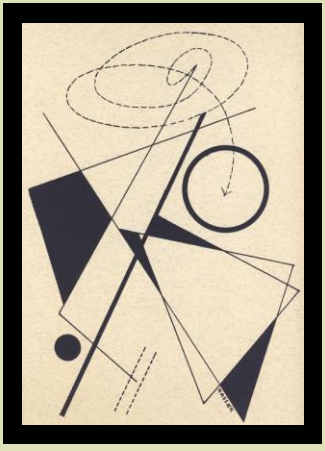
2018/1

REGIO

KISEBBSÉG◆ KULTÚRA◆ POLITIKA◆ TÁRSADALOM



A kisebbség fogalma a Közel-Keleten

A kurd államiság esélyei

Drúzok és az államiság

A Mandeusok

Földreform és telepítés a Monarchia romjain

Menekülés a futballba

FŐSZERKESZTŐ:

Papp Z. Attila

SZERKESZTŐK:

Bányai Viktória
Bárdi Nándor
Berta Péter
Csernicskó István
Fedinec Csilla
Kovács Eszter
Kállai Ernő
Komoróczy Szonja Ráhel
Szerbhorváth György (olvasószerkesztés)
Tátrai Patrik
Váradi Mónika

A lapszám megjelenését támogatta:

Nemzeti Kulturális Alap

Magyar Tudományos Akadémia

A kiadvány a Magyar Tudományos Akadémia támogatásával készült.

SZERKESZTŐSÉG ÉS KIADÓ:

MTA TK Kisebbségkutató Intézet
1097 Budapest, Tóth Kálmán utca 4.
E-mail: regio@tk.mta.hu

regio.tk.mta.hu

A REGIO Open Access peer-reviewed elektronikus folyóirat, a megjelent tartalmak pontos hivatkozás mellett ingyenesen letölthetők.
A hivatkozáskor tüntesse fel a cikk DOI azonosítóját is.

A borítóhoz felhasznált kép Kassák Lajos:
DUR mappa, Bécs, 1924 (Petőfi Irodalmi Múzeum, Kassák Múzeum)

HU ISSN 2415-959X

REGIO

KISEBBSÉG • KULTÚRA • POLITIKA • TÁRSADALOM

regio.tk.mta.hu

26. évf. (2018) 1. szám

KISEBBSÉGEK KÖZEL-KELETEN

N. RÓZSA ERZSÉBET
A kisebbség fogalma a Közel-Keleten. Egy esettanulmány: a kurdok 4

CSICSMANN LÁSZLÓ
A kurd államiság esélyei a Közel–Keleten a geopolitikai rivalizálás tükrében 24

KOVÁCS ATTILA
Drúzok és államiság a Közel-Keleten 52

KATARÍNA ŠOMODIOVÁ
A mandeusok a Közel-Keleten és Európában 95

KRITIKA

HEGEDŰS ISTVÁN
Sikertelen kísérlet? Földreform és telepítés a Monarchia romjain
(Szakál Imre: *Telepesek és telepes falvak a csehszlovák Kárpátalján*. MTA TK Kisebbségkutató Intézet – Kalligram, Budapest, 2017.) 120

BALOG IVÁN
Menekülés a futballba
(Péter László: *A labdarúgás szociológiája*. Presa Universitara Clujeană/Kolozsvári Egyetemi Kiadó, 2016.; Péter, László: *Forbidden Football in Ceauşescu's Romania*. Palgrave MacMillan, New York–London, 2017.) 131

DOI: 10.17355/rkkpt.v26i1.200

N. RÓZSA ERZSÉBET*

A kisebbség fogalma a Közel-Keleten. Egy esettanulmány: a kurdok

Az emberiség történetét végigkísérte a – törzsi, etnikai, faji, vallási stb. – másság és az ebből fakadó konfliktusok. A másság, a különbözőség szinte a kezdetektől az egyik legfontosabb csoportképző hatásként jelentkezett, amennyiben a csoporthoz tartozás – valamely közös tulajdonság alapján – az egyén helyzetét is meghatározta az adott társadalomban. Ilyen közös tulajdonság lehet a vérségi kötelék és leszármazás, a vallás, a közös nyelv stb. Az egyes társadalmi csoportok egymáshoz való viszonya azonban önmagában nem feltétlenül a különbözőségtől függött, mégis a különbözőség, maguk a megkülönböztető jegyek gyakran ennek a viszonynak „megjelölésére" szolgáltak. Az egyik legjellemzőbb viszony – a számszerűség alapján – a többség/kisebbség fogalompárral írható le. Meg kell jegyezni azonban, hogy önmagában a többség nem jelent feltétlenül hatalmat, irányító pozíciót.

A kisebbség fogalmának egységes, nemzetközi meghatározása máig sem történt meg, annak ellenére, hogy több próbálkozás is történt erre. Így például a kisebbség „egy olyan nem domináns csoport, mely lélekszámban kisebb az állam népességének többi részénél, nincs domináns helyzetben, s amelynek tagjai – mint az adott állam szülöttei – olyan etnikai, vallási vagy nyelvi jegyekkel rendelkeznek, amelyek különböznek az állam népességének többi részétől, és olyan szolidaritásérzést tanúsítanak, még ha csak burkolt formában is, amely kultúrájuk, hagyományaik, vallásuk vagy

* A tanulmány A jó kormányzást megalapozó közszolgálat-fejlesztés – KÖFOP-2.1.2-VEKOP-15-2016-00001 program kötetén belül készült. A szerző a Nemzeti Közszolgálati Egyetem Nemzetközi Kapcsolatok és Diplomácia Tanszékének egyetemi docense. E-mail: nagyne.rozsa.erzsebet@uni-nke.hu.

nyelvük megőrzésére irányul."[1] Több más meghatározás is létezik,[2] melyeknek részét képezik a csoportképző tényezők (vallás, nyelv, hagyományok) mellett a szolidaritás érzése, a fenntartás és a megőrzés vágya, azonban léteznek olyan tényezők, elsősorban egy adott közösség helyzetének konkrét körülményei, vagy a közösség szándéka, hogy elismeri-e magát kisebbségnek, melyek az egységes definíciót szinte lehetetlenné teszik.

Ráadásul, míg a modern európai történelemben modern korában és narratíváiban a kisebbségek etnikai és nemzeti felfogása, szemlélete dominál, addig a világ más részein a nemzet idegen fogalom. A Közel-Keleten és a tágabban értelmezett iszlám világban a másság és a kisebbség elsősorban vallási alapon fogalmazódik meg. Így áll elő az a számunkra meglehetősen furcsa azonosítás, amikor közel-keleti politikai diskurzusokban a Nyugatot a kereszténységgel azonosítják. (Meg kell jegyezni, hogy amikor nyugati vezetők keresztény-iszlám párbeszédet javasolnak, vagy a Közel-Keleten üldözött keresztények védelméről beszélnek – figyelmen kívül hagyva, hogy adott esetben más közösségeket is üldöznek –, ezt a percepciót erősítik.)

A történelem folyamán többség és a kisebbség[3] viszonyának különböző „kezelési módjai" léteztek és léteznek, a békés egymás mellett éléstől az erőszakig, illetve a „végső megoldásig". Térben és időben ezek nagyon változóak lehettek és lehetnek. Az európai fejlődésben „a nacionalizmus létrejöttét megelőző társadalmakban a vallási homogenitás igénye" generált konfliktusokat, míg „amióta a társadalmak, államok nemzeti alapon szerveződnek, azóta" a nemzeti különbözőség a fő meghatározó elem.[4] A közel-keleti fejlődésben máig a vallási különbség a meghatározó, de azon belül is többféle

[1] 1977-ben Francesco Capotorti, Special Rapporteur, az ENSZ-nek a diszkrimináció megakadályozására és a kisebbségek védelmére létrehozott albizottsága, E/CN.4/Sub.2/384/Rev.1, para. 568. hivatkozza United Nation Human Rights Office of the High Commissioner honlapja: Minorities under international law,
http://www.ohchr.org/EN/Issues/Minorities/Pages/internationallaw.aspx (letöltés ideje: 2017. szeptember 21.); idézi Kántor Zoltán: *A nemzet intézményesülése a rendszerváltás utáni Magyarországon.* Budapest: Osiris Kiadó, 2014. 109.

[2] Részletesen ld. pl. Kántor, 2014. 107-111.

[3] Kardos Gábor: *Kisebbségek: konfliktusok és garanciák,*. Budapest: Gondolat Kiadó, 2007. 56.

[4] Kántor, 2014. 35.

megkülönböztetés és különböző „bánásmódok" léteznek. Az iszlám tehát a vallási kisebbségek kezelésének mintáját teremtette meg, mely évszázadokon át mértékadó volt és gyakorlatával – bizonyos szempontból – megelőzte Európát.

Az iszlám ugyanis a kezdetektől különbséget tett a pogányok és az ún. „könyves népek" (*ahl al-kitáb*) között, mely utóbbiakat, ha feltételekkel is, de a többség védelmében részesítette. Az európai civilizáció és történelem folyamatában kialakult nemzeti/etnikai kisebbségek létét és helyzetét viszont olyan eszmék alakították, mint a nemzeti önrendelkezés elve, az egyenlőségeszme és az európai típusú államrendszer (a nemzetállamok kialakulása, a határok sérthetetlensége stb.). Ezt a különbségtételt egyébként a modern arab politikai terminológia is jól mutatja. A térség hagyományos – azaz (elfogadott) vallási – kisebbségeinek megjelölésére szolgáló terminus a '*dhimma*' (mint közösség) és a '*dhimmi*' (mint személy), míg a gyarmatosítás/európai behatolás következtében megjelenő új kisebbségfogalom megjelölésére ekkor „gyártottak" szót:[5] az '*aqallijja*' a 'kisebbség' szó tükörfordítása, és mint ilyen bővíthető pl. az 'etnikai' vagy más jelzőkkel.

A mai kisebbségek helyzete a globalizálódó világban egy kétirányú folyamatrendszerrel írható le. Egyrészt csökken a kisebbségek száma, a nemzetállamokra épülő nemzetközi rendszer (sérthetetlen határok), a globalizáció folyamatai (urbanizáció, migráció, telekommunikáció) a Közel-Keleten élő hagyományos közösségeket törnek szét, késztetnek elvándorlásra és/vagy asszimilálnak a többségi társadalomba. Másrészt, ellenreakcióként a „nemzetállamosodásra", globalizációra és/vagy az üldöztetésre adott válaszként az identitás megerősödése, a kisebbségek kulturális és politikai tudatosodása tapasztalható.

A kisebbségek jelentette kockázatok kezelését/megítélését is kettősség jellemzi. A többségi társadalom gyakran fenyegetésként értelmezi a területén élő kisebbségeket, különösen, ha azok kulturális

[5] A kutatók régóta próbálják áthidalni, magyarázni a különböző civilizációk fejlődésében kialakult terminológia különbségeit. A Közel-Kelet hagyományos és modern fogalmainak magyarázatára ld. többek között Lewis, Bernard: Multiple Identities in the Middle East. In: Maróth Miklós (szerk.): *Az iszlám politikaelmélete. Terminológiai vizsgálat*. Piliscsaba: Avicenna Közel-Kelet Kutatások Intézete, 2009.; Esposito, John L. (ed.): *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, 1995.

és politikai szinten is megfogalmazzák identitásukat és céljaikat, illetve csoportként képviselik érdekeiket. A többségi állam szintjén a veszély az elszakadásban, a határok megváltoztatásában, az ennek érdekében folytatott esetleges fegyveres küzdelemben, illetve harmadik állam esetén (például a törökök és kurdok ellentétei Németországban) az otthonról átgyűrűző konfliktusban jelentkezik. Helyi szinten a többség és a kisebbség vitáiban, például vallási jelképek megjelenítése, mecsetépítés, gettósodás stb. esetében, jelent fenyegetést. A többség által adott reakciók (erőszakos asszimiláció, csoportok átköltöztetése, genocídium) miatt ugyanakkor a kisebbségek biztonsága a nemzetközi közösség előtt humanitárius kérdésként jelenik meg. „A nemzetközi jog, amely a nyugati tradíció – az egyéni jogok – jegyében fejlődött, a közösségeket a védelem haszonélvezőinek és nem alanyainak tekinti. A kisebbségi jogokat egyéni és a csoport más tagjaival közösségben gyakorolt jogokként értelmezi."[6] Bár a kisebbségek helyzetének rendezésére az I.világháborút követő békeszerződésekben történtek próbálkozások, mint például a sèvres-i szerződésben a kurd kisebbség helyzetével kapcsolatban, valójában a kisebbségek kollektív jogainak gyakorlását illetően a mai napig nem létezik nemzetközi megállapodás, és az az egyes államok saját belső gyakorlatára van bízva. Annak ellenére van ez így, hogy a kisebbségek jogegyenlősége „a második világháború végén az ENSZ Alapokmány egyik alapeszméjévé vált, míg az 1966-ban aláírt Polgári és Politikai Jogok, illetve a Gazdasági, Szociális és Kulturális Jogok Nemzetközi Egyezségokmánya azonos szövegű 1. cikke szerint minden népet megillető jog."[7]

A kisebbségek a Közel-Keleten

A Közel-Kelet, mint általában a történelmi-politikai régiók kijelölése, a földrajzi határok mellett etnikai, nemzeti és vallási tényezők segítségével lehetséges. Ezek alapján szűkebben vagy tágabban határozhatjuk meg a térséget, azonban ettől függetlenül igaz lesz, hogy a térség sem etnikai, sem vallási, sem nyelvi szempontból nem homogén. A sokszínűség, a különböző közösségek

[6] Kardos, 2007. 42.
[7] Kardos, 2007. 47.

együttélése és keveredése évszázadok óta meghatározó jelensége a régiónak, mondhatni ez az a része a világnak, ahol az emberiség története során a másság, a sokszínűség alapállapot volt. A Közel-Kelet a monoteista vallások – a judaizmus, a kereszténység és az iszlám – kiindulópontja, melyek sémi eredetű népek prófétikus vallásai, közös vonásokkal és számos eltéréssel. Mindegyik alapja az egy istenbe vetett hit és az isteni törvények szerint folytatott élet, az Ábrahámra visszavezetett leszármazás, az ima, a böjt és az adakozás gyakorlata. Az iszlám, mint az utolsóként, a 7. században kinyilatkoztatott vallás ezeknek a közös elemeknek alapján a három monoteista vallást ugyanannak az egyistenhívő vallásnak tételezi, ezért a zsidókat és a keresztényeket, azaz a „könyves népeket" megkülönböztetett módon kezeli.

Bár a zsidó és a keresztény közösségek keletkezésüktől fogva folytonos jelenlétet mutatnak a térségben, az iszlám az, mely mint civilizáció és életforma az egész térséget átfogja, annak környezetét meghatározza és az egyébként nem muszlim csoportok életformáját is alapvetően befolyásolja. Mivel azonban az iszlám vallásként született, mely különböző kényszerítő körülmények hatására utóbb politizálódott és teremtette meg saját politikai egységét, a kalifátust, az elsődleges viszonyítási pont a vallás maradt. Így a Közel-Keleten a másság, a különbözőség is az iszlám megjelenése óta elsősorban a vallási különbségben jelentkezett.

Mindez nem jelenti azt, hogy a származásbeli – elsősorban a törzsi – különbségek ne jelentettek volna közvetlen veszélyt már a kezdeteknél a kialakuló muszlim közösség számára. Bár az iszlám a törzsi kapcsolatrendszert széttörte, amikor Isten előtt mindenki egyenlőségét hirdette, véglegesen mégsem sikerült azt felszámolnia, hiszen a törzsi hovatartozás a mai napig tartó hatásokkal rendelkezik. Azt mondhatjuk, hogy a nemzet és nemzetiség szerepét bizonyos mértékig ma is a törzsiség tölti be, miközben a kívülről oktrojált „nemzetállam" bizonyos mértékig maga is egyfajta „törzsi" szerepet kapott. Történetileg az iszlám azonban mégis egy olyan mindent átfogó, magasabb szintű összetartó erőt, identitást tételez, melynek árnyékában a leszármazás csak másodlagos. Ugyanez nem mondható el az arab nyelvről, mely együtt terjedt az iszlámmal. Bár az arab nyelvnek különleges, kiemelt szerepe van, hiszen Isten tiszta arab nyelven nyilatkoztatta ki szavait, az arab nyelv mégsem tudott – a vallási fórumokon kívül – olyan általánossá válni, mint az iszlám.

Például Észak-Afrikában a berberek, ha bizonyos fokig arabizálva lettek is, megőrizték saját nyelvüket, míg az Iráni-fennsík az iszlám hódítás alatt és után is megőrizte saját nyelvét, még akkor is, ha átmenetileg az iráni kisebb központok, udvartartások arab nyelvűvé váltak.

A kisebbségek és/vagy „más" közösségek jelenléte már az iszlám kezdetén komoly biztonságpolitikai kihívást jelentett, olyan társadalmi problémákat, melyeket az új közösségnek a kezdetektől kezelnie kellett. Az iszlám hajnalán a muszlim közösség folyamatos támadások szenvedő alanya volt a mekkai többség, a Korejs törzs vezette városvezetés részéről. Mindez nyilvánvalóan felvetette a többség és a kisebbség közötti viszony szabályozásának kérdését. A kivándorlást követően (*hidzsra*, 622) Mohamed és közössége egy olyan helyzetben találta magát, melyben a másság és a különbözőség kérdését kellett megoldaniuk. Ismert, hogy a jaszribi (medinai),[8] egymással vetélkedő törzsek Mohamedet békebírónak hívták be, illetve, hogy a városban zsidó közösségek is éltek. Az ún. medinai alkotmány tulajdonképpen egy olyan megállapodás, mely a mekkai bevándorlók, a medinai vitatkozók és a zsidók együttélését, egymáshoz való viszonyát hivatott rendezni és szabályozni. Ennek leképeződéseként a Medinában kapott kinyilatkoztatások a közösség életének kérdéseivel kapcsolatban tartalmaznak isteni útmutatást, szemben a korábbi, mekkai időszakban kapott kinyilatkoztatásokkal, melyek célja elsősorban magának a vallásnak a megalapítása, alaptételeinek közlése volt.

Bár a muszlimok és nem-muszlimok együttélése korántsem volt mindig zavartalan, a Koránra, illetve az iszlám szigorú monoteizmusára hivatkozva már igen korán kialakult a már fentebb említett, ún. „könyves népek" fogalma. E szerint a zsidókat és kereszténységet – írásba foglalt isteni kinyilatkoztatással rendelkező, ún. „könyves népekként" – a muszlimok kiemelt bánásmódban részesítették, és egy speciális fejadó, a *dzsizja* megfizetése mellett békében, saját törvényeik szerint hagyták élni, vallásukat gyakorolni. (Iránban a zoroasztriánusokat is a könyves népekhez sorolják, arra hivatkozva, hogy a próféta elfogadta a *dzsizjá*t a „Hadzsar

[8] Amikor Mohamednek és közösségének távoznia kellett Mekkából, az üldöztetések elől Jaszribba költöztek át. Ettől kezdve a város neve Madínat-un-Nabi, azaz a Próféta városa lett.

mágusaitól".[9] Az Irak és Irán határterületén élő mandeusok magukat szintén „könyves népnek" tartják.[10])

A vallási alapú identifikáció végigkísérte az iszlám történetét, és markánsan jelentkezett a „*dár al-iszlám*" és a „*dár al-harb*" közötti különbségtételben, melynek hatása a mai napig tart: a muszlimok a világot ma is először muszlim és nem-muszlim kategóriákra osztják, és csak ezután, ezeken belül értelmezhető a „nemzeti" vagy a területi állam alapú további identifikáció. (A szekularizált nyugati világ gyakorlatában az identifikáció első eleme a területi állam szerinti és/vagy a nemzeti hovatartozás, és csak ezután következhet valamely szinten a vallási azonosítás.) Az iszlám hódításai azt a tudatot erősítették, hogy előbb-utóbb az egész világ a *dár al-iszlám* részévé válik. Az iszlám felfogásában, aki muszlimnak született, élete végéig muszlim marad. Ugyanebben a felfogásban az a terület, mely muszlim irányítás alatt állt valamikor, szintén az iszlám földjének számít, akkor is, ha mára a helyzet megváltozott. (Ez az alapja azoknak a térképeknek, melyeket az Iszlám Állam közölt, és melyeken Magyarországot is az iszlám földjéhez tartozónak jelölték.)

Mindez nem jelentette azt, hogy magán az iszlámon belül – tehát vallási alapon – ne alakultak volna különböző közösségek. Azonban ezek megítélése – szintén vallási alapon – nagyon szigorú volt, és eleve magában hordozta az „eretnekség" vádját, hiszen Mohamed próféta, „a próféták pecsétje" után elvileg már semmiféle újításra, újraértelmezésre nem volt lehetőség. Az iszlám első szakítása a modern európai értelmezésben sokkal inkább politikai kérdésnek tekinthető, mintsem vallásinak, hiszen a próféta utódlása körül alakult ki. Ugyanakkor muszlim értelemben ez is vallási kérdés volt, hiszen az *umm*ának, a hívők közösségének vezetése volt a tét. A síiták, Ali híveinek, az Ali kalifaságát pártolóknak egy csoportja is emiatt hagyta el Ali táborát, majd ennek következményeként került sor az akkori iszlám vezetői ellen összehangolt merényletre, melyben

[9] Bukhári Szahíhja (hadíszgyűjteménye), 4. kötet, 53. könyv, 384. hadísz, http://www.usc.edu/schools/college/crcc/engagement/resources/texts/muslim/hadith/bukhari/053.sbt.html#004.053.384, Zoroastrians, Zoroastrianism in Post-Arab Iran, http://www.heritageinstitute.com/zoroastrianism/history/postArab.htm (letöltés ideje: 2017. szeptember 19.)

[10] Somodiová, Katarina: A mandeusok Iránban és Európában. *Regio*, 2018.1. szám. 98-122.

Ali meghalt. Huszeinnek, Ali kisebbik fiának a kalifaságért harcba szállását szintén értelmezhetjük egyfajta politikai megnyilvánulásként, azonban mártírhalála (680) a síita iszlám elkülönülő vallási ágként való dogmatizálódásának meghatározó momentuma. Erre emlékeznek a síiták a minden évben megtartott ún. Asúra-megemlékezéseken. A síita közösségnek a mártírhalállal végződő legyőzetése és a gyász egybekapcsolódik a kisebbségi lét történelmi és jelenkori tapasztalatával és gyakorlatával. A síita közösség aránya a muszlim közösségen belül ugyanis általában 10-15%-ra tehető, ami azonban egyes koncentráltabb környezetben – térben és időben – akár magasabb is lehet. Bár a történelem folyamán léteztek síita államalakulatok, az egyetlen állam, melynek 1501 óta az államvallása a síita iszlám, Irán. (Meg kell jegyezni, hogy az áttérés a síita iszlámra a Szafavida Perzsia tudatos identitásképző politikája volt az Oszmán Birodalom ellen folytatott küzdelmében. Így vált a síita iszlám az iráni államiság alkotóelemévé.)

Az „eretnekség" vádja a később kialakult irányzatokkal – iszmailiták, zaiditák, alaviták[11] stb. – szemben is megfogalmazódott, sőt, adott esetben ezen közösségek között is. Meg kell jegyezni, hogy a szunnita iszlámon belül is voltak és vannak olyan, radikális irányzatok, melyek akár a többi szunnita muszlimot is eretneknek titulálják, és akár „tűzzel-vassal" is a helyes útra akarják kényszeríteni őket. Ilyen a *vahhábizmus*, Szaúd-Arábia alapító ideológiája, és ilyen az Iszlám Állam ideológiája is.

A muszlim identifikáció először az Oszmán Birodalom gyakorlatában ütközött az újonnan kialakult európai, nemzeti alapú felfogással, amely ráadásul a territoriális államhoz, az államterülethez kapcsolódott. Az iszlám „könyves népek" és *dhimma*-felfogása az Oszmán Birodalom *millet*-rendszerében intézményesült, melyben a zsidó és a keresztény közösségek saját törvényeik szerint élhették életüket és gyakorolhatták vallásukat saját vezetőik irányítása mellett. Ebben az értelemben a modern európai gyakorlattal szemben az elfogadott vallási kisebbség kollektív jogokat élvezett.

[11] Az iszmailita vagy hetes síita irányzat Alitól a hetedik leszármazottig, a zaidita vagy ötös sía az ötödik leszármazottig vezeti az imámok sorát. Az alaviták nevükben Ali nevét őrzik.

Ez a rendszer biztosított védelmet például az Ibériai-félszigetről a spanyol *reconquista* után kiűzött zsidóknak is, és ez a keret volt az, amelyben az Oszmán Birodalom európai részén élő népek nemzeti öntudatra ébredésének és nemzeti önazonossága szervezésének színterei elsősorban a templomok és egyházi központok lehettek. Nem véletlen, hogy minden balkáni nacionalizmusban jelentős szerepet játszott és játszik a vallás, mint az uralkodó többségtől való elsődleges megkülönböztető elem. Az európai nacionalizmus átgyűrűzése a török és arab területekre azonban felemás helyzeteket eredményezett, amennyiben a vallás ott továbbra is az összekapcsoló elem volt, miközben az etnikai (nemzeti) másság ebben a rendszerben értelmezhetetlen.

Az Oszmán Birodalom veresége az I. világháborúban nemcsak az európai nemzeti eszmének eddig ellenálló, az Oszmán-házhoz fűződő lojalitásra épülő birodalom végét jelentette, hanem a muszlimok nagy részét egy politikai egységbe foglaló közösség feldarabolását is. A győztes európai nagyhatalmak által irányított „rendezés" keretében a birodalom „népeinek" egy része szuverén állammá alakulhatott, általában az etnikai összetartozás és/vagy nemzeti tudat alapján. Ez elsősorban az európai, balkáni népek – szerbek, bolgárok, görögök és törökök – esetében következett be.

Az Oszmán Birodalom romjain létrejövő Török Köztársaság az oszmán örökséget elvetette, kimondta a kalifátus végét, és a francia laikus köztársaság modelljének és a nemzeti eszmék átvételével a területi állammal való azonosulás vált a meghatározóvá. Az atatürki modell is ezt követi: török az, aki a Török Köztársaság állampolgára.

Az Oszmán Birodalom más elcsatolt részein élő népek esetében többféle forgatókönyv érvényesült: az arabok által lakott területeket – az 1916-os McMahon-levelezésben ígértekkel szemben – mesterségesen meghúzott országhatárokkal darabolták fel, és az így kialakított területi államokat valamelyik mandatárius hatalom (elsősorban Nagy-Britannia és Franciaország) „segítő irányítása" alá helyezték. Bár ezek az országok általában jelentős arab népességgel rendelkeztek, ez nem jelentette azt, hogy társadalmaik homogének lettek volna. A területi államhoz való alkalmazkodás pragmatikus folyamatában létrejövő különböző arab identitású (egyiptomi, szíriai, iraki, líbiai stb.) közösségek azonban a pánarab eszme mögött felsorakozva kisebbségben voltak az egészhez és egymáshoz képest, ami az „arab egység" vezető szerepéért folytatott, leginkább az

ideológiai és retorikai síkon megmaradt küzdelemben jelentkezett. Azt mondhatjuk tehát, hogy az idealizált arab egységben az egyes arab közösségek mind kisebbségben voltak és maradtak.

Bár saját területükön ők alkották a többséget, a kisebbségeket – a maguk arabságának tudatában is – továbbra is vallási alapon fogalmazták meg. Ez többnyire azért nem okozott problémát, mert a Földközi-tenger keleti partvidékén a más nemzetiségű, például örmény vagy görög közösségek egyben más vallásúak (keresztények) voltak. A nemzeti/etnikai másság elsősorban ott jelentkezett különösen későn és problematikusan, ahol a többség és a kisebbség ugyanúgy az iszlámhoz, sőt, annak azonos ágához tartozott. A legnépesebb ilyen kisebbség az Oszmán Birodalomban a kurdok voltak.

A kurdok

A kurdok – az iszlám mellett és ellenére – európai értelemben véve is nemzeti/etnikai kisebbség. Az Oszmán-Török Birodalomban etnikai másságuk nem volt értelmezhető, hiszen maguk is muszlimok lévén, identitásuk első és legfontosabb eleme, az iszlám a többséghez kapcsolta őket. Az európai nacionalizmus, illetve az első világháború alatt és után kialakult európai kisebbségpolitikai gyakorlat azonban éppen a kurdok esetében az „egyedfejlődés" és nemzetté válás folyamatának példája. A muszlim kurdok együtt harcoltak a törökökkel az I. világháborúban, majd az azt követő honvédő háborúban is. (Sőt, az örmény népirtásban is részt vettek.)[12] Első felkelésük oka az iszlám kalifátus eltörlése, azaz egy vallási kérdés volt. Az európai hatás, de főleg a török nacionalizmus kibontakozása következtében fogalmazódott meg a kurd „nemzet", de még inkább egy kurd állam alapításának igénye. A nemzet- és államalapítással azonban a kurdok elkéstek, és tulajdonképpen egy másik európai eszmének, a nemzetállamok védelmének és határaik megváltoztathatatlanságának áldozatai: nem alapíthatnak államot és öt államban szóródtak szét kisebbségként.

[12] Ld. pl. Az örmény népirtás 1915. http://konfliktuskutato.hu/index.php?option=com_content&view=article&id=345:az-oermeny-nepirtas-1915&catid=42:nepirtasok&Itemid=210 (utolsó letöltés: 2017. szeptember 12.)

A 16–17. században a kurdok lakta vidéket a két akkori regionális hatalom, az Oszmán-Török Birodalom és a Szafavida Perzsia osztotta fel egymás között, az 1639-es kaszr-i-sirini/zohábi békével,[13] bár a határmenti harcok még kétszáz évig tartottak. A török és a perzsa központosító törekvések csekély sikerrel jártak, hiszen a 19. század közepéig több kurd helyi dinasztia uralkodott az elvileg kettéosztott Kurdisztánban, melyek mindkét államtól függetlenek voltak.[14] Az oszmán-török tanzimat-reformok a birodalom gyengeségének felszámolását célozták, egyik eredményük a félautonóm kurd rezsimek felszámolása volt. Azonban hatékony központi ellenőrzést nem sikerült kiépíteniük. Az így keletkezett vákuumhelyzet egyrészt teljes káosszal járt a kurd területeken, másrészt szinte kikényszerítette a helyi – újabb – vezetők megjelenését. Ebbe a vákuumhelyzetbe azok a vallási vezetők, sejkek léptek, akik így egyszerre lettek „nemzeti", világi és vallási vezetői a kurdoknak.

A kurd egység és egy önálló Kurdisztán megteremtésének gondolatát a korszak legelismertebb kurd vezetője, Obajdalláh[15] sejk fogalmazta meg a 19. század végén, akinek a mozgalma tekinthető a modern értelemben vett kurd nacionalizmus első megnyilvánulásának, annak ellenére, hogy a kurdok összetartozásának és a többi térségbeli népcsoporttól való

[13] Treaty of Qaṣr-i Shīrīn, Encyclopedia Britannica, https://www.britannica.com/topic/Treaty-of-Qasr-i-Shirin (letöltés ideje: 2017. szeptember 15.)

[14] Kakeyi, Saeed: *Kurds, Oil and International Political Economy*. http://www.kurdishaspect.com/doc061410SK.html (utolsó letöltés: 2017.szeptember 19.)

[15] A kurd nevek átírása még az egyébként igen bonyolult arab-török-perzsa nevek átírásánál is problematikusabb, amennyiben a nevek többnyire párhuzamosan több – kurd, arab, perzsa és török – változatban is előfordulnak (pl. Dzsalál arabosan, de Dzselál kurdul, viszont iraki-arab környezetben). Ráadásul azt is figyelembe kellett venni, hogy az idegen nyelvű média is igyekezett ezeket a neveket a saját átírási szokásainak megfelelően alakítani. Ezek az átírások azután a magyar médiába is esetenként ebben az – idegen – alakban kerültek be, függetlenül attól, hogy a magyar nyelv írásmódja alkalmasabb lehet a nevek hangalakjának közelibb tükrözésére. Pl. Talabani alakban, amely kurdul a Tálebáni, arabul a Tálibáni hangalaknak felel meg.

különbözőségének jelei már a 12. század óta megnyilvánultak.[16] Az általa elképzelt kurd állam mind a török, mind a perzsa kurd területeket magába foglalta volna. Alapja a kurd nép faji, kulturális és nyelvi hasonlósága volt, *raison d'être*-je pedig a török és a perzsa birodalom gyengeségéből fakadó mindenütt eluralkodó törvénytelenség és egy esetleges örmény államnak a kurd területeket is magába foglaló felemelkedésétől való félelem volt. Az Oszmán Birodalomnak az első világháború utáni feldarabolása a kurd területek további megosztásához vezetett, amennyiben kurd központi területek (Moszul) kerültek a létrejövő új arab „nemzetállamokhoz", elsősorban Irakhoz, de kisebb mértékben Szíriához is.

Ugyanakkor éppen az Oszmán Birodalom felosztása kérdésében keletkezett dokumentumok – elsősorban a sèvres-i szerződés, mely azóta is a kurd függetlenségi törekvések legfontosabb referenciapontja – azok, melyek elismerik a kurdokat és autonómiát biztosítanak nekik, sőt, bizonyos feltételek mellett az önálló Kurdisztán létrehozását is lehetővé teszik.[17]

A kurdok ma a Közel-Kelet (és a világ) legnagyobb, saját állammal nem rendelkező kisebbsége. Becsült számuk mintegy 30 millió, de maguk a kurdok 40 milliós (vagy akár nagyobb) népességről beszélnek. Eredetüket az ókorba, sőt, azon túl is, a mitikus őskorba vezetik vissza. Iráni nép, mely az indoeurópai nyelvcsalád indoiráni ágához tartozó dialektusokat beszél, egységes kurd nyelv azonban ma sem létezik. A három nagy dialektus, a kurmandzsi, a zaza és a szoráni államhatárokon átnyúló közösségeket jelez és teremt, miközben társadalmi jelentőséggel is bír. A kurdok egyik legjellemzőbb vonása a társadalmi és gazdasági szerveződés közös módja. A Törökország, Irak, Irán és Szíria találkozásánál elterülő hegyes vidék a hazájuk, a pontosabban soha

[16] Pl. „a különböző kurd uralkodócsaládok az araboktól származtatták magukat és büszkék voltak arab genealógiájukra … minden bizonnyal annak a vallási presztízsnek köszönhetően, melyet az arab leszármazás az iszlám népek között élvez. Ugyanakkor még azok is, akik ilyen leszármazást tulajdonítottak maguknak, sohasem tartották magukat másnak mint kurdnak." Jwaideh, Wadie*: Kurdish National movement. Its origins and development.* New York: Syracuse University Press, 2006. 291.

[17] Sèvres-i békeszerződés (1920) 62. és 64. cikke, http://wwi.lib.byu.edu/index.php/Section_I,_Articles_1_-_260 (utolsó letöltés: 2017.09.14.)

nem körvonalazott Kurdisztán. Törökországban mintegy 15-18 millió, Irakban és Iránban 5–8 millió, Szíriában közel kétmillió kurd él, de kisebb számban találhatók kurd csoportok a volt Szovjetunió – ma leginkább Örményország – területén is.

A törzsi, nyelvi, vallási és földrajzi széttagoltság ellenére a kurdok önmagukat összetartozónak tételezik, és a külvilág is egy népként látja őket. Egyes elemzők ennek az összetartozásnak az alapját egyfajta „hegyi kultúrában" vélik felfedezni.[18] Ugyanakkor bár modernkori történetük minden országban felkelések sorozatával írható le, és a Nagy Kurdisztán álma a legtöbb kurd csoport/szervezet napirendjén szerepelt, közös, összefogott megmozdulásra soha nem került sor. Ennek okai egyrészt a földrajzi helyzet, másrészt nyilván az ezzel szorosan összefüggő történelmi tapasztalat (vö. a már említett kisebb központok a központi hatalomtól távoli félperiférián), harmadrészt a tény, hogy a kurd vezetők általában a saját helyi és/vagy regionális érdekeikkel voltak elfoglalva. A 20. századi politikai rendezéseket követően mindehhez hozzájárult politikai széttagoltságuk is.

Kisebbségi létük, azaz a kisebbségi lét problémái, miközben erősítenék az összetartozást, az a tény, hogy más-más berendezkedésű és etnikumú többségi államban kell önmagukat megfogalmazniuk, legalább ennyire „szétfejlődést" eredményezett. Törökországban egy erősen nacionalista török környezetben, köztársasági formában és viszonylag demokratikus környezetben kellett másságukat először elismertetni. Irakban egy erőteljesen arab nacionalista környezetben (Szaddám Huszein bukásáig), míg Iránban a perzsa nacionalista síita iszlám teokratikus államban kellett másságukat megélniük. Mindehhez hozzájárult, hogy míg Irakban és Iránban az etnikai kisebbségek létezését hivatalosan is elismerték, addig Törökország az oszmán hagyomány tagadásában és a török identitás építésében az egységes nemzet létrehozását tartotta szem előtt. Ezzel talán szoros összefüggésben a törökországi kurdok sokkal elutasítóbb magatartást tanúsítottak a török állammal szemben, mint iraki és iráni társaik a saját államukkal szemben.[19]

[18] Jwaideh, 2006. 291.

[19] Nader Entessar: *Kurdish Politics in the Middle East*. Boulder, CO: Rowman and Littlefield, 2010. 10.

A kurdok biztonságpolitikai szempontból belpolitikai és regionális szinten is kihívást jelentenek. Közös álmuk – az egyetlen „nemzeti" egységbe foglaló – önálló kurd állam megteremtése. Azonban a kurd nemzeti identitás kifejezését és megélését, akár csak egy államhatáron belüli autonómia formájában, mindegyik többségi állam veszélyforrásként percepiálja, még akkor is, ha ennek mértéke és megnyilvánulási formája országonként és időszakonként különböző, csakúgy, mint a központi kormányzat viszonya a kurd kisebbséghez. Az önálló kurd állam megteremtése ugyanis a többségi államok felbomlásával és/vagy jelentős területvesztésével fenyeget. Ezt a fenyegetést annál is inkább valósnak ítélik, mivel a II. világháborút követően a Szovjetunió támogatásával, ha csak rövid időre is, de létrejött egy önálló kurd állam iráni kurd területen, az ún. Máhábádi Köztársaság.[20] Ezért a többségi államok területi integritása – ez a kérdés elsősorban Irakkal kapcsolatban merült fel – regionális közös érdek, aminek következtében a kurd állam gondolatát minden állami tényező elutasítja.

Az elmúlt évtizedek tapasztalatai alapján további fenyegetést (vagy annak lehetőségét) jelenti az érintett országok által a szomszéd ország kurd kisebbségének nyújtott támogatás az adott ország központi kormányzatával szemben. Míg elmondható, hogy a három állam (Törökország, Irak és Irán) 1958-ig, az iraki monarchia megdöntéséig nem próbálta a „kurd kártyát" kijátszani egymással szemben, és az 1937-es szaadábádi szerződéshez[21] tartották magukat, addig az Iraki Köztársaság kikiáltása és egy pánarab, arab

[20] A Máhábádi Köztársaság 1946. január 22-től december 15-ig állt fenn. Mufid, Abdulla: Mahabad – the first independent Kurdish republic. *The Kurdistan Tribune,* June 12, 2011, https://kurdistantribune.com/mahabad-first-independent-kurdish-republic/ (utolsó letöltés: 2017. szeptember 20.)

