

KELETKUTATÁS

A Körösi Csoma Társaság folyóirata

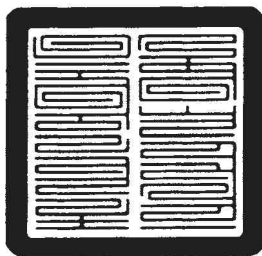
2024. ősz

Szerkeszti

DÁVID GÉZA ÉS ITTZÉS MÁTÉ

BIRTALAN ÁGNES, CZENTNÁR ANDRÁS, FODOR PÁL,
IVÁNYI TAMÁS, PÉRI BENEDEK ÉS SZOMBATHY ZOLTÁN

közreműködésével



BUDAPEST

A borítón:

Mahátmá Gándhí szobra az indiai parlament régi épülete előtt Újdelhiben
Rám Vandzsí Szutár (1925–) szobrászművész alkotása



A kiadvány a Magyar Tudományos Akadémia támogatásával készült.

Kiadja a Kőrösi Csoma Társaság, Budapest

Felelős kiadó: Iványi Tamás

Műszaki szerkesztés: Terjék Edina

Készült a Rocket Stúdióban

ISSN 0133-4778

Tartalom

TANULMÁNYOK

<i>Szenkovics Dezső: Gándhí és a független India alkotmánya</i>	5
<i>Dávid Krisztina: A sokféleségi tényező szerepe a modern indiai kultúrában és kommunikációban</i>	23
<i>Lázár Imre: „Képeikkel hazatértek”: Sass Brunner Erzsébet és Brunner Erzsébet indiai művészi tevékenységének magyarországi recepciója..</i>	37
<i>Szivák Júlia: Pandzsábi nosztalgia a filmvásznon</i>	79
<i>Iványi Márton Pál: Taqīya a középkori Magyarországon? Kripto-muszlim taktikai színlelés az Árpád-ház időszakában</i>	89

KISEBB TÖRTÉNETI ADATOK

<i>Dávid Géza: Mikor épülhetett Martonos vára?</i>	123
--	-----

SZEMLE

KÖNYVEK

Reminiscences of Old Mongolian Monks. Interviews about Mongolia's Buddhist Monasteries in the Early 20th Century (<i>Kápolnás Olivér</i>)....	127
---	-----

Contents

STUDIES

<i>Dezső Szenkovics: Gandhi and the Constitution of independent India</i>	5
<i>Krisztina Dávid: The role of the „diversity factor” in modern Indian culture and communication</i>	23
<i>Imre Lázár: „They returned home with their pictures”: The reception of the Indian artistic activity of Elizabeth Sass Brunner and Elizabeth Brunner in Hungary</i>	37
<i>Júlia Szivák: Punjabi nostalgia on the film screen</i>	79
<i>Márton Pál Iványi: Taqīya in medieval Hungary? Crypto-Muslim tactical dissimulation in the age of the Árpád dynasty</i>	89

MINOR HISTORICAL DATA

<i>Géza Dávid: When was the castle of Martonos built?.....</i>	123
--	-----

REVIEW

BOOKS

Reminiscences of Old Mongolian Monks. Interviews about Mongolia’s Buddhist Monasteries in the Early 20th Century (<i>Olivér Kápolnás</i>).....	127
--	-----

TANULMÁNYOK

Szenkovics Dezső

Gándhí és a független India alkotmánya

Kivonat

2022-ben a szabad és független India fennállásának 75. évfordulóját ünnepelte. A három-negyed évszázados szuverenitás egyik fontos alapkőve az indiai alkotmány, amelyet az Alkotmányozó Nemzetgyűlés 1950. január 26-án fogadott el. Jelen tanulmány arra a kérdésre keresi a választ, hogy milyen lett volna India alkotmánya, amennyiben azt maga Mohandász Karamcsand Gándhí alkotta volna meg. A válaszokat Gándhí azon írásaiból merítem, amelyek jelentős mértékben felfedik a Mahátmá gondolkodását olyan kérdésekről, mint az államforma, a közigazgatási modell, a jogok, az oktatás és az igazságszolgáltatás.

Kulcsszavak: India, függetlenség, alkotmány, Gándhí

Gandhi and the Constitution of independent India

Abstract

In 2022, the free and independent India celebrated the seventy-fifth anniversary of its establishment. An important cornerstone of this three-quarter century of sovereignty is the Constitution of India, adopted by the Constituent Assembly on January 26, 1950. This paper attempts to answer the question what the Constitution of India would have been like if it had been drafted by Mohandas Karamchand Gandhi himself. I draw the answers to this question from Gandhi's writings which reveal a considerable amount of the Mahatma's thinking on issues such as the form of government, administrative models, rights, education and jurisdiction.

Keywords: India, independence, constitution, Gandhi

„Az Alkotmány nem pusztán jogi dokumentum,
hanem az Élet hordozója, szelleme pedig
mindig a kor szellemét kell, hogy tükrözze.”
(Bhímraó Rámdzsi Ámbédkar [Bhimrao Ramji Ambedkar])¹

India önálló, független és szuverén államiságának két kiemelkedő ünnepe augusztus 15. és január 26.² Míg az előbbi az 1947-es esztendőhöz és a független, szabad India megszületéséhez kötődik, a második időpont a köztársaság napját jelöli, és az 1950-es évszámmal kapcsolatos. Az említett évben ugyanis ezen a napon fogadták el India első alkotmányát.

Jelen tanulmányban megvizsgálom, hogyan alakult az alkotmányozási folyamat Indiában, milyen szerepe volt ebben Móhandász Karamcsand Gándhínak (Mohandas Karamchand Gandhi),³ illetve néhány kordokumentumon és történelmi példán keresztül igyekszem rámutatni arra, hogy melyek lettek volna az indiai alkotmány központi értékei és elvei, amennyiben az alaptörvény megírását a Mahátmá (Mahatma, „Nagy Lélek”) szellemisége, értékvilága, államról, kormányzásról és India jövőjéről kialakított világképe határozta volna meg.

A gyarmati India fontos jogtörténeti mérföldkövei

India első alkotmányát az Alkotmányozó Nemzetgyűlés ugyan 1946. december 6.–1950. január 26. között alkotta meg, ezt a folyamatot számos olyan, India történelmében mérföldkőnek számító dokumentum előzte meg, amelyek nagy hatással voltak az immár szuverén ország alaptörvényére. Tekintettel a tanulmány tartalmi fókuszára és a rendelkezésre álló keretekre, nem vállalkozhatom arra, hogy e fontos történelmi pillanatok mindegyikét felvillantsam, ezért csak az általam legfontosabbnak tartott dokumentumokat mutatom be röviden.

Számos szerző⁴ az indiai alkotmányozás folyamatának vizsgálata során olyan régi dokumentumokig megy vissza, mint a Kelet-indiai Társaságot 1600-ban

¹ Ambedkar, *Writing and Speeches*. XVII/1. xxiii.

² Jelen tanulmány a Hopp Ferenc Ázsiai Művészeti Múzeum és a Magyar–Indiai Baráti Társaság szervezésében, az Indiai Nagykövetség támogatásával az *Ázádi Ká Amrit Mahótszav* (*Ázádi Ká Amrit Mahotsav*) programsorozat részeként megszervezett *India 75. „India szabadságot akar”* című konferencián (Budapest, Szépművészeti Múzeum, 2023. január 27.) elhangzott, „A függetlenségtől az alkotmányig” című előadás írott változata.

³ A tanulmány szövegében az indiai nevek és az ind nyelvekből származó szavak a kiejtés szerinti magyaros átírásban szerepelnek. Az első előforduláskor ezt tulajdonneveknél (személyneveknél, földrajzi neveknél) a széles körben elterjedt angolos átírású forma követi zárójelben, míg közneveknél a tudományos átírás szerinti alak.

⁴ Pl. Patra, *Landmarks in the Constitutional History of India*, 81–131; Ramaswamy, *Constitutional Developments*, 326–387.

létrehozó alapító okirat (*Royal Charter of 1600*), vagy az az 1773-ban napvilágot látott törvény (*Regulating Act 1773*), amely a társaság „állam az államban” típusú működésének próbált oly módon határt szabni, hogy tevékenységét a brit parlamentnek rendelte alá. Ugyanide szokás sorolni azt az 1813-ban kiadott törvényt is (*East India Company Act 1813*, más néven *Charter Act 1813*), amely tovább korlátozta a Kelet-indiai Társaság működését, elvéve az intézménytől az indiai kereskedelem fölött mindaddig gyakorolt monopóliumát és megnyitva a piacot minden brit állampolgár számára. Jóllehet egy tágabb elemzési kontextusba ezek a dokumentumok mind beleférnek, úgy gondolom, hogy a jelen téma szempontjából ezek a törvények nem játszanak olyan fontos szerepet, hogy bővebb kifejtést tennének szükségessé.

A lényeges dokumentumok sorában az első említésre méltó szöveg az 1895-ben napvilágot látott Indiai Alkotmánytörvény (*Constitution of India Bill*, hindiül: *Szvarádzs Bill [Swaraj Bill]*). A Lókmánja Tilak (Lokmánya Tilak)⁵ jelentős hatását tükröző dokumentum volt az első olyan alkotmányos elképzelés India történetében, amely az állampolgárok számára garantálta a szólásszabadságot, az otthon sérthetetlenségét, a tulajdonhoz való jogot, a törvény előtti egyenlőséget, a közhivatalokba való bejutás egyenlő esélyét és az élethez való jogot.⁶ Erre a kezdetleges próbálkozásra a témát behatóan ismerő kutatók úgy hivatkoznak, mint az első olyan nem hivatalos kísérletre indiai viszonylatban, amely egy alkotmányként működő jogi szöveg megalkotásával próbálkozott, és amely hatással volt az összes ezt követő hasonló kezdeményezésre.⁷

Egy másik fontos jogi dokumentum az 1909-ben napvilágot látott *Indian Council Act*, amely Lord Minto-ról és Lord Morley-ről, India alkirályáról és államtitkáráról elnevezve „Morley–Minto-reformok”-ként is ismert. A brit kormány által bevezetett reform hátterében az állt, hogy a 20. század elejétől megjelenő nacionalista mozgalmak egyre erőteljesebben kezdték követelni azt, hogy az indiaiak nagyobb szerepet kapjanak az indiai kormányzat különböző intézményeiben. Ennek a nyomásnak engedve, valamint az egyre erősödő szélsőséges, időnként fizikai agresszióba és lincselésbe torkolló nacionalista megnyilvánulások visszaszorítása érdekében született meg ez a törvény, amely sokkal inkább a helyzet pillanatnyi kezelését jelentette, mintsem hosszú távú megoldást. A törvény értelmében a központi és a tartományi törvényhozási testületekben megnőtt ugyan a választott képviselők, azaz az indiaiak létszáma, de a britek odafigyeltek, hogy arányuk se érhesse el a brit vagy a britek

⁵ Polgári nevén Bál Gangádhar Tilak (Bal Gangadhar Tilak; 1856–1920), az indiai függetlenségi mozgalom első kiemelkedő személyisége, aki a *Lókmánja (Lokmánya)* ’a nép által elismert, nagyon tisztelt’ melléknevet azzal érdemelte ki, hogy meggyőződéssel vallotta, hogy India számára az egyetlen járható út az önrendelkezés, a függetlenség. Maga Mahátmá Gándhí is a modern India atyjaként tekintett rá.

⁶ Sorabjee, *Rights and Human Rights in the Modern World*, 115.

⁷ De, *Constitutional Antecedents*, 102.

íránt elkötelezett indiai képviselőket, akiket viszont a brit kormányzat nevezett ki. Ugyanakkor számos olyan kitétel is volt a törvényben, amelyek további elégedetlenségre adtak okot, ilyen volt például a korlátozott választójog, a választókerületek vallási hovatartozás alapján történő felosztása, amely a muszlimok számára külön választókerületeket hozott létre, valamint a választásokon való elindulás követelményeként megszabott képesítések észszerűtlensége. Mindezek miatt a „Morley–Minto-reformok” dokumentum nem oldotta meg a helyzetet, csupán elodázta a teljes függetlenség és önkormányzatiság kivívása érdekében folytatott küzdelmet.

Továbbhaladva az időben, szólni kell az első olyan jogi dokumentumról, amelynek a szerzői maguk is indiaiak voltak. Az Indiai Nemzeti Kongresszus és a Muszlim Liga által kidolgozott és 1916-ban elfogadott Lakhnaú (Lucknow) Paktum (*The Indian National Congress – All India Muslim League Agreement*) két szempontból is fontos. Egyrészt megalapozta a Kongresszus és a Liga közötti együttműködést az önkormányzatiság érdekében, megszüntetve az addigi ellenséges viszonyt, másrészt a dokumentum egyik fő követelése volt a választott képviseleti rendszer kiterjesztése mind országos, mind tartományi szinten. Ugyanakkor hangsúlyosan megfogalmazta azt az elvárást is, hogy az alkirály és a tartományi kormányzók mellett működő operatív, végrehajtó testületekben az indiaiak befolyásos szerepkörökhöz juthassanak. Végezetül pedig azt is fontos kiemelni, hogy ez volt az első alkalom, hogy a Kongresszus nyíltan elismerte a vallási közösségek mentén szerveződő választókerületek létjogosultságát.⁸

Annak ellenére, hogy Nagy-Britannia a győztesek oldalán fejezte be az első világháborút, India ebből semmit nem érzett meg pozitív értelemben. A háború befejeztét követően jelentősen visszaesett az indiai kisipari cikkek iránti kereslet, ami sok család számára eredményezett súlyos megélhetési gondokat. Ezt súlyosbították az 1918–1919-es aszályos évek, amelyek tömeges éhezéshez és éhhalálhoz vezettek. Végül pedig az Indián átvonuló spanyolnáthajárvány további milliók halálát követelte. Végso kétségbeesésükben az elkeseredett emberek helyi megmozdulásokat, sztrájkokat, tiltakozásokat szerveztek, amelyek gyakran erős angolelleses tüntetésekbe csaptak át. A brit kormányzat minderre a Rowlatt-törvénnyel válaszolt, amelynek leglényegesebb eleme az volt, hogy lehetővé tette az erőszakszervezetek számára, hogy bírósági eljárás és ítélet nélkül börtönözzenek be vagy akár száműzzenek embereket. E törvény ellen maga Gándhí is tiltakozott, aminek eredményeképpen országos szinten nagy tömegmegmozdulásokra került sor. Amritsarbán (Amritsar) a nepáli törzsből származó gurkha harcosokból álló katonai egység parancsnoka, Dyer tábornok tűzparancsot adott, és belelővetett a békésen tüntető tömegbe, aminek következtében mintegy 400 ember meghalt és több mint 1200-an megsebesültek.

⁸ Datar, *The Lucknow Pact of 1916*, 65.

A tábornokot parlamenti vizsgálóbizottság elé állították, de az eljárás végén felmentették.⁹

Ebben a felfokozott hangulatban látott napvilágot 1919-ben egy új törvény, az úgynevezett Montagu–Chelmsford-reform (*Government of India Act 1919*), amely Edward Charles Montagu államtitkárról és Lord Chelmsford alkirályról kapta a nevét.

A törvény számos újdonságot eredményezett. Egyes kutatók szerint ez volt az első igazi próbálkozás a britek részéről arra vonatkozóan, hogy még ha egyelőre korlátozott hatáskörökkel is, de valamilyen fokú önrendelkezési jogot adjanak az indiaiak kezébe. Ez leginkább abban nyilvánult meg, hogy a reform India területét 11 tartományra osztotta, amelyek a tartományi kormányzó és törvényhozás vezetése alatt álltak. A tartományi törvényhozás jogalkotási kompetenciákat kapott az oktatás, a mezőgazdaság, az egészségügy, az ipar és az útépités terén, viszont az olyan lényeges területek, mint a külügy, a hadügy és a pénzügy, megmaradtak a központi törvényhozás szintjén. Az alkirálynak továbbra is mindenre kiterjedő vétőjoga volt, ami jelentősen korlátozta a testületek függetlenségét.

Annak ellenére, hogy a britek úgy beszéltek a törvényről, mint a felelős indiai kormányzás első fontos lépésének jogi keretéről, az Indiai Nemzeti Kongresszus elutasította azt, mondván, hogy India megérett a teljes körű és felelős kormányzásra, vagyis az önrendelkezésre, amelyet ez a reformtörvény nem tesz lehetővé.¹⁰

Az 1919-ben napvilágot látott törvény felülvizsgálatára és a szükséges alkotmányos reformok meghozatalára jött létre a brit kormány által 1927-ben kinevezett Simon-bizottság. Mivel azonban a bizottságnak egyetlen indiai tagja sem volt, nagy felháborodást váltott ki a kor indiai vezetőinek körében. Sértőnek tartották, hogy a britek úgy akarnak dönteni az ország jövőjéről, hogy az érintett fél képviselői meghívást sem kaptak a döntési folyamatban való részvételre. A Kongresszus úgy határozott, hogy bojkottálja a bizottság munkáját, és a többi indiai politikai szereplővel együtt kezdeményezik egy másik bizottság létrehozását az indiai alkotmánytervezet kidolgozása céljából. Így született meg 1928-ban az úgynevezett Néhrú-jelentés, melynek kidolgozói között olyan híres személyiségek voltak, mint Mótílál Néhrú (Motilal Nehru), Szubhás Csandra Bósz (Subhash Chandra Bose) vagy a későbbi miniszterelnök, Dzsaváharlál Néhrú (Jawaharlal Nehru).

A jelentést kidolgozó bizottság a dokumentum elején kimondta, hogy India a Brit Nemzetközösség más tagjaihoz, Kanadához vagy Ausztráliához hasonló domíniumi státuszt követel, továbbá számos olyan alapjogot is rögzített, amelyet a későbbi indiai alkotmány is szó szerint átvett (a véleménynyilvánítás

⁹ Tenigl-Takács, *India története*, 354–355.

¹⁰ Tenigl-Takács, *India története*, 356.

szabadsága, törvény előtti egyenlőség, lelkiismereti szabadság, szabad vallásgyakorlás, az ingyenes alapfokú oktatáshoz való jog stb.). Mindezek ellenére fogadtatása nem volt felhőtlen. Legnagyobb ellenzője a Muszlim Liga volt, amely azt kifogásolta, hogy a Néhrú-jelentés elveszi a muszlimoktól azt a jogot, amelyet a Lakhnaú Paktum biztosított nekik: a muszlimok számára felállított külön választókerületeket. Ugyanakkor a teljes függetlenség (*pūrna szvarádzs* [*pūrṇa svarāj*]) hívei sem voltak elégedettek, hiszen ők azt szerették volna, hogy a Kongresszus a domíniumi státusz helyett a teljes függetlenség elérését tűzze zászlójára. Végül kompromisszumos megoldás született: a brit kormányzat egy év haladékot kap, hogy a domíniumi státuszt törvényben garantálja India számára, és amennyiben ez nem történik meg, a Kongresszus követelni fogja a teljes függetlenséget, és ennek elérése érdekében meghirdeti a polgári engedetlenségi mozgalmat. Azért, hogy a hindu nacionalista kedélyeket lecsillapítsa, az indiai brit kormányzat Lord Irwin alkirály révén bejelentette, hogy India domíniumi státuszt kap. A bejelentés jelentősen felkavarta a politika vizeit mind Indiában, mind Nagy-Britanniában. Míg az indiai pártok és szervezetek vezetői üdvözltek az alkirály bejelentését, addig a brit politikusok és állampolgárok jelentős része nem támogatta a domíniumi státusz megadását Indiának. A politikai nyomás hatására Lord Irwin egy, az indiai vezetőkkel, többek közt Muhammad Ali Dzsinnával (Muhammad Ali Jinnah), Néhrúval és Gándhival folytatott megbeszélésen világossá tette, hogy Anglia belátható időn belül nem fogja megváltoztatni az indiai *status quót*.¹¹ Ennek hatására a Kongresszus vezetése az 1929-es láchóri (Lahore) ülésén egyértelművé tette, hogy változtat álláspontján, és a domíniumi státusz helyett a *pūrna szvarádzsot* tűzi ki célul, ugyanakkor meghirdették a brit politikai és gazdasági intézmények és intézkedések, valamint áruk teljes bojkottját.¹²

Az indiai alkotmány megszületése előtti utolsó olyan jogi dokumentum, amelyet ebben a kontextusban feltétlenül meg kell említeni, az indiai kormányzásról szóló 1935-ös törvény (*Government of India Act 1935*).

Ez volt az a jogi szöveg, amely létrehozta a kétszintű föderatív államot: egyrészt a központi törvényhozást és kormányzatot, másrészt a tartományokat és hercegségeket. Ez azonban az indiai politikai erők erős ellenállása miatt sohasem valósult meg. Újdonság volt, hogy a törvény a tartományokban felszámolta a kettős kormányzás (diarchia) rendszerét, és lehetővé tette, hogy ezen a szinten megalkuljanak a nép által megválasztott tartományi törvényhozási testületek,

¹¹ Tenigl-Takács, *India története*, 357–364.

¹² Ennek a bojkottnak és polgári engedetlenségi mozgalomnak az egyik legismertebb fejezete a só-szatjágraha (*satyāgraha*), ismertebb nevén a sómenet (*Dandi March*), amelynek során Gándhí több ezer indiai kíséretében lesétált az óceánhoz, ahol a brit sómonopólium elleni tiltakozásként elkezdett sót párolni. Az India-szerte nagy méreteket öltő tiltakozások és tüntetések következtében több ezer embert letartóztattak és bebörtönöztek, köztük Gándhít és Dzsaváharlál Néhrút is.

amelyek azonban csak bizonyos területeken rendelkeztek törvényalkotói hatáskörrel. Az olyan fontos területek, mint például a külügy vagy a védelempolitika, továbbra is a főkormányzó közvetlen ellenőrzése alatt maradtak, aki azt a jogát is megőrizhette, hogy kritikus helyzetekben egy személyben hozzon döntéseket. Ugyancsak ennek a törvénynek köszönhető a választójog kiterjesztése, valamint az, hogy a szikhek és a muszlimok számára külön választókerületeket hoztak létre, szemben az érinthetetlenekkel (*pária/haridzsan/dalit*), akiknek ez a jog nem adatott meg.

Összességében elmondhatjuk, hogy a fontos indiai politikai mozgalmak és pártok ezt a törvényt sem fogadták túl nagy szimpátiával. Annak ellenére, hogy mind a Kongresszus Párt, mind a Muszlim Liga támadta a törvényt, tagjaikat arra biztatták, hogy éljenek a törvény biztosította lehetőségekkel, induljanak el a tartományi választásokon, majd sikeres megválasztásuk esetén minden erejükkel a törvény aláásásán dolgozzanak. Vitathatatlan azonban, hogy a törvénynek fontos szerepe volt India politikatörténetében, még akkor is, ha a törvény elsődleges célja sokkal inkább a brit érdekek védelme volt, mintsem a *púrna szvarádzs* irányába tett lépés. Az is tény, hogy sok esetben az 1935-ös törvény szolgáltatta az alapját az 1950-es alkotmánynak. Ezért is tekintettek többen a független India első alkotmányára úgy, mint egy „idegen”, nem pedig eredeti, indiai ihletésű szövegre.¹³

A fenti összefoglalóval arra igyekeztem rámutatni, hogy a gyarmati India teljes jogtörténete – annak ellenére, hogy nagy általánosságban mindig a brit érdekeket igyekezett kiszolgálni és megerősíteni, nem pedig az indiai célokat – az alkotmányozás fontos lépéseinek sorozataként értelmezhető. Erre utal Áditja Nigam (Aditya Nigam) is, amikor azt írja, hogy az indiaiak által folytatott gyarmatellenes harc az alkotmány megírásának bonyolult folyamatként fogható fel, amelynek lenyomatai a fent említett és röviden bemutatott törvények.¹⁴

A független és szabad India első alkotmányának létrejötte

Az 1946 őszen újra megválasztott brit munkáspárti kormány úgy döntött, hogy felállít egy bizottságot, amelynek az lesz a küldetése, hogy India alkotmányának kidolgozása érdekében tegye a szükséges lépéseket. Egy küldöttség még ugyanazon évben Indiába látogatott azzal a céllal, hogy megpróbálja összekötni a Kongresszus Párt és a Muszlim Liga India jövőjével kapcsolatos nézeteit.¹⁵ Miután felismerték, hogy a két párt álláspontja nem egyeztethető össze,

¹³ Gallagher, *The Decline, Revival and Fall*, 73–154.

¹⁴ Nigam, *A Text Without Author*, 127.

¹⁵ Köztudott, hogy míg a Kongresszus Párt az egységes India híve volt, addig a Muszlim Liga a független muszlim állam, Pakisztán létrehozásán fáradozott.

és a felek semmiféle kompromisszumos megoldásra nem hajlandók, a bizottság saját javaslattal állt elő. Ennek a lényege az volt, hogy elutasította a független Pakisztán gondolatát, helyette azonban lehetővé tette, hogy az indiai unión belül a tartományok és hercegségek önálló, magas fokú autonómiával, törvényhozással és végrehajtói hatalommal rendelkező csoportosulásokat hozzanak létre.

A javaslatot kezdetben mindkét párt elfogadta, később azonban a Kongresszus Párt úgy döntött, elutasítja, ugyanis ellenezte azt, hogy a vallás tartsa össze ezeket az autonóm csoportosulásokat. Miután a küldöttség minden további próbálkozása kudarcot vallott a két fél összebékítésére, a megválasztott Alkotmányozó Nemzetgyűlés mégiscsak elkezdte a munkáját, ezt azonban a szikh és a muzulmán frakciók bojkottálták. Mindeközben az alkirály kinevezte az új ideiglenes kormányt, melynek miniszterelnökéül Dzsaváharlál Néhrút jelölte ki. A Muszlim Liga azonban nem értett egyet az alkirály döntésével, és tiltakozásképpen meghirdette a közvetlen cselekvés napját (*Direct Action Day*), amely a hinduk és a muszlimok között kiobbant borzalmas leszámolásokhoz és zavargásokhoz vezetett. 1946 végére az India-szerte kiobbant zavargások olyan méreteket öltöttek, hogy az angol parlament Lord Mountbatten személyében új alkirályt nevezett ki India élére, és egyértelművé tette, hogy a britek legkésőbb 1948 júniusáig elhagyják Indiát.

Az új alkirály nevéhez fűződik az úgynevezett Mountbatten-terv, amely arról rendelkezett, hogy az angolok kivonulása után a hinduk által lakott területeken létrejön India, a muszlim többségű területek pedig Pakisztánt fogják alkotni. A egyes lakosságú területek népszavazás útján döntenek el, melyik államhoz akarnak tartozni, míg a fejedelemségek esetében erről maga az uralkodó határoz. Gándhí és a Kongresszus Párt jelentős része ellenezte a felosztást, azonban a hinduk és a muszlimok között kialakult véres konfliktusok végül arra kényszerítették őket, hogy elfogadják a tervet. Mindezek eredményeképpen India 1947. augusztus 15-én szabad és szuverén állammá vált. A teljes folyamatról a brit parlament által elfogadott 1947-es indiai függetlenségi törvény (*Indian Independence Act 1947*) rendelkezett, amelynek értelmében azonban India továbbra is brit domínium maradt. Ezt a helyzetet csak az alkotmány elfogadásának pillanatában lehetett végérvényesen rendezni, mégpedig olyan módon, hogy az Alkotmányozó Nemzetgyűlés által kidolgozott végleges alkotmányt nem terjesztették a brit parlament elé, ahogy azt a törvény előírta, az alkotmány 395. cikke pedig hatályon kívül helyezte a függetlenségi törvényt.¹⁶

Az 1950. január 26-án törvényerőre emelkedő indiai alkotmány létrejöttében, mint láttuk, fontos szerepet játszott az Alkotmányozó Nemzetgyűlés, amely mintegy három éven keresztül dolgozott az alaptörvény megszövegezésén és szerkezetén. Az eredetileg 19 részből, 395 cikkből és 8 mellékletből (*schedule*) álló textus a maga több mint 117 000 szavával a világ leghosszabb nemzeti

¹⁶ Tenigl-Takács, *India története*, 381–387.

alkotmányává tette az új indiai alaptörvényt. Abban is egyedinek számít, hogy első, eredeti példányát Prém B. N. Rájzadá (Prem B. N. Raizada) kalligráfus – magának Dzsaváharlál Néhrúnak a kérésére – saját kézírásával készítette el, a gazdagon díszített lapokat pedig Nandalál Bósz (Nandalal Bose) és tanítványai szolgáltatták számára. Ezt a példányt különleges körülmények között őrzik az indiai parlament könyvtárában.

Az Alkotmányozó Nemzetgyűlés eredetileg 389 taggal rendelkezett, közülük tizenöt nő volt. A Muszlim Liga kilépése után a testület 299 taggal folytatta a munkáját. A csaknem hároméves folyamat alatt a Nemzetgyűlés összesen 165 alkalommal ült össze, ezek közül 114-en az elkészült alkotmánytervezetet vitatták meg. Az alkotmány elkészítésével megbízott testület végül 1949. november 26-án fogadta el a végleges szöveget, amely 1950. január 26-án lépett hatályba.

Az alkotmány preambuluma kimondja, hogy a független India szuverén, demokratikus köztársaság, amely állampolgárai számára biztosítja a társadalmi, gazdasági és politikai igazságot, a gondolat, a szólás, a meggyőződés, a vallás, a hit- és vallásgyakorlás szabadságát, az egyén méltóságát, valamint jog előtti egyenlőségét. Ugyanakkor leszögezi, hogy az új köztársaságnak garantálnia kell a nemzet egységét is. Az alkotmány első része meghatározza az államformát, és szabályozza a tagállamok megalakulásának folyamatát a föderális államszerkezeten belül. A második rész az állampolgárság kérdéskörét szabályozza. A harmadik nagy fejezet részletesen tárgyalja az állampolgarsággal járó alapvető jogokat, míg a negyedik rész az állampolgárok kötelességeit rögzíti. Az ötödik szabályozza a végrehajtó hatalom komplex rendszerének működését (kormány, államelnök, minisztertanács stb.), valamint kitér a parlament és az igazságszolgáltatás szabályozására is. Az alkotmány hatodik fejezete a tagállamok berendezkedésével kapcsolatos elveket rögzíti. Fontos továbbá, a teljesség igénye nélkül, a tizenötödik fejezet, amely a választások rendszerét szabályozza. Szintén különleges a tizenhatodik, amely részletesen tárgyalja a speciális társadalmi csoportok (például törzsek, kasztok stb.) társadalmi státuszát, valamint a rájuk vonatkozó különleges rendelkezéseket. A tizenhetedik részben az alkotmány a hivatalos nyelvek kérdését rendezi.¹⁷

Anélkül, hogy ennél részletesebben belemennénk az alkotmány ismertetésébe, fontos megjegyezni azt, hogy az alkotmányozási folyamat során és azt követően többször az a kritika érte az alaptörvényt, hogy nem tartja tiszteletben az indiai társadalmi-politikai hagyományokat, szakít India évezredes örökségével, és idegen tőle.

¹⁷ Uo.; Gáthy, *India*, 232–240.

Gándhí és az indiai alkotmány

Tekintettel arra, hogy Gándhí 1948. január 30-án halálos merénylet áldozata lett, aktívan nem tudott részt venni az alkotmányozás folyamatában. Ez azonban korántsem jelenti azt, hogy a Mahátmát ne foglalkoztatta volna a független India alkotmányának a kérdése. Számos írásában, értekezésében, beszédében tett utalásokat arra, hogy melyek legyenek azok az elvek és értékek, amelyekre az indiai alkotmánynak épülnie kell. Létezik továbbá néhány más mű is,¹⁸ amely közelebb visz minket annak a kérdésnek a megválaszolásához, hogy milyen lett volna India alkotmánya, ha annak megszületésében Gándhínak is szerepe lett volna.

Az első ilyen a *Hind Szvarádzs, avagy az indiai önkormányzat*. Az 1908-ban íródott értekezésről az az általános vélekedés alakult ki, hogy nagyon éles és erős Nyugat-kritika, ami önmagában igaz is. Olyan görbe tükör, amelyet azért tart eléink a Nagy Lélek, hogy felhívja a figyelmet arra, hogy a nyugati világ politikai intézményeinek (kultúra, orvostudomány, igazságszolgáltatás stb.) miért nem kell követendő példának lennie a független India számára. Éppen ezért Gándhí műve – túlmenően a Nyugat kritikáján – egyben társadalmi-politikai program is, amely igen világosan megszabja a függetlenség utáni indiai utat.

Ha ezt a szöveget görcső alá vesszük, és következtetéseket próbálunk levonni egy gándhiánus alkotmánnyal kapcsolatban, akkor mindenekelőtt talán azt érdemes hangsúlyozni, hogy Gándhí elképzelése szerint az új, független állam politikai berendezkedésében a brit parlamentáris modellnek nem jutott volna semmiféle szerep. Értekezésében igencsak erős kritikával és ellenszenvvel ír a brit demokrácia alappilléreiről, egyenesen „drága játékszer”-nek és – a skót filozófus, Thomas Carlyle szavait használva – „a világ fecsegő boltja”-nak¹⁹ nevezi, amelyben semmiféle érdemi munka nem történik, ahol a közjó és az értékek helyett az érdekek dominálnak.²⁰ A brit politikai-kormányzati rendszer Gándhí számára nemkívánatos: ő, képletesen fogalmazva, független „Hindusz-tán”-t szeretne, és nem „Englisztán”-t.²¹

Hasonlóképpen vélekedik a brit típusú igazságszolgáltatásról is, arra figyelmeztetve Indiát, hogy a nyugati jogorvoslati hagyomány nem követendő. Ez irányú végzettsége ellenére azt tartja, hogy az ügyvédi szakma, akárcsak a bírói, erkölcstelen, hiszen egyrészt sohasem az igazság pártján áll, másrészt pedig indokolatlan gazdagsághoz vezet. A Nagy Lélek erkölcsi értékrendje szerint az ügyvédek társadalmi státusza és anyagi jóléte semmivel sem indokolható, a társadalom érdekében végzett tevékenységük hasznossága alapján

¹⁸ Gándhí, *Hind Szvarádzs*; Agarwal, *Gandhian Constitution of Free India*; Pant, *An Unusual Raja*.

¹⁹ Gándhí, *Hind Szvarádzs*, 60–61.

²⁰ Gándhí, *Hind Szvarádzs*, 59–63.

²¹ Gándhí, *Hind Szvarádzs*, 57.

bérezésük és életszínvonaluk nem haladhatná meg a munkásokét.²² Szót emel ugyanakkor a nyugati társadalmakban lezajló szekularizáció ellen is, és óva inti Indiát, hogy letérjen a vallás útjáról. „A vallás kedves számomra, és legfőbb panasza az, hogy India kezd vallástalanná válni. Itt nem a hindu, mohamedán vagy a zoroaszteri vallásokra gondolok, hanem arra a vallásra, amely minden vallásnak az alapja. Kezdünk elfordulni Istentől!”²³ – figyelmeztet Gándhí.

Röviden összegezve elmondható, hogy a *Hind Szvarádzs, avagy az indiai önkormányzat* című műben Gándhí által megálmodott és élénk tárt India-kép teljesen eltér a demokratikus Nyugat által nyújtott mintától. A független India alapját az önfenntartó kisközösségek képezik, a brit igazságszolgáltatás helyét a mediációnak, a közösségen belüli, a konfliktusban lévő felek részvételével zajló igazságszolgáltatásnak kell felváltania. A brit oktatási rendszertől és a nyugati orvoslástól is meg kell szabadulni, hiszen ezek nem egyeztethetők össze az indiai hagyományokkal és néplélekkel. A majdani független Indiának ahhoz, hogy igazán szabad és virágzó ország lehessen, a saját maga útját kell járnia, vissza kell térnie saját hagyományaihoz és kultúrájához, és végleg szakítania kell a britek által meghonosított, sok esetben Indiára erőltetett civilizációtól.

Kiváló képet rajzol Gándhínak az indiai alkotmányról alkotott elképzeléséről a Srimán Nárájan Agarvál (Shriman Narayan Agarwal) által jegyzett és 1946-ban megjelent *Gandhian Constitution of Free India* című könyv is. Azért lehetünk biztosak abban, hogy az említett mű nagy pontossággal és hitelességgel adja vissza a Mahátmának az alkotmányról alkotott elképzeléseit, mert a könyv előszavában, amelyet maga Gándhí írt, számos utalás erre enged következtetni. Gándhí így fogalmaz: „Ha elkötelezném magam minden egyes szó mellett, amely ezeken az oldalakon megjelenik, akkor akár én magam is megírdhatnám mindezt. ... Éppen ezért csak annyit tudok mondani, hogy a kiadvány ékesen bizonyítja, hogy a szerző ügyelt arra, hogy a tőle telhető legnagyobb pontossággal fogalmazzon. Nincs benne semmi olyan, ami számomra ellentmondásosnak tűnt volna azzal, amit én képviselni szeretnék.”²⁴

Gándhí szavai arra engednek következtetni, hogy minden okunk megvan rá, hogy a könyvben található, a szabad India alkotmányával kapcsolatos elveknek, értékeknek és elképzeléseknek hitelt adjunk, és úgy tekintsünk ezekre, mintha maga a Nagy Lélek vetette volna papírra őket.

A könyv értéke abban áll, hogy egy alkotmányhoz hasonló szerkezetben próbálja rendszerezni mindazokat az alkotmánnyal kapcsolatos nézeteket, amelyek Gándhí különböző írásaiban és felszólalásaiban elszórta már korábban megjelentek. A huszonkét fejezetből álló mű külön részekben tárgyalja az állampolgár jogaival és kötelezettségeivel, India államszerkezetével és közigazgatási egysé-

²² Gándhí, *Hind Szvarádzs*, 94–98.

²³ Gándhí, *Hind Szvarádzs*, 74.

²⁴ Agarwal, *Gandhian Constitution of Free India*, 3 (a szerző fordítása).

geivel, területszervezési berendezkedésével, igazságszolgáltatásával, választási rendszerével, kül- és védelempolitikájával, kisebbség- és oktatáspolitikájával stb. kapcsolatos alkotmányos elképzeléseket.

Agarwal már a mű bevezető részében leszögezi, hogy a szabad India alkotmányának alapját az ősrégi indiai alkotmányos kezdeményezéseknek és az ebből kialakult jogi hagyományoknak kell képezni. Kifejti, hogy egyrészt egyenesen sértés lenne India számára, másrészt pedig a tudomány megcsúfolása, ha a független ország első alkotmánya egy, a nyugati alkotmányokból összeollózott dokumentum lenne. Az alkotmányok nem exportálható árucikkek – vonja le a szerző a végkövetkeztetést –, hanem olyan alapokmányok, amelyeknek tükröznük kell egy adott nép unikális kultúráját, az úgynevezett „néplelket”.²⁵

Anélkül, hogy túl mélyen elmerülnénk a könyv részleteibe, mindenképp érdemes kiemelni néhány központi elvet, amelyek Gándhí alkotmányról alkotott elképzelésének a kiindulópontját képezték. Meg kell említenünk, hogy a nyugati elméletekkel szemben a gándhiánus demokráciának egy-egy alapértéke és alapelve volt: az erőszakmentesség és a decentralizáció.²⁶ Két olyan értékről van szó, amelyek mindvégig központi szerepet játszottak a Mahátmá gondolkodásában és életében. Még dél-afrikai éveikhez kötődik az erőszakmentesség elve, amelyből a *satjággraha* (*satyāgraha*)²⁷ fogalma és az ehhez társuló társadalmi-politikai mozgalom kifejlődött, és amely később kulcsszerepet játszott az indiai függetlenségi küzdelmek idején is. Ami a decentralizációt illeti, Gándhí felnőtt életének szerves részét képezték az önszerveződő és önellátó kisközösségek is, hiszen mondhatni, hogy egész életét ilyenekben élte le. Azt vallotta, hogy a független és szuverén India alkotmányának gerincét is e két elvnek kell alkotnia.

Mind az erőszakmentesség, mind az önszerveződő és önfenntartó emberi közösségek ősidők óta hangsúlyosan jelen vannak India történetében. Az erőszakmentesség minden indiai vallás központi elve és kiemelt értéke, míg a magas szuverenitási fokkal, függetlenséggel és önrendelkezési jogkörrel rendelkező kis faluközösségek évezredek óta központi szerepet töltenek be a szubkontinens társadalmi szerveződésében. Az igazi és életképes demokráciának létalapot biztosító, önszerveződő és önfenntartó kisközösségekről említést tesz például *Manu törvénykönyve*,²⁸ a Kautilja (Kaṭīlya) nevéhez fűződő

²⁵ Agarwal, *Gandhian Constitution of Free India*, 11.

²⁶ Agarwal, *Gandhian Constitution of Free India*, 36.

²⁷ A kifejezés az 'igazsághoz való ragaszkodás'-t jelenti, amely a gándhiánus gondolkodásban az emberi élet alapvető és nélkülözhetetlen tulajdonságaként jelenik meg, és amely erőt ad annak, aki az igazság híveként cselekszik. A fogalmat az erőszakmentes ellenállás és engedetlenség azon módszereinek leírására használják, amelyeket Gándhí a Dél-Afrikában töltött évei alatt fejlesztett ki, és amelyek az igazságosság elvén alapulnak. E módszer lényege, hogy egyének, embercsoportok vagy akár egy egész nemzet az erőszakmentes ellenállás legkülönbözőbb formáit használva megtagadja, hogy alávesse magát az igazságtalannak ítélt törvényeknek.

²⁸ *Manu törvénykönyve*, 191–193.

Arthasásztra (*Arthaśāstra*),²⁹ de utalást találunk rájuk a két ősi eposzban, a *Mahābhāratāban* (*Mahābhārata*) és a *Rāmājanāban* (*Rāmāyaṇa*) is. Például a *Rāmājanāban* előfordul a *grāmanī* (*grāmaṇī*) kifejezés, amely a falusi kisközség élén álló vezetőt jelöli, azt a személyt, aki a közösségben köztiszteletnek örvend, és akin keresztül az uralkodó a hatalmat gyakorolja. Találkozunk a *grāmaṛiddha* (*grāmaṛddha*) megnevezéssel is, amely az öregek tanácsára utal, vagy a *džsanapada* (*janapada*) fogalmával, amely a kis, falusi „köztársaságok” föderációját jelenti. Hasonló kifejezéseket találunk a Maurja- (Maurya-), a Gupta- és a mogul dinasztiák idején is, ami egyértelműen arra enged következtetni, hogy a *pañcsájat*- (*pañcāyat*)³⁰ rendszer mint a kisközségek önszerveződő és nagymértékben önfenntartó társadalma a posztvédikus periódustól tulajdonképpen a brit gyarmatosításig folyamatosan működött, és az indiai államiság formájától függetlenül a közigazgatás alapegységét, a társadalom központi magját képezte. Ezt az évezredes stabil közigazgatási rendszert kezdte ki az egyre erősödő brit dominancia azáltal, hogy teljes hatalomkoncentrációra törekedett.³¹

Hasonló kép tárul elénk, ha a témában említett harmadik könyvet lapozzuk fel. Az egykori diplomata, Appá Pant (Apa Pant)³² által jegyzett könyv *An Unusual Raja. Mahatma Gandhi and the Aundh Experiment* címmel jelent meg 1989-ben, és valós történetet mesél el. A mai Mahárástra (Maharashtra) állam területén található egykori kis királyság uralkodója, Rádzsa Bhavánráo Pant (Raja Bhavanrao Pant), a könyv szerzőjének apja úgy dönt, hogy lemond az uralkodói címről, és a hatalmat átruházza a nép által megválasztott képviselőkre. Döntése hátterében két fontos ok húzódott meg. Egyrészt a nép körében egyre nagyobb elégedetlenség alakult ki a királyságban beszédett adók miatt. Másrészt az uralkodó, fiának köszönhetően, találkozott Maurice Frydmannel, egy Indiába költözött lengyel származású villamosmérnökkel, aki minden javadalmazás nélkül, csupán a minimális megélhetés fejében³³ Aundhba költözött, és vállalta, hogy részt vesz annak a társadalmi modellnek a kidolgozásában, amely elhozza az aundhi emberek számára a jólétet.

Az 1938 novemberében bekövetkezett „hatalomátadást” követően szükségessé vált egy alkotmány az „új demokrácia” számára. Az egykori király, egyik tanácsadója sugallatára, fiát és Frydmant bízta meg azzal, hogy látogassanak

²⁹ Kautilya, *Arthashastra*, 57–58.

³⁰ A hindiben és más modern indoárja nyelvekben használatos *pañcāyat* (< *pañca-āyat*) szó jelentése ’öt tagból álló falusi elöljárói tanács’.

³¹ Ld. Zamora, *A Historical Summary of Indian Village Autonomy*, 263–264; Altekar, *State and Government in Ancient India*, 306; Malaviya, *Village Panchayats in India*, 45–49.

³² Teljes nevén Appászahéb Bálászahéb Pant (Apasaheb Balasaheb Pant; 1912–1992), Aundh hercege, író, karrierdiplomata, akit az ország érdekében végzett tevékenysége elismeréseként az indiai állam az ezért járó Padma Śrī (Padma Śrī) díjjal tüntetett ki.

³³ Pant, *An Unusual Raja*, 38.

el Vardhába (Wardha), és kéri a Mahátmá segítségét az új alkotmány kidolgozásában.³⁴ A látogatásra 1938 decemberének első hetében került sor. Gándhí az uralkodócsalád által elfogadott bizonyos feltételek mellett kész volt segíteni az alkotmány kidolgozásában, amely rövid időn belül meg is történt. Appá Pant visszaemlékezése szerint Gándhí teljes mértékben elutasította a centralizációt, hiszen a központosított kormányzás rendszerint drágává, nehézkessé, körülményessé, korrupttá és gyakran könyörtelenné válik. Az ilyen államberendezkedés ugyanis mindig vonzza a hatalomra törekvőket, akik viszont, megszerezve azt, minden eszközt bevetnek annak érdekében, hogy meg is tarthassák, és még az erőszaktól sem riadnak vissza. Ezzel szemben a Mahátmá azt vallotta, hogy az a jó állam, amelyben a központi kormányzat alig észlelhető, hisz az attól való függőség éppen a függetlenségnek mond ellent. A központi kormánynak éppen ezért sokkal inkább szolgáltató és tanácsadó szerepet kell betöltenie, mintsem ellenőrző funkciót.³⁵

Ezzel el is érkeztünk a Gándhí-féle társadalom- és közigazgatás-felfogás lényegéhez: az önszerveződő és önfenntartó kisközösségekhez. A gándhiánus elképzelésben ugyanis ezek a közösségek azok, amelyekre az egész társadalom épül. Élükön egy öt tagból álló, választott vezetői testület gyakorolja a hatalmat (*pancsájat*-rendszer), akik maguk közül elnököt választanak. A testületek elnökei lesznek azok a személyek, akik saját közösségüket a regionális szinten szerveződő *talú*kban³⁶ (*talúk*) képviselik. A Központi Közgyűlés, vagyis Aundh állam törvényhozói testülete pedig a *talúk*-képviselekből áll össze. Gándhí elképzelése szerint minden *talúk* az elnökét és további két tagját delegálhatja ebbe a testületbe. Az egykori uralkodó, a *rádzsá* (*rājā*) a közgyűlés elnöke, de semmiféle többletjoggal nem rendelkezik.

Itt fontos hangsúlyozni, hogy Gándhí az egyes *pancsá*jakok kezébe olyan jogköröket és döntési kompetenciákat adott, mint például az oktatás, a jólét, a vízellátás, a higiénia, az utak és középületek építése és karbantartása. Ugyancsak ezen a szinten kell működtetni az igazságszolgáltatást is, nem pedig brit mintára. Gándhí felhívja a figyelmet arra, hogy ezekben a kisközösségekben az ügyvédeknek nincs semmi keresnivalójuk, a közösségen belül kialakuló vitákat a közösségen belül kell megoldani, az igazságszolgáltatásnak pedig minden esetben olcsónak és gyorsnak kell lennie. A *pancsá*jakok ilyen irányú tevékenységét segítheti, ha tíz-tizenöt *pancsá*jat foglalkoztat egy-egy elkötelezett és jól képzett bírót.³⁷ Mindez arra enged következtetni, hogy a közösség számára létfontosságú döntések nem az uralkodó által elnökölt Központi Közgyűlésben,

³⁴ Pant, *An Unusual Raja*, 48.

³⁵ Pant, *An Unusual Raja*, 54–55.

³⁶ Gándhí elképzelésében egy-egy *talúk* 20–30 *pancsá*jaból áll. Egy *talúk* lakossága nem haladhatja meg a 30 000 főt.

