

DOROMB

Közköltészeti tanulmányok 1.

Szerkesztő
CSÖRSZ RUMEN ISTVÁN

RECITI
Budapest • 2012

Készült az OTKA 104758. sz. pályázat támogatásával
az MTA BTK Irodalomtudományi Intézetében



Könyvünk a Creative Commons
Nevezd meg! – Ne add el! – Így add tovább! 2.5 Magyarország Licenc
(<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/2.5/hu/>)
feltételei szerint szabadon másolható, idézhető, sokszorosítható.
A köteteink honlapunkról letölthetők. Éljen jogaival!

ISSN 2063-8175

Kiadja a *reciti*, az MTA BTK Irodalomtudományi Intézetének
recenziós portálja • www.reciti.hu
Felelős kiadó: az MTA BTK főigazgatója
Borítótervezés, tördelés, képszerkesztés, korrektúra: Szilágyi N. Zsuzsa
Nyomda és kötetészet: Pannónia Print Kft.

CSIRKÉS FERENC

Egy török nyelvű vallási propagandavers a XVI. századi Iránból és Anatóliából

Csingisz Bayburdi (Tebriz, 1925 – Budapest, 2012) emlékére

Dolgozatom egy XVI. század eleji török nyelvű versről szól.* A szerzője Sah Iszmail, az Iránt 1501 és 1722 között uraló szafavida dinasztia alapítója; az ő uralma alatt tért át a síizmusra az addig jórészt az iszlám szunnita ágát követő térség. Az itt bemutatandó vers is ehhez a folyamathoz kapcsolódik: vallási propagandaversről van szó, mely stílusában és verselésében nem a perzsa vagy az abból kinőtt török nyelvű elit irodalom műfaji követelményei szerint, hanem török népi versformában íródott. Nyelvezete mind grammatikai, mind stilisztikai szempontból egyszerű, és a klasszikus arab-perzsa időmérték helyett a népi török szótagszámláló verselés szabályait követi. Mint ilyen, jelenlegi tudásunk szerint egyedülálló a szafavida Iránban született Hatájí-kéziratokban, míg az oszmán területek kéziratos hagyománya tele van ehhez hasonló, a szafavidák és más heterodox vallási csoportok által képviselt vallásossághoz is köthető, szintén szótagszámláló versekkel.

Írásom célja bemutatni, hogy a XVI. századi Iránban egy történelmi pillanatra miként emelkedhetett egy alapvetően populáris műfaj a magas irodalom szintjére, vagy legalábbis annak közelébe, illetve hogy miként tudott onnét ismét alászállni populáris szintre, megtermékenyítve a közköltészetet. A dolgozat egy folyamatban lévő kutatás részeredményeit közli egy olyan tudományterületen, az iráni török irodalom kutatásában, mely egyelőre valóságos *terra incognita* a nemzetközi tudományosságban. Következtetéseim ennek megfelelően részben feltételesek, s nem véglegesek.

Perzsa elit és török populáris költészet

Tekintsük át röviden a folyamat történeti hátterét! Bár Irán hivatalos nyelve ma a perzsa, a térség mindig is több etnikumnak és több nyelvnek adott otthont. A muszlim kalifátus központi hatalmának hanyatlásával a X. századtól kezdve

* Köszönettel tartozom Sudár Balázsnak, aki javaslataival és észrevételeivel hozzájárult a dolgozat megszületéséhez.

egyre jobban megerősödtek a különféle helyi dinasztiák, akik az addigi arab nyelvűség mellett vagy helyett a helyi, perzsa nyelvű kulturális hagyományokat ápolták. A történeti Iránt a XI. századtól kezdve török nyelvű dinasztiák uralták, akik azonban az adminisztrációban a perzsa nyelvű értelmiségre támaszkodtak. A korabeli források ezt a jelenséget úgy írják le, mint a török katonai elit és a – korabeli szóhasználattal – *tádzsik* (azaz perzsa nyelvű és kultúrájú) urbánus értelmiségi patríciusréteg (az *aján*) szimbiózisát.¹ Ez a berendezkedés vezetett a perzsa nyelv hegemóniájához, míg az arab elsősorban a teológia, a filozófia és a jogtudomány nyelve maradt. Perzsa volt tehát az adminisztráció és a műveltség, az irodalom nyelve, a vallási élet terén pedig a misztikus irodalmat művelték leginkább perzsául.

