humor és szabadság a középkori arab kultúrában. A szólásszabadság antropológiája*. Documenta et Monographiae IV. Piliscsaba: Avicenna Közél-Kelet Kutatások Intézete.
- Tafazzoli, Ahmed. 1986. „Iranian loanwords in Arabic”. *EIr*. Online kiadás: 1986. december 15. www.iranica.com/articles/arabic-ii
- Telegdi Zsigmond. 1977. *Bevezetés az általános nyelvészetbe*. Budapest: Tankönyvkiadó.
- Tiele, C. P. 1912. *The Religion of the Iranian Peoples*. Ford. G. K. Nariman. Bombay: „The Parsi” Publishing Co.
- Troupeau, Gérard. 1978. „L'origine de la grammaire arabe à la lumière du *Kitāb* de Sībawayhi”. *Journal of the Jordan Academy of Arabic* 1.125-38.
- 1981. „La logique d'Ibn al-Muqaffa' et les originies de la grammaire arabe”. *Etudes de linguistique arabe* (= *Arabica* 28. 2-3. kivonata). Szerk. M. Arkoun. Leiden: Brill. 1982.242-50.

- Trudgill, Peter. 1972. „Sex, Covert Prestige and Linguistic Change in the Urban British English of Norwich”. *Language in Society*. 2 kötet. Cambridge: Cambridge University Press. I: 179-95.
- Tüske László. 2001. „A qaszida. Vázlat egy arab irodalmi forma korai történetéhez”. *Muszlim művelődéstörténeti tanulmányok. Iskolakultúra-könyvek* 10. Szerk. Tüske László. Pécs: Iskolakultúra. 187-215.
- Vajda, Georges [Vajda György]. 1937. „Les *zindīqs* en pays d’Islam au début de la période abbaside”. *Revista degli Studi Orientali* XVII. 173-229.
- Veblen, Thorstein Bunde. 1922. *The Theory of the Leisure Class: An Economic Study of Institutions*. New York: B. W. Huebsch.
- Versteegh, Kees. 1977. *Greek Elements in Arabic Linguistic Thinking*. Leiden: Brill.
- 2001^a. *The Arabic Language*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- 2001^b. „Linguistic Contacts between Arabic and Other Languages”. *Arabica* 48, No. 4. Linguistique Arabe: Sociolinguistique et Histoire de la Langue. Leiden: Brill. 470-508.
- Wacks, David A. 2003. „The Performativity of Ibn al-Muqaffa’'s *Kalīla wa-Dimna* and *Al-Maqāmāt al-Luzūmiyya* of al-Saraqustī”. *Journal of Arabic Literature* 34. Leiden: Brill. 178-89.
- Wardhaugh, Ronald. 2005. *Szociolingvisztika*. Ford. Pap Mária. Szerk. Pléh Csaba. Budapest: Osiris.
- Wehr, Hans. 1976. *A Dictionary of Modern Written Arabic*. Szerk. J. Milton Cowan. 3. kiadás. Ithaca, New York: Spoken Language Services Inc.
- Wiet, Gaston. 1953. „L’Empire néo-byzantin des Omeyyades et l’empire néo-sassanide des Abbasides”. *Journal of World History (= Cahiers d’histoire mondiale)* 1. 63-71.
- Yarshater, Ehsan. 2006^a. „Iran in the Islamic Period”. *EIr*. Online kiadás: 2006. október 25. <http://iranica.com/articles/iran-ii2-islamic-period-page-1>
- 2006^b. „Formation of Local Dynasties”. *EIr*. Online kiadás: 2006. október 25. <http://www.iranica.com/articles/iran-ii2-islamic-period-page-2>
- Zurayk, Constantine. 1978. *Tensions in Islamic Civilization*. Washington: Georgetown University Center for Contemporary Arab Studies.