³⁷ Pant, *An Unusual Raja*, 61–62.

hanem a kisközösségek szintjén születtek meg. Ez az elv, amely az 1930-as években már jelen volt a gándhiánus társadalomfelfogásban, a mai nyugati kultúrkörben a szubszidiaritás elveként ismert, nagyon divatos és közkedvelt mechanizmusnak felel meg.

A Gándhí útmutatásával kidolgozott alkotmány 1939. január 21-én lépett életbe Aundhban. Híre futótűzként terjedt végig egész Indián, és a legkülönbözőbb reakciókat váltotta ki. Voltak, akik pozitívan fogadták a hírt, de talán többen voltak azok, akikben félelmet és ellenszenvet keltett az aundhi kísérlet. Nem örültek neki az indiai uralkodók, hiszen saját hatalmuk megkérdőjelezésétől és meggyengülésétől tartottak, mint ahogy aggodalommal figyelték az eseményeket a britek is, hiszen Gándhí személye ekkor már szinte garancia volt minden britellenes akció sikerére, márpedig ez a lépés akkor úgy csapódott le az indiai brit hatóságokban, mint ami ellenük szerveződik. Ezekben az években ugyanis, ahogy a bevezetőben is láttuk, a britek nélkül alkotmányon dolgozni elképzelhetetlen folyamat volt. Sokakból pedig értetlenséget és csodálkozást váltott ki ez a folyamat, hiszen mindaddig teljesen ismeretlen jelenség volt az, hogy egy keleti uralkodó önszántából fosztja meg magát és családját a hatalomtól és mond le a nép javára.

Jogosan merül fel a kérdés, hogy működött-e az aundhi kísérlet, beváltotta-e a hozzá fűzött reményeket a Gándhí által elképzelt demokrácia? Erre nehéz biztos választ adni, azt viszont a történelmi feljegyzések alapján kijelenthetjük, hogy például az oktatás terén nagyon rövid idő alatt lényeges fejlődés valósult meg Aundhban, ami annak volt a következménye, hogy megnőtt a *pancsájak*ok által fenntartott iskolák száma, valamint a közoktatásra szánt támogatás, és ez eleve nagyobb tömegek számára tette azt elérhetővé. Ma már az is történelmi tény, hogy Aundh sokkal jobban tudta kezelni az 1942-es pusztító éhínség-hullámot, mint a hozzá méretben hasonló királyságok. Végezetül pedig abból is a projekt sikerességére lehet következtetni, hogy Aundh, mindenféle problémája és nehézsége ellenére, 1948-ig fenn tudott maradni, amikor számos más kisebb állammal együtt a szabad és szuverén Indiához csatlakozott.

Következtetés

Arra a kérdésre, hogy milyen lett volna India alkotmánya a maga teljességében, ha azt Gándhí írja, vagy legalább részt vesz az alkotmányozás folyamatában, soha nem fogjuk megtudni a választ. A fent bemutatott művek alapján azonban alkothatunk egy képet arról, hogy melyek lettek volna egy gándhiánus alkotmány sarkalatos pontjai. Azt gondolom, hogy nyugodtan kijelenthető: az 1950-es indiai alkotmánnyal szemben, amely Indiát szekuláris államként definiálja, a Gándhí-féle alkotmány kellő fontosságot és szerepet biztosított volna

a vallás számára is. Szinte biztosra vehető az is, hogy benne a brit típusú, erősen centralizált közigazgatás és föderális állammodell helyett a kis önfenntartó és önszerveződő, autonóm falusi közösségekre épülő politikai-társadalmi rendszer jutott volna meghatározó szerephez. Talán azt sem túl merész kijelenteni, hogy a delhi központból irányított Nehrú-féle India erős iparosítása is elmaradt volna, ha egy gándhiánus alkotmányt fogadnak el, amelyben a hangsúly a kézműves-ségre, a kisiparosságra, a kétkezi munka becsületére és tiszteletére esett volna. Továbbá India nagy valószínűséggel felhagyott volna a brit oktatási rendszerrel és modellel, és visszatért volna az oktatás eredeti indiai formájához, melyben a lényeg nem feltétlenül a tudástranszfer volt, hanem a lélekkel való foglalkozás. Végezetül pedig biztosan kijelenthetjük azt is, hogy a meghonosodott brit igazságszolgáltatási rendszer napjai is meg lettek volna számolva.

Befejezésül álljon itt egy idézet Gándhítól, amely egy 1945-ben, a *The Hindu* című lapban megjelent cikkében szerepel, és amely nagyon jól összefoglalja egyrészt a témáról vallott nézeteit, másrészt pedig azt, hogy mennyire tartotta utópiának a saját felfogását: „Vallási értelemben úgy fordítható le, hogy Isten Királysága a Földön; politikai értelemben pedig tökéletes demokrácia, amelyben eltűnnek a birtoklás és nem birtoklás, bórszín, fajon, hitvalláson vagy nemen alapuló egyenlőtlenségek; amelyben a föld és az állam a népé, az igazságszolgáltatás gyors, tökéletes és olcsó, és ezért létezik vallás-, szólás- és sajtószabadság – mindez az erkölcsi korlátok önmaga által előírt törvényének uralma értelmében. Egy ilyen államnak az igazságon és az erőszakmentességen kell alapulnia, és virágzó, boldog és önálló falvakból és faluközösségekből kell állnia. Ez egy olyan álmom, amely talán soha nem valósul meg. Boldogsággal tölt el, hogy ebben az álomországban élek, és mindig arra törekszem, hogy a lehető leggyorsabban megvalósítsam.”³⁸

Utópia vagy eszményi társadalom? – fogalmazhatjuk meg a kérdést. Ha Gándhi életéből, gondolatvilágából, szavaiból és tetteiből indulunk ki, és ezek fényében értelmezzük a fenti szövegrészletet, azt gondolom, semmiképpen sem utópia. Sokkal inkább olyan eszményi társadalom, amelyet Gándhi nem csak megálmodott, hanem létjogosultságát és megvalósíthatóságát éppen saját élet-példáján keresztül bizonyította.

³⁸ Gandhi, *Two Posers*, 104 (a szerző fordítása).

Bibliográfia

- Agarwal, Shriman Narayan, *Gandhian Constitution of Free India*. Allahabad, 1946.
- Altekar, Anand Sadashi, *State and Government in Ancient India*. Banaras, 1955.
- Ambadkar, Babasaheb Bhimrao Ramji, *Writing and Speeches*. XVII/1. Dr. B. R. Ambedkar and *His Egalitarian Revolution. Struggle for Human Rights*. New Delhi, 2003.
- Datar, Abhay: The Lucknow Pact of 1916: A Second Look at the Congress–Muslim League Agreement. *Economic and Political Weekly* 47/10 (2012) 65–69.
- De, Rohit, Constitutional Antecedents. In: *The Oxford Handbook of the Indian Constitution*. Ed. by Choudhry, Sujit–Khosla, Madhav–Mehta, Pratap Bhanu. Oxford, 2016, 86–112. <https://doi.org/10.1093/law/9780198704898.003.0002>
- Gallagher, John, *The Decline, Revival and Fall of the British Empire*. Cambridge, 1982. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511523847>
- Gandhi, Mohandas Karamchand, Two Posers. In: *The Collected Works of Mahatma Gandhi*. LXXXVII. Ahmedabad, 1980, 103–104.
- Gándhí, Mohandász Karamcsand, *Hind Szvarádzs, avagy az indiai önkormányzat*. Ford. Bodor András. A kiadást gondozta Szenkovics Dezső. Kolozsvár, 2010.
- Gáthy Vera, *India. A múltból a jövő felé*. Budapest, 2017.
- Kautilya, *Arthashastra*. Transl. by L. N. Rangarajan. New Delhi, 1992.
- Malaviya, Harsh Dev, *Village Panchayats in India*. New Delhi, 1956.
- Manu törvénykönyve*. Ford. Borbély Judit. Budapest, 2019.
- Nigam, Aditya, A Text Without Author: Locating the Constituent Assembly as Event. In: *Politics and Ethics of the Indian Constitution*. Ed. by Barghava, Rajeev. New Delhi, 2008, 119–142.
- Pant, Apa, *An Unusual Raja. Mahatma Gandhi and the Aundh Experiment*. Hyderabad, 2014.
- Patra, Atul Chandra, Landmarks in the Constitutional History of India. *Journal of the Indian Law Institute* 5/1 (1963) 81–131.
- Ramaswamy, M., Constitutional Developments in India 1600–1955. *Stanford Law Review* 8/3 (1956) 326–387. <https://doi.org/10.2307/1226621>
- Sorabjee, Soli J., Rights and Human Rights in the Modern World: The Experience of Working the Bill of Rights in the Indian Constitution. In: *The Future of Liberal Democracy. Thomas Jefferson and the Contemporary World*. Ed. by Fatton Jr., Robert–Ramazani, Rouhollah K. New York, 2004, 115–122.
- Tenigl-Takács László, *India története*. Budapest, 1997.
- Zamora, Mario D., A Historical Summary of Indian Village Autonomy. *Asian Studies* 3/2 (1965/2) 262–282.

Dávid Krisztina

A sokféleségi tényező szerepe a modern indiai kultúrában és kommunikációban

Kivonat

A földrajzi, a gazdasági és a népességi profilból származó előnyök ellenére a nemzetközi megítélés szerint a független India nehezen érthető, komplex és kaotikus ország, ami hatalmas kihívás a diplomácia és az üzleti élet résztvevői számára. Ennek egyik jelentős oka, hogy az évezredek óta tartó szélsőséges sokféleség a nyugati kultúráktól eltérő kognitív mintázat kifejlődését erősítette a szubkontinensen. Az Indiára jellemző holisztikus ismeretrendszerezés a közösségek olyan jellegű kialakulását támogatta, melyben az egyének közötti kapcsolatok jellemzésére kevésbé alkalmas a nyugaton használt individualizmus–kollektívizmus fogalompár. Az Indiában megfigyelhető gondolkodásmód és az indiaiak egymáshoz való viszonyulása a nyugatitól eltérő kommunikációs szabályokat alakított ki.

Kulcsszavak: relacionalizmus, holisztikus gondolkodás, kontextus, indirekt kommunikáció, interkulturális kommunikáció

The role of the „diversity factor” in modern Indian culture and communication

Abstract

Despite the advantages of geography, economy, and demographic profile, the international opinion is that independent India is a complex and chaotic country that poses difficult challenges for international diplomats and business personnel. One of the reasons is the thousand years of extreme diversity that has developed the subcontinent’s cognition differently from that of the Western cultures. India’s holistic mental approach resulted in a different mode of association in society, which defines the relationship between individuals differently from the individualism–collectivism continuum. The different types of association and cognition in Western cultures and India resulted in different communicational patterns.

Keywords: relationalism, holistic cognition, context, indirect communication, intercultural communication

1947 óta India világgazdasági pozíciója hatalmasat változott.¹ A gyarmatosítás előtti években a világgazdasági részesedése megközelítőleg 27% volt, amely 1947-re mindössze 3%-ra csökkent.² A függetlenség kivívása után dinamikus növekedésnek indult, s ez napjainkig tart. A Nemzetközi Valutaalap (International Monetary Fund, IMF) 2025-ös listája szerint, amely az országokat a nominális GDP-jük alapján rangsorolja, India az elmúlt egy évtized (2014–2025) alatt a tizenegyedik helyről Japánnal megosztva a negyedik helyre ugrott, ami az összes gazdasági nagyhatalom fejlődési mutatóit meghaladja.³ India az előrejelzések alapján 2050-re a világ GDP-jéből való 15%-os részesedésével Kína után a második legnagyobb gazdasági nagyhatalommá fog válni.⁴ Ahhoz viszont, hogy a következő három évtizedben e kontinensnyi ország a benne rejlő lehetőségek szerint fejlődjön tovább, elengedhetetlen, hogy az adottságait megfelelően használja és kezelje, melyek közül az egyik gyakran vitatott tényező a diverzitás faktor és az általa irányított interkulturális sajátosságok.

A diverzitás gazdasági fejlődésre gyakorolt hatása a mai napig tisztázatlan, ugyanis a jelenség kulturális vonatkozásait és működési mechanizmusát még nem teljesen tártá fel a kutatás.⁵ „Kétélű fegyver”⁶ ez, amely egyéb tényezők hatására a fejlődés mozgatórugója, de akár hátráltatója is lehet.

A függetlenség kivívása óta tartó dinamikus fejlődés fenntartásában és India gazdasági nagyhatalmi pozíciójának legitimálásában alapvető fontosságú a kapcsolatok fejlesztése és kiegyensúlyozása. India azonban a külföldi megítélés szerint nehezen értelmezhető ország. 2022-ben a Commisceo Global, az egyik legrégebbi brit, interkulturális oktatással foglalkozó tanácsadó cég Indiát a vizsgált 50 országból a 45. helyre rangsorolta a „The Business Culture Complexity Index” alapján,⁷ vagyis az országot kulturálisan nehezen átláthatónak és a nyugati közegből jövő emberek számára kihívásokkal telinek jellemezte. Ennek okát gyakran az ország szélsőséges diverzitásában látják, amely megjelenik a földrajzi, klimatikus, etnikai, nyelvi, vallási, gazdasági és egyéb adottságokban. Amikor sokszínűségről beszélünk, gyakran csak ezeket a fizikailag tapasztalható sajátosságokat emeljük ki, interkulturális szempontból azonban sokkal

¹ Jelen tanulmány a Hopp Ferenc Ázsiai Művészeti Múzeum és a Magyar–Indiai Baráti Társaság szervezésében, az Indiai Nagykövetség támogatásával az *Ázádi Ká Amrit Mahótszav (Āzādī Kā Amṛt Mahotsav)* programsorozat részeként megszervezett *India 75. „India szabadságot akar”* című konferencián (Budapest, Szépművészeti Múzeum, 2023. január 27.) elhangzott előadás írott változata.

² Maddison, *The World Economy*, 203.

³ International Monetary Fund Data Mapper – World Economic Outlook Database.

⁴ PricewaterhouseCoopers, *The World in 2050*, 3.

⁵ Shaban–Khan, *Cultural Diversity*, 1–3.

⁶ Milliken–Martins, *Searching for Common Threads*, 403.

⁷ Commisceo Global, *The Business Culture Complexity Index*.

lényegesebb az adott területen huzamosabb ideig fennálló diverzitásnak a kultúra mélyebb rétegeire való hatása.

Az eltérő mértékű és minőségű diverzitás alapvetően különböző gondolkodási mintázatokat, társadalmi berendezkedést és kommunikációs szabályokat alakított ki Indiában és a nyugati kultúrkör⁸ országaiban. A különbségek feltárása segítségünkre lehet az egyes nézőpontok közelítésében és az Indiával való együttműködés megkönnyítésében.

A diverzitás hatása a kognícióra

Richard Nisbett szociokognitív megközelítésében a kultúra egy önfenntartó, önmegerősítő rendszer, amelyet a kogníció, a társas folyamatok és a világnézet folyamatos egymásra hatása alakít.⁹ Ebben a rendszerben a környezeti sajátosságok – azaz a földrajzi és etnikai adottságok, a történelmi események vagy éppen az adott területen megfigyelhető diverzitás – közvetve meghatározzák az egyén pszichés fejlődését, így a kognitív folyamatokat és az azokból következő viselkedési mintázatokat is.

A filozófia, a bölcsészettudományok és egyre inkább a modern pszichológia is elismeri, hogy a keleti és a nyugati kultúrák az évezredek folyamán alapvetően eltérő ismeretszervezési rendszereket tartottak fenn.¹⁰ A különböző típusú kognitív irányultság létét a 20. századi pszichológia empirikus adatokkal is bizonyította. Herman Witkin és társai mezőfüggőségi kísérleteik¹¹ során azt vizsgálták, hogy az egyes tárgyak észlelése során a tesztalanyokat mennyire befolyásolja az adott tárgy környezete. Kiderült, hogy minél több figyelmet fordít valaki az észlelés során a kontextusra, annál magasabb a mezőfüggőségi skálán elért pontszáma. Az elmélet kultúratudományos kutatásokban való használata során bebizonyosodott, hogy az indiaiak jelentősen nagyobb mezőfüggőséggel rendelkeznek, mint a nyugati kultúra képviselői,¹² ami eltérő észlelést és gondolkodási struktúrát feltételez.

A nyugati kultúrákban a kogníció analitikus irányba fejlődött, így alapvetően kategóriákban gondolkodik. Az elsőként Arisztotelész által leírt filozófiai tétel

⁸ A „nyugati kultúrkör” alatt az észak- és nyugat-európai, valamint észak-amerikai országokat, továbbá Ausztráliát és Új-Zélandot értem. Ezen országok kultúrája nem egységes, és sok szempontból szórást mutat, de az elmúlt évezredek alatt Indiától és a délkelet-ázsiai kultúráktól alapvetően eltérő gondolkodási rendszereket alakítottak ki, így a nyugati kultúrkörön belüli eltéréseket is figyelembe véve alkalmasak arra, hogy az összehasonlításban a skála másik végén szerepeljenek.

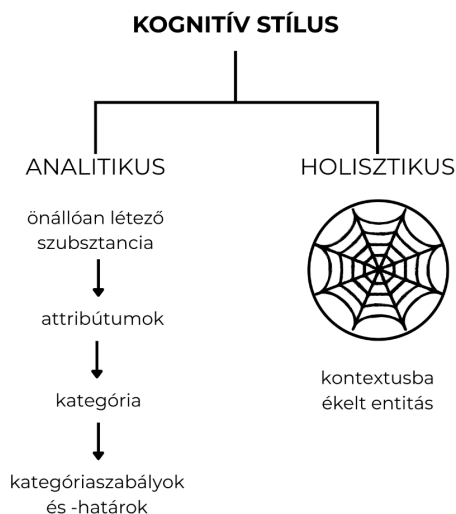
⁹ Nisbett, *The Geography of Thought*, 32–44.

¹⁰ Nisbett, *The Geography of Thought*, xvii.

¹¹ Witkin–Dyk–Fatson–Goodenough–Karp, *Psychological Differentiation*, 24–34.

¹² Parlee–Rajagopal, *Sex Differences on the Embedded-Figures Test*, 1312.

szerint a dolgok nem megváltoztatható, szubsztanciális esszenciával bírnak, amelynek módosításával a dolog más szubsztanciává alakulna. Vannak továbbá járulékos tulajdonságaik, amelyek megváltoztatása nem hat ki a dolog esszenciájára. Az esszenciális attribútumok szolgálnak a mindenkor kategóriaképzés alapjául. Minden kategória saját szabályokkal és kijelölt határokkal rendelkezik. Az eseményeket az alapján lehet értékelni, hogy az egyes dolgok a kategóriaszabályok és -határok szerint viselkednek-e.¹³ Az analitikus kogníció alapját adó észlelés fókuszában így az egyes dolgok és azok tulajdonságai állnak (1. ábra).



1. ábra. Az analitikus és a holisztikus kogníció összehasonlítása (saját szerkesztésű ábra)

Ezzel szemben az indiaiak tapasztalata szerint a világ olyan társadalmi, gazdasági, nyelvi, etnikai stb. diverzitással rendelkezik, amelyben elképzelhetetlen minden változó ismerete, ezáltal nehezen kezelhető a szigorú kategória- és szabályrendszer fenntartása. A földrajzi, a klimatikus és az etnikai sokszínűség következtében az indiai tapasztalás szerint a világ folyamatosan mozgásban van és változik, így a környezet, a kontextus bármikor átalakíthatja a dolgokat. Az indiai gondolkodás szerint A dolog változásának hatására szükségképpen változik B dolog is, tehát azok nem egymástól elszigetelten létező szubsztanciák. Ennek az információrendszerezés holisztikus megközelítését előtérbe helyező kulturális hagyománynak a terméke például a hindu filozófia alaptézise, a *karma*-tan¹⁴ vagy éppen az építészetet szabályozó *vásztusásztra*

¹³ Vö. Arisztotelész, *Kategóriák*; Arisztotelész, *Metafizika* Z.

¹⁴ A szanszkrit *karma* ('cselekvés, tett') a hindu, dzsaina és buddhista filozófiai hagyományok egyik alapfogalma. Az ok-okozati törvényszerűséget jelenti, amely szerint minden tett következ-

(*vāstuśāstra*).¹⁵ Az analitikus gondolkodással ellentétben az észlelés elsődlegesen nem szubsztanciákra, hanem a dolgok közötti kapcsolatokra összpontosít, amelyek komplex módon összefüggő rendszerben léteznek (1. ábra).¹⁶

Az eltérő kogníciót jól szemléltethetjük, ha megvizsgálunk egy olyan egyszerű fogalmat, mint például az ágy, amelyet általánosságban a pihenés funkcióját betöltő bútordarabként határozhatunk meg. Mivel a nyugati gondolkodás középpontjában maga a dolog áll, így a jó ágy jellemzése a tulajdonságaival történik: kényelmes, puha, magas stb. Ezzel szemben az indiai gondolkodás kontextuális, így a funkcionálisan jó ágyat a környezetéhez viszonyítva írja le, például úgy, hogy a fejtámlája déli irányba néz.

A gondolkodásmód és a társadalmi berendezkedés kapcsolata

A filozófia mellett a modern pszichológia empirikus úton is bebizonyította, hogy a nyugati és az ázsiai kulturális közegben egymástól eltérő kognitív stílusokat figyelhetünk meg. Ez alapján feltételezhetjük, hogy az egyes földrajzi területeken megfigyelhető társulási módozatok is alapvetően különböző jelleget mutatnak. Az egyén és a társadalom kapcsolatát befolyásoló kulturális meghatározottságnak a leírására több kísérlet is született a 20. század második felében. Közülük a mai napig a Geert Hofstede által felállított individualizmus–kollektívizmus kontinuum¹⁷ a legtöbbet idézett modell. Alaposabb vizsgálat után viszont úgy tűnik, hogy ez a modell erősen a nyugati kognícióba ágyazott, így a nyugati társulási mintázat fogalmaival operál, és kevésbé alkalmas arra, hogy valódi különbségeket írjon le.¹⁸ Az elmúlt években a kommunikációs kutatások területén felerősödött globalizáció hatására egyre nagyobb az igény egy olyan önálló fogalomrendszernek a kialakítására, amely az ázsiai kultúrák társadalmi orientációját a nyugati nézőponttól független szemléletben írja le.

A nyugati és az ázsiai kultúrák alapvetően eltérő jellegét először Xiaotong Fei kínai szociológus állapította meg.¹⁹ A modellje az eltérő társulási módozatokhoz eltérő kognitív mintázatokat rendel.²⁰ Fei véleménye szerint a nyugati társadalmak kategóriákból épülnek fel, ahol minden egyén egy szervezeti

ményekkel jár, és hatással van a jövőbeli létállapotokra. Vö. Schmidt, *Az ind filozófia*, 29–30, 32–33; Flood, *An Introduction to Hinduism*, 85–86, 102.

¹⁵ Az 'építészet tudománya', mely az épületek, lakóhelyek, városok tervezésének és elrendezésének elveit tartalmazza.

¹⁶ Nisbett–Peng–Choi–Norenzayan, *Culture and Systems of Thought*, 294.

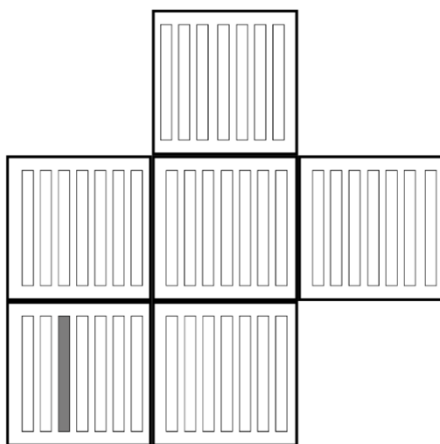
¹⁷ Hofstede, *Culture's Consequences*, 209–278.

¹⁸ Zaharna, *Beyond the Individualism–Collectivism Divide*, 191–192.

¹⁹ Fei, *From the Soil*, 60–70.

²⁰ A pszichológia csupán évekkel később alkotta meg az analitikus és a holisztikus kognitív stílusok elméletét, így Feinél még csupán az egyes stílusok jellegzetességeinek összegyűjtésével találkozunk.

egység (*organizational unit*) tagja. Minden egység jól körülírt határokkal és szabályokkal rendelkezik, amelyek a körülményektől függetlenül pontosan meghatározzák, ki vagy mi tartozik bele az adott egységbe, illetve ki vagy mi nem. A kisebb egységek nagyobb egységeket alkotva építik fel a teljes társadalmat. Az egyes egyének viszonya a szervezeti egységükhöz általában egyforma, amennyiben mégsem, úgy azt előre lefektetett szabályok határozzák meg. A mindenkori érdekérvényesítés alapját az általánosan elfogadott kategóriaszabályok alkotják. Ezt támogatja kívülről a jogrendszer, amely biztosítja, hogy az érdekek és a szükségletek a kategóriáknak megfelelően legyenek képviselve (2. ábra).

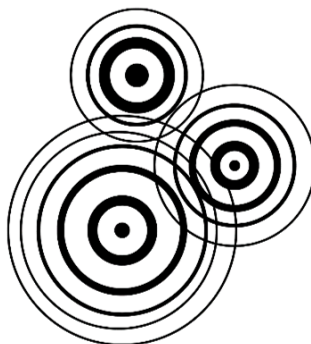


2. ábra. Egységeken alapuló társulási mód (saját szerkesztésű ábra)

Fei az egységeken alapuló társulási móddal (*organizational mode of association*) az Ázsiában megfigyelhető, egyéneken alapuló társulási módot (*differential mode of association*) helyezte szembe, amely sokkal hatékonyabb az olyan diverz közegekben, mint Kína vagy éppen India. Itt a társadalom az egységek helyett az egyes egyénekből kiinduló társas kapcsolatok szöveteként épül fel, ahol a rendszerezés és az érdekérvényesítés alapját a kapcsolatok jelentik. Az egyénhez tartozó társas kapcsolatok rendszere adja az egyén szociális hatóerejét, amelyet Fei az egyénből kiinduló koncentrikus körök rendszerével szemléltet (3. ábra). Ebben a középponthoz való közelség egyenesen arányos a kapcsolat erősségével. Mivel a hangsúly a kapcsolatokon van, ezért nincsenek szorosan szabályozott kategóriahatárok. Az adott egyénhez tartozó és hozzá nem tartozó határvonalak között folyamatos egyezkedés áll fenn. Az érdekérvényesítés nem előre lefektetett kategóriaszabályok szerint, hanem az egyének közötti kapcsolatok fluid hierarchiája szerint alakul. A diverzitás következtében a társadalomban folyamatos verseny folyik az erőforrásokért. Ez azonban nem

statikus, hanem dinamikusan változó hierarchia, melyben a központi pozícióban és a periférián lévők személye az interakcióban résztvevő felek aktuálisan fennálló közösségi hatóereje függvényében folyamatosan változik.

Rhonda Zaharna a társadalmi orientáció ezen fajtáját relacionalizmusnak (*relationalism*) nevezi, amelyben az emberek identitását, viselkedését és kommunikációját alapvetően az interperszonális kapcsolatok hálózatai és a kapcsolatok minősége határozza meg, nem pedig az egyéni autonómia (individualizmus) vagy a csoporthoz való tartozás (kollektívizmus). A relacionalista kultúrákban az egyén önmeghatározása és társas viselkedése a kapcsolatok dinamikáján, a kölcsönös kötődéseken, a hálózatokban elfoglalt helyen és a kapcsolatok ápolásán alapul, ahogyan a Fei által leírt, egyéneken alapuló társulási módozat (*differential mode of association*) esetében is láthatjuk. Mindkét modellre jellemző, hogy a társadalmi egység nem az egyén vagy a csoport, hanem a kapcsolat maga, és a társas működés középpontjában a kapcsolati harmónia, a kölcsönösség és a hálózati egyensúly áll.²¹



3. ábra. Egyéneken alapuló társulási mód (saját szerkesztésű ábra)

Az egységeken alapuló és a relacionalista, vagyis egyéneken alapuló társulási módozatok eltérő jellege jól megfigyelhető a mindenkori társadalom alapegységét jelentő család fogalmában. Tételezzük fel, hogy egy rendezvényre meghívást kap egy nyugati kulturális háttérrel rendelkező egyén és családja! Az egységeken alapuló társulási módban a családnak mint szervezeti egységnek világosan megszabott határai vannak, így pontosan lehet tudni, hogy a meghívottak részéről kik fognak érkezni. Ezzel szemben egy indiai számára a családnak mint kategóriának a határvonalát a kontextus dönti el, így az egyes egyének családhoz való tartozását aktuálisan fennálló tényezők határozzák meg. Így egy meghívás esetén egészen a találkozás időpontjáig nem lehetünk biztosak, hányan és kik fognak érkezni.

²¹ Zaharna, Beyond the Individualism–Collectivism Divide, 194–196.

A kommunikációra gyakorolt hatás

Edward T. Hall munkássága²² óta a kultúraközi kommunikációval foglalkozó tudományok leggyakrabban idézett modellje a kontextuselmélet,²³ amely a kultúrákat egy kétpólusú kontinuumon rendszerezi az alapján, hogy az adott kultúra tagjai milyen típusú – közvetlen vagy közvetett – üzeneteket részesítenek előnyben a társas érintkezéseik során. Ez alapján a kultúrák két típusát különböztethetjük meg: az úgynevezett magas kontextusút (*high-context culture*), ahol a kommunikáció inkább közvetett, gyakran burkolt módon történik, illetve az alacsony kontextusút (*low-context culture*), ahol a közlés módja nyíltabb, egyenesebb. Hall modellje az adott kultúrára jellemző társadalmi berendezkedést is az egyes kontextusokhoz köti, amely rendszer sok hasonlóságot mutat a Hofstede-féle, nyugati nézőpontú individualizmus–kollektívizmus modellel.

Az elmúlt évtizedekben Indiát empirikus adatok felmutatása nélkül, pusztán elméleti alapon a magas kontextusú kultúrák közé sorolták.²⁴ Ennek következtében az interkulturális kommunikációs tanulmányok – pusztán a hagyomány elve alapján – az indiaiakat az egyik legindirektebb módon kommunikáló kultúráként tartják számon.²⁵ A modern gyakorlati tapasztalat és a 2000-es évek után végzett kommunikációs kutatások részlegesen ellentmondani látszanak ennek a felfogásnak.²⁶ Az interkulturális konfliktusok jelentős része abból származik, hogy a nyugati háttérrel rendelkező résztvevő számára nem egyértelmű, mi alapján választanak az indiaiak kommunikációs stílust a társas érintkezés során. Ennek az az oka, hogy a nyugati kultúrkör fogalomrendszere nem alkalmas arra, hogy pontosan megragadja a kommunikáció folyamatát irányító indiai relacionalizmust.

Penelope Brown és Stephen Levinson alapfeltevése szerint a nyelv kultúrától függetlenül, minden esetben kettős funkcióval bír: álláspontot közöl, valamint fenntartja vagy újraértelmezi az interakciós felek közötti kapcsolatot.²⁷ A kommunikációs helyzetekben a kettő kombinációja határozza meg a megfelelő kommunikációs stílust. Ahhoz, hogy jobban értsük az indiai kommunikáció sajátosságait, elengedhetetlen a résztvevő felek közötti kapcsolat minőségének újraértelmezése.

²² Hall először 1976-ban írta le kontextuselméletét, amelyet az egyik első interkulturális kommunikációs elméletként tartanak számon. Ld. Hall, *Beyond Culture*, 85–128.

²³ Fantini–Smith, *A Survey of Intercultural Communication Courses*, 133; Cardon, *A Critique of Hall's Contexting Model*, 400.

²⁴ Pl. Kersten–Vetschera–Koeszegi, *National Cultural Differences*, 90, 98.

²⁵ Nishimura–Shoji–Tella, *Communication Style and Cultural Features*, 792–793.

²⁶ Nishimura–Shoji–Tella, *Communication Style and Cultural Features*, 793; Kapoor–Hughes–Baldwin–Blue, *The Relationship of Individualism–Collectivism*, 693–696; Lewis, *When Cultures Collide*, 31–32.

²⁷ Brown–Levinson, *Politeness*, 1.

Richard Lewis kutatásai során megfigyelte, hogy az indiaiak az interakcióik során mind a direkt, mind az indirekt kommunikációs stílusokat alkalmazzák.²⁸ Megállapítása szerint az indiaiak a saját közösségükön belül indirekt módon kommunikálnak, a kívülállókkal pedig direkt módon. Amennyiben a közösség és a kívülálló fogalmát a nyugati individualizmus–kollektívizmus kultúradimenzió keretein belül értelmezzük, akkor a megállapítás nem igazolható. Az indiaiak gyakran nagyon indirekt kommunikációs eszközöket választanak a külföldiekkel történő interakciók során, akik rendszerint a közösségen kívül állnak. Ezzel szemben ugyanannak a közösségnek a tagjai között szélsőségesen direkt interakciókat is megfigyelhetünk. Ugyanakkor Lewis eredményei relevánsnak bizonyulnak, ha a közösség és a kívülálló fogalmát a Fei által megalkotott, egyéneken alapuló társulási módozat keretei szerint értelmezzük.

Ez utóbbi, mint fentebb láttuk, a közösséget az egyénből kiinduló kapcsolati hálóként értelmezi. Kívülállónak pedig az számít, aki gyengén vagy nem kapcsolódik ehhez a hálóhoz. Ilyen értelemben Lewis megfigyelései a legtöbb esetben igazolódni látszanak: a kapcsolati hálón belül indirekt, míg a hálón kívül direkt stratégiák használatát látjuk.

A nyugati és az indiai kommunikáció alapvető különbsége az eltérő szituációs, illetve kapcsolati függőségben mutatkozik meg. A nyugati kultúrákban az egyes kapcsolatokat a kategóriák meghatározott keretei szerint értelmezik. Az egyes kategóriáknak előre lefektetett szabályrendszere van, amely szabályozza a csoporthoz tartozást, előírja a csoporttagok közötti lehetséges kapcsolattípust, valamint a szituációs viselkedési és kommunikációs normákat.

Vegyük például munkahelyi közegben az értekezlet szituációját! Az értekezlet mint kategória határokkal és szabályokkal rendelkezik, az ott résztvevő egyének viselkedése ezeknek van alárendelve. Tehát ha az értekezleten a döntéshozatal szempontjából releváns információ hibásan hangzik el, és az a kategória funkcióját (vagyis a döntéshozatalt) akadályozza, akkor a szituációs norma szerint a hibát bármelyik jelenlévő kijavíthatja a direkt kommunikációs stílusnak megfelelően, explicit módon, anélkül, hogy az egyének közötti kapcsolat sérülne. Amennyiben a hiba nyíltan történő kijavítása mégsem kívánatos, úgy azt előre lefektetett keretek szabályozzák, amelyek függetlenek a résztvevő felektől. Tehát az egységeken alapuló társulási módozatban az interakciós lehetőségeket szituációs normák határozzák meg.

Ezzel szemben az egyéneken alapuló társulási módozat legfontosabb jellemzője a rugalmasság, amely lehetetlenné teszi a kommunikációt és viselkedést szabályozó általános érvényű szituációs normák felállítását. Ehelyett a viselkedést és a kommunikációt az interakcióban lévő egyéneknek a társadalmi szövetben elfoglalt helyük, vagyis az egymáshoz viszonyított közösségi hatóerejük alakítja. Az egyén érdekképviselése és érdekérvényesítése a többi egyén-

²⁸ Lewis, *When Cultures Collide*, 31–32.

nel való kapcsolatán múlik. Indiában mind a kommunikáció, mind a viselkedés ennek van alárendelve, tehát a kommunikációs stílus megválasztása erősen a kapcsolati hálóra ágyazott.

Ezt láthatjuk az előzőleg vázolt munkahelyi értekezlet indiai változatában. Amennyiben a döntéshozatal szempontjából releváns adat hibásan hangzik el, a résztvevő felek attitűdje az aktuálisan fennálló kapcsolati mátrixtól függ. A hibás adat helyesbítése, valamint a helyesbítés közvetlenségének mértéke – melyben a legindirektabb mód a hiba kijavításától való tartózkodás – attól függ, hogy ki követte el a hibát, ki a többi jelenlévő, és milyen viszonyrendszer áll fenn az érintettek között. Tehát a kommunikációs stílus megválasztása Indiában független a szituációtól – a résztvevő felek közötti kapcsolatrendszeren múlik.

Vizsgáljunk meg két másik, teljesen hétköznapi szituációt! A nyugati emberek rendkívül nehezen értik meg az indiaiak időkezelési stratégiáit. Az idővel kapcsolatos attitűd és az ehhez kapcsolódó viselkedés mögött is ugyanaz a kognitív mintázat áll, mely az indiaiak kommunikációsstílus-választását irányítja. Az analitikus kogníció az időt is kategóriákba osztja: munkaidő, szabadidő, énidő, családdal töltött idő stb. Mindegyik időkategóriának saját funkciója, jól körülírt határai és szabályai vannak. Az egyén a munkaidejében dolgozik, és ebbe a magánélet nem fér bele. Ugyanígy, ha az embert a szabadidejében telefonon keresik munkaügyben, akkor nyugati környezetben teljesen elfogadható reakció, ha nem veszi fel a telefont, vagy az ügy elintézését későbbre halasztja, hiszen az kívül esik a szabadidő kategóriakeretein. Ezzel szemben az indiaiak számára nincsenek szigorúan elkülönülő időkategóriák. A tevékenységek fontossági sorrendjét a személyes kapcsolatok hálója határozza meg. Az, hogy egy indiai felveszi-e a telefont munkaidő után, és azonnal cselekszik, vagy csak később, teljes mértékben az adott kapcsolati konstellációtól függ. Ugyanazon feladat teljesítésének a határidejét csakis az határozza meg, hogy az aktuális kapcsolati mátrixban hogyan alakulnak az erőviszonyok.

Az indiaiak és a nyugati emberek közötti interkulturális konfliktusok gyakori forrása a rendezvényekre, eseményekre való meghívások visszautasításának módja. Nyugati környezetben a rendezvények – akár családi, akár hivatalos alkalomról van szó – kategóriák, ezért kötött szabályok szerint zajlanak, aminek fontos részét képezi a meghívottak létszámának ismerete. Amennyiben a rendezvényre való meghívásra nem érkezik egyértelmű válasz, az hátráltatja a kategória szabályainak életbe lépését, ezért a meghívottak arra törekcsenek, hogy a lehető legdirektabb módon fejezzék ki a válaszukat, még ha ez azt jelenti is, hogy udvariasan bár, de nyíltan elutasítják a meghívást.

Ezzel szemben az indiaiak által megválasztott stílus visszautasítás esetén a közvetlenség-közvetlenség széles skáláján mozoghat az adott kapcsolati háló sajátosságainak megfelelően. Attól függően, hogy ki a meghívó, és ki a meghívott, illetve milyen pozíciót töltenek be a kapcsolati hálóban, egy udvarias visszautasítás akár így is hangozhat: „Köszönöm a meghívást! Nagyon meg-

tisztel. Az önök minden rendezvénye remekül szokott sikerülni. Mindenképpen megpróbálok eljönni.” A visszautasítás módozatai közül ez a legindirektebb, amennyiben az információt a pozitív válasz hiánya hordozza. Eltérő kapcsolati konstelláció esetén a visszautasítás ekképpen hangozhat: „Köszönöm a meghívást! Nagyon szeretnék elmenni, de igazság szerint aznapra már elígérkeztem egy másik rendezvényre. Meglátom, hogy el tudnék-e menni az önökére is.” Vagy még közvetlenebb módon: „Igazán sajnálom, de nem fogok tudni elmenni, mert aznapra már elígérkeztem egy másik rendezvényre. Azért remélem, hogy remekül fog sikerülni a programjuk!” Egy indiai számára mindhárom válasz üzenete a rendezvényen való megjelenés visszautasítása, így a lehetőségek közül mindig az adott kapcsolati konstelláció függvényében választanak.

A nyugati és az indiai kulturális rendszerek párhuzamos működése számos interkulturális konfliktust szül, melyek közül nyelvi szempontból a leggyakrabban az eltérő kommunikációs stílus választása. A kultúráközi kommunikáció szakirodalma az empirikus adatok ellenére az indiaiak interakcióit alapvetően az indirekt stílussal jellemzi, melyben a résztvevő felek önálló, független szereplőkként jelennek meg, akik nem kapcsolódnak egymáshoz. A fentebb idézett pszichológiai kutatások szerint az indiaiak kognitív folyamatainak fókuszában nem a környezetétől elszakított entitás áll, hanem a kontextus és annak az egyénre gyakorolt hatása. A kategóriákban gondolkodó nyugati kulturális rendszereket kötött szituációs normák irányítják. Ezzel szemben az indiai rendszer elasztikus, és egyik kiindulópontja a térségben évezredek óta megfigyelhető szélsőséges diverzitás. A nem nyugati perspektívából vizsgálódó szociológiai elméletek rávilágítanak, hogy az indiai társadalmi berendezkedés alapvetően eltér a nyugatitól, és benne a közösség nem egy csoportot jelent, hanem az egyén kapcsolati hálóját, amelyen belül a kategóriahatárok rugalmasan változhatnak. A kommunikáció szempontjából ennek az indiai interakciók relacionalista jellegében van a legnagyobb jelentősége, ugyanis a résztvevő felek egy folyamatosan változó kapcsolati mátrix szerint választják meg aktuális kifejezőmódjukat, amely a direkt és indirekt kommunikáció spektrumán igen különböző lehet. A viselkedési és kommunikációs normák nem a szituációhoz, hanem az interakcióban lévő felek közötti kapcsolat minőségéhez, valamint a közösségi hatóerő különbségéhez kötődik. Az indiai környezetben megfigyelhető helyzetek a nyugati szemlélő számára gyakran nehezen értelmezhetőek, mivel a nyugati kulturális közegben ugyanaz az esemény a szituációs normák miatt rendszerint azonos viselkedési mintákat és kommunikációs stílust eredményez, tehát a megfelelő viselkedés elsajátításához elegendő ezeknek a normáknak az ismerete. Indiában azonban egyazon esemény eltérő megnyilvánulásokat válthat ki attól függően, hogy kik vesznek részt az adott interakcióban, így a helyes viselkedés és kommunikáció megválasztása a kapcsolati mátrix folyamatos újraértékelését teszi szükségessé.

Bibliográfia

- Arisztotelész, Kategóriák. In: Uő, *Organon*. I. Ford. Rónafalvy Ödön–Szabó Miklós. Budapest, 1979, 13–65.
- Arisztotelész, Metafizika Z. Ford. Steiger Kornél. *Gond* 1/1 (1992) 125–157.
- Brown, Penelope–Levinson, Stephen C., *Politeness. Some Universals in Language Usage*. New York, 1987. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511813085>
- Cardon, Peter W., A Critique of Hall's Contexting Model: A Meta-Analysis of Literature on Intercultural Business and Technical Communication. *Journal of Business and Technical Communication* 22/4 (2008) 399–428. <https://doi.org/10.1177/1050651908320361>
- Commisceo Global. *The Business Culture Complexity Index*, <https://www.commisceo-global.com/resources/bcci> (2025. február 10.).
- Fantini, Alvino E.–Smith, Elizabeth M., A Survey of Intercultural Communication Courses. *International Journal of Intercultural Relations* 21 (1997) 125–148. [https://doi.org/10.1016/S0147-1767\(96\)00041-7](https://doi.org/10.1016/S0147-1767(96)00041-7)
- Fei, Xiaotong, *From the Soil, the Foundations of Chinese Society. A Translation of Fei Xiaotong's Xiangtu Zhongguo*. Transl. by Hamilton, Gary G.–Wang, Zheng. Berkeley, 1992.
- Flood, Gavin, *An Introduction to Hinduism*. Cambridge, 1996.
- Hall, Edward T., *Beyond Culture*. New York, 1976.
- Hofstede, Geert, *Culture's Consequences. Comparing Values, Behaviors, Institutions, and Organizations Across Nations*. Thousand Oaks, 2001².
- International Monetary Fund Data Mapper – World Economic Outlook Database. <https://www.imf.org/external/datamapper/NGDPD@WEO/OEMDC/ADVEC/WEOWORLD> (2025. április 25.).
- Kapoor, Suraj–Hughes, Patrick C.–Baldwin, John R.–Blue, Janet, The Relationship of Individualism–Collectivism and Self-Constructs to Communication Styles in India and the United States. *International Journal of Intercultural Relations* 27 (2003) 683–700. <https://doi.org/10.1016/j.ijintrel.2003.08.002>
- Kersten, Gregory–Vetschera, Rudolf–Koeszegi, Sabine, National Cultural Differences in the Use and Perception of Internet-Based NSS: Does High or Low Context Matter? *International Negotiation* 9 (2004) 79–109. <https://doi.org/10.1163/1571806041262070>
- Lewis, Richard D., *When Cultures Collide. Managing Successfully Across Cultures*. Helsinki, 2006³.
- Maddison, Angus, *The World Economy. A Millennial Perspective*. Paris, 2001. <https://doi.org/10.1787/9789264189980-en>
- Milliken, Frances J.–Martins, Luis L., Searching for Common Threads: Understanding the Multiple Effects of Diversity in Organizational Groups. *The Academy of Management Review* 21/2 (1996) 402–433. <https://doi.org/10.2307/258667>
- Nisbett, Richard E.–Peng, Kaiping–Choi, Incheol–Norenzayan, Ara, Culture and Systems of Thought: Holistic Versus Analytic Cognition. *Psychological Review* 108/2 (2001) 291–310. <https://doi.org/10.1037/0033-295x.108.2.291>
- Nisbett, Richard E., *The Geography of Thought. How Asians and Westerners Think Differently... and Why*. New York, 2003.
- Nishimura, Shoji–Nevgi, Anne–Tella, Seppo, Communication Style and Cultural Features in High/Low Context Communication Cultures: A Case Study of Finland, Japan and India. In: *Subject-Didactic Symposium (2 February 2008)*. II. Ed. by Arto Kallioniemi. Helsinki, 2008, 783–796.
- Parlee, Mary B.–Rajagopal, Jayalakshmi, Sex Differences on the Embedded-Figures Test: A Cross-Cultural Comparison of College Students in India and in the United States. *Perceptual and Motor Skills* 39 (1974) 1311–1314. <https://doi.org/10.2466/pms.1974.39.3.1311>

- PricewaterhouseCoopers, *The World in 2050. The Long View. How Will the Global Economic Order Change by 2050?* <https://www.pwc.com/gx/en/world-2050/assets/pwc-the-world-in-2050-full-report-feb-2017.pdf> (2025. február 20.).
- Schmidt József, *Az ind filozófia*. Budapest, 1923.
- Shaban, Abdul-Khan, Shahbaz, Cultural Diversity, Human Capital, and Regional Economic Growth in India. *Regional Science Policy & Practice* 15/5 (2023) 973–991. <https://doi.org/10.1111/rsp3.12528>
- Witkin, Herman A.–Dyk, Ruth B.–Faterson, Helen F.–Goodenough, Donald R.–Karp, Samuel A., *Psychological Differentiation*. Potomac, 1974.
- Zaharna, Rhonda S., Beyond the Individualism–Collectivism Divide to Relationalism: Expliating Cultural Assumptions in the Concept of “Relationships”. *Communication Theory* 26 (2016) 190–211. <https://doi.org/10.1111/comt.12058>

Lázár Imre

„Képeikkel hazatértek”: Sass Brunner Erzsébet és Brunner Erzsébet indiai művészi tevékenységének magyarországi recepciója

Kivonat

Két magyar művész, Sass Brunner Erzsébet és lánya, Brunner Erzsébet 1929-ben indult el Magyarországról Indiába, hogy – rövidebb megszakításokkal – ott éljék le életük további részét. A szubkontinensen elismert művészekké váltak, munkáikat a legrangosabb állami gyűjtemények őrzik. Ottani művészi tevékenységük magyarországi fogadtatása az idők során változó volt, sikereik szenzációéhes tálalásától alakjuk nevetségessé tételéig, politikai-ideológiai okokból történő agyonhallgatásuktól hivatalos elismerésükig, kulturális diplomáciai példaképpé emelésükig terjedt. Az indológusok és egyes vezető művészettörténészek elismerő véleménye ellenére munkásságuk megítélése a mai napig nem kapta meg az őket megillető helyet a hazai művészettörténet-írásban. A tanulmány végigköveti a róluk alkotott kép alakulását a magyar médiában, könyvekben és tudományos publikációkban.