[21] „A Magas Szerződő Felek kötelezik magukat, hogy teljes mértékben az egymás belügyeibe történő beavatkozástól való tartózkodás politikáját fogják követni." I.cikkely, „A Magas Szerződő Felek mindegyike kötelezi magát, hogy határain belül megakadályozza a fennálló intézmények megdöntésére törekvő olyan fegyveres bandák, szövetségek vagy szervezetek megalakulását és ténykedését, amelyeknek az a céljuk, hogy megsértsék akár egy másik Szerződő Fél határmenti vagy nem határmenti bármely területének belső rendjét vagy biztonságát, akár a másik Fél kormányzati rendszerét." VII. cikkely, Meg-nem-támadási szerződés Afganisztán, Irán, Irak és Törökország között, 1937. július 8., Teherán. In: Lugosi Győző (szerk.): *Dokumentumok a Közel- és Közép-Kelet történetéhez (1914-1980).* Budapest: Tankönyvkiadó, 1989. 157–159.

nacionalista kormányzat (kormányzatok sorozata) hatalomba kerülése ezt a helyzetet gyökeresen megváltoztatta. Különösen érvényes volt ez Irak és Irán viszonyában, egészen az iraki-iráni háború végéig (1988).

Mindezek alapján elmondható, hogy a térség biztonságpolitikájának egyik meghatározó eleme a kurd kérdésben alkotott szövetségek mindenkori dinamikája. Minden politikai szereplő volt már (és lesz) szövetségben is, háborúban is mindenki mással: államok, az egyik állam a másik állam kurd szervezete(i), a központi hatalom és saját kurd szervezete(i), illetve a kurd szervezetek. Ez a „szövetségi kaleidoszkóp" önmagában is jelenthet biztonságpolitikai fenyegetést, melynek értelmezése az adott pillanatban érvényes. Mindez azt is jelenti, hogy maguk a kurd közösségek, még ugyanabban az országban sem egységesek, politikai, törzsi, stb. alapon számos kisebb nagyobb csoportot és/vagy szervezetet képeznek. A leendő kurd államiság szempontjából talán még lényegesebb, hogy a határokon túl lévő kurd közösségek gyakran egymással is konfliktusban állnak.

A kurd egység és állam vízióját tehát a belső ellentétek is fenyegetik, ami a többségi állam számára is belpolitikai és belbiztonsági fenyegetéseket hordoz: egyrészt az adott államon belüli más etnikai csoportokkal való területi viták, másrészt a különböző kurd csoportok egymás közötti nézeteltéréseinek, akár fegyveres összecsapásainak formájában. Ismert, hogy Irakban a mai napig nem rendeződött Kirkuk hovatartozásának és státuszának kérdése, melyet nemcsak az arabok és a kurdok, de történelmi tények okán a turkománok is magukénak követelnek. Iránban pedig a kurd politikai napirend egyik kérdése volt Kurdisztán tartomány határainak módosítása, azeriek által is lakott területek bevonásával. A kurdok megosztottsága Irakban is, Iránban is gyakran fegyveres összetűzések formájában is kifejeződött, aminek oka részben a különböző csoportok politikai céljainak és eszközeinek különbségére vezethető vissza.

A határokon átnyúló, de a határok által szétválasztott kurd közösség helyzetét és nemzetközi megítélését a 20. század végétől kezdve két folyamat változtatta meg: az egyik Irak helyzetének megváltozása – különösen az 1991-es Öböl-háború és a 2003-as iraki háború és azok következményei –, a másik az Iszlám Állam kihívása és területfoglalása.

Az Irak elleni nemzetközi szankciók, majd a 2003-as iraki háború következtében nyilvánvalóvá vált, hogy Irak területi integritása fontosabb, mint a Szaddám Huszein-rendszer megdöntése. Ennek megfelelően az új Irakban kormányzati pozícióba kerülő kurdokkal való jó viszony minden szomszédos ország érdeke volt. A 2003 utáni regionális rendet a kurd kérdésben, úgy tűnt, inkább az érintett országok együttműködése jellemezte, amennyiben az Irakban menedéket találó, Törökország és Irán ellen fegyveres harcot folytató kurd csoportok iraki jelenléte az országok egymás közötti viszonyában nem váltott ki heves vitákat, amint az ellenük irányuló – gyakran közös – török-iráni fegyveres akciók sem. Ráadásul, az Észak-Irakban megalakuló kurd regionális kormányzat Törökországgal egyre szorosabb kapcsolatokat ápolt.

Azt mondhatjuk, hogy az 1991-es Öböl-háború, majd a 2003-as iraki háború Észak-Irakban megteremtette a kurd régió „kvázi" függetlenségét,[22] majd a kurd regionális kormányzatot, mely gyakorlatilag mint állam az államban működik. Az iraki kurd regionális kormányzat bizonyos szempontból, de legalább jelképesen, a kurd kérdés centrális – majdhogynem állami szintű – szereplője lett, mely egyrészt felelősséget vállal a többi kurd sorsáért, és befogadja a menekülőket, másrészt egyfajta korlátozott politikai entitásként a térség államaival többek között a kurd kérdésben is közvetlen tárgyalásokat folytat, harmadrészt minden kurd számára követendő példaként szolgál, és mint ilyen, erősítette a kurd nemzeti érzést.[23] Ezzel példát szolgáltatott a szomszédos államokban élő kurd közösségek számára. Bár az iraki kurdok máig megmaradtak Irak keretein belül, a 2005-ben a parlamenti és a kurd regionális kormányzati választásokkal egyidejűleg szervezett, majd a 2017-ben ismét megtartott szavazáson az iraki kurd lakosság 90%-ot

[22] Ismert, hogy az Öböl-háborút követően a nemzetközi közösség védelme alatt iraki Kurdisztán a bagdadi központtól függetlenül és gyakorlatilag háborítatlanul, de változatlanul az Iraki Köztársaság keretében élt tovább.

[23] „A regionális kormányzat Iraki Kurdisztánban növelte a kurdok nemzeti érzését mindenütt." – mondta Murat Karayilan, kurd gerilla parancsnok, Kurdish guerillas launch clandestine war in Iran, By Damien McElroy in the Qandil mountains 10 Sep 2007, http://www.telegraph.co.uk/news/worldnews/1562707/Kurdish-guerillas-launch-clandestine-war-in-Iran.html (utolsó letöltés: 2017. szeptember 20.)

meghaladó arányban szavazott a kurd függetlenség mellett. Bár a következmények azt mutatják, hogy ez most nem aktuális, több szakértő is úgy vélte, hogy a kérdés nem a „ha", hanem a „mikor?", különösen hogy az iraki kurd vezetők új nemzedékének már semmiféle kötődése nincs Irakhoz.[24]

A másik folyamat, mely mind Irakban, mind Szíriában a kurdok szempontjából további jelentős elmozdulást hozott, az Iszlám Állam megjelenése és előretörése volt.[25] A szíriai polgárháború egyrészt megteremtette azt a helyzetet, amikor Bassár al-Aszad tulajdonképpen magukra hagyta a szíriai kurdokat, másrészt Kobane ostroma és élethalál-harca a nemzetközi figyelmet a kurdokra irányította. Irakban tulajdonképpen a *jazídi*k kálváriája játszott hasonló, sokkolóan figyelemfelkeltő szerepet. Az Iszlám Állam elleni harc egyben megteremtette az egyes, eddig államhatárral elválasztott kurd közösségek közötti viszonylag szabad átjárást, részben a menekültek, részben a fegyveresek tekintetében. Az Iszlám Állam elleni nemzetközi küzdelem kezdeti szakaszában a kurd fegyveresek, a *pesmergá*k voltak az egyik legfontosabb – időnként az egyetlen – szárazföldi fegyveres erő, akik ráadásul igen komoly sikereket is tudhattak magukénak. Tehát ha a 2003-as háború megteremtette a kurdoknak, mint politikai aktoroknak az elismerését, akkor az Iszlám Állam elleni nemzetközi összefogás eredménye az lett volna, hogy a kurdok egy olyan elismert fegyveres erővé váltak, akiknek a legitimitását nem lehet kétségbe vonni.

Ennek az elismertségnek a birtokában és a felszabadított területek ellenőrzésével a kurdok további lépést kívántak tenni a kurd függetlenség irányában. Terveiket ismételten az országhatárokon belüli és kívüli realitások határozták meg. A szíriai kurdok politikai

[24] Idézi Entessar, i.m. 202.

[25] Bővebben l. Arany Anett – N. Rózsa Erzsébet – Szalai Máté: Kobane – eltérő érdekek és percepciók csatája. *KKI Tanulmányok,* 2014/2. http://kki.hu/assets/upload/KKI_Tanulmenyok_2014NRE_Szalai_AA_Kobane.pdf; Arany Anett – N. Rózsa Erzsébet – Szalai Máté: Az Iszlám Állam – következmények, KKI Tanulmányok 2015/1, http://kki.hu/assets/upload/KKI_Tanulmenyok_2015No_1_Arany-Rezsa-Szalai2.pdf (utolsó letöltés: 2017. szeptember 20.); Arany Anett – N. Rózsa Erzsébet – Szalai Máté: *Az Iszlám Állam kalifátusa. Az átalakuló Közel-Kelet.* Budapest: Osiris Kiadó – KKI, 2016.

célja tulajdonképpen az Iszlám Állam elleni harcban kialakult helyzetük megőrzése lenne: állampolgárság és autonómia.

Az iraki kurdok azonban 2017 szeptemberében elérkezettnek látták az időt a továbblépéshez. Egyrészt Irakon belül, úgy tűnik, szinte helyrehozhatatlanul megromlott a központi vezetéshez fűződő viszony, másrészt az iraki kurd erők közötti erőviszonyokban is döntő változást jelenthet a függetlenségi referendum eredménye. Azonban a nemzetközi környezet továbbra sem kedvező, és a referendum megtartását immár minden globális és regionális erő ellenzi. Azaz ismételten megfogalmazódott a kurd kisebbségekkel rendelkező szomszédos államok közös véleménye, mely egyértelműen a jelenlegi határok sérthetetlensége, az országok területi integritásának megőrzése mellett foglal állást.[26] Egyidejűleg a Donald Trump vezette amerikai adminisztráció is a kurd népszavazás elhalasztására szólított fel.[27]

Felhasznált irodalom

Arany Anett – N. Rózsa Erzsébet – Szalai Máté: Kobane – eltérő érdekek és percepciók csatája. *KKI Tanulmányok,* 2014/2.

Arany Anett – N. Rózsa Erzsébet – Szalai Máté: *Az Iszlám Állam kalifátusa. Az átalakuló Közel-Kelet.* Budapest: Osiris Kiadó – KKI, 2016.

Nader Entessar: *Kurdish Politics in the Middle East*. Boulder, CO: Rowman and Littlefield, 2010.

Esposito, John L. (ed.): *The Oxford Encyclopadeia of the Modern Islamic World*, 1995.

Jwaideh, Wadie*: Kurdish National movement. Its origins and development.* New York: Syracuse University Press, 2006. 291.

[26] The Iran Project: Iraq, Iran, Turkey release statement on KRG referendum plan. September 20, 2017, http://theiranproject.com/blog/2017/09/21/iraq-iran-turkey-release-statement-krg-referendum-plan/ (utolsó letöltés: 2017. szeptember 20.)

[27] Toosi, Nahal: U.S. demands Iraqi Kurds cancel vote on independence. 9/15/2017, http://www.politico.com/story/2017/09/15/us-demands-iraqi-kurds-cancel-independence-vote-242789 (utolsó letöltés: 2017. szeptember 20.)

Kakeyi, Saeed: *Kurds, Oil and International Political Economy*. http://www.kurdishaspect.com/doc061410SK.html (utolsó letöltés: 2017.szeptember 19.)

Kántor Zoltán: *A nemzet intézményesülése a rendszerváltás utáni Magyarországon.* Budapest: Osiris Kiadó, 2014. 109.

Kardos Gábor: *Kisebbségek: konfliktusok és garanciák,.* Budapest: Gondolat Kiadó, 2007. 56.

Lewis, Bernard: Multiple Identities in the Middle East. In: Maróth Miklós (szerk.): *Az iszlám politikaelmélete. Terminológiai vizsgálat*. Piliscsaba: Avicenna Közel-Kelet Kutatások Intézete, 2009.

Lugosi Győző (szerk.): *Dokumentumok a Közel- és Közép-Kelet történetéhez (1914-1980).* Budapest: Tankönyvkiadó, 1989. 157-159.

Somodiová, Katarina: *A mandeusok Iránban és Európában* munkacímű tanulmánya, mely a KÖFOP „Az államiság kérdései a Közel-Keleten I." Ludovika Kutatócsoport keretén belül készült. Megjelenés alatt.

Internetes források

http://www.usc.edu/schools/college/crcc/engagement/resources/texts/muslim/hadith/bukhari/053.sbt.html#004.053.384 , Zoroastrians, Zoroastrianism in Post-Arab Iran,

http://www.heritageinstitute.com/zoroastrianism/history/postArab.htm (letöltés ideje: 2017. szeptember 19.)

Treaty of Qaṣr-i Shīrīn, Encyclopedia Britannica, https://www.britannica.com/topic/Treaty-of-Qasr-i-Shirin (letöltés ideje: 2017. szeptember 15.)

Napilapok, portálok

Mufid, Abdulla: Mahabad – the first independent Kurdish republic. *The Kurdistan Tribune,* June 12, 2011, https://kurdistantribune.com/mahabad-first-independent-kurdish-republic/ (utolsó letöltés: 2017. szeptember 20.)

Kurdish guerillas launch clandestine war in Iran, By Damien McElroy in the Qandil mountains 10 Sep 2007. http://www.telegraph.co.uk/news/worldnews/1562707/Kurdish-guerillas-launch-clandestine-war-in-Iran.html (utolsó letöltés: 2017. szeptember 20.)

The Iran Project: Iraq, Iran, Turkey release statement on KRG referendum plan. September 20, 2017, http://theiranproject.com/blog/2017/09/21/iraq-iran-turkey-release-statement-krg-referendum-plan/ (utolsó letöltés: 2017. szeptember 20.)

Toosi, Nahal: U.S. demands Iraqi Kurds cancel vote on independence. 9/15/2017, http://www.politico.com/story/2017/09/15/us-demands-iraqi-kurds-cancel-independence-vote-242789 (utolsó letöltés: 2017. szeptember 20.)

ERZSÉBET N. RÓZSA

The concept of minority in the Middle East.
A case study: The Kurds

While in the European narratives the ethnic and national perceptions of minorities are prevailing, in the Middle East and the Islamic world ‘otherness’ and minority are interpreted on a religious basis. Islam, therefore, has created the model of handling religious minorities, and has from the beginning distinguished between pagans and the ‘peoples of the book’ (*ahl al-kitab*). The latter, under certain circumstances, has enjoyed the protection of the majority. As a consequence of the European intervention in the region, a new terminus technicus appeared: ‘*aqalliyya*’, which is the literal translation of ‘minority’.

Keywords: Islam, religious vs ethnic minority, ‘peoples of the book’, Kurds

DOI: 10.17355/rkkpt.v26i1.201

CSICSMANN LÁSZLÓ[1]

A kurd államiság esélyei a Közel–Keleten a geopolitikai rivalizálás tükrében

Bevezetés

A kurdok 2017 szeptemberében kerültek történelmük során legközelebb az önálló államisághoz, amikor Irak kurdok lakta területein eredményes függetlenségi népszavazást tartottak. Az iraki kurdok az autonómia idestova két és fél évtizede alatt olyan közigazgatást építettek ki, amely bizonyos szempontból az államiság ismérveit is magában foglalta. Az iraki kurdok, akik jelentős szerepet játszottak az Iszlám Állam elleni hadműveletekben 2014 és 2017 között, elérkezettnek látták az időt, hogy a nemzetközi közösség támogatását megnyerve kikiáltsák független államukat. A 2017 szeptemberi népszavazást követően a bagdadi kormányzat leszámolt a függetlenségi törekvésekkel, amelyeket a nemzetközi közösség sem támogatott. Jelen tanulmány az autonómia és a függetlenség kérdéseit vizsgálja meg elsősorban Irak vonatkozásában, részben kitérve a térségben zajló regionális és globális rivalizálásra.

A kurdok a Közel-Keleten élő legnagyobb állam nélküli népcsoport, akiknek számát a becslések alapján 30 és 40 millió fő közé tehetjük. Alapvetően négy országban alkotnak jelentős kisebbséget, amellyel nagymértékben befolyásolják a regionális politikai folyamatokat is. Törökországban megközelítőleg 15 millió (19 százaléka a lakosságnak), Irakban 6 és 8 millió fő közé tehető a

[1] Csicsmann László habilitált egyetemi docens, a Budapesti Corvinus Egyetem Társadalomtudományi és Nemzetközi Kapcsolatok Karának dékánja és a Nemzetközi Tanulmányok Intézet igazgatója.
E-mail: laszlo.csicsmann@uni-corvinus.hu

számuk (15–20 százaléka a népességnek), Iránban hasonlóképpen 6–8 millió fő (10 százaléka a lakosságnak), és végül Szíriában 5–10 százalék közötti az arány, amely megközelítőleg 1–2 millió főt tesz ki.[2] Kurdok a népességmozgások következtében élnek más államokban is kisebbségben. Például a migráció eredményeként csak Németországban megközelítőleg 600–800 ezer kurd származású személy él.

A kurdok nyelvileg nem tekinthetőek egységesnek, ugyanis az indeurópai nyelvként számon tartott kurd nyelv három eltérő dialektusra osztható: az északi az ún. kurmandzsira, a középső az ún. szóránira és az ún. déli dialektusra. A kurdok 75 százaléka a szunnita iszlámot követi, és annak is a sáfiita iskoláját. A kurdok között azonban találunk síitákat is, ilyenek például Irakban a fejli kurdok vagy Törökországban az alevik. Egyes források a jazidi vallást követő közösséget is a kurd kisebbséghez sorolják. Az iszlám népi irányzata, a szúfizmus is meghatározó bizonyos kurd közösségek körében.[3]

A kurdok, miközben a kurd nacionalizmus eredményeként összetartozás- tudattal, közös identitással rendelkeznek, jelenlegi politikai és társadalmi helyzetük attól az országtól függ, ahol éppen élnek. Az eltérő nemzeti történelmek következtében törökországi kurdokról, iraki kurdokról, iráni kurdokról és szíriai kurdokról beszélhetünk. A kurd nacionalizmus az 1880-as években az arab és török nacionalizmussal kvázi egyidőben fejlődött ki a térségben. A kurd nacionalizmus első megnyilvánulásaként Obajdalláh sejk mozgalmát és törekvéseit tartjuk. Obajdalláh sejk, akinek hadserege egyaránt szembeszállt a Kadzsár uralom alatt lévő Perzsiával és az Oszmán Birodalommal, a kurd területek függetlenségét fogalmazta meg kívánatos célként. A kurd többségű területek fölött ugyanis a 16. századtól kezdve nagyrészt Perzsia és az Oszmán Birodalom osztozott. Az Oszmán Birodalom kurd területei viszonylagos önállóságot élveztek az oszmán fennhatóság alatt, míg Perzsiában élő társaik nem rendelkeztek hasonló lehetőségekkel. Obajdalláh sejk

[2] Az adatok a CIA Factbook Irak, Irán, Törökország és Szíria statisztikáiból származnak, és becsléseken alapulnak. *CIA Factbook,* https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/ (Letöltés ideje: 2018. 02. 15.)

[3] McDowall, David: *A Modern History of the Kurds*. 10–13. I.B. London: Tauris, 2007.

mozgalma az oszmán szuverenitás alatt álló területeken a kurd fennhatóság visszaállítását, de mindenekelőtt a kurdok lakta területek egyesítését tűzte ki céljául. 1881-ben azonban az Oszmán Birodalom leszámolt a mozgalommal, és véget vetett a kurd szeparatista törekvéseknek.[4]

A 19. századot megelőzően az Oszmán Birodalom sokszínűsége elfedte az etnikai hovatartozás kérdését, a kurdok – a térség többi etnikumához hasonlóan – vallásilag identifikálták magukat. Az első világháborút követő rendezés az Oszmán Birodalom felbomlásával járt, amely a kurdokat főként a fenti négy országba szórta szét. A kurd többségű területek egy egységes összefüggő területet rajzolnak ki a Közel-Keleten, amely a 20. században megfogalmazott függetlenségi és autonómiatörekvések alapja lett.

A nemzetközi közösség, beleértve a térségben létrejött területi alapú államokat, elkötelezettek voltak az 1916-ban titokban megkötött Sykes–Picot egyezményen alapuló államrendszer fenntartásának. Habár a Törökországgal 1920-ban aláírt sèvres-i békeszerződés értelmében autonómiát, sőt, bizonyos feltételek teljesülése esetén akár függetlenséget kaphattak volna, valójában a nem demokratikus körülmények közötti kisebbségi lét vált a kurdok mindennapjainak részévé.[5] A lausanne-i békeszerződést követően a kurd függetlenség/autonómia témája lekerült a napirendről. A hidegháború kezdetén Iránban egy kérészéletű kurd állam működött Mahabádi Köztársaság néven. Az 1946-ban megalakult, majd az év végén meg is szűnt entitás annak köszönhette rövid életét, hogy a

[4] McDowall, 2007. 58.

[5] A Törökországgal 1920. augusztus 10-én aláírt sévres-i békeszerződés 62. cikkelye szerint a szövetséges hatalmaknak a megállapodás életbe lépésétől számított hat hónapon belül a kurdok lakta területek státusa kapcsán helyi autonómiát kell megfogalmazni. A szerződés a 27. cikkelyre visszautalva pontosan körülhatárolja Kurdisztánt, amennyiben Törökország azon területeit foglalja magában, amelyek az Eufrátesztől keletre, az örmény határtól délre, Szíriától és Mezopotámiától északra fekszenek. Egy éven belül pedig megadja a jogot a kurdoknak, hogy a függetlenség kérdésében a Népszövetséghez forduljanak. Amennyiben a nemzetközi szervezet függetlenséget ad a kurdoknak, úgy a török államnak a szuverenitással összefüggő jogai megszűnnek a kurd területeken. Mint ismeretes, az 1923-as lausanne-i szerződés módosítja a fenti elképzeléseket, amely hátrányosan érinti a kurd függetlenséggel kapcsolatos terveket. *Treaty of Sévres*. http://treaties.fco.gov.uk/docs/pdf/1920/ts0011.pdf (Letöltés ideje: 2018. 02. 28.)

Szovjetunió vonakodott a II. világháború végével kivonulni Perzsia területéről. 1946 végén Irán véget vetett a Mahabádi Köztársaság önállóságának, és Gázi Mohamedet, az állam első számú vezetőjét 1947-ben kivégezték.

Az iraki kurdok a Baász Párttól a második Öböl-háborúig

Irak 1920-ban vált a Népszövetség mandátumterületévé, amelynek élére 1921-ben a Hásemita dinasztia tagja, Fejszál került. A Népszövetség az Irak és Törökország közötti Mószul kérdésében kibonatkozott területi vitát 1925-ben Irak javára döntötte el. A britek az I. világháború idején számos ígéretet tettek a kurd nacionalista vezetőknek a kurd területek önállóságával kapcsolatban, azonban a háború végén az oszmán fennhatóságot az arabok szuverenitása követte. Irak vonatkozásában a Szulejmánija városából származó – a kurdok királyaként is számon tartott – Mahmúd sejk áll az 1920-as években a brit- és arabellenes megmozdulások, felkelések élére. Mahmúd sejket a britek kinevezték a kurd területek kormányzójának, azonban a felkelések következtében többször száműzték. Mahmúd sejk így kisebb megszakításokkal Irak 1932-es függetlenségéig állt iraki Kurdisztán élén. Mahmúd sejk az 1920-as években tudatosan kereste a törökökkel való kapcsolatokat, hogy kijátssza őket a britekkel szemben.[6]

1932-ben Irak formálisan független állammá vált a Közel–Keleten. A kurdok elérkezettnek látták az időt, hogy a függetlenséggel együtt követeljék a Népszövetségtől jogaiknak a biztosítását. 1931-ben a Barzán városából származó Ahmed Barzáni felkelést szervezett az iraki kormánnyal szemben.[7] A Barzáni-féle felkelést Törökország is negatívan szemlélte, ugyanis az 1930-as évek törökországi kurd megmozdulásai és az iraki mozgalom között szoros összefüggést láttak. Az iraki kurdok összességében ellenezték, hogy arab fennhatóság alá kerültek, és az 1932-es függetlenséget próbálták meg kihasználni, hogy formális engedményre bírják a kurd autónómia/függetlenség ügyében a

[6] Yildiz, Kerim: *The Kurds in Iraq*. London: Pluto Press, 2007. 13.

[7] Ahmed Barzáni a disznóhús fogyasztására és a Korán megsemmisítésre szólította fel kurd követőit. Az iszlámellenes lépések mögött elsősorban az állhat, hogy ezzel a lépéssel kívánták az arabságot provokálni. L. McDowall, i. m., 179.

Népszövetséget. Az 1932-es függetlenségről szóló dokumentum azonban nem tartalmazta a kurdok jogaira való utalást.[8]

Az 1930-as évektől kezdődően az iraki kurd politikát a Barzáni-klán határozza meg. Az előbbiekben említett Ahmed Barzáni öccse, Musztafa Barzáni az 1940-es évektől kezdődően az iraki kurdok karizmatikus politikai vezetője lett, aki 1943-ban összetűzésbe került az iraki hadsereggel, majd 1945-ben Iránba menekült, ahol az éppen megalakuló Mahabádi Köztársaságért harcolt. A Mahabádi Köztársaság leverésekor a Szovjetunió területére vonult vissza, ahol egészen az 1958-as iraki forradalomig önkéntes száműzetésben élt. A Szovjetunió a monarchiákkal (és a NATO-tag Törökországgal) szemben támogatta a kurd ügyet. Barzáni molla legnagyobb érdeme, hogy a politikailag fragmentálódott kurd szervezeteket egyesíteni tudta, és 1946-ban megalapította a Kurd Demokratikus Pártot, amely 1953-ban Kurdisztáni Demokratikus Pártra (KDP) változtatta a nevét, ezzel is jelezve a területi államhatárokon átnyúló kurd összetartozás érzetét és igényét. Ebben a vonatkozásban azonban meg kell állapítani, hogy az iraki kurdok politikai fejlődése számos tekintetben megelőzte a szomszédos államokban élő kurdok politikai evolúcióját. A KDP egy az iraki kurdokat teljes mértékben lefedő ernyőszervezetként funkcionált, amely önálló haderővel, a *pesmerga*[9] alakulatokkal egészült ki.[10]

1958-ban a Karím Kászim (Kasszem) vezette forradalom Irakban véget vetett a Hásemita-dinasztia hatalmának. A főként törzsi és klán vonalon építkező KDP támogatta a köztársaság kikiáltását, ugyanis abban a kurd autonómia lehetőségét látta. Musztafa Barzáni 1958-ban hazatért Irakba, ahol személyesen is jó kapcsolatot épített ki Karím Kászimmal. Kászim erőteljesen az arab nacionalisták (mindenekelőtt a baászisták) nyomása alatt állt, így, ellensúlyozandó az utóbbiakat, felhasználta Barzáni autoritását, és támogatta a kurd ügyet. Barzáni 1959-ben katonai segítséget nyújtott Karím Kászimnak az arab nacionalista felkelés leverésében Mószulban,

[8] Nader, Alireza – Hanauer, Larry – Allen, Brenna – Scotten, Ali G.: *Regional Implication of an Iraqi Kurdistan.* Rand Corporation, Santa Monica, 2016. 16. https://www.rand.org/content/dam/rand/pubs/research_reports/RR1400/RR1452/RAND_RR1452.pdf (letöltés ideje: 2018. 02. 28.)

[9] A kurmandzsi dialektus szerinti pesmerga kifejezés „a halállal szembenéző" harcosokra utal.

[10] Yildiz, 2007. 16.

amely néhány nap alatt több ezer ember halálához vezetett.[11] Az 1950-es években Barzáni megszilárdította hatalmát a többi (iraki) kurd törzs felett is, és támogatást nyújtott Kászimnak a kommunisták befolyásának csökkentésében is. A KDP-n belül azonban Barzáninak voltak riválisai is. Mindenekelőtt a Gázi Mohameddel jó kapcsolatokat ápoló Ibráhím Ahmed igencsak rossz szemmel nézte a Barzáni család politikai befolyását a kurd ügyekre. Ibráhím Ahmed és a hasonlóképpen baloldali elveket valló Dzsalál Talabáni vált Barzáninak az 1960-as években a legfőbb belső ellenzékévé. 1961 és 1963 között széleskörű felkelés bontakozott ki az iraki kurd területeken, amelynek elsődleges oka a Karím Kászim hatalmából való kiábrándulás volt. 1963-ban az arab nacionalista Baász Párt átvette Irakban a hatalmat, ebben a helyzetben a kurdok ismételten lehetőséget láttak a kurd autonómia elérésére. A KDP hajlandónak mutatkozott tárgyalásokat kezdeményezni a Baász Párttal a kurd területek autonómiájáról. Barzáni személyesen jó kapcsolatokat ápolt az 1963 és 1966 között regnáló Szálim Áriffal, így a kurd felkelés ideiglenesen véget ért. A Baász Párt azonban az 1960-as évektől kezdve erőteljes arabizációs politikába kezdett, amely nem egy esetben bizonyos városok és területek etnikai arányának megváltozásához vezetett.[12]

1969-től kezdve a KDP ismét tárgyalásokba bocsátkozott a Baász Párttal a kurd kérdés esetleges rendezésével kapcsolatban. 1970-ben ennek eredményeként aláírásra került a Márciusi Manifesztum című dokumentum, amelyet a KDP részéről dr. Mahmúd Oszmán, az iraki Forradalmi Parancsnoki Tanács részéről pedig Szaddám Huszein alelnök tárgyalt le. Irak elsősorban a Baász Pártra leselkedő külső fenyegetés kapcsán vélte úgy, hogy a kurd kérdést valamilyen formában rendezni kell. A Baász Párt különösen tartott a KDP iráni támogatásától. A Márciusi Manifesztum lényegében önkormányzatiságot garantált a kurd területeknek, amikor – többek között – a kurd nyelv szabad használatának a jogát, alkotmánymódosítást, a kurd területek gazdasági fejlesztését és egy kurd származású alelnök kinevezését vizionálta. A Márciusi Manifesztum a kurdok legfontosabb követeléseit tartalmazta. Barzáni azonban kezdettől fogva meg volt győződve arról, hogy

[11] McDowall, 2007. 303.
[12] Yildiz, 2007. 17–18.

mindez rövid életű lesz, hiszen elsődlegesen a Baász Párt szorult belpolitikai helyzetéből adódott a kurdokkal való kibékülés igénye.[13]

Az iraki kormányzat, habár tett kezdeti lépéseket az autonómia végrehajtása végett – így például módosították az alkotmányt – azonban a Márciusi Manifesztum pontjainak nagy része nem valósult meg. Bagdad többek között nem fogadta el a kurdok által jelölt alelnököt, de a legnagyobb vitát Kirkuk városának hovatartozása jelentette. A kurdok szerették volna, ha az autonóm terület részét képezte volna az egyébként olajforrásban is gazdag város. Bagdad mindezt egy népszámláláshoz kötötte Kirkuk vonatkozásában. 1974-ben a tárgyalások megfeneklését követően Szaddám Huszein egyoldalúan kibocsátotta a kurdisztáni területekre vonatkozó autonómiarendeletet (33-as számú törvény). A törvény értelmében az autonóm terület széleskörű jogokat kapott önálló törvényhozással és gazdálkodással. Az autonóm terület azonban – többek között – nem foglalta magában Kirkuk városát sem, illetve a kurd többségű területeknek mindössze fele tartozott hozzá.[14] Barzáni, aki elsősorban amerikai és iráni támogatásban reménykedett – különösen miután a Szovjetunió 1972-ben barátsági egyezményt kötött Irakkal, visszautasította Szaddám Huszein autonómiára vonatkozó javaslatát. 1974-ben így ismételten az iraki kormány elleni felkelés robbant ki a kurd területeken. Barzáni Irán katonai támogatását élvezte, így a 60.000 fős *pesmerga* alakulat mellett mégegyszer annyi irreguláris erő vett részt. Az erőteljesen iráni támogatásra építkező Barzáni azonban politikailag elszámította magát, ugyanis 1975-ben Irak és Irán aláírta az ún. algíri megállapodást, amelynek keretében Irán a vitatott Satt al-Arab víziút egy részének megszerzése fejében azonnali hatállyal lemondott a kurdok támogatásáról. Barzáni így elsősorban Washingtont próbálta a kurd kérdés mellé állítani, azonban a kurd felkelés megsemmisítését nem sikerült megelőznie. Az iraki hadsereg jelentős tisztogatást hajtott végre a kurd falvakban, és az arabizáció jegyében mintegy 300.000 kurd

[13] McDowall, *2007*. 327–328.
[14] László Csicsmann – Erzsébet N. Rózsa: The Minority Issue in the Middle East, with the Kurdish Community in Focus. In: Tamás Matura (ed.): *Asian Studies – 2013*. Baudapest, Magyar Külügyi Intézet, 2013. 15–54. 30.

kényszeráttelepítésére is sor került, amellyel az etnikai arányok – bizonyos addig kurd többségű területen – megváltoztak.[15]

Barzáni politikai veresége a KDP már régóta érő szakadásához vezetett. 1975-ben baloldali riválisai, Ibráhím Ahmed és Dzsalál Talabáni megalapították a Kurdisztáni Hazafias Uniót (*Patriotic Union of Kurdistan*, PUK), amely elsősorban Szulejmánija városában toborozta támogatóit.[16] A KDP pedig Erbilben és Dohuk tartományban maradt továbbra is erős. A kurd megosztottság 1975-től számos esetben fizikai összecsapásokkal is párosult. Az iraki baászista kormány pedig tudatosan kijátszotta egymással szemben a KDP-t és a PUK-ot. 1983-ban például Bagdad tűzszünetet kötött a PUK-kal, azonban leszámolásokat hajtott végre a KDP által ellenőrzött területeken.[17]

Az 1980 és 1988 között zajló iraki–iráni háború végén, 1987-ben a két kurd párt összefogott Iraki Kurdisztán Front néven, és elsősorban Teherán támogatásában bíztak. Az 1979 óta Szaddám Huszein irányítása alatt álló bagdadi rezsim minden eddiginél brutálisabb erő alkalmazásával válaszolt. A nyolc hadműveletet magában foglaló Anfál kampány keretében 1988 márciusában vegyi fegyverek, napalm és foszfor bevetésére is sor került. A források szerint 180.000 kurd vesztette életét, mintegy másfél millió ember belső menekült lett, és 3000 kurd falut semmisítettek meg.[18] Az Anfál hadművelet keretében csak a 70.000 lélekszámot számláló Halabdzsa településen mintegy 5000 kurd vesztette életét.

Irak 1990. augusztus 2-án lerohanta a szomszédos Kuvaitot, ami a nemzetközi közösség katonai beavatkozását váltotta ki 1991 januárjában. Irak 1991. február 25-én kapitulált a nemzetközi közösség előtt, amely lehetőséget a kurdok március folyamán egy szervezett felkelés keretében kíséreltek meg kihasználni. A felkelés délen, a síita arabok körében kezdődött, majd átterjedt az északi,

[15] Yildiz, 2007. 24.

[16] Barzáni molla 1975-ben a felkelés leverésekor Iránba menekült, majd 1979-ben az Egyesült Államokban tűdőrákban elhunyt. Távolléte kedvezett a PUK megalakulásának, amennyiben politikai vákuumot eredményezett. A KDP irányítását egyik fia, Maszúd Barzáni vette át.

[17] Anderson, Liam – Stansfield, Gareth: *The Future of Iraq. Dictatorship, Democracy, or Division?* New York: Palgrave Macmillan, 2004. 72.

[18] Albert, Craig Douglas: A History of Violence: Ethnic Group Identity and the Iraqi Kurds. *Iran and the Caucasus,* 17. 2013. 215–234., 219.

kurdlakta területekre. Mindkét politikailag elnyomott közösség a nemzetközi támogatásban, mindenekelőtt az Egyesült Államokban bízott. Az idősebb Bush-vezette adminisztráció azonban fontosnak tartotta Irak területi integritását, s tartva Irán növekvő befolyásától, tartózkodott a közvetlen beavatkozástól. Így Szaddám Huszein könnyen verte le mind az északi, mind a déli felkelést. A források szerint mintegy 300.000 kurd veszítette életét.[19] Megközelítőleg másfél millió kurd menekült el a szomszédos Iránba vagy Törökországba. A nemzetközi közösség 1991 áprilisától kezdődően Irak északi részén, a 36. szélességi foktól északra eső területeken repüléstilalmi zónát vezetett be az *Operation Provide Comfort* katonai misszió keretében, amely a kurd területek pacifikálását jelentette. A források azonban arról is beszámolnak, hogy a kurd pesmergák is brutális erőt alkalmaztak, a becslések szerint néhány száztól több ezer főig bezáróan végeztek az iraki katonákkal.

[19] Yildiz, 2007. 36.

A de facto autonómiától a de iure autonómiáig

Az ENSZ Biztonsági Tanácsának 1991. áprilisi 688-as határozata értelmében Iraknak kötelezettséget kellett vállalnia a kisebbségek elleni atrocitások megszüntetésére. 1991-ben a két kurd párt, a KDP és a PUK elhatározta, hogy a korlátozott nemzetközi támogatás mellett egy *de facto* autonómiát alakítanak ki, amelynek területét egyrészt a nemzetközi határok, másrészt pedig a belső határok jelölik ki. Erbil, Dohuk és Szulejmánija városok alkották a kurd autonómia legfontosabb részét, ugyanakkor Kirkuk városa és a tartomány nem, amit a kurdok azóta is szeretnének az autonóm terület részének tudni. Bagdad gazdaságilag és politikailag is teljeskörű embargót valósított meg a kurd felkelés leverésétől kezdve a kurd területeken, ami lehetővé tette a *de facto* autonómia kialakulását. 1992 januárjában a KDP és a PUK egy emigráns kurd kormányt alakított Szíria területén, majd a tavasz folyamán választásokat tartottak. Ennek eredményeként a két párt közel egyenlő arányban nyerte meg a választást, amelynek következtében létrejött a Kurd Nemzetgyűlés is.[20]

A Talabáni vezette PUK és a Barzáni befolyása alatt álló KDP között azonban a 90-es évek közepén ismételten kibékíthetetlen ellentétek alakultak ki, amelyet a regionális szereplők – Irán és Törökország – előszeretettel kihasználtak. A két párt közötti legfőbb ellentét a bevételek feletti vetélkedésben nyilvánult meg. A bagdadi rezsim az évtizedek során egy olyan csempész tranzitútvonalat épített ki Törökország irányába, amely áthaladt a kurd területeken. A KDP ellenőrizte Dohuk városát és a török–iráni határ mentén fekvő Zahó városát, ami jelentős tranzitbevételeket biztosított.[21] 1994-ben a két párt között polgárháború bontakozott ki, amely a rákövetkező évben is folytatódott. A KDP a bagdadi rezsimmel és Iránnal fenntartott titkos kapcsolatokkal vádolta a PUK-ot, míg az utóbbi szerint a Barzáni vezette párt nyílt amerikai katonai támogatásban részesül. Szaddám Huszein az 1990-es évek közepén kihasználta a kurd pártok közötti viszályt hatalmának megerősítésére. A kurdok nyújtottak hátországot az Iraki Nemzeti Kongresszusnak, amely szorosan együttműködött a Talabáni vezette formációval. Szaddám

[20] Nader et al. 2016. 19–20.
[21] Anderson –Stansfield, 2014. 173.

ezért fegyveresen támogatta a KDP-t, ami hozzájárult ahhoz, hogy Barzáni ideiglenesen leszámoljon a PUK-kal. 1996-ban Szaddám Huszein segítségével a KDP elfoglalta Erbil városát, és vereséget mért a PUK és az Iraki Nemzeti Kongresszus erőire.[22]

Az 1996-tól működő *Olajat élelmiszerért* program az ENSZ égisze alatt a kurd területek működtetésére is biztosított forrásokat. A program kétmilliárd dollár értékben engedélyezte hathavonta Irak számára olaj értékesítését, hogy a lakosság számára élelmiszert és gyógyszert tudjon biztosítani. A bevétel 13 százalékát a három északi tartományra kellett fordítani.[23] Az *Olajat élelmiszerért* program segített a kurd területek gazdasági fejlesztésében, ugyanakkor gazdasági szempontból tovább növelte a függőséget Bagdadtól.[24] Az ENSZ programja nem vett tudomást a *de facto* kurd autonómia létezéséről, ugyanis nem akart a Szaddám rezsimmel konfrontálódni ebben a kérdésben.[25]

1998-ban a KDP és a PUK az Egyesült Államok közvetítésével tűzszünetet kötött. Ennek keretében megállapodtak, hogy a KDP pénzügyileg segíti a PUK-ot, valamint 1999-ben új választásokat tartanak. A tűzszünet megkötésében jelentős szerepet játszott, hogy az Egyesült Államok pénzzel is próbálta támogatni az *Iraq Liberation Act* keretében azon szervezeteket, amelyek a Szaddám-rezsim megdöntéséért harcoltak. Így a két kurd párt is jogosult volt a támogatásra, azonban a KDP nem fogadta azt el a leszámolástól való félelem miatt.[26] A 2003-as háborúig terjedő időszakban a kurd területek jelentős gazdasági fejlődésen mentek keresztül, amiben szerepet játszott a már korábbiakban említett *Olajat élelmiszerért* program is. Ennek keretében 8,4 milliárd dollár jutott a kurd területek fejlesztésére.[27] Az 1990-es évek végére iraki Kurdisztán egy intézményesült, önálló katonai erővel és egy fejlődő gazdasággal bíró autonóm területté vált.