A folyamat csak tovább erősödött a XIII. század közepétől, amikor a mongolok végső csapást mértek az iszlám addigi kultúrközpontjaira, megsemmisítve magát a kalifátust. Amikor saját adminisztrációjukat szervezték meg, ők is a perzsa nyelvű bürokráciára támaszkodtak, mely magával hozta kulturális és politikai hagyományait. A perzsa nyelv hegemón szerepe így teljesedett ki. A perzsán (és az arabon) kívül azonban voltak más irodalmi nyelvek is az iszlám világban – a kurd, a török vagy az urdu –, ha nem is az elit kultúra részeként. Ezek nyelvi és kulturális szempontból egyaránt óriási perzsa hatás alatt álltak. A szakirodalom ma ezt a jelenséget Bert Fragner nyomán *perszofóniának* nevezi:² a XI. századtól a XIX. századig a kulturális minták a perzsa nyelvűségre mentek vissza az Adriától Kínáig terjedő óriási iszlám világban. A szókincs, a verselés, a metrumok, a költői képvilág, a műfajok stb. mind perzsa mintára, illetve óriási mennyiségű perzsa elem átvételével alakultak. Ez leginkább az elit perzsa kultúra nyomdokain létrejövő helyi irodalmi nyelvekre, a törökség vonatkozásában tehát a XVI. században államnyelvvé váló oszmán török, vagy a XV. században a timurida dinasztia udvarában művelt csagatáj-török nyelvre volt igaz, míg ezzel párhuzamosan megmaradt a törökség populáris, népi kultúrája, így szóbeli irodalma is, amely jóval kevésbé volt kitéve perzsa hatásnak. A folyamatot, illetve a perzsa és az egyéb muszlim irodalmi nyelvek egymáshoz viszonyított helyzetét leginkább a középkori latinság és a helyi európai irodalmi nyelvek viszonyához lehet hasonlítani. Ezzel a háttérrel válhatták fel a helyi nyelvek a kora újkorban Európában a latint, illetve a Közel-Keleten – jóval hosszabb és nem egységes folyamatként – a perzsát. Jól látszik a párhuzamos-

1 Ennek klasszikussá vált megfogalmazása: Marshall G. S. HODGSON, *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*, Chicago – London, The University of Chicago Press, 2, 61–69. és 91–94.

2 Bert FRAGNER, *Die "Persophonie": Regionalität, Identität und Sprachkontakt in der Geschichte Asiens*, Berlin, ANOR, 1999.

ság abban is, hogy a helyi irodalmi nyelvek emancipációjában Európában a reformáció, míg az iszlám világban a szúfi misztikus rendek előretörése, tehát mindkét esetben egyfajta populáris vallásosság játszott kulcsszerepet.³

Ezzel kapcsolatban meg kell említenünk egy másik folyamatot is. A mongol hódítás után, de főleg akkor, amikor a XIV. század második felére a Mongol Birodalom is fragmentálódni kezdett, a különféle misztikus, szúfi rendek, a népi iszlámhoz köthető irányzatok az addigiakhoz képest jóval inkább előtérbe kerültek. Az iszlámot már a kezdetek kezdetétől kettéosztó skizma, a szunnita–síita ellentét helyett ezekben az irányzatokban gyakran keveredett a szunni identitás, a misztikus életfelfogás és az eredetileg síita vonásnak számító szenvedélyes tisztelet Ali iránt. Egy modern kori kutató ezt az állapotot vallási többértelműségnek (*confessional ambiguity*)⁴ nevezte. Közülük is ki kell emelnünk azon vallási irányzatok fontosságát, amelyeket a kortársak *gulátnak*, tehát túlzónak, eretneknek neveztek, mivel Alit – a Próféta unokaöccsét, az iszlám 4. kalifáját (ur. 656–661) – isteni attribútumokkal ruházták fel; vallották, hogy Isten földi halandóban testesülhet meg (*tadzszalli*); illetve hittek egy lélek-vándorláshoz hasonló tanban, a *tanászuhban*. Egy ilyen militáns *gulát* szekta, a szafavida dervisrend vezetője volt Sah Iszmail is, aki I. Sah Iszmail (ur. 1501–1722) néven kulcsszerepet játszott abban, hogy az addig zömmel szunnita Irán áttért a 12-es síizmusra. Az ő általa képviselt síizmus azonban nagyon kevésbé hasonlított annak a hivatásos síita vallástudósok által képviselt ágára. Nem volt kimunkált teológiája, viszont vezetője, Sah Iszmail önmagát Mahdínak, azaz az idők végezetén eljövő megváltónak állította be.⁵ Híveit az anatóliai és iráni nomád török törzsek között toborozta; költészete, legalábbis annak vallásos tartalmú része, elsősorban nekik szóló propaganda – ezért annak egyszerű nyelvezete. Érdeemes még megemlíteni, hogy a korszak szellemi életében milyen fontosak voltak a híres misztikus, Ibn Arabí tanai: mind a *vahdat al-vudzszúd*, ‘a létezés egysége’, mely minden létezőt Isten manifesztációjának tart, mind pedig az *al-inszán al-kámil*, ‘a tökéletes ember’ mint a misztikus önmegismerés útjának végső pontja, akiben tükröződik az isteni lét. Nagy valószínűséggel ezzel a gondolatkörrel kapcsolatos az, hogy a szafavida rend vezetőjének, Sah Iszmailnak titulusa *mursid-i kámil*, azaz ‘a tökéletes mester’ volt.

3 Erről bővebben l. Sheldon POLLOCK, *The Language of the Gods in the World of men: Sanskrit, Culture, and Power in Premodern India*, Berkeley – Los Angeles – London, University of California Press, 2006, 318 passim.

4 John WOODS, *The Aqqayunlu: Clan, Confederation, Empire*, 2. bőv. kiad., Salt Lake City, The Utah University Press, 1999, 4.

5 A szafavidák vallásosságáról magyarul l. NYITRAI István, *Irán története a muszlim hódítástól napjainkig = Iráni föld – perzsa kultúra*, szerk. JEREMIÁS Éva, Piliscsaba, Avicenna Közkelet Kutatások Intézete, 2007, 187–188; MARÓTH Miklós, *A síiták = Uo.*, 365–366.