Kulcsszavak: Sass Brunner Erzsébet, Brunner Erzsébet, magyar–indiai kulturális kapcsolatok, művészettörténet

„They returned home with their pictures”: The reception of the Indian artistic activity of Elizabeth Sass Brunner and Elizabeth Brunner in Hungary

Abstract

Two Hungarian artists, Elizabeth Sass Brunner and her daughter, Elizabeth Brunner, left Hungary for India in 1929 to live – with brief interruptions – the rest of their lives there. They have become respected artists in the subcontinent, and their works are preserved in the most prestigious state collections. The Hungarian reception of their artistic activity there has varied over time, ranging from sensationalizing their successes in India to ridiculing their character, from being ignored for political-ideological reasons to being officially recognized and elevated to a cultural diplomatic role model. Despite the appreciative opinions of Indologists and several leading art historians, their work has not yet received the place it deserves in Hungarian art history writing to this day. This paper traces the changes of their image in the domestic media, books, and academic publications.

Keywords: Elizabeth Sass Brunner, Elizabeth Brunner, Hungarian–Indian cultural relations, history of art

Az indulás

1929. május 29-én két magyar nő, Sass Brunner Erzsébet (1889–1950) és leánya, Brunner Erzsébet (1910–2001) Gyékényesnél átlépte a magyar határt, hogy hosszú, veszélyekkel és gyötrelmekkel teli, Itálián és Észak-Afrikán át vezető utazás után 1930. február 17-én megérkezzenek Indiába, ahol azután életük nagy részét töltötték.

Sass Brunner Erzsébet (leánykori nevén Farkas Erzsébet) Nagykanizsán született. 1908-ban beiratkozott Brunner (művésznevén Sass) Ferenc (1882–1963) Nagykanizsán akkor megnyílt festőiskolájába. Sass Ferenczy Károlyt, Hollósy Simont és – ahogyan ő maga fogalmazott – „a Természetet” tartotta mesterének. Farkas Erzsébet a legtehetségesebb tanítványának bizonyult, mesterén keresztül a nagybányai iskola örökségét szívta magába, elsősorban a *plein air* festészet technikáját tanulta meg tőle.

Farkas Erzsébet és Brunner Ferenc 1909-ben házasodott össze. Ettől kezdve a festőnő Sassné Farkas Böske (SFB) néven jegyezte a képeit, külföldön pedig az Elizabeth Sass Brunner nevet használta. Ennek magyar változataként itthon Sass Brunner Erzsébet néven emlegették. Férjével együtt többször is kilátogatott Münchenbe, Hollósy mesteriskolájába. 1910-től már rendszeresen állított ki, eleinte férjével együtt, majd csoportos és egyéni tárlatokon is, többek között a Műcsarnokban és a Nemzeti Szalonban. Egyetlen gyermekük, Brunner Erzsébet, aki szintén neves festőművész lett, 1910. július 1-jén született. Ő külföldön Elizabeth Brunner néven vált ismertté.

Az első világháború borzalmai alkotói és magánéleti válságba sodorták a házaspárt. Sass Ferenc reményvesztett emberré vált, művészi ambícióit feladta, csak nagyon ritkán nyúlt az ecsethez. Sassnét is mélyen érintette ez a válság, ugyanakkor nem volt képes arra, hogy feladja hivatását. Felvette a harcot művészete megújulásáért. Mivel a házaspárt a közös művészi célok tartották össze, alkotói meg hasonlításuk egyben magánéleti elkülönülésükhöz is vezetett. Bár formálisan nem váltak el, Sassné 1923-ban Budapestre költözött, férje Nagykanizsán maradt. 1925-ben lánya is követte a fővárosba.

Sassné 1925-ben bőjtölni kezdett, és 28 napig minden ételt megtagadott magától. A koplalás után személyisége a spiritualitás iránt vált fogékonnyá. Művészete is megújult, új kompozíciói látomásait, misztikus élményeit tükrözték. Nagy sikert aratott a Nemzeti Szalonban, az akkori legrangosabb magyarországi kiállítóhelyen. Különösen nagy visszhangot váltott ki *A szeretet napja* című nagyméretű, Krisztust ábrázoló képe, amelyet 1928-ban, a Nemzeti Szalon Nagy Tavaszi Kiállításán mutatott be. 1928-ban a Balatoni Társaság művészi képeslapsorozatban jelentette meg festményeit, 1929-ben a Berzsenyi Társaság dicsérő oklevélben részesítette. Neve már Barbarits Lajos 1929-ben megjelent Nagykanizsa-monográfiájában is szerepel, aki annyit jegyez meg róla, hogy

„Farkas Ferenc városi alkapitány leánya, később Sass Ferenc felesége, aki az utóbbi esztendőben Budapesten aratott jelentős sikereket”.¹

Sassné számára azonban egyre nyilvánvalóbbá vált, hogy művészi elképzelései kiteljesítéséhez új környezetre van szüksége, ezért úgy döntött, hogy elhagyja Magyarországot, és Indiába megy. Az elhatározást számos tényező befolyásolta. Münchenben, Hollósy Simon híres művészkörében, amelyet férjével látogatott, sokat hallott Indiáról, több magyar orientalistával is találkozott. Rajtuk keresztül ismerte meg az indiai filozófia és vallások tanait. Ott, Németországban hallott először az óperzsa eredetű *Mazdaznan*-eszmékről is, amelyek szintén nagy hatással voltak rá.

A 20. század első évtizedeiben az indiai kultúra, elsősorban Rabindranáth Tagór (Rabindranath Tagore)² Nobel-díjas indiai költő rendkívül népszerűvé vált Magyarországon. Tagór 1926-ban Magyarországra is ellátogatott. Könyveit Sassné is előszeretettel forgatta. Megismerte Baktay Ervin Indiáról szóló munkáit, olvasta Mahátmá Gándhí (Mahatma Gandhi) írásait. Nagy hatással volt rá Kőrösi Csoma Sándor példája, aki sok magyart inspirált keleti utazásra. A döntő lökést azonban alighanem az adta, hogy 1928-ban, húsvét körül, amikor éppen elkészült egy misztikus képsorozatával, látomásban volt része, amely során egy hang így szólt hozzá: „Amit a hazádban elérhettél, azt már elérted, amit keresel, azt csak Indiában találhatod meg!”

Sassné az 1928-as év vége felé fedte fel lánya előtt, hogy Indiába készül. Brunner Erzsébet akkor a Magyar Királyi Képzőművészeti Főiskolán szobrászatot tanult Kisfaludi Stróbl Zsigmond vezetésével. Ragaszkodott hozzá, hogy anyjával együtt ő is Indiába menjen, és apja tiltakozása ellenére megszakította tanulmányait. Anya és lánya úgy hagyta el Magyarországot, mint két zarándok, mezítláb és egyszerű, háziszőttesből készült, zsákszerű fehér ruhában, amelyet a derekukon kötéllal kötöttek meg, mint a ferences szerzetesek.

Szicíliában a leány azt álmodta, hogy egy fehér szakállú öregember mécesst nyújtott át neki, a következő szavakkal: „Vidd ezt a fényt a világ minden szegletébe és sarkába!” Anyja az álomból Tagórra ismert. Rögtön magyar nyelvű levelet írt neki, arra kérve, hogy fogadja őket Sántinikétanban (Shantiniketan). A levelet az akkor ott tartózkodó Germanus Gyula fordította le. A költő válaszolt, és meghívta őket Indiába.

A két festőnő sok viszontagság után, 1930. február végén érkezett meg Sántinikétanba, ahol két évig, 1932 januárjáig ösztöndíjjal tartózkodtak. Brunner Erzsébet a Tagór által alapított Visva-Bhárati (Visva-Bharati) Egyetem művészeti

¹ Barbarits, *Nagykanizsa*, 369.

² A tanulmány szövegében az indiai nevek és az ind nyelvekből származó szavak a kiejtés szerinti magyaros átírásban szerepelnek. Az első előforduláskor ezt tulajdonneveknél (személyneveknél, földrajzi neveknél, intézményneveknél) a széles körben elterjedt angolos átírású forma követi zárójelben, míg közneveknél a tudományos átírás szerinti alak.

karán, a Kalá Bhavanban (Kala Bhavan) először Rám Kinkar (Ram Kinkar) szobrászművész növendéke volt, majd a festészetre váltva Nandalál Bósz (Nandalal Bose), a modern indiai képzőművészet legendás alakja lett a mestere.



1. kép. Sass Brunner Erzsébet és Brunner Erzsébet a Mahátmá Gándhíróól készült festménnyel, 1937. Forrás: Thúry György Múzeum, Nagykanizsa

Az első hírek Indiából

A magyar művészetkedvelő közönség körében, különösen szülővárosukban, Nagykanizsán ismert volt, hogy a két nő pénz, nyelvtudás, kapcsolatok és férfikíséret nélkül vágott neki a világnak. Az emberek kíváncsian várták a híreket, eljutottak-e Indiába, és ott hogyan boldogulnak. A Brunnerek végig kapcsolatban maradtak a családjukkal, és számos levelet váltottak rokonaikkal. Az első hírek is a családon keresztül jutottak el róluk a sajtóba. A *Zalai Közlöny* 1930. április 30-ai száma írt a kanizsai festőművészek és iparművészek együttes kiállításáról.³ A cikk szerzőjeként jelzett „(bl)”, azaz Barbarits Lajos költő, újságíró a továbbiakban kiemelkedő tudósítója lesz a Brunnerek indiai életének. A cikk ismerteti és értékeli többek között a Brunner-család három tagjának kiállított munkáit. Sass Brunner Erzsébetéről megállapítja, hogy „jelenleg leányával együtt Indiát járja”, de a kiállításon még nem az Indiában, hanem a korábban, Olaszországban festett képeik szerepeltek.

³ (bl), Kanizsai festőművészek, 3.

A *Zalai Közlöny* 1930. július 26-ai számában már részletes beszámolót olvashatunk a Brunnerek megérkezéséről Indiába.⁴ A szerző felidézi Sassné *A szeretet napja* című képének sikerét, „amely a Nemzeti Szalon egyik kiállításán, majd Nagykanizsán is méltán feltűnést keltett”. Ennek a képnek egy fotója jutott el Tagórhoz Sassné neki írt magyar nyelvű levelének mellékleteként, amely igen nagy hatással volt rá. A cikk szerzője ennek tulajdonítja, hogy a költő meghívta a Brunnereket Sántinikétanba. Ezután leírja, hogy Bombayben (Mumbai) Ludwigh Ferenc konzul (a Nagykanizsán jól ismert Ludwigh Kálmán testvérbátyja) segítette őket, hogy vonattal eljussanak Kalkuttába (Calcutta), ahol pedig egy másik magyar, Neményi László vitte el őket Tagórhoz. Mindketten lefestették a költőt. Az újságíró leírja azt is, hogy Dárdzsilingben (Darjeeling) felkeresték Kőrösi Csoma Sándor sírját, és hogy Cshatarpur (Chhatarpur) maharádzsája meghívta őket a palotájába, ahol „egy európai által alig elképzelhető kényelmű, 14 szobás kastélyt bocsájtott rendelkezésükre, számos szolgaszemélyzettel”.

Ugyanennek az évnek augusztusában a *Dolgozó Asszonyok Lapja* Szenes Tilda tollából közöl további részleteket a Brunnerek itthoniaknak küldött leveleiből, a sántinikétani egyetemről, a dárdzsilingi útról és a cshatarpuri maharádzsa palotájában töltött időről. Az újságcikk kitér arra is, milyen benyomást keltett az írás szerzőjében Sass Brunner Erzsébet Rabindranáth Tagórról festett portréja:

„Ha ezeket a sorokat olvassa az ember, akkor talán megérti azt a földieken felülemelkedő nyugalmat, amely Rabindranáth Tagórnak Sassné festette képmásából felénk világít. Csak ezt a kifejezést lehet a képre alkalmazni: világít. És a sok kép közül, amit a költőről látni, ebből a magyar nő festette portréból érzékelhetjük leginkább, kicsoda Tagór.”⁵

1931 decemberében volt Nagykanizsán az első kiállítás, amelyen már a Brunnerek Indiában készült képei is szerepeltek. A *Zalai Közlöny* 1931. december 20-ai számának tudósítója ezt írta:

„Sassné és lányának a csudálatos indiai tájakat, izzó színeiket, érdekes embereket, a Himalája fehéren szikrázó csúcsait, az indiai élet forrongását ábrázoló képsorozata olyan esemény, ami az egész magyar piktúra falán egyedüláll. Indiát Nagykanizsán látni még a laikusnak is esemény, hát még a műértőnek!”⁶

A lap későbbi számai „páratlan érdeklődésről” számolnak be. „A kiállítás egyik fő erőssége, amely mindenkit vonz: az indiai képcsoport, amely színgazdagságá-

⁴ (B. R.), Sassné Farkas Böske festőművésznő útja, 2.

⁵ Szenes, Két magyar művésznő, 122–123.

⁶ Megnyílt két kéпкиállítás, 3.

ban és eredetiségében oly hatással volt, hogy a legtöbb kép vevőre talált.”⁷ A lap megírja a két magyar festőnő kalkuttai kiállításainak sikerét is.⁸ Egy további szám „Kanizsai magyar művésznevek a világhír szárnyán, Indiában” címmel további részleteket közöl a kalkuttai kiállítások fogadtatásáról és rajongó kritikáiból. A siker a patrióta szíveket is megdobogtatta: „Nagy és büszke öröm ez a két kritika idehaza. A világ túlsó felén, egy egészen más kultúra zajló közepén két magyar művész, két kanizsai hajtás, belevitte a köztudatba ezt az ott talán még sohase hallott szót, hogy »magyar«.”⁹

Nagykanizsa után a fővárosi sajtó is felfigyelt a Brunnerek indiai sikereire. A *Budapesti Hírlap* 1932. április 3-ai számában Diószeghy Miklós által jegyzett cikk szól róluk „Két magyar úrinő mezítlábas gyalogútja Budapesttől Kalkuttáig” címmel.¹⁰ A cikk kiszínezve meséli el a Brunnerek történetét: Sass Ferenc festőművész kanizsai festőiskolájának megalapítását, szerelmét és házasságát Farkas Böskével, leghetesebb tanítványával, leányuk megszületését, anya és leánya vegetáriánus életmódját, itáliai bolyongásaikat, levélváltásukat Tagórral, viszontagságos utazásukat Indiáig, letelepedésüket Sántinikétanban, útjukat Kőrösi Csoma Sándor sírjához, vendégségüket a maharádzsa-udvarban és kalkuttai kiállítások fogadtatását. A cikk ironikus hangvételben részletezi a Brunnerek életmódjának európai szemmel különködésnek tűnő vonásait, aminek a forrása minden bizonnyal az Indiából akkor hazatért Germanus Gyula, akivel ugyanebben a lapszámban jelent meg beszélgetés.¹¹ Germanus és felesége a Brunnerekkel egy időben tartózkodott Sántinikétanban, és ő nyilatkozhatott a lapnak a festőnőkről is – nem éppen hízelgően. Diószeghy cikke azonban összességében rokonszenvvel ír az anya-lánya művészpárosról, és végkicsengésében elismerően szól sikereikről.

A Brunnerek indiai kalandjainak ismertetése egyre hálásabb újságírói téma lett, mind több nagyobb terjedelmű írás foglalkozott velük a családi levelezés gazdag forrásanyagát felhasználva.¹² A *Zalai Közlöny* 1932. április 22-ei számában már egy egész oldalas, négyhasábos cikk ismerteti a két kanizsai festőművésznő élményeit Dárdzsilingben, Kőrösi Csoma Sándor sírjánál és a tibeti lámák egy közeli buddhista kolostorban megfigyelt szertartását.¹³ Az *Újság* május 15-én közölte Szenes Tilda írását, amelyben a sántinikétani egyetem hét-koznajairól, Tagór alakjáról, a dzshálávári (Jhalawar) maharádzsa udvaráról,

⁷ A Sass-kiállítás utolsó napja, 5.

⁸ Balatoni képek Kalkuttában, 3.

⁹ Kanizsai magyar művész-nevek, 3.

¹⁰ Diószeghy, Két magyar úrinő mezítlábas gyalogútja, 9.

¹¹ Indiát át kell élni, III.

¹² Sass Brunner Erzsébetnek az édesapjával, Farkas Ferencel, férjével, Sass Ferencel és nővérével, Farkas Jolánnal (Lalával) folytatott levelezése a nagykanizsai Thúry György Múzeum Brunner-gyűjteményében található.

¹³ Két kanizsai festőművésznő ritka élményei, 3.

valamint a Gándhí követői által viselt khádí (*khādī*)-szövetről és az úgynevezett Gándhí-sóról is szó esik.¹⁴ A *Zalai Közlöny* július 24-ei számában további érdekes epizódok voltak olvashatók a Brunnerék indiai életéről, többek között a Sassnét ért skorpiócsípésről, amelybe majdnem belehalt.¹⁵



2. kép. Sass Brunner Erzsébet és Brunner Erzsébet Dárdzsilingben, Kőrösi Csoma Sándor sírjánál, 1939. Forrás: Thúry György Múzeum, Nagykanizsa

Ezeknek a magyar sajtóban 1931–1932-ben megjelent írásoknak közös vonása, hogy a hangsúly bennük a kuriózumra, az egzotikumra, a történetmesélésre esik, és vajmi kevés szól a Brunnerék művészetéről, azok eszmeiségéről és művészi kvalitásairól. Ennek oka egyrészt az, hogy addig még nagyon kevés alkotásuk jutott el Magyarországra, másrészt pedig, hogy a Brunnerék leveleikben maguk is színes, érdekfeszítő stílusban írtak a családtagoknak ottani életükről, és ezt vették át a különböző lapok. Az ekkor megjelent cikkekből következtethetünk arra is, hogy Magyarországon igen nagy igény volt az Indiából érkező első kézből származó tudósításokra, hiszen a szubkontinensről akkor még nagyon keveset lehetett tudni; Baktay Ervin Indiáról szóló könyvei is csak a következő években kezdtek megjelenni.

¹⁴ Szenes, *Két magyar festőnő*, 34.

¹⁵ (bl), *Ecsettel indult el hazulról*, 4.

A kiállítások visszhangja

Sassék újabb kiállítása 1932. október 9-én nyílt meg Nagykanizsán. Munkáikat a kritika lelkesen fogadta. Sassné képeiről így ír a *Zalai Közlöny*:

„Benne van ezekben a képekben minden szín, misztikum, forma és élet, ami Távol-Kelet csodálatos világát jellemzi. A pár pálma-korona fölött szikrázó ég lehetőfinom színzuhataga, a tigrisvadászatról hazatérő elefántmonstrumok csendes monumentalitása, indiai kunyhókalja izzó árnyékai, a titokzatos világ zajos kikötő-élete, a Himalája fenséges nyugalma, az indiai lélek végtelennel rokon magába mélyedése, minden feltárul ezekről a képekről. Nekünk szinte elképzelhetetlen finomságok elevenednek meg Sassné bravúrosan könnyed és biztos ecsetje és India lelkét magából sugárzó poézise nyomán. A szépet kereső ember megrészegülhet ezek előtt a képek előtt.”

A leány képeire dicséret és kritika egyaránt jut:

„Sass Baba indiai képei figurális kiegészítőül kapcsolódnak édesanyja mély lelkiségű meglátásaihoz. Egyik portréja a nála régebben megcsodált fölényes biztonság, bátor ecsetkezelés és pompás szín- és tónusérzék jeleit viseli magán, néhány új indiai viselet témájával szemben, amelyeknek némi »neoprimitív« mellézköngéjük van, bizonyára az ottani modellnehezségek és a szín-áradatok amúgy is kemény próbát jelentő feladata miatt.”

A cikk írója végül ezzel összegzi a látnivalókat: „Régen volt Kanizsán tárlat, ami ennyi gyönyörködésre és ilyen művészi benyomásokra adott volna alkalmat a művészet rajongóinak.”¹⁶

Még ezt a nagykanizsai kiállítást megelőzően a Brunnereknek óriási sikersorozata indult el Indiában. 1932 augusztusában kiállításuk nyílt Brit India nyári fővárosában, a Himalája előhegyeiben lévő Simlában (Simla), amelyet Lord Willingdon, az alkirály és felesége, Lady Willingdon nyitott meg. Novemberben Láhórban (Lahore), a Central Museumban állítottak ki, decemberben pedig Bombayben, ez utóbbin Sir John Beamont, a Legfelsőbb Bíróság főbírája mondott megnyitóbeszédet.

Ezek a hatalmas sikerek újra felkeltették a fővárosi lapok figyelmét. A *Buda-pesti Hírlap* 1933. január 21-én megjelent számában Diószeghy Miklós írt újabb terjedelmes cikket a Brunnerekről „Az indiai alkirály nyitotta meg két

¹⁶ (bl), Megnyílt Sassék kiállítása, 2.



3. kép. Kiállítás a Láhori Múzeumban, 1932. Forrás: Thúry György Múzeum, Nagykanizsa

magyar úrinő képkiallítását” címmel.¹⁷ A forrás ismét a Germanus-házaspár volt. Sassné ugyanis levelet írt Germanusnének, amelyben részletesen beszámolt neki indiai tartózkodásuk legújabb eseményeiről, és leveléhez mellékelte néhányat a legnagyobb angol nyelvű indiai lapok számaiból, „amelyek hatalmas cikkekben számolnak be nemcsak a két nő festői tehetségéről, hanem érdekes egyéniségükről is”. Ezt a levelet mutatták meg Germanusék az újságíróknak, és ebből született meg az írás. A cikk első része megismétli a Brunnerek történetét, Nagykanizsától Indiáig tartó útjukat, megérkezésük körülményeit, sántinikétani életüket. Az újságíró immár a legnagyobb elismeréssel ír róluk: „Sass-Brunnerek fantasztikusnak tetsző indiai kirándulása olyan reális eredményekkel járt, amelyek azt bizonyítják, hogy két magyar nő most valóban olyan művészi sikert ért el, hogy India vezető embereinek és szellemi kiválóságainak is megnyerték az elismerésüket.”

Diószeghy a *Budapesti Hírlap*ban 1932 áprilisában és 1933 januárjában megjelent két tudósítása mutatja, hogy nem egészen egy év leforgása alatt mennyit változott a Brunnerek indiai működéséről alkotott vélemény, nem kis mértékben a hírforrás, vagyis Germanusék róluk alkotott képe nyomán. Germanusék Sántinikétanban és Indiából hazatérve egyszerűen bolondnak tartották és szégyellték őket, ahogyan ezt Germanusné 1930-ban egy magyar barátnőjének írt levelében is hangoztatta.¹⁸ Miután azonban látták sikereiket, és értesültek arról, hogy uralkodók kegyeit nyerték el, rögtön megváltozott a véleményük róluk. Most már büszkéek voltak rájuk, még a Fészek Klubban is eldicsekedtek az ott összegyűlő művészeknek, és bemutatták nekik festményeik reproduk-

¹⁷ Diószeghy, Az indiai alkirály nyitotta meg, 6.

¹⁸ G. Hajnóczy Rózsa levele Barsy Árpádnéhoz, Sillong, 1930. április 15. Közli: Pap, G. Hajnóczy Rózsa indiai levelei II. 28–33.

cióit. Germanusné 1933-ban kelt levelében azt írta Sass Brunner Erzsébetnek, hogy „mindenki nagy elismeréssel nyilatkozott a tehetségükről”.¹⁹ Diószeghy cikke végén oda is szűr Germanuséknak: „A két magyar nő tehát karriert csinált Indiában. Azok, akik megmosolyogták annak idején, most, íme, láthatják, hogy erős akarattal hogyan lehet eljutni még gyalog, mezítláb is India legnevesebb vezető embereinek elismeréséig.”²⁰

A *Zalai Közlöny* 1933. március 3-ai száma egész oldalas írásban ismertette a láhóri és haidarábádi (Hyderabad) kiállítások ott megjelent kritikáit – csupa felfokú dicséretet – néhány színes anekdotával fűszerezve. A cikk már a következő nagy attrakciót is bejelenti: „Most van úton Kanizsára egy film, amire felvették Elizabeth Brunner, vagy ahogyan nekünk ma is kedvesebb: Sass Baba tánc-számaait Calcuttában.”²¹

Hangosfilm Brunner Erzsébet fellépéséről Tagór táncdrámájában

A nagykanizsai és zalaegerszegi sajtó 1933 tavaszán és nyarán egy különleges filmbemutató és vetítéssorozat hírével volt tele. A nagykanizsai Városi Filmszínházban bemutattak egy hangosfilmet, amelyben Brunner Erzsébet Rabindranáth Tagór jelenlétében táncol, a költő pedig énekel.

A film története még 1931 márciusára nyúlik vissza, amikor Tagór *Natir Púdzsá* (*Natir Pūjā; A táncos leány áldozata*) című táncdrámájának főpróbáján Brunner Erzsébet bravúros beugrással megmentette az előadást, és azt követően a kalkuttai New Empire Theatre-ben is eltáncolta a főszerepet. Ugyanennek az évnek augusztusában a táncdrámáról hangosfilm is készült, szintén Erzsébet szereplésével, amelynek különlegessége, hogy ez volt az egyetlen mozgóképes alkotás, amelyet Tagór saját maga rendezett. Ezt a filmet láthatta 1933-ban a zalai közönség. A korabeli beszámolók szerint a fogadtatás vegyes volt, egyes előadások iránt „nagy érdeklődés nyilvánult meg”,²² de volt olyan vetítés is, amelyről ezt olvassuk:

„Sajnos (nem meglepetés Kanizsán!) a közönség csak kis számban érdeklődött a kanizsai rögből kiszakadt művészek iránt. A »nemo profeta...« itt is, szomorúan igazolódott. Menteni nehéz... Vigasztalás: – ott a messze idegenben, az indiai magas fokú kultúra milliós városaiban megbecsülik a két kanizsai művésznőt. Ott az eleganciához (vagy inkább

¹⁹ G. Hajnóczy Rózsa levele Sass Brunner Erzsébethez.

²⁰ Diószeghy, Az indiai alkirály nyitotta meg, 6.

²¹ (bl), Szereti a gulyást, 4.

²² Sass Baba táncosfilmje, 4.



4. kép. Brunner Erzsébet táncol, 1931. Forrás: Thúry György Múzeum, Nagykanizsa

a magasabb kultúr-érzékhez?) tartozik ismerni és elismerni Sassék nevét és művészetük értékét.”²³

A filmet Nagykanizsán és Zalaegerszegen kívül másutt nem mutatták be. Pedig aki látta, annak különleges élményben lehetett része. A filmnek sajnos valamennyi Indiában található kópiája megsemmisült egy kalkuttai raktártűzben. Amennyiben a Magyarországon vetített példány fennmaradt, és most valamilyen raktárban lappang, előkerülése igazi szenzáció lenne.

²³ Sassék indiai filmjét tegnap este mutatták be, 3.

Japán, Amerika, Anglia, Magyarország

A következő több mint két évben alig jelenik meg a Brunnerekről hír Magyarországon. A magyar olvasók nem értesülnek a sikersorozat folytatásáról, a maiszúri (Mysore) és bombayi kiállításokról, későbbi sorsukat meghatározó találkozásairól a függetlenségi mozgalom vezéralakjaival, Szaródzsini Náidú (Sarojini Naidu) költő-szabadságharcossal, Szarvapallí Rádhákrisnan (Sarvapalli Radhakrishnan) filozófussal, későbbi köztársasági elnökkel, Sri Aurobindó (Sri Aurobindo) jógival, vallási vezetővel, Dzsiddu Krisnamúrti (Jiddu Krishnamurti) teozófussal, spirituális íróval, Udaj Sankar (Uday Shankar) táncművésszel, Mahátmá Gándhival, a „Nagy Lélekkel” és Dzsaváharlál Néhrúval (Jawaharlal Nehru), a független India majdani első miniszterelnökével.

Sassné és leánya 1935. május 11-én Indiából Japánba utazott, ahol több mint két évet töltöttek. Az első tudósítás ottani tartózkodásukról 1936. január 16-án jelent meg a *Zalai Közlöny*ben „Tízezrek álltak Tokióban két kanizsai festő csodálatos vásznai előtt” címmel.²⁴ A kiállítás a Ginza Micukosi (Ginza Mitsukoshi) áruház Művészeti Szalonjában nyílt meg 1935 novemberében. Nagy siker volt, az újságokban is lelkes kritikák jelentek meg róla. A *Képes Pesti Hírlap* 1936. január 30-ai száma fényképes tudósítást közölt arról, hogy Brunner Erzsébet Tokióban egy előadás szünetében az öltözőben megfestette Toshiko Sekija operaénekesnő arcképét.²⁵

1936. január 19-én a *Sümeg és Szentgrót* című lap arról számol be, hogy a Brunner-család művésztagejainak képeiből a közeli napokban kiállítás nyílik a Polgári Önképzőkör nagytermében.²⁶ Ugyanott január 26-án már arról olvashatunk, hogy január 22-én, a tárlat vernisszázsán „Sümeg előkelősége teljes létszámban megjelent”. A kiállításon együtt szerepeltek a Brunnerek Magyarországon, Indiában és Japánban festett képei (több kép egyelőre csak reprodukció formájában). A kiállított alkotásokat „a helybéli közönség a legnagyobb elragadtatással fogadta”. A lap február 2-ai számából azt is megtudjuk, hogy az elkelt festmények között volt Brunner Erzsébet Sántinikétanban Tagórról festett portréja, amelyet dr. Takács Jenő királyi közjegyző vásárolt meg.²⁷ Ugyanerről a kiállításról 1936. február 9-én a *Zalai Hírlap* is beszámolt, és egyúttal írt a Brunnerek további terveiről is, tudniillik, hogy Amerikába és Angliába készülnek, azután hazalátogatnak Magyarországra.²⁸ A *Képes Pesti Hírlap* 1936. május 9-én újabb fényképes tudósítást közölt: Brunner Erzsébet látható rajta

²⁴ (bl), Tízezrek álltak Tokióban, 3.

²⁵ Brunner Erzsébet Toshiko Sekija japán operaénekesnő képét festi, 2.

²⁶ Kéпкиállítás Sümegén, 2.

²⁷ Kéпкиállítás, 2.

²⁸ (Sz. S.), Sass Ferenc zalai művész és világjáró családja nagysikerű kiállítása, 2.

egy Rabindranáth Tagórról készült másik portréjával, amely tokiói kiállításán is nagy sikert aratott.²⁹

1936 májusában a Brunnerék újabb kiállítása nyílt meg Tokióban, a Ginza Macuzakaja (Ginza Matsuzakaya) Művészeti Szalonjában, amely alkalomra egy sor magyar tájképet, életképet és arcképet festettek. Az *Új Magyarország* 1936. július 11-ei számának képes melléklete már fotót is közölt a kiállításról, amelyen népes közönség szemléli a festményeket.³⁰ Részletesen ismerteti ugyanezt a kiállítást a *Zalai Közlöny* 1937. január 1-jei száma, fűszerezve a Japánban velük megesett kalandokkal és Sassné sajnálatos balesetével, amikor leesett egy buddhista kolostor lépcsőjéről, és kénytelen volt combnyaktöréssel hónapokig kórházban feküdni.³¹

Magyarországon 1937–1938-ban lángolt fel újra a Brunnerék iránti érdeklődés. Ennek első hullámát Sassné és leánya Tokióban megjelent *Misztikus India* című könyve váltotta ki.³² Először a *Zalai Közlöny* július 9-ei számában olvashatunk erről terjedelmes írást,³³ amelyet a 8 *Órai Újság* 1937. augusztus 12-ei,³⁴ a *Népszava* szeptember 19-ei³⁵ és a *Budapesti Hírlap* október 6-ai számának³⁶ részletes ismertetése követ. Mindegyik beszámoló elismerően szól a két művész életútjáról és munkásságáról.

A Brunnerék 1937. augusztus 31-én utaztak el Japánból, szeptember 21-én érkeztek meg San Franciscóba, és 1938. június 3-án New Yorkból utaztak tovább Angliába. A *Sümege és Szentgrót* 1938. január 30-ai számában interjú olvasható Sass Brunner Ferencsel, aki részletesen beszámol felesége és leánya utazásairól, és elújságolja, hogy nemsokára végleg Sümegre érkeznek.³⁷ Amerikai tartózkodásukról a *Zalai Közlöny* 1938. július 9-ei számában jelent meg cikk „Sassné és leánya a lángbaborult Keletről útban vannak Magyarország felé” címmel. San Franciscó-i kiállításukról ezt írja: „A múzeum körül, ahol a magyar festőművésznők tárlata megnyílt, olyan volt a tolongás, hogy alig lehetett a rendet fenntartani a megnyitó ünnepély idejében.” A cikk arról is beszámol, hogy több más amerikai városban is volt kiállításuk. „Siker és ünneplés mindenütt. És mindenütt lelkes találkozások magyarokkal.”³⁸ Az amerikai magyar lapok is részletesen írtak róluk: a *Szabad Sajtó* április 28-án,³⁹ az *Amerikai Magyar Népszava* május 1-jén.⁴⁰ A *Sümege és*

²⁹ S. Farkas Erzsébet, a külföldön élő neves festő, 2.

³⁰ A Magyar-japán társaság magyar kiállításából, 2.

³¹ (bl), Sass Ferencné egy buddhista kolostor sziklalépcsőjén csipőtörést szenvedett, 3.

³² Sass Brunner–Brunner, *Mystic India through Art*.

³³ (bl), Megjelent Tokióban Sass Ferencné és leányának könyve, 3.

³⁴ Két magyar művésznő csodálatos útja, 4.

³⁵ Nagy, A *Misztikus India*, 21.

³⁶ Nagy, Két magyar festőné útja, 4.

³⁷ Vikendező, Autón Sümegre, 1–2.

³⁸ Sassné és leánya a lángba borult Keletről útban vannak Magyarország felé, 2.

³⁹ A szerkesztő naplója. Kiállításon, 4.

⁴⁰ Földi, A Búbos kemencétől, 1-A.

Szentgrót június 12-én hírt adott arról, hogy a Brunnerek Amerikában kiállított munkáinak egy része már megérkezett Sümegre, és a művészcsalád újabb műveiben gyönyörködhet a sümegi közönség.⁴¹



5. kép. Együtt a Brunner család, 1938. Forrás: Thúry György Múzeum, Nagykanizsa

A nyarat Angliában, ottani kiállításuk előkészítésével töltötték, majd kilenc év után mindössze egy szűk hónapra (augusztus 27-étől szeptember 21-éig) visszatértek Magyarországra. Sümegen találkoztak a családtagokkal, és ellátogattak Nagykanizsára is. A *Sümeg és Szentgrót* szeptember 18-ai száma adott hírt Sass Ferenc öccse, Brunner Mihály alezredes kitüntetéséről és az ebből az alkalomból rendezett ünnepségről, amelyen Brunner Erzsébet egy indiai táncot mutatott be.⁴² Röviddel ezután visszautaztak Londonba, ahol kiállítást rendeztek a Cooling Galleriesben.

A magyar sajtó háború előtti utolsó tudósításai a Brunnerekről londoni kiállításuk idején jelentek meg. Az *Újság* október 2-án közölte Lukács István velük készített egész oldalas riportját, amely teljes életpályájukat áttekinti, olyan mozzanatokra is kitérve, amelyek addig a magyar sajtóban nem voltak olvashatók.⁴³ A 8 Órai *Újság* október 9-én fényképes tudósításban számolt be a londoni kiál-

⁴¹ A Sass-Brunner művészcsalád képművészeti kiállítása Sümegen, 2.

⁴² Brunner Mihály alezredes ünneplése, 2.

⁴³ Lukács, Két magyar festőművész nő csodálatos története, 14.

lítás sikeréről,⁴⁴ a *Zalai Közlöny*ben pedig október 14-én volt olvasható részletes írás ugyanerről.⁴⁵

A háború előtt néhány könyv lapjain is felbukkannak a Brunnerek. Felvinczi Takács Zoltán *Buddha útján a Távol-Keleten* című, 1938-ban megjelent útleírásában éppen, hogy csak megemlíti őket, amikor felidézi beszélgetését egy haidarábádi hölgygel, aki az előző évben egy kiállításukon képeket vásárolt tőlük.⁴⁶ Az 1938-as *Magyar művészeti lexikon* Sass Brunner Erzsébet életrajzát is tartalmazza.⁴⁷ Mezei István *Az igazi Japán* című, 1939-ben kiadott könyvében írt a Japáni Petőfi Társaság által 1936-ban megjelentetett japán nyelvű Petőfi-kötetről, amelyet Metzger Nándor fordított, Sass Brunner Erzsébet és Brunner Erzsébet illusztrált.⁴⁸

A második világháború alatt

A Brunnerek a londoni kiállítás után 1938 októberében visszatértek Indiába, ahol a baródái (Baroda) maharádzsa udvari festői lettek. 1939-ben a második világháború kitörése még nem érintette őket közvetlenül, de 1941 decemberében, amikor Magyarország és Nagy-Britannia hadba lépett egymás ellen, magyar állampolgárként ellenségekké váltak, 1942 áprilisa és 1944 áprilisa között Nainítálba (Nainital), később a Púné (Pune) közelében lévő Purandhar-erődbe (Purandhar Fort), majd ismét Nainítálba internálták őket. 1938 és 1941 között Indiában még nagyon sok sikerben volt részük, de erről otthon már szinte semmit sem tudtak. Egyedül a *Zalai Magyar Élet* 1941. szeptember 24-ei számában jelent meg egy interjú Brunner Erzsébettel, amelyben elmeséli, hogyan festette le Mahátmá Gándhít.⁴⁹ Magyarország a háborúval volt elfoglalva, és lassacskán megfeledkeztek a Brunnerekről. Internálásuk idején pedig minden kapcsolatuk megszakadt a külvilággal.

1943-ban G. Hajnóczy Rózsa neve alatt megjelent a *Bengáli tűz* című könyv,⁵⁰ amely Germanus Gyula és felesége 1929 és 1932 közötti sántinikétani tartózkodásáról szól, nagyjából arról az időszakról, amelyet a Brunnerek is ott töltöttek. Felesége halála után Germanus a saját művének tulajdonította a regényt.⁵¹

A könyvben Sass Brunner Erzsébet és Brunner Erzsébet alakja is feltűnik Sólyom-Kutasiné Fenyves Böske és leánya, Böske néven. Írója rosszindulatú

⁴⁴ Magyar kiállítás Londonban, 4.

⁴⁵ A londoni magyar követ, 3.

⁴⁶ Felvinczi Takács, *Buddha útján*, 31.

⁴⁷ Sass Brunner Ferencné Farkas Böske (1938), 120.

⁴⁸ Mezei, *Az igazi Japán*, 184.

⁴⁹ Kalamár, Látogatás Rabindranath Tagore arcképfestőjének sümegi művészotthonában, 2.

⁵⁰ G. Hajnóczy, *Bengáli tűz*. I–III (1943).

⁵¹ Germanusné Kajári, *Kelet vándora*, 77–78.

torzképet fest róluk, és nevetségessé teszi őket. Vitriolba mártott tollal írja le megérkezésüket Sántinikétanba, meghamisítva közli a Tagórral folytatott levelezésüket, és kertelés nélkül kimondja a róluk alkotott ítéletet: bolondok.⁵² Ennek az írásnak a keretei között nincs hely arra, hogy a *Bengáli tűz* hamisításait tételről tételre cáfoljuk, és elemezzük Germanusék és a Brunnerek Indiához való viszonyának különbségeit, ezt más helyen már megtettük.⁵³ Annyit azonban mindenképpen meg kell állapítanunk, hogy a Brunnerekről alkotott magyarországi képen a *Bengáli tűz* rombolt a legtöbbet, és ennek káros hatása mind a mai napig érződik. A könyv bestseller lett, még a megjelenés évében kétszer újranyomták. Hosszú szünet után, 1957-ben jelenhetett meg újra, azóta tíz további kiadása is napvilágot látott. Százezrek olvasták, és ennek nyomán előítéletes kép rögzült bennük mind Indiáról, mind a Brunnerekről.

A hidegháború évei

A második világháború után, egészen a hetvenes évek elejéig a *Bengáli tűz* újabb kiadásait leszámítva semmi nem jelenhetett meg a Brunnerekről Magyarországon. Sass Brunner Erzsébet 1950-ben bekövetkezett halála is említés nélkül maradt. Az okok összetettek. Először is, a kommunista rendszer eleve gyanúsnak tartotta a külföldön élő magyarokat, még akkor is, ha egy barátinak tekintett el nem kötelezett országban, az akkor már függetlenné vált Indiában éltek. Másodszor, a pártállam ideológiája nem tűrte az idealista nézeteket vallókat, különösen nem a spirituális ihlet nyomán alkotó művészeket. Sass Brunner Ferenc öccsét, Brunner Mihályt, aki a Horthy-rendszer katonatisztje volt, a nép ellenségévé nyilvánították, nyugdíját megvonták. Ez festőművész bátyjára is rávetette az árnyékát, nem kapott megrendeléseket, a Művészeti Alap minimális kegydíján kívül semmilyen jövedelme nem volt. Mindketten Brunner Erzsébetnek a Vöröskereszt útján küldött segélycsomagjaiból tengették életüket. Esélyük sem volt arra, hogy Indiában élő művész rokonaik munkásságának magyarországi megismerését elősegítsék, ahogyan azt korábban tették. Ráadásul Brunner Erzsébet 1956-ban nyilvánosan kiállt a forradalom mellett, aminek az lett a következménye, hogy a delhi magyar nagykövetség minden kapcsolatot megszakított vele, és nevét jó ideig hallgatás övezte Magyarországon. Újabb kiállításokról szó sem lehetett. A Brunnerek művészetének igen termékeny baródái és nainítái korszakáról, majd a leány 1950 utáni, stílusában és tartalmában is megújult alkotói időszakáról Magyarországon sokáig semmit sem lehetett tudni.

⁵² G. Hajnóczy, *Bengáli tűz* (2002), 104–106, 295–300, 315–318, 462–463.

⁵³ Lázár, *Magyar nők India vonzásában*, 71–84.

Olvad a jég

Az 1960-as évek elején Sümegen elhunytak a család azon tagjai, akikkel Brunner Erzsébet még kapcsolatot tartott: nagybátyja, Brunner Mihály 1962-ben, édesapja, Sass (Brunner) Ferenc 1963-ban, nagynénje, Farkas Jolán (Lala) 1964-ben. Félő volt, hogy a két festőnőnek a család birtokában lévő képei, a velük kapcsolatos dokumentumok, fényképek és levelek elkallódnak vagy megsemmisülnek.

Kerecsényi Editnek (1927–2006), a nagykanizsai Thúry György Múzeum igazgatójának elévülhetetlen érdeme, hogy dacolva a Brunnereket érintő, akkor még érvényben lévő politikai tilalommal, személyesen utazott el Sümegre, és vitte el Nagykanizsára a hagyatékot. Ő alapította meg ezzel a nagykanizsai múzeum Brunner-gyűjteményét. Mindez csendben, különösebb hírverés nélkül történt, szerencsére a politika sem figyelt fel rá. A Zádor Anna és Genthon István szerkesztésében 1968-ban megjelent *Művészeti lexikon* közöl ugyan egy rövid életrajzot Sass Brunner Erzsébetéről, de lányáról, Brunner Erzsébetéről – nem kizárt, hogy politikai okból – egy sor sem jelent meg.⁵⁴

A Brunnerek magyarországi recepciójában akkor következett be fordulat, amikor India elnöke, Varáhagiri Vénkata Giri (Varahagiri Venkata Giri) 1970-ben Magyarországra látogatott. Kíséretének tagja volt Amrík Szingh (Amreek Singh) vezérőrnagy, az elnöki hivatal katonai titkára, Brunner Erzsébet jó barátja. Erzsébet akkor még nem tudott magyarországi családtagjai hagyatékának sorsáról, így megkérte a tábornokot, próbálja kideríteni, hol lehetnek a képek. Amrík Szingh engedélyt kért az elnöktől, hogy mentesítse a hivatalos program alól, amíg ezt a küldetést teljesíti. Az engedélyt megkapta, és a küldöttség megérkezése után arra kérték a magyar vendéglátókat, hadd látogathasson el oda, ahol a festmények vannak. A hatóságoknak kénytelen-kelletlen meg kellett szervezniük a vendég látogatását Nagykanizsára. A *Zalai Hírlap* 1970. október 7-ei száma tudósít az eseményről.⁵⁵ Ezzel a cikkel tört meg az a mély hallgatás, amely a Brunnereket 33 éven át sújtotta. Az indiai tábornok megtekintette a múzeumban őrzött 30 Brunner-festményt, és a fényképgyűjteménybe is belenézett, amelyben örömmel fedezett fel több magas rangú indiai ismerőst. Kerecsényi Edit arra kérte a vendéget, vállaljon közvetítő szerepet a nagykanizsai múzeum és Brunner Erzsébet között egy kiállítás megrendezésével kapcsolatban.

Borsos Miklós *Visszanéztem félutamból* című, 1971-ben megjelent memoárja nevük említése nélkül megemlékezik a Brunnerekről is. Borsos és Brunner Erzsébet ugyanis 1928–1929-ben évfolyamtársak voltak a Királyi Képzőművészeti Főiskolán, bár nem ugyanazon a tanszakon. Borsos festőnővendék volt,

⁵⁴ Sass Brunner Ferencné Farkas Böske (1968), 224.

⁵⁵ „Megbízatásom szólított e városba...”, 1.

Erzsébet szobrászatot tanult, később azonban, éppen fordítva, Borsos szobrász lett, Erzsébet pedig festő. Amint a memoárból kiderül, Miklós komolyan szerelmes volt Erzsébetbe, a könyvben nosztalgiával mesél a „mezítlábas kislányról és excentrikus mamájáról”.⁵⁶



6. kép. Indirá Gándhí Brunner-festményeket adományoz, 1972.

Forrás: Thúry György Múzeum, Nagykanizsa

1972 júniusában Indirá Gándhí (Indira Gandhi), India miniszterelnöke hivatalos látogatást tett Magyarországon, és ennek során Sass Brunner Erzsébet és Brunner Erzsébet négy festményét a Magyar Nemzeti Galériának és a nagykanizsai Thúry György Múzeumnak ajándékozta. A Nemzeti Galériában tartott meghitt ünnepségen Pogány Ö. Gábor, a Magyar Nemzeti Galéria főigazgatója és Kerecsényi Edit, a nagykanizsai múzeum igazgatója vette át az adományt. Az eseményről június 25-én fényképes beszámolót közölt a *Népszava*,⁵⁷ június 27-én pedig a *Zalai Hírlap*.⁵⁸ „Szívesen látnánk Nagykanizsán egy Brunner Erzsébet kiállítást. Köszönő levelemben, amelyet e napokban készülök megírni Brunner Erzsébetnek, meg is említem ezt az óhajt” – nyilatkozta immár a nagy nyilvánosság előtt is Kerecsényi Edit. Ezek után a Brunnerek mellőzését nem lehetett tovább folytatni. Brunner Erzsébet az egyik legjobb barátnője volt Indirá Gándhínak, és a vele ápoljt jó kapcsolatok hasznosak lehettek a politika számára is.

⁵⁶ Borsos, *Visszanéztem félutamból*, 189, 191, 193, 197.

⁵⁷ Indira Gandhi ... négy festményt adott át, 8.

⁵⁸ Indira Gandhi két festményt hozott, 5.

Az áttörés

1978 novemberében Delhiben megkezdte működését a Magyar Tájékoztatási és Kulturális Központ (DMTKK). A magyar kulturális politika ekkor rehabilitálta teljes mértékben Brunner Erzsébetet, sőt, a magyar–indiai kulturális diplomácia egyik főszereplőjévé emelte. 1979 januárjában nyílt meg az intézetben a *Vision of India (Látomás Indiáról)* című kiállítás Sass Brunner Erzsébet és Brunner Erzsébet műveiből. Ez volt a világháború utáni első magyar szervezésű Brunner-kiállítás, még ha nem Magyarországon került is rá sor. Ezt követte még ugyanannak az évnek decemberében a *My India (Az én Indiám)* című bemutató Brunner Erzsébet képeiből. Erzsébet és a magyar kormányzat összebékítésében kulcsszerepe volt Bethlenfalvy Géza (1936–2021) indológusnak, aki 1974 és 1980 között magyar nyelvet tanított a Delhi Egyetemen, és jó barátságban volt a magyar festőnővel. Bethlenfalvy győzte meg az akkori magyar nagykövetet, Vértess Jánost, hogy rendezze Erzsébet és a Magyar Nagykövetség viszonyát. A magyar művésznő attól kezdve a DMTKK programjainak gyakori szereplőjévé vált, az intézet a későbbiekben rendszeresen rendezett kiállításokat a Brunnerek műveiből. A DMTKK két könyvet is megjelentetett művészetükről, az egyiket *Vision of India (Látomás Indiáról)*,⁵⁹ a másikat *A Painter's Pilgrimage (Egy festő zarándokútja)*⁶⁰ címmel. Mindkét kötetet Bethlenfalvy Géza szerkesztette, aki a Brunnerekről 1980-ban megjelent *India in Hungarian Learning and Literature* című, szintén Újdelhiben megjelent könyvében is írt.⁶¹ Bethlenfalvy a továbbiakban fontos szerepet játszott a Brunnerek munkásságának kutatásában, magyarországi megismertetésükben, kiállítások szervezésében, a róluk szóló kiadványok megjelentetésében.