[22] Anderson –Stansfield, 2014. 176.
[23] Office of the Iraq Programme. Oil for Food. United Nations. http://www.un.org/Depts/oip/background/
[24] A központ vásárolta fel a kurd területeken megtermelt gabonát.
[25] Yildiz, 2007. 74.
[26] McDowall, 2007. 391.
[27] Stansfield, Gareth: Governing Kurdistan: The Strenghts of Division. In: Brendan O'Leary – John McGarry – Khaled Salih (eds.): *The Future of Kurdistan in Iraq*. Philadelphia: University of Pennysilvania Press, 2005. 209.

Iraki Kurdisztán a 2003-as háborút követően

A 2003. március 19-én megindult Iraki Szabadság Hadművelet (*Operation Iraqi Freedom*) keretében az Egyesült Államok megdöntötte az iraki rezsimet. A kurdok minden tekintetben támogatták az amerikai elképzeléseket, és tevőlegesen is részt vettek Irak felszabadításában. A már meglévő és működő autonómia mellett a kurdok egyik fő célja az volt, hogy a politikai átmenet során az alkotmány keretében is elismertessék a Kurd Regionális Kormányzat (*Kurdish Regional Government*, KRG) létezését. Ezért a föderalizmus elvének alkalmazását támogatták. Emellett a kurdok számára fontos volt, hogy a már meglévő terület kibővüljön mindenekelőtt Kirkuk városával, amely elsősorban az olajlelőhelyek miatt rendkívül jelentős. Így 2003 tavaszán a kurd *pesmerga* alakulatok elfoglalták a várost *fait accomplit* teremtve. Az Egyesült Államok által létrehozott Koalíciós Ideiglenes Hatóság (*Coalition Provisional Authority*, CPA) 2003 nyarán kinevezett egy 25 tagú, irakiakból álló Kormányzótanácsot (*Iraqi Governing Council*), amelynek 5 tagja kurd volt.[28]

A kurdok alapvetően támogatták az iraki átmeneti alkotmány (*Transitional Administrative Law*, TAL) 2004-es elfogadását, amely rögzítette a kurdok területi privilégiumait is. Irak új alkotmányát 2005 októberében a szunnita arabok bojkottja mellett megtartott népszavazáson fogadták el. Az alkotmány bevezette a föderalizmus elvét, és jogilag elismerte az Erbil, Dohuk és Szulejmánija területekből álló Kurd Autonóm Területet, és annak kormányaként a Kurd Regionális Kormányzatot (KRG). Az alkotmány 140. cikkelye értelmében az Irak olajkészletének mintegy 20 százalékával bíró Kirkuk tartományról 2007-ig bezáróan népszavazással kell dönteni. A kurdok ugyanis, ahogy a korábbiakban említettük, 2003-ban elfoglalták az amúgy etnikailag – főként arabok, kurdok és türkmének lakta – sokszínű tartományt. A népszavazást azonban a politikai válság következtében (máig) nem sikerült megtartani.[29] Kirkuk amerikai ellenőrzés alá került, majd 2004 nyarától az iraki kormányerők ellenőrzése alatt áll. A szunnita arab bojkott

[28] Nader et al. 2016. 22.

[29] Stansfield, Gareth – Anderson, Liam: Kurds in Iraq. The Struggle between Baghdad and Erbil. *Middle East Policy*, Vol 16, No. 1. Spring 2009. 138.

következtében azonban a kurdok számára fontos kirkuki és mószuli tartományi tanácsokat a kurdok dominálták. Az alkotmány értelmében a KRG jogosulttá vált az iraki olajbevételek 17 százalékára. A kurdok így alapvetően haszonélvezői voltak a 2005-ös alkotmányozási folyamatnak. A PUK-ot vezető Dzsalál Talabáni személyében Iraknak kurd elnöke lett, Barham Szálih pedig miniszterelnökhelyettes volt. A KDP soraiból Hosjár Zebári 2003 és 2014 között az iraki külügyi tárcát vezette.[30] Az alkotmány értelmében a kurdok fenntarthatták a *pesmerga* erőket, amelyek kizárólagos joga az erőszakmonopólium gyakorlása volt, de csak az autonóm terület felett. Ezzel az eleddig paramilitáris, sőt, terroristának tartott *pesmerga* hivatalos, „állami" fegyveres erővé lépett elő, igaz, korlátozott területi hatállyal.

A KDP és a PUK 2006-ban egyezséget kötött a hatalom megosztásáról, aminek egyik oka az volt, hogy a kisebb pártokat kizárják a hatalomból, és gazdaságilag, valamint politikailag teljes mértékben ellenőrizzék az autonóm területet.[31] A KDP és a PUK stratégiai szempontból felmérte, hogy együttműködésük mindkét fél számára kölcsönös politikai haszonnal kecsegtet. Az egyezmény értelmében megosztották egymás között a miniszteri tárcákat, és számos vezető posztot is. Így a KRG legmagasabb, elnöki pozícióját Maszúd Barzáni kapta, míg a PUK vezetője, Dzsalál Talabáni az iraki föderáció elnöke lett. A 2006-os megállapodás előtt már érzékelhető volt a két párt együttműködése a 2005-ös parlamenti választáson, amit egyúttal a KRG területén is megtartottak. A választásokat követően Necsírván Barzáni lett a KRG miniszterelnöke. A KRG-t szabályozó helyi törvények szerint az elnök a végrehajtó hatalom feje, így többek között a kurd *pesmerga* alakulatokat is ő irányítja. Az elnököt az első választások során közvetetten választották.[32] A kurdok a 2005 januárjában megrendezett országos (iraki) parlamenti választáson egyesített

[30] Natali, Denise: The Kurdish Quasi-State: Leveraging Political Limbo. *The Washington Quarterly* 38: 2, 2015, 145–164.
[31] Jüde, Johannes: Contesting borders? The formation of Iraqi Kurdistan's de facto state. *International Affairs* 93:4. 2017. 857.
[32] Danly, James: The 2009 Kurdish Elections. Backgrounder. *The Institute for the Study of War*, July 23, 2009.
http://www.understandingwar.org/sites/default/files/KurdishElections.pdf
(letöltés ideje: 2018. február 15.)

listával indultak (*Democratic Patriotic Alliance of Kurdistan, DPAK*), és a szavazatok 26 százalékát szerezték meg. A 2005 decemberi – az alkotmányozást követő első szabad választásokon – a DPAK a szavazatok 21,7 százalékát tudhatta magáénak.

A 2005 januári helyi és országos választásokkal egyidőben a KRG területén ún. függetlenségi népszavazást is tartottak. Ebben az értelemben a későbbiekben bemutatásra kerülő 2017 szeptemberi népszavazás nem újkeletű. A közel kétmillió fő részvételével megtartott népszavazáson 99 százalék Kurdisztán függetlenségére voksolt. A népszavazás, amelyet a vitatott területeken is megtartottak alapvetően inkább szimbolikus jelentőségű volt, semmint hogy érdemi politikai döntéseket alapozott volna meg. A KRG 2005-ben nem volt érett a függetlenségre sem gazdaságilag, sem politikailag. A nemzetközi közösség – különösen az Egyesült Államok – elkötelezett volt Irak területi integritása mellett, ugyanakkor támogatta a kurdok kisebbségi jogainak tiszteletben tartását, valamint az autonómiatörekvéseket.

A második választásra 2009-ben került sor. A 2005-ös választásokat követően a PUK-on belüli reformszárny egyre kritikusabbá vált a párt irányításával. Nevsírván Musztafa, a PUK korábbi főtitkárhelyettese korrupcióval vádolta a pártot, illetve a KRG vezetését is bírálta. Nevsírván Musztafa a 2009-es választásokra egy önálló listát indított Változás (*Gorrán*) néven. A Gorrán elsősorban a transzparencia hiányával, a centralizált hatalommal és a korrupcióval támadta a fennálló KDP–PUK együttműködésére épülő hatalmi struktúrát.[33] A KDP és a PUK Kurdisztáni Lista néven közös választási platformot alapítottak, amely elsősorban a Gorrán által támasztott kihívást hivatott megakadályozni. 2009 júliusában egy időben került sor a helyi törvényhozási és az elnökválasztásra is. Az elnökválasztás vonatkozásában újdonság, hogy közvetlenül a nép választotta az elnököt. Ezt Maszúd Barzáni a szavazatok 69,6 százalékával megnyerte az ellene induló független jelölttel, Kamal Mirávdelivel szemben. A parlamenti választást pedig az egyesített Kurdisztáni Lista nyerte a szavazatok 57,3 százalékával. A Gorrán másodikként futott be a szavazatok 23,8 százalékával. Jól látható, hogy előző választáshoz képest csökkent a KDP–PUK népszerűsége, és egy

[33] Danly, 2009. 6–7.

olyan alternatív hang, mint amelyet a Gorrán képvisel, viszonylag jelentős eredményt tudott elérni. A KRG miniszterelnöke 2012-ig a PUK-tag Barham Szálih, majd 2012-től ismételten Nevsírván Musztafa lett.

A 2005-ös alkotmányozási folyamat eredményeként megállapíthatjuk, hogy a KRG egy *de facto* autonómiából egy *de facto* állammá nőtte ki magát, az államiság bizonyos atributúmait is magán viselve. A kurd autonóm terület a 2003-as háborút követően stabilan és békésen fejlődhetett, miközben Irak jelentős részében az amerikai megszállók elleni fegyveres felkelésre került sor. A *de facto* állammá válás folyamatában jelentős szerepet játszott, hogy Bagdad és Erbil között növekedtek a nézetkülönbségek különösen gazdasági téren. Bagdad és Erbil viszonyában három szinten jelentkeztek a feszültségek a 2005-ös alkotmányozási folyamattól kezdve: 1. A vitatott területek státusa kapcsán. 2. A kurd területeken folyó olajtermelés kapcsán. 3. A KRG és Bagdad közötti jövedelemelosztás miatt.[34]

A Bagdad és Erbil közötti politikai vitákban az olajkérdés nagymértékben szerepet játszott. Az alkotmány értelmében ugyanis a KRG területén talált és kitermelt olaj értékesítéséből származó bevétel a központi kormányt illeti meg, amelyet azután visszaoszt a tartományok között. A KRG azonban, gyakorlatilag kihasználva azt a helyzetet, hogy föderális szinten nem sikerült elfogadni részletes szabályozást az olajkoncessziókkal kapcsolatban, sajátosan értelmezte az iraki olajtörvényeket, és az autonómián túllépve önálló olajtörvényt fogadott el. A 2007-es *Kurdisztáni Régió Olaj és Gáz törvénye* értelmében a KRG rendelkezik széleskörű jogokkal az olajkoncessziók és az értékesítés kapcsán.[35] A törvény ugyan az alkotmányon alapul és figyelembe veszi a föderális kormány jogait, ugyanakkor kihasználja a szabályozatlan területeket. Mindenekelőtt az iraki alkotmány szerint a bagdadi kormánynak a feladata és felelőssége a kurd területeken található jelenleg ismert olajmezők menedzselése. A KRG értelmezésében azonban mindez nem vonatkozik az újonnan feltárt olajmezőkre, ahol pedig a bagdadi

[34] Nader et al. 2016. 31.
[35] Kurdistani Region Oil and Gas Law, 2007. http://cabinet.gov.krd/uploads/documents/Kurdistan%20Oil%20and%20Gas%20Law%20English__2007_09_06_h14m0s42.pdf (letöltés ideje: 2018. 02. 15.)

kormány helyett Erbilnek vannak jogai.[36] A KRG 2007 és 2014 között 40 olajszerződést kötött 15 állammal, amellyel 5,85 milliárd dollár olajbevételre tett szert.[37] Mindez jelentősen hozzájárult ahhoz, hogy a KRG területén lényegesen magasabb életszínvonal alakult ki, mint Irak többi területén.

Észak-iraki kurd autonómia – regionális és globális aktorok

Az északi-iraki kurd autonómia kapcsán elsősorban Irán, Izrael és Törökország érdekeit érdemes megvizsgálni. Előre kell bocsátani, hogy habár a három regionális szereplőből kettőben jelentős kurd kisebbségeket találunk, ugyanakkor mindhárman mégis elkötelezettek voltak az iraki kurd autonómia támogatásában.

A 2005-ös autonómiát követő években Törökország és a KRG között szoros politikai és gazdasági kapcsolatok alakultak ki. Paradox módon éppen ez a Törökország támogatja az észak-iraki kurd status quo-t, mivel félelemmel tölti el az autonómiatörekvéseknek a török államba való begyűrűzése. Az iraki autonómia számos tekintetben modellként szolgálhat a szomszédos államokban élő kurd közösségek számára. A KRG továbbá jelentős tranzitútvonal is egyben Törökország irányába. Az iraki-török olajvezeték (*Iraqi-Turkish Pipeline*) a Törökországon áthaladó Baku–Ceyhan vezetékhez csatlakozik. Törökország számára gazdaságilag is fontos a KRG prosperitása, ugyanis a kurd területekről érkező olaj Törökországon keresztül kerül értékesítésre. Jelentős számú török vállalat működik az iraki Kurdisztán területén. 2013-ban a KRG területén alapított külföldi érdekeltségű vállalatok több mint 50 százaléka török tulajdonosi háttérrel bírt.[38]

Törökország ugyanakkor nemcsak gazdaságilag vált érdekeltté a KRG stabilitásában, hanem politikailag is. A Törökországban terrorista szervezetté nyilvánított Kurdisztáni Munkáspárt (PKK) hátországként használta az északi-iraki Kandil-hegyet. A török hadsereg – a török nemzetgyűlés felhatalmazásával – már 1991 óta

[36] Rex J. Zedalis: *Oil and Gas in the Disputed Kurdish Territories. Jurisprudence, regional minorities, and natural resources in a federal system.* Routledge, New York, 2012. p. 169.
[37] Natali, 2015. 150.
[38] Natali, 2015. 148.

rendszeresen belépett Irak területére, és eseti jelleggel támadásokat hajtott végre a PKK ottani bázisaival szemben. 2005-től kezdve azonban Erbil és Ankara immár közösen, kölcsönös érdekeik alapján korlátozták a PKK tevékenységét iraki területen. Így Erdoğan érdekeltté vált az iraki status quo-ban.[39]

Emellett, nem utolsósorban Törökországnak érdeke volt a kurd kártyát kijátszani az Irán befolyása alatt álló Máliki kormánnyal szemben is. A regionális erőegyensúlyért folytatott harcban Ankara önálló pólust próbált képezni a térséget egyre jobban eluraló iráni-szaúdi hidegháborúban. Törökország támogatta a 2015-ben Iránnal aláírt nukleáris megállapodást, ugyanakkor az arab tavaszt követő években az Öböl-menti államokkal, így Szaúd-Arábiával is jó viszonyt ápolt. Irán – a török államhoz hasonlóan – támogatta az észak-iraki kurd autonómiát. Eközben saját kurd kisebbsége számára ezt a lehetőséget nem tekintette opciónak. Irán és a KRG között így szintén szoros gazdasági kapcsolatok épültek ki, Törökország után Erbil második legnagyobb kereskedelmi partnere Teherán lett. 2014-ben 8 milliárd dollár értékű kereskedelmi forgalom bonyolódott a KRG és Irán között. Irán a kurd területeken kitermelt olaj fontos tranzitútvonala is, amennyiben napi 50.000 barrel olaj halad keresztül iráni területen.[40]

Irán ugyancsak politikailag is érdekeltté vált az észak-iraki kurd lakta területek stabilitásában és a helyzet fenntartásában. A (törökországi) PKK iráni szárnyának tekintett Szabad Élet Kurdisztánban Pártja (*Party for a Free Life in Kurdistan, PJAK*) elsősorban Iránban fejti ki tevékenységét. Irán és Törökország így együttesen lép fel a terroristának nyilvánított szervezet ellen. Hozzá kell tenni, hogy Irán és Törökország mellett más regionális aktorok is támogatták az észak-iraki kurd autonómiát. Izrael és a kurdok kapcsolata az 1960-as évekre vezethető vissza, amennyiben Musztafa Barzáni 1968-ban és 1973-ban Izraelbe látogatott. 2005-ben pedig Izrael létrehozta a Zsidó Ügyek Igazgatóságát Erbilben. A

[39] Jüde, 2017. 862.

[40] Evaluating of Economic Impact of Shifting Iran-KRG Relations. *Financial Tribune*, October 21, 2017. https://financialtribune.com/articles/economy-business-and-markets/74557/evaluating-economic-impact-of-shifting-iran-krg (Letöltés ideje: 2018. 03. 15.)

regionális aktoroknak való kiszolgáltatottság közös identitásteremtő faktor a zsidó nép és a kurd nép között.[41]

A globális aktorok közül főként az Egyesült Államok hozzáállása tekinthető érdekesnek, mely már az 1970-es években meglátta az északi-iraki kurdokban azt a lehetőséget, hogy meggyengítsék az ellenségnek tartott Szaddám Huszein rezsimjét, amely 1972-ben a Szovjetunióval kötött kétoldalú megállapodást. A tanulmány hosszasan nem térhet ki az amerikai-kurd kapcsolatokra, ugyanakkor fontos kiemelni, hogy 2003-ban a kurd pesmergák jelentős segítséget nyújtottak az amerikai erőknek az iraki háborúban, ugyanis a török parlament úgy döntött, hogy Washington nem használhatja a török légitámaszpontokat az Iraki Szabadság Hadművelet keretében. Mindez felértékelte a kurd területek stratégiai szerepét. Azonban az Egyesült Államok a rezsim megdöntését követően egy erős centralizált kormányzatban volt érdekelt, amelybe nem fért bele egy kurd autonómia. Az Egyesült Államok azt sem nézte jó szemmel, hogy amerikai olajvállalatok a KRG területén önálló megállapodásokat kötnek Bagdad szuverenitását csökkentve.[42] Mindezzel együtt az Egyesült Államok nem ellenezte, de nem is támogatta a kurd autonómia kialakulását. Washington – hasonlóképpen az európai államokhoz – elsősorban attól félt, hogy a hellyel-közzel konszenzusra épülő Sykes–Picot egyezményen nyugvó közel-keleti államrendszer felbomlik, aminek beláthatatlan következményei lennének. Összességében tehát elmondható, hogy a regionális aktorokhoz hasonlóan a nagyhatalmak is érdekeltek voltak az észak-iraki régió stabilitásában és gazdasági prosperálásában, ugyanakkor a további függetlenségi törekvéseket azonban már nem támogatták.

[41] Liga, Aldo: The "Israel Factor" and the Iraqi-Kurdish Quest for Independence. *IAI Commentaries* 17/20 – October 2017, Istituto Affari Internazionali, http://www.iai.it/sites/default/files/iaicom1720.pdf (étöltés ideje: 2018. 03. 15.)

[42] Romano, David et al.: The United States and the Kurds of Iraq: Strange Allies. In: Gürbey, Gülistan et al. (eds.): *Between State and Non-State. Politics and Society in Kurdistan-Iraq and Palestine.* New York: Palgrave MacMillan, 2017. 177–196.

A kurd pesmergák és az Iszlám Állam

A 2011-es arab tavasz végett vetett annak az autoritárius stabilitásnak, amely az arab világot az 1970-es, illetve az 1980-as évektől kezdve meghatározta. Irakban azonban ez már 2003-ban, a Szaddám-rezsim megdöntésével bekövetkezett, és mélyreható változásokat hozott. 2011 decemberében az utolsó amerikai katona is elhagyta Irak területét, és ezzel véget ért a 2003 óta tartó megszállás és újjáépítés. 2011 után a Núri al-Máliki, majd az azt a 2014-es választásokat követően váltó Haidar al-Abbádi-kormány nem volt képes stabilizálni a politikai rendszert. Az alkotmányozás keretében a szunnita arabok mind politikailag, mind gazdaságilag marginalizálódtak az államon belül, ami olyan hatalmi és politikai vákuumot eredményezett, amely teret engedett az alternatív rendet hirdető csoportoknak. Ilyen szervezetnek tekinthető a globális dzsihádista-szalafizmus irányzatához köthető Iszlám Állam Irakban és Szíriában (*Islamic State of Iraq and al-Sham, ISIS*, továbbiakban Iszlám Állam) nevű csoport, amely 2014-től kezdve Irak Bagdadtól északra-északnyugatra eső, azaz szunnita többségű területeinek jelentős hányadát területi szuverenitása alá vonta. Az Iszlám Állam 2014 júniusában elfoglalta az észak-iraki Mószul városát, majd fokozatosan növelte területét. A szervezet vezetője, Abú Bakr al-Bagdádi júniusban kikiáltotta a kalifátust, és magát tette meg kalifának. 2014 augusztusában a Szindzsár hegyekből az Iszlám Állam kiűzte az ott élő jazidi kisebbséget, ennek során sokan életüket vesztették. Az Egyesült Államok és szövetségesei a 2014-es választásokat követően megalakult Abbádi-kormány segítségkérésére légitámadásokkal beavatkoztak Irak területén az Iszlám Állam célpontjait támadva.[43]

Az iraki kurd területek így 2014-ben mintegy 1000 kilométeren keresztül határossá váltak az Iszlám Állam által ellenőrzött iraki területekkel. Az ún. vitatott területek egy része, mint például Kirkuk városa, az Iszlám Állam ellenőrzése alá került. Mindez jelentős mértékben gyengítette az iraki kormány presztízsét, ugyanis a főként síita dominanciájú iraki fegyveres erők képtelenek voltak Észak-Irak területét megvédeni az Iszlám Állammal szemben. Az Iszlám Állam

[43] Rainer Hermann: *Az Iszlám Állam. A világi állam kudarca az arab világban*. Budapest: Akadémiai Kiadó, 2015.

hadserege 2014-ben már 40 kilométerre megközelítette a KRG fővárosát, Erbilt. A kurd pesmergák azonban egyike azon iraki katonai csoportoknak, amelyek már 2014-ben sikerrel szembeszálltak az Iszlám Állammal. Az Iszlám Állam kihívása segített az Erbil és Bagdad közötti viszony normalizálásában, amennyiben közös ellenségként tekintettek a globális dzsihádista-szalafista szervezetre. Ennek a kapcsolatnormalizásnak egyik következményeként 2014 decemberében Maszúd Barzáni megállapodott az Abbádi-kormánnyal, hogy a kirkuki olajat a KRG-n keresztül Törökország felé értékesítik, és a Bagdadnak befolyó bevételek 17 százalékát a központi kormány (ismét) visszajuttatja Erbilnek.[44]

A kurdok céljai azonban túlmutattak az Iszlám Állam legyőzésén, amennyiben a helyzetet kihasználva igyekeztek saját pozíciójukat javítani, és a vitatott területeken olyan helyzetet teremteni, mely egyértelműen a kurdoknak kedvezett. Emberi jogi szervezetek véleménye szerint 2014 és 2017 között nemcsak az Iszlám Állam, hanem – többek között – a kurd pesmergák is számos bűncselekményt követtek el más kisebbségekkel szemben, hogy a területek etnikai arányait megváltoztassák. Így például a Szindzsár hegyekből az Iszlám Állam által kiűzött jazidiek szerint a kurdok magukra hagyták őket az Iszlám Állam által végrehajtott mészárlás során. A KRG számára kedvező volt, hogy az általa iraki Kurdisztánnak tartott területről valaki más űzze el az évszázadok óta ott élő kisebbségeket, majd a kurd pesmergák elfoglalhassák azt *fait accomplit* teremtve. 2014-ben a kurd pesmergák katonai akciót indítottak a Szindzsár hegyek elfoglalására. 2016-tól kezdve pedig kvázi blokádot vezettek be az Iszlám Államtól visszafoglalt ún. vitatott területeken.[45] A KRG az Iszlám Állam előtti időhöz képest mintegy 40 százalékkal kiterjesztette *de facto* területét és szuverenitását – többek között – Kirkuk városára, a kirkuki olajmezőre és Ninive kormányzóságra. A kurd vezetésnek az volt az elképzelése, hogy a kaotikus helyzetben bebizonyítják, Erbil jobban

[44] Natali, 2015. 154.

[45] *Crossroads: The future of Iraq's minorities after ISIS.* Institute for International Law and Human Rights, Brussels, 2017. http://minorityrights.org/wp-content/uploads/2017/06/MRG_Rep_Iraq_ENG_May17_FINAL2.pdf (letöltés ideje: 2018.március 22.)

képes irányítani az ún. vitatott területeket, mint a föderális bagdadi kormány.[46]

Az Iszlám Állam megjelenése azonban nemcsak pozitív változásokat hozott a KRG számára. A 2014-től Irakban kialakult kaotikus viszonyok rendkívül súlyosan érintették a kurd autonóm területek gazdasági helyzetét. A Világbank által publikált jelentés szerint a mintegy 250.000 szíriai – elsősorban kurd – menekült mellett mintegy 1,25 millió belső (iraki) menekült érkezett 2015-ig. Az 1,5 millió menekült ellátása igen súlyos humanitárius helyzetet idézett elő. A jelentés továbbá megállapítja, hogy az Irakban kialakult helyzet jelentősen visszavetette a KRG által ellenőrzött terület gazdasági növekedését, amely a 2013-ban 8%-ról 2014-re 3%-ra lassult. A szegénységi ráta a 2012-es 3,5%-ról 2014-re 8,1%-ra emelkedett. Az Irak és Törökország kereskedelmi forgalom pedig jelentősen visszaesett, amely csökkentette a KRG tranzitbevételeit.[47]

Az Irakban kialakult polgárháborús és anarchikus helyzet, miközben javított a KRG politikai és katonai pozícióján, aközben gazdasági válságot eredményezett. A KRG 2014-től kezdve csak késve vagy egyáltalán nem képes a közalkalmazottak és a pesmergák bérét kifizetni.[48] A bagdadi kormány ugyanis 2014-től kezdve egyáltalán nem vagy csak késve utalja a kurd területeknek járó pénzösszegeket, illetve a KRG költségvetését jelentősen megterhelték a menekültek, a csökkenő turizmus és a visszaeső tranzitkereskedelem. A gazdasági válság egyben a KRG gyengeségére is rámutat: a jól működő autonómia előfeltétele a politikai stabilitás Irakban. A szíriai polgárháború begyűrűzése miatt

[46] Silke, Jungbluth: The Future of Iraqi Kurdistan: The Islamic State as a Catalyst for Independence? *Working Paper from the Åland Island Peace Institute*, August 2015.
http://www.peace.ax/images/Silke_Jungbluth_Working_Paper_Kurdistan_FINAL.pdf (letöltés ideje: 2018. március 22.)

[47] *The Kurdistan Region of Iraq. Assessing the Economic and Social Impact of the Syrian Conflict and ISIS*. World Bank Group, Washington, 2015.
http://documents.worldbank.org/curated/en/579451468305943474/pdf/958080PUB0Apri0PUBLIC09781464805486.pdf (letöltés ideje: 2018.március 22.) 18–22.

[48] A munkavállalók 70 százalékát a közszféra foglalkoztatja. Michael Stephens: Facing ISIS: The Kurds of Syria and Iraq. In: *IeMed MediterraneanYearbook*. 233–236. European Institute of the Mediterranean, Barcelona, 2015.

a mára közel 600.000-re bővülő szíriai kurd közösség is kihívást jelent Erbilnek.

A gazdasági válság mellett a KRG-nek belpolitikai válsággal is szembe kellett néznie a 2013-as választásokat követően. 2013-ban a kurd parlament két évre meghosszabbította Maszúd Barzáni elnöki ciklusát, majd 2015-ben az Iszlám Állam által támasztott kihívás következtében további két esztendőt tölthetett az elnöki poszton. A 2013-as parlamenti választásokon a KDP és a PUK külön-külön indult. A fiatalok körében egyre népszerűbbé váló Gorrán másodikként futott be a KDP mögött, amely mutatja a politikai spektrum átrendeződését. A KDP és a Gorrán megállapodásának eredményeként 2014-ben felállt az új kormány, azonban 2015-re a két párt közötti viszony olyannyira megromlott, hogy a parlament sem ülésezett éveken át. A KDP politikai hegemóniát gyakorolt a KRG felett, amely azonban nem társult teljeskörű politikai legitimitással.[49]

A 2017-es függetlenségi népszavazás előzményei és következményei

2017 nyarán az Iszlám Állam mint területi entitás megszűnt létezni Irak területén. Maszúd Barzáni már 2014-ben javasolta, hogy a kurd területeken – a KRG mellett a vitatott területeken is – ún. függetlenségi népszavazást tartsanak.[50] Barzáni végül Iraknak az Iszlám Állam alóli felszabadulásával egy időben augusztusban jelentette be a szeptember 25-én tartandó népszavazást. Barzánit vélhetően belső és külső okok egyaránt motiválták ebben.

A belső okok vonatkozásában két szempontot érdemes megemlíteni. Egyrészt a kurd belső politikai csatározásokat, amelyek keretében a KDP és személyesen Barzáni a politikai legitimitását fokozatosan elveszítette. Az elnökválasztás hiánya, a kurd parlament működésképtelensége, a KDP-Gorrán, illetve a PUK és a Gorrán közötti politikai feszültségek arra késztették Barzánit, hogy a sikeres függetlenségi népszavazással – a függetlenség kivívása mellett – megerősítse a KDP pozícióját is. (A másik két párt pont ezért nem

[49] Nader et al. 2016. 24–25.

[50] Korábban utaltunk rá, hogy 2005. január 30-án, az első regionális és országos szintű választás idején sor került egy függetlenségi népszavazásra.

támogatta a népszavazás megtartását most.) Maszúd Barzáni már 2016-ban jelezte, hogy nem kívánja magát jelöltetni egy következő, 2017-ben esedékes elnökválasztáson. Másrészt pedig, ahogy a korábbiakban említettük, a kurdok kihasználták az Iszlám Állam iraki térnyerését saját belső pozíciójuk megerősítésére. 2014-től kezdve a KRG fokozatosan „megszállta" az ún. vitatott területeket, és egy működő közigazgatást alakított ki. Az alkotmány 140. cikkelye értelmében népszavazással kell rendezni Kirkuk státusát. Miután a KRG kész helyzetet teremtett a vitatott területek vonatkozásában, így arra számított, hogy egy erős bagdadi kormány hiányában nem lesz, aki megakadályozza az integrálását.

A nemzetközi kontextus látszólag kedvezett a kurdok függetlenségi törekvéseinek. A kurdok több ezer embert veszítettek el – „vérüket áldozták" – az Iszlám Állam elleni harcban, amelyben hosszú ideig az egyetlen fegyveres erő volt a helyszínen. Barzáni így elérkezettnek látta az időt, hogy „most vagy soha" alapon aprópénzre váltsa a kedvező nemzetközi légkört, és a nemzetközi közösség támogatását.[51]

A kurd regionális parlament 2017. szeptember 15-én ülésezett, és a 68 jelenlévő képviselőből 65 támogatta a népszavazás kiírását. Több párt, így a Gorrán is bojkottálta a parlamenti ülést, amelyre több mint két évi szünet után került sor. A bagdadi parlament azonban néhány nappal korábban nem támogatta a népszavazási kezdeményezést, ugyanis Irak területi integritása szempontjából alkotmányellenesnek tartotta azt. A szeptember 25-én megrendezett népszavazás a papírformát hozta: 72 százalékos részvételi arány mellett 93 százalék szavazott igennel arra a kérdésre, hogy a jelenlegi kurd autonóm terület az ún. vitatott területekkel együtt elszakadjon-e Iraktól.

Barzáni rögtön jelezte, hogy nyitott a Haidár al-Abbádi vezette bagdadi kormánnyal tárgyalni. A KDP úgy látta, hogy a függetlenségi népszavazás inkább javíthat a kurdok alkupozícióján az Iszlám Államot követő iraki politikai rendezés keretében. Mindekelőtt egy szélesebbkörű gazdasági autonómiában voltak

[51] Fantappie, Maria – Salih, Cale: The Politics of the Kurdish Independence Referendum. Snapshot, September 19, 2017. *Foreign Affairs*, https://www.foreignaffairs.com/articles/2017-09-19/politics-kurdish-independence-referendum (letöltés ideje: 2018. március 22.)

érdekeltek, amely legálisan is lehetővé tenné a korábbi kurd olajügyleteket. Barzáni azonban elszámította magát, hiszen mind a bagdadi kormány, mind a nemzetközi aktorok – Izrael kivételével – elszánt volt, hogy megakadályozzák a függetlenségi törekvéseket.[52] A bagdadi kormány a népszavazást követően átvette a kurd légtér feletti ellenőrzést, és leállította az Erbilbe és Szulejmániába tartó nemzetközi járatokat. A szomszédos Irán azonnali hatállyal lezárta az észak-iraki közös határt. A bagdadi kormány október 15-én katonailag elfoglalta a vitatott Kirkuk városát. A KRG az események hatására nem deklarálta a kurd területek függetlenségét, sőt október folyamán bejelentették, hogy készek a tárgyalásokra. Október utolsó napjaiban pedig Barzáni lemondott az elnöki pozícióról.

A kurd függetlenségi népszavazás igen heves reakciókat váltott ki az egyébként a Barzánit támogató Törökország, de Irán részéről is. Miközben Törökország éppen Irán ellensúlyozása végett is támogatta a kurd autonómiát, azonban ebben a kérdésben összehangolt, egyetértő álláspontot képviseltek. A bagdadi kormányt így mindkét meghatározó regionális aktor támogatta a katonai és jogi fellépésben a függetlenségi törekvésekkel szemben. Miután az iráni Mahabádban is örömünnep tört ki a népszavazás eredményének bejelentésekor, így mind Ankara, mind Teherán tartott attól, hogy a függetlenségi törekvések begyűrűzhetnek a két közel-keleti államba.[53] A kurdokat amúgy támogató Egyesült Államok sem lépett fel Barzáni oldalán, hiszen a közel-keleti államrendszer tartós jogi felbomlásának beláthatatlan következményei lehetnének. Hasonlóképpen vélekedett az Európai Unió is. A függetlenségi törekvések 2017 szeptemberében tehát nem jártak sikerrel. Kérdéses azonban, hogy milyen irányban halad tovább az iraki Kurdisztán.

Quo vadis iraki Kurdisztán?

Miután a függetlenségi törekvések kútba estek, így alapvetően a kurdok előtt egyetlen út áll nyitva, éspedig tárgyalásokat

[52] Meintjes, Albertus Jacobus: The Complications of Kurdish Independence. *Open Journal of Political Science*, 2017/8, 1–11.
[53] Bokhari, Kamran: The Global Consensus against the Iraqi Kurds. *Geopolitical Futures*, October 17, 2017. https://geopoliticalfutures.com/global-consensus-iraqi-kurds/ (utolsó letöltés: 2018. március 22.)

kezdeményezni a bagdadi kormánnyal. A komolyabb tárgyalásoknak azonban előfeltétele, hogy Erbilben legitim kormány legyen. A 2017. november 1-re a KRG területére időzített elnök- és parlamenti választást a kialakult helyzet miatt nyolc hónappal elhalasztották. A választáson várhatóan mind a KDP, mind a PUK jelentős számú szavazatot fog veszíteni az új pártok javára. A Gorrán mellett a PUK korábbi miniszterelnöke, Barham Szálih által alapított új párt, a Koalíció a Demokráciáért és Igazságért számíthat jelentősebb támogatásra. A kurd elnökválasztás előtt azonban 2018 májusában országos parlamenti választások lesznek, amelynek tétje, hogy vajon Bagdadban lesz-e olyan kormány, amely hajlandó a KRG-vel tárgyalni. A tárgyalások valószínűsíthetően a 2005-ös alkotmány szerinti autonómiát fogják eredményezni. Jelen sorok írásakor ugyanis nem tűnik valószínűnek, hogy a vitatott területek a KRG ellenőrzése alá kerülhetnének.

Természetesen a kurd kérdés nagy mértékben befolyásolja, hogy a szíriai polgárháború keretében hogyan pozicionálják magukat a kurdok. Az Oroszország által Asztanában előterjesztett alkotmánytervezet számol egy észak-szíriai autonómia lehetőségével. A jelenleg is zajló török katonai beavatkozás Afrínban pedig nem kedvez a szíriai kurdok törekvéseinek. A kurd kérdés így várhatóan hosszú ideig a világpolitika napirendjén marad.

Felhasznált irodalom

Albert, Craig Douglas: A History of Violence: Ethnic Group Identity and the Iraqi Kurds. *Iran and the Caucasus,* 17. 2013. 215–234.

Anderson, Liam – Stansfield, Gareth: *The Future of Iraq. Dictatorship, Democracy, or Division?* New York: Palgrave Macmillan, 2004.

Bokhari, Kamran: The Global Consensus against the Iraqi Kurds. *Geopolitical Futures*, October 17, 2017. https://geopoliticalfutures.com/global-consensus-iraqi-kurds/

CIA Factbook, https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/

Crossroads: The future of Iraq's minorities after ISIS. Institute for International Law and Human Rights, Brussels, 2017. http://minorityrights.org/wpcontent/uploads/2017/06/MRG_Rep_Iraq_ENG_May17_FINAL2.pdf

Csicsmann, László – N. Rózsa Erzsébet: The Minority Issue in the Middle East, with the Kurdish Community in Focus. In: Tamás Matura (ed.): *Asian Studies – 2013*. Budapest: Magyar Külügyi Intézet, 2013. 15–54.

Danly, James: The 2009 Kurdish Elections. Backgrounder. *The Institute for the Study of War*, July 23, 2009. http://www.understandingwar.org/sites/default/files/KurdishElections.pdf

Evaluating of Economic Impact of Shifting Iran-KRG Relations. *Financial Tribune*, October 21, 2017. https://financialtribune.com/articles/economy-business-and-markets/74557/evaluating-economic-impact-of-shifting-iran-krg

Fantappie, Maria – Salih, Cale: The Politics of the Kurdish Independence Referendum. Snapshot, September 19, 2017. *Foreign Affairs*, https://www.foreignaffairs.com/articles/2017-09-19/politics-kurdish-independence-referendum

Jungbluth, Silke: The Future of Iraqi Kurdistan: The Islamic State as a Catalyst for Independence? *Working Paper from the Åland Island Peace Institute*, August 2015. http://www.peace.ax/images/Silke_Jungbluth_Working_Paper_Kurdistan_FINAL.pdf

Jüde, Johannes: Contesting borders? The formation of Iraqi Kurdistan's de facto state. *International Affairs*, 93:4. 2017.