A modern nemzeti török történetírás e folyamat ábrázolásában más megközelítéssel él. A heterodox szekták terjedése, illetve az anatóliai nomád törökség ezekre való affinitása mögött inkább a török nomád hiedelemvilág, a sámánhit, tágabb értelemben pedig a török népi éthosz továbbélését látja.⁶ Egyes nyugati kutatók ezt a nézetet újabban kritikával illetik: nem kérdőjelezzik meg, hogy egyes pre-islám elemek – így például a dervisek öltözéke vagy a róluk szóló legendák stb. – pre-islám gyökerekre vezethetők vissza, vagy esetleg kortárs nem-muszlim (például keresztény) eredetűek, a tárgyalt korszakban azonban már mint a muszlim élet integráns részeire tekintettek rájuk, és semmi szerepe nem volt annak, hogy milyen eredetűek.⁷ A probléma hosszabb taglalása szétfeoszténé e dolgozat kereteit, ezért itt csak annyit hadd jegyezzek meg, hogy a két nézet nem zárja ki egymást: a tárgyalt korszakban a kérdéses elemek valóban a muszlim világ integráns részét képezték, megértésükben azonban gyakran segíthet, ha figyelembe vesszük pre-islám gyökereiket is.

A szafavidák hatalomátvétele 1501-ben óriási vízvonalzó volt az iszlám történetében. Nyomukban gyökeresen megváltozott Anatólia és Irán vallási, politikai, kulturális és társadalmi térképe. A szafavidák katonai bázisát alkotó nomád türkmén törzsek részben és legalábbis névleg eredetileg oszmán alattvalók voltak. Míg ezen törzsek, melyek éles társadalmi ellentétben álltak a letelepült városi kultúrával, a szafavida zászlók alá kezdtek seregleni, magukévává téve a szafavidák millenarista vallásos nézeteit, addig az oszmán politika a vallásjogi tudósok képviselte szunnita iszlámmal fogott össze. Ugyanakkor vallási kisebbségek, nevezetesen az alevi-bektasi közösségek körében az Oszmán Birodalomban a későbbiekben is fennmaradt az a fajta vallásosság, melyet a szafavidák képviseltek. Ennek okait ma még nem tudjuk minden részletében, de érdemes megjegyezni, hogy a legújabb kutatások azt mutatják, hogy a szafavidák és anatóliai híveik között voltaképpen sohasem szakadt meg a kapcsolat.⁸ Mindez azonban nem tudta ellentételezni a nagy folyamatokat: az oszmánok az ortodox szunnizmus, a szafavidák a síizmus felé mozdultak el, I. Abbász (1587–1629) ennek ortodox ága felé; az oszmánoknál a XVI. század közepétől minden szinten a birodalmi elit nyelve, a perzsa-arab elemekkel teletűzdelt oszmán török nyelv lett az adminisztráció és a kultúra nyelve, míg a szafavidáknál ugyanezt a szerepet a perzsa töltötte be.⁹

6 Magyarul l. még: ÁGOSTON Gábor, SUDÁR Balázs, *Gül Baba és a magyarországi bektasi dervisek*, Bp., Terebess, 2002, 24–26; NYITRAI, i. m., 188.

7 Ahmet T. KARAMUSTAFA, *God's Unruly Friends: Dervish Groups in the Islamic Later Medieval Period 1200–1550*, Salt Lake City, University of Utah Press, 1994, 11.

8 Ayfer KARAKAYA STUMP, *Subjects of the Sultan, Disciples of the Shah: Formation and Transformation of the Kizilbash/Alevi Communities in Ottoman Anatolia*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University, 2008 (kiadatlan doktori értekezés). A legjobb magyar nyelvű munka a bektasikról: ÁGOSTON – SUDÁR, i. m.

9 A dolgozatnak nem tárgya a modern török és azerbajdzsáni nemzeti identitás, röviden azon-

Egy filológiai probléma és a safavida messianizmus

A neves orosz orientalista, Vladimir Minorsky egy elejtett megjegyzésében mutatott rá először 1942-es cikkében, hogy Sah Iszmail dívánjának egyes kéziratai tartalmilag nagyon különböznek egymástól, és azt a folyamatot tükrözik, amelynek során a safavidák eltávolodtak a kezdeti messianisztikus síizmustól egy ortodox vallásfelfogás felé. Az általa ismert kéziratok közül az 1541-es régebbi párizsi kézirat rengeteg messianisztikus verset tartalmaz, amelyekben Sah Iszmail önmagát mint Isten vagy Ali megtestesülését mutatja be, illetve a hívők az imádkozáskor használt prosternációt (*szaddzsáda*) gyakorolják előtte. A későbbi kéziratokból viszont az ilyen szélsőséges versek vagy hiányoznak, vagy valamilyen szelidebb változatban szerepelnek.¹⁰ Ebből az őt követő tudományosság messzemenő történeti következtetéseket vont le, hiszen jól illeszkedik abba a safavidák történetéről alkotott vízióba, mely szerint Sah Iszmail után a safavidák egyre inkább, I. Sah Abbász uralkodásától kezdve pedig végleg szakítottak messianisztikus gyökereikkel.¹¹ Ez a folyamat párhuzamban állott azzal, hogy a korai safavidák nomád török *kizilbas* törzsi bázisa egyre inkább kiszorult a hatalomból, átadva helyét a perzsa nyelvű és kultúrájú bürokráciának, illetve az oszmán rabszolgaelittel, a *kul*-réteggel sok hasonlóságot mutató *gulám*oknak. Ezt a weberiánus modellt – a karizmatikus erejű állam elmozdulását az intézményesülés felé – tükrözte a Minorskyra visszavezethető megfigyelés is.