Az áttörés a magyar sajtóban is megtörtént. Hogy a politika számára mennyire fontossá vált Brunner Erzsébet személye, mutatja, hogy 1979. január 10-én négy országos lap, a *Népszabadság*,⁶² a *Népszava*,⁶³ a *Magyar Nemzet*⁶⁴ és a *Magyar Hírlap*⁶⁵ is tudósított a Delhiben megnyílt Brunner-kiállításról és a festőnőkről szóló könyvek bemutatójáról. Március 28-án a *Zalai Hírlap*ban jelent meg Martinkó Sándor interjúja „Brunner Erzsébet, India ünnepezt festője” címmel,⁶⁶ július 14-én pedig a *Magyar Hírlap* közölte Halász György „Böskénél Indiában” című írását.⁶⁷

⁵⁹ *A Vision of India*. Ed. by Bethlenfalvy.

⁶⁰ *A Painter's Pilgrimage*. Ed. by Bethlenfalvy.

⁶¹ Bethlenfalvy, *India in Hungarian Learning and Literature*, 36.

⁶² Két magyar származású indiai festőművésznő, 8.

⁶³ Az új-delhi-i Magyar Tájékoztatási és Kulturális Központban, 5.

⁶⁴ Napló. Új-Delhiben, 4.

⁶⁵ Kiállítás Új-Delhiben, 6.

⁶⁶ Martinkó, Nagykanizsáról indult..., 9.

⁶⁷ Halász, Böskénél Indiában, 6.



7. kép. Indirá Gándhínak bemutatják Bethlenfalvy Géza Brunnerekről írt könyvét, 1980.

Forrás: Thúry György Múzeum, Nagykanizsa

Tóth Károly, a Magyarországi Református Egyház püspöke 1981-ben Indiába látogatott, és találkozott Brunner Erzsébettel. Hozzájárulását kérte, hogy az egyház kiállítást rendezhessen Magyarországon a Brunnerek műveiből. Erzsébet beleegyezett, és a kezdeményezést a Magyar Nagykövetség és az Indiai Kulturális Kapcsolatok Tanácsa (Indian Council for Cultural Relations, ICCR) is felkarolta. A Brunnerek kiállítása 1981. október 30-án nyílt meg Budapesten a Ráday Kollégiumban. Több mint 40 év után ez volt az első Brunner-tárlat Magyarországon, Budapesten pedig 52 évet kellett várni arra, hogy újra láthassa képeiket a közönség. A sajtóvisszhang most sem maradt el. A *Népszabadság*⁶⁸ és a *Magyar Hírlap*⁶⁹ október 31-én rövidebb hírben, a *Magyar Nemzet* november 3-án⁷⁰ és 20-án⁷¹, a *Reformátusok Lapja* november 15-én⁷² hosszabb cikkben ismertette a kiállítást. A megnyitóbeszédet, amely később a *Confessio* 1982. évi

⁶⁸ Indiában alkotó magyar származású festőművészek, 8.

⁶⁹ Magyar származású, Indiában alkotó festőművészek, 9.

⁷⁰ Dusicza, Újra itthon, 4.

⁷¹ Kopré, Egy festőasszony meg a lánya, 8.

⁷² (K. L.), Magyar festők Indiából, 1.

2. számában írásban is megjelent, Pogány Ö. Gábor, a Magyar Nemzeti Galéria nyugalmazott főigazgatója mondta.⁷³ Ezzel az írással azért is érdemes külön is foglalkoznunk, mert ez volt az első alkalom, hogy a hazai művészettörténész szakma, és pedig annak egyik legjelesebb képviselője a két festőnő, anya és leánya művészetéről megnyilvánult.

Pogány elemzésében fontos kulcsot kínál a Brunner-életmű megértéséhez. Kifejti, hogy a két festőnőt a tökéletesség utáni vágy, a lélek felszabadulásának, kiteljesedésének reménye vezette Rabindranáth Tagórhoz, aki együttérző, meleg fogadtatásban részesítette őket. Az általa alapított egyetem természetes életvitelében, puritán légkörében otthonra találtak. Képeik ottani nézőit már első bemutatkozásukkor elbűvölték ott szerzett benyomásaik találó megjelenítésével, az indiai valóság hiteles érzékeltetésével. Ez lett azután kontinenseket átfogó népszerűségük forrása. Pogány elsősorban Abanindranáth Tagór (Abanindranath Tagore), Rabindranáth unokaöccse hatásának tartja, hogy a Brunnerek – ahogyan a bengáli festő is – az európai és az ázsiai hatások szintézisére törekedtek. A Brunnerek magukkal vitték a Duna-medence színskáláját, a magyar *plein air* festészet árnyalatos ábrázolóképességét. A nagybányai festőtelep mestereitől tanult színelemző eljárás Indiában óhatatlanul egyfajta szerkezetesebb ecsetkezelésbe fordult át. Ez a stilizáló rend mindkét festő piktúrájában fellelhető, az anyánál valamivel hangsúlyozottabban. A leány viszont sokkal szembetűnőbben képviseli azt a légiesen hangolt festőiséget, amelyet Ferenczy Károly nevével és Réti István pedagógiájával szoktak fémjelezni. Indiai termésük szembeszökően markáns vonása azonban a lelkeség stílusos előadása. Hogy ezt milyen hitelesen oldották meg, azt nyilvánvalóvá teszi az osztatlan elismerés, amely működésüket Indiában kísérte.

A kiállítást 1982 februárjában a Debreceni Református Kollégiumban is megrendezték. A *Magyar Nemzet* 1982. február 24-ei számában még egyszer visszatér a tárlatra. Kopré József „India megbecsült magyar festői” című cikkében azt írja, hogy a látogatók „elragadtatással szemlélték a képek művészeti kvalitását, tematikai sokrétűségét, színeinek elbűvölő varázsát... A Magyar Nemzeti Galéria, a művészetkedvelők széles táborra joggal tarthat igényt Elizabeth Brunner művészetére – gyarapítván a nemzeti vagyont!”⁷⁴ A debreceni kiállításról a *Reformátusok Lapja* március 21-én közölt tudósítást.⁷⁵ A *Magyar Hírek* április 3-ai számában hosszabb írás foglalkozott azoknak a magyar tudósoknak és művészeknek a tevékenységével, akik Indiában éltek és alkottak, köztük Sass Brunner Erzsébettel és Brunner Erzsébettel, megemlítve budapesti kiállításukat is.⁷⁶

⁷³ Pogány, Anya és lánya Indiában, 69–72.

⁷⁴ Kopré, India megbecsült magyar festői, 9.

⁷⁵ Lőrincz, A két Brunner kiállítása, 3.

⁷⁶ (V. J.), Magyarok Indiában, 22–23.



8. kép. A Brunnerek kiállítása a Ráday Kollégiumban, 1981. Forrás: Thúry György Múzeum, Nagykanizsa

1982 decemberében és 1983 januárjában Budapesten a Műcsarnokban *Tisztelet a szülőföldnek* címmel második alkalommal rendezték meg a külföldön élő magyar művészek kiállítását. Erre a bemutatóra már Brunner Erzsébetet is meghívták. Az egyházi rendezésű kiállítások után ez volt az első alkalom, hogy állami szervezésű tárlaton is bemutatta egy alkotását. A kiállításra a *Szent ember a Himalájából* című portréját küldte el. A festőnő akkor még nem jött el személyesen Magyarországra, arra még éveket kellett várni. A *Magyar Hírek* 1983. január 8-ai száma képes beszámolót jelentetett meg a kiállításról, amelyben Brunner Erzsébet festményének fotóját is közölték.⁷⁷

A magyar művészt mind Indiában, mind Magyarországon kitüntették. Újdelhiben 1983. május 27-én Zail Szingh (Zail Singh) köztársasági elnöktől vehette át a *Unity International Foundation* nevű indiai kulturális szervezet nemzetközi díját. Az eseményről a *Népszabadság* május 30-ai,⁷⁸ a *Magyar Hírek* június 25-ei⁷⁹ száma tudósított.

1984 áprilisában Indiában is megemlékeztek Kőrösi Csoma Sándor születésének 200. évfordulójáról. Az ünnepekre Indiába látogatott Sarlós István,

⁷⁷ Tisztelet a szülőföldnek, 24–25.

⁷⁸ Magyar művész indiai kitüntetése, 7.

⁷⁹ Vértess, Brunner Erzsébet ... a Unity International... díját kapta, 5.

a Minisztertanács elnökhelyettese. Ebből az alkalomból Brunner Erzsébet a magyar politikustól átvette a Kőrösi Csoma Sándor emlékérmét, valamint a Hazafias Népfront Népek közötti barátságért emlékplakettjét. A *Népszabadság* április 18-án adta hírül az eseményt.⁸⁰



9. kép. Sarlós István átadja Brunner Erzsébetnek a Kőrösi Csoma Sándor emlékérmét, 1984.
Forrás: Thúry György Múzeum, Nagykanizsa

Ezt követően a Brunnerek újra és újra felbukkantak a hazai sajtóban. Ugyanebben az évben május 24-én a *Zalai Hírlapban* jelent meg beszélgetés Bethlenfalvy Gézával, amelyben Brunner Erzsébetről is szól:

„A festőművész mindenkor szeretettel és meghatódva emlékezik meg ifjúságának városáról, Nagykanizsáról – nyilatkozta Bethlenfalvy. – Talán jó lenne, ha a kanizsaiak elé varázsolhatná az indiai tájakat és hét-köznapiakat néhány festménye segítségével, amelyek helyet kaphatnának a tetszetős Városi Képtár egyik helyiségében.”⁸¹

Újabb hírek 1987-ben jelentek meg, amikor a Rabindranáth Tagór születésének 125. évfordulója alkalmából Újdelhiben, a DMTKK-ban rendezett Brunner-

⁸⁰ Az indiai elnök fogadta Sarlós Istvánt, 5.

⁸¹ Gelencsér, Zalai származású festőművész sikerei Indiában, 5.

kiállításról írt a *Vasárnapi Hírek* április 12-én,⁸² a *Népszabadság* április 13-án.⁸³ Több helyütt említi a Brunnereket az 1987-ben megjelent *India magyar szemmel* című, a magyar–indiai kapcsolatokat tárgyaló könyv is.⁸⁴

Látogatás Magyarországon

Brunner Erzsébet 1988 szeptemberében, ötven év után látogatott újra Magyarországra, és ennek kapcsán ismét reflektorfénybe került. Szeptember 9-én Nagykanizsán, a Városi Képtárban a festőnő jelenlétében nyílt meg az *India varázsa* című kiállítás a Brunnerek műveiből. A 71 kiállított képből 30 Indiából érkezett, ezeket Erzsébet a múzeumnak ajándékozta. Alkotó–közönség találkozón is részt vett, amelyen levetítették Neményi Ferenc *Két zarándok* című, anya és leánya életéről szóló filmjét. Ugyanezt a filmet szeptember 14-én a Magyar Televízió is műsorára tűzte. A Városi Tanács elnökétől átvette a Nagykanizsa Városért Emlékérmét. Felkereste az utcát, ahol a szülőháza állt, és találkozott egy gyermekkori iskolatársával is. Szeptember 14-én Sümegen ellátogatott édesapja és rokonai sírjához. Szeptember 16-án Straub F. Brunó, az Elnöki Tanács elnöke a Magyar Népköztársaság Zászlórendje kitüntetést adta át neki a Parlamentben rendezett ünnepségen Czibere Tibor művelődési miniszter, Nagy Gábor külügyminiszter-helyettes és Szatindar Kumár Lámbáh (Satindar Kumar Lambah) indiai nagykövet jelenlétében. A látogatásról részletesen beszámoltak a hazai újságok, a *Népszabadság*,⁸⁵ a *Magyar Nemzet*,⁸⁶ a *Magyar Hírlap*⁸⁷ szeptember 17-én, a *Vasárnapi Hírek* szeptember 18-án,⁸⁸ az *Új Tükör* október 2-án,⁸⁹ az *Ország-Világ* október 19-én.⁹⁰ A nagykanizsai kiállításról ízléses magyar–angol kétnyelvű katalógus jelent meg Bethlenfalvy Géza szerkesztésében, Sass Brunner Erzsébet és Brunner Erzsébet részletes életrajzával.⁹¹ Ezt a kiállítást Marosi Ernő (1940–2021), az egyik legelismertebb magyar művészettörténész szaktekintély, későbbi akadémikus és az MTA Művészettörténeti Intézetének igazgatója nyitotta meg. Beszéde jóval később, 2007-ben jelent meg nyomtatásban.⁹²

⁸² Magyarok Indiában, 2.

⁸³ A Magyar-indiai kulturális kapcsolatok ápolása jegyében..., 8.

⁸⁴ Gándhí, Az India magyar szemmel kötet, 3; Wojtilla, Rabindranath Tagore Magyarországon, 26, 30.

⁸⁵ Borbás, Brunner Erzsébet kitüntetésére, 6.

⁸⁶ (bán), Egy magyar festőnő Indiából, 5.

⁸⁷ Brunner Erzsébet kitüntetése, 4.

⁸⁸ Kopré, India varázsa, 7.

⁸⁹ Kitüntetés, 43.

⁹⁰ India varázsa, 19.

⁹¹ *India varázsa*. Szerk. Bethlenfalvy.

⁹² Marosi, Bevezetés, 8–9.

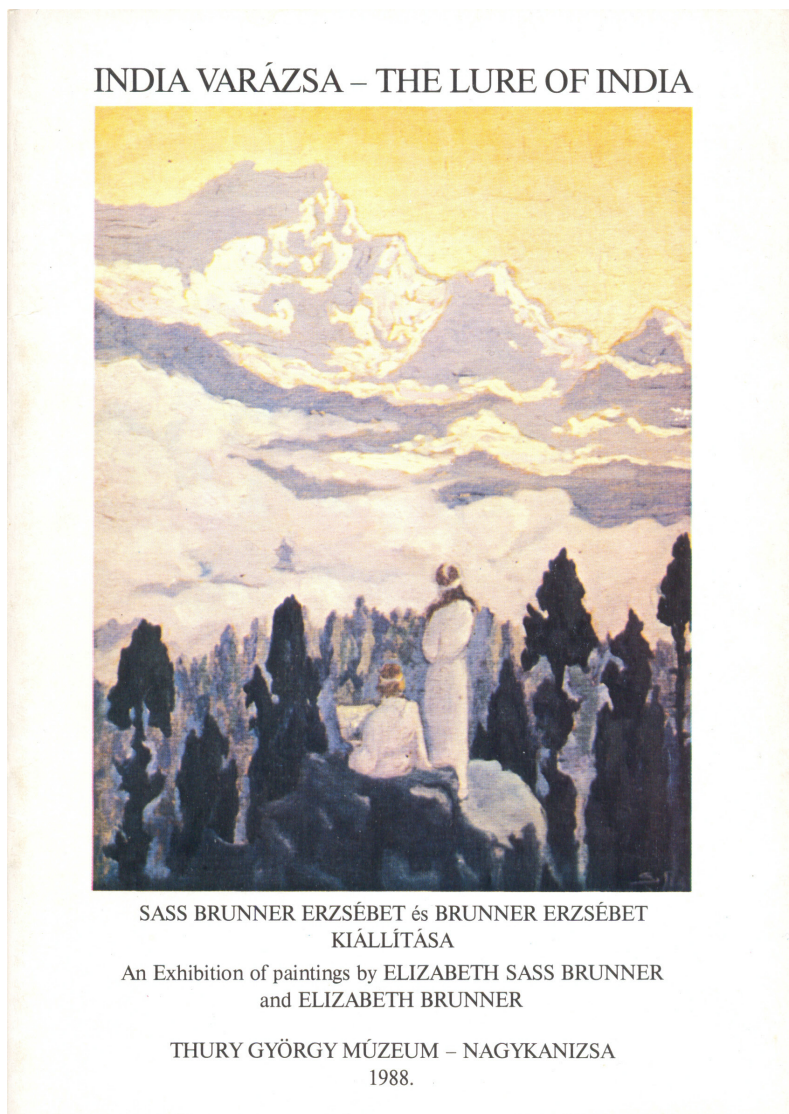
Marosi elemzése ismét bizonyosága annak, hogy nemcsak a hivatalosság, a sajtó és a művészetkedvelő közönség, de a hazai művészettörténész szakma legkiválóbb képviselői is elismerték a Brunnerek munkáinak kvalitását. Marosi először is gratulál a Thúry György Múzeumnak és Nagykanizsa városának, hogy gyűjteményük nagylelkű adományozás révén gazdagodott. „Fontos ez a mai Nagykanizsa közönsége – és tágabb értelemben az egész magyar kultúra – számára, hiszen egy család munkásságán, küzdelmein és eredményein keresztül egy régen feledett valóság egy darabját idézi fel” – írja. Megjegyzi, hogy a Brunnerek esetében nem vezet eredményre a festészet mechanikus értelmezése, az ő útjuk olyan tájakra vezetett, amelyeknek felkeresését eszmei indítékok is sugallták. Ebben a tekintetben törekvéseiket Csontváry attitűdjéhez hasonlítja, aki szintén zarándokként kereste fel az emberiség történelmének nagy helyszíneit. „Miközben tudatában voltak a külső, európai szemmel és európai művészeti hagyomány alapján való megközelítésmódnak, ... az indiai valóság feltárásának új lehetőségeit ismerték el.” Rámutat arra, hogy a húszas években Egry József tájértelmezése is hasonló módon keresett kiutat a mélységes válságból.

„Itt a kulcsa annak a jelenségnek, a kultúrák és hagyományok közötti híd-szerepnek, amelyet az indiai méltatók jól érzékeltek. Ez az elismerés türelmet és szeretetet tételez fel, azokat az ideálokat, amelyek a művésznőket Indiáig vezették, melyeknek jegyében vállalták az indiai kultúra gondolkodási módszereit. Ez erőfeszítések megértése nélkül aligha férhetünk hozzá szimbolikus képeikhez, ikonikus festményeikhez.”

Példaként említi Sass Brunner Erzsébet *A művészek zarándoklata: anya és leánya a Kancsendzönga lábánál* című képét, amelyen a 19. századi romantikus művészeknek a hatalmas természettel szembeni alázatával ábrázolja kettőjüket, egyesítve a Szent Ferenc-i Naphimnusz természetszemléletét az indiai természetfelfogással. Brunner Erzsébet portréiról annyit jegyez meg, hogy azokban hiteles dokumentumokat láthatunk az akkori India szellemi vezetőiről, „amelyek többet mondanak nekünk Gandhi, Rabindranath Tagore, vagy Nehru szellemi nyitottságáról, mint bármilyen politikai nyilatkozat”.

1989-ben Indiában és Magyarországon is megemlékeztek Sass Brunner Erzsébet születésének centenáriumáról. Ebből az alkalomból Brunner Erzsébet édesanyja 63 festményét küldte el szülőhazájába, amelyekből – a már itthon lévő alkotásokkal kiegészítve – először márciusban a Tihanyi Múzeumban nyílt kiállítás *Tiszta élet öröm* címmel, majd Balatonfüreden, Sümegen, végül pedig novemberben Kecskeméten, egy ott rendezett szemináriumhoz kapcsolódva. Megemlékezésre került sor Veszprémben is, ahol Bethlenfalvy Géza, Gelencsér Gábor, Szabó Júlia, Szabó László és Keserü Katalin tartott előadást. Ezek egy

része később írásban is megjelent.⁹³ Erről a kiállításról szintén nívós katalógus készült Bethlenfalvy Géza tanulmányával, Sass Brunner Erzsébet leveleivel, naplójegyzeteivel és művészetéről szóló szemelvényekkel, csoportos és egyéni kiállításainak listájával, valamint színes reprodukciókkal.⁹⁴



10. kép. Az India varázsa című kiállítás katalógusa, 1988.

Forrás: Thury György Múzeum, Nagykanizsa

⁹³ Gelencsér, Sass Brunner Erzsébet a szülőföld vonzásában, 376–378; Bethlenfalvy, Misztikus élmény a festészetben, 5–7.

⁹⁴ *Tiszta élet öröm*. Szerk. Bethlenfalvy.

A rendszerváltozás után

A rendszerváltozás után valamivel csökkent a Brunnerekről Magyarországon megjelenő publikációk száma, ugyanakkor a hazai recepciójukat érintő fontos eseményekre került sor. 1991. január 28-án a *Népszabadság* Göncz Árpád köztársasági elnök látogatásához kapcsolódva indiai mellékletet jelentetett meg, amelyben Vass Zoltán írt Brunner Erzsébetéről.⁹⁵ 1991-ben a festőnő újabb 11 képet ajándékozott Magyarországnak, köztük kilencet olyan közgyűjteményeknek, amelyek fontos szerepet játszottak édesanyja centenáriumának megünneplésében. A *Petőfi Népe* szeptember 4-ei száma számol be a Kecskeméti Képtárnak adományozott képekről.⁹⁶ A *Városkép–Sümeg* 1993. január 11-én a sümegi gyűjtemény gyarapodásáról ír.⁹⁷ Sass Brunner Ferenc két portréja, amelyek közül egyik a feleségét, másik a leányát ábrázolta, Kanadából került vissza Magyarországra. Miklósi-Sikes Csaba a Veszprémben megjelenő *Múzeumi Diárium* 1993-as számában tekintette át Sass Brunner Erzsébet sümegi kapcsolatait,⁹⁸ Gelencsér Gábor pedig az érdi *Földrajzi Múzeumi Tanulmányok* 1993. évi 12. számában emlékezett Sass Brunner Erzsébetre.⁹⁹ 1993-ban jelent meg Balázs Dénes szerkesztésében és a Panoráma Kiadó gondozásában a *Magyar utazók lexikona*, amelyben Sass Brunner Erzsébetéről szóló szócikk is található.¹⁰⁰ 1994-ben Nagykanizsa városa Tiszteletbeli Polgár címet adományozott Brunner Erzsébetnek, 1995-ben pedig a Magyar Köztársaság Középkeresztje kitüntetésben részesült. Ez utóbbi átadása alkalmából Újdelhiben, a magyar nagykövet rezidenciáján nyílt kiállítása. Szabó Lilla, a Magyar Nemzeti Galéria főmuzeológusa 1995-ben ösztöndíjas tanulmányúton járt Indiában, és tanulmányozta a Brunnerek művészetét. Később, 2009-ben ebben a témában védte meg PhD-értekezését az ELTE BTK Művészettörténeti Intézetében.¹⁰¹

1996 március–áprilisában a Brunnerek Japánban festett képeiből nyílt kiállítás a DMTKK-ban *Japán lelke* címmel. Az *Új Magyarország* október 1-jei számában Lukács Csaba írt az eseményről. Ebben az írásban a szerző már előre jelzi, hogy „Brunner Erzsébet több száz képből álló hagyatékának – úgy tűnik – sikerül gazdát találni. A szülőváros, Nagykanizsa Brunner-múzeumot létesít művészetük számára.”¹⁰² Nagykanizsa vezetése az Erzsébet téren lévő úgynevezett Kiskastélyt szemelte ki állandó múzeum céljára. Brunner Erzsébet örömmel fogadta a hírt, és elhatározta, hogy újabb kétszáz festményt adományoz a nagyka-

⁹⁵ Vass, Erzsike, 19.

⁹⁶ Képek Delhiből, 4.

⁹⁷ Világot járt portrék, 10.

⁹⁸ Miklósi-Sikes, Sass Brunner Erzsébet sümegi kapcsolatai, 59–63.

⁹⁹ Gelencsér, Festőállvánnyal és ecsettel, 80–81.

¹⁰⁰ B. D., Sass Brunner Erzsébet, 334.

¹⁰¹ Szabó, *Sass Brunner Erzsébet és Brunner Erzsébet*

¹⁰² Lukács, Misztikus képek, 9.

nizsai múzeumnak. A képek 1997-ben meg is érkeztek Magyarországra, de még mielőtt eljutottak volna rendeltetési helyükre, március és május között Budapesten, a Néprajzi Múzeumban mutatták be őket *Álomjárók Indiában* címmel. A kiállítást Bincsik Mónika művészettörténész rendezte, és Göncz Árpád köztársasági elnök nyitotta meg. Nagykanizsán, a Kiskastélyban szeptember 12-én nyílt meg a Brunner család állandó kiállítása Brunner Erzsébet újabb adományából. Szeptember 15-én a *Zalai Hírlap* számolt be az eseményről.¹⁰³

Erről a kiállításról is készült katalógus Bincsik Mónika tanulmányával. Ebben a szerző ismerteti a két festőnő életútját, azokat a szellemi és művészeti áramlatokat, amelyek hatottak rájuk (nagybányai iskola, *plein air* festészet, impresszionizmus, posztimpresszionizmus, szimbolizmus, Mazdaznan, Tagór, bengáli iskola). Megállapítja, hogy Sassnét

„az vezérelte, hogy szimbolista alkotásokat hozzon létre, de a »fényvetődés« problémái is izgatták. Festményein végbement az a folyamat, hogy a természetet annak egy meghatározó elemével, a fénnel ábrázolta, ennek az eszköznek a segítségével rögzítette az őt körülvevő környezetet, de ezzel a jelenséggel, a mindenütt jelenlevő, mindent magába ölelő fénnel juttatta kifejeződésre panteizmusát is, majd későbbiekben ez az eszköz szimbólummá, misztikus tartalmat hordozóvá vált, azzal párhuzamosan, hogy egyre dekoratívabb lett.”¹⁰⁴

1998. január 4-én a *Sümei Napló* a Brunnerek sümei kapcsolatairól jelentetett meg cikket.¹⁰⁵



11. kép. A Kiskastély, az állandó Brunner-kiállítás helyszíne Nagykanizsán.

Forrás: Thúry György Múzeum, Nagykanizsa

¹⁰³ Nagykanizsán, a Képzőművészek Házában, 7.

¹⁰⁴ Bincsik, *Álomjárók Indiában*, 1–13.

¹⁰⁵ (A. A.), *A sümei Buddha-kép*, 4.

Brunner Erzsébet halála után

Brunner Erzsébet 2001. május 2-án hunyt el Újdelhiben. Festményeit végakarata végrehajtásáig a Magyar Nagykövetség vette gondjaiba, a leveleket, kéziratokat, fényképeket és személyes tárgyait néhány barátja őrizte. A *Zalai Hírlap* május 7-én búcsúzott tőle,¹⁰⁶ a *Kanizsa* május 7-én közölt nekrológot.¹⁰⁷ A *Magyar Nemzet* meglehetősen késéssel, november 3-án reagált a halálhírré.¹⁰⁸ A festmények négy évig heverték érintetlenül a Nagykövetség raktárában. Ez idő alatt is lehetett olyan publikációkat olvasni Magyarországon, amelyek a Brunnerekről szóltak. 2001-ben a *Magyar nagylexikon* 4. kötete,¹⁰⁹ 2002-ben Szabó Ákos András: *Magyar festők és grafikusok életrajzi lexikonának* 1. kötete írt röviden Brunner Erzsébetéről.¹¹⁰ 2004-ben az *Új magyar életrajzi lexikonban* jelent meg szócikk Sass Brunner Erzsébetéről.¹¹¹ Ugyanabban az évben látott napvilágot Ubornyák Katalin szerkesztésében a *Tagore, a misztikus költő* című kötet, amelyben Brunner Erzsébet rövid visszaemlékezése is olvasható a költőről,¹¹² és több Brunner-festmény reprodukciója is látható benne.¹¹³ Kostyál László „Zala megye képzőművészete a két világháború között” című tanulmánya a *Zalai Múzeum* 2004. évi 13. számában röviden ismerteti Sass Brunner Erzsébet indiai tartózkodását megelőző munkásságát.¹¹⁴ 2006-ban, a *Földrajzi Múzeumi Tanulmányok* 15. számában az én tanulmányom jelent meg a Brunnerek utazásairól.¹¹⁵

A Brunnerek magyarországi recepciójában az eddigi utolsó intenzívebb időszak 2007–2008-ban volt, amikor hagyatékuk jelentős része Magyarországra került. A nagykanizsai Thúry György Múzeum 654, a Hopp Ferenc Kelet-Ázsiai Művészeti Múzeum 62 festményt kapott. A *Népszabadság* már 2006. március 8-ai számában beharangozza, hogy folynak az előkészületek a Brunner-örökség hazaszállítására, de előtte még rendeznek belőlük egy búcsúkiállítást Delhiben.¹¹⁶

A Hopp Ferenc Kelet-Ázsiai Művészeti Múzeumnak szánt hagyaték 2007 elején érkezett Budapestre. Az első kiállítás ebből az anyagból 2007. június 23. és 2008. február 17. között tartott nyitva az Andrássy úti palotában *Misztikus India* címmel, kurátora Renner Zsuzsanna volt. A kiállítás 70 oldalas, magyar–angol kétnyelvű katalógusa Marosi Ernő, Renner Zsuzsanna és Bethlenfalvy

¹⁰⁶ Elhunyt Indiában Brunner Erzsébet festőművész, 5.

¹⁰⁷ B. Zs., Elhunyt Brunner Erzsébet, 20.

¹⁰⁸ Végh, Kelet lányai, 34.

¹⁰⁹ Brunner Erzsébet (2001), 613.

¹¹⁰ Brunner Erzsébet (2002), 166.

¹¹¹ Sass Brunner Erzsébet, Farkas Böske (2004), 970.

¹¹² Brunner Erzsébet visszaemlékezése, 169–177.

¹¹³ *Tagore, a misztikus költő*, 227–236.

¹¹⁴ Kostyál, Zala megye képzőművészete, 281–294.

¹¹⁵ Lázár, Festőecsettel a világ körül, 39–52.

¹¹⁶ Horváth, Festményeket várnak, 8.

Géza írásait tartalmazza, számos színes illusztrációval. A három tanulmány a Brunnerek művészetének legértőbb elemzései közé tartozik.¹¹⁷

Marosi Ernő tanulmányáról korábban már volt szó. Renner Zsuzsanna a katalógus előszavában leírja, hogy a két festőt belső készítés és egy láthatatlan világból érkező sugallatok vezették álmaik földjére, ahol művészi és belső útkeresésükhöz megtalálták a számukra legmegfelelőbb közeget. Indiában a társadalmi élet ismert és elismert tagjai lettek.

„Itthon mégsem ismerjük őket. Az elmúlt két és fél évtizedben Magyarországon rendezett kiállításaik csendben múltak el, anélkül, hogy a Brunnerek bevonultak volna a magyar művészettörténet panteonjába. Pedig érzésükben mindig »magyar lányok« maradtak. Brunner Erzsébet sokat tett – elsősorban a szülővárosának, Nagykanizsának juttatott sok-sok festménnyel – a »visszatérésért«: azért, hogy immár indiai festőként – az egykor itthon ígéretesen indult pálya természetes kiteljesítéseként – a szülőföld is újra megismerje és elfogadja őket.”¹¹⁸

Ugyanebben a katalógusban Renner Zsuzsanna másik, „Zarándokúton” című írása művészi pályájuk felvázolása mellett részletesen ismerteti azt a szabadságmozgalomtól átfűtött, forrongó Indiát, amelybe anya és leánya 1930-ban megérkezett, és amely nélkül indiai munkásságuk lényege is nehezen érthető meg. Szól a bengáli Sántinikétanról, a „béke honáról”, a Tagór által alapított Visva-Bhárati Egyetemről, amely az 1920-as évektől az indiai szellemiség központjaként vált ismertté, és ahová a két festőnő annyira vágyott. Ismerteti a Rám Móhan Rój (Ram Mohan Roy) által a 19. század elején elindított reformmozgalmat, a vallási megújulás érdekében létrehozott Brahmó Szamádzs (Brahmo Samaj; Brahma Társaság) nevű szervezetet, amely síkra szállt a társadalmi és politikai reformokért is, és amellyel a Tagór-család is szoros kapcsolatban állt. A 19. század második és a 20. század első felében számos költőt, irodalmárt, művészt, tudóst és politikust felvonultató „bengáli reneszánsz” a nemzeti mozgalom zászlóvivője lett, amelynek 30-as években aktív képviselőivel a két Brunner is szoros kapcsolatba került, és akik hatottak gondolkodásukra, művészetükre.¹¹⁹

Bethlenfalvy Géza „Misztikus élmény a festészetben: Sass Brunner Erzsébet felfedező útjai” című tanulmánya addig nem elemzett pszichológiai szempontból vizsgálja az anya művészetét. Munkássága fő inspirációjának a misztikus élményt tekinti. Sass Brunner Erzsébet leveleiből, naplójegyzeteiből, vallo-másaiból – és nem utolsó sorban festményeiből – tudjuk, hogy egész emberi mivoltát és pályáját meghatározó misztikus élményekben volt része. A direkt,

¹¹⁷ *A misztikus India*. Szerk. Renner.

¹¹⁸ Renner, Előszó, 6.

¹¹⁹ Renner, *Zarándokúton*, 12–23.

racionális gondolkodásban először az első világháborúban átélt borzalmak nyomán rendült meg a hite, majd a 28 napos koplalás után átélt víziók fordították a misztika felé. Ekkor kezdett eksztatikus élményekből fakadó szimbolikus képeket festeni. Indiában ez a szimbolizmus sajátos irányba fordult.

„Tudatosan tanulmányozza az Indiában évezredessé szilárdult szobor- és képkalkotó hagyományokat, szimbólumokat, megpróbálja azokat átélni, összeolvasztani a saját élményeivel, azoknak a nyelvén fejezni ki magát. Ilyen óriási feszítávú szintézist elérni nagyon nehéz, és Sass Brunner Erzsébet csakis a legmagasabb szintézisre volt hajlandó, hazugság és megalkuvás nélkülire.”

Írása végén Bethlenfalvy megállapítja, hogy mindazok a kérdések, amelyekkel Sass Brunner Erzsébet viaskodott, ma sem avultak el. „Manapság az emberiségnek egy még nyomasztóbb világgal kell szembenéznie, így az ő erőfeszítései és a »végső kérdésekkel« foglalkozó művészetének gyümölcsei aktuálisabbak, mint valaha.”¹²⁰

2007. november 7-én több hírportál is közölte a nagykanizsai polgármesteri hivatal MTI-hez eljuttatott közleményét, hogy a Nagykanizsára kerülő Brunner-örökség szállításra vár. A *Zalaegerszegi Napilap* 2008. április 1-jei száma pedig már azt adta hírül, hogy megérkezett a hagyaték a városba.¹²¹ A képek átvételéről április 3-án a *Népszabadság* is hosszú cikkben írt.¹²² Később az örökség többi része, a festőnők élete során felhalmozódott fényképek, írásos dokumentumok és személyes tárgyaik is gyarapították a nagykanizsai gyűjteményt. A hagyaték-ból az első kiállítást a Kiskastélyban és a Magyar Plakátházban június 23-án, a Múzeumok éjszakája keretében mutatták be *A két zarándok* címmel, kalandos életútjukat pedig fotókiállítás idézte fel. A nagykanizsai állandó Brunner-kiállítást 2008. október 10-én Keszér Katalin kiváló művészettörténész nyitotta meg. Beszédének tanulmányra bővített változata a *Pannon Tükör* 2008. évi 6. számában jelent meg, ezzel is gyarapítva a Brunnerek művészetét elemző elmélyült értekezések sorát. Keszér felidézi az Indiában és Magyarországon rendezett Brunner-kiállításokat, és megállapítja, hogy ezek, „miközben két távoli ország különös kapcsolatainak történetét tartják emlékezetünkben, arra is hivatottak, hogy a bemutatott, különböző kultúrákat reprezentáló műalkotások révén éppen az ember legsajátabb tulajdonságát, kultúraalkotó voltát, az emberek ebben való közösségét megértsük, megtanuljuk ezt becsülni és elsősorban erre építeni a jövőndőt.” A szerző a magyar–indiai kapcsolatok különösen jelentős korszakának tekinti azt az időszakot, amelyben a Brunner-család festészete kialakult

¹²⁰ Bethlenfalvy, Misztikus élmény a festészetben, 36–39.

¹²¹ Megérkeztek Új-Delhiből Nagykanizsára.

¹²² Boda, A két Erzsébet hagyatéka, 6.

itthon és kibontakozott Indiában. Felidézi, hogy a Brunnerek művészete abból az orientalizmus fogalmával illelhető, a 19–20. század fordulóján Magyarországon és az egész nyugati világban tapasztalható érdeklődésből fakadt, amelynek keretében tudósok, utazók, művészek és műgyűjtők (köztük szép számmal magyarok is) két nagy, egymástól távolra szakadt kultúra – a nyugati és a keleti – között teremtettek kapcsolatokat. Késérű az anya művészetének számos magyar párhuzamára utal, például a nagybányaiakra, akik a tájképben felelevenítették a művészet és a vallás megszűnni látszott, szoros kapcsolatát, eredendő egységét, amely Sass Brunner Erzsébet indiai tájképeiben, Ferenczy Károlyt idéző, expresszív, élő formákat alkotó megjelenésében él tovább. A minden teremtményt élőnek tételező természetfelfogás egyúttal Csontváry Kosztka Tivadaré is volt, akinek forrongó-formálódó, a század elején festett tátrai szikláira emlékeztetnek Sassné hegyvidéki képei. A Brunnerek művészetén keresztül megismerkedhetünk „a nyugati civilizációból a keletibe vezető festői és szellemi úttal, mely hozzánk visszakanyarodva módot ad arra is, hogy a festői-szellemi tapasztalatokat beépítsük gondolkodásunkba” – zárja gondolatait a művészettörténész.¹²³

A hatalmas hagyatékából válogatott kiállítássorozatnak megjelent a katalógusa is. Az 1980-ban kiadott, *Varázslatos India* című füzetben Randzsit Ráj (Ranjit Rae) és Bethlenfalvy Géza írásait olvashatjuk. Ráj a két Brunnernek a magyar-indiai kapcsolatokban betöltött szerepét méltatja: „Munkásságuk nemzeti örökségünk szerves részét képezi. A Brunner-festmények India megjelenítésében a nemzet mély és érzékeny megértéséről tanúskodnak. Misztikus ábrázolású képeik néhány esetben India lelkét tárják fel.”¹²⁴ Bethlenfalvy személyes emlékeit idézi fel a fiatalabb Brunnerről.¹²⁵

Brunner Erzsébet születésének 100. évfordulóját 2010-ben számos rendezvénnyel ünnepelték meg mind Indiában, mind Magyarországon. Újdelhiben kurátora voltam több emlékkiállításnak, köztük annak a nagyszabású retrospektív tárlatnak, amely közel 400 Brunner-festményt, számos fotót és dokumentumot mutatott be, valamint szervezője annak a tudományos konferenciának és szerkesztője annak a 228 oldalas katalógusnak, amely a centenáriumhoz kapcsolódott.¹²⁶ Az indiai kiállításokról, tudományos konferenciáról és könyvbemutatóról részletesen beszámolt a hazai elektronikus sajtó is. Budapesten az Iparművészeti Múzeumban június 18-án, a Múzeumok éjszakáján nyílt Brunner-kiállítás. Nagykanizsán a *Brunner Erzsébet* című tárlattal emlékeztek meg az évfordulóról. Ebből az alkalomból egy 96 oldalas könyvet is megjelentettek a fiatalabbik Brunnerről.

¹²³ Késérű, *Az orientalizmus magyar követői*, 83–86.

¹²⁴ Rae–Bethlenfalvy, *Enchanted India*, 3.

¹²⁵ Bethlenfalvy, *Magyar indiai vagy indiai magyar*, 5.

¹²⁶ *The Call of India*. Ed. by Lázár.

Ebben található Gellér Katalin „Buddha Nyugatra megy” című írása. Gellér megállapítja, hogy naivsáig tiszta, választott életmódjukkal összeforrott művészekről van szó, akik tartós sikereket értek el, és kivívták India vezető gondolkodóinak és politikusainak megbecsülését. Hosszas elemzi Indiába vándorlásuk forrásait, és műveik számos magyar és európai párhuzamára világít rá. Felhívja a figyelmet arra, hogy – akár csak Csontvárynál – egy belső hang hívásának tulajdoníthatjuk a döntő elhatározást, hogy útnak indultak. Rámutat Sass Brunner Erzsébet képeinek arra a sajátosságára, hogy gyakran szimbolikus tartalommal ruházta fel a tájat. Természet és ember – általában egyetlen magányos alak – teljes egybeolvadását ábrázolta azokon a tájképeken, amelyeken ember is szerepel. A misztikus, elvont tartalmakat gyakran geometrikus formákra redukálva, az absztrakcióhoz közelítve fogalmazta meg. Leánya a hagyományos indiai portréstílus színességét az európai ábrázoló tradícióval egyesítette. A buddhizmus szent helyeit ábrázoló festményein az expresszionizmus és a primitivizmus hatása is érezhető. Gellér Katalin a Brunnerek munkásságának mérlegét ezekkel a szavakkal vonja meg:

„Az indiai táj és élet szeretete mélyen áthatotta művészetüket, s azonosultak második hazájuk politikai harcával, függetlenségi törekvéseivel is, de vallási és művészeti gyökereiktől nem tudtak és nem is akartak elszakadni. Hányatott életük sodrában létrejött, néha naiv, néha elszármazott, festőileg kidolgozatlan, de mindig a „belső hangra”, érzésekre figyelő műveik azt sugallják, hogy számukra a legfontosabb a minden előtt egybefoglaló egység-élmény érzékeltetése, és mindenek előtt a »tisztá élet« megvalósítása volt – és ez kell legyen művészetük megítélésének mércéje is.”¹²⁷

2010 óta további Brunner-kiállításokat rendeztek különféle magyar városokban, többek között Budapesten, Szegeden, Veszprémben és Nagykanizsán. 2011-ben jelent meg Bangha Imre *Jöttem a Gangesz partjairól* című, a magyar–bengáli kapcsolatokkal foglalkozó könyve, amely szintén kitér a Brunnerek indiai tartózkodására, és közli Brunner Erzsébet életrajzának Sántinikétanra és Tagórral való kapcsolatára vonatkozó részleteit.¹²⁸ Ugyanebben az évben Újdelhiben látott napvilágot egy általam szerkesztett, gazdagon illusztrált kötet Brunner Erzsébet nagyobb részét addig publikálatlan írásaiból.¹²⁹ Bethlenfalvy Géza 2016-ban a *Magyar művészet* című folyóiratban jelentetett meg újabb tanulmányt a Brunnerekről.¹³⁰

¹²⁷ Gupta–Cseresnyés–Kőfalvi–Bethlenfalvy–Gellér, *Elizabeth Brunner*.

¹²⁸ Bangha, *Jöttem a Gangesz partjairól*, 135–136, 447–480.

¹²⁹ *Elizabeth Brunner. Her Life – Her Words*. Ed. by Lázár.

¹³⁰ Bethlenfalvy, A Sass Brunner Erzsébet – Brunner Erzsébet anya-lánya festőnő páros, 107–113.



12. kép. Brunner-kiállítás és a *Szerelmem, India* című könyv bemutatója Nagykanizsán, 2021.
Forrás: Thúry György Múzeum, Nagykanizsa

A Múcsarnokban 2018 októberétől 2019 januárjáig tartott nyitva a *Rejtett történetek* című, életreform-mozgalmakról szóló kiállítás, amelyen Brunner-képek is szerepeltek. A bemutatóhoz kapcsolódóan 2019. január 20-án nemzetközi tudományos konferenciát rendeztek *Az életreform és a művészetek* címmel, amelyen előadást tartottam a Brunnerekről. A konferencia anyaga kötetben is megjelent.¹³¹ Emellett számos további előadásban és rádióinterjúban is népszerűsítettem a két festőnő művészetét.

2022-ben jelent meg *Szerelmem, India – Brunner Erzsébet festőművész családja élete* című könyvem, amely a Brunnerek életének és munkásságának eddigi legrészletesebb ismertetése a művésznővel folytatott beszélgetések alapján. A könyvről Kubassek János, az érdi Magyar Földrajzi Múzeum igazgatója írt ismertetést a *Magyar Nemzet* 2022. március 5-ei számában,¹³² amely később *Atlasz varázsa* című könyvében¹³³ kibővített formában is megjelent. 2024-ben kiadott, *Magyar nők India vonzásában* című könyvemben szintén részletesen foglalkoztam Sass Brunner Erzsébet és Brunner Erzsébet alakjával.

A Brunner-hagyaték népszerűsítésében ma a nagykanizsai Thúry György Múzeum játssza a legfontosabb szerepet, ami elsősorban Száraz Csilla igazgató és Szmodics-Tugya Beáta kurátor, a Brunner-gyűjtemény gondozója kiváló munkájának köszönhető. A múzeum rendszeresen tematikus kiállításokon mutatja be a gazdag gyűjtemény darabjait (*Utazások négy kontinensen*, 2018; *Cseresznyevirágzás*, 2018/2019; *A három Sass*, 2019; *Rokonlelkek: Gandhi és a Brunnerek*, 2021; *Nem csak festőművészek voltak*, 2022; *A szegénység és*

¹³¹ Lázár, A spiritualitás igézetében, 112–132.

¹³² Kubassek, Rokon lelkek, 15.

¹³³ Kubassek, *Atlasz varázsa*, 639–651.

a *gazdagság kontrasztja*, 2024/2025), és publikálják a gyűjteménnyel kapcsolatos kutatások eredményeit is.¹³⁴ A kiállításokról és a Brunnerekkel kapcsolatos megemlékezésekről a helyi nyomtatott és elektronikus média részletesen beszámolt.

Összefoglalás

Összefoglalóan megállapíthatjuk, hogy Indiába érkezésük (1930) és a második világháború előtti rövid hazalátogatásuk (1938) között folyamatos érdeklődés nyilvánult meg Magyarországon Sass Brunner Erzsébet és Brunner Erzsébet személye, életútja és művészete iránt. Ez az érdeklődés szülővárosukban, Nagykanizsán és a közeli Zalaegerszegen volt a legnagyobb, a periódus vége felé pedig Sümegen is erősödött, ahová az itthon maradt rokonok költöztek. Ezt az érdeklődést részben a lokálpatrióta érzések táplálták, részben az India és az egzotikum iránti fogékonyság inspirálta.

A főváros érdeklődését két esetben keltették fel: először 1932–1933-ban, amikor indiai sikereik és az ottani vezető elittel való szoros kapcsolatuk híre Magyarországra is eljutott, majd 1936–1937-ben, amikor művészetük Japánban is visszhangra talált, és megjelent a *Misztikus India* című könyvük. Az irántuk megnyilvánuló érdeklődést a Trianon által a nemzeti önbecsülésen ejtett mély seb is fokozta, és büszkeséggel töltötte el a magyar olvasókat, amikor értesültek arról, hogy magyar művészek sikereket aratnak a nagyvilágban, és távoli földrészekben is jó híret keltik Magyarországnak. Indiában alkotott képeiknek a művészetkedvelőkre gyakorolt nagy hatása ellenére a hivatalos művészetkritika nem alkotott véleményt munkásságuk értékéről, és ebben az időben egyetlen kiállításuk sem volt Budapesten.

1938 és 1972 között a Brunnereket Magyarországon szinte teljesen elfelejtették. Először a második világháború és internálásuk szakította meg a kapcsolatot velük, majd a hidegháború éveiben politikai-ideológiai okok miatt nem kívánt tudni róluk a kommunista hatalom. Mindezt tetézte Brunner Erzsébet kiállása az 1956-os forradalom mellett, ami azzal a következménnyel járt, hogy minden hivatalos kapcsolatot megszakítottak vele.

1972-ben, amikor Indirá Gándhí Brunner-képeket adományozott Magyarországnak, megtört a jég. Nemcsak hogy helyreálltak Brunner Erzsébet és Magyarország kapcsolatai, de személye a magyar–indiai együttműködés szimbolikus alakjává vált. A magyar sajtó egyre többet foglalkozott a Brunnerekkel, 1981-es budapesti és 1982-es debreceni kiállításuk diadalmenet volt, a *Tisztelet a szülőföldnek* kiállításra Brunner Erzsébetet is meghívták, hogy állítsa ki egy

¹³⁴ Tugya, Sass Brunner Erzsébet és Brunner Erzsébet találkozása és barátsága Mahátma Gandhival, 475–487.

képét. A fordulat több tényezővel magyarázható. Változások következtek be a nemzetközi politikában, a hidegháborút a *détente*, a különböző rendszerű országok békés egymás mellett élésének elve váltotta fel. A kommunista rendszer felpuhult, a vallás és az idealista nézetek irányában nagyobb türelem nyilvánult meg. India fontos politikai és gazdasági partnere lett Magyarországnak, a kulturális kapcsolatok Indiával nagy hagyományokra tekintettek vissza. Az indiai művészeti életben fontos helyet betöltő Brunner Erzsébet személye és az indiai vezető elittel való kapcsolatai kiváló lehetőséget biztosítottak a magyar diplomácia számára.