Kurdistani Region Oil and Gas Law (2007) http://cabinet.gov.krd/uploads/documents/Kurdistan%20Oil%20and%20Gas%20Law%20English__2007_09_06_h14m0s42.pdf

Liga, Aldo: The "Israel Factor" and the Iraqi-Kurdish Quest for Independence. *IAI Commentaries* 17/20 – October 2017, Istituto Affari Internazionali, http://www.iai.it/sites/default/files/iaicom1720.pdf

McDowall, David: *A Modern History of the Kurds*. London: I.B. Tauris, 2007.

Meintjes, Albertus Jacobus: The Complications of Kurdish Independence. *Open Journal of Political Science*, 2017/8. 1–11.

Nader, Alireza – Hanauer, Larry – Allen, Brenna – Scotten, Ali G.: *Regional Implication of an Iraqi Kurdistan.* Rand Corporation, Santa Monica, 2016. https://www.rand.org/content/dam/rand/pubs/research_reports/RR1400/RR1452/RAND_RR1452.pdf

Natali, Denise: The Kurdish Quasi-State: Leveraging Political Limbo. *The Washington Quarterly*, 38: 2, 2015. 145–164.

Office of the Iraq Programme. Oil for Food. United Nations. http://www.un.org/Depts/oip/background/

Rainer, Hermann: *Az Iszlám Állam. A világi állam kudarca az arab világban*. Budapest: Akadémiai Kiadó, 2015.

Romano, David et al.: The United States and the Kurds of Iraq: Strange Allies. In: Gülistan Gürbey et al. (eds.): *Between State and Non-State. Politics and Society in Kurdistan-Iraq and Palestine.* Palgrave MacMillan, New York, 2017. 77–196.

Stansfield, Gareth – Anderson, Liam: Kurds in Iraq. The Struggle between Baghdad and Erbil. *Middle East Policy*, Vol 16, No. 1. Spring 2009.

Stansfield, Gareth: Governing Kurdistan: The Strenghts of Division. In: Brendan O'Leary – John McGarry – Khaled Salih (eds.): *The Future of Kurdistan in Iraq*. University of Pennysilvania Press, Philadelphia, 2005.

Stephens, Michael: Facing ISIS: The Kurds of Syria and Iraq. In: *IeMed Mediterranean Yearbook*. European Institute of the Mediterranean, Barcelona, 2015. 233–236.

The Kurdistan Region of Iraq. Assessing the Economic and Social Impact of the Syrian Conflict and ISIS. World Bank Group, Washington, 2015. http://documents.worldbank.org/curated/en/579451468305943474/pdf/958080PUB0Apri0PUBLIC09781464805486.pdf

Treaty of Sévres. http://treaties.fco.gov.uk/docs/pdf/1920/ts0011.pdf

Yildiz, Kerim: *The Kurds in Iraq*. Pluto Press, London, 2007.

Zedalis, Rex J.: *Oil and Gas in the Disputed Kurdish Territories. Jurisprudence, regional minorities, and natural resources in a federal system.* New York: Routledge, 2012.

LÁSZLÓ CSICSMANN

Chances of a Kurdish state in the lights of the geopolitical rivalry in the Middle East

On 25 September, 2017, Kurds in Iraq held a referendum on independence, and thus came to the closest so far to achieving independent statehood. However, the Baghdad-based government declared the referendum unconstitutional, and led a military intervention.
The paper presents the history of Kurdish autonomy in Iraq, and dedicates special attention to the difficulties of the constitutional process after the Saddam regime's overthrown and of the fights against the Islamic State. The paper argues that momentarily the independence of the Kurdish territories is not probable.

Keywords: Kurds in Iraq, independence, oil, Islamic State

DOI: 10.17355/rkkpt.v26i1.202

KOVÁCS ATTILA*

Drúzok és államiság a Közel-Keleten

A vallási és etnikai csoportok helyzete a Közel-Keleten a történelem folyamán sosem volt feszültségmentes. Időről-időre a kiélezett politikai, háborús vagy társadalmi válsághelyzetekben általában a kisebbségek, mint a társadalom legsebezhetőbb szegmense, könnyen a konfliktusok célkeresztjében találták magukat. Nem történt ez másként az ún. arab tavaszt követően kibontakozó konfliktusokban sem. Bár a különböző közösségek ezeket a konfliktusokat mind másként élték meg, mégis azok a túlélési stratégiák, amiket a közel-keleti kisebbségek a történelem folyamán alkalmaztak, most is meghatározták e közösségek helyzetét és szerepét.

A Közel-Kelet kutatása is nagy figyelmet szentel a térség kisebbségeinek vizsgálatának,[1] hiszen azok története és a közel-keleti folyamatokban játszott szerepe mintegy indikátorként szolgál a régióban zajló, sokszor meglehetősen összetett történések jobb megértéséhez. Ezen közösségek között sok szempontból kivételes

* A szerző vallástörténész az Összehasonlító vallástudomány tanszéken, a pozsonyi Comenius Egyetemen. E-mail: attila.kovacs@uniba.sk.

[1] L. Castellino, Joshua – Cavanaugh, Kathleen A.: *Minority Rights in the Middle East*. Oxford: Oxford University Press, 2013.; Longva, Anh Nga – Roald, Anne Sofie (eds.): *Religious Minorities in the Middle East: Domination, Self-Empowerment, Accommodation*. Leiden – Boston: Brill, 2017.; Nisan, Mordechai: *Minorities in the Middle East: A History of Struggle and Self-Expession*. Jefferson – London: McFarland & Company, 2002.; Zabad, Ibrahim: *Middle Eastern Minorities: The Impact of the Arab Spring*. New York: Routledge, 2017. A problémát komplex módon Közép-Európában mindeddig csak a cseh kutatás dolgozta fel: Gebelt, Jiří (ed.): *Ve stínu islámu: Menšinová náboženství na Blízkém východě* (Az iszlám árnyékában: kisebbségi vallások a Közel-Keleten). Praha: Vyšehrad, 2017.

helyet foglal el egy kicsi, de meghatározó etnikai-vallási csoport: a drúzok.

A drúzok: etimológia és alapfogalmak

Maga a drúz elnevezés (arab. *durúz* vagy *drúz*, egyes számban *drúzí* vagy *derzí*) a vallás egyik alapítójának és terjesztőjének, Muhammad ad-Darázínak (lásd lejjebb) a nevéből származik. Ezt az elnevezést sokszor gúnyosan vagy lekicsinylően használták a történelem folyamán, de ma már maguk a drúzok is megbékéltek vele. A csoportot az alapítójukról al-Hákim fátimida kalifáról nevezték még *hákimíjának* is, de maguk a drúzok „egyistenhívőknek" vagy „unitáriusoknak" (arab. *muvahhidún* vagy *ahl at-tauhíd*, „az egyistenhit népe") nevezik magukat. Ennek az az oka, hogy a csoport vallási tanításának központjában az „isteni egység" (*tauhíd*) eszméje áll. Mindamellett a drúzokat a szunnita és a többségi síita, de elsősorban a szalafita és más iszlamista csoportok dogmatikailag elfogadhatatlannak és szélsőségesnek (*ghulát*), az iszlámon kívül állónak,[2] sőt egyes estekben akár istentagadónak (*zindíq*) tekintik,[3] bár akadnak olyan muszlim vallástudósok is, akik a drúzokat az iszlám szerves részének tartják.[4]

---

[2] Ezen a nézeten volt a klasszikus muszlim szerzők közül például Muhammad ibn 'Abd al-Karím as-Sahrasztání (1086–1153), l.: Shahrastani, Muhammad b. Abdulkarim: *Muslim Sects and Divisions: The Section on Muslim Sects in Kitab al-Milal wa 'l-Nihal*. London: Kegan Paul International, 1984, 163–167.; a modern szerzők közül például Muhammad Rasíd Ridá (1865–1935), és az legtöbb szaúdi vallási vezető. L.: Hazran, Yusri: Heterodox Doctrines in Contemporary Islamic Thought: The Druze as a Case Study. *Der Islam*, vol. 87. 2012. 236–245.

[3] Elsősorban Taqí ad-Dín Ahmand Ibn Tajmíja (meg. 1328), aki szent háborút is hirdetett a drúzok ellen és Hajr ad-Dín ar-Ramlí (1585-1671). Az iszlamista álláspontokhoz l.: Al-Tamimi, Aymenn Jawad: Islamic State Treatise: Ruling of Shari'a on the Shi'a Sects. Blog. July 18, 2017. http://www.aymennjawad.org/20083/islamic-state-treatise-ruling-of-sharia-on (letöltés ideje: 2017. október 28.), az ún. Iszlám Állam (*Dá'is*) vallási kisebbségekre vonatkozó nézeteiről l.: Arany Anett – N. Rózsa Erzsébet – Szalai Máté: *Az Iszlám Állam kalifátusa: Az átalakuló Közel-Kelet*, Budapest: Osiris – KKI, 2016. 217-219.

[4] Az egyik legfontosabb kivétel az al-Azhar nagy imámja, a 20. század egyik legnagyobb szunnita vallástudósa Mahmúd Saltút sejk (1893-1963), aki 1959–ben közzétett fatwájában a síitákat, az *alawí-nuszajrí* és a drúz közösséget is

A drúz etnikai-vallási közösség története, vallási hiedelmei és hagyományai az európai keletkutatást már a 18. század óta nagyon érdekelte. Így a kutatások mára meglehetősen jól ismerik a drúzok ezoterikus vallási hiedelmeit és a közösség felépítését, valamint szokásait, a drúz történelmet és a csoport vallási-dogmatikai fejlődésének menetét stb. Ezekben a kérdésekben legalábbis biztosabb talajon állunk, mint a térség más kisebbségi vallásai – a *nuszajrí-alaví*, *aleví*, vagy akár a *jazídí* közösség – esetében. Ennek ellenére, mint azt a kérdés egyik legjobb ismerője – maga is a drúz közösség tagja – Samy S. Swayd állítja, még sok a megválaszolatlan kérdés ezzel a kicsi, zárt, mégis meglehetősen tagolt és sokrétű vallási-etnikai csoporttal kapcsolatban.[5]

A drúzok manapság is sok vallástudós, antropológus, történész, politológus stb. érdeklődésének és kutatásának a középpontjában állnak. A kérdés komplex vizsgálatára 1978-ban New Yorkban megalakult a *Druze Research and Publications Institute*,[6] majd 1998-ban a Kaliforniai Egyetemen (UCLA) létrejött az *Institute of Druze Studies*,[7] ez az intézet adja 2000-től ki a téma legfontosabb tudományos folyóiratát a *Journal of Druze Studies* címen, végül 1999-ben Londonban és a bejrúti Amerikai Egyetemen megkezdte működését a *Druze Heritage Foundation*.[8]

Ami a drúzok lélekszámát illeti, nincsenek pontos adataink, de a mérvadó becslések szerint[9] számuk összesen mintegy kétmillióra tehető. A drúz identitás meglehetősen összetett. Ami a nyelvi identitást illeti, a Közel-Keleten és a diaszpórában élő drúzok többsége arabul beszél, leginkább levantei dialektusban. Sokan közülük az arab mellett jellemzően különféle második nyelveket

beleértve az iszlám részének, s ezen belül egy vallásjogi iskolának tekintette a sok közül. A fatwa angol változatát l. http://sunniandshia.com/wp-content/uploads/2012/02/azhar1.jpg (letöltés ideje: 2017. október 10.). A legfontosabb szerzőkről, akik az iszlám részének tekintik a drúzokat l.: Hazran, Yusri: Heterodox Doctrines in Contemporary Islamic Thought: The Druze as a Case Study. *Der Islam*, vol. 87. 2012. 226-236.

[5] Swayd, Samy: *Historical Dictionary of the Druzes*, Lanham – Plymouth, The Scarecrow Press, 2006, xxxi-xxxii.

[6] http://druzeinfo.com/ (letöltés ideje: 2017. szeptember 22.).

[7] http://druzestudies.info/ (letöltés ideje 2017. szeptember 22.).

[8] http://www.druzeheritage.org/ (letöltés ideje: 2017. szeptember 22.).

[9] Swayd, Samy: *The Druzes: An Annotated Bibliography*. Kirkland: Institute of Druze Studies, 1998. 8.

(ivrit, spanyol, angol stb.) is rendszeresen használnak, mégis nem a nyelv vagy a nyelvek, hanem a vallásban gyökerező és a történelmi fejlődés determinálta közösségi ethosz az, ami meghatározza a drúz identitást. Habár a drúzok mindenütt befelé forduló és nagyrészt endogám közösségekben élnek, mégis meglehetősen jól integrálódtak az őket körülvevő többségi társadalmakba Izraeltől Szírián át egészen Venezueláig. Ez az integráció elsősorban a drúz közösségnek az adott ország többsége iránti politikai lojalitásán alapul. Ez azt is eredményezi, hogy a drúzok politikai és társadalmi szerepe kis számuk ellenére meglehetősen számottevő.

A drúzok eredete és korai története

A drúz vallás az iszlám hetes síita (*sza'abíja*) vagyis iszmá'ilita (*iszmá'ílíja*)[10] irányzatából vált ki. Az iszmá'iliták eredete szorosan összefügg a síita közösségben a kezdetektől tevékenykedő szélsőséges (*ghulátí*) és ezoterikus (*bátiní*) nézeteket valló vallási gondolkodók tevékenységével. Ezek a szélsőségesek (*al-ghulát*) sokszor a nem arab, elsősorban perzsa eredetű, az iszlámra áttért „kliensek" (*maválí*) közül kerültek ki. Az iszmá'ilita tanításban manicheus, gnosztikus és más hatások is érvényesültek és megkülönböztetett szerepet játszottak a messianisztikus eszhatologikus világvége-várásban.

Az iszmá'iliták a hatodik síita *imám* Dzsa'far asz-Szádiq (702–765) halála után, az örökösödés körül kialakult zavaros helyzetben kiváltak a síita iszlám fő vonalából, és a továbbiakban rejtve (*ghajba*) tevékenykedtek. *Imámjaik*, akik Dzsa'far legidősebb fiától Iszmá'íltól (719–762) és annak Mohamed (740–813) nevű fiától származtak, négy generáción át inkognitóban éltek. A közösséget szerte az iszlám világban, titokban működő misszionárius-prédikátorok (*dá'í*)[11] hálózata tartotta össze. Erre a hálózatra támaszkodva „lépett ki a rejtőzködésből" és alapította meg 909-ben a

[10] Az első imámjukról Iszmá'il ibn Dzsa'farról kapták a nevüket. Az iszmá'iliták történetének legjobb összefoglalása: Daftary, Farhad: *The Ismā'īlīs: Their History and Doctrines*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. Magyarul l. a mű rövidített változatát: Daftary, Farhad: *Az iszmá'iliták rövid története*. Budapest: L'Harmattan Kiadó, 2006.

[11] Ez alapján az iszmá'ilitákat úgy is ismertek, mint „misszió" (*da'wa*), vagy az ezoterikus tanítások (*al-bátin*) előnyben részesítése okán mint *bátinija*.

Fátimida Kalifátust az egyik *dá'í* és állítólagos *imám* 'Abdalláh / 'Ubajdalláh (873–934), aki al-Mahdí Billáh néven lett az első iszmá'ilita-síita nagyhatalom uralkodójává. A Fátimida birodalom (909-1171) a mai Tunézia területéről kiindulva elfoglalta Egyiptomot, s az ott újonnan alapított fővárosból, Kairóból uralkodva meghódította Levantét (*Bilád as-sám*), a szent városokat, Mekkát és Medinát és más területeket.

Így az iszmá'iliták először kerültek olyan helyzetbe, hogy állami hatalomra (*daula*) támaszkodva érvényesíthették a missziójukat. Ezt a fordulatot azonban nem minden iszmá'ilita fogadta lelkesedéssel. Főként azok, akik a világvége és a Mahdí[12] közeli eljövetelét várták, ellenszegültek a fátimida hatalomnak, s tették ezt elsősorban a Fátimida kalifátus határain kívül (a karmatik,[13] arab. *qarámita*), de belül is. Míg a hírhedett karmatik mozgalma kezdeti sikerei után saját hamvába hunyt,[14] a Fátimida államon belüli radikális vallási gondolkodók időről-időre igyekeztek érvényre juttatni saját nézeteiket. Két alkalommal sikerrel is jártak. Először erre al-Hákim bi-Amr-illáh (996–1021) kalifa idejében került sor, majd pár évvel később Nizár al-Muszṭafá li-Dín-illáh (1047–1097) herceg sikertelen trónra lépésekor. Ez utóbbi alkalom hozta létre az iszmá'ilita iszlám nizárita (*nizárija*) ágát, akik mint az aszaszinok (arab. *al-hasásín*) váltak hírhedtté,[15] míg al-Hákim kalifa a drúz vallás megalapítója lett.

Al-Hákim bi-Amr-illáh, mint az uralkodói neve is jelzi, úgymond „isten parancsára" foglalta el a fátimida trónt.[16] Nagyon fiatalon,

[12] Az iszlám eszhatológiában a legfőbb pozitív, messianisztikus hős, aki elhozza az új aranykort.

[13] L.: Priskil, Peter: *Die Karmaten, oder was arabische Kaufleute und Handwerker schon vor über 1000 Jahren wussten: Religion muss nicht sein*. Freiburg: Ahriman Verlag, 2010.

[14] A mai Bahrein területén rendezték be a központjukat al-Ahszá' központtal. A világ közeli végét várták, és azt mintegy meggyorsítandó, 930-ban kirabolták Mekkát, és elrabolták, illetve összetörték a Fekete követ. A közösség vezetője Abú Táhir al-Dzsannábí 931-ben egy fiatal perzsában a várva-várt Mahdít vélte felfedezni, de a dolog botrányba fulladt, és ez a karmatí közösség végleges felbomlásához vezetett.

[15] Magyarul l.: Daftary, Farhad: *Aszaszin legendák - Az iszmá'iliták mítoszai*. Budapest: Osiris, 2000.

[16] L.: Walker, Paul E.: *The Caliph of Cairo: Al-Hakim bi-Amr Allah, 996-1021*. Cairo – New York: The American University in Cairo Press, 2012.

tizenegy éves korában lett az iszmá'ilita közösség kalifa-*imámja*. Uralkodása meglehetősen szokványosan kezdődött, és ennek első időszakát a hagyományos fátimida vallási tolerancia és gazdasági prosperitás jellemezte.[17] Az új kalifa folytatta elődei hagyományait, és 1005-ben megalapította Kairóban a Tudás Házát (*Dár al-'ilm*), amit időnként a Bölcsesség Házának (*Dár al-hikma*) is neveztek. Mégis, al-Hákim személye meglehetőse ellentmondásos. A nem iszmá'ilita korabeli arab források[18] és a régebbi kutatás[19] szerint az ifjú kalifa nem volt teljesen épelméjű, vagy legalább is extravagáns és kiszámíthatatlan módon viselkedett, bár ezt az újabb szakirodalom kategorikusan cáfolja.[20] Tény azonban, hogy uralkodása alatt számos radikális intézkedésre került sor, ezek többek között a zsidó és keresztény közösségek elleni atrocitásokhoz vezettek, például a jeruzsálemi Szent Sír Bazilika 1009-es lerombolásához, ami a keresztes háborúk ürügyéül szolgált.[21]

Al-Hákim uralkodásának kezdetén Iránból és Közép-Ázsiából radikális *dá'ík* egy csoportja érkezett Kairóba, akik hamarosan nagy befolyásra tettek szert. Közülük a legfontosabbak a bukharai Muhammad ibn Iszmá'íl Nastákín ad-Darází (vagy Darzí, „szabó", ?–1018)[22] és a khoraszáni Hamza ibn Alí ibn Ahmad az-Zúzání (985–1021)[23] voltak. A fiatal kalifa valószínűleg az ő befolyásuk alá

[17] Walker, 2012. 22–40.

[18] Főként al-Maqrízí (1364–1442), l.: Walker, 2012. 45–96.

[19] L. például: Lewis, Bernard: *Origins of Ismā'īlism: A Study of the Historical Background of the Fatimid Caliphate*. Cambridge: W. Hefner & Sons, 1940.; Springett, Bernard H.: *Secret Sects of Syria and the Lebanon: Consideration on their Origin, Creeds and Religious Ceremonies, and their Connection With and Influence Upon Modern Freemasonry*. New York – London, Routledge: 2013. 188-258.

[20] Elsősorban Farhad Daftary: *Az iszmá'iliták rövid története*. Budapest: L'Harmattan Kiadó, 2006. 114–115.

[21] Bár a II. Orbán pápa által az 1095-ben a Clermonti zsinaton meghirdetett keresztes háború idejében már újra állt a Szent Sír Bazilika, al-Záhir kalifa 1027-es engedélyével és segítségével, valamint bizánci közreműködésével újjáépült a kereszténység egyik legfontosabb temploma.

[22] Swayd, Samy: *Historical Dictionary of the Druzes*. Lanham – Plymouth: The Scarecrow Press, 2006. 47.

[23] Swaydm, 2006. 70–71. Hamza írásainak angol fordítását és nézeteinek részletes elemzését l.: Bryer, David R. W.: *The Origins of the Druze Religion: An Edition of Hamza's Writings and an Analysis of his Doctrine*. PhD. Thesis, University of Oxford, 1971.

került. Ezek a vallási vezetők szélsőséges nézeteket vallottak a kalifa-*imám* személyét és az „idők végezetén" betöltött szerepét illetően. Meghirdették az iszlám időszak végét, hatályon kívül helyezték a vallási törvényeket (*sarí'a*) és 1017-ben (a drúz időszámítás kezdete) bejelentették, hogy al-Hákim kalifa Isten földi megtestesülése. Az ezt hangoztató kiáltványt kifüggesztették minden kairói mecset kapujára és szövege később a drúz szentírásba is bekerült. Az új vallási mozgalom élére Hamza az-Zúzání állt, és a kairói városfalak közelében fekvő Rajdán mecsetből vezette híveit, de hamarosan a nála is szélsőségesebb nézeteket valló Muhammad ad-Darází ragadta magához a kezdeményezést. Darází, aki a „hit kardjának" (*szajf ad-dín*) hívatta magát, nem csak al-Hákimot, de az egész vérvonalát az első síita imámtól, 'Alí ibn Abí Tálibtól kezdődően Isten megtestesülése (*hulúl*) megnyilvánulásának tartotta. Nézetei, valamint tényked̈ése nyílt összecsapásokat váltottak ki a mérsékelt iszmá'iliták, Zúzání és a saját hívei között. Egyiptomon kívül is akadtak támogatói. A drúz vallás további sorsának szempontjából különösen fontos szerepet játszott az ekkor alakult, Darázít támogató közösség a libanoni Vádí at-tajmban. Bár 1018-ban tisztázatlan körülmények között Darázít megölték, mégis az új vallási mozgalmat neve után mint *darázíja*-t kezdték el emlegetni. Ez nem kis bosszúságot okozott a továbbra is Hamza az-Zúzání által vezetett közösségnek, akik Darázítól, mint „eretnektől" igyekeztek elhatárolni magukat, és ebben egészen addig mentek, hogy a csoport most már általánosan használt elnevezését megpróbálták Darází neve helyett a *d-r-sz* („tanulni") arab gyökből levezetni. Hamza és annak tanítványai, elsősorban Bahá ad-Dín asz-Szamúkí (979–1043), aki mint al-Muqtaná [24] vált ismertté, bár ragaszkodtak al-Hákim isteni emanációjához, de azt képletesen és szélesebben értelmezték, mint az Isteni egység (*tauhíd*) egy attribútumát. Ez a *tauhídot* a középpontba helyező álláspont adta aztán a csoport ma is használt önmegjelölő elnevezését: *mutavahhidún*.

A vallási vitákkal és összetűzésekkel párhuzamosan fellángoltak a társadalmi és politikai ellentétek is. Az iszmá'ilita iszlám többségi ágának a képviselői nyíltan támadták az új mozgalmat, magának Hamzának is rejtőzködnie kellett. Képviselőjük és egyben a legbefolyásosabb vezető, a kairói *dá'í* Hamíd ad-Dín al-Kirmání (?–

[24] L. Swayd, 2006. 143.

1020) kijelentette, hogy bár al-Hákim Isten által választott *imám*, s mint ilyen a iszmá'ilita közösség legitim vezetője, de semmiképpen sem tekinthető az istenség (*ulúhíja*) megtestesülésének és/vagy *mahdínak*, mivel még nem jött el a végítélet kora. A másik oldal is kimutatta a foga fehérjét, amikor a kalifa szudáni testőrsége megrohanta a régi Kairóban (Fusztát) tüntető tömeget, akik fentebb hangoztatták, hogy a kalifa, amikor elfogadta az új tanokat, tulajdonképpen hitehagyottá (*káfir*) vált. A feszültség egyre nőtt és végül al-Hákim valószínű meggyilkolásában csúcsosodott ki, amikor a kalifa 1021. február 13-án éjszaka egyedül kiszamaragolt a Kairó melletti Muqattam hegyre. Hívei ezt a fejleményt al-Hakím elrejtőzéseként értelmezték, aki majd az idők végezetén Mahdíként tér vissza, hogy vezesse az „igazhívőket". A kalifa eltűnése/meggyilkolása mögött valószínűleg nővére, Szitt al-Mulk állt, aki mint régens kiskorú fia, a későbbi 'Alí az-Záhir kalifa nevében vette át a hatalmat. Uralma alatt al-Hákim híveit mintegy hét évig üldözték.[25]

A konfliktus az egész birodalomra kiterjedt, s míg Egyiptomban az új hit ereje megcsappant, addig Szíriában és Libanonban al-Hákim hívei kerültek fölénybe, de akadtak követői még a messzi Multánban (a mai Pakisztánban) is. Hamza helyett az új vallás vezetését most már véglegesen Bahá ad-Dín al-Muqtaná vette át, és az ő irányításával egészen 1043-ig folytatódott a nagyarányú missziós mozgalom is, de ebben az évben a *da'va* véglegesen lezárult, és lezárásra került a főbb hitelveket tartalmazó drúz kánon szövege is.

Drúz hitelvek és vallási gyakorlat

A drúz vallás alaptételeit az al-Hakím uralkodása idején és közvetlen ezt követően működő *dá'ík* fektették le. Darází, Zúzání majd Bahá ad-Dín Muqtaná és tanítványa Iszmá'íl ibn Muhammad at-Tamími[26] voltak azok, akik hitelvekké dolgozták ki az új vallás alapelveit és összeállították a drúz szent szövegek kánonát is.

A drúz vallásban – hasonlóan, mint az iszmá'ilita iszlám más irányzatainak esetében is – az ezoterikus, belső tanítás (*bátin*) áll a középpontban, és ez a rejtett tan csak a kiválasztott kevesek számára

[25] Walker, 2012. 239-260.
[26] Swayd, 2006.159.

hozzáférhető. Ezeket a beavatottakat a drúzoknál *'uqqálnak* (egyes számban *'áqil*, az *'aql* „értelem" szóból) nevezik, akik a vallás szent szövegeiből nyerik a tudásukat. A drúz „Szentírást" hat könyv alkotja, s ezeket együtt a „Bölcsesség levelei / Értekezések a bölcsességről" (*Raszá'il al-hikma*) vagy a „Nemes bölcsesség" (*al-Hikma as-sarífa*) elnevezéssel illetik. Az ebben a gyűjteményben megtalálható írások a drúz naptár első évében (1007 i.sz / 408 a *hidzsra* szerint) kiadott al-Hákim kiáltvány mellett Hamza, Muqtaná és at-Tamími írásait is tartalmazzák.[27] Ehhez a belső maghoz még vagy száz különböző szöveg kapcsolódik, mint például az „Indiai értekezések/levelek" (*Raszá'il al-Hind*), amely elsősorban különféle apologetikák és polémiák gyűjteménye. Az addig meglehetősen rendezetlen és áttekinthetetlen drúz írásbeliséget Dzsamál ad-Dín 'Abdalláh at-Tanúkhí (1417–1479)[28] gyűjtötte össze, ellátta magyarázatokkal és egységes egészbe rendezte, s ezért az alapítók után a drúzok őt tekintik vallásuk legfontosabb vallási tekintélyének. A drúz vallási szövegek jellegüknél fogva sokáig rejtve maradtak az avatatlanok vagy a nem drúzok – így az orientalisták – elől is. A 18. századig, amikor is sor került az első drúz szövegek nyugati kritikai kiadására, a kutatás elsősorban a többségi szunnita források nem egyszer gúnyos és téves, drúzokról alkotott képére volt kénytelen hagyatkozni. Mindamellett a drúz szövegeket előbb ismerte meg a modern tudomány, mint például a többségi iszmá'ilita kánont, amely csak a 20. század első felétől kezdődően került megjelentetésre. Ez többek között a libanoni Súf 1831-es egyiptomi megszállásának köszönhető, aminek során az egyiptomi csapatok nagyobb mennyiségű drúz kéziratot is zsákmányoltak majd Kairóba vittek, így ezek elérhetővé váltak a kutatás számára.

Ami a főbb drúz hitelveket illeti, azoknak középpontjában az isteni egység (*tauhíd*) [29] tana áll, de a drúzok *tauhíd* értelmezése inkább hasonlít a neoplatonikus kezdeti egység/egész (görögül: *to hén*) eszméjéhez, mint a szunnita vagy szalafita *tauhídhoz*. Ebből az isteni egyből keletkezett megtestesülés útján a Világ. Az isteni egység ilyen irányú értelmezése már a klasszikus iszlám filozófiában

[27] Swayd, 2006. 55–56.
[28] Swayd, 2006. 160–161.
[29] Obeid, Anis: *Druze and their Faith in Tawhid*. Syracuse: Syracuse University Press, 2006. 95–103.

is megjelenik, elsősorban az ún. „Tisztaság testvériségének" (*Ikhván asz-szafá'*) írásaiban, akik a 10. századi Bászrában éltek, és valószínűleg maguk is iszmá'iliták voltak.

A drúz vallás monoteista Istene egyszerre transzcendens és mindenütt jelen lévő. Az isteni attribútumok körüli bizonytalanságot és feszültséget, amelyek annyira jellemzik a szunnita vallásbölcseletet, a drúzok úgy oldották fel, hogy ragaszkodnak Isten esszencialista értelmezéséhez, vagyis nem lehet az attribútumokat elszakítani (*tanzíh*) az isteni lényegtől. Az isteni lét minden, és Isten a mindenség maga, s nem egy a Világon kívül álló legfelsőbb lény. Isten racionális megismerés útján nem elérhető, tehát fölösleges ilyen típusú kérdéseket feltenni vele kapcsolatban.[30] Isten megismerése kizárólag ezoterikus úton lehetséges, kinyilatkoztatás (*tadzsallí*) által. Az isteni való (*láhút*) elsősorban fény (*núr*) formájában nyilatkozik meg, s az ebben az anyagi emberi világban (*násút*) egy adott helyre (*maqám*) sugárzik.[31] Hamza például Mózes lángoló csipkebokrát nevezi meg mint ilyen *maqám*ot. A fény az isteni megtestesülés eszköze is, és a vele kapcsolatos vallási eszmefuttatások elsősorban al-Hákim státuszát hivatottak tisztázni. Ezek az írások legtöbbször az iszlám misztikában, például al-Ghazálínál is jól ismert tükör hasonlattal élnek, tehát ahogy a tükörkép híven visszaadja a tükrözött tárgy formáját, színét stb., mégsem azonos azzal, így az isteni megtestesülés sem Isten maga, csak annak hiteles kivetülése. A drúz tanítás szerint, bár az igaz úton járó kereső ember megismerheti az isteni attribútumokat és a fényt, mégsem válik Istenné. Ez a vallási megismerés hasonló a *szúfí* misztikusok szellemi útjának végcéljához (*faná'*). Persze ezeket a tanításokat a beavatott eliten kívül sok drúz nem igazán tudja értelmezni, így nem meglepő, hogy a néphit al-Hákimot Isten teljes értékű megtestesülésének (*hulúl*) tekinti.[32]

A vallási tanítás következő sarkalatos eleme, hogy a drúzok az Isten által kiválasztott nép, és kizárólag ők részesülhetnek majd isteni kegyelem útján a paradicsomi örömökben. Amint már fentebb említettem, 1043-ben lezárult a drúz térítés, és ez azt is jelentette,

[30] Obeid, 2006. 105–121.
[31] Obeid, 2006. 121–129.; Makarem, Sami Nasib: *The Druze Faith*. Delmar: Caravan Books, 1974. 40–52.
[32] Khuri, Fuad: *Being a Druze*, London: Druze Heritage Foundation, 2004. 7.

hogy a hívek száma is mindörökre állandósult. Így a drúzok egy zárt, a kiválasztott kevesek által alkotott közösségként tekintenek önmagukra, amely a reinkarnáció segítségével állandóan újrateremti önmagát. A drúz tanítás szerint ugyanis, ha a csoport egy tagja meghal, úgy az újjá is születik. Eltérően azonban az *alaví-nuszajrí* vagy a hindu reinkarnációeszmétől, ez az újjászületés kizárólag a drúz közösségen belül történik. Sőt, mi több, a férfiak kizárólag férfiként, a nők pedig nőként születnek újjá, így ebben a drúz lelkek körforgásában és újjászületésben (*tanászukh*) újul meg a közösség egészen a végítélet napjáig.[33] A drúzok szerint a vég közel van, és minden előre elrendeltetett. Ebben a fatalista világképben a drúz közösségnek az az okmány biztosít előnyös helyzetet, amelyben al-Hákimnak, mint az egyedüli uruknak (*mauláná*) fogadtak hűséget és engedelmességet. Ez az „Idők Urának Alapokmánya" (*Mísz*á*q vál*í *az-zamán*), amiben a közösség tagjai lelkük*et*, testük*et* és vagyonukat al-Hákimnak ajánlják. Ezt a hűségesküt (*'ahd*) ismétlik meg a kiválasztottak (*'uqqál*) a beavatási szertartásuk során.

A drúzoknál nincs szigorúan vett papság, bár a fentebb említett *'uqqál* – akik a drúzoknak kb. tizedét alkotják – egyfajta vallási elit szerepét is betöltik. A beavatottá váláshoz több dolog is szükséges. Elsősorban a szent szövegek alapos tanulmányozása, istenfélő életvitel és a közösség vénjeinek az elismerése a feltétele annak, hogy valaki *'áqillá* válhasson. Ha ezek a feltételek teljesültek, aztán kerülhet sor magára a beavatásra. Ennek a drúz elitnek a tagjai az öltözékükben is különböznek a közösség más tagjaitól. Legtöbbször jellegzetes levantei fekete vagy sötétkék öltözéket és hozzá fehér turbánt vagy a drúz hierarchiában betöltött szerepük szerint más fehér fejfedőt hordanak.[34] Az adott közösségek *'uqqáljai* minden csütörtökről péntekre virradó este találkoznak a helyi imaházban (*khalva*),[35] amik általában szerény épületek és a települések peremén találhatóak. A fontosabb zarándokhelyeken vagy a szentek sírjainál nagyobb és díszesebb *khalvákat* is láthatunk, amelyeket gyakran *mazár*nak vagy *maqám*nak is neveznek.

[33] Obeid, 2006.145–169.
[34] Obeid, 2006. 99–101.; 150–152. és 180–182.
[35] Szó szerint „elhagyatott hely", s mivel a *khalwák* közösségi központokként vagy tanácskozóhelyekként is szolgálnak, sokszor *madzsliszk*ént („tanács"-ként) is utalnak rájuk.

Az *'uqqálok* hierarchikus szervezetet alkotnak, bár nincs egységes és központi szervezeti felépítésük. Országokként vagy régióként a helyi *'uqqál* legérdemesebbjei (*adzsávid*, „nemesek") vezetik a közösséget. Szíriában a legfőbb drúz vallási vezetők az al-Hadzsarí klánból kerülnek ki, és az ország déli részén fekvő Qanavátban székelnek. Libanonban a Hammáda és Tálib családok adják az ország legfőbb drúz vallási vezetőjét, s az a Vádí at-tajmban fekvő Bajjádában tölti be hivatalát. Az izraeli drúzok legfőbb központja pedig Su'ajb[36] (a bibliai Jetró) próféta sírja Galileában.[37] Kivételes szerepet töltött be a drúz közösség vallási vezetésében Abú Muhammad Dzsavád Valí ad-Dín (1916-2012), aki 1988-tól kezdődően egészen a haláláig az Drúz Vallási Tanács vezetője volt és „észak Dzsazíra sejkje", azaz Jordánia, Szíria, Libanon és Izrael drúz közösségének jelképes vezetője.[38]

A drúzok többsége a laikusokhoz (*dzsuhhál*, egyes számban *dzsáhil*, „tudatlan" vagy „műveletlen") tartozik. Ők, igaz, tisztában vannak vallásuk alapelveivel, de nem ismerik azoknak mélyebb értelmezését. Bár ismerik a *sarí'a* mindennapi életre vonatkozó előírásait, de tetteikben és szokásaikban csak tágabb értelemben igazodnak hozzá. A síita hagyományban elterjedt rejtőzködés / alkalmazkodás (*taqíja*) szellemében nagyban idomulnak a környezetük szokásaihoz, például a dél-amerikai drúzok felvették az adott országok latin kultúráját, míg Szíriában, ahol a törvény muszlimként tartja számon a drúzokat, életmódjuk és szokásaik nem igazán ütnek el a szunnita többségétől. Ez persze nem jelenti azt, hogy mondjuk a szíriai drúzok kötelező érvényűnek tartanák saját maguk számára az iszlám „külső"/„látható" (*záhir*) formális kötelezettségeit, mint például a hit öt pillére, amelyeket Hamza egyébként is eltörölt. Annál inkább tartják magukat a belső hit

[36] Su'ajb a Biblia Jetró prófétája, Midján főpapja és Mózes apósa (2Móz: 3, 3Móz: 1, Korán 7:85-93, 26:176-177). L.: Falah, Salman: *The Druze in the Middle East*. New York: Druze Research and Publication Institute, 2002. 128-135.

[37] Nissim, Dana: *The Druze in the Middle East: Their Faith, Leadership, Identity and Status*. Birghton: Sussex Academic Press, 2003. 18-22.

[38] Walieddine, Druze regional spiritual authority, dies at age 96. *The Daily Star*, April 28, 2012. http://www.dailystar.com.lb/News/Local-News/2012/Apr-28/171718-walieddine-druze-regional-spiritual-authority-dies-at-age-96.ashx#axzz1tIOJNVgr (letöltés ideje: 2017. október 10.).