ban érdemes megjegyeznünk, hogy Sah Iszmail és a safavidák égisze alatt tevékenykedő török nyelvű költők jelentős része a mai azerbajdzsáni török dialektus egyik nyelvtörténeti elődjén írt. Mivel azonban azeri nemzeti tudatról csak a XX. századtól kezdve beszélünk, nem tartottam alkalmasnak az *azeri* vagy *azerbajdzsáni török* megjelölést, amikor Sah Iszmail költészetéről beszélek. A kortársak, ha meg akarták különböztetni a Sah Iszmail és más safavida török költők nyelvét az oszmán vagy a csagatáj töröktől, általában a *kizilbas török* – tehát vallási és nem etnikai – megjelölést használták. A kérdésről bővebben: Tourkhan GANDJEÏ, *Turkish in the Safawid Court of Iran*, Turcica, 21–23(1991), 311–318; Uő, *Zabān-i turkī dar durbār-i Šafaviyya dar Isfahān*, Tribun, 4(1999), (<http://www.tribun.com/nr4/TR410.PDF>); VÁSÁRY István, *The Beginnings of Western Turkic Literature in Anatolia and Iran = Irano-Turkic Cultural Contacts in the 11th–17th Centuries*, ed. Éva M. JEREMIÁS, Piliscsaba, The Avicenna Institute of Middle Eastern Studies, [2002] 2003, 245–253.

- 10 Vladimir MINORSKY, *The Poetry of Shāh Ismā'īl I*, Bulletin of the School of Oriental and African Studies, 10(1942), 1006a–1053a. A párizsi kéziratról l. E. BLOCHET, *Catalogue des manuscrits turcs*, Paris, Bibliothèque Nationale, 1932–33, vol. 2, 229 (Supplément 1307).
- 11 A teljesség igénye nélkül: H. R. ROEMER, „*The Safavid Period*” = *Cambridge History of Iran: The Timurid and Safavid Periods*, ed. Peter JACKSON, Cambridge, Cambridge University Press, 1986, 198; Tourkhan GANDJEÏ, *Ismā'īl I. His Poetry = Encyclopaedia of Islam, 2. Edition*, Brill Online, 2012; Kathryn BABAYAN, *Mystics, Monarchs, and Messiahs: Cultural Landscapes of Early Modern Iran*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2002, 312.

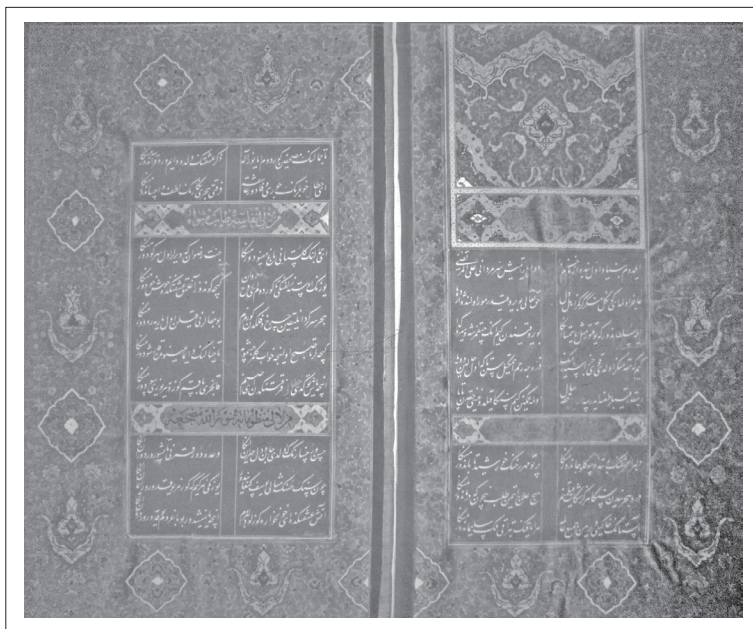
A Minorsky-tézissel azonban több probléma is van. Egyrészt talán még akkor is kissé túlzott általánosításnak tarthatnánk, ha mi csak ugyanazt a kéziratos anyagot ismernénk, amit ő. Az általa eredetinek, legjobb kéziratnak tekintett párizsi kéziraton kívül a későbbi, de valószínűleg a XVI. századból származó londoni kézirat is jócskán tartalmaz a Minorsky-tézis szerint a síita papi cenzúra alá esett anyagból. Ha azonban olyan forrásokat is bevonunk a vizsgálatba, amelyeket ő nem ismert, megfigyelhetjük, hogy egyetlen, alább ismertetendő versen kívül az összes ilyen költemény szerepel a későbbi kéziratos hagyományban, minimális, nem tartalmi eltéréssel.¹² Ráadásul létezik Sah Iszmail dívánjának egy olyan kézirata is, amely nem csupán a Minorsky-források messianisztikus verseit, hanem további, a tudományosság számára mindeddig ismeretlen verseket is tartalmaz. A teheráni Gulisztán Palota könyvtárában őrzött kézirat 1678-ban keletkezett, és egy bizonyos Ibn Abu Turáb Núr al-Dín Muhammad Iszfaháni, egy neves kalligráfus dinasztia tagjának keze munkáját dicséri, melyre a kolofoon szerint magától az uralkodótól, II. Szafí szafavida sahtól (1666–1694) kapott megbízást.¹³ Mivel egy minden korábbinál nagyobb terjedelmű, szépen kivitelezett kéziratról van szó, joggal feltételezhetjük, hogy a dinasztian belül támadt igény arra, hogy legyen egy „Sah Iszmail összes”. Ez talán összefüggött azzal, hogy a XVII. század végén – egyelőre még pontosan ismeretlen okokból – a szafavidák, illetve a szafavida török katonai elit körében nagy érdeklődés mutatkozott Sah Iszmail személye iránt: életét ekkoriban több populáris történeti legendagyűjtemény is feldolgozta.¹⁴