A Brunnerek magyarországi recepciója a 80-as évek óta, bár hullámmásokat mutat, időről időre újabb impulzusokat kap. Ilyen volt Brunner Erzsébet magyarországi látogatása, kitüntetései, Budapesten és más városokban rendezett kiállításai, képadományozásai, majd halála után a hagyaték elhelyezése budapesti és nagykanizsai múzeumokban. Vezető művészettörténészek ismerték el törekvéseik értékét. Pogány Ö. Gábor azt hangsúlyozta, hogy Indiában otthonra találtak, az indiai lelkiséget hitelesen ábrázolták, ez magyarázza népszerűségüket. Marosi Ernő fontosnak találta, hogy megismerjük a Brunnerek művészetét, az indiai kultúrának azokat az eszméit, amelyek őket oda vezették, mert ez a kulcsa a kultúrák és hagyományok közötti hídszerepük megértésének. Bincsik Mónika rámutat, hogy Sassnét a „fényvetődés” problémái foglalkoztatták. Ezzel juttatta kifejeződésre panteizmusát, majd ez az eszköz szimbólummá, misztikus tartalmat hordozóvá vált. Renner Zsuzsanna azt hangsúlyozza, hogy annak a szabadságmozgalomtól átfűtött, forrongó indiai politikai-szellemi légkörnek az ismerete nélkül, amelybe anya és leánya 1930-ban megérkezett, munkásságuk lényege is nehezen érthető meg. Bethlenfalvy Géza pszichológiai szempontból vizsgálja a Sass Brunner Erzsébet által átélt misztikus élményeket, amelyek művészetének ihletői voltak. Keserü Katalin arra a konklúzióra jut, hogy a Brunnerek művészetén keresztül megismerkedhetünk a nyugati civilizációból a keletbe vezető festői és szellemi úttal, és ezeket a tapasztalatokat beépíthetjük gondolkodásunkba. Gellér Katalin a Brunner-életmű számos magyar és európai párhuzamára világít rá. Megállapítja, hogy a két festőnő művészetének legfőbb értékét a minden élőtfoglaló egységélmény érzékeltetése és a „tisztá élet” megvalósítása jelenti. Valamennyi elemző egyetért abban, hogy a Brunnerek életműve olyan kérdéseket vet fel, amelyek ma is aktuálisak. Az őket ért magyar művészeti hatások és a magyar–indiai kapcsolatokban betöltött szerepük miatt helyük van a magyar művészet panteonjában is.

Talán a G. Hajnóczy Rózsa *Bengáli tűz* című regényében a Brunnerekről megfogalmazott lesújtó vélemény máig tartó hatásának tulajdonítható, hogy vezető művészettörténészek fentiekben ismertetett elismerő állásfoglalása ellenére a magyar művészetkritikus szakma egyes tagjai részéről még mindig érezhető némi zavar, bizonytalanság és ki nem mondott ellenérzés, amikor Sass

Brunner Erzsébet és Brunner Erzsébet életművét a magyar művészettörténet kontextusában próbálják elhelyezni. Munkásságuk ugyanis kilóg minden általuk felállított trendből, szabályrendszerből, stílus- és értékkoordinátából, kategóriából. Talán ez az oka, hogy a magyar művészettörténet összefoglaló munkáiban még nem találták meg a helyüket.

A Brunnerek művészete egyedi, és bár sok szállal kapcsolódik a magyar művészet törekvéseihez, megértéséhez a kulcsot végül is az indiai gondolkodás, az indiai kultúra ismerete adja meg. Nem véletlen, hogy magyarországi recepciójuk során az indológusok, az Indiával foglalkozó szakemberek, az India iránt elkötelezett, Indiát szerető közönség volt a legfogékonyabb műveikre. A Brunnerek kiállításai, a róluk megjelent hírek és elemzések hozzájárultak egy eddiginél pozitívabb magyarországi India-kép és az indiai kultúra iránti intenzívebb, mélyebb érdeklődés kialakulásához.

Bibliográfia

- A londoni magyar követ nyitotta meg Sassék kiállítását az angol fővárosban. *Zalai Közlöny* 1938. október 14., 3.
- A Magyar-indiai kulturális kapcsolatok ápolása jegyében... *Népszabadság* 1987. április 13., 8.
- A Magyar-japán társaság magyar kiállításából Tokióban. *Új Magyarság képes melléklete* 1936. július 11., 2.
- A misztikus India – két magyar festő művészetén keresztül. Mystic India – Through the Art of Two Hungarian Painters.* Szerk. Renner Zsuzsanna. Budapest, 2007.
- A Painter's Pilgrimage. Elizabeth Brunner's Buddhist Paintings from India, Nepal, Burma, Sri Lanka and Thailand.* Ed. by Bethlenfalvy, Géza. New Delhi, 1978.
- A Sass-Brunner művészcsalád képkiallítása Sümegen. *Sümeg és Szentgrót* 1938. június 12., 2.
- A Sass-kiállítás utolsó napja. *Zalai Közlöny* 1932. január 3., 5.
- A szerkesztő naplója. Kiállításon. *Szabad Sajtó* 1938. április 28., 4.
- A Vision of India. Art of Elizabeth Sass Brunner and Elizabeth Brunner.* Ed. by Bethlenfalvy, Géza. Introd. by Appasamy, Jaya. New Delhi, 1979.
- Álomjárók Indiában. Sass Brunner Erzsébet és Brunner Erzsébet kiállítása.* Szerk. Géger Melinda. Nagykanizsa, 1997.
- Az indiai elnök fogadta Sarlós Istvánt. *Népszabadság* 1984. április 18., 5.
- Az új-delhi-i Magyar Tájékoztatói és Kulturális Központban. *Népszava* 1979. január 10., 5.
- B. D. [Balázs Dénes], Sass Brunner Erzsébet. In: *Magyar utazók lexikona.* Szerk. Balázs Dénes. Budapest, 1993, 334.
- (B. R.), Sassné Farkas Böske festőművésznő útja Kanizsától Rabindranath Tagore festőművészeti főiskolájáig. *Zalai Közlöny* 1930. július 26., 2.
- B. Zs., Elhunyt Brunner Erzsébet. *Kanizsa* 2001. május 17., 20.
- Balatoni képek Kalkuttában, indiai képek Nagykanizsán. *Zalai Közlöny* 1932. január 1., 3.
- (bán), Egy magyar festő Indiából. *Magyar Nemzet* 1988. szeptember 17., 5.
- Bangha Imre, *Jöttem a Gangesz partjairól. Bengáli kultúra és magyar irodalom.* Budapest, 2011.
- Barbarits Lajos, *Nagykanizsa.* (Magyar Városok Monográfiája) Budapest, 1929.
- Bethlenfalvy Géza, A misztikus élmény a festészetben: Sass Brunner Erzsébet belső felfedező útjai. *Új Horizont* 13/4 (1990) 5–7.

- Bethlenfalvy Géza, A Sass Brunner Erzsébet – Brunner Erzsébet anya-lánya festőnő páros. *Magyar Művészet* 4/2 (2016) 107–113.
- Bethlenfalvy, Géza, *India in Hungarian Learning and Literature*. New Delhi, 1980.
- Bethlenfalvy Géza, Magyarindiai vagy indiai magyar–avagy mindkettő–Néhány személyes emlék... In: Rae, Ranjit–Bethlenfalvy, Géza, *Enchanted India – Varázslatos India*. Nagykanizsa, 2008, 5.
- Bethlenfalvy Géza, Misztikus élmény a festészetben: Sass Brunner Erzsébet belső felfedező útjai. In: *A misztikus India – két magyar festőnő művészetén keresztül. Mystic India – Through the Art of Two Hungarian Painters*. Szerk. Renner Zsuzsanna. Budapest, 2007, 36–39.
- Bezárult a képkiallítás. *Sümeg és Szentgrót* 1936. február 2., 2.
- Bincsik Mónika, Álomjárók Indiában: Sass Brunner Erzsébet és Brunner Erzsébet kiállítása. In: *Álomjárók Indiában. Sass Brunner Erzsébet és Brunner Erzsébet kiállítása*. Szerk. Géger Melinda. Nagykanizsa, 1997, 1–13.
- (bl) [Barbarits Lajos], Ecsettel indult el hazulról, vésővel tűnt fel Budapesten s ma a táncát filmezik Indiában egy kanizsai kislánynak. *Zalai Közlöny* 1932. július 24., 4.
- (bl) [Barbarits Lajos], Kanizsai festőművészek és iparművészek együttes kiállítása. *Zalai Közlöny* 1930. április 30., 3.
- (bl) [Barbarits Lajos], Megjelent Tokióban Sass Ferencné és leányának könyve a misztikus Indiáról. *Zalai Közlöny* 1937. július 9., 3.
- (bl) [Barbarits Lajos], Megnyílt Sassék kiállítása. *Zalai Közlöny* 1932. október 9., 2.
- (bl) [Barbarits Lajos], Sass Ferencné egy buddhista kolostor sziklalépcsőjén csípőtörést szenvedett. *Zalai Közlöny* 1937. január 1., 3.
- (bl) [Barbarits Lajos], Szereti a gulyást és eljön Kanizsára Sassék indiai házigazdája. *Zalai Közlöny* 1933. március 3., 4.
- (bl) [Barbarits Lajos], Tízezrek álltak Tokióban két kanizsai magyar festő csodálatos vásznai előtt. *Zalai Közlöny* 1936. január 16., 3.
- Boda András, A két Erzsébet hagyatéka. *Népszabadság* 2008. április 4., 6.
- Borbás Katalin, Brunner Erzsébet kitüntetésére. *Népszabadság* 1988. szeptember 17., 6.
- Borsos Miklós, *Visszanéztem félutamból*. Budapest, 1971.
- Brunner Erzsébet. In: *Magyar nagylexikon*. IV. Budapest, 2001, 613.
- Brunner Erzsébet. In: Szabó Ákos András, *Magyar festők és grafikusok életrajzi lexikona*. I. Nyíregyháza, 2002, 166.
- Brunner Erzsébet kitüntetése. *Magyar Hírlap* 1988. szeptember 17., 4.
- Brunner Erzsébet Toshiko Sekija japán operaénekesnő képét festi. *Képes Pesti Hírlap* 1936. január 30., 2.
- Brunner Erzsébet visszaemlékezése (1930–1938). In: *Tagore, a misztikus költő*. Szerk. Ubornyák Katalin. Budapest, 2004, 169–177.
- Brunner Mihály alezredes ünneplése. *Sümeg és Szentgrót* 1938. szeptember 18., 2.
- Diószeghy Miklós, Az indiai alkirály nyitotta meg a két magyar úrinő képkiallítását. *Budapesti Hírlap* 1933. január 21., 6.
- Diószeghy Miklós, Két magyar úrinő mezítlásas gyalogútja Budapeستől Kalkuttáig. *Budapesti Hírlap* 1932. április 3., 3.
- Dusicza Ferenc, Újra itthon a „két indiai Erzsébet”. Képkiallítás a Ráday Kollégium dísztermében. *Magyar Nemzet* 1981. november 3., 4.
- Elhunyt Indiában Brunner Erzsébet festőművész. *Zalai Hírlap* 2001. május 7., 5.
- Elizabeth Brunner. *Her Life – Her Words*. Ed. by Lázár, Imre. New Delhi, 2011.
- Felvinczi Takács Zoltán, *Buddha útján a Távol-Keleten*. Budapest, 1938.
- Földi Károly, A Búbos kemencétől – a Gangesz partjáig. *Amerikai Magyar Népszava* 1938. május 1., 1-A.
- G. Hajnóczy Rózsa levele Sass Brunner Erzsébethez. Budapest, 1933. február 20. Kézirat. Thúry György Múzeum, Nagykanizsa, Brunner-gyűjtemény.
- G. Hajnóczy Rózsa, *Bengáli tűz*. I–III. Budapest, 1943.

- G. Hajnóczy Rózsa, *Bengáli tűz*. Budapest, 2002.
- Gándhi, Rádzsív, Az India magyar szemmel kötet. In: *India magyar szemmel*. Szerk. Bethlenfalvy Géza–Puskás Ildikó. Budapest, 1987, 3.
- Gelencsér Gábor, Festőállvánnyal és ecsettel három földrészen át. *Földrajzi Múzeumi Tanulmányok* 12 (1993) 80–81.
- Gelencsér Gábor, Sass Brunner Erzsébet a szülőföld vonzásában (A nagykanizsai és a tihanyi évek). *Horizont* 17/4 (1989) 376–378.
- Gelencsér Gábor, Zalai származású festőművész sikerei Indiában. *Zalai Hírlap* 1984. május 24., 5.
- Germanusné Kajári Kató, *Kelet vándora*. Budapest, 1985.
- Gupta, Gauri Shankar–Cseresnyés, Péter–Kőfalvi, Csilla–Bethlenfalvy, Géza–Gellér, Katalin, *Elizabeth Brunner*. Nagykanizsa, 2011.
- Halász György, Böskénél Indiában. *Magyar Hírlap* 1979. július 14., 6.
- Horváth Attila, Festményeket várnak Indiából Nagykanizsára. *Népszabadság* 2006. március 8., 8.
- India magyar szemmel. Szerk. Bethlenfalvy Géza–Puskás Ildikó. Budapest, 1987.
- India varázsa. *Ország-Világ* 1988. október 19., 19.
- India varázsa – *The Lure of India*. Sass Brunner Erzsébet és Brunner Erzsébet kiállítása. *An Exhibition of Paintings by Elizabeth Sass Brunner and Elizabeth Brunner*. Szerk. Bethlenfalvy Géza. Nagykanizsa, 1988.
- Indiában alkotó magyar származású festőművészek. *Népszabadság* 1981. október 31., 8.
- Indiát át kell élni – mondja a Keletről hazatért Germanus professzor. *Budapesti Hírlap* 1932. április 3., III.
- Indira Gandhi – az Indiában élő magyar származású, nagykanizsai születésű Sass-Brunner Erzsébet ajándékként – június 22-én négy festményt adott át a Magyar Nemzeti Galéria és a nagykanizsai Thury György Múzeum részére. *Népszava* 1972. június 25., 8.
- Indira Gandhi két festményt hozott a kanizsai Thury György Múzeumnak. *Zalai Hírlap* 1972. június 27., 5.
- (K. L.), Magyar festők Indiából. *Reformátusok Lapja* 1981. november 15., 1.
- Kalamár Kálmán, Látogatás Rabindranath Tagore arcképfestőjének sümegi művészotthonában. *Zalai Magyar Élet* 1941. szeptember 24., 2.
- Kanizsai magyar művész-nevek a világhírnév szárnyán. *Zalai Közlöny* 1932. március 10., 3.
- Képek Delhiből. *Petőfi Népe* 1991. szeptember 4., 4.
- Képkiallítás. *Sümeg és Szentgrót* 1936. január 26., 2.
- Képkiallítás Sümegen. *Sümeg és Szentgrót* 1936. január 19., 2.
- Keserű Katalin, Az orientalizmus magyar követői: Sass Brunner Erzsébet és lánya, Brunner Erzsébet festészetéről, kanizsai állandó kiállításuk megújulása alkalmából. *Pannon Tükör* 13/6 (2008) 83–86.
- Két kanizsai festőművésznő ritka élményei Körösi Csoma Sándor sírjánál és buddhista lámák titokzatos szertartásai közepette. *Zalai Közlöny* 1932. április 22., 3.
- Két magyar művésznő csodálatos útja Indián, márványpalotákon és misztikus keleti varázslaton át Japánba. *8 Órai Újság* 1937. augusztus 12., 4.
- Két magyar származású indiai festőművésznő. *Népszabadság* 1979. január 10., 8.
- Kiállítás Új-Delhiben. Magyar származású művészek. *Magyar Hírlap* 1979. január 10., 6.
- Kitüntetés. *Új Tükör* 1988. október 2., 43.
- Kopré József, Egy festőasszony meg a lánya. *Magyar Nemzet* 1981. november 20., 8.
- Kopré József, India megbecsült magyar festői. *Magyar Nemzet* 1982. február 24., 9.
- Kopré József, India varázsa – Nagykanizsán. Gandhi lelkét festette. *Vasárnapi Hírek* 1988. szeptember 18., 7.
- Kostyál László, Zala megye képzőművészete a két világháború között. *Zalai Múzeum* 13 (2004) 281–294.
- Kubassek János, *Atlasz varázsa*. Budapest, 2023.
- Kubassek János, Rokon lelkek. *Magyar Nemzet, Lugas melléklet* 2022. március 5., 15.

- Lázár Imre, A spiritualitás igézetében: Sass Brunner Erzsébet és Brunner Erzsébet. In: *Az élet-reform és a művészetek*. Szerk. Kempf Katalin–Vincze Beatrix–Németh András. Budapest, 2020, 112–132.
- Lázár Imre, Festőecsettel a világ körül: Sass Brunner Erzsébet és Brunner Erzsébet utazásai. *Földrajzi Múzeumi Tanulmányok* 15 (2006) 39–52.
- Lázár Imre, *Magyar nők India vonzásában*. Budapest, 2024.
- Lázár Imre, *Szerelmem, India. Brunner Erzsébet festőművész csodálatos élete*. Budapest, 2022.
- Lőrincz Zoltán, A két Brunner kiállítása a Debreceni Református Kollégiumban. *Reformátusok Lapja* 1982. március 21., 3.
- Lukács Csaba, Misztikus képek. *Új Magyarország* 1996. október 1., 9.
- Lukács István, Két magyar festőművészről csodálatos története. *Újság* 1938. október 2., 14.
- Magyar kiállítás Londonban. *8 Órai Újság* 1938. október 9., 4.
- Magyar művész indiai kitüntetése. *Népszabadság* 1983. május 30., 7.
- Magyar származású, Indiában alkotó festőművészek. *Magyar Hírlap* 1981. október 31., 9.
- Magyarok Indiában. *Vasárnapi Hírek* 1987. április 12., 2.
- Marosi Ernő, Bevezetés „A misztikus India – két magyar festőművészeten keresztül” című kiállításhoz. In: *A misztikus India – két magyar festőművészeten keresztül. Mystic India – Through the Art of Two Hungarian Painters*. Szerk. Renner Zsuzsanna. Budapest, 2007, 8–9.
- Martinkó Károly, Nagykanizsáról indult... Brunner Erzsébet, India ünnepezt festője *Zalai Hírlap* 1979. március 28., 9.
- „Megbízatom szólított e városba...” Indiai vendég Nagykanizsán. *Zalai Hírlap* 1970. október 7., 1.
- Megérkeztek Új-Delhiből Nagykanizsára hétfőn azok a festmények, amelyeket végrendeletében Brunner Erzsébet festőművész szülővárosára hagyott. *Zalaegerszegi Napilap* 2008. április 1.
- Megnyílt két kéпкиállítás. *Zalai Közlöny* 1931. december 20., 3.
- Mezei István, *Az igazi Japán*. Budapest, 1939.
- Miklósi-Sikes Csaba, Sass Brunner Erzsébet sümegi kapcsolatai. In: *Múzeumi Diárium. Veszprém megyei múzeumi napló az 1993. esztendőre*. Szerk. Geiszt Jakabné. Veszprém, 1993, 59–63.
- Nagy Berta, A Misztikus India. *Népszava* 1937. szeptember 19., 21.
- Nagy Berta, Két magyar festő újja Budapesttől Indián keresztül Japánig. *Budapesti Hírlap* 1937. október 6., 4.
- Nagykanizsán, a Képzőművészek házában „Álomjárók Indiában” címmel megnyílt Sass Brunner Erzsébet és Brunner Erzsébet állandó kiállítása. *Zalai Hírlap* 1997. szeptember 15., 7.
- Napló. Új-Delhiben, a Magyar tájékoztatási és kulturális központ kiállítási termében... *Magyar Nemzet* 1979. január 10., 4.
- Pap Ágnes, G. Hajnóczy Rózsa indiai levelei II. *Irodalmi Szemle* 55/9 (2012) 28–33.
- Pogány Ö. Gábor, Anya és lánya Indiában: Sass Brunner Erzsébet és Brunner Erzsébet kiállítása a Ráday Kollégiumban. *Confessio* 6/2 (1982) 69–72.
- Rae, Ranjit–Bethlenfalvy, Géza, *Enchanted India – Varázslatos India*. Nagykanizsa, 2008.
- Renner Zsuzsanna, Zarándokúton: Sass Brunner Erzsébet és Brunner Erzsébet életének és művészeti pályájának rövid története. In: *A misztikus India – két magyar festőművészeten keresztül. Mystic India – Through the Art of Two Hungarian Painters*. Szerk. Renner Zsuzsanna. Budapest, 2007, 12–23.
- S. Farkas Erzsébet, a külföldön élő neves festő Rabindranath Tagore képével. *Képes Pesti Hírlap* 1936. május 9., 2.
- Sass Baba táncosfilmje hétfőn és kedden a Városi Moziban. *Zalai Közlöny* 1933. május 25., 4.
- Sass Brunner Erzsébet, Farkas Böske. In: *Új Magyar Életrajzi Lexikon*. V. Budapest, 2004, 970.
- Sass Brunner Ferencné Farkas Böske. In: *Magyar művészeti lexikon*. Budapest, 1938, 120.
- Sass Brunner Ferencné Farkas Böske. In: *Művészeti Lexikon*. IV. Budapest, 1968, 224.
- Sass Brunner, Elizabeth–Brunner, Elizabeth, *Mystic India through Art*. Tokyo, 1937.
- Sassék indiai filmjét tegnap este mutatták be. *Zalai Közlöny* 1933. május 30., 3.

- Sassné és leánya a lángba borult Keletről útban vannak Magyarország felé. *Zalai Közlöny* 1938. július 9., 2.
- (Sz. S.), Sass Ferenc zalai művész és világiáró családja nagysikerű kiállítása. *Zalai Hírlap* 1936. február 9., 2.
- Szabó Lilla, *Sass Brunner Erzsébet és Brunner Erzsébet élete és művészete*. Doktori disszertáció (ELTE BTK). Budapest, 2009.
- Szenes Tilda, Két magyar festőnő Tagore iskolájában. *Újság* 1932. május 15., 34.
- Szenes Tilda, Két magyar művésznő Indiában. *Dolgozó Asszonyok Lapja* 1930. augusztus, 122–123.
- Tagore, a misztikus költő*. Szerk. Ubornyák Katalin. Budapest, 2004.
- The Call of India. Retrospective Exhibition of Paintings by Elizabeth Brunner and Elizabeth Sass Brunner*. Ed. by Lázár, Imre. New Delhi, 2010.
- Tiszta élet öröm. In memoriam Sass Brunner Erzsébet 1889–1950*. Szerk. Bethlenfalvy Géza. Veszprém, 1989.
- Tisztelet a szülőföldnek. *Magyar Hírek* 1983. január 8., 24–25.
- Tugya Beáta, Sass Brunner Erzsébet és Brunner Erzsébet találkozása és barátsága Mahátma Gandhival. *Zalai Múzeum* 25 (2020) 475–487.
- (V. J.), Magyarok Indiában. *Magyar Hírek* 1982. április 3., 22–23.
- Vass Zoltán, Erzsike, azaz két látomás. *Népszabadság* 1991. január 28., 19.
- Végh Alpár Sándor, Kelet lányai. *Magyar Nemzet* 2001. november 3., 34.
- Vértés János, Brunner Erzsébet, az Indiában élő festőművésznő a Unity International Foundation nevű indiai kulturális szervezet nemzetközi díját kapta. *Magyar Hírek* 1983. június 25., 5.
- Vikendező, Autón Sümegre... *Sümeg és Szentgrót* 1938. január 30., 1–2.
- Világot járt portrék, ajándékba. *Városkép* 1993. január 11., 10.
- Wojtilla Gyula, Rabindranath Tagore Magyarországon. In: *India magyar szemmel*. Szerk. Bethlenfalvy Géza–Puskás Ildikó. Budapest, 1987, 26–30.

Szivák Júlia

Pandzsábi nosztalgia a filmvásznon

Kivonat

Pandzsáb területe gyakran jelenik meg a bollywoodi filmvásznon mint a nosztalgikus múlt vágyott világa. A tanulmány filmdalok vizsgálatán keresztül mutatja be a pandzsábi nosztalgia jelenségét, s elemzi ennek okait, melyeket elsősorban a traumatikus történelmi múltban és a kiemelkedően sikeres pandzsábi diaszpórában talál meg.

Kulcsszavak: Pandzsáb, nosztalgia, Bollywood, filmdalok, India felosztása, Aditya Chopra, Imtiaz Ali

Punjabi nostalgia on the film screen

Abstract

The land of Punjab frequently appears in Bollywood movies as the longed-for world of the past. The study looks at the phenomenon of Punjabi nostalgia through film songs and analyses the reasons behind its usage, which the author finds in the traumatic historical past and in the exceptional successes of the Punjabi diaspora.

Keywords: Punjab, nostalgia, Bollywood, film songs, partition of India, Aditya Chopra, Imtiaz Ali

A Dilválé Dulhaniá Lé Dzsájéngé¹ (Dilwale Dulhania Le Jayenge [Aki bátor, azé a menyasszony], amelyet az indiai sajtó és szakirodalom is gyakran rövidítve, DDLJ-ként tart számon) című hindi nyelvű bollywoodi film (rendező: Áditja Csóprá [Aditya Chopra]) kezdő jelenetében Baldév Szingh (Baldev Singh), a középkorú, megkeseredett indiai férfi a Trafalgar téren áll, és komor arccal morzsákat szór a körülötte lebzselő galamboknak.² Lelki szemei elől

¹ A tanulmány szövegében az indiai nevek és az ind nyelvekből származó szavak a kiejtés szerinti magyaros átírásban szerepelnek. Az első előforduláskor ezt tulajdonneveknél (személyneveknél, földrajzi neveknél, intézményneveknél) a széles körben elterjedt angolos átírású forma követi zárójelben, míg közneveknél a tudományos átírás szerinti alak.

² Jelen tanulmány a Hopp Ferenc Ázsiai Művészeti Múzeum és a Magyar–Indiai Baráti Társaság szervezésében, az Indiai Nagykövetség támogatásával az *Ázádi Ká Amrit Mahótszav (Āzādī Kā Amṛt Mahotsav)* programsorozat részeként megszervezett *India 75. „India szabadságot akar”*

azonban lassan eltűnik a szürke londoni táj, és helyette feltűnnek a sárgálló pandzsábi (Punjab) mustármezők, amelyeken színes ruhás, fiatal lányok játszadoznak. Baldéy Szingh képzeletében maga is ennek az idillnek a szereplője. Felcsendül a film első dalbetéte, amelyben a lányok kórusa arról énekel, hogy a tavasz visszatérével a messzire szakadt hazafit is várja az otthon földje. Álmodozásából a londoni templom megkonduló, komor harangja rántja ki, mire szomorúan eszmélve hazatér külvárosi otthonába. De mit keres Baldéy Szingh Londonban? Miért van ott, ha a szíve Pandzsábba vágyik?

A kérdésekre a választ az indiai történelem és a bollywoodi filmtörténet összefonódásában kell keresnünk, méghozzá a különösen mobilis pandzsábi közösség migrációs hullámaiban és ezek filmes ábrázolásában. Az alábbi tanulmányban ennek megfelelően áttekintjük Bollywood és Pandzsáb kapcsolatát, illetve megvizsgáljuk a pandzsábi nosztalgia gyökereit a populáris kultúrában.

A pandzsábi nosztalgia eredete

Az India északnyugati részén található Pandzsáb ma India 16. legnagyobb tagállama, lakossága közel 28 millió fő.³ Viszonylagos demográfiai jelentéktelensége dacára, valamint annak ellenére, hogy kulturális, földrajzi és nyelvi szempontból is igen távol esik Mumbaítól (Mumbai), a hindi filmgyártás központjától, a pandzsábi kultúra igencsak felülreprezentált az indiai populáris kultúrának ennek a szegmensében. Ez pedig széleskörű ismertséget biztosít számára. Ugyan az indiai populáris kultúra olyan sokszínű és soknyelvű, mint az indiai nemzet maga, a Mumbaí központú, hindi nyelvű bollywoodi szórakoztatóipar széles körben ismert az országban és a diaszpórában egyaránt. A széles rétegeket megszólító kulturális termékei az indiai populáris kultúra zenei és filmes aspektusait is befolyásolják az ország más területein és a határon túl is.

Az elmúlt három évtizedben megannyi hindi filmet láthattunk, amelyek nosztalgikus képet festettek Pandzsáb tagállamról, akár a dalok, akár a történetmesélés szintjén. Gyakori motívum a szülőföldre hazatérő és a pandzsábi értékeket átvevő nyugatias fiatal alakja, a pandzsábi múltba visszatérő kosztümös filmek idealizált világa, de előfordulnak olyan filmek is, amelyek a pakisztáni pandzsábi etnikummal való kulturális és nyelvi kontinuitást hangsúlyozzák. Az alábbi táblázat rövid áttekintést nyújt ezekről a filmekről, azonban részletes tárgyalásukra nem nyílik mód ebben a tanulmányban. Ennek ellenére jól illusztrálják azt, hogy az elmúlt néhány évtizedben milyen népszerűségnek is örvendett a pandzsábi nosztalgia témája a hindi filmiparban.

című konferencián (Budapest, Szépművészeti Múzeum, 2023. január 27.) elhangzott előadás írott változata.

³ *Punjab Data. Population of Punjab.*

Cím	Cím magyarul	Rendező	Bemutató év
<i>Dilválné Dulhaniá Lé Dzsájéngé</i>	<i>Aki bátor, azé a menyasszony</i>	Áditja Csóprá	1995
<i>Vir-Zára (Veer-Zaara)</i>	<i>Vir-Zára</i>	Jas Csóprá (Yash Chopra)	2004
<i>Namaszté London (Namastey London)</i>	<i>Namaszté, London</i>	Vipul Amrutlál Sháh (Vipul Amrutlal Shah)	2007
<i>Love Ádzs Kal (Love Aaj Kal)</i>	<i>Szerelem napjainkban</i>	Imtiáz Ali (Imtiaz Ali)	2009
<i>Dil Bólé Hadippá (Dil Bole Hadippa)</i>	<i>Szívből szóljon: hadippa!</i>	Anurág Szingh (Anurag Singh)	2009
<i>Bhág Milkhá Bhág (Bhaag Milkha Bhaag)</i>	<i>Fuss, Milkhá, fuss!</i>	Rákés Ómprakás Mehrá (Rakeysh Omprakash Mehra)	2013
<i>Happy Bhág Dzsájégi (Happy Bhag Jayegi)</i>	<i>Happy meg fog lépni</i>	Mudasszar Azíz (Mudassar Azeez)	2016
<i>Phillauri</i>	<i>Phillauri</i>	Ansai Lál (Anshai Lal)	2017
<i>Szardár Ká Grandson (Sardar Ka Grandson)</i>	<i>A szardár unokája</i>	Kásvi Nájár (Kashvi Nair)	2021

1. táblázat. A pandzsábi nosztalgiát tematizáló filmek az utóbbi évtizedekben

Annak érdekében, hogy megértsük, hogyan került ilyen előkelő helyre a bollywoodi filmkészítők és közönség fantáziájában Pandzsáb, fontos tárgyalnunk azt, hogy a pandzsábi kultúra utóbb miként vált India-szerte szignifikáns tényezővé. Ennek okait az egymást követő pandzsábi migrációs hullámokban kell keresnünk, melyek révén összességében több millió lakos hagyta el a régiót, hogy nyugaton vagy India nagyvárosaiban próbáljon szerencsét.

Gibb Schreffler, a pandzsábi régió zenéjével foglalkozó etnomuzikológus véleménye szerint a térség kultúráját nem lehet lényegében megérteni anélkül, hogy a migrációs hullámokat figyelembe vennénk, hiszen Pandzsáb már a Kr. e. 4. századtól, Nagy Sándor korától kezdve egyfajta határterület volt, ahol mindig is kultúrák keveredése kísérte az újabb és újabb hódítók és bevándorlók érkezését és asszimilációját, melynek következtében egy nyelviileg jórészt egységes, de vallási szempontból sokszínű régió alakult ki.⁴ A 20. századra a migrációs

⁴ Schreffler, *Migration Shaping Media*, 334.

mérleg a kivándorlás javára billent. A régió hányattatott történetének eredményeképpen jelentős létszámú pandzsábi közösségek jöttek létre India más területein, illetve Indián kívül is.

Három nagy kivándorlási hullámot tudunk megkülönböztetni egymástól a célállomás, a kivándorló társadalmi réteg és a kivándorlás motivációja alapján. A gyarmati időszakban elsősorban Délkelet-Ázsiában és Afrikában vállaltak munkát főleg szikh vallású pandzsábi férfiak, akik a Brit Birodalom más területein vettek részt a vasútépítésben és egyéb fizikai munkában.

A második nagy hullám India és Pakisztán kettéosztásához kapcsolódik, ugyanis az 1947-es felosztás egy szubkontinensen belüli és egy kontinenseken átívelő migrációs hullámot is elindított. India és Pakisztán kettéválása Pandzsában mind gazdasági, mind társadalmi és kulturális szempontból komoly sebet okozott. A korábban egymás mellett és gyakran együtt is létező sokvallású közösségek felbomlása, a kettéválást övező bizonytalanság és erőszakhullám során, valamint ezek következtében a becslések szerint több mint 14,5 millió ember hagyta el otthonát.⁵

A Pakisztánból Indiába menekülő szikhek és hinduk vagy az indiai Pandzsában, vagy pedig jellemzően Delhiben és egyéb észak-indiai nagyvárosokban telepedtek le. Sokan indultak később útnak külföldre is a Brit Nemzetközösség által nyújtott lehetőségeket kihasználva. Ugyan pontos statisztikák nem érhetőek el a korszak bevándorlási számaival kapcsolatban, de a folyamat eredményeként Nagy-Britanniában az indiai származású közösség több mint 40%-a, körülbelül 600 000 ember vallja magát pandzsábi származásúnak.⁶

A harmadik hullámot pedig a legutóbbi évtizedekben a nyugati, elsősorban észak-amerikai országok egyre liberálisabb bevándorláspolitikája, illetve az indiai gazdasági nyitás motiválta. Emellett a turbulens politikai és társadalmi helyzet, illetve a lassuló mezőgazdasági növekedés is arra sarkallta a pandzsábi fiatalokat, hogy külföldön próbáljanak szerencsét. Az ezt követő hazautalások, illetve az indiai Pandzsáb gazdasági felemelkedése lehetővé tették a középosztály meggazdagodását, és megnyitották a fiatal pandzsábiak számára a külföldi egyetemek és munkahelyek kapuit.⁷

Napjainkra egy körülbelül 2–2,5 milliós globális pandzsábi diaszpóráról beszélhetünk,⁸ bár pontos adatok az eltérő statisztikai módszerek és a kivándorlók identitásváltozásainak következtében nem elérhetőek.⁹ A tényleges

⁵ A felosztást követő első népszámlálás adatai szerint a pakisztáni Pandzsáb lakosságának 20,92%-a távozott, és 25,51%-a Indiából érkezett, míg az indiai Pandzsáb lakosságának 29,78%-a kivándorolt, és 16,02%-a érkezett Pakisztánból. Bharadwaj–Khawaja–Mian, *The Big March*, 40.

⁶ Thandi, *Punjabi Migration*, 105.

⁷ Garha–Domingo, *Sikh Diaspora and Spain*, 198.

⁸ Rajan–Nanda, *Transnational World*, 2.

⁹ A problémát az eltérő diaszpóradefiníciók és népszámlálási kérdések jelentik. A statisztikai pontosság legnagyobb kerékkötőjét az indiai vagy pakisztáni pandzsábi származású, de külföl-

számoknál sokkal fontosabb azonban az a presztízs, amely a kivándorlás következtében létrejött életvitelt övezi. Ezen közösségek anyagi és kulturális sikerei egy idő után India-szerte egyfajta példaképként szolgáltak az otthon maradtak számára. A földrajzi távolság ellenére azonban a pandzsábi diaszpóra anyaföldhöz fűződő szoros érzelmi és kulturális kapcsolata megmaradt, sőt, a belső és külföldi migráció és azt ezt kísérő kollektív traumák hatására az érzelmi kötődés iránti vágy meg is erősödött.

A Pandzsáb iránti nosztalgia kialakulása

A később kialakuló nosztalgia szempontjából talán a felosztás traumatikus élménye a legmeghatározóbb. Azok a migránsok, akik a külföldre költözés során minden kapcsolatukat elveszítették az anyafölddel, csak gondolataikban, álmaikban és kulturális örökségük ápolása közben tudták ezt a kapcsolódást újra átélni. Fontos szerepet játszott a pandzsábi identitás megélésében és ápolásában a népzenei hagyomány őrzése, amelyben hangsúlyos szerepet kapott az otthon utáni vágyódás és nosztalgia.¹⁰

A nosztalgia megélése kapcsán azonban megjelent a modernitás és a nyugatiasodás, valamint a hagyományörzés szembenállásának kérdésköre is. A már Indián kívül született fiatalok számára fontos volt pandzsábi és brit vagy amerikai identitásuk összeegyeztetése, amely megtermékenyítőleg hatott a zene és a populáris kultúra világára. A diaszpóra sajátos, hibrid populáris kultúrája is fontosnak tartotta a gyökerek ápolását főként nyelvi és zenei téren. Elsősorban a nyelvi és kulturális folyamatosság okán a diaszpóra populáris kultúrája az anyaországban előbb-utóbb kifejezetten népszerűvé vált.¹¹ A brit-indiai zenei producerek és előadók, mint például Bally Sagoo, Rishi Rich és Apache Indian, a brit pandzsábi kultúra nagyköveteivé váltak Indiában is, akárcsak a globális zeneiparban.

Ezzel párhuzamosan az 1990-es évek indiai kultúrpolitikáját is a diaszpóra felé fordulás jellemezte. Az 1991-es indiai gazdasági liberalizációs terv fontos eleme volt a külföldi működőtőke bevonása, amelynek elsődleges forrásaként az anyagilag sikeressé vált indiai diaszpórát azonosították. Ennek megfelelően a korábbi évtizedek narratíváját, amely figyelmen kívül hagyta vagy esetlegesen túlzottan elnyugatiasodottnak állította be a diaszpórát, felváltotta annak indiai mivoltát hangsúlyozó kultúrpolitika. Ez a filmek szintjén is dominálni kezdett. A már említett 1995-ös *DDLJ* egy csapásra megváltoztatta a negatív

di állampolgárságú személyek jelentik, akik egyrészt nem kötelesek etnikai identitásukat jelezni népszámlálás során, másrészt elképzelhető, hogy inkább vallási, mint etnikai identitásuk alapján azonosítják magukat.

¹⁰ Schreffler, *Migration Shaping Media*, 333.

¹¹ Schreffler, *Migration Shaping Media*, 336–337.

percepciót. A film a Nagy-Britanniában felnőtt pandzsábi fiatalokat az indiai nemzeti erkölcs és morális rend fenntartójaként jellemezte, amellyel lényegében visszaadta a diaszpóra becsületét. A *DDLJ*-t követően megannyi hasonló tematikájú és hangulatú film készült, amelyek a diaszpórát állították a középontba, és amelyek a nyugaton élő indiaiakat a nyugati modernitás és az indiai erkölcsök metszéspontjában helyezték el és a középosztálybeli indiaiak számára követendő példaként mutatták be.¹²

Fontos megjegyezni, hogy a diaszpórafilmek hősei gyakran pandzsábi etnikumúak voltak, és büszkén ápolták pandzsábi kulturális örökségüket. Ennek megfelelően a filmek nagy hangsúlyt fektettek a tájegység rituáléinak bemutatására. A tipikus pandzsábi ünnepeket, például a tavaszköszöntő *lóhrít* (*lohrī*) vagy a férjek hosszú életéért megült *karvā csauth* (*karvā cauth*) böjtöt pazar módon mutatták be a filmvásznon, az eljegyzéseket, esküvőket és egyéb családi eseményeket pedig a pandzsábi hagyományoknak megfelelően jelenítették meg.¹³ A filmekben szereplő boldog, egységes és jómódú családok India-szerte követendő példává váltak.

Ezzel együtt a pandzsábi kultúra fokozatos térnyerése nemcsak a diaszpóra tematikájú filmekben vált megfigyelhetővé, de a gazdag, kiváltságos helyzetben lévő indiaiakat bemutató alkotásokban is. Jyotika Virði szociológus megfigyelése szerint a korai 2000-es évek hindi filmjei leggyakrabban észak-indiai, hindu vallású, felső kasztbeli szereplőket állítottak történetük középpontjába.¹⁴ Vijay Mishra úgy véli, hogy a hindi filmeket az 1990-es évek óta egyfajta pandzsábi ethosz hatja át, melyben komoly szerepet játszik az, hogy a diaszpórában élő pandzsábiak roppant fontos célközönségnek számítottak a filmkészítők számára, hisz ők sokkal nagyobb összeget tudtak költeni a mozijegyekre, mint az Indiában élő közönség.¹⁵ A gazdasági aspektus mellett azonban a kulturális nézőpont sem hanyagolható el, különösen annak fényében, hogy a külföldön élő indiai közösség körében megfogalmazódott az a vélemény is, hogy a diaszpóratémájú bollywoodi filmek sokkal idealisztikusabb képet festenek a külföldön élő indiaiakról, mint amilyet a valóság indokolna.¹⁶

Fontosabb talán ennél az, hogy létezik egyfajta kulturális átfedés a legbefolyásosabb bollywoodi filmkészítők és a diaszpóra között. A felosztás idején sok fiatal pandzsábi hindu és szikh próbált szerencsét a kialakulóban lévő indiai filmiparban, és kijelenthetjük, hogy a legsikeresebb bollywoodi filmkészítő dinasztiák mind pandzsábi gyökerekkel rendelkeznek. Közéjük tartozik a Prithvirádsz Kapúr (Prithviraj Kapoor) óta megannyi hindi filmes szupersztárt

¹² Desai, *Beyond Bollywood*, 128.

¹³ Bhattacharjya, *Popular Hindi Film Song Sequences*, 61.

¹⁴ Virði, *The Cinematic ImagiNation*, 9.

¹⁵ Mishra, *Bollywood Cinema*, 260.

¹⁶ Krämer, *Bollywood in Britain*, 55.

felvonultató Kapúr klán vagy a Csóprá (Chopra), a Dzsóhar (Johar), a Deol és a Dhavan (Dhawan) család, és a sort még hosszan folytathatnánk.

Mindannyiuk közül a legnagyobb hatást talán a Csóprá család gyakorolta Bollywood Pandzsáb-nosztalgijára, ugyanis a korábban már említett Áditja Csóprá filmrendező volt az, aki meghonosította a moziban a pandzsábi diaszpórafilmek műfaját a már említett *DDLJ*-vel. A későbbiekben pedig Karan Dzsóhar (Karan Johar), Áditja Csóprá közeli barátja és pártfogoltja ért el elképesztő sikereket a mozipénztáraknál. A *Kucsh Kucsh Hótá Hai* (*Kuch Kuch Hota Hai* [Valami mindig történik], 1998) és a *Kabhi Khusi Kabhi Gham* (*Kabhi Khushi Kabhie Gham* [Néha öröm, néha bánat], 2001) című filmek mind idealizált képet festettek a tengerentúli pandzsábiak életéről.

Srijani Mitra Das szerint a vidám, modern, sikeres, de hagyománytisztelő pandzsábi identitás filmre vitele segített a pandzsábi filmkészítőknek abban, hogy túl tudják magukat tenni a felosztás traumáján, és a Csóprá, illetve Dzsóhar családok által alapított Yash Raj és Dharma Productions produkciós irodák keretében készült filmek bemutassák, hogy ez a sokat szenvedett közösség jelenti az új India jövőjét.¹⁷ A régi Pandzsáb iránti nosztalgia, illetve a modern pandzsábi sikerek ebből a szempontból e csoport önkifejezésének is tekinthetők. Ezt az álláspontot támasztja alá a 2023-as *The Romantics* című dokumentumfilmben megszólaló Áditja Csóprá producer és filmrendező is, aki részletesen beszámol arról, hogy a saját családi élményei milyen sokat számítottak neki a *DDLJ* világának megteremtése során.

A pandzsábi nosztalgia megjelenése a filmekben

A Pandzsáb iránti nosztalgia a filmekben néhány nagyon tipikus motívumban jelenik meg, amelyek leggyakrabban filmdalokhoz kapcsolódnak. Jellemző elem az anyaföld és az édesanya összekapcsolása, amely megannyi pandzsábi népdalban és Pandzsáb-tematikájú bollywoodi dalban megjelenik. Az anya és a szülőföld párhuzamba állítása viszonylag univerzális szimbólumrendszerre utal, hiszen a tápláló anya a termékeny talajhoz hasonlóan életet ad gyermekeinek. A pandzsábi migrációs kontextusban egy specifikusabb kép jelenik meg: a hátrahagyott anya figurája, aki után távolba szakadt gyermekei folyamatosan vágyódnak, akárcsak arra a soha vissza nem térő gyermekkorra, amikor anya és gyermeke még egy térben tartózkodott, és elszakíthatatlanul összetartozott.

Malkit Singh, a brit diaszpórában élő, azonban az egész világ pandzsábi közösségében igen népszerű előadóművész a „Má” („Maa”), vagyis „Anya” című dalában álmában visszatér idős édesanyjához. Ezután újra átéli az elszakadás fájdalmát, és a vágyott múlt, illetve a gazdasági szükségletek által

¹⁷ Das, Partition and Punjabiya, 454.

kordába zárt jelen közötti szakadékról énekel.¹⁸ A *DDLJ* nyitójelenetében megjelenő „Pardészi téra ghar bulájé ré” („Pardesi tera ghar bulaye re” [„Távolba szakadt hazafi, hív az otthonod”]) című dal, amelyet a tanulmány bevezetésében elemeztem, szintén ezt a tematikát boncolgatja. A dalszöveg arra szólítja fel a diaszpórában élő férfit, hogy térjen haza, ugyanis az otthon iskolázatlan földje nem képes elolvasni a leveleket, amelyeket küld. Ez bizonyos szinten arra is reflektál, hogy sokan a szüleiket hátrahagyva voltak kénytelenek emigrálni, az írni-olvasni nem képes szülők pedig gyakran tényleg elveszítették a kapcsolatot gyermekeikkel, különösen a telekommunikációs forradalmat megelőző korokban.

A pandzsábi nosztalgiát tematizáló filmekben gyakran előfordul, hogy nemcsak a pandzsábi születésű szereplőket érinti meg az anyafölddel való kapcsolódás, hanem a diaszpórában született fiatalok is megérik ezt a fajta vágyódást a falusi élet iránt. A diaszpóra nagy visszatéréséről szóló filmek archetípusa a *Szvadés* (*Swades [Szülőföld]*, 2004; rendező: Asutós Góvariker [Ashutosh Gowariker]) című alkotás, amely ugyan másik tájegységen, Mahárástra (Maharashtra) tagállamban játszódik, de mindenképp említésre érdemes abból a szempontból, hogy mintáját megannyi Pandzsáb-tematikájú film is követte. A *Dil Bólé Hadippá* című filmben egy Egyesült Királyságban élő krikettező tér haza, akit Pandzsáb kultúrája, a falusi zenék és ételek, a szíves vendéglátás, régen elvesztett apja szeretete – és nem mellesleg a szemrevaló falusi pandzsábi lány szerelme – győznek meg arról, hogy az ő igazi identitása a pandzsábi faluhoz kapcsolódik. Hasonló a története a *Namaszté, London* című filmnek is, amely egy Nagy-Britanniában született pandzsábi származású lány gyökerekhez való visszatérését dolgozza fel.

Az érzelmi hazatalálás bemutatása nagyon hasonló módon történik mindkét filmben: a hindi filmekre jellemző módon egy-egy dalbetét keretei között. A *Namaszté, London* „Raftá, raftá” („Raftaa raftaa” [„Lassacsán”]), illetve a *Dil Bólé Hadippá* „Isk hí hai Rab” („Ishq hi hai Rab” [„A szerelem a legnagyobb istenség”]) című dala különböző mezőgazdasági tevékenységek idealizált bemutatása közben ad teret a szereplőknek a hagyományos nemi szerepek kipróbálására. A férfiak traktort vezetnek, és a ház körül pihennek, a női főszereplők pedig a többi asszonnyal együtt játékosan cukornádat vágnak, vajjat köpülnek, fejükre helyezett korsóval vizet hordanak. Mindehhez a termékeny pandzsábi föld megannyi aspektusa biztosítja a szemkápráztató háttérrel: a sárgálló mustármezők, a zöld búza és az indiai képzeletben a mezőgazdaságilag fejlett, termékeny Pandzsábot szimbolizáló egyéb képek.