(*bátin*) iszmá'ilita gyökerű „hét kötelességéhez". Ez a „hét feltételnek" is nevezett alapelv a következő: igazmondás, védeni és segíteni a hittársakat, kerülni más vallási kultuszokat, elutasítani az ördögöt és minden rosszat, megvallani az egyistenhitet és az al-Hákim iránti feltétlen odaadást, meghajolni Isten cselekedetei előtt és alávetni magukat Isten akaratának és nyilvános és rejtett törvényeinek.[39]

A drúz vallás legfőbb jelképe az ötszínű zászló, illetve csillag. Az egyes színek a hit fontos elemeit szimbolizálják. A zöld az értelmet (*'aql*), a piros a lelket (*nafsz*), a sárga a szót (*kalima*, a keresztény *logos* megfelelője), a kék az okot vagy precedenst (*szábiq*), a fehér pedig az okozatot vagy eljövendőt (*tálí*) jelzi. Ezen az öt alapelven (*hudúd*) alapul a drúzok szerint az isteni egység (*tauhíd*). Az ötszínű zászlót vagy csillagot megtaláljuk minden drúz háztartásban, de ott vannak a politikai vagy fegyveres szervezetek jelképeiben is.[40]

A drúz színek a Világ teremtését és az isteni Egy fokozatos megnyilatkozásait (*hudúd*) jelképezik. A drúzok szerint a teremtő folyamat az általános Értelemmel kezdődik, majd abból megnyilatkozik a Lélek, abból a Szó majd az Ok vagy Precedens, amit a drúzok a Jobbszárnynak (*al-dzsanáh al-ajman*) is neveznek s utána az Okozat, vagyis a Balszárny (*al-dzsanáh al-ajszar*). Ez a kinyilatkoztatási folyamat a drúzok szerint az emberi történelem folyamán összesen hétszer játszódott le. Minden ilyen esemény teljesen megváltoztatta, illetve újraértelmezte az erkölcsi- és világrendet. Ezt a hét eseménysort a drúzok szent történelmük egy-egy fontos szereplőjéhez kötik, nevezetesen Ádámhoz, Noéhoz, Ábrahámhoz, Mózeshez, Jézushoz, Mohamedhez és a hetedik iszmá'ilita imámhoz, Mohamed ibn Iszmá'ílhoz. Ők az isteni Egy megtestesüléseiként képviselik a folyamatban az Értelmet. Maga a drúz vallás az utolsó tökéletes változata a folyamatnak, s mint ilyen, al-Hákim isteni inkarnációjához köthető.

A drúzok története a keresztes háborúktól az Oszmán Birodalom bukásáig

[39] Obeid, 2006. 170–204., Makarem, 1974. 89–113.
[40] Swayd, 2006. 61.

Nincsenek adataink arról, hogy a drúzok történelmük kezdetén mennyire léptek fel egységes vallási, társadalmi vagy politikai entitásként. Miután véget értek a mérsékelt drúz többség Darází szélsőséges hívei ellen folytatott harcai és 'Alí az-Záhir kalifa halálával (1036) a többségi iszmá'ilita részéről megmutatkozó üldöztetés is, úgy tűnt, a megmaradt dél-szíriai és libanoni drúzok beilleszkedtek a korabeli Közel-Kelet struktúráiba. Az új fátimida kalifa al-Musztanszir Billáh (1029-1094) baráti kapcsolatot létesített a szakadár csoport egyes vezetőivel, és maguk a drúz közösségek is igyekeztek saját nemzetségeik vezetése alatt szerves részévé válni a levantei törzsi rendszernek.[41]

Az első nem muszlim forrás, amely hírt ad a drúzokról, a zsidó utazó Tudelai Benjámin (1130-1173) útirajza 1165-ből. A tudós ibériai rabbi olyan libanoni hegyi emberekről tudósít, akiknek szerinte nincs istenük, sem uralkodójuk, hisznek a lélekvándorlásban és szeretik a zsidókat. Mindamellett még élvhajhásznak is nevezi őket, mivel ünnepek alkalmával kölcsönösen kicserélik a feleségeiket.[42]

A keresztes háborúk idején a drúzok a muszlimok oldalán harcoltak, és hegyi erődjeikből ellenőrzésük alatt tartották a Szidont (Szajdá) Bejrúttal összekötő tengerparti utat. Ezekben a harcokban elsősorban a Tanúkh és Arszlán nemzetségek vettek részt, majd később fontos szerepet játszott a Ma'n klán is. A kereszteseknek elég homályos elképzeléseik voltak a drúzokról, amit mi sem mutat jobban, mint hogy az egyik legfontosabb krónikás, Türoszi Vilmos (1130–1186) a nizáritákkal, vagyis az aszasszinokkal téveszti össze őket.[43]

A 13. század végén a drúzok lakta levantei térség a szunnita Mamlúkok befolyása alá került, akik tevékenyen felléptek minden iszmá'ilita „eretnekség" ellen. Ennek alapjául a kor híres és mai napig sűrűn idézett és nem egyszer félreértelmezett hanbalita vallási teoretikusa, Ibn Tajmíjának a nem szunnita muszlimokkal szemben

[41] Walker, 2012. 263–265.

[42] Az útirajz drúzokkal foglalkozó része: Beniamin of Tudela: *The Itinerary of Rabbi Beniamin of Tudela* (tans. and ed. by A. Asher). London – Berlin: A. Asher and Co., 1840. 61–62.

[43] William of Tyre: *A History of Deeds Done Beyond the Sea* (trans. by E. A. Babcock and A. C. Krey). New York: Columbia University Press, 1943. 2. kötet, 391.

kiadott *fatvája* szolgált. Ibn Tajmíja szerint a *bátiníja* hívei – ideértve a drúzokat is – „többet ártanak az iszlámnak, mint az európaiak és más hitetlenek."[44] An-Nászir Muhammad (1285–1341) mamlúk szultán 1305-ben fegyverrel indult a levantei drúz közösségek ellen, és kényszerítette azokat, hogy legalább külsőségeikben többségi szunnitaként viselkedjenek.

A drúzok életében is új korszak kezdődött, amikor 1517-ben I. Szelim oszmán szultán elfoglalta Levantét és a Közel-Kelet nagy részét. De a drúzok és a birodalom viszonya nem volt mindig problémamentes. A 16. és 17. század folyamán több drúz felkelésre is sor került, amiket a Súf elleni oszmán büntetőhadjáratok követtek. A drúzok lázadó mivolta magában a török nyelvben is nyomot hagyott, a *dürzü* (drúz) kifejezés a „gazember" vagy „csirkefogó" megfelelője lett. A zavaros helyzetnek csak az oszmán koncessziós rendszer (*iltizám*) vetett véget, mivel az a helyi törzsi vezetőket és emíreket tette felelőssé a közrend fenntartásáért és az adóbehajtásért, tehát a drúzok a saját vezetőik felügyelete alatt élhettek.[45]

Ezt a helyzetet elsősorban a Ma'n nemzetség fordította előnyére, és vált nemcsak Libanon, de az egész levantei térség egyik meghatározó politikai tényezőjévé. A Ma'n dinasztia hatalma II. Fakhr ad-Dín (1572–1635) uralma alatt érte el a csúcspontját, aki szinte önállósította magát az Oszmán birodalomtól. Keleten egészen Palmyráig (Tadmur) terjesztette ki az uralmát, nyugaton pedig az élénk tengeri kereskedelem révén fontos politikai szövetségesre és üzleti partnerre tett szert a Toszkán Nagyhercegségében. Ide menekült aztán 1613-ban a Magas Porta dühe elől, és öt évet töltött el a Medicik virágzó reneszánsz udvarában. Hazatérése után azonban nem kerülhette el az összetűzést az Oszmánokkal, s miután a tengeren megsemmisítő katonai vereséget szenvedett, 1635-ben Isztambulban kivégezték.[46] Pályafutása és személyisége mély

[44] Idézi: Hazran, Yusri: Heterodox Doctrines in Contemporary Islamic Thought: The Druze as a Case Study". *Der Islam*, vol. 87, 2012. 225.

[45] A korszakról kiváló képet nyújt: Abu-Husayn, Abdul-Rahim: *The View from Istanbul: Lebanon and the Druze Emirate in the Ottoman Chancery Documents, 1546–1711*. London – New York: I.B. Tauris – Centre for Lebanese Studies, 2004.

[46] Az eddig megjelentek közül a legjobb Fakhr ad-Dín életrajz: Gorton, T. J.: *Renaissance Emir: A Druze Warlord at the Court of the Medici*. London: Olive Branch Press, 2013.

nyomokat hagyott nemcsak a drúzokban, de általában a libanoniakban, akik „a modern libanoni államiság megalapítójának" vagy a „nemzet atyjának" tekintik.[47] Tény, hogy uralkodása során nemcsak a drúz törzsfőkkel, de a maronita keresztényekkel, szunnita muszlimokkal és a levantei zsidó közösségekkel is jó viszonyt tartott fenn és az olasz üzleti partnerein keresztül komoly nemzetközi kapcsolatrendszerre és tekintélyre is szert tett. A Ma'n nemzetség csillaga Fakhr ad-Dín unokájának Ahmad emírnek a halálával áldozott le 1697-en. Az ezt követő időszakban a közösséget különféle belső örökösödési és törzsi viszályok osztották meg, ami a drúzok egy részének a Haurán hegyre való költözéséhez vezetett, ahová további konfliktusokból vesztesen kikerülő drúz menekültek is követték őket. Így vált ez a mai jordán-szíriai határon fekvő vulkanikus eredetű, eredetileg az Arabok Hegye (*Dzsabal al-'arab*) néven is ismert magaslat a Drúzok Hegyévé (*Dzsabal ad-drúz*).

A Súfban és általában a libanoni hegyekben maradt drúzok vezetését a Ma'nokkal anyai ágon rokonságot tartó Siháb család ragadta magához. Ebből a nemzetségből származott a korszak legjelentősebb, de egyben legellentmondásosabb drúz vezetője, II. Basír emír (1788–1840). Basír családja eredetileg szunnita volt, de maga az emír, bár formálisan a drúz közösség feje volt, valószínűleg a keresztény maronita hitet vallotta. Mint könyörtelen autokratikus zsarnoki uralkodó ismeri őt a történelem. A térségben végbemenő politikai változásból igyekezett hasznot húzni, de ez csak oda vezetett, hogy ellenségeivé tette a legtöbb levantei drúz vezetőt. Ezek Basír Qászim Dzsunblat sejk vezetésével fellázadtak ellene, de vesztettek. II. Basír politikai nagyravágyása végül a vesztét okozta, s 1840-ben Basír lemondani kényszerült, és száműzetésbe vonult Málta szigetére.[48] A trónon fia követte, aki már nyíltan maronita kereszténynek vallotta magát.

Az ezt követő évtizedekben Levante hangos volt a most már nyílt vallási-etnikai és társadalmi indíttatású összecsapásoktól. Napóleon Bonaparte szíriai hadjáratát (1799) követően a nagyhatalmak is mind nagyobb figyelmet kezdtek szentelni a térségnek. Oroszország a keleti ortodox kereszténységet, Franciaország és az Osztrák-Magyar

[47] Battah, Habib: Fakhr ad-Din and the Historians. *Saudi Aramco World*, vol. 4 no. 62. 2014. 30.
[48] Falah, 2002. 20–22. és 57–63.

Monarchia a katolikusokat, vagyis a maronitákat, a Brit Birodalom pedig a maradék nem-muszlim közösségeket, tehát a protestánsokat, zsidókat és drúzokat támogatta a térségben. A maronita-drúz konfliktus már 1842-től tartott, s 1858–1860 között keresztényellenes pogromok söpörtek végig Levantén. Drúzok és szunnita muszlimok mintegy 20.000 keresztényt mészároltak le Libanonban és Damaszkuszban, amit az oszmán hatóságok kezdetben tétlenül szemlélték, majd kicsit megkésve, de annál kegyetlenebbül megtorolták.[49] 1861-ben francia kezdeményezésre aláírásra került egy Libanon sorsát nagyban meghatározó nemzetközi egyezmény. Eszerint Libanon megszűnt az oszmánok igazgatta történelmi Szíria (*Bilád as-sám*) részének lenni. Az önálló Libanont vallási alapon szervezett tanácsnak kell irányítania, s ebben a tanácsban egyértelműen a keresztény többség érvényesült.

A szíriai Haurán, azaz a Dzsabal ad-drúz drúz közösségeit a 19. század elejétől kezdve az al-Atras nemzetség vezette. Az itteni drúzok Iszmá'íl ibn Iszmá'íl al-Atras vezetése alatt 1909-ben fellázadtak az Oszmánok ellen, s bár a felkelést Számí al-Fárúqí pasa oszmán tábornok brutálisan vérbe fojtotta, vezetőit pedig kivégezték, de az I. világháború alatt kibontakozó Nagy Arab Felkelésben Iszmá'íl fia, Szultán al-Atras (1891–1982)[50] folytatta az ellenállást. A Hásimiták vezette felkelőkkel szövetkezve Szultán al-Atras lett az arab nacionalizmus egyik legemblematikusabb képviselője, majd pedig a francia mandátum elleni drúz felkelés vezéralakja, ami a rövid életű Dzsabal ad-drúz állam megalakulásához vezetett.[51]

A drúzok modern kori története

[49] Khalaf, Samir: Communal Conflict in Nineteen-Century Libanon. In: Braude, Benjamin – Lewis, Bernard (eds.): *Christians and Jews in the Ottoman Empire*. London: Holmes & Meier Pub., 1982. 2. kötet, 107–134. A témához általában: Abraham, Antoine J.: *Lebanon at Mid-Century: Maronite-Druze Relations in Lebanon 1840–1860*. Lanham: University Press Of America, 1981.

[50] Személyéhez és a felkelésben betöltött szerepéhez l.: Martelli, Dale Robert: *Rural Rebels and Nationalism in Syria and Palestine, 1920–1939: The Nationalist Legends of Sultan al-Atrash and Sheikh Izz al-Din al-Qassam*. M.A. Thesis, Simon Fraser University, 1990.

[51] Çiçek, M. Talha: *War and State Formation in Syria: Cernal Pasha's Governorate During World War I, 1914-17*. London – New York: Routledge, 2014. 207–220.; Firro, Kais: *The History of the Druzes*. Leiden – Boston: E. J. Brill, 1992. 185–192.

Az Oszmán Birodalom felbomlása után létrejöttek a Közel-Kelet mai nemzetállamainak előképei, s ennek eredményeképpen a drúz közösségek egymástól államhatárokkal elválasztva és – az adott államtól függően – eltérő helyzetekben találták magukat. Ebben az időszakban került sor a drúzok nagyarányú, főként Dél-Amerikába irányuló kivándorlására is, ami létrehozta a mai kiterjedt és meglehetősen aktív drúz diaszpórát.

Szíria

A legnagyobb drúz közösség ma Szíriában él, számuk mintegy 800 ezerre tehető. Elsősorban az ország déli részen a Dzsabal ad-Drúz térségében, Szuvajda megyében (*muháfaza*) élnek, ahol megközelítőleg 120 településen a lakosság többségét alkotják. Kisebb drúz csoportok élnek a Hermon hegy lejtőin, Damaszkuszban és Szíria északi részén is. A Golán fennsíkon élő drúzok nagy része az 1967-es és 1973-as háború után és okán elköltözött, de kisebb csoportok az izraeli megszállást követően is helyben maradtak a Golán északi részén. Szíria az utóbbi száz évben (legalábbis a polgárháború 2011-es kitöréséig) hatalmas népességnövekedésen ment keresztül, és a drúzok ebben a demográfiai versenyben mindvégig megőrizték a hozzávetőlegesen 3%-os arányukat. A francia mandátum idején 1921–1922-ben 43 ezer drúz élt az országban, Szíria függetlenné válásakor mintegy 100 ezer, ma pedig ennek nyolcszorosa.

Amint már arról fentebb szó esett, a drúzok Szultán al-Atras vezetése alatt aktívan szerepet vállaltak az Oszmán Birodalom felbomlásában. Fontos támaszai lettek a rövid életű szíriai Hásimita monarchiának, és Szultán al-Atras Fajszál király egyik legfőbb szövetségesének számított.[52] Miután Franciaország véget vetett a királyságnak, Szíriát 1921-ben etnikai-vallási alapon kisebb egységekre bontották. Így jött létre Latakíja központtal az alavita-nuszajrita állam és a Dzsabal ad-drúzt magába foglaló autonóm drúz állam is. A franciák autonóm közigazgatást, saját választott

[52] Khoury, Philip S.: Factionalism among Syrian Nationalists during the French Mandate. *International Journal of Middle East Studies*, vol. 13 no. 4,November 1981. 441–469.

helytartót és más jogokat ígértek a drúz közösségnek, de az első választott helytartó, Szalím al-Atras pasa (1921–1923) és a forradalmi intermezzo (1925–1927) után, egészen a drúz állam 1936-os felbomlásáig, francia hivatalnokok töltötték be a helytartó szerepét. Az államot az első időszakban a fővárosa után Szuvajdának nevezték, majd 1927 után változott az elnevezése Dzsabal ad-drúz Államra (*Daulat Dzsabal ad-drúz*). Az állam zászlaja az ötszínű drúz lobogó lett egy kis francia trikolorral a felső sarokban, címerként a szintén ötszínű drúz csillagot használták.

A szírek a francia mandátum kezdetétől fogva meglehetősen rosszul viselték az idegen megszállást. A drúzok esetében elsősorban Gabriel Marie Victor Carbillet francia helytartó keménykezű uralma váltott ki elégedetlenséget. Carbillet katonai büntetőexpedíciókat szervezett megbüntetendő azokat, akik elmaradtak az adófizetéssel, és általánossá tette a kényszermunkát is. Kisebb összecsapások után a drúz területek lettek az 1925-ben kitört Nagy Szír Felkelés kiindulópontjai.[53] A felkelést, amely érintette szinte egész Szíriát és Libanon egy részét is, Szultán al-Atras vezette. Néhány más szír vezetővel ellentétben ő nem hagyta magát hamis ígéretekkel Damaszkuszba csalogatni és a felkelés első évében számos jelentős katonai győzelmet aratott a francia megszállók fölött. „A vallás Istené, de a haza mindenkié" jelszó alatt egyesítette a vallásilag megosztott országot, s Franciaország csak nagyszámú katonai erősítés Szíriába rendelése után tudott rajta felülkerekedni. Al-Atrast halálra ítélték, de neki sikerült az akkor már részben független transzjordán Hásimita emirátusba szöknie. 1937-ben kegyelmet kapott, és mint nemzeti hős tért haza Szíriába. Ezt követően meglehetősen aktív szerepet játszott nemcsak ő maga, de az egész al-Atras nemzetség Szíria függetlenné válásában.[54]

[53] Provence, Michael: *The Great Syrian Revolt and the Rise of Arab Nationalism*. Austin: University of Texas Press, 2005. 27–47.; El-Solh, Raghid: *Lebanon and Arabism: National Identity and State Formation*. New York – London. I.B. Tauris - Centre for Lebanese Studies, 2004.; White, Benjamin Thomas: *The Emergence of Minorities in the Middle East: The Politics of Community in French Mandate Syria*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011. 21–100.

[54] Thompson, Elizabeth: *Colonial Citizens: Republic Rights, Paternal Privilege, and Gender in French Syria and Lebanon*. New York: Columbia University Press, 2000.

1945-ben a drúzok kiűzték saját területeikről a franciákat, és arra számítottak, hogy a független Szíriában majd tényleges önigazgatásra tesznek szert. De meglehetősen csalódniuk kellett. Az új, független Szíria egyik mérvadó politikusa Sukrí Quvvatlí „veszélyes kisebbségnek", míg az 1949–1954 között hatalmon levő katonai diktatúra vezetője, Adíb Sisaklí egyenesen „az ellenséges kígyó fejének" nevezte a drúzokat.[55] Sisaklí ádáz rágalomhadjáratot indított a drúzok ellen, „szektásoknak" és eretnekeknek bélyegezte őket, Szultán al-Atrast pedig a Hásimiták és a britek bábjának és ügynökének nevezte. A szavakat tettek követték, a szíriai hadsereg megszállta a Dzsabal ad-Drúzt, és Sisaklí felszólította a környékbeli beduin törzseket, hogy fosszák ki a drúz településeket. Miután 1954-ben új katonai junta került hatalomra, Sisaklí Brazíliába menekült, ahol 1964-ben egy - a hittársain elkövetett kegyetlenségeket megbosszulandó - drúz merénylő végzett vele.[56]

Bár a 20. század 50-es évei a szíriai drúzok számára meglehetősen nehéz időszak voltak, mégis szert tettek bizonyos befolyásra úgy a hadseregben, mint a *Baasz* pártban[57], bár ez messze nem mérhető az *alaví-nuszajrí* befolyáshoz. A szíriai drúzok alapvetően pozitívan viszonyultak az arab nacionalizmus eszméihez, és amikor 1958–1961 között Gamál 'Abd an-Nászir egyiptomi elnök kezdeményezésére Egyiptom és Szíria, majd később Jemen egyesülésével létrejött az Egyesült Arab Köztársaság, Szultán al-Atras tevőlegesen támogatta az új államalakulatot. Amikor 1970-ben Háfiz al-Aszad vezetésével új rezsim került hatalomra, a változás a kezdeti nehézségek ellenére alapvetően kedvezett a drúzoknak is. Az Aszad-féle rendszer bizonyos fokú konformitásért cserébe nyugalmat biztosított a drúz közösségeknek. A rendszer muszlimokként kezelte őket. Ez az adat került a személyi okmányaikba és az iskolákban is ilyen típusú hitoktatásban részesültek. Másrészt a drúz hagyományokat mint néprajzi és idegenforgalomi sajátosságot mutatták be a múzeumok és a turisztikai prospektusok.[58]

[55] Seale, Patrick: *The Struggle for Syria: A Study of Post-War Politics 1945–1958*. London - New York: Yale University Press, 1986.
[56] McHugo, John: *Syria: A History of the Last Hundred Years*. New York: The New Press, 2015. 92–97.
[57] Arab Szocialista Baasz Párt (*Hizd al-ba'th al-'arabí al-istirákí*).
[58] Hinnebusch, Raymond: *Syria: Revolution from Above*. New York – London: Routledge, 2002.

Mindamellett az arab nacionalista vezetők nagy elismeréssel adóztak Szultán al-Atrasnak és a Nagy Szír Felkelésben játszott szerepének. Bár nem vállalt aktív politikai szerepet, úgy Gamál 'Abd an-Nászir, mint Háfiz al-Aszad több magas kitüntetésben is részesítette. 1982-ben bekövetkezett halála után a haza hőseként temették el. Maga a szíriai drúz közösség a mai napig a valaha élt legnagyobb nemzeti hősének tekinti, szobrai ott vannak a tereken és a képei szinte mindegyik drúz háztartásban.

A drúzok aktív szerepet játszottak a baaszista, majd az Aszad-rendszerben. A 20. század 60-as éveitől magas posztokat töltettek be az ország vezetésében. Az 1963-as és 1966-os katonai puccsok között Amín al-Háfiz elnök rendszerében ketten is vezető beosztásba kerültek. Manszúr al-Atras (1925–2006), Szultán al-Atras fia alapító tagja lett a *Baasz* pártnak, s bár Sisakli uralma alatt ellenzékbe kényszerült, de 1963–1964 között az új rezsim munkaügyi és szociális minisztere, majd 1965–1966-ban a Forradalmi Vezetés Nemzeti Tanácsának (*al-Madzslisz al-vatani al-qijáda asz-szaurija*) elnöke volt.[59] Ugyanebben az időszakban (1965-1966) egy másik drúz, Siblí al-'Ajszamí (1925–2011) Szíria miniszterelnök-helyettese lett, s előtte 1964-től a Baasz párt Regionális Parancsnokságának (*al-Qijáda al-qutrija*) a főtitkári posztját töltötte be. Ő szintén a *Baasz* párt alapítói között volt, de az 1966-os puccs után Irakba távozott és ott töltött be vezető szerepet egészen 1992-es nyugalomba vonulásáig.

Háfiz al-Aszad „helyreigazító forradalmának" keretében került sor a Szálim Hatúm (1926–1965) vezette drúz tisztek által szervezett összeesküvésre is.[60] A felkelés kudarcba fulladt, vezetőit halálra ítélték, s ez az incidens megrontotta egy időre a drúzok és az új rezsim viszonyát, de az megint hamarosan helyreállt. Ezt követően a drúzok képviselőit ott találjuk úgy a szíriai törvényhozásban, mint egyes miniszteri posztokon[61] vagy a hadseregben.

[59] Rabinovich, Itamar: *Syria Under the Ba'th, 1963–66: The Army Party Symbiosis*. Jerusalem: Israel Universities Press, 1972. 132–133.

[60] Van Dam, Nikolaos: *The Struggle for Power in Syria: Politics and Society under Asad and the Ba'th Party*. London: I. B. Tauris, 2011. 48–61.

[61] Például Muhammad és Hilál al-Atras az ismert nemzetség ifjabb képviselői, utóbbi, 2000 és 2009 között közigazgatási miniszter volt, míg Muhammad al-Atras 2001–2003 között a pénzügyi tárcát vezette, vagy 'Alí Hajdar, aki 2011-től a nemzeti megbékélés miniszterének posztját tölti be.

Az ún. arab tavasz eseményei meglehetősen nehéz helyzetbe hozták a szíriai drúzokat. Az Aszad- rendszer elleni megmozdulások Szíriában 2011-ben a Dzsabal ad-Drúzhoz közel eső Dar'ában kezdődtek. Az azóta elharapódzott polgárháború megosztotta a drúz közösséget. Egyes tagjai már a nyílt konfliktus kirobbanása előtt Bassár al-Aszad börtöneibe kerültek, mivel a vezetőváltás után kritizálták, vagy csak nem támogatták eléggé a rendszert. Mások azért végezték börtönben, mivel nem voltak hajlandók bevonulni a hadseregbe. Ezt elsősorban azért tagadták meg, mert a rendszer nem tartotta magát ahhoz az egyezséghez, aminek értelmében a drúz kiskatonák csak a saját térségükben teljesíthetnek szolgálatot. 2013-ban felröppent a hír, hogy egy drúz zászlóalj alakult a Szíriai Szabad Hadseregben.[62]

Ennek ellenére a szíriai drúzok többsége hű maradt az Aszad-rezsimhez.[63] A szíriai polgárháborúban a Bassár al-Aszad vezette rezsimet olyan drúzok támogatták, mint a Köztársasági Gárda (*al-Harasz al-dzsumhúrí*) legendás és rettegett tábornoka, 'Iszám Zahr ad-Dín (1961–2017), akit mint a „Köztársasági Gárda oroszlánját" vagy a „drúz szörnyeteget" is emlegetnek. A Gárda 104. alakulatának parancsnokaként több sikeres offenzívát is vezetett a polgárháború során, s az utolsóban, az Iszlám Állam (*Dá'is*) által birtokolt Dajr az-Zúr ellen vezetett csatában vesztette életet 2017. október 19.-én.[64] Bár az emberjogi szervezetek és a szíriai ellenzék több háborús bűntettel is megvádolta, az Aszad-rendszer halála után hősként méltatta, s a közösségi média tele van a Zahr ad-Dínt éltető anyagokkal.[65]

A szíriai drúzok Aszad-rezsimhez való lojalitásának meglehetősen kézenfekvő okai vannak, hiszen a rendszer ellen

[62] L.: Yassin-Kassab, Robin – Al-Shami, Leila: *Burning Country: Syrians in Revolution and War*. London: Pluto Press, 2016.

[63] Smyth, Phillip: Syria's 31 Percenters: How Bashar al-Asad Built Minority Alliances and Countered Minority Foes. *Middle East Review of International Affairs*, vol. 16 no. 1., March 2012. 25–42.

[64] Ensor, Josie: Top Syrian general killed by Isil landmine near Deir Ezzor. *The Telegraph*. 18 October 2017. http://www.telegraph.co.uk/news/2017/10/18/top-syrian-general-killed-isil-landmine-near-deir-ezzor/ (letöltés ideje: 2017. október 28.).

[65] L. pl.: https://twitter.com/hashtag/zahreddine (letöltés ideje: 2017. október 28.).

fellépő iszlamisták szemében – mint például a *Dzsabhat an-nuszra*/*Dzsabhat fatah as-Sám* vagy az Iszlám Állam – a drúzok nem mások, mint „tévelygő eretnekek", akiknek a sorsa csak az áttérés vagy halál lehet.[66] Ennek a politikának a nevében került sor több, főként észak-szíriai drúz település megtámadására: az iszlamisták Idlib és Aleppó környékén leromboltak számos *khalvát* és drúz szent helyet. Az ország déli részén élő drúzok is fenyegetve érezték magukat s mivel hiába kérték ez ügyben Damaszkusz segítségét, több drúz közösség megszervezte a maga fegyveres milíciáit.

Az Aszadot támogató drúz fegyveres csoportok közül a legfontosabb az „Egyistenhívők hadserege" (*Dzsajs al-muvahhidín*), amely 2013-ban alakult és az ország déli részén, elsősorban a Dzsabal ad-Drúz térségében tevékenykedik.[67] Rajtuk kívül a térségben más helyi vagy regionális drúz milíciákat is találunk, mint a libanoni támogatottságú „Egyistenhit falankszát" (*Szarájá at-tauhíd*)[68], a „Qunejtra sólymait" (*Szuqúr al-Qunejtra*), a „Haza Pajszáz" (*Dir' al-vatan*), a „Méltóság Férfijait" (*Ridzsál al-karáma*)[69], „Urmán köveinek brigádját" (*Katá'ib dzsalámid Urmán*) vagy a „Hegy Pajzsát" (*Dir' al-dzsabal*).[70] De alakult drúz női milícia is a „Hegy nőstényoroszlánjai" (*Dzsabávát al-dzsabal*)

[66] Al-Tamimi, Aymenn Jawad: *Islamic State Treatise: Ruling of Shari'a on the Shi'a Sects*. Blog. July 18, 2017.
http://www.aymennjawad.org/20083/islamic-state-treatise-ruling-of-sharia-on (letöltés ideje: 2017. október 28.).

[67] Al-Tamimi, Aymenn Jawad: The Druze Militias of Southern Syria. *Syria Comment*, November 13, 2013.
http://www.aymennjawad.org/14038/the-druze-militias-of-southern-syria (letöltés ideje: 2017. szeptember 28.

[68] Al-Tamimi, Aymenn Jawad: Saraya Al-Tawheed: A Pro-Assad Druze Militia in Lebanon and Syria. *Syria Comment* , December 5, 2016.
http://www.aymennjawad.org/19432/saraya-al-tawheed-a-pro-assad-druze-militia-in (letöltés ideje: 2017. szeptember 28.).

[69] Al-Tamimi, Aymenn Jawad: "The New Druze Militia Factions of Suwayda Province. *Syria Comment* (August 8, 2015), online: http://www.aymennjawad.org/17695/the-new-druze-militia-factions-of-suwayda-province (letöltés ideje: 2017. szeptember 28.).

[70] Al-Tamimi, Aymenn Jawad: Local Loyalist Militias of Suwayda': Katibat Jalamid Urman (Dir' al-Jabal). *Syria Comment*, January 3, 2017. http://www.aymennjawad.org/19537/local-loyalist-militias-of-suwayda-katibat (letöltés ideje: 2017. szeptember 28.)

néven.[71] Mindezek a csoportosulások hivatottak megőrizni a drúz települések békéjét és megvédeni a drúz identitást. Ezzel a céllal Szuvajdában egy külön szervezet is létrejött, az „Arab Drúz Identitás Mozgalma" (*Harakat al-hauvíja al-'arabíja ad-drúzíja*).[72]

Libanon

A libanoni drúzok Darází Vádí at-tajmban kifejtett missziós tevékenységére vezetik vissza a gyökereiket. Ami a közösség méretét illeti, a különböző becslések 220 és 320 ezer közé teszik a számukat, ami a teljes libanoni lakosságnak mintegy 5-6%-a. Ehhez jönnek még azok a szíriai drúzok, akik a hazájukban dúló polgárháború elől menekültek az országba. Kis számuk ellenére a drúzok mindig fontos szerepet játszottak ennek a sokvallású országnak az életében.[73]

A libanoni drúzok elsősorban a Libanon Hegységben (*Dzsabal Lubnán*) élnek, Súf környékén és a Vádí at-tajm völgyében. Ezeken a területeken drúzok és keresztények vegyesen találhatók. Különösen fontos szerepet játszanak a libanoni drúzok életében különféle szent helyeik. Ezek közül a legfontosabbak *al-Maqám as-saríf* („A nemes hely"), ahol Bahá ad-Dín Muqtaná tevékenykedett, al-Maqám szajjida Szárá, ahol Muqtaná unokahúga, a béketűrés drúz szimbóluma élt és 'Abdalláh al-Tanúkhí sírja Abajhban. Fontos zarándokhely még a bibliai Jób (Ajjúb) sírja Súf mellett a Nihá hegyen, amelyet a keresztények és zsidók is szentnek tartanak. Jelentős vallási központ még Bajjáda (*Khalvat al-bajdá'*, „a fehér

[71] Al-Tamimi, Aymenn Jawad: Labawat al-Jabal: A Druze Female Militia in Suwayda' Province. *Syria Comment*, October 14, 2016. http://www.aymennjawad.org/19286/labawat-al-jabal-a-druze-female-militia-in (letöltés ideje: 2017. szeptember 28.)

[72] Al-Tamimi, Aymenn Jawad: Harakat al-Hawiya al-Arabiya al-Druziya: Defending Druze Identity in Suwayda. *Syria Comment*, March 6, 2016. http://www.aymennjawad.org/18573/harakat-al-hawiya-al-arabiya-al-druziya-defending (letöltés ideje: 2017. szeptember 28.).

[73] L.: Salibi, Kamal S.: *A House of Many Mansions: The History of Lebanon*. London: I.B. Tauris, 2002. 188–194., Kamal Salibi egyfajta harmonikus viszonynak írja le a libanoni vallási közösségek közti viszonyt, de a következő szerző már árnyaltabb képet fest: Hazran, Yusri: Between Authenticity and Alienation: The Druzes and Lebanon's History. *Bulletin of SOAS*, vol. 72 no. 3. 2009. 459–487.

szentély"), ahol fontos drúz vallási iskola működik, a libanoni drúzok vezetője is székel. A hagyomány szerint ezen a helyen kezdte Darází hirdetni az új vallást, aminek az alapító *dá'í* szent köve és tölgye is emléket állít.[74] Más fontos drúz történelmi helyek is találhatóak a térségben. Libanonban fekszik Dajr al-qamar („a hold kolostora") városa, ahonnan II. Farkh ad-Dín uralkodott a 17. században s a város szülöttei között ott találjuk még az egyik legfontosabb modern kori libanoni drúz vezetőt, Kamál Dzsunblatot is. Nem messze innen Bajt ad-dín („a hit háza") településen épült II. Basír emír fényűző palotája.

A libanoni politikai rendszer meglehetősen rendhagyó a maga nemében. Bár az 1926-os alkotmány Libanont, mint köztársaságot és parlamentáris rendszert határozza meg, amikor 1943-ban hatályba lépett, a legfontosabb etnikai-vallási közösségek (*tavá'if*) vezetőinek szóbeli megegyezésén alapuló Nemzeti Chartája (*al-Mísáq al-vataní*) fektette le a máig is működő libanoni politikai rendszer alapjait. Eszerint a legfőbb politikai tisztségek a népesség etnikai-vallási arányai alapján lettek kiosztva az egyes közösségek vezetői között. Így a köztársasági elnök maronita keresztény, a miniszterelnök szunnita, a parlament elnöke síita kell, hogy legyen. A drúzok ebben a felosztásban a hadsereg vezérkari főnökének posztját kapták. Az arányok az 1932-es népszámláláson alapultak, s ez határozta meg a parlamenti helyek arányát is, ami 6:5 volt a keresztények javára a muszlimokkal (ide tartoztak a drúzok is) szemben. Ez a rendszer, bár sok kritika érte és sosem lett írásba foglalva, egészen 1989-ig változatlan maradt. Addigra a hosszan tartó polgárháborúnak (1975–1990), a keresztények tömeges kivándorlásának és a muszlim születési ráta megemelkedésének köszönhetően a közösségek közötti arányok megváltoztak.[75] Ezt a helyzetet próbálta rendezni a szaúd-arábiai Tá'ifban megkötött 1989-es egyezmény. Ennek eredményeképpen a köztársasági elnök jogköreit meglehetősen korlátozták, és a parlamenti arány

[74] Radwan, Chad Kassem *The Sweet Burden: Constructing and Contesting Druze Heritage and Identity in Lebanon*. PhD. Thesis, University of South Florida, 2016.

[75] Attié, Caroline: *Struggle in the Levant: Lebanon in the 1950s*. London – New York: I.B. Tauris – Centre for Lebanese Studies, 2004. 25-39.; Traboulsi, Fawwaz: *A History of Modern Lebanon*. London – Ann Arbor, Pluto Press, 2007. 88–108.

megváltozott 1:1-re. A drúzok sosem voltak elégedettek ezzel a megosztással, mivel a Libanonban elismert, összesen 18 közösségből a nagyságot tekintve bár az 5-6. helyen állnak, de a 128 tagú parlamentben mindössze 8 képviselői hely illeti meg őket.[76]

Libanon *tavá'if*ait szinte kivétel nélkül meghatározó politikai dinasztiák vezetik, s ez a drúzok esetében sincs másként. Az egyik ilyen meghatározó drúz család a Dzsunblatok. Ez az eredetileg kurd származású nemzetség már a 19. századtól meghatározó szerepet játszott a libanoni politikában. Basír Qászim Dzsunblat sejk vezette a II. Basír Sihábí elleni felkelést, és ő építtette a család fényűző palotáját is Mukhtárában, ami a Dzsunblatok hagyományos székhelye lett. Ennek a családnak a sarja a modern kori libanoni politikai élet egyik legfontosabb drúz vezetője, Kamál Dzsunblat (1917–1977).[77] Párizsi és bejrúti tanulmányainak befejezése után 1943-ban vette át nemzetségének a vezetését, és 1949-ben megalapította a Haladó Szocialista Pártot (*al-Hizb al-taqadummí al-istirákí*), ami a mai napig a libanoni drúzok legfőbb politikai pártja. Kamál Dzsunblat a szekuláris, baloldali arab politika elkötelezett híve volt. 1958-ban az egyik legfőbb vezetője lett annak a felkelésnek, ami nyíltan fellépett a maronita libanoni elnökök szélsőségesen jobboldali politikájával szemben.[78] Hasonlóan ellenezte Szíria 1976-os libanoni invázióját, s egy évvel később ismeretlen merénylő – valószínűleg szíriai megbízásra – végzett vele.[79] A család és a párt élén fia, Valíd követte, aki 1949-ben született Mukhtárában. Valíd Dzsunblat egyesítette a két legfontosabb libanoni drúz politikai dinasztiát, mivel anyai ágon az Arszlán nemzetségből származott. Az Arszlánok, akik az iszlám előtti Lakhmida királyság uralkodóitól származtatják magukat, már a

[76] A jelenlegi (2009-2017) libanoni parlament drúz képviselői a következők: Walíd Dzsunblat, Ghází Arídí, Akram Sahájib, Marwán Hamáda és Wá'il Abú Fá'úr a Haladó Szocialista Párt, Talál Arslán és Fádí al-'Awar a Libanoni Demokrata Párt képviseletében és Anwár Chalíl a síita Amal mozgalom színeiben.

[77] Hazran, Yusri: Lebanon's Revolutionary Era: Kamal Junblat, The Druze Community and the Lebanon State 1949 to 1977. *The Muslim World*, vol. 100 no. 1. January 2010. 157-176.

[78] Attié, 2004 144–148.

[79] Weinberger, Naomi Joy: *Syrian Intervention in Lebanon: The 1975-76 Civil War*. New York – Oxford: Oxford University Press, 1986. 196–202.

keresztes háborúk idejétől kezdve meghatározó politikai szerepet töltöttek be Libanonban. Az Arszlán nemzetségnek is van saját politikai pártja, nevezetesen a Libanoni Demokrata Párt *(al-Hizd ad-dimuqrátí al-lubnání*).