A függékben bemutatandó vers nemcsak explicit messianisztikus, kiliasztikus tartalma miatt érdekes, hanem a költő választotta versforma miatt is. A klasszikus török nyelvű költészet perzsa mintákat követett, s így a perzsában használatos, egyébként az arab költészetben gyökerező időmértékes verselést használta. Ez szemben állt a népi török költészettel, mely szótagszámláló. A szóban forgó vers esetében tehát nem a perzsa – vagy inkább perszofón – hagyományból ismert időmértékes *gazelle*, hanem a török népi költészet műfajával, a szótagszámláló, 4×8-as *kosmával*

12 Itt leginkább három kéziraatra gondolok: a taskentire, melyet 1535-ben másolt a neves kalligráfus, Sáh Mahmúd al-Nisápurí, s melyre aztán az 1966-os bakui kiadás alapul (МӘММӘДОВ, Azizağa. *Şah İsmayıl Xətai əsərləri*, Bakı, Azərbaycan SSR Elmlər Akademiyası, 1966, 2 köt.); egy dátum nélküli, de valószínűleg XVI. vagy XVII. századi, az iráni parlamenti könyvtárban őrzött másolatra (Kitābhāna-yi Majlis-i Şūrā-yi Islāmī, 4096); illetve a következőkben ismertetett gulisztánira.

13 Kitābhāna-yi Gulistān, 2194, 113a. Badrī ĀTĀBEG, *Fihrist-i dívānhā-yi haṭṭī-yi Kitābhāna-yi Saḷṭanatī*, Teherán, Čāpḥāna-yi Zibā, 2535 [1976].

14 Robert MCCHESENEY, „*Ālamārā-ye Šāh Esmā‘il*” = *Encyclopaedia Iranica*, London, Boston, Routledge & Kegan Paul, 1983–, I, fasc. 8, 796–797; Barry D. WOOD, *The Tarikh-i Jahanara in the Chester Beatty Library: an illustrated manuscript of the “Anonymous Histories of Shah Isma‘il*, *Iranian Studies* 37:1(2004), 89–107.



Divān-i Ḥaṭāyī, Kitābhāna-yi Gulistān, 2194, 1b–2a

van dolgunk.¹⁵ Ez az egyetlen *gulāt*-ideológiát tartalmazó Sah Ismail-vers, amely nem szerepel a kései kéziratokban, míg más, ilyen tartalmú versek igen, ezért hajlok arra a feltételezésre, hogy Minorsky véleményével ellentétben nem tartalma, hanem verselése miatt nem került bele a későbbi kéziratokba. A vers ugyanakkor egy olyan hagyományhoz kapcsolódik, amelynek mentén ketté tudjuk választani Sah Ismail közönségét. A kéziratok egy része ugyanis tartalmaz, más részük pedig nem tartalmaz szótagszámláló verseket a költőtől. Igen érdekes, hogy míg a *díván* azon példányai, amelyek láthatólag a dinasztia vagy talán a kizilbas elit részére készültek, nem tartalmaznak szótagszámláló verseket, míg azok a kéziratok, amelyek az anatóliai bektasi hagyományhoz kapcsolódnak, tele vannak szótagszámláló *Hatájí*-versekkel, sőt, ezekben a kéziratokban, illetve a *dzsönknek* vagy *medzsmuának* nevezett kéziratok magán-versgyűjteményekben éppen ezek vannak többségben.¹⁶ Ám a kéziratok hagyomány a *Hatájí*-œuvre fogyasztóinak társadalmi helyzetét is tükrözi a szafavida Iránban, illetve az Oszmán Birodalomban. Míg a szafavidáknál több igényesen kivitelezett, egyes esetekben miniatúrákkal gazdagon díszített *Hatájí*-

15 Erről magyarul I. SUDÁR Balázs. *A Palatics-kódex török versgyűjteményei: török költészet és zene a XVI. századi hódoltságban*, Bp., Balassi, 2005, 31–34.

16 Tourkhan GANDJEI, *Pseudo-Khatā'ī: Iran and Islam, in memory of the late Vladimir Minorsky*, ed. Clifford Edmund BOSWORTH, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1971, 263–266.

kéziratot ismerünk,¹⁷ addig az oszmán oldalon csak a már említett dzsönkökkel és medzsmuákkal találkozunk. Úgy tűnik tehát, hogy a szafavidák esetében a Hatáji-kéziratok megrendelői a török nyelvű kizilbas türkmén katonai arisztokrácia sorai-ból kerültek ki, tehát gyakran vagyonos megrendelőknek, egyes esetekben magának az uralkodónak készültek, míg az oszmánoknál a társadalom alsó rétegeihez közel álló bektasik lejegyzéseivel találkozunk. Mintha a Hatáji-kéziratos hagyomány leké-pezné azt a folyamatot, mely során az addig kulturálisan jórészt egységes anatóliai és iráni iszlám világ fokozatosan különvált egymástól.