Gyakori motívum ezenkívül a *mélá* (*melā*), vagyis a falusi vásár ábrázolása is, amely a vidéki Pandzsáb kultúrájának színpompás aspektusait jeleníti meg. A *Dil Bólé Hadippá* „Diszkóválé Khiszkó” („Discowale Khisko” [„Le a diszkóba járókkal”]), illetve a *Vír-Zará* „Aiszá Dész Hai Méra” („Aisa Des Hai Mera” [„Ilyen

¹⁸ Gayatri, “Bombay, UK, Yuba City”, 300.

az én országom”]) című dala is a pandzsábi népzeneből kölcsönzött dallamokat, és hindiül is közérthető pandzsábi kifejezéseket használva repíti el a főhősöket az idealizált múltba. Időnként a jelenetben szereplő gyermekek körében játszadoxva élük újra saját gyermekkorukat, ami szintén a nosztalgikus érzéseket erősíti. Az óriáskeréken utazás, a tipikus falusi édességek fogyasztása és a pandzsábi néptáncos *bhāngrā-* (*bhāngrā*)-csoportok fellépése mind közös motívumok.

Szintén gyakran találkozunk a nosztalgia megszépítő erejével: a tiszta érzelmek, a vendégszeretet és a világ romlottságától elzárt egyfajta ártatlanság jelenik meg a pandzsábi vidék és különösen a pandzsábi múlt ábrázolásában. A *Love Ádzs Kal* című film egy Bollywoodban gyakran alkalmazott koncepció szerint két, különböző idősíkon játszódó szerelmi történetet jelenít meg. A múltbeli szál szerelmi története egy pandzsábi pár vonzalmát és házasságkötését jeleníti meg, amely idealisztikus ábrázolásmódjával példát mutat a jelenben küszködő szerelmeseknek. Ebben fontos szerepet játszik a pandzsábi kultúra és az ehhez kötődő morális kódex, és hangsúlyt kap a múlt és a jelen szembeállítás is. A nosztalgikus múltban még sokkal fontosabb szerepe volt az érzelmeknek, mint az érdekeknek vagy a kényelemnek, és a múlt értékeinek felismerése hozzásegíti a jelen ifjú párját a boldogság eléréséhez.

Mi több, a *Vír-Zará* című film nemcsak hogy a múltat szépíti meg, de a jelenben is igyekszik azokat a pandzsábi kultúrában fellelhető értékeket azonosítani, amelyek napjaink problémáit megoldhatnák. Az 1980-as években játszódó film főszereplői, a pakisztáni Zará és az indiai Vír a kettéválasztott Pandzsáb ellentétes oldalain nőttek fel, de amikor összetalálkoztak, rádöbbenek arra, hogy a két kultúra közötti kapcsolat sokkal szorosabb, mint amit a magas politika sugall. Ez a film a hagyományos *mélá* jelenetet felhasználva döbbsenti rá a főszereplőket arra, hogy az indiai Pandzsáb és a pakisztáni Pandzsáb kultúrája valóban mennyire hasonló. A nézők számára ez pedig nemcsak a pandzsábi kultúráról közvetít nosztalgikus és idealizált képet, de azt is sugallja, hogy a szokásokhoz való visszatérés szinte semmissé teheti Pandzsáb felosztásának traumáját.

Konklúzió

Az, hogy napjainkban a pandzsábi közösség ilyen komoly kulturális láthatóságnak örvend, részben a traumatikus pandzsábi történelemnek köszönhető. Az egymást követő migrációs hullámok, az otthontól való erőszakos elszakítás vagy önkéntes számkivetettség az anyaföld utáni vágyódást és a pandzsábi kultúra megőrzése iránti erős igény létrejöttét eredményezte. Az India más területein, így többek között Mumbaiban és a diaszpórában élő, anyagi vagy kulturális szempontból sikeressé vált pandzsábi közösségek ezért büszkén idézték fel saját kultúrájukat hétköznapi életük mellett a bollywoodi filmekben is, és fontos volt számukra az otthon emlékének bemutatása.

A Bollywoodban megjelenő Pandzsáb-képet ezért áthatja a nosztalgia, és meglehetősen idealiztikusnak is hat. Ennek egyik funkciója, hogy a diaszpórában élőket visszakapcsolja az indiai nemzet érzelmi életébe, és életben tartsa azt a köteléket, amely a szülőhazához kapcsolja őket. Másrésről viszont azzal, hogy ennyire eszményi képet mutat a pandzsábi kultúráról, a nem pandzsábi nézők számára is vonzóbb színben tünteti föl azt. Az idealizált erkölcsi rend, a vidámság és az élénk színek segítik a nézőket abban, hogy azonosuljanak a főhősök érzelmi életével, és ők is vágyódni kezdenek Pandzsáb iránt. Mi több, a filmek története szerint a pandzsábiság felülírja a nemzeti különbségeket is, és nemcsak a diaszpórát képes az anyaföldre csatolni, hanem szimbolikus módon még az elszakadt Pakisztánnal is egyfajta hidat alkothat.

Bibliográfia

- Bharadwaj, Prashant–Khwaja, Asim–Mian, Atif, *The Big March: Migratory Flows after Partition of British India. Economic and Political Weekly* 43/35 (2008) 39–49. <https://doi.org/10.2139/ssrn.1124093>
- Bhattacharja, Neelanjana, *Popular Hindi Film Song Sequences Set in the Indian Diaspora and the Negotiating of Indian National Identity. Asian Music* 40/1 (2008) 53–82. <https://dx.doi.org/10.1353/amu.0.0012>
- Desai, Jigna, *Beyond Bollywood. The Cultural Politics of South Asian Diasporic Film*. New York–London, 2004. <https://doi.org/10.4324/9780203643952>
- Garha, Nachatter S.–Valls, Andreu Domingo I., *Sikh Diaspora and Spain, Migration, Hypermobility and Space. Diaspora Studies* 10/2 (2017) 193–216. <https://doi.org/10.1080/09739572.2017.1324385>
- Gayatri, Gopinath, “Bombay, UK, Yuba City”: Bhangra Music and the Engendering of Diaspora. In: *Popular culture. A Reader*. Ed. by Guins, Raiford–Cruz, Omayra Zaragoza. London, 2005, 294–308.
- Krämer, Lucia, *Bollywood in Britain. Cinema, Brand, Discursive Complex*. New York–London, 2016. <https://doi.org/10.5040/9781501307607>
- Mitra Das, Srijani, *Partition and Punjabiya in Bombay Cinema: The Cinematic Perspectives of Yash Chopra and Others. Contemporary South Asia* 15/4 (2006) 453–471. <https://doi.org/10.1080/09584930701330048>
- Mishra, Vijay, *Bollywood Cinema. Temples of Desire*. New York–London, 2002.
- Punjab Data. Population of Punjab*. <https://www.punjabdata.com/Population-of-Punjab.aspx> (2025. január 27.).
- Rajan, S. Irudaya–Nanda, Aswini Kumar, *Transnational World and Indian Punjab. Contemporary Issues*. In: *Migration, Mobility and Multiple Affiliations. Punjabis in a Transnational World*. Ed. by Rajan, S. Irudaya–Varghese, V. J.–Nanda, Aswini Kumar. Cambridge, 2015, 1–36. <https://doi.org/10.1017/CBO9781316337950>
- Schreffler, Gibb, *Migration Shaping Media: Punjabi Popular Music in a Global Historical Perspective. Popular Music and Society* 35/3 (2012) 333–358. <https://doi.org/10.1080/03007766.2011.600516>
- Thandi, Shinder S., *Punjabi Migration, Settlement and Experience in the UK*. In: *Migration, Mobility and Multiple Affiliations. Punjabis in a Transnational World*. Ed. by Rajan, S. Irudaya–Varghese, V. J.–Nanda, Aswini Kumar. Cambridge, 2015, 105–130. <https://doi.org/10.1017/CBO9781316337950.006>
- Virdi, Jyotika, *The Cinematic ImagiNation. Indian Popular Films as Social History*. New Brunswick–New Jersey–London, 2003.

Iványi Márton Pál

Taqīya a középkori Magyarországon? Kripto-muszlim taktikai színlelés az Árpád-ház időszakában

Kivonat

Feltételezhető, hogy az izmaeliták Magyarországon – etnikai származásuktól függetlenül – bizonyos időszakokban létfenntartási és jóléti okokból színlelést (*taqīya*) gyakoroltak. Ez főként a síitákhoz köthető, történelmi háttérbe szorításuk, üldöztetésük és ezoterikus hagyományaik miatt. Az izmaeliták eredete továbbra is vitatott: lehetnek törökök, hvárizmi kálizok vagy arabok, akik több hullámban érkeztek a Kárpát-medencébe Közép-Ázsiából, a Közel-Keletről vagy a Balkánról. Jelen tanulmány nem kíván állást foglalni, hanem a lehetséges értelmezéseket és korlátokat tárja fel, a legfontosabb magyar és külföldi források alapján elősegítve az izmaeliták és a középkori iszlám kapcsolatának megvitatását.

Kulcsszavak: iszlám, izmaeliták, középkor, síiták, *taqīya*

Taqīya in medieval Hungary? Crypto-Muslim tactical dissimulation in the age of the Árpád dynasty

Abstract

Medieval sources suggest that Ismaelites in Hungary, regardless of ethnic origin, may have practiced *taqīya* (religious dissimulation) for reasons of survival or well-being. Although primarily associated with Shī‘a Islam, *taqīya* reflects broader strategies for coping with persecution and exclusion. The origins of the Ismaelite group remain controversial: they may have been Turkish, Khwārezmian Khālīz, or Arab, arriving in waves from Central Asia, the Middle East, or the Balkans. The present study does not claim to provide definitive answers, but aims to outline interpretive possibilities and historical contexts based on key Hungarian and international sources. Its objective is to facilitate discussion on the Ismaelites and their medieval Islamic historical context.

Keywords: Islam, Ismaelites, Middle Ages, Shiites, *taqīya*

1. Bevezetés¹

Passuth László *Hétszer vágott mező* című történelmi regényében megemlíti, hogy a magyar egyházi vezetés figyelmének középpontjába „az Aleppóból vagy Jeruzsálemből eredt s a keresztesek elől Nyugatra menekülő, általában művelt, magasabb kultúrájú »izmaeliták« kerültek, akiket érthető módon gyűlöltek a magyar főpapok. »Ezek a szerezsenek – írták IX. Gergelynek a magyar püspökök – ... gyakran hazug módon kereszténynek vallották magukat...«”²

A 12–13. század fordulójáról szóló könyvben e helyen szereplő izmaeliták – akiket a magyar irodalomban gyakran említenek egy lapon a böszörményekkel vagy a szerezsen(y)ekkel³ – néhány ismérve csaknem a teljes vonatkozó hazai irodalomban megjelenik, és pedig többé-kevésbé ugyanúgy. Elsősorban rejtélyes eredetüket,⁴ muszlim vallási kötődésüket, álcázó magatartásformáikat és nagyfokú társadalmi-politikai elutasítottságukat tárgyalják. E tulajdonságok közül a jelen tanulmány az első hármat vizsgálja a nemzetközi és a hazai szakirodalom körületekintő figyelembevételével.

Az efféle kérdésfeltevések jelentősége felértékelődik, ha figyelembe vesszük, hogy egyes segédtudományok, így a vallástörténet részéről is előfordul, hogy megelőlegezik a kálizok síita elkötelezettségét, vagy ha általában a kálizokról szóló színvonalas nyelvészeti elemzésekre⁵ és a síiták óvatosságból történő színlelésére (*taqīya*) vonatkozó hazai szakirodalom közelmúltbeli bővülésére⁶ gondolunk.

E vitaindítás általános fontossága és tudományos tétje nyilvánvalóan pedig abból fakad, hogy a *Magyar katolikus lexikon* a magyarországi káliz muszlimokról azt állítja, hogy ők síiták voltak, s számukra az „idegen, nem-muszlim környezetben megengedett volt a rejtőzködés, azaz vallásuk eltitkolása”.⁷

¹ Ezúton is köszönöm Hajnal István tanár úrnak (ELTE BTK) a tanulmány megírásához nyújtott értékes és építő jellegű szakmai közreműködését.

² Passuth, *Hétszer vágott mező*, 717.

³ Jerney János már 1844-ben megállapította e terminusok rokonértelműségét. Ld. Jerney, A magyarországi izmaelitákról, 105–106. Mátyás Botond hadtörténész megállapítása szerint feltelezhetjük, hogy a *saracén* (lat. *saracenus*), az *izmaelita*, a *böszörmény* és a *káliz* népcsoportelnevezések közül az első három mintegy szinonimaként volt használatos, vagyis mindhárom jelentése: 'muszlim'. Mátyás, Az Árpád-kori magyarországi muszlimok eredete, 318–319. Romsics Magyarország középkori történetét ismertetve szintén átfedésben tárgyalja e csoportokat. Romsics, *Magyarország története*, 119–121.

⁴ Passuth mellett Karácsonyi János, aki Hálebként utal a településre, és Kodolányi János szintén boncolgatja az izmaeliták aleppói kapcsolatainak kérdését, azt azonban továbbra sem tudjuk, hogy az erre vonatkozó adat hiteles-e, illetve ha igen, a nevezettek eredete nem vezethető-e távolabbra. Karácsonyi, *Kik voltak*, 6, 10; Kodolányi, *Julianus barát*, 437, 455.

⁵ Toru, Megjegyzések a hvárezmiekek neveihez, 44–54.

⁶ Iványi, Misztérium, taqiyya és okkultáció, 97–113; Iványi, *Iszlám-kép-mutatás*, 61–84.

⁷ Fodor, Kálizok, 48.

2. Az izmaeliták és a taktikai rejtőzködés

A nemzetközi vallástudományban széleskörű konszenzus van arra nézve, hogy a korai síita közösség üldöztetésnek volt kitéve mind az Omajjád-, mind az Abbászida-dinasztia időszakában,⁸ ami alapvetően formálta az iszlám ezen irányzatának arculatát és világképét.⁹ Az ugyanakkor már jóval kevésbé ismert, hogy a *taqīya* jelensége akár a középkori Magyarországon is kibontakozhatott egy olyan közösségben, amelynek eredete egyelőre a középkori évszázadok homályába vész.

A szakirodalomban jól dokumentált a magyarországi muszlimok rejtőzködő magatartása az Árpád-korban. Karácsonyi János nagyváradi nagyprépost, történész I. (Szent) László királlyal (uralk. 1077–1095) kapcsolatban megállapítja:

„Ily kegyes szívű királytól nem is várhatunk mást, mint azt, hogy ő a böszörmény-kálizokat rábírta a megkeresztelkedésre és azután életükben, vagyonukban megtartotta őket, sőt a királyi udvar katonáivá s pénzügyi szolgálivá tette őket. Azonban az izmaelita-böszörmények-kálizok már [az] arab és még inkább a görög birodalomban megtanulták a képmutatást. Mind a szunnita arabok, mind a keresztény görögök előtt titkolniuk kellett, hogy ők izmaelita-böszörmények. Maga az egész vallásfelekezet részben titkos társaság volt, mert annak végső célját, a vagyon- és nő-közösséget csak a felekezet főbb emberei tudták. A magyarok uralma alá került izmaelita-böszörmények tehát csak folytatták a képmutatást.¹⁰ A győző szavára meghajoltak, megkeresztelkedtek ugyan, de ott-hon, titokban folytatták a pogány szokásaikat.”¹¹

Karácsonyi koránt sincs egyedül e vélt vagy valós izmaelita szokás említésével. Sőt, ennek lehetősége már a középkori kortársak részéről is felmerült. Roppant izgalmas és fontos megállapítást tett egy andalúziai (granadai) arab utazó, aki a 12. század derekán tett látogatást az Árpádok Archiregnumában. Abū Hāmid al-Ġarnāṭī (megh. 565/1170) beszámolója szerint II. Géza (uralk. 1141–1162) idejében „megszámlálhatatlanul sokan vannak a hvárizmiektől”.¹² Romsics Ignác eme andalúziai szerzővel kapcsolatban megjegyzi, hogy 1150–1153 között élt Magyarországon, tartózkodási helye a magyar–bizánci határ közelében lehetett, hiszen említi a gyakori magyar–bizánci háborúkat és a magyar király muszlim

⁸ Modarressi, *Tradition and Survival*, 127–128.

⁹ Iványi, *Misztérium, taqīya és okkultáció*, 98–99.

¹⁰ A székelyleket, a kabarokat és az izmaelitákat érdekes módon azonosító kortárs Pauler Gyula szintén megemlékezik ezekről a törvényekről és az izmaeliták esetleges „visszaeséséről”. Pauler, *A magyar nemzet története*, 449.

¹¹ Karácsonyi, *Kik voltak*, 12–13.

¹² Romsics, *Magyarország története*, 121; Bolsakov–Mongajt, *Abū-Hāmid al-Ġarnāti utazása*, 56.

harcosait. A granadai utazó számol be arról is, hogy ellentétben a szintén a korabeli Magyar Királyság területén élő magrebi származásúakkal, akik „nyíltan vallják az iszlámot”, a „hvárizmi származásúak a királyt szolgálják, keresztényeknek tettetik magukat, és titokban tartják, hogy muszlimok”.¹³

A titkos muszlim vallási szokások „az iszlám szertartásaihoz titokban ragaszkodó közösségek” körében megmaradtak az Árpád-kori Magyarországon. A nem keresztény tisztségviselőkkel kapcsolatos 13. század eleji viták során sokszor érte vád a megtevesztést folytató muszlim áttérteket.¹⁴

Itt felmerül az, hogy óvatosságból történő színlelésről (*taqīya*) van szó, amely ha nem is kizárólag, de elsősorban a síita muszlimokra jellemző.¹⁵ Ebből esetleg arra következtethetünk, hogy a magyarországi izmaeliták alatt kifejezetten siitákat kell értenünk. Ugyanakkor az óvatosságból történő színlelés másutt is előfordult, például a *reconquista* előtti és utáni Andalúziában és talán Máltán is, így e vélt vagy valós közösségi sajátság nem perdöntő.¹⁶

3. A történelmi eredet kérdései

A 8. századtól a 11. századig az iszlám különösen nagy területen terjedt el.¹⁷ Ez éppen az az időszak, amikor a muszlimok kapcsolatba kerülnek a magyarokkal (tényleges származási összetételükről egyelőre nem beszélve).¹⁸

A szakirodalomban régóta ismeretes, hogy az Árpád-kori Magyarországon jelentékeny muszlim szórványnépeség élt,¹⁹ melyben egy frissebb arabista összegzés szerint bolgár, besenyő, kazár, kabar, hvárizmi, bösözrmény és kun népcsoportokat feltételezhetünk.²⁰ Pontos etnikai összetételük és megjelenésük időpontja azonban évszázadok óta vita tárgya, és megosztja a hazai szellemi életet. A 19. századi magyar keletkutatás fősodra (mások mellett Jerney János,

¹³ Romsics, *Magyarország története*, 121.

¹⁴ Berend, *At the Gate of Christendom*, 212–213, 237. Inkább csak érdekességképpen jegyezzük itt meg, hogy a magyarországi izmaeliták rejtőzködő magatartása a szépirodalomban is megjelenik. Makkai Sándor 1934-ben megjelent *Táitoskirály* című regényében a nádor a következőképpen rója meg Sámuel ispánt: „Ismétlem: az érsek és püspök urak untalan panaszaira a Szent-atya ráizent a király úrra, hogy tisztázza a dolgot. Mivel nem teljesítetted keresztes fogadalmadat, a gyanú az, hogy ma is izmaelita vagy. Állítják, hogy mohamedán papokat tartasz a Nyírben, s a Koránt követed.”

¹⁵ Iványi, *Misztérium, taqīya és okkultáció*, 97–113.

¹⁶ Stewart, *Dissimulation in Sunni Islam*, 439–490.

¹⁷ Ellul, *Iszlám és zsidó-kereszténység*, 44.

¹⁸ Ez a szűkebb időtartomány annak a tágabb történelmi korszaknak (7–13. század) a része, amikor maguknak a közel-keleti társadalmaknak az intézményei muszlim arculatot öltöttek. Lap-
idus, *A History of Islamic Societies*, 269.

¹⁹ Szűcs, *Két történelmi példa*, 1400.

²⁰ Lovász, *Muszlim népeség*, 4.

Vámbéry Ármin, később Ligeti Lajos) a volgai Bolgárországhoz kapcsolta őket, majd inkább a Kazár Birodalomra (Pauler Gyula) vagy a Balkánra (Karácsonyi) gondoltak a szakemberek, de olyan felfogások is napvilágot láttak, hogy Hvárizmból (Czeplédy Károly, Györffy György, Charles d’Eszlary) vagy Szíriából (Ligeti) érkezhettek a honfoglaló magyarokkal már a 9. század végén, esetleg Taksony fejedelem uralkodása (?–970) idején és/vagy később, a 10–11. században (Karácsonyi).²¹

A probléma különféle vonatkozásait és összetettségét mások mellett már Ligeti is megragadja. Az eredetre vonatkozó elméletek megvitatását az ő álláspontjával vezetjük be: „Már a XI. századtól fogva (sőt Anonymus szerint Taksony vezér korában is) egy új, keleti, mohamedán nép jelenik meg nálunk, a böszörmény vagy más néven káliz, szerecsen, miszir. Egy részük délről, valószínűleg Szíriából, a másik nem kevésbé fontos ág a Volga melletti Bolgariból jött.”²²

Tadeusz Lewicki már a fejlődésre eleve okot adó *Gesta Hungarorum*mal kapcsolatban felveti, hogy akik Taksonnyal érkeztek, nem a néhány évtizeddel azelőtt muszlim hitre tért kámai bolgárok voltak, hanem dunai bolgárok, akik már a 9. század derekán muszlimokat is a soraik között tudtak. Az is felmerül, hogy az *aorszok* (az alább áttekintett arab forrásokban: *arsiyya*), a hvárizmiektől és más népcsoportok kifejezetten a kabarokkal együtt csatlakoztak a magyar törzsszövetséghez,²³ amit alább részletesen tárgyalni fogunk. Mindenesetre figyelemreméltó, hogy a *Képes Krónika* azt állítja, hogy „mind Geycha király és Szent István király idejében, mind más királyok napjaiban jöttek azután Ungariába” más csoportok mellett „izmaeliták, vagyis szaracénusok”.²⁴

Miközben úgy sejtjük, hogy a fentebb megfogalmazott álláspontok adott esetben összehangba hozhatók (így akár a balkáni elmélet fonala is elvezethet a vallási kölcsönhatások fészkéül szolgáló, tágabb közel-keleti, illetve nyugat-ázsiai térségig), jelezzük, hogy a vitát jelenleg nem lehet minden kétséget kizáróan eldönteni. Ezért a továbbiakban e szellemben – erősen feltevésszerűen – főként a balkáni (török/arab) és a hvárizmi (perzsa) eredetre vonatkozó nézetekkel és ezek viszonyával foglalkozunk, illetve a későbbi, 10–11. századra valószínűsített betelepülés lehetőségére térünk ki.

²¹ Berend, *At the Gate of Christendom*, 64–65; Szűcs, Két történelmi példa, 11–27; Mátyás, *Az Árpád-kori magyarországi muszlimok eredete*, 316–317.

²² Ligeti, *A magyar nyelv török kapcsolatai*. II. 52.

²³ Lewicki, *Madjar, Madjaristān*, 1014.

²⁴ *Képes Krónika*, 66–67.

2.1. Közvetlen balkáni és közvetett közép-ázsiai előzmények?

A közvetlen balkáni betelepülés nézetét hangoztató Karácsonyi János így fogalmaz:

„Kinnamos görög író az 1165-iki görög-magyar háborút ismertetvén, többek közt ezt is feljegyzí: »Innen (Zimonyból) eltávozván, a császár egy másik kastélyt épített és azt nagyon sok, Szerémségből áttelepített magyarnak adta lakásul. Közönségesen kálizok (κάλισίους)-nak hívják ezeket az átköltözötteket s egészen más vallásúak (ἑτεροδοχοί) mint a magyarok, mert a perzsák vallását követik«.”²⁵

Ezt a perzsák vallásának (sic!) állítólagos követésére vonatkozó igen érdekes megjegyzést egyelőre tegyük félre, és nézzük meg, milyen etnikai háttérrel tulajdonít a szerző a káliz nevű közösségnek: a *cháriz* vagy *káriz* név „pedig éppen nem ismeretlen a világtörténetben, mert hiszen éppen a törökök őshazájában, Turkesztánban az Araltótól délre eső országot, a mai khivai kánságot századokon át Kárizem-nek, (perzsául Quarizem, arabul Chwarizm, Charizm) hívták, úgy hogy az Araltó neve is a görög forrásokból merítő orosz krónikás szerint Kálizi tenger vala”.²⁶

Senga Toru nyelvtörténész óvatosan ugyan, de csatlakozik Karácsonyihoz, és megállapítja, hogy a *káliz* népnévnek a „Hvárezm elnevezéssel való egybekapcsolása ... magában véve nem járt tévúton”.²⁷ Czeglédy konklúziója is egybevág ezzel:

„A magyar törvények és a pápai levelek ugyanis semmilyen kétséget nem hagynak afelől, hogy a magyarországi mohamedánoknak hitét eltitkoló s emiatt néha üldözött csoportja, amelynek tagjai egyébként királyi tisztviselők voltak, azokkal az izmaelitákkal azonos, akik a kincstár és a sókamara tisztviselői, valamint adóbérlők voltak, s magyar nevük, amint a zobori oklevélből tudjuk, a *káliz* volt.”²⁸

Karácsonyi így folytatja a kálizok kelet-nyugati irányú haladása főbb állomáshelyeinek ismertetését:

„Ismeretes, hogy az arab kalifák 833 óta török testőrökkel vették magukat körül és csakhamar az egész arab birodalom katonasága törökökből állott. Ezeket

²⁵ Karácsonyi, *Kik voltak*, 7 (a görög alakok az eredetiben így); Györffy, *A magyarság keleti elemei*, 52.

²⁶ Karácsonyi, *Kik voltak*, 9–10.

²⁷ Senga, *Megjegyzések a hvárezmiekek neveihez*, 49.

²⁸ Czeglédy, *Magyar őstörténeti tanulmányok*, 104.

alkalmazták birodalmuk nyugati oldalán is a görög zsoldosok ellen határőrökül. Így telepítettek egy csomó törököt a birodalmuk északi részéről, Kárizem tartományból 880 táján Edessa (Urfa) és Háleb környékére s azokat káriz vagy káliz törököknek nevezték. Ezek itt az aleppoi vagy más emírek biztatására 910 táján az izmaelita (síita) mohamedán vallást fogadták el annál is inkább, mert annak minden ravaszságot, tettetést megengedő vagy legalább is tűrő természete az ő erőszakos, rabló hajlamaikhoz nagyon hozzáillett.”²⁹

2.2 A türk eredet feltételezése

Ami a türk vonatkozásokat illeti, a szóban forgó kálizok türk eredete vagy erőteljes eltörökösödése – függetlenül a Karácsonyi által vélelmezett balkáni irányú betelepüléstől – több forrás alapján is valószínűsíthető, különös tekintettel kabar és kun kapcsolataikra. A kabarok egy része vélhetően már 889 előtt csatlakozott a magyarokhoz, míg a besenyő származású Aba klán anyai ági ősei hvárizmiek lehettek, aki további türk kapcsolatokra utal.³⁰

E türk szálakat megerősítheti Györffy határozott álláspontja Ivan Hrbek nyomán, aki szerint a kálizok egy része biztosan kabar eredetű volt.³¹ A kabarokat Hrbek a türkök által alapított, vegyes összetételű Kazár Birodalomhoz kapcsolja. Abū Hāmid al-Ġarnāṭī pedig a hvárizmi muszlimokat azon kabarok leszármazottainak tartja, akik csatlakoztak a magyarokhoz.³² Ezt Ligeti részben vitatja: „Nem gondolnám azonban, hogy a honfoglalás előtt a magyarokhoz csatlakozó kabar törzsek egy része éppen a horezmiek közül került volna ki.”³³

Hvárizm jelentőségéről alább még szót ejtünk. Erdal Çoban török kutató mindenesetre a kálizok erőteljes eltörökösödött voltával számol,³⁴ és általánosan elfogadottnak tekinti azt, hogy a hvárizmiek-kálizok kazár kapcsolataik után a kabarokkal együtt csatlakoztak a magyar törzsszövetséghez.³⁵ Szerinte az eredendően iráni nyelvterülethez sorolható kálizok idővel számos türk csoporttal kontaktusba kerültek, és utóbbiak országain keresztül jutottak el Magyarországra.³⁶ Ugyanő utal arra is, hogy Imre király 1196-os rendeletében a besenyőket együtt említik az izmaelitákkal az Eszék környéki határvidéken, ami azt sugallja, hogy a kálizok etnogenezise a türk törzsi szövetség részeként zajlott le

²⁹ Karácsonyi, *Kik voltak*, 10.

³⁰ Lewicki, *Mađjar, Mađjaristān*, 1015.

³¹ Györffy, *A magyarság keleti elemei*, 51; Hrbek, *Ein arabischer Bericht*, 214–217.

³² Györffy, *A magyarság keleti elemei*, 49, 51.

³³ Ligeti, *A magyar nyelv török kapcsolatai*. I. 313.

³⁴ Çoban, *Eastern Muslim Groups*, 65–66.

³⁵ Çoban, *Eastern Muslim Groups*, 59–60.

³⁶ Çoban, *Eastern Muslim Groups*, 65–66.

az Árpád-kor korai időszakában.³⁷ Çoban tehát elfogadja a türk származást, de nem feltétlenül a Balkán felőli érkezéssel számol. Hozzátehetjük, hogy Kmoskó Mihály kifejezetten vitatja a kálizok türk nyelvűségét.³⁸

Tovább bonyolítja eredetük kérdéseit a kun szál is. Giovanni da Pian del Carpine pápai legátus, érsek 1247-es beszámolója ugyanis szintén a hvárizmiektől muszlim származását hangoztatja, viszont kimondottan a kunok közé sorolja őket.³⁹ A kálizok és a kunok keveredéséről Czeglédy is szót ejt.⁴⁰ Érdekes adalék, hogy a kun nyelv és a kun hagyományok, ahogyan Mándoky K. István vélekedik, az 1279-ben kezdődő kereszténnyé tétel ellenére pár száz éven keresztül egészen a kora újkorig fennmaradhettek.⁴¹

Ezek az adatok összességükben kétségtelenül alátámaszthatják a kálizok erős türk kötődését.

Figyelemreméltó érdekesség, hogy az olasz Bonfini a 15. század végén, Hunyadi Mátyás uralkodásának idején írott *Rerum Hungaricarum Decades* című munkájában a végül elmagyarosodott és kereszténnyé lett besenyőkkel kapcsolatban megjegyzi, hogy perzsa szokás szerint öltözködve hosszú selyemlebernyeget hordanak.⁴²

2.2. Iszlamizált hvárizmi perzsák?

Megkockáztatjuk, hogy bár Karácsonyi fentebb vázolt történelmi idővonala logikus, de lehet, hogy a rendre töröknek tekintett etnikumot illetően téves. Viszont érdemes már itt megjegyezni, hogy bár következetesen török népcsoporttal számol, ez az állítása több szempontból is vitatható. Egyes arab források tükrében ugyanis megalapozottnak tűnik az a feltételezés, hogy Hvárizm akkoriban még erőteljes iráni etnikai és kulturális befolyás alatt állt, ami megfontolandó a további következtetések előtt.

Karácsonyinak a fentiekből kiinduló földrajzi megközelítése igen hasznos a kérdéskör vizsgálatakor, és a későbbiekben népszerűnek is bizonyult: a francia néven publikáló, magyar származású történész, jogtudós Eszláry Károly, illetve Czeglédy egyaránt elfogadta.⁴³ Fontos még megjegyezni, hogy a hvárizmiektől

³⁷ Çoban, *Eastern Muslim Groups*, 62, 64.

³⁸ Kmoskó, *Mohamedán írók*, 29.

³⁹ Çoban, *Eastern Muslim Groups*, 63.

⁴⁰ Czeglédy, *Magyar őstörténeti tanulmányok*, 99–100.

⁴¹ Mándoky K., *A kun nyelv magyarországi emlékei*, 143–144.

⁴² Bonfini, *A magyar történelem tizedei*, 312.

⁴³ D'Eszlary, *Les Musulmans hongrois*, 380; Czeglédy, *Magyar őstörténeti tanulmányok*, 102; Berend, *At the Gate of Christendom*, 65; Mátyás, *Az Árpád-kori magyarországi muszlimok eredete*, 316.

magukat saját nyelvükön⁴⁴ *hvalisznak* nevezték, amely elnevezés rendkívüli hasonlóságot mutat a magyar *káliz* szóval.⁴⁵

Ezen az alapon teljes joggal állítható, hogy a *káliz* szó nem egyszerűen valósi megjelölés, hanem földrajzi-etnikai is, ugyanis az egykori Hvárizmi Birodalomra utal, amelyet már a 7. század végén elértek, majd a 8. században teljesen meghódítottak az arabok, és általános lett az iszlamizáció.⁴⁶

Nem kell feltétlenül egyetértünk a korának viszonyait előszeretettel visszavetítő Anonymus⁴⁷ álláspontjával, aki szerint izmaeliták már Taksony nagyfejedelemsége idején csatlakozhattak a magyarsághoz, de azt a lehetőséget sem zárhatjuk ki, hogy – ellentétben a Karácsonyi-féle felfogással – már a honfoglalókkal együtt egy muszlim népcsoport is érkezhetett a Kárpát-medencébe. Ők a későbbiekben a Szent István-i vasárnapi vásárookban is meg-megfordulhattak.⁴⁸

Romsics szerint is bizonyos, hogy „már a Magyar Törzsszövetséghez is tartoztak a törzseken kívül álló elemek, például a *khvareزمi* (hvárizmi) eredetű kálizok vagy a muszlim vallásuk szerint elnevezett izmaeliták vagy böszörmények”. Feltételezése szerint e csoportok ugyanúgy érkezhetek a magyarokkal együtt a Kárpát-medencébe, mint a behurcolt keleti szlávok.⁴⁹

Elgondolkodtató, amit a bizantológus Moravcsik Gyula idéz Ibrāhīm b. Ya‘qūb (megh. 350/961 után) spanyolországi zsidó kereskedőtől, aki 960–965 között a nyugati szlávok területén járt, és úgy találta, hogy „Prágába a magyar földről nemcsak muzulmánok, zsidók, hanem magyarok is jönnek áruikkal és miszkálokkal” (vagyis aranyakkal), hogy „ott rabszolgákat, cint és különféle prémeket vásároljanak”.⁵⁰ Noha ez nem jelenti minden kétséget kizáróan azt, hogy a muszlimok akkoriban (azaz a 10. század első felében) már javában itt éltek, mégis elgondolkodtató adat, és növelheti annak a valószínűségét, hogy a honfoglalókkal együtt érkeztek.

Helyt kell adnunk Ligeti javaslatának, miszerint „meg kell emlékezni ... egy iráni népről és nyelvről, amellyel történetük bizonyos szakaszaiban intenzív kapcsolatban álltak törökök és magyarok. Ez a *horeزمi* (hvárizmi).”⁵¹ A szóban forgó iráni nyelvű „horeزمi” néppel azonosnak tekintett⁵² kálizokkal kapcsolatban Czeglédy megjegyzi, hogy „számolnunk kell ... azzal, hogy sok káliz érke-

⁴⁴ A hvárizmieket eredendően egy kelet-iráni nyelvet beszéltek.

⁴⁵ Szűcs, *Két történelmi példa*, 1401.

⁴⁶ Mátyás, *Az Árpád-kori magyarországi muszlimok eredete*, 320.

⁴⁷ Iványi, *Áttekintés az ókori Dacia és a románság etnogenezisének vitájáról*, 121.

⁴⁸ Mátyás, *Az Árpád-kori magyarországi muszlimok eredete*, 320–321, 324; Hegedűs, *Korona és kard*, 42.

⁴⁹ Romsics, *Magyarország története*, 119.

⁵⁰ Moravcsik, *Bizánc és a magyarság*, 75.

⁵¹ Ligeti, *A magyar nyelv török kapcsolatai*, 24.

⁵² Györffy, *A magyarság keleti elemei*, 51: „iráni nyelvű mohamedán hvárezmieket, magyarul kálizokat”.

zett már hozzánk az Árpádok uralmának korábbi szakaszában, s hogy később a betelepülő kun csoportokkal is jöttek kálizok Magyarországra.”⁵³

Lovász Bálint javarészt e klasszikus forrásokra támaszkodva jutott néhány éve arra a következtetésre, hogy a honfoglaláskor vagy nem sokkal utána kezdődhetett meg a magyarországi muszlimok bevándorlása, amely egészen a 13. század végéig tartott, és folyamatosnak tekinthető.⁵⁴

A szóban forgó időhorizont korábbi része azonban továbbra is kérdéses. Ha azt feltételezzük, hogy még a Kazár Birodalomból való kiszakadás során csatlakozott egy hvárizmi-káliz csoport a magyarsághoz,⁵⁵ akkor a 9. században már javában zajló kölcsönhatásokkal is számolhatunk.

Ennek több okból is nagy jelentősége van. Egyrészt mert ez alapján aligha lehetett szó török népcsoportról, ha figyelembe vesszük, hogy a terület eltörökösödése csak jóval később zajlott le. Tegyük hozzá, hogy Ligeti a „horezmi” nyelvet eredendően közép-iráninak tekinti, amely csak a 11–12. századtól kezdett eltörökösödni, hogy aztán később e nyelvek közül végérvényesen „a török kerüljön ki győztesen”.⁵⁶ Érdekességgéppen megjegyezzük, hogy Amīn Ma‘lūf (Amin Maalouf) összegzésében a Szeldzsukidák elleni 13. századi támadás időszakában a hvárizmiektől már egyértelműen törökként jelennek meg.⁵⁷

Érdekes támpontot nyújt mindehhez a híres tudós, Abū Rayhān al-Bīrūnī (megh. 442/1050), aki maga is Hvárizmben született a Kr. u. 10. században. *Al-’Ātār al-bāqīya ‘an al-qurūn al-ḥālīya* (*A letűnt korokból fennmaradt nyomok*) című írásának 5. fejezetében a szerző egy átfogó megállapítást is tesz: *wa-ammā ahlu l-Huwārizmi wa-in kānū ḡuṣṣan min dawḥati l-fursi wa-nab‘atan min sarḥatihim fa-qad kānū muqtaḍīna bi-ahli s-suḡdi* „Ami Hvárizm népét illeti, habár ők voltak az egyik ág Perzsia fatörzsen, és kóborlásuk egyik forrása, mégis a szogdok példamutatását követték.”⁵⁸ Mindez, ha nem is teljes, de fokozott kulturális alávetettséget jelez.

A szóban forgó területeken hosszú hagyományra tekintettek vissza egyes ősi iráni vallások is (például a zoroasztrianizmus kifejezetten a szogdoknál), melyek később jól dokumentáltan fogékonnyá tették az ott élőket a síita nézetekre.⁵⁹

Megalapozottnak tűnik az a feltételezés, hogy az Oxus környéki, annak alsó folyása mentén fekvő terület az ezredforduló utáni első két évszázadig nem a törökök, hanem iráni népek, például a szogdok és a hvárizmiektől otthona

⁵³ Czeglédy, *Magyar őstörténeti tanulmányok*, 100.

⁵⁴ Lovász, *Muszlim népesség*, 13.

⁵⁵ Mátyás, Az Árpád-kori magyarországi muszlimok eredete, 320.

⁵⁶ Ligeti, *A magyar nyelv török kapcsolatai*, 25.

⁵⁷ Ma‘lūf, *Al-Ḥurūb*, 316 (franciául: Maalouf, *Les croisades*, 268).

⁵⁸ Al-Bīrūnī, *Al-’Ātār*, 56.

⁵⁹ Lapidus, *A History of Islamic Societies*, 13; Lambton, *State and Government*, 118, 122; Akbar, *The Zoroastrian Provenance*, 86; Shaked, *Some Iranian Themes*, 143; Goldziher, *Az iszlám*, 262.

volt,⁶⁰ hiszen az ősi Hvárizmi Birodalmat az iráni eredetű sáhok, az Afrīgídák (?–385/995) régi, őslakos uralkodói vonala irányította.⁶¹ Ehhez a turkológus Vásáry István nyomán hozzátehetjük:

„Hvárezmnek óriási szerepe volt a nemzetközi kereskedelmi forgalomban. A Bizáncból, Iránból és Kínából jövő kereskedelmi utak találkozáspontján feküdt, s a tőle északabbra elhelyezkedő steppei népekkel is élénk kereskedelmet folytatott. A 7–8. századtól egyre több török elem telepedett be Hvárezmbe, bár a városlakók zöme továbbra is iráni maradt.”⁶²

Iránban a 7–8. századi arab-muszlim hódítás nagyfokú urbanizációval, betelepüléssel és fellendüléssel járt, Hvárizm pedig ezzel karöltve kifejezetten városias arculatúvá és sűrűn lakottá vált. Noha az iráni lakosság vidéki része valószínűleg a 10–11. században tért át az iszlámra, az arab-muszlim birodalom létrejötte már a kezdetektől vonzóvá tette az új vallást a korábbi Szászánida arisztokrácia egyes tagjai, illetve klientúrájuk számára, beleértve a hadsereget, a tisztviselőket, a földesurakat és másokat az elitből.⁶³

Mindebben hatalmas szerepe volt az iszlám síita irányzatának, amely nem csupán elősegítette a 133/750-ben lezajlott Abbászida forradalom győzelmét, hanem Ġa‘far aš-Šādiq (megh. 148/765) hatodik síita imám iskolateremtő tevékenysége nyomán bontakozott ki, elsődlegesen Dél-Irakban.⁶⁴

A szunnita iszlám hitre tért, leMBERGI születésű, zsidó származású Muhammad Asad, aki írásaiban terjedelmesen foglalkozik a középkori Iránnal, pszichologizáló okfejtésében arról beszél, hogy az irániak ugyan látszólag elfogadták az iszlámot, de valójában a tudatalattijukban ezt az iráni nemzet (sic!) vereségével azonosították. Ezt a megaláztatást évszázadokig hordozták, miközben az iszlám vallás Iránban általánosan elfogadottá vált. Az arab hódítás iránti gyűlölet miatt az irániak kompenzáltak saját síita vallási irányzatuk elfogadásával.⁶⁵

Ami a földrajzi-politikai terjeszkedést illeti, egyaránt jól ismert az iráni Qum (Ġom) 93/712-es feltételezett alapítása a Kúfából elmenekült síiták által, valamint Szamarra kiemelkedése 221/836-ban az Abbászida Kalifátus átmeneti székhelyeként.⁶⁶ Lapidus megerősíti, hogy az imámita síita irányzat iraki központokból (Kúfa és Bagdad) került az iráni Qumba, ahonnan azután „szé-

⁶⁰ Spuler, *Central Asia*, 172–176.

⁶¹ Bosworth, *The Ghaznavids*, 108.

⁶² Vásáry, *A régi Belső-Ázsia története*, 125.

⁶³ Lapidus, *A History of Islamic Societies*, 58, 272.

⁶⁴ Daftary, *The Earliest Ismā‘īlīs*, 216.

⁶⁵ Asad, *Road to Mecca*, 276–278. Asad e helyen az „Iranian nation” kifejezést használja, amely inkább etnikai értelmű.

⁶⁶ Halm, *Shi‘a Islam*, 26–27.

les körben elterjedt Iránban”.⁶⁷ Az imámita *sía* egyik irányzata, az *iszmaílija* 9. századi hívei radikális hittérítők és politikai propagandisták (*dā‘ī/du‘āt*) voltak. Ők – ellentétben a bagdadi mérsékelt síitákkal – erőteljes hittérítést folytattak más közel-keleti térségek vidéki lakossága körében, de az iráni város-lakók között is.⁶⁸ Ethan Kohlberg szerint a zaiditák államalapítása Észak-Irán Kaszpi-tengeri tartományaiban a 9. században történt.⁶⁹ Kétirányú arab–perzsa társadalmi mobilitásra utal egyrészt az, hogy egyes iraki arab törzsek már a 7. században perzsa, illetve az iranizált Buharából származó íjászalakulatokat szerződtek, másrészt az is, hogy az Abbászida birodalmi erők későbbi gerincét olyan iráni, úgynevezett *šākirīyya* csapatok alkották, amelyek korábban a perzsa előkelők szolgálatában álltak.⁷⁰ A Belső-Ázsiából kiinduló mozgásokat egyebek mellett az is szemlélteti, hogy al-Mustazhir Abbászida kalifa (uralk. 487/1094–512/1118) udvarában a 11. század végén az egyik fő előkelőség egy afgán eredetű tisztviselő, Abū Sa‘īd al-Harawī bíró volt.⁷¹

Mindennek a síita irányzat perzsa kultúrkörben történt elterjedése, illetve a vallásközi kölcsönhatások nyomán létrejött közösségi álcázó magatartás miatt is jelentősége van. Carole Hillenbrand megállapítása, miszerint a síita mozgalomnak már a 10. századra sikerült megvetnie a lábát Észak-Szíriában, szintén megerősíti a terjeszkedés tényét, és érzékeltetik annak közel-keleti hatókörét: „A *sía* különböző formáinak elterjedése az aleppói régióban legalább az arab Ḥamdānida fejedelmek 10. századi uralmáig nyúlik vissza, akik közül az egyik, Sa‘d ad-Dawla 358/969-ben az aleppói nagymecsetből szólította fel a tizenkettes *síitákat* az imára.”⁷²

A kálizok kapcsolata a magyarsággal bizonyosnak látszik. Nyelvük iráni voltát Czeglédy⁷³ is ténynek veszi al-Istahri (megh. 346/957) perzsa és Ibn Ḥawqal (megh. 368/978) arab írók kazárokról közreadott leírása nyomán. Ezzel összhangban állhat Székely György azon felvetése, miszerint a *böszörmény* elnevezés a többes számú perzsa *muslimān* alak átvétele nyomán került a nyelvünkbe, ami az iráni népekkel és az arab kereskedőkkel való gazdasági és kulturális kapcsolatok bizonyítékeként értelmezhető.⁷⁴

⁶⁷ Lapidus, *A History of Islamic Societies*, 139.

⁶⁸ Lapidus, *A History of Islamic Societies*, 143.

⁶⁹ Kohlberg, *Early Shi‘a*, 16–49.

⁷⁰ Lapidus, *A History of Islamic Societies*, 59.

⁷¹ Maalouf, *Les croisades*, 9.

⁷² Hillenbrand, *The Shi‘is of Aleppo*, 166–167.

⁷³ Czeglédy, *Magyar őstörténeti tanulmányok*, 103.

⁷⁴ Székely, *Les contacts entre hongrois et musulmans*, 56.

Györffy, Çoban és Lewicki⁷⁵ írásai alapján összességében azt mondhatjuk, hogy a honfoglaló magyar társadalomba betagozódó kálizok nyelve és kultúrája iráninak tűnik, vagy közvetetten a 8. századtól részlegesen iszlamizált kazárok, vagy a kazár kánok szarmata *arsiyya* (*al-Larisiyya*) törzsbeli muszlim zsoldosai jelentette összeköttetések útján.