Valíd Dzsunblat[80] a polgárháború alatt a baloldali – főként muszlimok alkotta – koalíciót támogatta a maronita-izraeli szövetséggel szemben. 1983-ban az izraeli erők kivonulása után a drúz milíciák etnikai tisztogatásokat hajtottak végre Súf és Alij térségében. Mintegy nyolcvan faluból kiűzték azokat a kereszténeket, akikkel előtte hosszú ideig együtt éltek és gazdálkodtak, sőt időről-időre házasságokat is kötöttek. Lerombolták a házakat, templomokat, temetőket, s bár az elűzött keresztények mintegy ötöde több, mint egy évtized számkivetés után hazatért, a drúz-maronita viszony azóta sem állt teljesen helyre.[81]

Bár Valíd Dzsunblat Háfiz al-Aszad uralma idején – apjával ellentétben – a szíriai elnököt támogatta, a 2005-ös libanoni „Cédrusforradalom" alatt határozottan a szíriai hadsereg és titkosszolgálatok (*mukhábarát*) kivonulását követelők oldalára állt. A szíriai polgárháborút illetően is a Bassár al-Aszad ellenes demokratikus erőket támogatja, és többször fellépett Aszad legfőbb libanoni szövetségese, a síita radikális Hizballáh mozgalommal szemben. Bár nyilvánosan Valíd Dzsunblat síkra szállt a különböző libanoni milíciák működése ellen és szorgalmazta, hogy csak az állami hadseregnek lehessenek fegyverei, ez csak a Hizballáh elleni lépésnek tekinthető, mivel maguk a libanoni drúzok is több fegyveres csoportot tartanak fenn, számolva a szíriai konfliktusna sokszor a libanoni határon is átcsapó veszélyével.

Az évek folyamán több libanoni drúz töltött be számos fontos miniszteri vagy más vezető állami posztot. Ezek elsősorban a legbefolyásosabb drúz politikai klánokból kerültek ki. Az Arszlán-házból Sakíb Arszlán (1869–1946) emír volt a modern korban az első jelentős libanoni drúz politikus. Pánarab, pániszlám és antiimperialista nézeteket vallott és nagy hatással volt az utána jövő libanoni politikus nemzedékre.[82] A klán következő tagja Madzsíd

[80] Rowayhed, Marwan G.: Walid Jumblat and Political Alliances: The Politics of Adaptation. *Middle East Critique*, vol. 20 no. 1. Spring 2011. 47–66.
[81] Benedicty, Robert: Drusen – ein Fallbeispiel ihrer Bedeutung und Konflikte im Libanon. *Religion Unterwegs*, Märtz 2011. 15-20.
[82] El-Solh, 2004. 51-67.

Arszlán (1908–1983) emír 1937 és 1975 között töltött be különböző miniszteri posztokat, elsősorban a védelmi tárcát vezette.[83] A klán jelenlegi vezetője, Talál Arszlán (1965–) emír 1989-ben lépett nemzetségének az élére, és 1990-től töltött be különféle miniszteri posztokat, aktuálisan a menekültügyi tárcát. Rajtuk kívül miniszteri posztokat töltöttek be még több libanoni kormányban Marván Hamáda (1939–), aki 1986 és 2016 között a turisztikai, oktatási, telekommunikációs és más tárcákat vezette, valamint Gházi Arídí (1954–), aki az információs, oktatási és kulturális miniszteri tiszteket látta el.

Egyes drúzok a libanoni politikai spektrum nem várt – a hagyományos drúz baloldali irányvonallal ellenkező – oldalán bukkantak fel. Ilyen például Anvár Khalíl, aki a mérsékelt síita Amal mozgalom színeiben van jelen a jelenlegi libanoni parlamentben. De még a radikális síita Hizballáhban is találhatunk drúz aktivistát. Szamír al-Qantár (1962–2015) a kommunista Palesztin Felszabadítási Frontban (*Dzsabhat at-tahrír al-filisztinija*) kezdte a pályafutását, és 1979-ben alig 17 évesen részt vett Naharíjában egy izraeli rendőr meggyilkolásában.[84] Az izraeli börtönben az iszlamista irányba tolódott el. Mikor 2008-ban egy fogolycsere keretében szabadult, Damaszkuszban hősnek kijáró fogadatatásban részesült, és mint a Hizballáh magas rangú kádere folytatta tevékenységét. A szíriai polgárháborúban egy bombatámadás során lelte halálát 2015-ben.[85]

Izrael / Palesztina

A drúz közösségek közül az Izraelben/Palesztinában élő drúzokra vonatkozó szakirodalom a leggazdagabb.[86] Az izraeli kutatók

[83] Falah, 2002. 28-29

[84] Kotes-Bar, Chen: The Girl Screamed. I don't Remember Anything Else. *The Guardian*, July 19, 2008. https://www.theguardian.com/world/2008/jul/19/lebanon.israelandthepalestinians (letöltés ideje: 2017. október 21.).

[85] Temmo, Barry: Liberated Prisoner from Israeli Jails Samir Kuntar Killed in Terrorist Shelling Attack. *SANA*, 20 December 2015. http://sana.sy/en/?p=64500 (letöltés ideje: 2017. október 21.).

[86] L.: Ben-Dor, Gabriel: *The Druzes in Israel: A Political Study : Political Innovation and Integration in a Middle Eastern Minority*. Jerusalem: Magnes

többsége fontos hangsúlyt helyez a drúzok (héberül *druzim*) és zsidók közti történelmi jó viszonyra és drúz közösség Izrael állam iránti lojalitására.[87]

A mai Izrael területén élő drúzok száma mintegy 140 ezerre tehető, ami a lakosság majdnem 2%-a. Legtöbben Galileában és kisebb számban a Karmel hegyen élnek.[88] Az izraeli drúz közösség legfontosabb szent helye Su'ajb próféta sírja, amely Tiberias közelében, Kfar Hattínban található. Az április 22–23-án itt tartott zarándoklat a helyi drúzok legnagyobb ünnepe. A drúz hagyomány szerint Su'ajb a Mózes mellé rendelt Isteni megtestesülés (*hudúd*). A Biblia szerint Mózeshez adta a lányát, így az izraeli drúzok olvasatában valamiféle drúz-zsidó sógorságról van szó, s ez szintén kihat az izraeli drúzok Izrael államhoz való lojalitására.[89]

A drúzok jelenléte Palesztinában, elsősorban Galileában egészen a 13. századig vezethető vissza. A 17. században II. Fakhr ad-Dín emír az uralma alá vonta Szafedet és több más észak-palesztinai várost és területet is. Eltérően a libanoni vagy a szíriai drúz közösségektől, a galileai drúzoknak sosem voltak az Oszmán hatalommal szembenálló önállósulást célzó törekvései. Miután a birodalom szétesett és létrejött a brit mandátum, s fokozatosan kiéleződött a palesztin arabok és a saját államot létrehozni igyekvő zsidó bevándorlók viszonya, a palesztinai drúzok igyekeztek függetlenek maradni, és nem belebonyolódni a fokozatosan eszkalálódó helyzetbe.[90] Mikor 1948-ban kenyértörésre került a sor, és kirobbant az első arab-izraeli háború, a drúzok határozottan az izraeli oldalra álltak.[91] Sok drúz fiatal beállt az izraeli hadseregbe, így – néhány beduint leszámítva – ők az egyetlen arab etnikumú csoport, akik rendszeresen szolgálnak az izraeli hadseregben. 2015-

Press, 1979.; Firro, Kais: *The Druzes in the Jewish State: A Brief History*. Leiden – Boston: Brill, 1999.; Kassem, Lina M.: *The Construction of Druze Ethnicity: Druze in Israel between State Policy and Palestinian Arab Nationalism*. PhD. Thesis, University of Cincinnati, 2005.; Nisan, Mordechai: The Druze in Israel: Questions of Identity, Citizenship, and Patriotism. *Middle East Journal*, vol. 64 no. 4. Autumn 2010. 575–596.; Nissim, 2003.; Parsons, Laila: *The Druze between Palestine and Israel 1947–49*. New York: St. Martin's Press, 2000.

[87] Ben-Dor, i. m. 7.; Nisan, 2010. 576–577.

[88] Nisan, 2010. 576.

[89] Falah, 2002. 128–135.

[90] Falah, 2002. 150–162.

[91] Részletesen l.: Parsons, 2000.

ig ezt a saját drúz zászlóaljukban (*Herev*) tették, de annak megszűnése után is képviseltetik magukat különböző fegyvernevekben. Az izraeli hadseregben az évek folyamán mintegy hatvan magas rangú drúz tiszt teljesített szolgálatot, közöttük tábornokok, vadászpilóták vagy a különleges erők tisztjei.

Júszuf Misliv (1952–) volt az első drúz, aki ezredesi (később tábornoki) rangot ért el az izraeli hadseregben. Őt követték még különböző alakulatoknál más drúzok, akik szintén izraeli tábornokok lettek: 'Imád Fárisz (1962–) 2001-2003 között a Givati Brigád parancsnoka, míg Ghasszán 'Aliján (1985–) az elit Golani Brigád parancsnoka lett.[92]

A drúzok nemcsak az izraeli hadseregben, de a politikai életben is képviseltetik magukat. Nagy részük olyan izraeli pártokra szavaz, mint a *Likud*, *Kadíma*, a „Cionista Unió" (*ha-Mahane ha-cioni*) vagy a *Mapei* („Izraeli Munkapárt"), de szerzett drúz szavazatokat az Avigdor Lieberman vezette szélsőjobboldali „Izrael a hazánk" (*Jiszráél beituná*) párt is. A drúzok kisebb része a palesztin arab pártokat részesít előnyben, jellemzően az „arab listákra", azaz választási koalíciókra, de legfőként a kommunista pártra szavaz.[93]A Kneszetben számos drúz politikus volt már jelen különféle pártok képviseletében,[94] de néhány izraeli kormányban volt drúz miniszter is. A legjelentősebb izraeli drúz politikusok közt kiemelkedő szerepet játszott Madzsallí Vahabí (1954–), aki a *Likud*, *Kadíma*, majd a *Hatnua* képviselőjeként került be a parlamentbe és Ariel Saron asszisztenseként dolgozott. 2007-ben Mose Katcav izraeli elnök lemondása után az ideiglenes elnök, Dalia Itcik külföldi útja alatt rövid ideig Izrael államfői teendőit is ellátta, mint az első nem

[92] Fiske, Gavriel: In First, Druze Officer to Lead Golani Brigade. *The Times of Israel*, 24 October 2013. http://www.timesofisrael.com/in-first-druze-officer-to-lead-golani-brigade/ (letöltés ideje: 2017. október 21.).

[93] Nisan, 2010. 583.

[94] A jelenlegi és volt drúz Kneszet tagok a következőképpen oszlanak meg:'Abdulláh Abú Ma'arúf („Közös Lista", arab: *al-Qá'ima al-mustaraka*), Hamad Amar (*Jiszrael bajtuna*), Aszad Aszad (*Likud*), Zajdán 'Atasí (*Sinui*), Labíb Huszajn Abú Rukan („Együttműködés és Testvériség", arab: *Musárika wa akhwa*), Szaláh Haszan Hanífisz („arab lista"), Akrám Hasszún (Kadima), Dzsabr Mu'adi (különböző „arab listák"), Amal Nasz ad-Dín (*Likud*), Muhammad Nafá' (*Hadas*), Sza'id Nafá' (*Balad*), Sakíb Sanán („Munkapárt"), Szálih Sza'd („Cionista Unió"), Ajúb Qará (*Likud*), Szaláh Taríf („Munkapárt"), Madzsallí Wahabí (*Kadima*, majd *Likud*).

zsidó ezen a poszton.[95] Miniszteri feladatokat is elláttak már drúz politikusok. Szaláh Taríf (1954–), aki bár 1996-2006 között a Munkapártot képviselte a parlamentben, 2001-2002-ben mégis a Saron-kormány tárca nélküli minisztere volt, így ő lett az első nem zsidó izraeli miniszter.[96] A jelenlegi Netanjahu kormányban is találunk drúz minisztert Ajjúb Qará (1955–) személyében, aki 1999-től a Likud parlamenti képviselője, és miniszterként 2017-től a kommunikációs tárcát felügyeli.[97] Drúzokat találhatunk még néhány izraeli követségen is vagy más állami és diplomáciai szolgálatban.[98]

A drúz integrációnak Izraelben megvan a jogi háttere is. 1957-ben Izrael állam saját jogokkal rendelkező vallási közösségnek ismerte el a drúzokat, majd 1962-ben a Kneszet jóváhagyta a drúz közösségi bíróságok működését is.[99] Az izraeli drúzoknak van saját vallási és világi oktatási rendszere is, valamint közösségi és más autonóm intézményeik.[100] A vallási élet a helyi drúz sejkek irányítása alatt folyik, akik az Izrael és Palesztina területén élő drúzok legfőbb vezetőjének vannak alárendelve. Ezt a tisztet 1993-ig az Izraelhez végtelenül lojális Amín Taríf (1898–1993) töltötte be, és utóda, unokája Muvaffaq Taríf (1963–) is hasonlóan elkötelezett. Ez a lojalitás hozta létre 1973-ban a Júszuf Naszr ad-Dín alapította drúz cionista mozgalmat, amely ma is több ezer tagot számlál.[101] A drúz-izraeli együttélés azonban nem konfliktusmentes. Több vitás kérdés merült fel az elmúlt évtizedekben, amelyek elsősorban olyan helyi konfliktusokból eredtek, mint a földfoglalási vagy a társadalmi,

[95] Parlamenti weboldala: https://www.knesset.gov.il/mk/eng/mk_eng.asp?mk_individual_id_t=727 (letöltés ideje: 2017. október 11.).
[96] Parlamenti weboldala: https://www.knesset.gov.il/mk/eng/mk_eng.asp?mk_individual_id_t=59 (letöltés ideje 2017. október 11.).
[97] Parlamenti weboldala: https://www.knesset.gov.il/mk/eng/mk_eng.asp?mk_individual_id_t=230 (letöltés ideje 2017. október 11.).
[98] A legmagasabb rangú drúz izraeli diplomata Ridá Manszúr (1965–), aki több külképviseleti poszt után 2014-től Izrael brazíliai nagykövete.Jelenleg a Budapesten működő izraeli nagykövetség első beosztottja is drúz.
[99] A drúz közösségi és vallásjogi intézmények működéséhez és felépítéséhez l.: Falah, 2002. 99-127.
[100] Falah, 2002. 210–246.
[101] Nisan, 2010. 576.

politikai és közigazgatási viták.[102] A többségi lojalisták mellett az izraeli drúzok között van egy, a palesztin közösséggel együtt érző és az arab identitását fontosnak tartó kisebbség is.[103] Ennek egyik fontos képviselője volt a Haifában élő drúz arab költő, Szamíh al-Qászim (1939–2014).

Sajátos helyzetben vannak a Golán fennsík drúz közösségei. Izrael 1967-ben foglalta el, majd 1981-ben a nemzetközi közösség tiltakozása ellenében annektálta ezt a stratégiailag fontos területet. Az itt található négy drúz település lakosainak kisebbik fele elköltözött Szíriába vagy Galileába, de a többség helyben maradt, és megmaradt szíriai hazafinak, valamint az Aszad-rendszer elkötelezett hívének is.[104]

Jordánia

A fentebb bemutatott három meghatározó drúz közösség mellett találunk még kisebb csoportokat máshol is a Közel-Keleten. A negyedik legnagyobb közel-keleti drúz közösség Jordániában él, számuk mintegy 32 ezerre tehető, ami a lakosság közel 0,5%-át alkotja. Bár II. Fakhr ad-Dín emír birodalma a jordániai Adzslúnt is magába foglalta, ennek nem voltak tartós következményei. A ma Jordániában élő drúzok elsősorban a Dzsebel ad-Drúz közelében, Umm al-Quttajnban laknak. Fontos drúz központ még az Ammántól mintegy 100 km-re fekvő al-Azraq, ahol a drúzok különböző törzsi viszálykodások elől kerestek menedéket. Az 1918-ban ide érkező 22 család vetette meg a mai több ezres közösség alapjait. Drúzok élnek még Zarqában, Mafraqban, Ruszajfában és a fővárosban, Ammánban is.

A drúzok aktív részt vállaltak a Hásimiták vezette Nagy Arab Felkelésben, majd a Transzjordán emirátus (1921–1946) és a későbbi Jordán Hásimita Királyság megalapításában is. Transzjordánia első miniszterelnöke 1921-ben a libanoni drúz származású Rasíd Tali'a (1877–1926) volt. Más drúzok is részt vettek az új államapparátus

[102] Nisan, 2010. 586–592.
[103] Kassem, 2005.
[104] Golan's Druze divided over Syria unrest. *Al Jazeera*, 28 September 2012. http://www.aljazeera.com/news/middleeast/2012/09/20129287535962927.html (letöltés ideje: 2017. október 17.).

kialakításában. Fu'ád Iszlím lett a hadsereg vezérkari főnöke, Adíl Arszlán a híres libanoni drúz dinasztiából pedig az emíri tanács vezetője.[105] A Hásimita dinasztia hagyományosan toleráns az országban élő különböző vallási és etnikai kisebbségekkel szemben, bár a drúzoknak – eltérően a keresztényektől, cserkeszektől vagy beduinoktól – nincsenek biztosított parlamenti helyei. Jordániában, elsősorban Azraqban számos drúz érdekvédelmi és közösségi egyesület működik. Az ország számára komoly kihívást jelent a Jordániába érkező nagyszámú szíriai menekült, közöttük sok drúz integrációja, amiben a helyi drúz közösségek is aktív szerepet vállalnak.

A drúz diaszpóra

Egyiptomban, a drúz vallás szülőhelyén nem találhatunk számottevő drúz közösséget, bár itt is, ahogy egyebütt az arab világban, sok levantei drúz települt le, s mint művészek, üzletemberek, politikusok fontos szerepet töltöttek és töltenek be az adott ország közéletében. Jó példa lehet erre a világhírű drúz lantművész, Faríd al-Atras (1910–1974), aki bár Szuvajdában született, de Kairóban nőtt fel és Egyiptomban tevékenykedett egészen haláláig.

A drúzok kivándorlása a levantei térségből már a 19. század második felében elkezdődött. Az okok elsősorban gazdasági jellegűek voltak, de sok esetben politikai indíttatásból kellett például a hadköteles, de az oszmán hadseregbe bevonulni nem akaró drúz fiataloknak elhagyni a szülőföldjüket. A II. világháború után a Sisaklí-rendszer brutális politikájának következtében a drúzok a szíriai kivándorlók mintegy harmadát tették ki. Ez a kivándorlás legfőképpen a tengeren túlra, ezen belül is Dél-Amerikába irányult. Itt alakult ki a legnagyobb drúz diaszpóra. Ezek közül a legfontosabb a Venezuelában élő mintegy 125 ezres lélekszámú közösség. Ez a csoport tevékeny részt vállalt az ország politikai életében is, például a Hugo Chavez alapította szélsőbaloldali bolivarista mozgalomban. A Chavez-kormány igazságügyminisztere 2008-ban a drúz Taríq al-Ajszamí lett. Nagy drúz csoportok élnek még az USA-ban (43 ezer),

[105] Quntar, Ahid: *The Druze Communities in Jordan.* Druze Heritage Foundation. http://www.druzeheritage.org/popups/1.pdf (letöltés ideje: 2017. október 26.).

Kanadában (23 ezer)[106] és Ausztráliában (19 ezer),[107] de sok drúz él még Európa szerte, főként Nagy-Britanniában és Németországban, de Nyugat-Afrikában is, ahol a gyarmati rendszer vége felé sok libanoni üzletember letelepedett.

A diaszpórában élő drúzok több érdekképviseleti és közösségi szervezetet hoztak létre. Ilyen az USA-ban 1908-ban alapított *American Druze Society*, a Londonban székelő *British Druze Society* és a németországi székhellyel létrehozott *European Druze Society* vagy a Brazíliában működő *Lar Druzo Braseleiro*. A drúzok több „világtalálkozót" is megszerveztek 2001-ben Ammánban, 2010-ben Damaszkuszban és eddig a legnagyobbat, mintegy harminc ország drúz közösségeinek részvételével szintén 2010-ben Libanonban.

Összefoglalás: a drúzok és az államiság

A fentiekből kitűnik, hogy a drúz közösségek és az államiság viszonya történelmileg és földrajzilag is nagyon különböző volt. Leszögezhetjük, hogy bár a drúz vallás és közösség egy állam, a Fátimida Kalifátus keretein belül jött létre, és az alapítók nagy valószínűséggel államvallásnak szánták, mégis más etnikai vagy vallási közel-keleti közösségektől (kurdok, balúdzsík, vagy a líbiai Dzsabal Nafúsza 'ibádita közössége) eltérően a drúzoknak nem voltak és nincsenek államalapítási tervei. Ez persze nem jelenti azt, hogy a történelem folyamán ne lettek volna olyan államalakulatok, ahol a drúzok fontos vagy egyenesen vezető szerepet játszottak. Ilyen volt a Ma'n dinasztia, elsősorban II. Farkh ad-Dín uralma idején, vagy Szultán al-Atras szerepe a 20. századi Szíria politikai életében, Rasíd Tali'a Transzjordániában és a Dzsunblatok fellépése Libanonban, vagy akár a drúz többség szerepe Izraelben 1948-ban. Mindazonáltal ezekben a drúz politikai szerepvallásokban – különféle államok megalakulásában vagy meghatározó átalakulásaiban – nem egy drúz vallási- vagy nemzetállam kialakítása volt a cél. Az egyetlen kivétel az a kérészéletű drúz államalakulat, a Dzsabal ad-drúz Állam, amelyet a francia hatóságok hoztak létre 1921-ben, és fennállásának első két évében ténylegesen

[106] A közösség egyik legfontosabb képviselője Ziád Abú Latíf (1966-), aki 2015-től a konzervatívok színeiben a kanadai parlament képviselője lett.
[107] www.abs.gov.au/CDataOnline/ (letöltés ideje: 2017. október 26.).

a helyi közösséget képviselte. Bár valójában ez is inkább egy nagyfokú autonómiával, semmint igazi önállósággal rendelkező közigazgatási egység volt.

Minden drúz közösség – az államalapítási törekvések híján is – történelme kezdetétől bizonyos önállóságra és önrendelkezésre törekedett. Logikus következménye ez a drúz közösség és vallás zárt jellegének, befelé forduló, a rejtett, ezoterikus (*bátin*) vallási értékek hangsúlyozásának. Azokban az esetekben, amikor valamely külső politikai vagy katonai erő veszélyeztette a drúz közösségek integritását vagy autonómiáját, például a keresztesek, a mamlúkok, az Oszmán Birodalom vagy a francia mandátum közigazgatása, akkor erre a drúzok felkeléssel válaszoltak. S bár az oszmánok vagy Sisaklí szíriai elnök a drúzokban bajkeverőket és lázadókat láttak, mégsem jelenthetjük ki, hogy ez lenne a fő jellemzőjük. Ha áttekintjük a drúzok történetét, sokkal inkább találunk példákat arra, hogy lojálisak voltak az adott államhatalomhoz például Izraelben, Szíriában, de akár Venezuelában is.

Bár a kétmilliós drúz közösség földrajzilag szétszórva, különböző országokban és helyzetekben él úgy a Közel-Keleten, mint szerte a világban, mégis meglehetősen nagyarányú közösségi összetartozás és öntudat jellemzi őket. Valószínűleg éppen ez a belső koherencia és az államhatalom iránti lojalitás vagy inkább nagyfokú konformitás az okai annak, hogy a többi közel-keleti vallási-etnikai csoporthoz mérten kis számuk ellenére mégis meghatározó szerepet játszottak és játszanak a térség politikai történéseiben, s ez nagy valószínűséggel a jövőben is így marad.

Felhasznált irodalom:

Abraham, Antoine J.: *Lebanon at Mid-Century: Maronite-Druze Relations in Lebanon 1840–1860*. Lanham: University Press of America, 1981.

Abu-Husayn, Abdul-Rahim: *The View from Istanbul: Lebanon and the Druze Emirate in the Ottoman Chancery Documents, 1546–1711*. London – New York: I.B. Tauris – Centre for Lebanese Studies, 2004.

Arany Anett – N. Rózsa Erzsébet – Szalai Máté: *Az Iszlám Állam kalifátusa: Az átalakuló Közel-Kelet*, Budapest: Osiris – KKI, 2016. 217–219.

Attié, Caroline: *Struggle in the Levant: Lebanon in the 1950s*. London – New York: I.B. Tauris – Centre for Lebanese Studies, 2004.

Battah, Habib: Fakhr ad-Din and the Historians. *Saudi Aramco World*, vol. 4 no. 62. 2014. 30.

Ben-Dor, Gabriel: *The Druzes in Israel: A Political Study : Political Innovation and Integration in a Middle Eastern Minority*. Jerusalem: Magnes Press, 1979.

Benedicty, Robert: Drusen – ein Fallbeispiel ihrer Bedeutung und Konflikte im Libanon. *Religion Unterwegs*, Märtz 2011. 15–20.

Beniamin of Tudela: *The Itinerary of Rabbi Beniamin of Tudela* (tans. and ed. by A. Asher). London – Berlin: A. Asher and Co., 1840.

Bryer, David R. W.: *The Origins of the Druze Religion: An Edition of Hamza's Writings and an Analysis of his Doctrine*. PhD. Thesis, University of Oxford, 1971.

Castellino, Joshua – Cavanaugh, Kathleen A.: *Minority Rights in the Middle East*. Oxford: Oxford University Press, 2013.

Çiçek, M. Talha: *War and State Formation in Syria: Cernal Pasha's Governorate During World War I, 1914-17*. London – New York: Routledge, 2014. 207–220.

Firro, Kais: *The History of the Druzes*. Leiden – Boston: E. J. Brill, 1992.

Daftary, Farhad: *Aszaszin legendák - Az iszmá'iliták mítoszai*. Budapest: Osiris, 2000.

Daftary, Farhad: *Az iszmá'iliták rövid története*. Budapest: L'Harmattan Kiadó, 2006.

Daftary, Farhad: *The Ismā'īlīs: Their History and Doctrines*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

El-Solh, Raghid: *Lebanon and Arabism: National Identity and State Formation*. New York – London. I.B. Tauris - Centre for Lebanese Studies, 2004.

Falah, Salman: *The Druze in the Middle East*. New York: Druze Research and Publication Institute, 2002.

Firro, Kais: *The Druzes in the Jewish State: A Brief History*. Leiden – Boston: Brill, 1999.

Gebelt, Jiří (ed.): *Ve stínu islámu: Menšinová náboženství na Blízkém východě* (Az iszlám árnyékában: kissebségi vallások a Közel-Keleten). Praha: Vyšehrad, 2017.

Gorton, T. J.: *Renaissance Emir: A Druze Warlord at the Court of the Medici*. London: Olive Branch Press, 2013.

Hazran, Yusri: Between Authenticity and Alienation: The Druzes and Lebanon's History. *Bulletin of SOAS*, vol. 72 no. 3. 2009. 459–487.

Hazran, Yusri: Lebanon's Revolutionary Era: Kamal Junblat, The Druze Community and the Lebanon State 1949 to 1977. *The Muslim World*, vol. 100 no. 1. January 2010. 157–176.

Hazran, Yusri: Heterodox Doctrines in Contemporary Islamic Thought: The Druze as a Case Study". *Der Islam*, vol. 87, 2012. 226–236.

Hinnebusch, Raymond: *Syria: Revolution from Above*. New York – London: Routledge, 2002.

Kassem, Lina M.: *The Construction of Druze Ethnicity: Druze in Israel between State Policy and Palestinian Arab Nationalism*. PhD. Thesis, University of Cincinnati, 2005.

Khalaf, Samir: Communal Conflict in Nineteen-Century Libanon. In: Braude, Benjamin – Lewis, Bernard (eds.): *Christians and Jews in the Ottoman Empire*. London: Holmes & Meier Pub., 1982. 2. kötet, 107–134.

Khoury, Philip S.: Factionalism among Syrian Nationalists during the French Mandate. *International Journal of Middle East Studies*, vol. 13 no. 4, November 1981. 441–469.

Khuri, Fuad: *Being a Druze*, London: Druze Heritage Foundation, 2004.

Lewis, Bernard: *Origins of Ismā'īlism: A Study of the Historical Background of the Fatimid Caliphate*. Cambridge: W. Hefner & Sons, 1940.

Longva, Anh Nga – Roald, Anne Sofie (eds.): *Religious Minorities in the Middle East: Domination, Self-Empowerment, Accommodation*. Leiden – Boston: Brill, 2017.

Makarem, Sami Nasib: *The Druze Faith*. Delmar: Caravan Books, 1974.

Martelli, Dale Robert: *Rural Rebels and Nationalism in Syria and Palestine, 1920–1939: The Nationalist Legends of Sultan al-Atrash and Sheikh Izz al-Din al-Qassam*. M.A. Thesis, Simon Fraser University, 1990.

McHugo, John: *Syria: A History of the Last Hundred Years*. New York: The New Press, 2015.

Nisan, Mordechai: *Minorities in the Middle East: A History of Struggle and Self-Expession*. Jefferson – London: McFarland & Company, 2002.

Nisan, Mordechai: The Druze in Israel: Questions of Identity, Citizenship, and Patriotism. *Middle East Journal*, vol. 64 no. 4. Autumn 2010. 575–596.

Nissim, Dana: *The Druze in the Middle East: Their Faith, Leadership, Identity and Status*. Birghton: Sussex Academic Press, 2003.

Obeid, Anis: *Druze and their Faith in Tawhid*. Syracuse: Syracuse University Press, 2006.

Parsons, Laila: *The Druze between Palestine and Israel 1947–49*. New York: St. Martin's Press, 2000.

Priskil, Peter: *Die Karmaten, oder was arabische Kaufleute und Handwerker schon vor über 1000 Jahren wussten: Religion muss nicht sein*. Freiburg: Ahriman Verlag, 2010.

Provence, Michael: *The Great Syrian Revolt and the Rise of Arab Nationalism*. Austin: University of Texas Press, 2005. 27–47.

Quntar, Ahid: *The Druze Communities in Jordan*. Druze Heritage Foundation. http://www.druzeheritage.org/popups/1.pdf (letöltés ideje: 2017. október 26.).

Rabinovich, Itamar: *Syria Under the Ba'th, 1963–66: The Army Party Symbiosis*. Jerusalem: Israel Universities Press, 1972.

Radwan, Chad Kassem *The Sweet Burden: Constructing and Contesting Druze Heritage and Identity in Lebanon*. PhD. Thesis, University of South Florida, 2016.

Rowayhed, Marwan G.: Walid Jumblat and Political Alliances: The Politics of Adaptation. *Middle East Critique*, vol. 20 no. 1. Spring 2011. 47–66.

Salibi, Kamal S.: *A House of Many Mansions: The History of Lebanon*. London: I.B. Tauris, 2002.

Seale, Patrick: *The Struggle for Syria: A Study of Post-War Politics 1945–1958*. London - New York: Yale University Press, 1986.

Shahrastani, Muhammad b. Abdulkarim: *Muslim Sects and Divisions: The Section on Muslim Sects in Kitab al-Milal wa 'l-Nihal*. London: Kegan Paul International, 1984.

Smyth, Phillip: Syria's 31 Percenters: How Bashar al-Asad Built Minority Alliances and Countered Minority Foes. *Middle East Review of International Affairs*, vol. 16 no. 1., March 2012. 25-42.

Springett, Bernard H.: *Secret Sects of Syria and the Lebanon: Consideration on their Origin, Creeds and Religious Ceremonies, and their Connection With and Influence Upon Modern Freemasonry*. New York – London, Routledge: 2013.

Swayd, Samy: *The Druzes: An Annotated Bibliography*, Kirkland, Institute of Druze Studies, 1998.

Thompson, Elizabeth: *Colonial Citizens: Republic Rights, Paternal Privilege, and Gender in French Syria and Lebanon*. New York: Columbia University Press, 2000.

Swayd, Samy: *Historical Dictionary of the Druzes*. Lanham – Plymouth: The Scarecrow Press, 2006.

Temmo, Barry: Liberated Prisoner from Israeli Jails Samir Kuntar Killed in Terrorist Shelling Attack. *SANA*, 20 December 2015. http://sana.sy/en/?p=64500 (letöltés ideje: 2017. október 21.).

Traboulsi, Fawwaz: *A History of Modern Lebanon*. London – Ann Arbor, Pluto Press, 2007.

Yassin-Kassab, Robin – Al-Shami, Leila: *Burning Country: Syrians in Revolution and War*. London: Pluto Press, 2016.

Van Dam, Nikolaos: *The Struggle for Power in Syria: Politics and Society under Asad and the Ba'th Party*. London: I. B. Tauris, 2011. 48–61.

Walker, Paul E.: *The Caliph of Cairo: Al-Hakim bi-Amr Allah, 996-1021*. Cairo – New York: The American University in Cairo Press, 2012.

Weinberger, Naomi Joy: *Syrian Intervention in Lebanon: The 1975–76 Civil War*. New York – Oxford: Oxford University Press, 1986.

White, Benjamin Thomas: *The Emergence of Minorities in the Middle East: The Politics of Community in French Mandate Syria*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011.

William of Tyre: *A History of Deeds Done Beyond the Sea* (trans. by E. A. Babcock and A. C. Krey). New York: Columbia University Press, 1943. 2. kötet.

Zabad, Ibrahim: *Middle Eastern Minorities: The Impact of the Arab Spring*. New York: Routledge, 2017.

Újságcikkek, blogbejegyzések:

Al-Tamimi, Aymenn Jawad: *Islamic State Treatise: Ruling of Shari'a on the Shi'a Sects.* Blog. July 18, 2017.

http://www.aymennjawad.org/20083/islamic-state-treatise-ruling-of-sharia-on (letöltés ideje: 2017. október 28.).

Al-Tamimi, Aymenn Jawad: The Druze Militias of Southern Syria. *Syria Comment*, November 13, 2013. http://www.aymennjawad.org/14038/the-druze-militias-of-southern-syria (letöltés ideje: 2017. szeptember 28.

Al-Tamimi, Aymenn Jawad: Saraya Al-Tawheed: A Pro-Assad Druze Militia in Lebanon and Syria. *Syria Comment*, December 5, 2016. http://www.aymennjawad.org/19432/saraya-al-tawheed-a-pro-assad-druze-militia-in (letöltés ideje: 2017. szeptember 28.).

Al-Tamimi, Aymenn Jawad: "The New Druze Militia Factions of Suwayda Province. *Syria Comment* (August 8, 2015), online: http://www.aymennjawad.org/17695/the-new-druze-militia-factions-of-suwayda-province (letöltés ideje: 2017. szeptember 28.).

Al-Tamimi, Aymenn Jawad: Local Loyalist Militias of Suwayda': Katibat Jalamid Urman (Dir' al-Jabal). *Syria Comment*, January 3, 2017. http://www.aymennjawad.org/19537/local-loyalist-militias-of-suwayda-katibat (letöltés ideje: 2017. szeptember 28.)

Al-Tamimi, Aymenn Jawad: Labawat al-Jabal: A Druze Female Militia in Suwayda' Province. *Syria Comment*, October 14, 2016. http://www.aymennjawad.org/19286/labawat-al-jabal-a-druze-female-militia-in (letöltés ideje: 2017. szeptember 28.)

Al-Tamimi, Aymenn Jawad: Harakat al-Hawiya al-Arabiya al-Druziya: Defending Druze Identity in Suwayda. *Syria Comment*, March 6, 2016. http://www.aymennjawad.org/18573/harakat-al-hawiya-al-arabiya-al-druziya-defending (letöltés ideje: 2017. szeptember 28.).

Al-Tamimi, Aymenn Jawad: *Islamic State Treatise: Ruling of Shari'a on the Shi'a Sects.* Blog. July 18, 2017. http://www.aymennjawad.org/20083/islamic-state-treatise-ruling-of-sharia-on (letöltés ideje: 2017. október 28.)

Ensor, Josie: Top Syrian general killed by Isil landmine near Deir Ezzor. *The Telegraph*. 18 October 2017.

http://www.telegraph.co.uk/news/2017/10/18/top-syrian-general-killed-isil-landmine-near-deir-ezzor/ (letöltés ideje: 2017. október 28.).

Fiske, Gavriel: In First, Druze Officer to Lead Golani Brigade. *The Times of Israel*, 24 October 2013. http://www.timesofisrael.com/in-first-druze-officer-to-lead-golani-brigade/ (letöltés ideje: 2017. október 21.).

Golan's Druze divided over Syria unrest. *Al Jazeera*, 28 September 2012. http://www.aljazeera.com/news/middleeast/2012/09/20129287535962927.html (letöltés ideje: 2017. október 17.).

Kotes-Bar, Chen: The Girl Screamed. I don't Remember Anything Else. *The Guardian*, July 19, 2008. https://www.theguardian.com/world/2008/jul/19/lebanon.israelandthepalestinians (letöltés ideje: 2017. október 21.)

Walieddine, Druze regional spiritual authority, dies at age 96. *The Daily Star*, April 28, 2012. http://www.dailystar.com.lb/News/Local-News/2012/Apr-28/171718-walieddine-druze-regional-spiritual-authority-dies-at-age-96.ashx#axzz1tIOJNVgr (letöltés ideje: 2017. október 10.).

Egyéb internetes források:

www.abs.gov.au/CDataOnline/

http://druzeinfo.com/

http://druzestudies.info/

http://www.druzeheritage.org/

www.knesset.gov.il

ATTILA KOVÁCS

The Druze and statehood in the Middle East

The Druze community is one of the most exciting and enigmatic ethnoreligious groups in the Middle East. They seceded from the Seveners in the 11th century, and settled in the territories of today's Syria, Lebanon, Israel, and Palestine. While the Druze usually live in closed and religiously isolated communities, they were able to successfully integrate into the mainstream societies around them, not just in Levant but in the diaspora as well. The paper gives a general overview of the Druze community, including their relation to statehood.

Keywords: The Druze, Middle East, Lebanon, Syria, Israel, Palestine

DOI: 10.17355/rkkpt.v26i1.203

KATARÍNA ŠOMODIOVÁ*

A mandeusok a Közel-Keleten és Európában

Az elmúlt másfél évtizedben rendkívül nagyszámú közel-keleti bevándorlót és menekültet fogadott be az Európai Unió, Ausztrália, Kanada, az Amerikai Egyesült Államok és több egyéb ország. A letelepülők legnagyobb része a többségi szunnita, illetve a síita iszlámhoz tartozik, azonban egyre gyakrabban említik a médiában és tudományos körökben egyaránt a különböző kisebb közel-keleti vallási csoportok híveit is. Ezek nem csak a különféle keresztény felekezetek tagjai (pl. nesztoriánusok, asszírek, koptok és mások) vagy a jazídik, akik az Iszlám Állam nevű militáns/terrorszervezet kemény üldözésének vannak kitéve a hazájukban, hanem olyan kisebb közösségek is, melyekről viszonylag ritkán számol be a média.

A mandeusok is egy ilyen, viszonylag kevéssé ismert csoportot alkotnak. Egyedi vallással, saját hagyományokkal, jellegzetes rituálékkal és különlegesen összetett vallási, etnikai, illetve polgári identitással rendelkeznek, amiért külön figyelmet érdemelnek mind a közel-keleti kisebbségek, mind a modern migráció kutatásán belül.

A közel-keleti kisebbségkutatás egyre fontosabb szerepet játszik a Közel-Kelet egészének kutatásában. Az elmúlt évtizedekben egyre nagyobb figyelmet kaptak a Közel-Kelet hagyományos etnikai, vallási és kulturális heterogenitása által veszélyeztetett kisebbségi

* A tanulmány A jó kormányzást megalapozó közszolgálat-fejlesztés – KÖFOP-2.1.2-VEKOP-15-2016-00001 program keretében belül készült. A szerző a Pozsonyi Comenius Egyetem Összehasonlító vallástudomány tanszékének doktori hallgatója E-mail: ksomodiova@gmail.com.

csoportok, akik gyakran a puszta túlélésért harcolnak hazájukban és a diaszpórában egyaránt. Ez a tanulmány igyekszik hozzájárulni az aktuális tudományos közel-keleti kisebbségkutatáshoz egy olyan közösség bemutatásával, amely mind származási régiójában, mind a diaszpórában komoly kihívások előtt áll.