Itt azonban egy másik jelenség is szerepet játszik. A perzsa és török lírai iro-dalmi műfajokban követelmény, hogy a költő a vers utolsó vagy utolsó előtti verssorában költői álnevével maga is megjelenik. A Hatáji is ilyen álnév, arab eredetű szóval *tahallusz*, melyet Sah Iszmail használt. De nem csupán ő! A fen-tebb említett medzsmuákban vagy dzsönkökben százával kerülnek elő az olyan, Hatáji tahalluszát tartalmazó versek, melyek nincsenek meg a szafavidák ural-ta Iránban készült kéziratokban. Ráadásul – szemben ezzel a kéziratos hagyo-mánnyal – rengeteg szótagszámláló verset is tartalmaznak. Látható tehát, hogy Sah Iszmail után több olyan költő is volt, aki ezt az álnevet használta, mások pedig tudatosan választottak olyan költői álnevet (például Dzsán Hatáji, Kul Hatáji, Sah Hatáji), amely Sah Iszmail alakját idézte. Ezek a pszeudo-Hatájik – természetesen az igazi Hatájival, azaz Sah Iszmaillal együtt – a bektasi rend, illetve a Törökországban ma is jelentős vallási-kulturális kisebbséget képező alevi-bektasi közösségek költői panteonjának tagjai.¹⁸ Mivel a szafavidák szpon-zorálta kéziratokban eddigi tudomásunk szerint nincsenek szótagszámláló ver-sek (kivéve az alább ismertetettet), a bektasi környezetből kikerültekben viszont igen, okkal feltételezhetjük, hogy Sah Iszmail maga nem írt szótagszámláló ver-seket, vagy ha igen, csak elenyészően keveset; közülük eddig csupán az alább ismertetendő költeménye került elő.¹⁹ De még ha el is fogadjuk, hogy az anatóliai

17 Pl. Wheeler M. THACKSTON, *The Diwan of Khata'i: Pictures for the Poetry of Shah Ismai'il I*, *Asian Art*, 1:4(Fall 1988), 37–63; Tourkhan GANDJEI, *A Note on an Illustrated Ms of Shāh Ismā'īl*, *Turcica* 18(1986), 159–164.

18 A pszeudo-Hatájikról l. még: İbrahim ASLANOĞLU, *Şah İsmail Hatayi ve Anadolu Hatayileri*, İstanbul, Der Yayınları, 1992.

19 Az anatóliai kéziratos hagyományban szereplő Hatáji-versek szisztematikusan vizsgálata még várat magára. Két kézirat egybegyűrt anyaga már megjelent (Sadeddin Nüzhet ERGUN, *Hatâyî Divanı: Şah İsmail Safevi Edebi Hayatı ve Nefesleri*, İstanbul, Maarif Kitaphanesi, 1946). Ezek közül csak az egyik (Millet Kütüphanesi, Ali Emîri Mnz. 131), egy valószínűleg XIX. századi vagy talán még újabb tartalmaz kizárólag Hatáji- vagy Hatájinak tulajdonított verseket, míg a másik kézirat esetében medzsmuáról, azaz a kéziratos versgyűjteményről van szó, melyben Sah Iszmail-, illetve neki tulajdonított versek együtt szerepelnek a bektasi körökhöz köthető költői hagyomány ver-seivel (Millet Kütüphanesi, Ali Emîri Mnz. 631). A kézirat nincs datálva, de a lelegején szereplő verses bejegyzés III. Szelim trónra lépésére utal, így lejegyzésére nézvést a terminus ante quem 1789; ugyanakkor az is biztos, hogy a XVI. század után keletkezett, mert nemcsak Sah Iszmail, hanem a kéziratban verseikkel szereplő összes költő is ebből a korszakból származik.

medzsmuákban szereplő Hatájí tahalluszú verseket ő – esetleg a szafavida propagandagépezet legfelső vezetése – írta, ezek egyértelműen az anatóliai nomád törzsek számára íródtak. A bektasi körökben működő pszeudo-Hatájí versei azonban nem csupán a metrumban térnek el a szafavida Irán uralkodójának költeményeitől.²⁰ Mint fentebb már említettem, a dívánköltészet versformái mellett igen gyakran találhatunk köztük török népi versformákat is, amilyen például a kosma vagy a tujug.²¹ Amelia Gallagher szerint tartalmilag is különböznek Sah Iszmail messianisztikus verseitől, amennyiben ő már nem a világvégét elhozó Mahdíként jelenik meg, hanem a misztikus dervisrend atyjaként, pírként. Máig ebben a minőségben szerepel az alevi-bektasi panteonban, s az őt ekként bemutató versek szerves részét alkotják a rend ma is gyakorolt rituáléinak.