Az, hogy a kálizok kereskedő- és vámszedő-tevékenységet folytattak, már az etelközi együttélés során jól dokumentált, és alapvetően meghatározta helyüket és jelentőségüket a magyar történelemben. „A magyar nyelv jövevényszavai közül a perzsa eredetű *vám* szó alighanem a kálizokra vezethető vissza” – hangsúlyozza Györffy.⁷⁶ Çoban ebben a szóban szintén a kálizok vámszedői tevékenységének bizonyítékát látja.⁷⁷ Bárczi Géza nyomán Lovász szintén tényként fogadja el, hogy iráni nyelvet beszéltek, és felveti, hogy egyes perzsa szavak általuk kerülhettek a magyar nyelvbe.⁷⁸

A kálizoknak a kereskedelem mellett a pénzveréssel rokon másik foglalkozásban, az ötvösségben is vezető szerepük volt. Valószínű ugyanis, hogy „ők voltak a közvetítők annak a Szászánida ötvösségnek, amely palmetták mögé rejtette a képi ábrázolásokat”.⁷⁹ Később magyar királyi kincstárnokokként találkoznak velük. Egy 1111-es magyar oklevél a Nyitra vármegyei Etheiusnak (amely talán az arab *‘aṭīyyat Allāh* megfelelője) szintén ilyen pénzügyi tisztségviselői szerepet tulajdonít, továbbá egy bizonyos Mağūğ is szerepel benne, ugyancsak kincstárnoki feladatkörrel. Az első név bizonyosan arab eredetű, az utóbbi pedig a tágabb arab–perzsa kultúrkörben is használatos.⁸⁰ A káliz népcsoportnak a magyar történelemben és kulturális életben történt mély beágyazódottságára utalnak a Budakalász és más helységnevek, de a Szeged és Bátmonostor közötti Káliz-út neve is örzi emléküket, továbbá sókereskedői tevékenységüket is valószínűsíti.⁸¹

A fentebb leírt iráni, illetve síita eredet feltételezéséből két eshetőség adódik: 1. A honfoglalókkal érkezett hvárizmi kálizok muszlim vallási öntudata a magyarokkal történt találkozás idejére már megszilárdult, miközben ősi iráni

⁷⁵ Utóbbi a 8. századtól kezdve részlegesen iszlamizált kazárok, kánjaik szarmata-*arsiya* (*al-Larisiyya*) törzsének iráni muszlim zsoldosai és hvárizmiei, illetve egyéb muszlim kereskedők kontaktusáról ír. Szerinte al-Istahri és Ibn Hawqal beszámolója arra utal, hogy hvárizmiei a 8. század előtt jelentek meg a kazár főváros, Ātil (magyarul: Etel) nyugati részén. Úgy véli, az sem lehetetlen, hogy az izmaeliták kifejezetten iszlamizált besenyők voltak, ám nem vitatja, hogy a kálizok legalább részben azonosíthatók lennének a magyarországi hvárizmiekkal. Ugyanitt megjegyzi, hogy IV. Ince pápa levelének böszörményeit Hrbek helyesen azonosítja a hvárizmiekkal. Lewicki, Madjar, Madjaristán, 1013–1015.

⁷⁶ Györffy, *A magyarság keleti elemei*, 53.

⁷⁷ Çoban, *Eastern Muslim Groups*, 66.

⁷⁸ Lovász, *Muszlim népesség*, 13.

⁷⁹ Györffy, *A magyarság keleti elemei*, 88.

⁸⁰ Lewicki, Madjar, Madjaristán, 1018.

⁸¹ Györffy, *A magyarság keleti elemei*, 53.

vallási identitásuk sem halványult még el teljesen. Erre a megfontolásra, illetve korlátaira alább még visszatérünk. 2. Ha helyt adunk a Karácsonyi-féle elképzelés idővonalának, de lefejtjük róla a török etnikumra vonatkozó nézetet, akkor azt mondhatjuk, hogy az addigra már magát Iránt is fokozatosan meghódító síita tanítások központi doktrínáját valószínűleg jól ismerő közösség fokozatos kelet-nyugati irányú, későbbi betelepülésével állunk szemben.

2.3. *Ismáiliták*

A már fentebb említett *ismáilija* irányzatot követők a síita iszlám kisebbik csoportját alkották, akik elsősorban Perzsia területén, illetve a Kaukázustól délre éltek. A közösség Ismā‘īlról, Ğa‘far aš-Šādiq fiáról kapta a nevét, minthogy őt és utódait ismerték el imámjaiknak. Ebben különböznek a tizenkettes síitáktól, akik Ğa‘far aš-Šādiq másik fiát, Mūsā al-Kāzimot (megh. 183/799) és leszármazottjait tekintették imámjaiknak. Az utóbbi irányzat aztán Szíriában, Iránban, Afganisztánban és Észak-Indiában terjedt el.

Az *ismáilija* előzményei a 8. század közepére nyúlnak vissza, míg maga a mozgalom a 9. század közepe után hirtelen tűnt fel a történelem színpadán mint radikális forradalmi szervezet, amely hittérítők hálózatán keresztül erőteljes missziós (*da‘wa*) tevékenységet folytatott az Abbászida birodalom megdöntésének szándékával. Az *ismáilita* misszió a 250/870-es években Irak mellett más régiókban is megszerveződött, s hamarosan példátlan sikereket ért el. Gyorsan, néhány évtized alatt sikerült Dél-Irakkból és Délnyugat-Perzsiából a muszlim világ számos más részére eljutnia, többek között Jemenbe (268/881), a történelmi Bahrejnbe (281/894), a nyugat-iráni Ğibālba (260/874), az északkelet-iráni Horászánba (290–301/903–913 között), a közép-ázsiai Transzoxániába (9. század utolsó évtizedeiben), a délkelet-pakisztáni Szindbe Ibn al-Haytam misszionárius révén (269/883) és Észak-Afrikába (279/892), ahol végül az *ismáilita* Fátimidák új, síita kalifátust hoztak létre (290/909).⁸² An-Nawbahtī (megh. 310/922) és Sa‘d ‘Abdallāh al-Qummī (megh. 301/913) jól tájékozott kortárs szerzőkként írják le az *ismáilija* helyzetét 286/899 körül, s a közösség létszámát mintegy százezer főre teszik, akik főként a dél-iraki Kúfa, a mai Jemen és az Arab-félsziget közepén található al-Yamāma térségeiben összpontosultak.⁸³

Bár nem zárható ki teljesen az *ismáilija* közvetlen térnyerése a hvárizmiek körében, sem az, hogy a honfoglalókkal legkésőbb a 9. században kapcsolatba került kálizok közülük kerültek volna ki, de ez még akkor sem valószínű, ha – miként láthattuk – a történelem egyes időszakában nagyon aktív és eredmé-

⁸² Daftary, *Historical Dictionary of Ismailis*, 128.

⁸³ Daftary, *The Earliest Ismā‘īlīs*, 231; Hajnal, *A misszió munkában*, 174.

nyes hittérítő tevékenységet folytattak a szomszédos Irakban, sőt a közép-iráni Qumban is.

Igazat kell adnunk Çobannak, hogy nem állnak rendelkezésre történelmi bizonyítékok az *iszmaílijával* történő azonosításra, bár történtek erre vonatkozólag szakirodalmi próbálkozások.⁸⁴

Sokkal valószínűbbnek tűnik, még ha nem vehetjük is biztosra, a tágabb értelemben az iszlám, szűkebb értelemben a közel-keleti síita befolyás iránti nyitottság a későbbi, ezredforduló utáni érkezés idején. Ugyanis a későbbi közel-keleti és balkáni irányú betelepülés résztvevői már valóban lehettek síiták. Ezeknek a továbbra is nyitott kérdéseknek a megválaszolásához kiemelten fontos támpontokat szolgáltatnak a fentebb már közvetetten érintett középkori arab és bizánci források, melyek közül az első csoporttal folytatjuk az elemzést.

2.4. A származás és a színlelés kérdései az arab és perzsa források tükrében

Segít megérteni a kérdéskör fontosságát, illetve jelzi a muszlimok társadalmi jelentőségét a honfoglalás korában és a korai Árpád-korban, hogy a 13. századi andalúziai Abū l-Ḥasan al-Mağribī kettős vallású, muszlim-török és keresztény népként tekintett a honfoglaló magyarságra. Ugyanígy vélekedett a szíriai utazó ad-Dimašqī (megh. 727/1327), a perzsa csillagász, földrajztudós al-Qazwīnī (megh. 682/1283), és a történész, államférfi Rašīd ad-Dīn Faḍlallāh (megh. 718/1318) is.⁸⁵

Ibn Rusta (megh. 290/903) is jól ragadja meg a magyar–kazár együttélés és a vallásközi kapcsolatok jellemzőit. Eszerint Bulkār (ma Oroszországban) korabeli lakosságának nagyobbik része az iszlám vallást követi (*wa-aktaruhum yantaḥilūna dīna l-islāmī*),⁸⁶ a nem hívő pedig leborul (*wa-l-kāfiru minhum yasğudu*) mindazon barátai előtt, akikkel találkozik (*li-kulli man laqiya min muḥibbīhi*).⁸⁷

A magyar őstörténet bemutatása során a kazárokat tárgyalva az iraki al-Mas‘ūdī (megh. 345/956) történetíró az alánok mellett szót ejt egy muszlim iráni népről, akik a kazároknál leltek oltalomra, és a kánnak tartoztak katonai szolgálattal: ők az *arsīyya*.⁸⁸ Arról is beszámol, immár a honfoglalás utáni idők-

⁸⁴ Balić, *Traces of Islam in Hungary*, 19–20; Lovász, *Muszlim népesség*, 25.

⁸⁵ Lewicki, *Mađjar, Mađjaristan*, 1012–1013.

⁸⁶ Wehr, *Dictionary of Arabic*, 947. Bár a szövegben a releváns (III.) igealak nem szerepel, ettől még egyértelmű a kölcsönösség és az együttműködés szándékának kifejeződése. Ez annak korai jeleként is felfogható, hogy egyesek óvatosságból vagy egyéb okból csak látszólag gyakorolnak valamilyen szokást mások előtt.

⁸⁷ Ibn Rusta, *Al-a‘lāq*, 141; Ormos, *A magyar őstörténet arab forrásainak újabb irodalma*, 733–781.

⁸⁸ Györffy, *A magyarság keleti elemei*, 51; al-Mas‘ūdī, *Murūğ aḍ-ḡahab*. II. 7–25, 58–64, 75.

ről szólva, hogy a hvárizmieket a magyarok és a besenyők szövetségesei Bizánc ellen.⁸⁹

Az arab források egyöntetű tanúsága szerint a kálizok muszlimok voltak. Czeglédy szintén muszlimnak tekinti őket az andalúziai arab al-Bakrī (megh. 487/1094) egy tudósítása alapján, melyből szerint „a kalizok mohamedán hite világosan kitűnik”.⁹⁰ Ezt egyébként Györffy is megerősíti, aki szerint „a kálizok mohamedánságához ma már kétség sem fér”.⁹¹

Tágabban az Árpád-kori magyarországi muszlimokkal, szűkebben a témánk középpontjában lévő, színlelő magatartást folytató, jelentős társadalmi súllyal bíró csoportjaikkal kapcsolatban az egyik legfontosabb középkori arab forrás al-Ġarnāṭī már korábban említett beszámolója. Al-Ġarnāṭī tudósításában a középkori magyarországi muszlimokat két fő csoport alkotja, akiket ő markánsan szembeállít a muszlim szokások vállalását illetően. A magrebiek mellett ott vannak a hvárizmieket gyermekei, leszármazottai, „akik a királyokat szolgálják, és külsőleg kereszténynek mutatkoznak, s titkolják muszlim [hitüket]” (*wa-awlādu l-ḥuwārizmiyyīna yaḥdimūna l-mulūka wa-yataẓāharūna bi-n-naṣrāniyyati, yaktumūna l-islāma*).⁹²

A *taqīya* és a *kitmān* szavak közötti árnyalatbeli különbséget Shafique Virani nyomán érthetjük meg, aki szerint az utóbbi „a titoktartás megőrzése”, amely „szorosan kapcsolódott a jámborság erényéhez. Ezen nem kell meglepődnünk, hiszen a *kitmān* gyakoribb szinonimája, a *taqīya* egy arab gyökből származik, melynek jelentése ’istenfélelem, odaadás, jámborság’.”⁹³

Al-Ġarnāṭī azt is elmondja, hogy a magrebiek „nem szolgálják a keresztényeket, kivéve háborúban, és vállalják az iszlámot” (*wa-awlādu l-maġāribati lā yaḥdimūna n-naṣārā illā fī l-ḥurūbi wa-yu’linūna bi-l-islāmi*).⁹⁴

Érdekességgként jegyezzük meg, hogy a kortárs arab kutató, al-‘Aqīl al-Ġarnāṭīról szólva lényegében ugyanezen tartalommal idézi őt, és az általa említett egyik muszlim csoportosulást, a hvárizmieket a következőképp írja le: „Megszámlálhatatlanul [sokan] vannak” (*a ‘dādu l-ḥuwārizmiyyīna lā tuḥṣā*), és „titkolják iszlám [hitüket]” (*wa-yuḥfūna islāmahum*).⁹⁵

⁸⁹ Lewicki, Madjar, Madjaristān, 1014.

⁹⁰ Czeglédy, *Magyar őstörténeti tanulmányok*, 50.

⁹¹ Györffy, *A magyarság keleti elemei*, 50.

⁹² Al-Ġarnāṭī, *Tuhfat al-albāb*, 27; Wehr, *Dictionary of Arabic*, 584. A fenti idézetben a két ige használatának komoly jelentősége van. A *yataẓāharūna* ige jelentése ’megnyilvánul, megjelenít, (külsőleg) megmutat, kiállít, felvonultat, színlel, befolyásol, szimulál, úgy tesz, mintha’. Ezzel szemben a *yaktumūna* szónak Wehr (*Dictionary of Arabic*, 814) ’elrejt, titkol, titokban tart, elnyom, visszaszorít, visszatart, megfélemez, megzaboláz, (érzelmet) visszafog’ jelentéstartalmat tulajdonít. Ugyanakkor Rudolf Strothmann szerint a *yaktumūna* nem más, mint a *taqīya* szinonimája. Ld. Strothmann, *Taqiyya*, 628–629.

⁹³ Virani, *The Ismailis in the Middle Ages*, 47.

⁹⁴ Al-Ġarnāṭī, *Tuhfat al-albāb*, 27.

⁹⁵ Al-‘Aqīl, *aṭ-Ṭarīq*, 33.

A granadai igen bonyolult szellemi örökséget hagyott hátra a historiográfia számára. Az értelmezés homályát a mai napig mutatják az eltérő vélemények. Például az általa említett magrebiekben Hrbek⁹⁶ és Lewicki⁹⁷ besenyőket lát, „akik keletről, a dél-orosz steppékről több hullámban érkezhettek Magyarországra, a honfoglalástól egészen 1122–1123-ig”. Lewicki egy másik andalúziai szerzőre, al-Bakrīra hivatkozva úgy véli, hogy e korábban pogány türk népcsoport 1068 előtt tömegesen térhetett át az iszlám hitre, bár igen felszínesen.⁹⁸ Ezt megerősíti al-Ġarnāfī is, szemben a szintén általa tárgyalt álkeresztény hvárizmiektel, akik sokkal alaposabban sajátították el az iszlámot, bár kénytelenek voltak titkolni azt. Lewicki nézetével ellentétben Czeglédy⁹⁹ úgy véli, hogy ugyanők lehettek levantei muszlimok is, míg Çoban szerint akár a síita mozgalmak nyomán a besenyőkhöz sodródott zsoldos *abnā*’-k is.¹⁰⁰

Abū Hāmid al-Ġarnāfī művéből számunkra a legfontosabb talán az általa említett másik csoport, a hvárizmiektel, akik királyi tisztviselők, és – az előbbiektel ellentétben – titkolják mohamedán vallásukat.¹⁰¹

A feltehetően hvárizmi eredetű magyar muszlimokra vonatkozó jelentős forrás a 12–13. századi földrajztudós, Yāqūt al-Ĥamawī ar-Rūmī (megh. 626/1229) *Mu‘ġam al-buldān* (*Az országok szótárának könyve*) című geográfiai írása is, melyben aleppói beszélgetőtársa fontos információkat közöl a magyarországi muszlimokról.

Yāqūt al-Ĥamawī a beszélgetést felelevenítve szót ejt arról, hogy ez a csoportosulás olyan muszlimokból áll, „akik a ḥanafita irányzathoz tartoznak” (*yatafaqqahūna ‘alā maḏhabī Abī Ḥanīfati*). Ezenfelül kiderül a szövegből, hogy a keresztények országának közepén élnek (*wa-naḥnu fī wasaṭi bilādi n-naṣrāniyyati*), illetve az is, hogy a magyar „uralkodók alattvalói” (*wa-naḥnu muslimūna ra‘īyatun li-malikihim*).¹⁰²

Ami a származást, illetve a felekezeti kötődést illeti, a beszélgetőtárs által képviselt, zömében dunántúli muszlimok kifejezetten a köztudomásúan Közép-Ázsiában is erős hanafita irányzathoz (*maḏhab*) tartoztak – vagy annak mutakoztak –, ami alapján, mint arra már utaltunk, Lewicki szerint besenyőnek tekintendők.¹⁰³

A tényleges hanafita kötődés esetén a magyarországi közösséget illetően fennáll a lehetősége egyfelől annak, hogy a szóban forgó csoport szunnita, és általában a magyarországi (keresztény) közegben színlelést folytat. Másfelől

⁹⁶ Hrbek, *Ein arabischer Bericht*, 221.

⁹⁷ Lewicki, *Maḏjar, Maḏjaristān*, 1016–1017.

⁹⁸ Al-Bakrī, *al-Masālik*, 145; Lewicki, *Maḏjar, Maḏjaristān*, 1017–1018.

⁹⁹ Czeglédy, *Magyar őstörténeti tanulmányok*, 104.

¹⁰⁰ Çoban, *Eastern Muslim Groups*, 68.

¹⁰¹ Czeglédy, *Magyar őstörténeti tanulmányok*, 104.

¹⁰² Yāqūt al-Ĥamawī, *Mu‘ġam al-buldān*. I. 17, 19, 21, 469.

¹⁰³ Lewicki, *Maḏjar, Maḏjaristān*, 1019.

akár az sem zárható ki, hogy a beszélgetőtárs e csoport képviselőjében Yāqūt al-Ḥamawī által említett, a Szerémségbe telepített muszlim határőrök akár szeldzsuk származásúak is lehettek, ami újfent a türk kulturális befolyásra utal, viszont aligha billenti a síiták felé a felekezeti kötődés mérlegét.

Fontos, hogy az izmaeliták a szakirodalom szerint a böszörmény név mögé (is) rejtőztek, de az sem hagyható figyelmen kívül, hogy Lewicki, aki az iménti esetben kifejezetten a besenyő származás mellett száll síkra, egy 1218-as dokumentummal kapcsolatban maga is megállapítja, hogy az abban említett Pest vármegyei szaracénok valószínűleg hvárizmi etnikumúak lehettek.¹⁰⁴

A korábban ismertetett hvárizmi szálnak részben ellentmond az izmaeliták jól dokumentáltan erős, kifejezetten közel-keleti (arab?) kötődése, illetve a pénzérmeverés terén szerzett nagyfokú jártassága, amelyről szintén Yāqūt al-Ḥamawītól van tudomásunk. Az arab származásra és/vagy kulturális befolyásra enged következtetni az is, hogy Bizánc kiterjedten kapcsolódott az arab kultúrkörhöz a középkor e századaiban. Konstantinápolyban arabok is folytattak tanulmányokat, a 11. század „nagy tudósa”, Mikhaél Pszellosz a tanítványai között említi őket.¹⁰⁵ Ezenfelül a bizánci arab jelenlétet bizonyítják az ott előkevert arab talizmánok és temetkezési nyomok, valamint az időről időre kifejezetten szoros szövetségi politikájuk is.¹⁰⁶

Miként az Yāqūt al-Ḥamawī tudósításából kiderül, a magyarországi kálizok vallási előljárói még a 13. század elején is fenntartották kapcsolataikat az arabok aleppói tanintézményével, amelynek környékén 1032 előtt legalább egy évszázadig laktak, sőt egy 1217-es tudósítás szerint a jeruzsálemi muszlim iskolát is látogatták.¹⁰⁷

A korábbi elméletek közötti ellentmondásokat áthidalhatja, ha feltételezzük, hogy a síita muszlimok magyarországi betelepülése úgy ment végbe, hogy a honfoglalás időszakának (esetlegesen iranizált) káliz betelepülői után a későbbiekben már kifejezetten síita muszlimok érkeztek, akik ráadásul felerősíthették az előbbieket síita tanok iránti eredendő elkötelezettségét vagy legalábbis fogékonyságát, és adott esetben új nézetekkel ismertethették meg őket. Ez annál is inkább valószínű, mivel már a kazárokkal kapcsolatba került kálizok bagdadi összeköttetése is igen jól dokumentált, amint arra Jerney¹⁰⁸ egészen korán rávilágított, s számos példával támasztotta alá az iraki arab utazó Ibn Fadlān

¹⁰⁴ Lewicki, *Madjar, Madjaristān*, 1019.

¹⁰⁵ Moravcsik, *Bizánc és a magyarság*, 19, 21.

¹⁰⁶ El-Cheikh, *Byzantium through the Islamic Prism*, 63–68.

¹⁰⁷ Karácsonyi, *Kik voltak*, 16.

¹⁰⁸ Jerney, *A magyarországi izmaelitákról*, 165, 168.

(megh. 359/960) tudósítása nyomán. (Erre az eshetőségre a későbbiekben még visszatérünk.)

Elgondolkodtató, bár nem is perdöntő, a közel-keleti irányultságot illetően néhány további mozzanat. Az egyik ezek közül az, hogy a hagyomány szerint a bizánci udvarban nevelkedett III. Béla (1148–1196) sírjában az uralkodó egyik ujján arab feliratos gyűrűt találtak.¹⁰⁹ IV. Béla király pénzverméinek muszlim motívumai szintén azoktól a „Byzáncból hozott arab pénzverőktől” eredhetnek, akik Magyarországon működtek, és akiket izmaelitáknak neveznek.¹¹⁰ Ha ezt elfogadjuk, akkor adódik a feltételezés, hogy ők kulturális alapon és foglalkozásukból adódóan közvetlenül a Kelet-Római Birodalom felé fordultak, amely bőven merített a damaszkuszi székhelyű Omajjádok érmeöntési hagyományából.

Árnyalja ezt a nézetet az, hogy – miként azt láthattuk – e gazdasági szerep kifejezetten a honfoglalókkal érkező, belső-ázsiai kálizokhoz is köthető. Romsics is utal arra, hogy ők már ezt megelőzően is ezen a területen tevékenykedhettek, és idézi Könyves Kálmán király (uralk. 1095–1116) egyik oklevelét, amelyben a király pénzverőiként szerepelnek.¹¹¹ Ráadásul Moravcsik szerint a bizánci művelődés hatása a magyarság anyagi kultúrájára már a honfoglalás előtti időkben is érzékelhető, és akár már a bizánci–kazár kulturális érintkezésekkor is érvényre juthatott.¹¹²

Az utolsó vonatkozó arab forrás, a fentebb név nélkül említett andalúziai földrajztudós, Ibn Sa‘īd al-Mağribī (megh. 685/1286) munkája szintén elgondolkodtató. Beszámolója szerint a Székesfehérvár körüli muszlimok egy kifejezetten az irániakkal keveredett türkmének közül származó jogtudós (*faqīh*) iránymutatásával sajátították el az iszlám vallási szokásait. Lewicki szerint ez legkorábban a 11. század végén történhetett meg.¹¹³

Ami a jelenkori arab kutatókat illeti, bár al-‘Aqīl sem dönti el a vitát, fontos, hogy a kálizokat és az izmaelitákat egyaránt muszlim közösségként említi, másrészt az utóbbiakra – érdekes módon – az ezoterikus (*bāṭiniyya*) síitákkal azonos értelmű *ismā‘īliyyūn* elnevezést használja, valamint hangsúlyozza, hogy jelentős kereskedelmi tevékenységet folytattak (*addaw dawran laysa bi l-qalīli fī t-tiğārati*). Továbbá nekik tulajdonítja – bár igen tág értelemben – a „Kelettel való kapcsolatok megőrzését” (*al-ḥifāzu ‘alā r-rawābiṭi ma ‘a š-šarqi*) is.¹¹⁴

¹⁰⁹ Hegedűs, *Korona és kard*, 126.

¹¹⁰ Réthy, *Magyar pénzverő izmaeliták*, 12–16.

¹¹¹ Romsics, *Magyarország története*, 121.

¹¹² Moravcsik, *Bizánc és a magyarság*, 40, 102, 107.

¹¹³ Lewicki, *Mađjar, Mađjaristān*, 1020–1021.

¹¹⁴ Al-‘Aqīl, *aṭ-Ṭarīq*, 16.

2.5. (Kripto-)muszlim közösségek?

A muszlim vallás eltitkolása a kereszténység Szent István által kezdeményezett felvétele utáni korszakkal kapcsolatban merül fel. Mint láttuk, a szakirodalom szerint ez elsődlegesen a kálizoknak tulajdonítható. A 11. század végén még biztosra vehetjük a rejtőzködésüket Szent László és Könyves Kálmán rendelkezéseinek fényében, mely utóbbiak közül például a XLVI. törvénycikkely előírta, hogy ne bőjtöljenek „pogány szokás szerint”, és ne tartózkodjanak a disznóhúsevéstől. Ám e törvények után is muszlimok maradtak, sőt létszámuk és társadalmi befolyásuk egyaránt növekedett, főleg II. Géza alatt.¹¹⁵ Tudományos konszenzus, hogy az óvatosságból történő színlelés (*taqīya*)¹¹⁶ a síita felekezethez kapcsolódik. A jelenséget az egyik legszemléletesebb módon Ğa’far aṣ-Šādiq imám következő mondásával jellemezhetjük: „A *taqīya* a vallás minden elemére vonatkozhat, kivéve a bor (*nabīd*) ivását, a cipő letörlését (*mashūn ‘alā l-ḥuffayni*), valamint a zarándoklatok összevonását.”¹¹⁷ Még inkább hangsúlyozza a hagyomány szerint ugyancsak Ğa’far aṣ-Šādiqnak tulajdonított alábbi gondolat a színlelés (*taqīya*) fontosságát a síiták számára: „Az óvatosság (*taqīya*) hitem [lényege] és apám vallása. Aki nem óvatos, annak nincs hite” (*at-taqīya dīnī wa-dīn ‘ābā’ī wa-man lā taqīyata lahu fa-lā dīna lahu*).¹¹⁸ Kézenfekvő tehát e magatartásformák eredetét továbbra is a síita iszlámhoz kapcsolni.

Ha egyfelől félretesszük azt a kérdést, hogy a hvárizmiekk mennyire voltak kitéve a perzsa kulturális hatásoknak, másfelől figyelembe vesszük azt a tényt, hogy az iszlámban általában véve jól dokumentált a vallási hovatartozás taktikai okokból történő elrejtése, akkor természetesen a magyarországi izmaeliták esetében is felmerülhet az a feltételezés, hogy az iszlámban mindig is többségben lévő szunnita irányzathoz tartoztak. Viszont az idők folyamán politikai fölénybe kerülő többségi szunnita muszlimok csak ritkán találták szükségesnek, hogy elővigyázatosságból óvatoskodjanak. Példaként azok a szunnita tudósok említhetők, akik az al-Ma’mūn Abbászida kalifa idején (189/813–218/833) történt üldözés, az inkvizíció (*miḥna*) során *taqīyá*hoz folyamodtak, midőn elfogadták, sőt tanúsították azt, hogy a Korán teremtett, bár más volt a hitbeli meggyőződésük.¹¹⁹

Devin Stewart tanulmánya, amely a moriszkók (hitüket elhagyó ibériai muszlimok) taktikai színlelésének engedélyezettségét vizsgálja a Korán és más iszlám vallásjogi szövegek tükrében, meggyőzően támasztja alá, hogy kényszerhelyzetben az utóbbi irányzat is talált hivatkozási alapot a hitetlenkedés

¹¹⁵ Lewicki (Mađjar, Mađjaristān, 1014–1016) szerint a magyar törvények és a pápai levelek is hangsúlyozzák a hit eltitkolását. Vö. Lovász, *Muszlim népesség*, 27.

¹¹⁶ Kohlberg, Early Shi’a, 395.

¹¹⁷ Iványi, *A taqīyya doktrínája*, 8.

¹¹⁸ Al-Kulaynī, *Uṣūl al-Kāfī*. II. 219, 224; al-Mağlisī, *Bihār al-anwār* XIII. 158; LXVI. 495; LXVII. 103; LXXVII. 77.

¹¹⁹ Virani, *The Ismailis in the Middle Ages*, 48; Nawas, *al-Ma’mūn*, 61.

színlelésére. A szerző a vonatkozó viselkedésformák jogelméleti háttérét az Abūl-‘Abbās al-Mağrāwī (917/1511) algériai málíkita jogtudós által a granadai moriszkók számára 910/1504-ben kiadott jogi nyilatkozat, valamint más muszlim szövegek ismeretében elemzi, és ezek alapján amellet érvel, hogy a *taqīya* a szunnita doktrínának is a részét alkotja, és nagy mértékben átfedésben van a kényszerhez (*ikrāh*)¹²⁰ kapcsolódó jogi felmentéssel.¹²¹

Az utóbbi jogi álláspont átfogó felmentést adhatott a moriszkóknak, hogy szabadon színlelhessék azt, hogy a kereszténységhez tartoznak, lehetővé téve számukra, hogy olyan cselekedeteket hajtsanak végre, amelyek általában tilosak, vagy olyanokat hagyjanak el, amelyek kötelezők. Ezek körébe tartozik a fentebb említett disznóhúsevés kulcskérdése is, amely egyébként a közelmúltban talált orosházi régészeti leletekhez is elvezet,¹²² amelyek egy középkori magyarországi csoportot illetően a muszlim származást valószínűsítik. Ez azonban aligha tekinthető érvek a színlelés mellett, minthogy rendkívüli helyzetben, amint láttuk, a disznóhús fogyasztása eleve engedélyezett, a színlelés léte elleni magyarázatnak pedig végképp nem tekinthető.

Továbbmenve, a kényszer (*ikrāh*) addig juthatott érvényre, amíg a muszlimok külső cselekedeteiket belülről fakadóan elutasították, megértve, hogy a mögöttes tilalmak és kötelezettségek továbbra is hatályosak. A bor és a disznóhús tilalma mellett ilyen módon más általános muszlim jogi előírás is felfüggeszthető volt. Ekképpen a muszlimok kényszerből imádkozhattak a keresztényekkel együtt, tehettek az iszlámot sértő keresztény hitvallást, vagy sértegethették Mohamed prófétát. Ha a körülmények úgy kívánták, eltekinthettek a rituális mosakodással és az imával kapcsolatos szokásos muszlim kötelezettségektől, sőt még a lányait is feleségül adhatták keresztényekhez, azzal a feltétellel, hogy megtartják a meggyőződést, hogy ez általában tilos. Stewart azt is megállapítja, hogy a moriszkók helyzete nem volt egyedülálló a muszlim történelemben, illetve a szunnita muszlimok más korszakokban és régiókban is gyakorolták a megtevesztést annak érdekében, hogy igazolják a keresztény uralom alatti elkülönülésüket, és eloszlássá a velük szembeni gyanakvást. Történtek ilyen esetek Szicíliában az 1061–1091-es normann hódítás után, a bizánci előrenyomulás során Kelet-Anatóliában, valamint Észak-Szíriában és Észak-Irakban az iszlám korai évszázadaiban.¹²³

Afelől tehát, hogy a szunnita iszlám a 13. század közepétől a máltai Anjou-időszakkal kezdődően alakváltásra kényszerült, a legcsekélyebb kételyeink sem lehetnek, s ez talán kifejezetten álcázást is jelenthetett. Godfrey Wetinger az egyik legjelentősebb arab történetíróra, Ibn Haldūnra (megh. 808/1406) hivatko-

¹²⁰ Wehr, *Dictionary of Arabic*, 823.

¹²¹ Stewart, *Dissimulation in Sunni Islam*, 441.

¹²² Lovász, *Muszlim népesség*, 23.

¹²³ Stewart, *Dissimulation in Sunni Islam*, 443, 445.

zik, aki 647/1249-re helyezi a muszlimok kiűzését a szigetszoportról. Wettinger hozzáteszi, hogy „nem világos, mi történt akkor valójában, kivéve, hogy az arab nyelvből eredő máltai nyelv bizonyosan fennmaradt”. Ugyanitt megjegyzi, hogy az I. Károly 1266-os szicíliai hódítása után berendezkedő Anjou-időszak kezdetén nem maradtak Máltán olyanok, akik magukat muszlimnak vallották volna. Idézi Henri Bresc francia történészt is, aki szerint a sváb korszak (azaz az 1266-ig regnáló Hohenstauf uralkodók) utolsó éveit további muszlim politikai tevékenységre utaló jeleket találhatunk Máltán. (Noha a francia szerző okfejtése elsődlegesen Szicíliára összpontosít, részben a máltai viszonyokra is reflektál.)¹²⁴ Ezen állításokat egymással összevetve és legalább negyedszázados „átfutási idővel” számolva megállapíthatjuk, hogy 1249 és 1266 között még bizonyosan létezett az iszlám a szigeteken.

Ez azt jelenti, hogy az esetleges szunnita háttér sem zárja ki azt, hogy a magyarországi izmaeliták anélkül alkalmazkodtak a keresztény többségű társadalomhoz, hogy eközben feladták volna iszlám hitüket, lehetővé téve a muszlim hagyományok rejtett fennmaradását a középkori Magyarországon.

Támogatja ezt a feltételezést, ha figyelembe vesszük azt is, hogy a középzásiai eredetű muszlimok a középkor jelentős részében a szunnita irányzathoz, illetve annak *ḥanafita* jogi iskolájához (*madḥab*) tartoztak, amint azt Yāqūt al-Ḥamawī tudósítására alapozva írásaikban Vitalij Naumkin és Wilferd Madelung megjegyzik.¹²⁵ E szunnita beállítottságnak ellentmond, ám azt nem is zárja ki al-Ġarnāṭī korábban idézett beszámolója, amely egyértelműen elkülöníti a mélyen hívő, de rejtőzködő hvarizmieket az álcázó magatartást nem tanúsító, felszínesen vallásos magrebiektől.¹²⁶

Fentebb már említettük, hogy a honfoglalás időszakára a síita nézetek még nem feltétlenül öltöttek határozott alakot – hacsak nem kockáztatjuk meg, hogy ebben bizonyos perzsa vallási hagyományok is közrejátszottak –, azaz a síizmussal számoló feltételezések önmagukban nem cáfolják sem egyes bizánci források ellenkező nézeteit a származást illetően, sem a földrajzi távolságok esetleges áthidalhatatlanságát a 8–9. században. Ellenérvként még hozzátehetjük az akkoriban használatos pénzérmék erőteljes arab kulturális-művészeti befolyását, és azt is hangsúlyozzuk, hogy az álcázási taktikához sem kellett kifejezetten a síita kötődés.

¹²⁴ Wettinger, *The Origin of ‘Maltese’ Surnames*, 333–344.

¹²⁵ Naumkin, *Radical Islam*, 7, 38; Madelung, *Religious Schools and Sects*, 32–39.

¹²⁶ Lewicki, *Madjar, Madjaristān*, 1017–1018.

3. Bizánci nézőpontok

A balkáni elmélet választ adhat arra a kérdésre, hogy a honfoglalást követő évszázadokban áthidalhatták-e a (kripto-)muszlim kulturális hatások a jelentős földrajzi távolságokat. A következőkben azt tárgyaljuk, miként jelenik meg e kérdéskör a bizánci irodalomban.

Fontos szempont, hogy a Balkánon általánosságban a legváltozatosabb társadalmi szereplők kiterjedt és intenzív népmozgásaival számolhatunk, mégpedig legkésőbb a 11. századtól. Ehhez hozzájárulhatott, hogy a 9–11. században békeidőben a főbb utak jószerével akadálytalanul járhatók voltak.¹²⁷

E feltételezésektől függetlenül a muszlimok balkáni megtelepedése a 9. század második felében jól dokumentált. Borisz cár uralkodásának idején a görög missziós papság nagy létszámú csoportja kifejezetten görög nyelvű egyházi szervezetet hozott létre Pliskában, hogy felügyelje a tömeges térítéseket. A hivatalos missziós csoportokat nem hivatalos vallási megalkuvók kisebb hada egészítette ki: paulikiánusok és más keresztény „eretnekek”, laikusok, illetve zsidók és muszlimok is.¹²⁸

A korabeli forrásokban mind az egyes török személyek (csoportok?) bizánci szolgálatba szegődése, mind ennek nyugat-balkáni iránya már a 10. század dal kezdődően igen jól dokumentált:¹²⁹ Kónsztantinosz Porphürogennétosz (uralk. 908/945–959), Mikhaél Attaleiatész, Anna Komnéné (1083–1153), Nikétasz Khóniatész és Ióannész Kinnamosz is beszámol róla. Kónsztantinosz Porphürogennétosz uralkodó munkája a palotaörségben ferganai (üzbegisztáni) türkökről tesz említést. A források szerint a későbbiekben számos török származású – vagy annak tartott – személy került kapcsolatba VI. Mikhaél (uralk. 1056–1057), Manuél Komnénosz (uralk. 1143–1180), III. Niképhorosz (uralk. 1078–1081), Alexiosz (uralk. 1081–1118), II. Ióannész (uralk. 1118–1143) és Andronikosz (uralk. 1183–1185) udvarával, időnként igen magas tisztségeig jutva el az államapparátusban. Az egyik első ilyen egy bizonyos Amertikész¹³⁰ (Amīr/Ḥumartikīn) volt a 10. században. A nevesítettek között sokan voltak muszlim származásúak, bár a későbbiekben megkeresztelkedtek,¹³¹ vagy már gyermekkoruk óta a keresztény hit szerint éltek (így Sziasusz, Elkhanész

¹²⁷ Sophoulis, *Banditry in the Medieval Balkans*, 45–46.

¹²⁸ Hupchick, *The Bulgarian Byzantine Wars*, 136.

¹²⁹ Brand, *The Turkish Element in Byzantium*, 2.

¹³⁰ Uo.

¹³¹ A politikai pályafutás jelentette ösztönzés mellett a törökök számára több körülmény is viszonylag könnyen elfogadhatóvá tette a keresztény hitre való áttérést és különösen a megkeresztelkedést. Az iszlám ugyanis új volt számukra, és a 11–12. században a fanatizmusnak még kevés jelét mutatták, ráadásul Anatóliában keveredtek a túlnyomórészt keresztény lakossággal. Egy érdekes szövegből kiderül, hogy a keresztiséget a 12. században a török muszlimok körében is alkalmazták. Brand, *The Turkish Element in Byzantium*, 16.

[Īl-Hān?], Szkaliariosz, Pupakész [Abū Bakr?], Kutlumuşiosz, Axukhosz, Pairamész [Bayram?], Ióannész Iszész [‘Īsā?; magyarul: Izsák János]).¹³² Arra vonatkozóan is vannak adataink, hogy taktikai okokból idővel többen viszszertertek hitükhöz, így a 11. század végén a III. Niképhorosz fogságába esett Tszakhasz vagy a 12. század végén a bizánci udvarban menedékjogban részesült szeldzsuk szultáni leszármazott, Ġiyāt ad-Dīn Kāyhūswaw fejedelem.¹³³

A Bizánc szolgálatába szegődött zsoldosokon kívül a korai Komnénoszok sok törököt ejtettek fogságba, s a birodalmon belül telepítették le őket. Manuél idején – Eusztathiosz szaloniki érsek 1178-ban elhangzott beszéde szerint – számos nő és gyermek fogságba esése arra sarkallta a török férfiakat, hogy átálljanak a bizánciakhoz. Állítólag Szaloniki körül olyan sokan voltak, hangoztatta az érsek, hogy azt akár „új Törökországnak vagy a törökök európai földjének” is lehetett volna nevezni.¹³⁴ Manuél fizetett a rabszolgatartóknak, hogy a hadseregbe vételre alkalmas alávettetteket felszabadítsák, az újonnan elfogottaknak pedig felajánlották, hogy választhatnak a rabszolgaság és a katonai szolgálat közül. Közéjük tartoztak többek között azok is, akiket a korabeli irodalom a muszlimot jelölő „hágárenus” névvel illetett.¹³⁵

Itt eljutottunk az elnevezések általános anomáliáihoz és azokhoz a leginkább figyelemre méltó esetekhez, amelyekről a bizánci történetírás számot ad. Témánk szempontjából is különösen érdekesek az áttérésekre, illetve a nyugat-balkáni jelenlétre utaló források.

A hágárenusokkal összefüggésben találkozunk azzal az információval az antiókhiai ortodox patriárka, Balszamon Lukasz Khrüszobergész idején (1157–1169/1170), hogy egészségügyi, nem pedig lelkiismereti okokból keresztelkedtek meg.¹³⁶ Talán ennél is érdekesebb Manuél uralkodása alatt egy bizonyos Kaluphész esete. Török neve, a *Halife* a ’kalifa, utód’ jelentésű arab *ḥalīfa* szóból ered, tehát Kaluphész egy török bevándorló fia lehetett, bár egyetlen forrás sem említi török származását. Ő először 1147-ben tűnik fel, amikor az Akrokorinthosz védelmében egy normann expedíciós haderővel szemben kudarcot vallott. Később már számos megbízást sikerrel hajtott végre. 1164 körül hadvezérként a Dunán túlra, Magyarországra küldték, hogy a magyar trónra jelölt bizánci IV. István oldalán lépjen fel riválisa, III. István ellen. Amikor Kaluphész rádöbbsent pártfogoltja kedvezőtlen helyzetére, kivonta csapatait, IV. István pedig kénytelen volt őt követni vissza a Szerémségbe. Pár évvel később, 1166 körül a bizánci fennhatóság alatt álló Dalmácia kormányzójának nevezték ki, de saját csapatai cserben hagyták, és a térségben előrenyomuló

¹³² Brand, *The Turkish Element in Byzantium*, 16–18.

¹³³ Brand, *The Turkish Element in Byzantium*, 16–17.

¹³⁴ Brand, *The Turkish Element in Byzantium*, 13.

¹³⁵ Uo.

¹³⁶ Brand, *The Turkish Element in Byzantium*, 16.

magyar sereg elfogta. Ez a már Karácsonyi által is közölt epizód azt tükrözi, hogy a muszlimok, akikben ő az izmaeliták káliz (török) elődeit véli felfedezni, ekkoriban már a nyugat-balkáni térségben, sőt Magyarország „előszobájában” bukkannak fel.¹³⁷ Ez összhangban van azzal, hogy Kristó Gyula nyomán Lovász e népcsoport fő feladatát a határőrszolgálatban látja,¹³⁸ Çoban pedig szeldzsuk törököknek tartja őket.¹³⁹

Egy magyarok elleni 1165-ös hadjárat során az egyik alvezér a már fentebb muszlimként azonosított Ióannész Iszész volt, akiről a források kifejezetten azt állítják, hogy töröknek született, de bizánci nevelésben részesült.¹⁴⁰ A bizánci császári hercegnő és történetíró Anna Komnéné pedig beszámol Szkaliariosz és Elkhanész részvételéről Bizánc kunok elleni háborújában (1094–1095) az al-dunai térségben, Tatikiosz irányítása alatt, akinek az apja állítólag szaracén volt.¹⁴¹

Mindezeknek az eseteknek közös tanulsága, hogy Bizánc olykor szorosan együttműködött a muszlim valláshoz és kultúrkörhöz különféleképpen kötődő elemekkel (hogy ők kimondottan törökök voltak-e, azt egyelőre tegyük félre), valamint hogy e népcsoportok nyugat-balkáni kapcsolatai Magyarorszáig értek, ahol az izmaelita jelenlét történelmi tény. Márpedig ez utóbbi – részben vagy egészben – a Karácsonyi-féle tézis mellett szól.

Ezenfelül a bizánci udvarral való együttműködés, az előmenetel, valamint a vallások közötti váltás említett tapasztalatai akár jelentős taktikai potenciált is sugallhatnak, jóllehet a beszámolókból szereplő személyek és csoportok kategóriái és megnevezései eleve rugalmasak, így közöttük továbbra sem könnyű kiigazodni.

Mindezt az is bonyolítja – és erre fontos újfent kitérni –, hogy a bizánci forrásokban egy általános elnevezési zűrzavarral szembesülünk. Fentebb már röviden említettük a hágárenusokat. További példa II. Ióannész Komnénosz (uralk. 1118–1143) hadvezére, Ióannész Axukhosz (1087–1150), akire mind Nikétasz, mind Kinnamosz a „perzsa” ragadványnevet aggatta. Ami pedig a trónbitorló Komnénosz-házi Kővér Jánost illeti, Nikétasz Khóniatész egy szónoklatában kijelenti: „nem volt tisztavérű, azonban, mint az ókori Izmael, nemes származású volt”.¹⁴² Hasonlóképpen a 12–13. század fordulóján alkotó bizánci egyházi tisztviselő és író Euthümiosz Tornikész Ióannész Komnénosz állítólagos török származása kapcsán kifejezetten összekapcsolja Izmael leszármazottait és a törököket.¹⁴³

¹³⁷ Brand, *The Turkish Element in Byzantium*, 8.

¹³⁸ Lovász, *Muszlim népesség*, 13.

¹³⁹ Çoban, *Eastern Muslim Groups*, 62.

¹⁴⁰ Brand, *The Turkish Element in Byzantium*, 10.

¹⁴¹ Brand, *The Turkish Element in Byzantium*, 3.

¹⁴² Brand, *The Turkish Element in Byzantium*, 23.

¹⁴³ Brand, *The Turkish Element in Byzantium*, 24.

E származási és felekezeti kategóriák általános rugalmassága és félreértelmezhetősége az élénk vallási kölcsönhatásból is adódhat, amelyet – mint fentebb láttuk – már előrevetített a törökök keresztelkedés iránti fogékonysága. Mivel a forrásokban előforduló – sőt, helyenként domináns – perzsa utalások szerepe továbbra sem világos, az alábbiakban röviden ismét visszakanyarodunk az iráni befolyás jelentőségére a síita nézetek értelmezésében.

4. Vallási kölcsönhatások Nyugat-Ázsiában és a Közel-Keleten

Az iráni fennsíkon a történelem kezdete óta népességcserék és népmozgások zajlottak.¹⁴⁴ Az iráni vallások (például a zoroasztrianizmus) és más ősi iráni tradíciók az iszlám megjelenésétől kezdve hatottak annak kulturális és vallási hagyományaira, különös tekintettel a síita irányzatra és a szúfizmusra. Shaul Shaked rámutat arra, hogy az iszlám vallás és irodalom számos elemet kölcsönzött az iráni mitológiából, teológiából és rituális gyakorlatokból. Ezek az elemek különösen az iszlám filozófia, etika és szimbolika területén érhetők tetten. Kiemelhető továbbá az iráni vallási gondolkodásban megjelenő dualista világnézet és apokalipszis-felfogás, amely az iszlám világképben is visszaköszön, különösen a síita teológiában és a szúfi irodalomban. Mindez fontos annak megértéséhez, hogy a síita iszlám kialakulását és fejlődését mennyire meghatározta az iráni kulturális és vallási örökség.¹⁴⁵ Ennek megfelelően az iszlám vallásgyakorlatában ugyanúgy változások mentek végbe, mint az őt körülvevő társadalom szövetében, amit alátámaszt Goldziher Ignácnak az iszlámmal kapcsolatban általánosságban megfogalmazott állítása: „az újabb eszmekör magába szívja a régi hagyományokat, asszimilálván őket”.¹⁴⁶

Megalapozott az a nézet is, hogy a zoroasztriánus vallás egyes sajátosságai jelentősen befolyásolták a síita ezotériát is. Ugyanis nemcsak az imámság öröklésének síita doktrínája és az imámok büntől való mentességének (*ma ‘šūmiyya*) eszméje mutat párhuzamokat a zoroasztrianizmussal, hanem kifejezetten a rejtőzködés (*taqīya*) is. Shaked szavaival, a *taqīyának*, „azaz az ember igaz hite üldöztetés elkerülése végett való rejtegetésének – amely a síita hagyományban elfogadott gyakorlat – a zoroasztriánus megfelelői is kimutathatók”.¹⁴⁷

¹⁴⁴ Frye, *History of Ancient Iran*, 21.

¹⁴⁵ Shaked, *Some Iranian Themes*, 143–158.

¹⁴⁶ Goldziher, *Az iszlám*, 262.

¹⁴⁷ Shaked, *Some Iranian Themes*, 150. Érdekességgént jegyezzük meg, hogy meglepő analógiát kínál a fentiekre a régi perzsa tűzimádat jól dokumentált folytonossága. Innen nézve nem alaptalan a feltételezés, miszerint az iszlamizált perzsák eredeti kultúrkörükből kiszakadva megőriztek bizonyos ezoterikus elemeket. A néhai bosnyák író, filozófus Dževad Karahasan (1953–2023) *Keleti díván* című kötetében, amely Ibn al-Muqaffa’ 8. századi (megh. 139/756 k.) perzsa filozófus életútját és az iszlám misztikát hangolja művészi nyelvezetre, az álnok Rusztam

Elgondolkodtató, hogy a már a neve alapján is – a kálizokhoz hasonlóan – kifejezetten Hvárizmhez köthető híres matematikus, al-Ḥwārizmī ragadványneve at-Ṭabarī (megh. 310/923) krónikaírónál a *mağūsī*, azaz „mágushitű” (vagyis zoroasztriánus). Gerald Toomer történész ebben annak a jelét látja, hogy az algebra 9. században élt jeles tudósának felmenői, sőt fiatal korában akár még ő maga is, a régi hit követői lehettek.¹⁴⁸ Nem feltételezzük, hogy az *Algebra* előszavát átírató erős muszlim hite esetében színlelésről lenne szó, ám az első ezredév végi nyugat-ázsiai vallási kölcsönhatások jelentősége e példa tükrében is magától értetődő.