A tanulmány a szakirodalom és média által közölt híreken kívül főleg arra a terepmunkára épít, melyet a szerző 2015 októberében az iráni ahvázi mandeus közösségben,[1] valamint a 2015 novemberében a dániai és németországi mandeusok között végzett.[2] Fontos megjegyezni, hogy az Európában élő mandeus diaszpórát szinte kizárólag Irakból származó hívők alkotják, akik 2003 után emigráltak hazájukból. Amint e tanulmány megpróbálja bemutatni, az iraki és az iráni mandeus közösségek között lényeges különbségek figyelhetőek meg.

Kik a mandeusok?

A mandeusokról a múltban számos furcsa, és utólag tévesnek bizonyult elképzelés látott napvilágot.[3] Mára a közösségről

[1] Az ahvázi terepmunkára a „Rudolf Macúch és az iráni vallási kisebbségek" című projekt részeként került sor, mely a pozsonyi Comenius Egyetem Összehasonlító Vallástudományi Tanszékének és Sárközy Miklós, a Károli Gáspár Református Egyetem docensének közös kutatásához illeszkedett. Célja Rudolf Macúch szlovák származású sémi nyelvek professzorának életének és iráni tevékenységének feltérképezése volt. Macúch főleg a szamaritánus arámi és a mandeus nyelvek terén végezett rendkívül értékes kutatást. A munkásságáról szóló előadás elhangzott a XV. Nemzetközi Vámbéry Konferencián, Dunaszerdahelyen, 2017. október 7-én.

[2] A kutatás egy nagyobb, Európában letelepedett közel-keleti bevándorlókkal foglalkozó projekt része volt. Ennek során a szerző Németországban Dachauban és Dániában Løgstørben látogatta meg az ott élő mandeus közösségeket, és készített félig strukturált interjúkat a hívőkkel és a vallási vezetőkkel egyaránt. Több hívővel, aki a kutatás időpontjában nem tartózkodott az adott helyeken, e-mailben készült interjú.

[3] Például a 16. ill. 17. század bászrai portugál kereskedelmi állomás dolgozói a „Szent János keresztényei" elnevezést használták, nyilván félreértve a mandeus vallásgyakorlatot és hagyományt. Bővebben l. Drower, Lady Ether Stefana: *The*

pontosabb tudással rendelkezünk: a mandeusok egy egyedi, más ismert vallástól független, monoteista vallás követői. Hazájuk a mai Irak és Irán területe, elsősorban a határ két oldalán, Dél-Irak, valamint az iráni Huzesztán provincia, illetve az Eufrátesz, Tigris és Kárún folyók völgyei. A csoport életkörülményeit, lehetőségeit és a saját közösségeik közötti kapcsolatokat erősen befolyásolja az a tény, hogy évszázadok óta két külön államban élnek (korábban az Oszmán-Török Birodalomban és Perzsiában), valamint az, hogy az 1970-es évek vége óta a közösségek tagjai jelentős része külföldre emigrált.

A mandeusok létszámát szinte lehetetlen pontosan megállapítani, mivel sem Irakból, sem Iránból, sem a diaszpórából nem állnak rendelkezésünkre megbízható statisztikai adatok. Az *Encyclopædia Iranica* szerint összesen mintegy 50.000 mandeus él a világon.[4] A mandeusok saját számításai szerint 2015 októberében nagyjából 60-70 ezer fő tartozott a mandeus közösségekhez világszerte.[5] Jiří Gebelt cseh vallástudós véleménye szerint a létszámuk 15.000 és 150.000 közöttire tehető, ebből Iránban kb. 2-7 ezer személy él, a többiek Irakban és különböző nyugati államokban.[6] Véleményünk szerint az egyes országok pontos adatai hiányában ennél konkrétabb számok inkább találgatásnak, mint megbízható becslésnek minősíthetőek.

Mandaeans of Iraq and Iran. Their Cults, Customs, Magic, Legends and Folklore. Oxford, 1937. 15.
Lupieri, Edmondo F.: Mandaeans i. History. In: *Encyclopædia Iranica*, online kiadás, 2012. elérhetőség: http://www.iranicaonline.org/articles/mandaeans-1 (utolsó letöltés: 2017. február 10.)

[5] A Mandeus Egyesületek Uniójának (Mandaean Associations Union) tagja, a Mandeus Emberi Jogi Csoport (Mandaean Human Rights Group) közlése. Idézi Farhan, Salam, al Roomi Layla – Nashi, Suhaib: *Submission on behalf of the Mandaean Human Rights Group to the Human Rights Committee's Periodic Review of Iraq in October 2015.* Elérhetőség: http://www.ohchr.org/Documents/Issues/IPeoples/EMRIP/CulturalHeritage/MandaeanHumanRightsGroup.pdf utolsó letöltés: 2017. 02. 10.)

[6] Gebelt, Jiří: Die Mandäer. In: Klöcker, Michael – Tworuschka, Udo (eds.): *Handbuch der Religionen. Kirchen und andere Glaubensgemeinschaften in Deutschland/im deutschsprachigen Raum.* Landsberg, 2006. VI – 2, 2.

A közösség eredete és történelme

Habár a mandeus vallás eredete és ókori történelme az utóbbi évszázadban számos történelmi, nyelvészeti kutatás és akadémiai vita tárgya volt, egységes álláspont máig nem alakult ki e tekintetben. Mivel a különböző álláspontok kimerítő bemutatása meghaladná a jelen tanulmány kereteit, csak a viták legfontosabb aspektusait foglaljuk össze.

A legtöbb kutató egyetért abban, hogy a mandeus vallás Palesztinában keletkezett nagyjából ugyanabban az időben, mint a kereszténység. A mandeusok eredetileg feltételezhetően egy gnosztikus zsidó vagy keresztény szekta tagjai voltak, akik valamikor az első és a negyedik század közötti időszakban, homályos körülmények között vándoroltak ki és telepedtek le Mezopotámiában.[7] A vallás palesztinai eredetére egyrészt a sajátos rituálék utalnak, amelyekben központi szerepet játszik a folyó vízben zajló keresztelkedés, másrészt számos nyelvészeti, nyelvtörténeti kutatás bizonyítja.

A mandeus név eredete a *manda* (tudás, gnózis) kifejezéshez kapcsolódik, bár lehetséges, hogy ezt a kifejezést a hívők csak néhány évszázaddal a vallás kialakulása után kezdték el használni.[8] Az európai tudomány különböző nevek alatt említette őket: János-keresztények, szabeusok, nazareusok vagy mandeusok.[9] A mandeus teológiában továbbá központi kifejezés a *jardna* – folyó, illetve folyó

[7] A mandeus eredetéről szóló elméletek és korai történelmük összefoglalásait l. pl. itt: Buckley, Jorunn Jacobsen: *The Mandaeans. Ancient Texts and Modern People.* Oxford, 2007. 3–6.; vagy Gebelt, Jiří: Bádání o mandejcích. Problémy, tendence a perspektivy. *Theologická revue,* 88. 2012. 315–339.

[8] Gebelt, Jiří: Mandejské náboženství. *Religio IV,* 1996. 37-67, 37–38.

[9] Gróf Kuun Géza: A mandeusokról. *Keresztény Magvető,* Szeptember-Október 1876, XI.évfolyam 5-ik füzet, 289-300. http://epa.oszk.hu/02100/02190/00259/pdf/KM_1876_05_289-300.pdf (utolsó letöltés: 2017. 02. 10.)

víz, amely valószínűleg a Jordán folyó nevéből ered,[10] és egyben a már említett folyó vizében zajló keresztelkedéshez kapcsolódik.

Az első tény, amit a mandeusok történelmét illetően teljes biztonsággal állíthatunk, az, hogy a muszlim hódítás idején már írásos formában létezett legalább egy szent írásuk.[11] A Korán több helyen is említi a mandeusokat *asz-szábaijjún* (szabeusok)[12] néven és a könyv népei közé sorolja őket. Például:

> Bizony, azok, akik hisznek,
> és azok zsidók, és keresztények
> és a szábeusok, akik hittek Allahban
> és az utolsó napban, és jótetteket
> cselekedtek, nekik meglesz a jutalmuk
> Uruk előtt, és nem kell félniük,
> és nem fognak szomorkodni.[13]

Mivel a mandeusokat a muszlim hódítás után a „könyves népek" közé sorolták és így elvileg szabadon gyakorolhatták vallásukat, viszonylag homogén közösségeket alkottak. A múltban – ritka, kivételes eseteken kívül[14] – a többségi lakosság és az uralkodó

[10] L. pl. Lidzbarski Mark: *Ginza der Schatz oder Das Grosse Buch der Mandäer.* Göttingen, 1925, V-VI. és Macúch, Rudolf: The Origins of the Mandaeans and Their Script. *Journal of Semitic Studies 16* (1971), 174–192.

[11] Ez minden valószínűség szerint a *Ginza Rabba*, azaz *A Legnagyobb Kincs*, a mandeus vallás fő szent könyve volt.

[12] Elsősorban a történelmi összeköttetésre utalva magunk a mandeusok gyakran használják az *aṣ-ṣábi'ún* megjelölést, vagy *aṣ-ṣábi'a al-mandá'ija* formában, vagy pusztán *aṣ-ṣábi'a* ill. *aṣ-ṣábi'ún* formában. Bővebben l. pl. Hämeen-Anttila, Jaakko: *The Last Pagans of Iraq: Ibn Wahshiyya and His Nabatean Agriculture*. Leiden, 2006.; vagy a legújabb kimerítő publikációt a mandeusokról: van Bladen, Kevin T.: *From Sasanian Mandaeans to Ṣābians of the Marshes*. Leiden, 2017.

[13] Korán 2:62; Következő megemlítéseket a mandeusokról ill. szábeusokról a 5:69 és 22:17 ájákban találunk.

[14] Lásd pl. a beszámolót a mandeusok üldözéséről a 18. században: Buckley, 2007. 23 és 78. A mandeusok ellen hirdetett háborúról a 14. században és a portugál gyarmatosítók erőszakos hittérítéséről a 16. és 17. században l. Drower

hatalom általában tolerálta őket. Jelentősen hozzájárulhatott eme kicsi és viszonylag specifikus közösség túléléséhez, hogy a mandeus hívők köreiben sem ma, sem a múltban nem voltak releváns politikai, illetve hatalmi ambíciók. Mivel maga a vallás és a közösség teljesen apolitikus, nem veszélyeztette az uralkodó hatalom pozícióját. Valószínűleg főleg ezért sikerült megőriznie a sajátos vallást, nyelvet és összetett rituális gyakorlatot.

A vidéki, szegényebb és általában kevésbé művelt mandeusok főleg mezőgazdasággal, horgászattal és hajógyártással foglalkoztak. A városi mandeusok jelentős része hagyományosan ezüst-, illetve aranyműves volt, ami elismert és tiszteletreméltó helyzetet biztosított nekik a társadalmon belül.

Mivel a közösség kezdeteitől fogva erős hangsúlyt tesz egyrészt a tudásra, a *mandá*ra (mint maga a vallás neve is sugallja), másrészt a vallási szövegek leírására, megőrzésére és elemzésére, magától értetődő, hogy a szent szövegek ismerete szerves részét képezi a mandeus hagyománynak és mindennapi életnek. Így nem meglepő, hogy a középkorban mandeusok találhatóak például a klasszikus görög iromány ok fordítói között vagy a bagdadi orvosok, tudósok, filozófusok, csillagászok köreiben.[15]

A vallás és a szent írások

A mandeus vallás fő tanításait a *Ginza* (a nyugati irodalomban rendszerint „Kincsnek" fordítják[16], a Drower–Macúch mandeus-angol szótár szerint „Szent írások könyvtára" jelentéssel is bír)[17],

---

Lady Ether Stefana: *The Mandaeans of Iraq and Iran. Their Cults, Customs, Magic, Legends and Folklore*. Oxford, 1937. 14–15.

[15] Bővebben lásd Drower, Lady Ether Stefana: *The Mandaeans of Iraq and Iran. Their Cults, Customs, Magic, Legends and Folklore*. Oxford, 1937. 14.

[16] A Ginza első fordítása nyugati nyelvre 1925-ben jelent meg Göttingenben, *Ginza der Schatz oder Das Grosse Buch der Mandäer* címmel. Szerzője Mark Lidzbarski, német nyelvész, elsősorban sémi nyelvek szakértője volt. Ez a fordítás lett a későbbi mandeus kutatás egyik alapja.

[17] Drower, Ethel Stefana – Macúch, Rudolf: *A Mandaic Dictionary*. Oxford, 1963. 90.

illetve a *Ginza Rabba* („A legnagyobb kincs") című szent könyvben foglalták össze valamikor a 2. és 7. század között. Ezek a szent iratok szolgáltak alapul ahhoz, hogy a Korán a mandeusokat a könyves népek közé sorolja. A legrégibb ismert és datálható mandeus írásos emlékek a 2–3. századból származnak. Ezek egyrészt imakönyvek foszlányaiban, másrészt rituális tálakon maradtak fenn, amelyek rituális feliratokat, szövegeket tartalmaznak.[18] Mivel a *Ginza* eredeti példányai közül egy sem maradt fenn, a koráról és eredetéről csak közvetett bizonyítékok (például nyelvtörténeti adatok) alapján lehet hozzávetőlegeset mondani.

A *Ginza* két részből áll, a *Bal Ginzá*ból és a *Jobb Ginzá*ból. A *Bal Ginza* a fizikai halált követő életet és a túlvilágot mutatja be, elmeséli Ádám halálának történetét és azokat a zsoltárokat tartalmazza, amelyek a temetéseken és halotti megemlékezéseken hangzanak el. Feltételezhetően a szövegeket erősen befolyásolták a manicheus zsoltárok.[19] A *Jobb Ginza* a vallás és társadalmi élet különböző aspektusaival foglalkozik. Leírja például a világ teremtését, a vallás történelmét, az etikai és morális előírásokat, stb.

A mandeusok a *Ginzán* kívül meglepő mennyiségű egyéb vallásos irattal is rendelkeznek. Ezt egyrészt az magyarázza, hogy hagyományosan nagyon fontosnak tartják a művelődést és oktatást, másrészt az, hogy az írott szövegek létezése, használata elengedhetetlen volt a fennmaradáshoz a dominánsan iszlám kulturális környezetben.

Ezek között kiemelt fontossággal bír a *Qolasztá* imakönyv, amely az egyes rituáléknál előadott imák, énekek és keresztelő liturgiák gyűjteménye. Az egyes imák különböző korszakokból származnak, és nem tudjuk, hogy a jelenleg ismert formában mikor gyűjtötték össze és jegyezték le őket.

A *Qolasztá* jelentőségéhez hozzájárul az is, hogy az imákon kívül részletesen leírja az egyes rituálékat is (így a házasságkötési és temetkezési szertartást vagy egy pap felszentelésének a folyamatát). Továbbá asztrológiai naptárat is tartalmaz, amely pontosan kijelöli,

[18] Bővebben Gebelt, 1996. 35-66 és 39-40.
[19] Gebelt, 1996.

mely időszakok alkalmasak az egyes rituálék elvégezésére. Ezek a leírások kulcsfontosságúak a ritualitás megőrzése szempontjából egy olyan közösség számára, amely a múltban különböző csapások miatt többször is pap nélkül maradt,[20] és manapság apró szétszórt csoportokban él szerte a világban, miközben a viszonylag kevés[21] felszentelt pap nem képes olyan rendszerességgel fenntartani az egyes mikroközösségek vallási és rituális életét, mint az évszázadokig megszokott volt. A *Qolasztá* tehát egy rendkívül jelentős dokumentum a mandeus papok és a laikus hívők számára, és a modern valláskutatóknak is fontos forrás.

Szintén nélkülözhetetlen írása a mandeus hagyománynak és kutatásának a *Drasa d-Jahjá*, Keresztelő Szent János könyve, amely *Drasa d-malikia*, azaz Királyok könyve néven is ismert. Keresztelő Szent János, kortársai és utódai életrajzait, műveit mutatja be, ezért értékes betekintést kínál a mandeus vallás történelmébe és önmeghatározásába, habár eredetisége kétes.

A *Ḥarrán Gawaita* is, egy *naṣuraiia*[22] csoport vándorlását írja le Palesztinából „Belső Harránba". Habár az is kétséges, hogy valóban egy mandeus csoportról van-e szó, eme könyv relevanciája a

[20] Megemlíthetjük például a kolera-, illetve pestisjárványt (mindkét megjelöléssel találkozhatunk szakirodalomban), amely 1831-ben pusztított Huzesztán provinciában, főleg Sustár városában és környékén. A közösség állításai szerint áldozatául esett az összes mandeus pap és vallási kérdésekben művelt laikusokból kellett újjáépíteni a papságot. Bővebben pl. Arabestani, Mehrdad: The Mandaeans' Religious System: From Mythos to Logos. *Iran and the Caucasus*, 20. 2016. 182.; Gebelt, Jiří: Vývoj a proměny mandejské komunity. *Religio XVI.* 2008. 34-35.; Buckley, Jorunn Jacobsen: *The Mandaeans: Ancient Texts and Modern People.* Oxford, 2002. 6.

[21] Pontos adat nem áll a rendelkezésünkre.

[22] Átírás: Drower, Ethel Stefana – Macúch Rudolf: *A Mandaic Dictionary.* Oxford, 1963. 285 szerint. A *naṣuraiia* kifejezés „ezotérikus tudással rendelkező személy" jelentéssel bír. A mandeus hagyományban ezzel a kifejezéssel azokat jelölik, akik „magasabb, titkos tudással" rendelkeznek. L. pl. Drower, Ethel Stefana: *The Secret Adam: The Study of Nasoraean Gnosis.* Oxford, 1960. ix.

mandeus tradícióban alátámasztja a mandeusok palesztin származásának elméletét.[23]

A mandeus szöveges hagyomány ezen kívül nagy mennyiségű kommentárral rendelkezik, ami a papok és művelt laikusok számára lett leírva. Ezek száma jelentősen megnőtt az 1831-es járvány után, amikor a közösség igyekezett az addig szóban hagyományozott tudást és annak interpretációját írott formában megörökíteni a következő generációk számára.

Maga a mandeus vallás egy komplex gnosztikus monoteista rendszer, amelyben megfigyelhetők az ábrahámi vallások, illetve a zoroasztrianzmus és manicheizmus jelei is. Teológiája dualista, kimagasló hangsúlyt helyez például a jó és a rossz, a föld és az ég, a fény és árnyék, vagy a test és a lélek ellentéteire. Ezt illusztrálja például a „Fény és Sötétség birodalmai" avagy a Jó és a Rossz világok folyamatos küzdelmének központi eszméje a mandeus vallásrendszerben.[24]

A mandeus vallási rituálék, más közel-keleti vallásokhoz hasonlóan, erősen hangsúlyozzák a testi és a lelki tisztaságot.[25] A legismertebb és leggyakrabban végrehajtott rituálé a *maszbuta*, azaz keresztelés. Ezt elvileg valamilyen folyó vizében kellene végrehajtani minden vasárnap és jelentős vallási ünnepek, illetve átmeneti rítusok (pl. születés, házasságkötés) alkalmából. Az „élő," tehát folyó víz azért nélkülözhetetlen, mert a mandeus tradíció szerint minden folyó a Fény birodalmából ered és Ádám megkeresztelése is a hagyomány szerint folyó vizében történt. Ez megmagyarázhatja miért kulcsszemélye a mandeus hagyománynak Keresztelő Szent János, miközben Jézust és az ábrahámi hagyomány

[23] Ezt a könyvet is Lady Drower fordításában ismerheti meg a nyugati olvasó: Drower, Ethel Stefana: *The Haran Gawaita and the Baptism of Hibil-Ziwa: the Mandaic text reproduced, together with translation, notes and commentary*. Citta del Vaticano, 1953.

[24] Bővebben lásd például Arabestani, Mehrdad, *The Mandaean Identity Challenge. From Religious Symbolism to Secular Policies.* Adelaide, 2010., vagy Gebelt, Jiří: K mandejským rituálům. *Pantheon 7*. 139–154.

[25] Bővebben lásd Arabestani, Mehrdad, Ritual Purity and the Mandaeans' Identity. *Iran and the Caucasus 16 (2013)* 153–168.

legtöbb prófétáját elutasítja. Maga a keresztelés megnyitja az utat a Fény birodalma felé, nélküle kizárt a lélek megváltása a testi halál után.

A *maszbuta* rituálénál legalább egy papnak kell jelen lennie. Nagyobb ünnepek illetve rituálék esetén csak a *maszbuta* elvégezése után következik a többi szertartás.

Mehrdad Arabestani iráni antropológus több tanulmányában is megjegyzi, hogy mind a testi és a lelki tisztaságra összpontosított figyelem, mind a meglehetősen összetett és időigényes ritualitás ugyanazt a célt követik: a csoport identitásának és egységének a megőrzését.[26] Mint számtalan kisebbség esetében a világ különböző régióiban, a komplex és szofisztikált külső rituális megnyilvánulások, amelyek rendszerint a közösség számos tagja jelenlétében zajlanak, feltételezhetően a kollektív identitás alkotását és fenntartását igyekeztek szolgálni és erősíteni a „mi" és „ők" világnézet által kreált diskurzusban.

A vallás duális jellegét és a testi és lelki tisztaság fontosságát tükrözik az étkezési előírások is. A legtöbb húsfajta fogyasztása tilos, mivel az állatok a tisztátlan földön élnek és más állatok húsát fogyasztják. A halak és szárnyasok fogyasztása (kivéve a ragadozó madarakat) azonban engedélyezett, mivel a víz és a levegő tisztának számít, ugyanígy a legtöbb zöldség, gyümölcs és gabonaféle, habár a földből származnak. Érdekes módon engedélyezett a birkahús fogyasztása is. Feltételezésünk szerint eme előírásnak pusztán praktikus okai vannak: a birka a Közel-Keleten a legelterjedtebb állatfajták közé tartozik, és a szárazság idején értékes proteinforrásnak számíthat.

[26] Arabestani Mehrdad: The Mandaeans' Religious System: From Mythos to Logos. In: *Iran and the Caucasus*, 20. 2016. 182; Arabestani, Mehrdad: The Mandaean Identity Challenge: *From Religious Symbolism to Secular Policies.* Paper presented at 18th Biennial Conference of the Asian Studies Association of Australia in Adelaide, 5-8 July 2010. Letölthető itt: https://www.researchgate.net/publication/289774221_The_Mandaean_Identity_Challenge_from_religious_symbolism_to_secular_policies (utolsó letöltés: 2017. 02. 10.)

A mandeus vallás elutasítja a jelentősebb személyes vagyon felhalmozását, továbbá tiltja például a válást és az alkohol fogyasztását. Az etikája lényegesen hasonlít a zsidó, keresztény és gnosztikus hagyományban található erkölcsi előírásokra. Fontos alkotóeleme az endogámia – egy mandeus, aki a vallási csoporton kívül házasodik, a közösség szemében nem számít többé mandeusnak, amint az esetleges visszatérésre sincs mód. A vallásnak nincsenek misszionárius törekvései, sőt, semmilyen módon sem engedélyezett az áttérés a mandeus hitre. A mai csekély számú mandeus közösségek komoly történelmi kihívásokkal néznek szembe. Az endogámiát illető szigorú előírások és az áttérés tilalma ugyanannyira veszélyeztetik a közösség fennmaradását, mint az aktuális külső tényezők, a politikai események.

A mai mandeusok

A mandeusok, más közel-keleti kisebbségekhez hasonlóan, jelenleg súlyos történelmi kihívásokkal néznek szembe. Annak ellenére, hogy egy vallási csoportról van szó, amely identikus előírások szerint éli a vallási és mindennapi életét, ugyanazt a liturgiai nyelvet használja és azonos hagyomány folytatójának vallja magát, mégis egyre szignifikánsabb különbségek figyelhetőek meg az országhatárral elválasztott, Irakból és Iránból származó mandeusok között. Ez a jelenség elsősorban azzal magyarázható, hogy a mai Irak és Irán mandeusok által lakott területe évszázadok keresztül különálló birodalmak, államok (Oszmán Birodalom és Szafavida Perzsia, Irak és Irán) részei voltak. A határ mentén és azon keresztül ugyan mind a mandeusok, mind a lakosság többi része fenntartotta a szociális és gazdasági kapcsolatokat, mégis, a politikailag különválasztott fejlődés a modern történelem során szembeötlő eltérésekhez vezetett az iraki és iráni közösségek szociális struktúrájában és önmeghatározó mechanizmusaiban. Ezeket talán a nyelvi, illetve etnikai identitás kérdése illusztrálja a legjobban.

Nyelv és etnikai identitás

A mandeusok saját liturgikus nyelvvel rendelkeznek, amely a kései arámi nyelvek közé tartozik.[27] A mandeus nyelvet, illetve annak modern dialektusát, az iráni mandeusok jelentős része a mai napig beszéli, habár azt gyakran befolyásolja a perzsa és a helyi arab tájszólás. Velük szemben az iraki mandeusok szinte kizárólag vallási célokra, a liturgiában használják a nyelvüket, míg a mindennapi kommunikációban a helyi arabot részesítik előnyben. Kutatásunk során a legtöbb megkérdezett iraki származású hívő a nyelvet nem is mandeusnak nevezte, hanem araminak, és saját nemzeti identitását irakinak nevezte.[28] Ezért tehát nem lehetséges egyértelműen megállapítani, hogy a mandeusok kizárólag vallási, avagy vallási *és* etnikai csoportot alkotnak-e.

A 2015 novemberében végzett németországi és dániai kutatásunk során a megkérdezettek mindegyike hasonlóan válaszolt a nyelv használatával összefüggő kérdésekre. „Mi, iraki mandeusok, az arámi, vagyis mandeus nyelvet, csak a *mandi*ban[29] használjuk, imádkozásnál, a *maszbutánál* és nagy ünnepeknél. Egymás között arabul beszélünk, a hazánk dialektusát használjuk. Iránban a

[27] A klasszikus és modern mandeus nyelv több nyelvészeti kutatás célja volt, lásd pl. Lidzbarski, Mark: *Ginza der Schatz oder Das Grosse Buch der Mandäer.* Göttingen, 1925.; Macúch, Rudolf: *Handbook of Classical and Modern Mandaic*. Berlin, 1965.; Drower, Ethel Stefana – Macúch Rudolf: *A Mandaic Dictionary*. Oxford, 1963.

[28] Ez természetesen szélesebb vita tárgya lehetne. Az iraki mandeusok esetében lehetetlen egyértelműen megfogalmazni az etnikai identitás meghatározását, mivel maga az önazonosítás egyénről egyénre eltérő, individuális tapasztalatok és attitűdök formálják. Találkozhatunk olyan szövegekkel is, amelyek az iraki mandeusokat kétségkívül etnikai csoportnak nevezik annak ellenére, hogy a saját nyelvét (illetve annak dialektusait) mindennapi kommunikációban nem használják; l. pl. Alsohairy, Sabih: B-šumaihun ḏ-haiia rabbi – Im Namen des erhabenen Lebedingen: Die Bedeutung von Rudolf Macuchs Forschungen für die Mandäer im Irak. In: Voigt, Rainer (ed.): *Und das Leben ist siegreich! And Life is Victorious! Mandäische und samaritanische Literatur. Mandaean and Samaritan Literature*. Wiesbaden, 2008.

[29] Mandeus szentély, imaház.

mandeusok egymás között is a mandeust beszélik, de az olyan mandeus is, meg nem is, annyira sok benne a perzsa és az arab szó. Mi meg arabul beszélünk, de sok arámi, vagyis mandeus szót is használunk a nyelvünkben." [30] Ez és hasonló nyilatkozatok a következő konklúziókhoz vezetnek:

Az iraki mandeusok többsége a saját nyelvét nem mandeus nyelvnek hívja, hanem araminak. Tehát nem tartják saját identitásuk kulcsfontosságú tényezőjének, és a külső megfigyelő számára könnyebb identifikáció céljával igyekeznek egy nagyobb nyelv-, illetve szociális vagy polgári csoporttal azonosulni.

Habár az iráni és iraki eredetű mandeusok, főleg a papok és vallási vezetők, kapcsolatban állnak egymással hazájukban és a diaszpórában egyaránt, és a vallási gyakorlatban nem tesznek különbséget a különböző országokból származó hívők között, mégis tisztában vannak a két országból származó hívők etnikai és polgári hovatartozását illető különbségekkel.

Az Irakból származó mandeusok külső megfigyelő előtt nem szívesen vallották be, hogy aktív mindennapi kommunikációban nem használják nyelvüket, sőt, a laikus hívők jelentős része sose sajátította el olyan szinten, hogy képes lenne rá, annak ellenére, hogy a papok és művelt laikusok sok időt és energiát fektetnek a gyerekek és fiatalok nyelvi oktatásába. A megszólított Irakból származó mandeusok igyekeztek rámutatni arra, hogy az iráni mandeusok sem használják valójában a nyelvet, hanem a mandeus, perzsa és arab hibrid keverékét alkalmazzák a mindennapi beszédben. Feltételezhetően elsősorban a szégyenérzetüket igyekezték leplezni, de rámutattak egy, többnyelvű régiókban viszonylag elterjedt jelenségre, a jövevényszavak gyakori használatára. Huzesztán tartomány nyelvészeti térképe rendkívül komplex, számos perzsa dialektussal, mezopotámiai arab tájszólással, kurddal és török nyelvekkel találkozhatunk itt, és természetes, hogy az egyes nyelvek és dialektusok az évszázadok során befolyásolták egymást. A legfőbb befolyással természetesen a hivatalos perzsa és a tartományban második legelterjedtebb helyi arab dialektus bír.

[30] Interjúalany, Dachau (2015. november)

Ugyanakkor, számtalan nyelvi befolyás ellenére (vagy épp ellenkezőleg, hála a provincia jelentős diverzitásának és az abból fakadó viszonylag magas toleranciának az etnikai, vallási vagy más kisebbségek iránt), sikerült a közösségnek megtartani a saját, egyedi nyelvét, amelynek aktív szókincse az évszázadok során természetes változásokon ment át.

Nem tudni pontosan mikor kezdődött az Eufrátesz jobb partján (Irakban) élő mandeusok nyelvi asszimilációja, de amint Lady E. S. Drower, az első európai mandeus kutatók egyike leírja, már a 20. század elején bőven folyamatban volt: „Minden utasítást, minden legendát arabul kaptam, alkalomadtán egy-egy mandeus szóval, mivel a *raṭna* (a mindennapi mandeus köznyelv) kiesik a használatból, és a mandeusok az egész országban arabul beszélnek."[31]

A mai mandeusok – Irán

Az iráni mandeusok számára a modern történelem első nagy csapása a már említett kolera-, illetve pestisjárvány volt, amely a 19. század harmincas éveiben érte a régiót. A járványnak az összes magas rendű mandeus pap áldozatául esett. A művelt laikus rétegnek hála azonban sikerült megmenteni a közösség vallási életét, de évtizedekig tartott, amíg felnőtt egy új papgeneráció, és az addig szóban átadott hagyomány egy része mindörökké elveszett.[32]

Röviddel azután, hogy a közösségnek sikerül felépülnie, és teljes mértékben felújítani az aktív vallási életét, az 1870-es években Sustar városában a többségi lakosság tagjai lemészárolták az ott élő mandeusok jelentős részét.[33]

A Pahlavi-rezsim viszonylag toleráns volt a kisebbségekkel szemben, így a közösség számára a következő súlyos kihívást az iráni iszlám forradalom és az Iráni Iszlám Köztársaság megalapítása

[31] Drower, 1937, xxii.
[32] Bővebben Arabestani, 2016. 182; Jacobsen 2002. 6.; Gebelt, 2008. 34–35.
[33] Az esemény konkrét okai, lezajlása és áldozatai száma nem ismert. Buckley, 2002. 6.

jelentette. Az 1979-ben elfogadott alkotmány ugyanis nem említette a mandeusokat az államilag elismert vallási közösségek között,[34] tehát legálisan nem tudták gyakorolni vallásukat. Ez erősen befolyásolja a rituális, vallási, közösségi és praktikus mindennapi életet egyaránt. Iránban azok a vallási kisebbségek, amelyek nincsenek államilag elismerve, nem tarthatnak vallási gyülekezeteket nyilvános, illetve e célra kitűzött helyen (nem is alapíthatnak vagy üzemelhetnek ilyet), nem publikálhatnak semmiféle vallási irodalmat és nem tarthatnak hivatalosan vallási oktatást a gyermekeik számára. Röviddel a forradalom után a mandeusok, akik állami alkalmazottak voltak, és továbbra is ragaszkodtak a vallásukhoz, el lettek bocsájtva az állásukból. A fiatal mandeusok egyetemre jutása ma is problematikus (illetve hivatalosan tiltott).[35]

A helyi többségi lakosság és a hatóságok, tekintettel a szinte másfél évezredes együttélésre és a közösség apolitikus jellegére, rendszerint tolerálja a mandeusokat, a forradalom óta azonban mégsem ritkaság a közösség tagjainak megfélemlítése, verbális vagy fizikai zaklatása a többségi lakosság, illetve a hatóságok részéről.[36]

A mandeusok jelenlegi hivatalos státusza Iránban nem teljesen egyértelmű. Számos próbálkozás történt mind a mandeusok, mind a többségi lakosság részéről annak érdekében, hogy a mandeusokat az

---

[34] Az Iráni Iszlám Köztársaság Alkotmánya, 1. fejezet: Általános elvek, 13. cikk: „A zoroasztriánus, zsidó és keresztény irániak az egyetlen elismert vallási kisebbségek, akik, a jogrend szabályain belül, szabadon gyakorolhatják a vallási rítusaikat és szertartásaikat és saját kánonuk szerint rendelkezhetnek személyi ügyek és vallási oktatás kérdéseiben.” Elérhetőség: http://www.wipo.int/edocs/lexdocs/laws/en/ir/ir001en.pdf (angol nyelven; utolsó letöltés: 2017. 09. 13.)

[35] Lásd pl. Gebelt, Jiří: Dnešní Mandejci. *Antiqua Nova VII*, 2007. 61–70, 62.

[36] Ezekről elsősorban különböző emberi jogokkal foglalkozó civil, illetve kormányközi szervezetek számolnak be. Hasznos, de nem százszázalékosan megbízható adatokat meríthet belőlük a kutató, ritkán kimerítőek, és gyakoriak bennük a tényszerű hibák. A legrészletesebb információkat a Mandeus Egyesületek Unióján (Mandaean Associations Union) belül működő Mandeus Emberi Jogi Csoport (Mandaean Human Rights Group) kínálja. A honlapján részletes jelentéseket közöl a mandeusok helyzetéről Irakban és Iránban. Lásd http://www.mandaeanunion.com/mhrg (utolsó letöltés: 2017. február 14.)

iráni törvények is ismerjék el a „könyv népeként”.[37] Ennek ellenére az iráni alkotmány a mai napig nem sorolja a mandeusokat az államilag elismert kisebbségek közé és ebből kifolyólag a közösségnek nincsenek politikai jogai (például képviselője az iráni Nemzetgyűlésben).

A közösség mégsem él illegalitásban. Több civil, illetve kormányközi szervezet arról számol be, hogy a szabeus-mandeus vallási kisebbséget törvényileg a keresztények közé sorolták. „Annak ellenére, hogy a szabeus-mandeusok nem tartják saját magukat kereszténynek, a kormány keresztényként kezeli őket, és így a három elismert vallási kisebbség közé sorolja őket.”[38]

Azonban ez a definíció helytelen. Khamenei ajatollah a mandeusok helyzetéről szóló 321. számú fatvája szerint:

„321 sz. kérdés: Sok olyan ember él Huzesztánban, aki szabeusnak nevezi magát, és azt állítja, hogy János Próféta (a. sz.) követője és birtokolja az írását. Vallástudósok azt is megállapították, hogy ők a szabeusok, akiket a Korán említ. Kérem, magyarázza el, hogy ők a könyves népek közé tartoznak-e.

Válasz: A könyves népek szabálya alkalmazható erre a csoportra.”[39]

Így tehát a mandeus közösség, mint könyves nép, Iránban viszonylag szabadon gyakorolhatja a vallását, amennyiben a publikus vallási megnyilvánulások nem állnak szemben az iszlám köztársaság törvényeivel. Például megtarthatja a vasárnapi

[37] Bővebben l. Gebelt, 2008. 46-47.; Sanasarian, Eliz: *Religious Minorities in Iran.* Cambridge, 2004. 64–71.

[38] UK Home Office: *Country Information and Guidance Iran: Christians and Christian Converts.* London, 2015, 9. Elérhetőség: https://www.gov.uk/government/publications/iran-country-policy-and-information-notes (utolsó letöltés: 2017. 02. 13.); US Department of State, Bureau of Democracy, Human Rights and Labor, *International Religious Freedom Report for 2014. Iran.* Elérhetőség: https://www.state.gov/documents/organization/238666.pdf (utolsó letöltés: 2017. 02. 13.)

[39] A fatwa angol fordítása letölthető itt: http://www.leader.ir/en/book/23 (utolsó letöltés 2017. szeptember 30.)

maszbutát, kivéve a muharram és ramadán hónapjait, amikor nyilvánosan kizárólag a síita vallásgyakorlatot engedélyezik.[40]

Eme relatív szabadság ellenére az iráni mandeusok mindennapjai az elmúlt évtizedekben távolról sem voltak problémamentesek. Az 1980-ban kitört iraki-iráni háború súlyos csapásként sújtotta az iráni mandeus közösséget, különösen, hogy a közösség a háborús zónában él. A nyolcéves kemény harcok során több százezer ember vesztette életét mind iraki, mind iráni oldalon. A harcok legjelentősebb része az irak-iráni határ mentén zajlott, így Iránon belül Huzesztán provincia, a mandeusok hagyományos hazája, volt a legnagyobb pusztításnak kitéve.

Mindez komoly változásokhoz vezetett a közösségek társadalmi struktúrájában. Az iszlám forradalmat és az irak-iráni háború kitörését követően jelentős migráció figyelhető meg nem csak a mandeus közösségek esetében, hanem az egész országban. A hetvenes, nyolcvanas és kilencvenes években kétfajta migrációt láthatunk: Iránon belül és azon kívül.

Az országon belüli migráció már a forradalom előtt kezdődött és nagyjából megfelelt annak a tendenciának, ami az elmúlt évszázadban az egész világon megfigyelhető: az emberek oktatási lehetőségek miatt vagy gazdasági okokból elhagyják lakhelyeiket, de akár a saját régiójukat is, és a saját országukon belül valamelyik nagyobb városban telepednek le. Irán, és azon belül a mandeus közösség sem kivétel ez alól a globális migrációs trend alól. Így alakultak ki a 20. század folyamán új mandeus közösségek például Teheránban, Karadzsban vagy Sírázban. Egyidejűleg az eredeti huzesztáni közösségek létszáma csökkent, ami negatívan befolyásolta túlélési és fejlődési esélyeiket és képességüket.