Összefoglalás

Az alábbi vers többféle hagyomány metszéspontján áll. Egyrészt beletartozik abba a közös anatóliai-iráni török nyelvű tradícióba, amely a szafavidák és az őket támogató török nyelvű kizilbas törzsek révén a XVI. század elején néhány évtizedre az elitkultúra közelébe került; ezt jól tükrözik a szafavidák által megrendelt és jeles kalligráfusok által előállított kéziratok. A század második felétől a szafavidák mint irodalmi mecénások távolodni kezdtek milleniarista vallási eszményeiktől, illetve az ezt megjelenítő egyszerű török nyelvű verselőktől, és egyre inkább a perzsa nyelvű magaskultúra támogatóivá váltak. Ez nem jelentette sem a messianisztikus diskurzus teljes eltűnését, sem pedig a török nyelvű irodalom pártolásának teljes háttérbe szorulását, de a folyamatot még nem ismerjük pontosan. A vers, illetve Sah Iszmail költészetének vallási propaganda része ahhoz a heterodox hagyományhoz is kapcsolódik, amely éles ellentétben állt mind az ekkoriban önmagát újradefiniáló és a kialakuló központosított oszmán állammal szoros szövetséget alkotó, illetve annak struktúrájába betagozódó szunnita ortodoxiával, mind pedig a XVII. század első felétől kezdve a szafavida Iránban egyre inkább megerősödő ortodox síizmussal és az iráni síita papsággal. Mint láttuk, ez az egyetlen, népi török műfajban, illetve törökös szótagszámláló verseléssel íródott Hatájí-költemény, mely a szafavida Iránból származik, míg az ehhez hasonló versek valósággal hemzsegnek a kortárs és a későbbi anatóliai bektasi hagyományban. Tanulságai hasonlóak tehát, mint a kora újkori európai közköltészeté, amely az ideológiák és hagyománytípusok határán éppígy átjárhatott.

20 Amelia GALLAGHER, *The Fallible Master of Perfection: Shah Ismail in the Alevi-Bektashi Tradition*, Montreal, McGill University, 2004 (kiadatlan doktori disszertáció).

21 Erről magyarul: SUDÁR Balázs, *A Palatics-kódex török versgyűjteményei: török költészet és zene a XVI. századi hódoltságban*, Bp., Balassi, 2005 (Humanizmus és reformáció, 29), 31–34.

Sah Iszmail verse²²

1. Allāh allāh dīn gāziler
gāziler diyen šāh menem²³
karşu gelün secde kılıñ
gāziler diyen šāh menem
2. uçmağda tūti kuşiyam
ağır leşker erbaşiyam
men şūfiler yoldaşiyam
gāziler diyen šāh menem
3. ne yerde ekersen biterem
hānde çağırsan yeterem
şūfiler elin dutaram
gāziler diyen šāh menem
4. Mañşūr ile dārda idim
Ḥalil ile nārda idim
Mūsá ile Ṭurda idim
gāziler diyen šāh menem
5. Esrā'adan²⁴ beri gelün
nevrüz edüng šāha yetüng
Hey gāziler secde kılıñ
gāziler diyen šāh menem

۲۰

۱ الله الله دينك غازى لىر دين شاه منم
قارشو كلونك سجده قبولونك غازيلر دين شاه منم
۲ اوچماغده طوطى قوشيم اغير لشكر ار باشيم
من صوفيلر يولداشيم غازى لار دين شاه منم
۳ نه بيرده اكرسن بيمترم خانده چاغيرسن يترم
صوفيلر الين دوترم غازى لار دين شاه منم
۴ منصور ايله دارده ايديم خليل ايله نارده ايديم
موسى ايله طورده ايديم غازى لار دين شاه منم
۵ ايسرادن برى كلونك نوروز ايدينك شاهه يتونك
هى غازيلار سجده قبولونك غازى لار دين شاه منم
۶ قرمىزى تاجلو بوز آتلو اغير لشكرى هيبتلو
يوسف پيغامبر صفتلو غازى لار دين شاه منم
۷ خطايى ام ال آتلويم سوزى شكردن داتلويم
مرتضى على داتلويم غازى لار دين شاه منم

Il canzoniere di Sah Ismail Hatai, ed.
Tourkhan GANDJEI, Napoli, Istituto
Universitario Orientale, 1959, #20, 22.

- 22 *Il Canzoniere di Shāh Ismā'il Ḥaṭā'ī*, ed. Tourkhan GANDJEI, Napoli, Istituto Universitario Orientale, 1959, #20, 22; vö. MINORSKY, *i. m.*, 1032a.
- 23 Minorsky véleményem szerint tévesen értelmezi a refrént, amikor így olvassa: *dīn-i šāh menem* (I am the faith of the Shah (Ali) 'én vagyok a sah vallása'). Szintén téves olvasatot ad a 2006-os isztambuli kiadás (*Şah İsmail Hatâ'i Külliyyatı: Türkçe divanı, Nasihat-name, Deh-name, Tuşuğlar, Koşmalar, Geraylılar, Varsağular ve Bayatılar*, ed. Babek CAVANŞİR, Ekber N. NECEF, İstanbul, Kaknüs, 2006, 267–268): *Allāh Allāh dēñ gāziler, gāziler! Dēyin šāh menem* ('Gázik, mondjátok: Allah, Allah! Mondjátok, hogy én vagyok a sah!'), ugyanis nem adja meg, hogy miért szerepel két formában a felszólító módú ige: *dīn* (DYK) és *din* (DYN). Így jómagam a 2005-ös bakui kiadás olvasatát fogadtam el (*Şah İsmayıl Xatai əsərləri*, ed. Əliyar SƏFƏRLİ és Xəlil YUSİFLİ, Bakı, Şərç-Qərb, 2005, 151).
- 24 L. MINORSKY, *i. m.*, 1032. Problematikus olvasat; Minorsky külön jelzi, hogy *isrā'adannak* kell olvasni. Az *isrā'* szó jelentése 'éjjeli utazás'; Minorsky valószínűleg innen próbálja származtatni az *eve* 'éjjel' jelentést, melyre azonban még sehol sem találtam párhuzamot. A másik három olvasat szintén problematikus, és még össze kell vetni a kézirattal, melyhez sajnos eddig nem fértem hozzá. Gandjei: 'YSR'DN *ey sıradan* (?); Cavanşir-Necf: *bir sıradan*; Səfərli-Yusifli: *əsir edin* 'ejtsetek foglyokat!'