A térségre jellemző, vallási indíttatású színlelési hagyományok további ékes példája a témánk időspektrumát jóval megelőzően kialakult mandeus közösség, amely szintén Iránhoz is kapcsolódik. Ez a perzsa területeken kívül a szomszédos Irakban is honos etnikai-vallási csoport az utolsó gnosztikus vallás, amely a késő ókorból napjainkig megmaradt. Túlélésük legalább annyira rejtélyes, mint amennyire figyelemre méltó. Saját hagyományaik szerint mindig is más vallások tagjainak közvetlen közelében éltek, csak a lakosság kis töredékét alkották, és mások uralma alatt álltak. Talán éppen ezért a mandeusok gyakran taktikázva mutatták be a hitüket a kívülállóknak, hogy a közös vallási gyakorlatokat és a közös hitet hangsúlyozzák.¹⁴⁹

Az álcázás mechanizmusai tehát – azok vallási tartalomra vonatkozó össze-tevőitől lényegében függetlenül – nagyon is jellemzők voltak erre a kultúrkörre. Ez a közösségi szokás mind a honfoglalás időszakához igazodott hvárizmi eredetű kálizok, mind a későbbi síita betelepülés kontextusában megjelenhetett.

Itt ismét érdemes figyelembe vennünk az arab forrásokat. Al-Bakrī nyomán feltételezhető, hogy egy zoroasztriánus törzs egy viszálykodás okán 1009 körül áttért az iszlámra, illetve a kálizok a besenyőknél letek oltalomra.¹⁵⁰ Al-Bakrīra hivatkozva Kmoskó is utal arra, hogy a besenyők (*bağānikiyā*) zoroasztriánusok voltak. Ezt arra alapozza, hogy az arab tudósnak „Konstantinápolyban foglyul esett muszlimok társasága beszélt, hogy a *bağānākīya* valaha mágushiten volt, azonban a hidzsra után négyszáz esztendővel egy jogtudós muszlim fogoly került közéjük, aki egyik törzsüknek az iszlám tanait kifejtette, mire muszlimokká lettek”.¹⁵¹

A közép-ázsiai vallási kölcsönhatásokat és átjárást jelzi, hogy a fentebb a kazárokkal kapcsolatban már idézett, a síitákkal erősen rokonszenvező

szolga képmutató és csalárd vádja, amellyel urának állítólagos tűzimádatát illeti, olyannyira élet-hűen hat, hogy az Ibn al-Muqaffa' kivégzéséhez is hozzájárul.

¹⁴⁸ Toomer, al-Khuwārizmī, 358–365.

¹⁴⁹ Häberl, *Dissimulation or Assimilation?*, 586–615.

¹⁵⁰ Çoban, *Eastern Muslim Groups*, 63.

¹⁵¹ Kmoskó, *Mohamedán írók*, 252.

al-Mas‘ūdī beszámolójában szereplő török törzsek (*at-turk*) egy része a mágushitet követi.¹⁵²

Ami pedig a későbbi korokat és az egyes térségek közötti összeköttetéseket illeti, a már letelepedett magyarok a 10. században – szintén jól dokumentálható módon¹⁵³ – maguk is politikai és gazdasági kapcsolatokat áptak az Abbászidák fennhatósága alatti területekkel, különösen is a szavárokkal (görög *Szabartoi* [Σάβαρτοι]; arab *as-sāwardiyya/as-siyāwardiyya*), ezzel a perzsa területeken élő, Kaukázusba került népcsoporttal.

5. Összefoglalás és további feltételezések

A vallástudományi irodalom alapján kijelölt értelmezési keretben feltételezhető, hogy a középkori izmaeliták magyarországi tartózkodásuk bizonyos szakaszaiban származásuktól függetlenül, feltehetően egzisztenciális és jóléti okokból színlelő magatartást (*taqīya*) gyakoroltak. Rejtélyes és ellentmondásokkal teli történetük és eredetük számos hipotézisnek ad teret: lehettek kálizok, vagyis perzsa vagy a későbbiekben esetlegesen eltörökösödött iráni hvárizmiektől (a szakirodalom zöme ezen az állásponton van), de akár arabok is, akik egy vagy több hullámban és talán több helyről érkezhettek a Kárpát-medencébe közvetlenül vagy közvetve Közép-Ázsia és/vagy a Közel-Kelet felől, illetve a Balkán irányából. Alapos tanulmányának összegzésében Çoban is sejtelmesen így fogalmaz: „Mást nem tehetünk, mint hogy elfogadjuk azt a gondolatot, hogy az »izmaelita« terminus a magyar forrásokban egy olyan elnevezési forma, amely a Szentírásból származik, és Izmael prófétához kapcsolódik.”¹⁵⁴

E homályos és konkrétumokban kétségkívül igen szegény területen számos fogódzó segíti a tisztánlátást, de legalább ennyi tényező gátolja is. Tudjuk, hogy ez a fajta színlelés elsődlegesen, ha nem is kizárólag, a síiták sajátja és e közösség társadalmi peremhelyzetének és üldözöttségének a következménye. Valószínűsíthetjük továbbá, hogy a színlelési hajlandóság ebből eredhetett, valamint abból, hogy történelmi pályája egyes szakaszaiban a sía a perzsa befolyási övezetbe is közel került. Talán nem túlzás azt gondolni, hogy itt is megmutatkozik egy belülről fakadó hajlam a taktikai színlelésre – egy olyan ösztön, amely a klaszszikus antik és a középkori Perzsia vallásközi viszonyrendszeréből ered. Tovább merészkedve azt mondhatjuk: mindez aligha mellékes a hvárizmiektől esetében is.

A szakirodalom zöme egyelőre szintén a hvárizmi eredetű káliz származást, illetve a honfoglalókkal együtt történt és/vagy a későbbi, Bizánc felőli érkezést fogadja el. Ez részben szembeállítható az izmaeliták bizonyos kortárs kulturá-

¹⁵² Al-Mas‘ūdī, *Murūğ ad-dahab*. II. 58–64; Kmoskó, *Mohamedán irók*, 227.

¹⁵³ Lewicki, *Madjar*, *Madjaristān*, 1014.

¹⁵⁴ Çoban, *Eastern Muslim Groups*, 71.

lis sajátosságaival, amelyek határozottan arab orientációt tükröznek, valamint azzal a ténnyel, hogy az óvatoskodás nem kizárólag a síiták sajátossága.

A jelen tanulmány alapvetően nem kíván állást foglalni a kérdésben, inkább a különféle lehetőségeket ismertetve, a legfontosabb magyar és külföldi forrásokból merítve kezdeményez eszmecserét. Ennek szellemében fentebb a rendelkezésre álló vallástudományi irodalom és egyes történészek álláspontjának összefésülése révén megkíséreltük értelmezni a középkori izmaeliták eredetének és meghatározó viselkedésmintáinak kérdéseit.

Mint láttuk, hozzávetőleg egy évezred múltán a rejtélyes magyarországi izmaelitákkal kapcsolatban csak annyi látszik bizonyosnak, hogy muszlimok voltak, akik taktikai okokból színlelést gyakoroltak. Márpedig ez nem ad választ azokra a főbb kérdésekre, hogy felekezeti értelemben síitákról vagy szunnitákról, etnikai szempontból kálizokról, perzsákról, törökökről vagy arabokról van szó, illetve homogén csoportot alkotó vagy több hullámban érkező betelepülőről. Hangsúlyozzuk, hogy e kérdésekben legfeljebb feltételezésekkel élhetünk, éppen ezért tanulmányunk alapvetően nem állásfoglalás, hanem inkább csak az eshetőségek tág körü áttekintése.

Ha Czeglédy, Györffy, Moravcsik, Szűcs, Romsics és mások nyomán valószínűsítjük, hogy az izmaeliták a honfoglaló magyar törzsekkel együtt érkeztek, akkor nem zárható ki, hogy addigra erősen iszlamizálódtak, és ennek következtében akár fogékonyak is lehettek a síita iszlám iránt. Ellenben azt, hogy kifejezetten síiták lettek volna, ami egyébként álcázási szokásaikat csak részben magyarázná, nem tudjuk bizonyítani.

Hasonlóképp, ha későbbi érkezésben gondolkodunk, csak feltételezhetjük, hogy a perzsa vallás és a középkori bizánci irodalomban, például Kinnamosz által is olykor használt „Perszész”¹⁵⁵ fogalom a síita irányzatra utal, már ha a történetíró forrásértéke és nézőpontja elegendő alapot szolgáltat ilyen jelentőségű kérdések eldöntéséhez. Ami a nyugat-balkáni irányból történő bevándorlást illeti, mellette szólnak a történelmi interakciók a Kelet-Római Birodalommal a 11–12. században, az utóbbi által szervezett betelepítések Bizáncba, továbbá a görög zsoldba szegődött személyek és közösségek jól dokumentált esetei. Előfordult a kikeresztelkedés is a törökök körében, például Anatóliában is, és az ebben megmutatkozó vallási rugalmasság kétségtelenül megágyazhatott a taktikázó magatartásnak. Viszont ebből még nem következik, hogy az izmaeliták síiták lettek volna, hiszen a korabeli források egyes fogalmai (lásd alább) akár tágabb kategóriáknak is tekinthetők, sőt alkalmasint mérő tárgyi tévedések is lehetnek.

Figyelman kívül hagyhatjuk a bizánci forrásokban szereplő szokatlan „hágárénusok”, „Perszész”, „Izmáel fiai” elnevezéseket, illetve a modern kori történettudományban élő konszenzust is, amely töröknek tekinti a perzsát az egyes forrásokban. Az időnként félrevezető etnikai meghatározásoktól éppen-

¹⁵⁵ Brand, *The Turkish Element in Byzantium*, 23.

séggel elvonatkoztatathatunk az egyes megfogalmazások esetében. Azonban így sem jutunk dűlőre abban, hogy a korábbi jelenlétre utaló középkori magyar, arab vagy bizánci elbeszélő források és az előbbiekre támaszkodó modern értelmezések Jerneyn vagy Czeglédyn át Győrffyig pontosan kikre utalhatnak.

Az is nyilvánvaló, hogy a középkori magyarországi muszlimok távolról sem alkottak homogén közösséget,¹⁵⁶ amint azt különösen al-Ġarnāṭi beszámolójából tudhatjuk, s az is, hogy számolni kell bizonyos történetírói félreértésekkel, anakronizmusokkal és utólagos rávetítésekkel.

Ráadásul az óvatosságból történő színlelés (*taqīya*) nemcsak a síita muszlimokra volt jellemző, hanem valamennyi iszlám irányzatra, amit jól szemléltetnek a moriszkókra vonatkozó forrásaink. Sőt, a taktikai színlelés gyakorlata magán az iszlámon is túlmutat, vagyis nem érdemes minden álcázó magatartást kezdettől fogva a síának és szellemi befolyásának tulajdonítani.

Ennek ellenére úgy gondoljuk, hogy az Árpád-kori magyarországi muszlimok jelentős része – függetlenül az eredetüktől – az iszlám síita irányzatának követője lehetett. Akár a honfoglalással egyidejű, erősen iszlamizált hvárizmi káliz (perzsa) betelepülésből indulunk ki, akár Karácsonyi álláspontját fogadjuk el a kelet-nyugati irányú, a Közel-Keleten és a Bizánc uralta Balkánon keresztüli későbbi érkezést illetően, egyaránt az iszlamizált Perzsiához és/vagy a sía vonzáskörzetéhez jutunk.

A két felfogást – egyelőre pusztán feltételezésszerűen – azzal békítjük össze, hogy elvetjük a török származást, iranizált (és talán iszlamizált) közösségben gondolkodunk a honfoglalás időszakától kezdve, melynek újabb lendületet adhattak a későbbi, tágabban értve síita, szűkebben véve akár *ismáilita* hatások a Közel-Kelet, illetve a Balkán irányából.

Mindezt megerősítik az érintett csoport taktikai színlelésére vonatkozó irodalmi adatok is. Számos, a síita imámoknak tulajdonított hagyomány (*ḥabar/ḥadīṭ*) hangsúlyozza egyes tanítások ezoterikus természetét és a beavatottak számára kötelező betartását, hogy azok a hívők kilétével együtt rejtve maradhassanak. E hagyományok többsége az ötödik imámra, Muḥammad al-Bāqirra (megh. 115/733) és a hatodik imámra, Ġa‘far aṣ-Šādiqra megy vissza,¹⁵⁷ azaz időben egészen biztosan megelőzi, térben viszont érintheti az iranizált (és esetlegesen iszlamizált) kálizokkal folytatott, honfoglaláskori érintkezéseket, de még inkább a bizonytalan származású muszlimok későbbi betelepülését, amely a magyar szakirodalom többsége képvisel. Előbbi eshetőség mellett szól az, hogy a preiszlám Irán vallási hagyományai kedvező táptalajt biztosíthattak mind tágabban az iszlám, mind szűkebben a sía számára. Innen nézve a 12. századi bizánci Kinnamosz által említett perzsa vallás tovább bonyolítja a prob-

¹⁵⁶ Berend, *At the Gate of Christendom*, 66.

¹⁵⁷ Iványi, Misztérium, *taqiyya* és okkultáció, 100; Lambton, *State and Government*, 242 is megerősíti a *taqīya* e régi hagyományát és érvényét.

lémát. Amennyiben ezt választjuk kiindulópontul, az az értelmezést a sía és az iráni vallási hagyomány összeegyeztethetőségének irányába is terelheti.

E feltevések mellett további vizsgálatra ösztönöznek olyan tényezők is, mint a Jeruzsálemmel és a Közel-Kelettel való esetleges hálózati összeköttetések, valamint az egyes vallási közösségek beavatási rítusokon alapuló belső rendje és a vallási tudás rejtett áthagyományozása. Mindezek együtt a Balkánon és a Közel-Keleten keresztül zajló későbbi bejövetelet valószínűsítik.

Természetesen ebben az esetben vitatható, hogy a közel-keleti betelepülők kifejezetten török népcsoportot alkottak volna, mivel a síita nézetek inkább az arab–perzsa térben törtek előre.

További problémát jelent, hogy az izmaeliták hvárizmi perzsa származása és muszlim hite még valószínűbbnek tűnik, mint az, hogy itt kifejezetten a síitákról vagy szűkebben annak *ismáilija* irányzatáról lenne szó. Az utóbbi mellett ugyanis egyelőre aligha szól más, mint a névalakok (*ismáilija* és izmaelita) egybecsengése.

Mindazonáltal általános nehézséget jelent, hogy a sía a honfoglalást megelőzően még nemigen nyerhetett teret Iránban olyan mértékben, hogy legkésőbb a 9. századra a szomszédos Hvárizmben is általánosan elfogadottá váljon. Ez akkor is így van, ha láthattuk az iszlám térségen belüli társadalmi mobilitási mintázatokat, a sía viszonylag gyors iráni térnyerését (mindenekelőtt az eliten belül) és népszerűségét (Hvárizmben vagy a szűkebb iráni régióban).

A sok nyitott kérdés mellett az alábbi szempontok segíthetik a probléma megoldását: 1. A síára gyakorolt zoroasztriánus/mandeus befolyások vagy legalábbis a vallások közötti kölcsönhatások az iszlám felületes elsajátítása mellett lehetővé tették az álcázó magatartás megjelenését. 2. Az esetleges későbbi betelepülések új, kifejezetten síita tanítások megszilárdulását hozhatták olyan központok irányából, mint a 10. századi Fátimida területek és/vagy Belső-Ázsia (még akkor is, ha kétségbe vonjuk a 9. századi hvárizmi „közjáték” síita alapjait). Vagyis a több hullámban bekövetkező érkezés, a vallási irányzatokon átívelő kölcsönhatások, illetve a síita ezotéria szellemi utánpótlása sem zárható ki.

Bibliográfia

- Al-Bakrī, *Kitāb al-masālik wa-l-mamālik*. Taḥ. al-Ḥaġġī, ‘Abd ar-Raḥmān. Bayrūt, 1968.
 Al-Bīrūnī, *al-‘Āḡār al-bāqīya ‘an al-qurūn al-ḥālīya*. Tehrān, 2001.
 Al-Ġarnātī, *Tuhfat al-albāb*. Ed. by Dubler, Charles F. Madrid, 1953.
 Al-Kulaynī, *Uṣūl al-Kāfī*. II. Philadelphia (PA), 1884.
 Al-Maġlisī, *Biḥār al-awār*. Bayrūt, 1983.
 Al-Mas‘ūdī, *Murūġ ad-dāḥab*. II. Taḥ. Pellat, Charles. Bayrūt, 1966.
 Al-‘Aqīl, *aṭ-Ṭarīq min aš-šarq ilā l-Maġar*. Budapest, 2004.
 Ali Akbar, The Zoroastrian Provenance of Some Islamic Eschatological Doctrines. *Studies in Religion/Sciences Religieuses* 49 (2019) 86–108. <https://doi.org/10.1177/0008429819844499>

- Asad, Muhammad, *Road to Mecca*. Louisville, 2000.
- Balić, Ismail, Traces of Islam in Hungary. Gul Baba's Mausoleum in Budapest. *The Islamic Review* 38/2 (1950) 19.
- Berend, Nora, *At the Gate of Christendom. Jews, Muslims and 'Pagans' in Medieval Hungary*. Cambridge, 2001. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511523106>
- Bolsakov, Oleg Grigorjevics–Mongajt, Alekszandr Lvovics, *Abú-Hámíd al-Garnáti utazása Kelet- és Közép-Európában 1131–1153*. Budapest, 1985.
- Bonfini, Antonio, *A magyar történelem tizedei*. Ford. Kulcsár Péter. Budapest, 2019.
- Bosworth, Clifford E., The Ghaznavids. In: *History of Civilizations of Central Asia*. IV. Ed. by Asimov, Mukhamed S.–Bosworth, Clifford. E. Paris, 1998, 102–124.
- Brand, Charles M., The Turkish Element in Byzantium, 12th–13th Centuries. *Dumbarton Oaks Papers* 43 (1989) 1–25. <https://doi.org/10.2307/1291603>
- Çoban, Erdal, Eastern Muslim Groups among Hungarians in the Middle Ages. *Bilig/Türk dünyası sosyal bilimler dergisi* 63 (2012) 55–76.
- Czeglédy Károly, *Magyar őstörténeti tanulmányok*. Budapest, 1985.
- Daftary, Farhad, *Historical Dictionary of Ismailis*. Lanham, 2012.
- Daftary, Farhad, The Earliest Ismā'īlīs. *Arabica* 38 (1991) 214–245. <https://doi.org/10.1163/157005891X00185>
- Ellul, Jacques, *Islám és zsidó-kereszténység*. Pannonhalma, 2007.
- D'Eszlary, Charles, Les Musulmans hongrois du moyen-âge [VIIe–XIVe siècles]. *Revue de l'Institut des Belles Lettres Arabes* 19 (1956) 375–386.
- El-Cheikh, Nadia M., Byzantium through the Islamic Prism/12th–13th Centuries. In: *The Crusades from the Perspective of Byzantium and the Muslim World*. Ed. by Laiou, Angeliki E.–Mottahedeh, Roy P. Washington, 2001, 53–69.
- Fodor István Tibor, Kálizok. In: *Magyar katolikus lexikon*. VI. 2001, 48.
- Frye, Richard N., *History of Ancient Iran*. München, 1984.
- Goldziher Ignác, *Az iszlám*. Budapest, 1980.
- Györffy György, *A magyarság keleti elemei*. Budapest, 1990.
- Häberl, Charles G., Dissimulation or Assimilation? The Case of the Mandæans. *Numen* 60 (2013) 586–615. <https://doi.org/10.1163/15685276-12341295>
- Hajnal István, A misszió munkában: A korai ismā'īlī misszió [da'wa] hittérítő tevékenységének jellemzői. In: *Conversio*. Szerk. Déri Balázs. Budapest, 2013, 173–188.
- Halm, Heinz, *Shi'a Islam. From Religion to Revolution*. Princeton, 1997.
- Hegedűs Géza, *Korona és kard. Magyarország története a XI–XIII. században*. Budapest, 1965.
- Hillenbrand, Carole, The Shi'as of Aleppo in the Zengid Period: Some Unexploited Textual and Epigraphic Evidence. In: *Islamic History and Civilization. Studies Presented to Heinz Halm*. Ed. by Biesterfeldt, Hinrich–Klemm, Verena. (Islamic History and Civilization, 94.) Würzburg, 2012, 163–180.
- Hrbek, Ivan, Ein arabischer Bericht über Ungarn (Abū Hāmīd al-Andalusī al-Ġarnāfī, 1080–1170). *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae* 5 (1955) 205–230.
- Hupchick, Dennis. P., *The Bulgarian Byzantine Wars for Early Medieval Balkan Hegemony*. London, 2017. <https://doi.org/10.1007/978-3-319-56206-3>
- Ibn Rusta, *Kitāb al-a'lāq an-naḥṣa*. Ed. by de Goeje, Michael J. Leiden, 1891.
- Iványi Márton P., *A taqīyya doktrínája a sí'ita iszlámban*. MA szakdolgozat (ELTE BTK). Budapest, 2011.
- Iványi Márton P., Áttekintés az ókori Dacia és a románság etnogenezisének vitájáról az első világháború előtti hosszú évszázad során. *Aetas* 37 (2022) 107–129.
- Iványi Márton P., *Islám-kép-mutatás*. Miskolc, 2024.
- Iványi Márton P., Misztérium, taqīyya és okkultáció: Síita sajátosságok vagy világvallásokon átívelő fogalmak? *Vallástudományi Szemle* 17 (2021) 97–113. <http://doi.org/10.55193/RS.2021.2.97>

- Jerney János, A magyarországi izmaelitákról mint volgai bolgárok és magyar nyelvű népfelkeze-
tekről. *Tudománytár* 8 (1844) 215–250.
- Karahasan, Dževad, *Keleti diván*. Pozsony, 2007.
- Karácsonyi János, *Kik voltak s mikor jöttek hazánkba a böszörmények vagy izmaeliták?* Budapest,
1913.
- Képes Krónika*. Szerk. Katona Tamás. Budapest, 1986.
- Kmoskó Mihály, *Mohamedán írók a steppe népeiről*. Budapest, 2000.
- Kohlberg, Ethan, Early Shi‘a in History and Research. In: *Shi‘ism*. Ed. by Kohlberg, Ethan.
Aldershot, 2003, 15–37.
- Lambton, Ann K. S., *State and Government*. London, 1981.
- Lapidus, Ira M., *A History of Islamic Societies*. Cambridge, 2014. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139048828>
- Lewicki, Tadeusz, Madjar, Madjaristán. In: *The Encyclopaedia of Islam*. V. Leiden, 1986, 1010–
1022.
- Ligeti Lajos, A magyar nyelv török kapcsolatai és ami körülöttük van. *Magyar Nyelv* 72 (1976)
11–27.
- Lovász Bálint, *Muszlim népesség az Árpád-kori Magyarországon*. MA szakdolgozat (ELTE
BTK). Budapest, 2017.
- Madelung, Wilferd, *Religious Schools and Sects in Medieval Islam*. London, 1985.
- Mándoky K. István, A kun nyelv magyarországi emlékei. *Keletkutatás* 3 (1975) 143–152.
- Mátyás Botond, Az Árpád-kori magyarországi muszlimok eredete. *Fons* 21 (2014) 315–329.
- Modarressi, Hossein, *Tradition and Survival. A Bibliographical Survey of Early Shi‘ite Literature*.
I. Oxford, 2003.
- Moravcsik Gyula, *Bizánc és a magyarság*. Budapest, 1953.
- Naumkin, Vitaliy V., *Radical Islam in Central Asia*. Lanham, 2005.
- Nawas, John A., *Al-Ma‘mūn. Miḥna and Caliphate*. Nijmegen, 1992.
- Ormos István, A magyar őstörténet arab forrásainak újabb irodalma: Kmoskó Mihály, Hansgerd
Göckenjan és Zimonyi István művei. *Hadtörténelmi Közlemények* 118 (2005) 733–781.
- Passuth László, *Hétszer vágott mező*. Budapest, 1979.
- Pauler Gyula, *A magyar nemzet története az Árpád-házi királyok alatt*. Budapest, 1890.
- Réthy László, *Magyar pénzverő izmaeliták és Besszarábia*. Arad, 1880.
- Romsics Ignác, *Magyarország története*. Martonvásár, 2016. <https://doi.org/10.1556/9789630585439>
- Senga Toru, Megjegyzések a hvárezmiek neveihez a középkori Euráziában. A magyar ká-
liz szó és ami körülötte van. *Magyar Nyelv* 120 (2024) 44–54. <https://doi.org/10.18349/MagyarNyelv.2024.2.170>
- Shaked, Shaul, Some Iranian Themes in Islamic Literature. In: *Recurrent Patterns in Iranian
Religions*. Ed. by Gignoux, Philippe. Paris, 1993, 143–158.
- Sophoulis, Panos, *Banditry in the Medieval Balkans, 800–1500*. London, 2020. <https://doi.org/10.1007/978-3-030-55905-2>
- Spuler, Bertold, Central Asia. In the Islamic Period up to the Mongols. In: *Encyclopaedia Iranica*.
Costa Mesta (CA), 1992, 172–176.
- Stewart, Devin, Dissimulation in Sunni Islam and Morisco Taqiyya. *Al-Qantara* 34 (2013) 439–
490. <https://doi.org/10.3989/alqantara.2013.016>
- Strothmann, Rudolf, Taqiyya. In: *Shorter Encyclopaedia of Islam*. VIII. Leiden, 1936, 628–629.
- Székely, György, Les contactes entre hongrois et musulmans aux IXe-XIIe siècles. In: *Studies in
Honor of Julius Germanus*. Ed. Káldy-Nagy, Gyula. Budapest, 1974, 53–74.
- Szűcs Jenő, Két történelmi példa az etnikai csoportok életképességéről. *Holmi* 20 (2008) 1399–
1411.
- Toomer, Gerald J., Al-Khuwārizmī, Abū Ja‘far Muḥammad. In: *Dictionary of Scientific Biography*.
VII. Ed. by Coulston, Gillispie C. New York, 1970, 358–365.

Vásáry István, *A régi Belső-Ázsia története*. Budapest, 2003.

Virani, Shafique N., *The Ismailis in the Middle Ages*. Oxford, 2007. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195311730.001.0001>

Wehr, Hans, *Dictionary of Arabic*. Ithaca (NY), 1976.

Wettinger, Godfrey, The Origin of 'Maltese' Surnames. *Melita Historica* 12 (1999) 333–344.

Yāqūt, al-Ḥamawī, *Muʿğam al-buldān*. I. Hrsg. von Wüstenfeld, Ferdinand. Leipzig, 1866.

KISEBB TÖRTÉNETI ADATOK

Dávid Géza

Mikor épülhetett Martonos vára?

Hegy Klára a hódoltsági várakat taglaló háromkötetes, hatalmas opusában ezt olvashatjuk Martonos¹ erősítésének első adatolhatóságáról:

„A Szegedtől délnyugatra álló palánkvár felépítéséről nem találtam adatot. A szegedi szandzsák várkatonaságának forrásadottságai a 16. század utolsó évtizedeiben gyengék, a várat 1570 után bármikor építhették. A rendelkezésemre álló forrásokban 1590-ben jelenik meg.”²

A szultáni tanács végzéseiről készített rövid bejegyzések (*ruúsz defteri*) között bújik meg egy parancstervezet, amely némi fényt vet a kis vár korábbi történetére. 1556. március 17-én az alábbi szöveget írták be:

„Szeged bégje, Musztafa bég³ levelet küldött, s abban az alábbiakat adta elő: A Szegedhez tartozó és a Tisza partján fekvő Martonos vára nemcsak régi/öreg (*köhne*), de az említett folyó megáradásakor egyik tornya és némely várfalszakasza a földdel lett egyenlővé; [továbbá] a Szobotka⁴ nevű vár is régi/öreg, fegyverei⁵ és falai lerombolódtak, ezért szükséges kijavítani őket. A nevezett Martonos várát tizenötezer, Szobotka várát pedig ötezer akcse költséggel lehet [rendbe hozni].

Nemes parancsot kért arra nézve, hogy az említett húszezer akcsét a nevezett *livában* (szandzsák) található Titel, Bács, Zombor⁶ és Martonos

¹ Ma Szerbiában.

² Hegyi, *A török hódoltság várai*. II. 959.

³ Legkorábban 1552. március 7-én említik ebben a minőségben: Dávid–Fodor, „*Az ország ügye mindenek előtt való*”, 306, Nr. 81. Ezt a funkciót 1557. január 9-éig töltötte be, s ezen a napon a Szerémi szandzsák élére került. *Istanbul, Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Mühimme defteri* 2, p. 209, Nr. 1897.

⁴ Szabadka (Subotica, Szerbia). Itt állomásozó várvédőkről az 1540-es évek közepétől ismerünk adatokat: Hegyi, *A török hódoltság várai*. II. 936.

⁵ E szó olvasata, következképpen jelentése bizonytalan. Inkább a vár valamely részének említését várnánk itt.

⁶ Vö. Hegyi, *A török hódoltság várai*. II. 907, 929, 924. Ma mindhárom Szerbiában.

vára legénységének eddig keletkezett és majdan keletkező *mábejn*⁷ jövedelméből összegyűjtve az említett várakat javítsák ki és hozzák rendbe. Megparancsoltattott, hogy az előterjesztés szerint javíttasd ki.”⁸

A fenti szöveg minket érdeklő részéből tehát az derül ki, hogy Martonoson 1556-ot megelőzően már hosszabb ideje állt valamilyen erődítmény, amelyben az adott évben is szolgáltak katonák. Ugyanakkor az is szinte bizonyos, hogy Mohács előtt csak az azonos nevű helységnek van nyoma.⁹ Ebből következik, hogy valamikor az ezt követő 30 év során emelhették, inkább a 20-as, 30-as években, különben nem hivatkoznának rá „öregként”.

Arra vonatkozóan, hogy az erősség mikor készült, és ki építtethette, konkrét adattal nem rendelkezünk. Felvetődik, hogy a martonosi előnévű Pestyéni Gergelyt kell keresnünk a munkálatok megindítója mögött. Ő 1530-tól országbírói tisztséget viselt, de kérdés, hogy ekkoriban rendelkezett-e már akkora vagyonnal, hogy ilyen vállalkozásba kezdhesen. Mert bizony a királyi hozzájárulás megszerzéséhez tőkeerőre is szükség volt.¹⁰

A két erősség kijavítására szánt összegek arra vallanak, hogy Martonoson nagyobb károk keletkeztek, mint Szabadkán. Éghajlattörténeti szempontból sem érdektelen, hogy a Tisza vízszintje annyira magas lehetett (inkább 1555-ben, mint 1556-ban), hogy elmoshatta a minket érdeklő vár falainak egy részét és egyik tornyát. Utóbbinál az „egy” számnév kitétele azt sugallja, hogy nem egyetlen tornya volt az építménynek.

Sajátos a szandzsákbég elképzelése a felhasználandó pénz forrásáról. Azzal, hogy a két állaskiutalás ideje között a várvédők zsoldjából megspórolt összeget kívánta megtenni alapul, valójában a területén fekvő, fent nevezett erődítmények haderejét gyengítette volna, hiszen minél több és hosszabb üresedés hamarabb biztosította volna a renoválás várható kiadásait. Mondhatjuk, persze, hogy ez

⁷ „A zsolddal ... fizetett álláshelyek megüresedése és [ismételt] betöltése közötti időre járó, a kincstárban maradó bevétel.” Hegyi, *A török hódoltság várai*. I. 365.

⁸ Mühimme defteri 2, p. 42, Nr. 377. (Ld. a fakszimilét.) Átirását ld. Çitak, *1556–1557 (H. 963–964) tarihli Divan-ı Hümayûn ruûs defteri*, 139. A szóban forgó dokumentumot említi Fóti, Szeged 16. századi szandzsákbégjei, 9/51. jegyzet, de nem ismeri Çitak disszertációját, és nem tér ki a Martonosra vonatkozó információ jelentőségére.

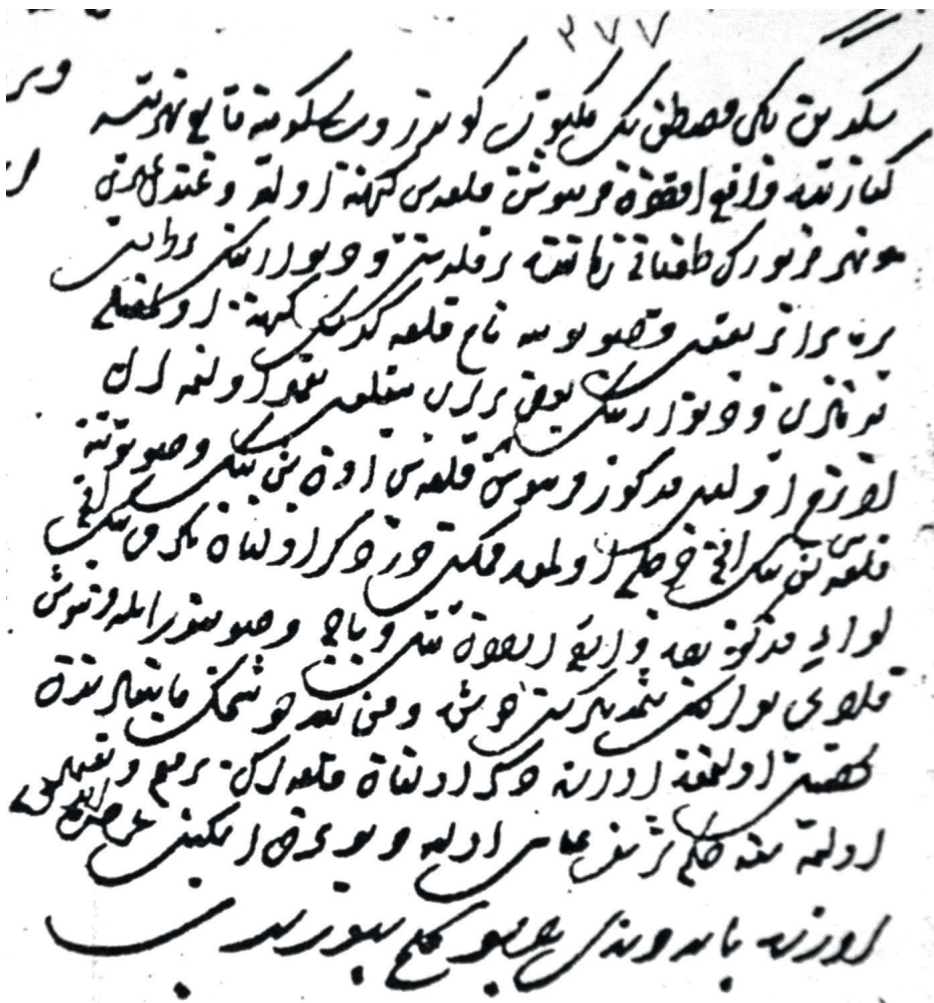
⁹ Csánki, *Magyarország történelmi földrajza*, 682. Az 1522-es dézsmajegyzékre hivatkozik.

¹⁰ Köszönöm Szabó András Péternek és Horváth Richárdnak a Pestyéni Gergellyel kapcsolatos megfontolásokat, időpontokat. A korábbi évszázadokból átnyúló jogi háttérrel ld. Horváth, Várépítés engedélyezése az Árpád-kori Magyarországon, 79–93.

Dénes József úgy vélekedett, hogy az országbíró nem lakhatott sátorban: <https://djanploja.wordpress.com/2018/07/19/martonos/>. Ez csakugyan valószínűtlen, de nem feltétlenül utal arra, hogy éppen a nevezett településen élt vagy született, meglehet, csak birtokai között tudhatta (1540-es végrendeletében nem sorolja fel ezeket). Sajnos nem ismerjük lakhelyeit, így azt sem tudjuk, hogy tartózkodott-e hosszabb ideig Simontornyán, amelyet 1536-ban kapott meg az uralkodótól. Ld. Kiss, *Simontornya krónikája*, 65.

a régió ekkorra már a hódoltság mélyén feküdt, ezért átmenetileg alacsonyabb létszám is elegendőnek tűnhetett. Martonos esetében ez a szándék, ha tényleg volt ilyen, túl jól sikerült, hiszen, mint láttuk, 1590 előtt nem szerepelnek itteniek a fizetésben részesülők listáján. Igaz, ez az érv annyiban sántít, hogy 1556 táján sem mutattak ki martonosi kontingenseket.

Némi rejtély tehát maradt, de annyi vitathatatlan, hogy a parancs születésekor már évtizedek óta létezett valamilyen vár ennél a Tisza-parti településnél, illetve hogy török forrásból származik a rá való legelső utalás.



Bibliográfia

- Çitak, Havva Merve, *1556–1557 (H. 963–964) tarihli Divan-ı Hümayûn ruûs defteri (s. 1–125). Metin–değerlendirme–dizin*. Yüksek lisans tezi (Fırat Üniversitesi). Elazığ, 2015.
- Csánki Dezső, *Magyarország történelmi földrajza a Hunyadiak korában*. I. Budapest, 1890.
- Dávid Géza–Fodor Pál, „Az ország ügye mindenek előtt való”. *A szultáni tanács Magyarországra vonatkozó rendeletei (1544–1545, 1552)*. *“Affairs of State Are Supreme”. The Orders of the Ottoman Imperial Council Pertaining to Hungary (1544–1545, 1552)*. Budapest, 2005.
- Fóti Miklós, Szeged 16. századi szandzsákbégjei. *Aetas* 38/4 (2023) 5–28. <https://doi.org/10.14232/aetas.2023.4.5-29>
- Hegyí Klára, *A török hódoltság várai és várkatonasága*. I–II. (História Könyvtár. Kronológiák, Adattárak, 9.) Budapest, 2007.
- Horváth Richárd, Várépítés engedélyezése az Árpád-kori Magyarországon. In: *Várak nyomában. Tanulmányok a 60 éves Feld István tiszteletére*. Szerk. Terei György et al. Budapest, 2011, 79–93.
- <https://djournalja.wordpress.com/2018/07/19/martonos/> (2025. január 27.).
- Kiss István, *Simontornya krónikája*. Simontornya, 1938 (reprint Szekszárd, 1990).

SZEMLE KÖNYVEK

REMINISCENCES OF OLD MONGOLIAN MONKS. INTERVIEWS ABOUT MONGOLIA'S BUDDHIST MONASTERIES IN THE EARLY 20TH CENTURY

Conducted by Krisztina Teleki. (Budapest Monographs in East Asian Studies, 10.) Institute of East Asian Studies, Eötvös Loránd University, Budapest, 2022, 432 oldal

Az *oral history* műfaj a 20. század második felében keletkezett, és azóta nagy karriert futott be. Jellemzője, hogy a forrást egy adott eseményt átélt szereplők saját, személyes tapasztalatai szolgáltatják. Számtalan előnye és hátránya is van ennek: példának okáért az emlékezet torzít, másfelől olyan szempontok és adatok is napvilágra bukkanhatnak, amelyek más anyagokból hiányoznak.

Teleki Krisztina szinte az egyetem elvégzése óta foglalkozik a mongol buddhizmus 20. századi történetével és mai állapotával. A buddhizmus a mongol területeken többször is megjelent, az újkor végén pedig szinte példátlanul megerősödött, olyannyira, hogy a 20. század elején rövid ideig egy teokratikus rendszer is létrejött. Később azonban szovjet befolyásra és hatásra a helyzet teljesen megváltozott, 1937-ben a buddhista kolostorok nagy részét lerombolták, a kolostori könyvtárak és levéltárak nagy része teljesen megsemmisült, a lámákat a világi életbe kényszerítették. A Szovjetunió összeomlása után Mongóliában eljött a vallásszabadság ideje, több kolostort újjáépítettek, a szertartásokat fellelevenítették, amiben nagy szerepe volt az addigra megöregedett lámáknak, akik már 1937 előtt is aktívan gyakorolták a buddhizmust.

2006-tól kezdve Teleki Krisztina (részben Májer Zsuzsával együtt) felkereste az idős lámákat, akik még emlékeztek az 1937 előtti állapotokra, és interjút készítettek velük, amelyeknek egy része angol fordításban ebben a kötetben jelent meg. A könyv 34 interjúalannyal összesen 47 interjút tartalmaz. A kérdések zöme az 1937 előtti helyzettel, míg másik részük az 1990 körüli eseményekkel, a buddhizmus újraélesztésével kapcsolatos.

Az interjúalanyoknak legalább 70 évvel korábbi eseményekre kellett visszaemlékezniük, márpedig ilyen időtávlatból nagyon nehéz megkülönböztetni a valós eseményeket és a korabeli mendemondákat, és szinte lehetetlen őket ellenőrizni. Pédának okáért az egyik interjúalany beszámol arról, hogy egy tehetős tibetit a Fekete-tengerhez deportáltak (53–54. old.). Ez azonban nem tűnik túl

valószínűnek, hiszen ha a Szovjetunióba vitték is őt (ez még elképzelhető), akkor valószínűbbnek tűnik egy szibériai munkatábor, mint egy Fekete-tengeri. Az is lehetséges, hogy a „Fekete-tengerhez deportálni” akkoriban eufemisztikus kifejezés volt a kivégzésre.

A kérdések egy része a régi kolostorokkal kapcsolatos: hogyan nézett ki, milyen szertartásokat tartottak stb. Megfelelő hely- és tárgyi ismeretek hiányában ezek egy átlag olvasó számára nehezen értelmezhetők. Vannak azonban kifejezetten érdekes témák, amelyek a mongol buddhizmusban járatlan olvasónak is megragadják a figyelmét. Az alábbiakban ezek közül említek meg néhányat.

Arra a kérdésre, hogy mit csináltak a kolostornál keletkező szeméttel, az egyik interjúalany azt válaszolja, hogy kevés hulladék keletkezett, de volt egy szemétdomb, a kolostor határában, messze az ivóvízmerő kúttól (53. old.). Egy másik interjúalany viszont azt válaszolta, hogy az ő korához (ez az interjú 2010-ben készült) képest nem volt szemét, csak hamu és csontok (amiből az is következik, hogy fogyasztottak húst a kolostorok környékén). Az ilyen fajta szemétből sem volt azonban sok, és ami keletkezett, azt egy helyre rakták (96. old.). Máshol a szemétkerakó 10 km távolságra volt a kolostortól (146. old.), és volt, ahol egy szakadékba dobták a hulladékot (174. old.).

Nagyon érdekesek a tanulással kapcsolatos válaszok. A szertartások nyelve többségében tibeti volt, és a tanulók először csak memorizálták a szövegeket¹ (47. old.). Valaki megemlíti, hogy nem létezett olyan iskola, mint manapság, hanem házitánítók voltak; a diákok felkeresték a tanár lakhelyét (jurtáját), és ott szerezték az ismereteket (54. old.). A tananyaggal kapcsolatban az egyik interjúalany megjegyzi, hogy fiatalon szent könyvekből tanult, többek között azt, hogy a villámlás a föld vénája, és ha esik az eső, akkor nyílveesszők hullanak az égből (143. old.).

Az egyik legizgalmasabb történet egy kardot említ, amely levágott tízezer fejet. A burjátok ellopták ezt a fegyvert, töltnyeket öntöttek belőle, és ezeket használták fel a nagy honvédő háborúban. Ugyanezt tették egy hatalmas Avalókitésvara szoborral is (124–126. old.). Ehhez érdemes több dolgot is hozzáfűzni. A mongolok a II. világháborúban a Szovjetunió oldalán harcoltak. A háború elején a Zsukov marsall vezette szovjet csapatok vereséget mértek a Mongólia keleti határánál támadó japánokra. A mongolok rengeteg lóval segítették a Szovjetuniót, egy tankos egységük pedig egészen Berlinig eljutott. Volt tanárom, Uray-Kóhalmi Katalin mesélte azt a történetet, miszerint a neves mon-

¹ 2005-től kezdve többször is jártam Mongóliában. Amikor egyszer fiatal lámatanoncokkal beszélgettem, a 10–12 éves diákok elmondták, hogy először a tibeti írásrendszert tanulták meg, majd utána nagyon sokat kellett magolniuk. Azt állították, nem értik, mit olvasnak és mondanak, de hosszabb-rövidebb tibeti szövegeket hiba nélkül fel tudnak idézni.

gol tudósnek, B. Rincsennek (1905–1977) volt egy védelmező szobra, amely a családjában régóta öröklődött. Egy barátja nagy nehezen el tudta tőle kérni, és mikor ez nem volt Rincsennél, akkor letartóztatták. A szobor később egy másik mongolhoz került, aki Leningrádba ment tanulni, ahova magával vitte. A város II. világháborús blokádját is ott vészelte át, és meg volt győződve róla, hogy a németek azért nem tudták elfoglalni a várost, mert ott volt nála a védelmező szobor.

Érdekes kérdés a lámák és a nők viszonya. A 20. század elején, a mongol teokráciában a lámának, a legfőbb vallási és világi vezetőnek, aki reinkarnálódott „szentként” született a földre, volt felesége, annak ellenére, hogy a buddhista tanok szerint ez nem lett volna megengedett (maga a Buddha is elhagyta a családját, hogy megvalósítsa önmagát). Van olyan szerzetes, aki szerint a 30-as években előfordult házasság, de akkor a láma nem lakhatott a kolostornál, hanem csak a polgári részeken (84. old.). Más úgy emlékszik, hogy a fiatal lámák átjártak a polgári negyedekbe, ha nőkkel akartak találkozni (123. old.). Azt más is megerősíti, hogy nők nem laktak a kolostoroknál (134. old.). Egy másik interjúalany szerint akkoriban a lámák nem érdeklődtek a nők iránt, nem úgy, mint az interjú készítésének idején, 2010-ben (99. old.). Ezt erősíti meg egy másik adatközlő, aki szerint sem a magas rangú lámáknak, sem a teljes fogadalmat tett szerzeteseknek nem volt feleségük. Ha valaki mégis megházasodott, akkor kizárták a közösségből (175–176. old.).

Ahogy említettem 1937-ben szovjet nyomásra és segítséggel gyakorlatilag megszűnt a mongol buddhista egyház Mongóliában. Ezek után természetes, hogy volt olyan láma, aki szerint az akkori mongol vezetők tévtanokat követtek, és megsemmisítették mindazt, ami jó volt (142. old.). Azonban érdekes módon másvalaki kifejezetten pozitívan nyilatkozott a szovjetekről: szerinte „a nagy szomszéd” fejlesztette Mongóliát, korábban az országlakók tetvesek és bűdösek voltak, nem hordtak alsóneműt, és éjjel ugyanazon a bundán aludtak, amelyet nappal viseltek (126. old.).

Ezekből az eltérő véleményekből is az látszik, hogy az egyes emberek más-hogy látják a történelmet. Azonban mi is azt érezhetjük, mint az az interjúalany, aki szerint a tudás feledésbe merült, mert nem kérdezték meg az idősebbeket, akik szétszóródtak, és meghaltak (108. old.). Pontosan ezért nagy érték az itt ismertetett munka: az idő múlása miatt az 1937 előtti korszakról már nem lehet érdemben személyes válaszokat kapni. Most lenne itt az ideje annak, hogy a kutatók Kína mongolok lakta részén interjúkat készítsenek, amíg nem késő. Ott ugyanis csak a kulturális forradalom alatt, az 1960-as évek második felében kezdtek ellehetetleníteni a vallási életet. Ekkor sok kolostor megsemmisült, és a lámák egy része a civil életbe tért át. Egyébként Teleki Krisztina interjúalanyai között két, Kínából származó mongol személy is akad, de ők még 1945-ben jöttek át a határon.

A kötet végén található fogalomjegyzékben, ahol lehet, a szó vagy kifejezés tibeti alakja is szerepel, de sajnos a mongol szavaknál hiányzik a klasszikus forma, valamint a cirill betűs változat. A földrajzi helyek azonosításában nagy segítséget jelentett volna egy térkép, de legalább a mostani, cirill betűs alakok feltüntetése (így könnyen rá lehetne keresni az interneten az egyes helynevekre). E csekély hiányosság ellenére csak remélni lehet, hogy a közeljövőben több ilyen kötet is megjelenik, amely személyes közelségbe hozza a történelmet.

Kápolnás Olivér

E számunk szerzői

Dávid Géza	ELTE BTK Török Filológiai Tanszék
Dávid Krisztina	Független kutató
Iványi Márton Pál	Független kutató
Kápolnás Olivér	Magyarságkutató Intézet Történeti Kutatóközpont
Lázár Imre	Független kutató
Szenkovics Dezső	Sapientia Erdélyi Magyar Tudományegyetem Kolozsvári Kar Nemzetközi Kapcsolatok és Európai Tanulmányok Tanszék
Szivák Júlia	PPKE BTK Kínai Tanszék és University of Nottingham