6. kırmızı tâclu boz atlu
ağır leşkeri heybetlü
Yüsif peygamber şıfatlu
ğâziler diyen şâh menem
7. Hâṭâyî'em al atluyam
sözi şekkerden datluyam
Murtazá 'Alî zâtluyam
ğâziler diyen şâh menem



1. Kiáltsátok, gázik:²⁵ „Allah, Allah!”
Én vagyok a sah, ki hívlak bennetek!
Jertek elé, boruljatok le!
Gázik, én vagyok a sah, ki hívlak bennetek!
2. Én vagyok a papagáj a mennyben,
Erós hadak vezére vagyok,
A szúfiknak társa vagyok.
Gázik, én vagyok a sah, ki hívlak bennetek!
3. Akárhó vetsz, ott én növök,
Akárhó hívsz, én ott leszek,
Én fogom a szúfik kezét.
Gázik, én vagyok a sah, ki hívlak bennetek!
4. Manszúrral voltam a vesztóhelyen,
Ábrahámmal voltam a tűzben,
Mózeszel a Sinain voltam.
Gázik, én vagyok a sah, ki hívlak bennetek!
5. Jertek elő az éjjelből,
Ünnepeljétek az újévet, jertek a sahhoz!
Gázik, boruljatok le!
Gázik, én vagyok a sah, ki hívlak bennetek!

25 A szó általában hitharcost jelent, itt Sah Iszmail türkmén kizilbas híveire utal.

6. Vörös süveg, szürke paripákon nyargaló
Hatalmas, félelmetes sereg,
József prófétához hasonló
Gázik, én vagyok a sah, ki hívlak bennetek!

7. Hatáji vagyok, lovam veres,
Beszédem cukornál édesebb.
Ali maga vagyok.
Gázik, én vagyok a sah, ki hívlak bennetek!

A refrénbeli sah egyszerre utal a szerzőre és Alira: Sah Iszmail Ali megtestesüléseként állítja be magát. Arra szólítja fel a híveket, hogy boruljanak le előtte, felidézve ezzel az ima aktusát. Egyszerre papagáj, aki a perzsa-török irodalmi hagyományban mézédés szavaival az isteni bölcsességet közvetíti, de itt egyben a militáns dervisrend hadvezére, illetve misztikus mester. A 3. párvers mintha a *vahdat al-vudzsúd*, azaz a létezés egységének híres, a hagyományban Ibn Arabí misztikus filozófusnak tulajdonított és fentebb már említett tanát idézi fel, mely szerint minden létező valójában Isten manifesztációja. A következő verspárban a költő implicite Istennel azonosítja magát: Manszúr al-Halládzs (megh. 922) az antinomista iszlám miszticizmus szimbolikus figurája volt, akit kivégeztek eretneknek tartott kijelentéseikért, melyek közül a leghíresebb: *aná'l-hakik* 'Én vagyok Isten,' mely azóta is a mintegy mottója a muszlim unio misticáról való gondolkodásnak. Ábrahámot a Korán (21:68–9) szerint azért akarták megégetni, mert összetörte a bálványokat, de Isten kimentette a tűzből; Mózesnek pedig Isten hatalma jelent meg azáltal, hogy lerombolta a Sinai-hegyet.²⁶ Sah Iszmail uralma eszkatologikus értelemben a megváltó, azaz az idők végezetéig rejtőzködő Imám uralmának kezdete. A saría, azaz a muszlim jog érvényét felfüggesztik, hiszen ezentúl az istenség közvetlenül Sah Iszmailon keresztül nyilatkozik meg. Az 5. versszak újévi ünnepe talán éppen ennek az új időszámításnak a kezdetét jelöli. A következő párversben maguk a kizilbas türkmén nomád katonák, a szafavidák hívei jelennek meg vörös süvegben. A költő Józsefhez hasonlítja őket – ő mind az Ótestamentumban, mind a Koránban szerepel; az iszlámban az isteni szépség megtestesülése. Az utolsó párversben az édes szavak ismét visszahozzák a bölcs szavú papagáj, azaz a bölcs vezető motívumát. Végül a költő kijelenti azonosságát Alival, mely arra utal, hogy a szafavidák *szejjid*nek, azaz Mohamed utódainak vallották magukat, ugyanakkor pedig az, hogy a vers egy Ali-leszármazott eljövételéről szól, szintén az eszkatologikus kontextus részét képezi.