Ezek a részben természetes, részben erőszakkal kiváltott változások kétfajta módon hatottak az Iránban maradt közösségekre és egyénekre. Némely esetekben, főleg ha egyének vagy nukleáris

[40] Mivel terepkutatásunk muharram hónapra esett, nem tudtuk megtekinteni a *maszbutát* vagy más nyilvános rituálét. Ilyenkor a közösség a *mandi*ban, illetve a közös irodákban, könyvtárban, tantermekben vagy magánházakban gyülekezik közös vallásgyakorlatra.

családok elköltöztek a származási régiójukból olyan városokba, ahol mandeus közösség nem létezett vagy nagyon kis létszámú volt, a vallási gyakorlat és az egyéni vallásosság mértéke gyakran csökkenő tendenciát mutat.[41] E jelenség okai gyakran kizárólag praktikusak (pap és nagyobb közösség hiánya), de sok esetben közrejátszik az üldözéstől való félelem vagy a teljes integráció, illetve asszimiláció többé vagy kevésbé önkéntes választása.[42]

Másrészt több kisebb közösségben Iránon belül és a diaszpórában is megfigyelhető intenzív igyekvés a vallás, a hagyomány és a mandeus identitás megőrzésére és terjesztésére a közösségbe született hívők között. Ennek kiváló példája az ahvázi mandeus közösség, amely élén a nyolcvanas évek óta máig Szálem Csoheili sejk áll. Csoheili sejk és a közvetlen családja, munkatársai jelentős erőfeszítéseket tesznek a közösség működése és fejlesztése érdekében. A hagyományos rituálék megőrzésén kívül oktatást szerveznek és tartanak a gyerekeknek és fiataloknak. Anyagi forrásokat keresnek az aktív közösségi élet fejlesztéséhez és a diaszpórában élő papok oktatásához és támogatásához.[43]

Az iráni mandeusok nemzetközi migrációja is az iszlám forradalomhoz kötődik, azaz nagyobb számban 1979 után következett be. Az iráni mandeusok főleg Ausztráliába költöztek a nyolcvanas években. Hamarosan többé-kevésbé szervezett közösségeket alapítottak és igyekeztek megtartani vallási és kulturális hagyományaikat. Ez nem volt egyszerű, mivel kezdetben a laikus hívőkkel nem érkezett magas rangú pap, aki képes lett volna biztosítani az aktív rituális vallási élet megfelelő formáit a közösség számára. 1996 óta Szálem Csoheili sejk rendszeresen ellátogat Ahvázból Ausztráliába, így biztosítva a közösségnek a szükséges szervezést és struktúrát.[44] Ma rendszeresen tart a közösség *maszbutát*

[41] Strukturált interjúk a közösség tagjaival Ahvázban (2015. október)
[42] Uo.
[43] Aktív megfigyelés és strukturált interjúk a közösség tagjaival Ahvázban (2015. október)
[44] Ma több „saját" papja van az ausztráliai mandeus közösségnek, pontos szám nem áll a rendelkezésünkre.

és hagyományos vallási ünnepségeket. Új-Dél-Walesban a mandeusoknak saját imaházuk van, ahol vallási összejöveteleken, istentiszteleteken kívül nyelv- és vallásoktatást is végeznek.[45]

Jelentős iráni származású mandeus közösségeket az Egyesült Államokban is találhatunk. Szintén nagyrészt a nyolcvanas évek folyamán emigráltak és kisebb gyülekezeteket alapítottak. Esetükben nem figyelhető meg akkora mértékű szervezettség, mint az ausztrál diaszpórában, a közösségek inkább lokális szinten működnek.[46] Ezt elsősorban azzal magyarázhatjuk, hogy az USA-ba politikai okokból nem tudott ellátogatni egyik vallási vezető sem Iránból, hogy személyes példát mutasson és aktív kapcsolatot tartson fenn a közösségek között. A mai USA-ban élő közösségek megosztottságának másik oka az, hogy 2003 után több száz[47] mandeus érkezett Irakból az Egyesült Államokba. Az iraki és iráni származású mandeusok közötti feljebb említett különbségek, például a nyelvi különbségek, a vallási és kulturális közelség ellenére is ebbe az irányba hatottak.

A mai mandeusok – Irak

Irakban egészen a 2003-as háborúig a mandeusok viszonylag nyugalomban éltek. Az államilag elismert vallási kisebbségek közé tartoztak, többnyire szabadon gyakorolhatták vallásukat, tarthatták ünnepeiket. A mandeus férfiak fel voltak mentve a katonai szolgálat alól.[48] A 20. század folyamán a közösség hasonló társadalmi átalakuláson ment keresztül, mint Iránban. Az országon belüli városi migráció itt is főleg gazdasági okokból és a felsőoktatás lehetőségei miatt következett be. A társadalmi és vallási dezintegráció azonban nem volt akkora mértékű, mint Iránban, mivel Irakban 2003 előtt lényegesen több mandeus élt és a nagyobb városokban is (mint

[45] http://www.mandaeansynod.org.au/index.html (utolsó letöltés 2016. 06. 28.)
[46] Lásd pl. http://www.mandaeanca.com/index.html (utolsó letöltés: 2016. 06. 28.) vagy http://mandaeandc.org/default.htm (utolsó letöltés: 2016. 06. 28.)
[47] Pontos statisztikai adatok nem állnak rendelkezésünkre.
[48] Lásd pl. Gebelt, 2008. 33–55, 34.

Bászra vagy Bagdad) évszázadok óta működtek kisebb-nagyobb mandeus közösségek.

Azonban már maga az Irak Szabadságáért nevezett hadművelet körülbelül húsz mandeus életet követelt [49] , és a politikai instabilitásnak, amely rövidesen bekövetkezett, nagyrészt a vallási kisebbségek lettek a célpontjai.

A háborút követően 2005-től érvényben lévő iraki alkotmány rendelkezik a mandeusokról is: „Az alkotmány garantálja az iraki nép többségének iszlám identitását és garantálja a teljes vallási jogokat, beleértve a vallási meggyőződés és gyakorlat szabadságát minden egyénnek, mint például a kereszténynek, jazídiknek és mandeus-szabeusoknak."[50]

Ez elvileg azt jelenti, hogy az Irakban élő mandeusok törvényileg sokkal jobb helyzetben vannak, mint iráni hívőtársaik. Azonban a mindennapi valóság ettől lényegesen eltér. Számtalan beszámoló szól a mandeusok ellen elkövetett különböző atrocitásokról – megfélemlítéstől és nők erőszakos lefátyolozásától, kényszerített áttéréseken és körülmetélésen keresztül egész a szervezett gyilkosságokig és mészárlásokig.[51]

Hasonlóan más iraki vallási kisebbségekhez, a mandeusok jelentős része is az emigrációt, illetve a menekülést választotta. Az iraki mandeusok nem egyszerre és nem egy célországba távoztak. A migráció fokozatos volt és elsősorban a környező országokba vezetett – Szíriába, Jordániába, Törökországba és az iraki Kurd Regionális Kormányzat területére. A közel-keleti menekülttáborokban máig számos mandeus család él, amely nem tud, vagy nem akar harmadik országba jutni. [52] A többiek Ausztráliában, Kanadában, az Egyesült Államokban és különböző

[49] Gebelt, 2008. 48.
[50] *Irak alkotmánya*, Első rész: Alapelvek, Cikk 2. Az iraki alkotmány angol verziója letölthető itt: (letöltve 2017. 10. 28.)
[51] Lásd pl. a Mandeus emberi jogi csoport (Mandaean Human Rights Group) évi beszámolóit a honlapon; Gebelt, 2007. 64.; Reinke, Sarah: Mandäer im Irak: *Seit Jahrhunderten verfolgt – heute akut in ihrer Existenz bedroht.* Göttingen, 2006
[52] Konkrét megbízható számadatok nem állnak rendelkezésünkre.

észak- és nyugat európai országban szereztek menedékjogot az UNHCR áttelepítési programjának segítségével.

Európán belül a legnagyobb és legszervezettebb mandeus közösség Svédországban él, kb. 8500 hívő alkotja.[53] Rendszeresen tartják a *maszbutát* és egyéb vallási rituálékat (télen is, mivel rendelkezésükre áll egy keresztelésre alkalmas melegvizes medence).[54] A közösség élén a rendkívül aktív Iszám al-Szuhairi pap áll.

Németországban pillanatnyilag mintegy 2200 mandeus él.[55] A közösségi vallási élet szervezése viszonylag komplikált, mivel az egyes családok az ország különböző régióiban élnek, ezért a nagy közösségi találkozások időigényesek és anyagilag megterhelőek. Az országban egyelőre nincs hivatalos imahely, a hívők nagyobb csoportban vagy a szabad természetben, vagy bérelt helyiségekben találkoznak.

Dániában körülbelül 650 mandeus él.[56] Ezeknek nagyjából a fele Koppenhágában és a közvetlen környékén található, a többi szétszórva az egész ország területén.[57] Ezért itt sem egyszerű a közösséget összehozni és általában csak nagyobb vallási ünnepeken sikerül. A közösségnek van egy *mandi*ja, amely Észak-nyugat-Dániában, Løgstør város közelében található.

A mandeus papok és művelt laikusok egyaránt igyekeznek a diaszpórában is megőrizni a vallási gyakorlatot és a közösségek

---

[53] Hivatalos statisztikai adatok nem állnak rendelkezésünkre, ugyanezt a számot adta meg mindegyik megkérdezett a kutatásunk során.

[54] Interjúalany, Dachau, Interjúalany, Løgstør (2015. november)

[55] REMID: Religionswissenschaftlicher Medien- und Informationsdienst e. V. *Religionen & Weltanschauungsgemeinschaften in Deutschland: Mitgliederzahlen.* 2013. https://www.remid.de/info_zahlen/verschiedene/ (utolsó letöltés:2016.január 29.)

[56] Steen A. – Nielsen, Jens Beck: Mandæerne dropper slagtning uden bedøvelse, In: *Berlingske* 13. 8. 2015. ttps://www.b.dk/nationalt/mandaeerne-dropper-slagtning-uden-bedoevelse (utolsó letöltés: 2016. május 20.) és Schou, Kim – Højland, Marie-Louise: Hvem er mandæerne? In: https://www.religion.dk/viden/hvem-er-mand%C3%A6erne (letöltve 2016. május 20.)

[57] Interjúalany, Løgstør (2015. november)

összetartozását. Ezt azonban számos külső faktor nehezíti. Elsősorban a földrajzi akadályokat említhetjük. A közösségek az országaik különböző részeiben élnek, ezért a gyakori találkozások az idő hiányában és anyagi okokból megvalósíthatatlanok. Másodszor, a diaszpórában kevés az aktív pap: Németországban jelenleg „négy vagy öt"[58] pap él, Dániában „egy, de járnak kisegíteni Svédországba és Ausztráliába és onnan is ide,"[59] ami jelentős nyomást jelent a papokra, akik igyekeznek a földrajzilag szétszórt közösségeket kiszolgálni, de fizikailag képtelenek a diaszpórában megtartani az összes vallási gyakorlatot ugyanabban az időben, mint a mandeusok hazájában (például a *maszbutát* minden vasárnap). A harmadik, és talán legfontosabb faktor, az éghajlat, amely Nyugat- és Észak-Európában lényegesen eltér a közel-keletitől. Mivel a mandeusok aktív vallási élete szinte minden formája kültérben zajló vízbemerülést igényel, ez Európában csak késő tavasztól kora őszig valósítható meg.

A mandeusok vallási élete tehát nemcsak a hazájukban, hanem a diaszpórában is lényegesen korlátozva van, ami idővel bizonyára erős befolyással lesz a vallási és etnikai identitásérzetükre is. A fentiek alapján azt mondhatjuk, hogy az egyre fogyó mandeus közösség túlélési esélyei úgy a Közel-Keleten, mint a diaszpórában minden erőfeszítés ellenére egyre csekélyebbek, hiszen a közösségi alkalmak megtartása egyre nagyobb akadályokba ütközik.

Felhasznált irodalom

Arabestani, Mehrdad: *The Mandaean Identity Challenge. From Religious Symbolism to Secular Policies.* Adelaide, 2010.

Arabestani, Mehrdad, Ritual Purity and the Mandaeans' Identity. *Iran and the Caucasus 16. (2013)* 153–168.

[58] Interjúalany, Dachau (2015. november)
[59] Interjúalany, Løgstør (2015. november)

Arabestani, Mehrdad: The Mandaeans' Religious System: From Mythos to Logos, *Iran and the Caucasus, 20* (2016). 261-276.

Alsohairy, Sabih: B-šumaihun ḏ-haiia rabbi – Im Namen des erhabenen Lebedingen: Die Bedeutung von Rudolf Macuchs Forschungen für die Mandäer im Irak. In: Voigt, Rainer (ed.): *Und das Leben ist siegreich! And Life is Victorious! Mandäische und samaritanische Literatur. Mandaean and Samaritan Literature.* Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2008.

Bladen, Kevin T.: *From Sasanian Mandaeans to Ṣābians of the Marshes*. Leiden: Brill, 2017.

Buckley, Jorunn Jacobsen: *The Mandaeans: Ancient Texts and Modern People.* Oxford: Oxford University Press, 2002.

Buckley, Jorunn Jacobsen: The Mandaeans. Ancient Texts and Modern People. Oxford: Oxford University Press, 2007.

Country Information and Guidance Iran: Christians and Christian Converts. London, 2015,

Drower, Ether Stefana: *The Mandaeans of Iraq and Iran. Their Cults, Customs, Magic, Legends and Folklore.* Oxford: Clarendon Press, 1937.

Drower, Ethel Stefana: *The Haran Gawaita and the Baptism of Hibil-Ziwa: the Mandaic text reproduced, together with translation, notes and commentary*. Roma: Citta del Vaticano, 1953.

Drower, Ethel Stefana: *The Secret Adam: The Study of Nasoraean Gnosis.* Oxford: Clarendon Press 1960.

Drower, Ethel Stefana – Macúch, Rudolf: *A Mandaic Dictionary.* Oxford: Clarendon Press, 1963.

Gebelt, Jiří: Mandejské náboženství. *Religio IV*, 1996. 37–67.

Gebelt, Jiří: Die Mandäer. In: Klöcker, Michael – Tworuschka, Udo (eds.): *Handbuch der Religionen. Kirchen und andere Glaubensgemeinschaften in Deutschland/im deutschsprachigen Raum.* Landsberg, 2006.

Gebelt, Jiří: Bádání o mandejcích. Problémy, tendence a perspektivy. *Theologická revue,* 88. 2012. 315–339.

Gebelt, Jiří: Vývoj a proměny mandejské komunity. *Religio XVI.* 2008. 34–35.

Gebelt, Jiří: K mandejským rituálům. *Pantheon 7*. 2010, 139–154.

Gebelt, Jiří: Dnešní Mandejci. *Antiqua Nova VII,* 2007. 61–70,

Farhan, Salam, al Roomi Layla – Nashi, Suhaib: *Submission on behalf of the Mandaean Human Rights Group to the Human Rights Committee's Periodic Review of Iraq in October 2015.*

Hämeen-Anttila, Jaakko: *The Last Pagans of Iraq: Ibn Wahshiyya and His Nabatean Agriculture*. Leiden: Brill, 2006.

Lidzbarski, Mark: *Ginza der Schatz oder Das Grosse Buch der Mandäer.* Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1925.

Lupieri, Edmondo F.: Mandaeans in History. In: *Encyclopædia Iranica*, online kiadás,

Gróf Kuun Géza: A mandeusokról. *Keresztény Magvető*, XI. évfolyam 5-ik füzet, 1876, szeptember-október, 289–300.

Lidzbarski Mark: *Ginza der Schatz oder Das Grosse Buch der Mandäer.* Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1925.

Macúch, Rudolf: *Handbook of Classical and Modern Mandaic.* Berlin: Walter de Gruyter 1965.

Macúch, Rudolf: The Origins of the Mandaeans and Their Script. *Journal of Semitic Studies 16.* (1971), 174–192.

Reinke, Sarah: Mandäer im Irak: *Seit Jahrhunderten verfolgt – heute akut in ihrer Existenz bedroht.* Göttingen, 2006.

REMID: Religionswissenschaftlicher Medien- und Informationsdienst e. V. *Religionen & Weltanschauungsgemeinschaften in Deutschland: Mitgliederzahlen.* 2013.

Sanasarian, Eliz: *Religious Minorities in Iran.* Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

Schou, Kim – Højland, Marie-Louise: Hvem er mandæerne? In: https://www.religion.dk/viden/hvem-er-mand%C3%A6erne (letöltve 2016. május 20.)

Steen A. – Nielsen, Jens Beck: Mandæerne dropper slagtning uden bedøvelse, *Berlingske* 13. 8. 2015.

KATARINA SOMODIOVÁ

Mandaeans in the Middle East and in Europe

The paper attempts to present the current political and social situation of the Mandaeans, an ancient and tiny religious/ethnic minority of Iraq and Iran, in their homelands, as well as in the diaspora. The paper focuses on the challenges these communities have faced as a result of certain events, such as the 1979 Revolution in Iran, the Iraq-Iran war, the 2003 military operation in Iraq, and the still ongoing migration within their homelands as well as to third countries. The paper discusses the impact of these events on the everyday functioning of the communities, their self-identification, their self-preservation, and the possibilities of survival.

Keywords: Mandaean, Mandaic, Iraq, Iran

HEGEDŰS ISTVÁN[1]

Sikertelen kísérlet? Földreform és telepítés a Monarchia romjain

Szakál Imre: Telepesek és telepes falvak a csehszlovák Kárpátalján. MTA TK Kisebbségkutató Intézet – Kalligram, Budapest, 2017.

A Magyarországgal szomszédos országok az első világháborút követő földreformjait és telepítési politikáit bemutató jelenkori feldolgozások, monográfiák újabb darabja látott napvilágot a beregszászi II. Rákóczi Ferenc Kárpátaljai Magyar Főiskola oktatójától, aki a Debreceni Egyetemen megvédett doktori disszertációját dolgozta át monográfiává.

Szakál Imre kötete (előrebocsátom) igen fontos mozaikdarabként illeszkedik a kelet-közép-európai földreformokat, illetve az etnikai indíttatású Kárpát-medencei telepítéseket feldolgozó tanulmányok és monográfiák sorába.[2] Az elmúlt bő egy évtizedben élénk érdeklődés mutatkozott a szomszédos országok első világháborút követő telepítései iránt. Mivel a jelenkori feldolgozások, így Kovács Attila és Simon Attila munkáinak (akik egyébiránt e kötet lektorai is

[1] A szerző történész, az MTA Társadalomtudományi Kutatóközpont Kisebbségkutató Intézetének könyvtár-informatikusa. Email: hegedus.istvan@tk.mta.hu.

[2] Lásd: Kovács Attila: *Földreform és kolonizáció a Lendva-vidéken a két világháború között*. Lendva, 2004. és Simon Attila: *Telepesek és telepes falvak Dél-Szlovákiában a két világháború között*. Somorja, Fórum Kisebbségkutató Intézet, 2009. A témához szorosan kapcsolódónak tekintem Mák Ferenc tanulmányát is: A délvidéki kolonizáció és az agrárreform (1918– 1941). In: Mák Ferenc: *Vesztegzár*. Méry Ratio–Kisebbségekért-Pro Minoritate Alapítvány, 2013. 5–84.

voltak) hasonló szerkezete, a kötetek felépítése lehetővé teszi, érdemes lehet azonos szempontok szerint összehasonlítani őket.[3]

A sort Kovács Attila kötete nyitotta, melyben a Szerb–Horvát–Szlovén Királyság Lendva-vidéket is érintő földreformját, annak következményeit vizsgálta. Simon Attila 2009-ben megjelent, széles körű forrásfeltáráson alapuló munkájában a kolonizáció folyamatának bemutatása a hangsúlyosabb (hasonlóan Szakál Imre jelen kötetéhez).

A historiográfiai bevezetőket és a fogalmak tisztázását követően pillanatképet festettek a háború előtti népszámlálások eredményeiről, a nyelvhatárok és földbirtokviszonyok változásáról. A többségi politikai pártoknál teljes egyetértés mutatkozott a földreform szükségességét illetően (noha programszinten kevés konkrétum jelent meg), legfeljebb az árnyalatok különböztek. A pártok, bár nagyrészt a saját helyük és választóik keresése, a határozatlanság jellemezte őket, ráadásul egy-egy párton belül ellentmondásos volt a kommunikáció, a telepítéssel mind egyetértettek. A földreform és a telepítés, vagy összefoglalóan agrárkérdés egyben kulcskérdés is volt az újonnan létrejött államalakulatok számára, már csak a belső ellátási rendszerek megszervezése miatt is.[4]

1919-et követően rövidesen minden szomszédos országban megszülettek a hitbizományok felosztását kihirdető rendeletek és törvények. Lendva-vidéken a földminimum 42 hektár[5] volt, míg nagybirtoknak 72 hektár művelhető és 192 hektár összterület felett tekintették a birtoktesteket.[6] Csehszlovákiában, így Kárpátalján is

[3] A Kárpát-medence országaiban az első világháborút követően végrehajtott földbirtokrendezések alapos összehasonlítását Bartha Ákos végezte el: A két világháború közti csehszlovák, jugoszláv és román földbirtokrendezés. *Valóság*, 2012. 10. 96–112.

[4] Kovács, 2004. 114.

[5] A szövegben következetesen a hektár mértékegységet használom. Amennyiben a hivatkozott szövegben kataszteri hold szerepel, úgy azt hektárra váltom át, korunk olvasójára, valamint a felhasznált szövegekben is tapasztalható következetlen használatra tekintettel. 1 kataszteri hold = 0,55 hektár (továbbiakban ha).

[6] Romániában, a korábban Magyarországhoz tartozó országrészeken, hegyvidéki területnél 27,5 ha, dombvidéknél 55 ha, síkvidéki területen 110 ha volt a földmaximum. A regáti szabályozási környezet jóval nagyobb mozgásteret biztosított a tulajdonosoknak. Bartha, 2012. 103.

lefoglaltak minden 150 hektár feletti mezőgazdasági vagy 250 hektár feletti földterületet.[7] A törvények és rendeletek kihirdetését követően azonban rögtön megtorpant a reformok lendülete. Lendva-vidéken a nagybirtokok négy évre történő bérbeadásával a kérdést sikeresen elodázta a kormányzat,[8] a földmaximumok kihirdetésével pedig még az ellenérdekelt pártokat is részint megnyerte magának. Ezt tetézte az az 1925-ben elfogadásra került rendelet, melynek értelmében miniszteri engedéllyel a földmaximum feletti rész eladható vált.[9] Csehszlovákiában a Földhivatal szervezeti felépítése akadályozta az első években a folyamatot. Bár a reform, ahogy azt Simon Attila is hangsúlyozta kötetében, nagyban elősegítette a társadalmi egyenlőtlenségek lebontását, mégis sok negatívummal járt (nagybirtokos alkalmazottak munkavesztése, vagy például a pártokhoz közeli agrárvállalkozók vagyonának és befolyásának aránytalan növekedése).

Kovács Attila munkájánál kiemelendő, hogy egy kimunkált esettanulmányt is ad (amelyben a muravidéki Esterházy-uradalommal foglalkozott) és ennek segítségével pontosabb és jobban illusztrált képet kaphatunk a földreform mindennapi életet érintő, tényleges hatásairól. Többek között kiderül, hogy a reform a közbirtokossági szerződések miatt sok községben már évekkel a törvénybeli rendezés előtt lezajlott, így az érintettek legfeljebb megerősítést vártak/várhattak az új szabályozási környezettől. A feldolgozásokból egyértelműen kiderül, hogy a legnagyobb ellenállást az okozta, hogy az állam két magánjogi szerződő fél közé lépett be, ezáltal kiszámíthatatlan jogi körülményeket hozott létre.[10]

A kolonizáció szabályozásai kezdetben az önkéntesek és a más országrészekből menekültek földhöz juttatását segítették, később azonban már tudatos telepítésre irányultak. A végrehajtás szinte kivétel nélkül a helyi szinteken levő agrárbizottságok feladata volt, így a konfliktusok is helyi szinten maradtak. A korábbi döntések

[7] Simon, 2009. 36.

[8] Több mint öt évig húzódott az eredeti birtokosok használatában maradó területek kijelölése, egészen 1928. júliusig.

[9] Kovács, 2004. 140.

[10] Az sem elhanyagolható körülmény, hogy sok esetben a magyar családok a későbbi szlovén tulajdonosaiktól bérelték vissza a korábban az Esterházyaktól bérelt földjeiket. Kovács, 2004. 313.

megmásításával a hatóságok sokszor még a telepeseket is lehetetlen helyzetbe hozták.[11]

A földreformok és telepítések következményeit összegezve feltehető a kérdés: milyen eredményei voltak a földreformnak és a telepítéseknek? A Szerb–Horvát–Szlovén Királyság[12] területén új tulajdonba került 2,2 millió ha föld, melyet 600.000 család között osztottak fel.[13] 1931 márciusáig 221 család 5 településen telepedett le a Lendva-vidéken.[14] Csehszlovákia szlovákiai területén valamivel több mint 690.000 hektár került új tulajdonba.[15] A telepítések eredményeként pedig több mint 3300 család 144 kolónián talált – ha csak rövid ideig is – otthonra, amely már egy szűkebb régióban (Dél-Szlovákia) képes lehetett komoly etnikai változások megindítására.[16]

Szakál Imre könyve a Csehszlovák Köztársaság kárpátaljai telepítéseire fókuszál, amelyet három nagyobb fejezetben, ezen belül 9 kisebb alfejezetre tagolva tekint át. Előbb a szigorúan csak Kárpátaljára vonatkozó historiográfiai előzményeket (mely azért is dicséretes, mert az „össz-csehszlovák" vonatkozásokat kiválóan dolgozta fel Simon Attila monográfiája), majd a földreform és a kolonizáció helyi vonatkozásait (ez a munka tulajdonképpeni gerince), utoljára pedig a telepítések politikai és etnikai következményeit. A földreformot bevallottan röviden tárgyalja (már csak azért is, mert a földbirtokszerkezetben bekövetkezett változások bemutatásához kevesebb információ áll rendelkezésre); a középpontban a telepítések és a telepesek sorsa áll. A kötet jól szerkesztett, megfelelően illeszkedik napjaink olvasói elvárásaihoz, követi a REGIO-Könyvek sorozat korábban megszokott formavilágát. Az olvashatóságot kevés elütés zavarja.

---

[11] Ahogy Kovács Attila írja: „az állami adminisztrációt addig a térségben soha nem tapasztalt módon közvetlen beavatkozásra használták fel a magánszféra területén egy állameszme megvalósulásának kierőszakolására". Kovács, 2004. 277.

[12] Illetve 1929-től hivatalosan Jugoszlávia.

[13] A legtöbb birtokbaadás az újonnan létrejött államalakulat déli régióiban történt, északon jellemzőbb volt a parcellakiegészítés. Kovács, 2004. 180.

[14] Kovács, 2004. 292.

[15] Simon, 2009. 46.

[16] Simon, 2009. 169.

Kárpátalja (hivatalos nevén Podkarpatszka Rusz), mint közigazgatási egység létrejöttét követően még évekbe telt, mire a csehszlovák állami kormányzat konszolidálni tudta a közigazgatási viszonyokat. A földreform Kárpátalja tekintetében a közel 1,1 millió ha terület negyedét érintette, melyből mezőgazdasági művelés alá mindössze 58.300 ha terület esett.[17] A nagybirtokok aránya (bár erről csak egy 1895-ben publikált birtokösszeírás áll rendelkezésre és az 550 ha feletti birtokokra értendő) az összes földterület picivel több mint harmada volt, így inkább azok relatív többségéről, mint a szerző által említett jellemző voltáról beszélhetünk.[18]

Kárpátalján a lakosság 66%-a élt mezőgazdaságból,[19] ezek közül a ruszin (82%) és a magyar (57%) nemzetiségűek aránya volt a

[17] Kárpátalja teljes területének 32%-a volt mezőgazdasági termelés alá vonható, 49%-a erdőség. A szlovákiai országrész összterületének 28,7%-át, körülbelül 1,4 millió ha-t foglaltak le, melynek mezőgazdasági művelés alá voható 507.000 ha területéből 323.000 ha került új tulajdonosokhoz 1937 végéig. Simon, 2009. 46. Romániában picivel több mint 3,3 millió ha-t osztottak ki majd másfél millió igénylő között. Bartha, 2012. 105.

[18] Magyarországon az első világháborút követő 1920. évi földreformmal 616 ezer ha-t, a teljes termőterület 8,5%-át vették igénybe és osztották szét, családtagokkal együtt másfél millió igénylő között. Sipos, 2010. 78. Összehasonlításul lásd: Csehszlovákiában, 1921-ben a 100 ha fölötti nagybirtokok száma az összes birtok 0,9%-a, míg összes területük a teljes mezőgazdasági terület 31%-a volt. Ezek az arányok 1931-ben 1% és 26% körül alakultak. Simon, 2009. 48. Romániában 1930-ban ez az arány 0,4% és 27,7% volt a teljes területre vetítve. Bartha, 2012. 105. Erdélyben 1929-ben a mezőgazdasági terület 14,6%-a volt 100 hektár fölötti nagybirtok. Dolmányos, 1963. 496. Magyarországon ez az arány 1935-ben, tehát a 20-as évek földrendezéseit követően, 0,4% és 43% volt. *Magyarország földbirtokosai és földbérlői, 1937.* Jugoszláviában az 1931. évi összeírás szerint a 100 hektáron felüli nagybirtokok a teljes mezőgazdasági terület (erdők beszámítása nélkül és annak ismeretében, hogy az adatgyűjtés nem terjedt ki a teljes államterületre) 10%-át fedték le. Dolmányos, 1964. 360.

[19] Csehszlovákiában az összlakosság 39,6%-a, míg a magyar nemzetiségűek 61,2%-a élt mezőgazdaságból. Simon, 2009. 49. Lendva-vidéken a lakosság 72%-a volt őstermelő, a döntően mezőgazdasági jellegű terület miatt is. Kovács, 2004. 83. Az 1910-es népszámlálási adatok szerint Szerbia népességének 84%-a élt a mezőgazdaságból. Mák, 2013. 20. Romániában az 1930-as népszámlálási adatok alapján a teljes lakosság 72,3%-a foglalkozott őstermeléssel, míg Erdélyben a magyar lakosság átlagosan 58%-a. Opra Pál: Erdély lakosságának

legmagasabb. Gazdaság- és szociálpolitikai tekintetben tehát, mivel épp ezeket a nemzetiségeket érintette legfőképpen hátrányosan (38.), a földreform intézkedései semmiképp sem nevezhetőek „arányosnak". Fontos és értékes adalék lehetett volna ezen lakosság földbirtokméret szerinti csoportosítása és bemutatása is.

A földbirtokok lefoglalása és parcellázása a legnagyobb birtokokon kezdődött meg. Azonban mindez hasonlóan más, a földreformot végrehajtó országokhoz, Kárpátalján is rendkívül lassan haladt. A lefoglalt területek aránya átlagosan még 1932-ben is alig 19% volt (46.). Sajnálatos, hogy a szerző nem jut túl ezen birtokok részleges felsorolásán (noha birtokméret szerint szemlélteti a lefoglalt területeket a 48. oldalon levő táblázatában) még egy rövidebb esettanulmány mélységű elemzés erejéig sem, noha azt gondolom, hogy a földreform általi „igénybevétel" mértéke csakis ezen birtokok pontosabb adatainak feltárásával képzelhető el.

A földreform magyarokat hátrányosan érintő etnikai színezete markáns kutatási pontként szerepelt a korábbi vizsgálatokban is. Jelen kötet földreformot tárgyaló alfejezetében két bekezdés foglalkozik a témával (49–50.), később viszont egy teljes fejezetet szentel a szerző a földreform és a telepítések nemzetiségi következményeinek. Noha több, egymásnak ellentmondó adatot tárt fel,[20] azok értelmezését nem végezte el. A korabeli politikai program része, a korábbi szakirodalom, valamint a szerző saját kutatási tapasztalata alapján is a földreform vezérfonala volt a „domináns földbirtokos elitek gyengítése, és a kiutalások során az államalkotó nemzetiséghez tartozó igénylők előnyben részesítése a korábbi többségből kisebbséggé lett lakossággal szemben" (32.). A kárpátaljai földreformot bemutató alfejezet egy 11 oldalas táblázattal zárul (53–63.), mely a földreform által érintett települések és birtokosok listáját tartalmazza. Ez esetben bizonyosan informatívabb

---

foglalkozások szerinti megoszlása az 1930-as népszámlálási adatok alapján. *Pro Minoritate*, 2010. nyár 29–40. 29.

[20] Míg Simon Attila kötete az Állami Földhivatal statisztikáira hivatkozva 23,6%-nyi magyarok számára kiosztott földbirtokról és 21,8% kiutalt birtokterületről ír, addig más, főként 1938–1945 között megjelent kiadványok (például a szerző által is hivatkozott *A felvidéki magyarság húsz éve 1918-1938.* Budapest, 1938., valamint Jócsik Lajos: *A Közép-Dunamedence közgazdasága*. Budapest, 1944.) nagyságrendileg kisebb arányokról tudósítanak.

lett volna, ha a földbirtokos szerinti csoportosításban, a birtokok mérete is szerepelt volna a táblázatban.

Szakál Imre jól él a szintetizálás eszközével is, munkája földreformot leíró részébe igen alaposan építette be a szakirodalom eredményeit. Erőteljes elemző vénával is bír, melyet különösen a telepítésekkel kapcsolatos alfejezetekben kamatoztatott.

Amennyiben a földreformot etnikai célzatú rendeletsorozatnak minősítjük, többszörösen igaz ez a csehszlovák telepítési gyakorlatra.[21] A telepítésekkel foglalkozó alfejezetek (”A telepítés vagy kolonizáció” és „Az állami és magántelepítések”) kapcsán fontos megjegyeznem, hogy mindenképp összevonhatóak lettek volna. Míg előbbi a telepítési tervekről, utóbbi a konkrét telepítésekről szól. További hiányérzetet kelthet, hogy míg a magántelepítések aránya nagyobb volt a szerző kutatásai szerint is (82.), az mégis alig két oldalt kap a teljes alfejezetből.

Az állami telepítések eredményeként Kárpátalján több szakaszban összesen 289 család (nagyjából 1200 fő), magántelepítések során további 317 család szerzett telket és földet a 21 létrehozott kolónián. További érdekes vizsgálati kérdést jelenthetett volna, hogy milyen motivációkkal zajlottak a magántelepítések, hogyan és milyen módon történhetett a magántelepítések finanszírozása, illetve melyik forma (állami vagy magán) biztosíthatott nagyobb sikerességet a telepesek számára.

A telepesfalvak mindennapjaival foglalkozó alfejezetből kiderül, hogy az intézkedések, bár komoly állami és politikai támogatottsággal indultak, a rendelkezésre álló szűkös források miatt hamar lelassultak és befejeződtek. A legtöbb helyen még évekkel a telepítéseket követően is gondot okozott az alap-infrastruktúra hiánya, a gazdasággal való kapcsolódási pontok megteremtése. Talán előbbieknél is aggasztóbb volt a telepesek által felvett hitelek visszafizetésének elmaradása. Az 1930-as évek elején a telepesek 100%-a képtelen volt fizetni a hiteleit (114.). A körülmények megoldatlansága, a tiltakozó kérelmek folyamatossága miatt gyakoriak voltak ugyan az ideiglenes adómentesítések, de ezek sem tudták a tervezés és kivitelezés hiányosságait pótolni. Ezen a ponton

[21] Lásd a kötet 65. oldalán olvasható részleteket egy állami instrukció, valamint egy, a telepesek által készített határozat szövegezésében.

érdemes megjegyezni, hogy e fejezet megállapításait tovább árnyalhatták volna a helyi vagy országos sajtóban megjelenő tudósítások, összegzések.

Kárpátalja Csehszlovákiához csatolását követően minden országos párt létrehozta saját regionális képviseletét és szervezetét. Ezen pártok programjában közös elemként jelent meg a saját etnikai csoport védelme és az autonómiához való viszony. A földreform nemzetiségeket érintő aránytalanságai, majd a telepítések és a telepesek támogatásának csökkenése miatt egyik helyi párt sem volt elégedett a kormányzati tevékenységgel. Ezt tetézte a világválság – hatásainak mérséklésére sem a földreform, sem más állami program nem talált megoldást (136.).

Az újonnan alakult Csehszlovákiának a csatolt régiók konszolidációja mellett alapvető célja volt az etnikai alapú földreform és az etnikai arányok megváltoztatása. Ahogy a kötet 137. oldalán is olvashatjuk: „Kárpátalja belső politikai és társadalmi konszolidációjának elősegítése." Az 'Etnikai következmények' c. fejezet következtetései alapján elmondható, hogy az arányok egyik, telepítés által érintett településen sem változtak 10%-nál nagyobb mértékben. Szakál hasonló eredményre jut, mint korábban Kovács Attila Lendva-vidék és Simon Attila Dél-Szlovákia vonatkozásában: Kárpátalján a csehszlovák kormányzat eredeti, a magyar etnikum tömbjeinek fellazítására szolgáló céljai nem valósulhattak meg, sorra elbuktak a telepítések magas költségein (145.).

Kárpátalja revízióját követően rengeteg panaszos levél érkezett a magyar kormányhoz, melyek a korábbi földreform vélt igazságtalanságait sorolták. A tényleges jogi revízióra azonban a háború végéig sem került sor, noha rendelettervezetek sokasága keletkezett. Tehát nemcsak a csehszlovák földreform és telepítéspolitika, hanem annak revíziója sem érte el célját. Fontos kiemelnem, hogy a szerző további vizsgálatokat megelőlegező kérdéseket és kutatási irányokat is felvillant munkája végén.[22] A kötetet rendkívül informatív háromnyelvű településjegyzék zárja.

Az előbbiekben felsorolt és érzékelhető hiányokkal együtt úgy gondolom, hogy Szakál Imre kötete kiválóan adatolt, informatív,

[22] Lásd Újakli település példáját, ahol épp elmagyarosodás történt, ellentétben a többi telepes községgel.

olvasmányos munka, mely nem kizárólag a szaktudomány érdeklődésére tarthat számot.

A Monarchia utódállamainak földreformjait összevetve megállapítható, hogy bár céljaikban nem, azok megvalósításában különbségek fedezhetőek fel. Noha Csehszlovákiában is a kisparaszti gazdaságok megerősítése, azok számának növelése volt a reformok fő célkitűzése, a megvalósítás során mégis a középbirtokos réteg kapott kiemelt támogatást, melynek nyomán a szociális célok elsikkadtak. Romániában országrészekre szabott, egyedi rendelkezések szabályozták a földreformot, melyek kiemelkedően sújtották a többségében magyarok lakta területeket (például a kisajátítás felső határának megszabásával, illetve a kárpótlás nélküli elkobzásokkal). Jugoszláviában szintén régiós eltérések mutathatók ki a földreform rendelkezései alapján, továbbá elmondható, hogy egyedüliként itt került sor a nemzeti kisebbségek földosztásból való jogszabályban rögzített kizárására. A többségében magyarok lakta területeket érintő telepítési akciók tekintetében hasonló arányokat találunk (100-150 kolónia létrehozása 3-5.000 családdal) Dél-Szlovákia és Erdély tekintetében. Kiemelkedik azonban Jugoszlávia, ahol majd 20.000 délszláv család letelepítésére került sor (többségében a Vajdaságban, a szlovéniai Lendva-vidéken ezzel szemben 221 család).[23]

A régió problémáira az impériumváltást követően sem talált megoldást a kormányzó elit, az új államalakulat, így Csehszlovákia sem. A földreformok végrehajtása, a birtokreform végtelenül túlbürokratizáltan folyt, végül épp emiatt, az állami szerveket megkerülve, adás-vételek következtében-követhetetlenné is vált.

A földreform és a telepítések eredményeként a régió birtokstruktúrája nem alakult át, a kis- és közepes gazdaságok nem erősödtek meg, a nagybirtokok részleges felosztása pedig a mezőgazdasági termelés színvonalának hanyatlásához, a termelés visszaeséséhez vezetett. A földreform helyiek nagy részét kizárta a földhöz jutásból, a telepesek életképtelenek voltak. Bár a földreform és a telepítés célja Kárpátalján is (hasonlóan Dél-Szlovákiához és

[23] Simon Attila – Kovács Attila: Gazdaság és nacionalizmus. Földreformok az utódállamokban. In: *Kisebbségi magyar közösségek a 20. században* (Szerk. Bárdi Nándor – Fedinec Csilla – Szarka László). Budapest, MTA Kisebbségkutató Intézet, 2008. 118–123.

Lendva-vidékhez) a magyar etnikai tömb megbontása volt, Szakál Imre kötetéből is kiderül, hogy ezen céljukat a túlbürokratizált és forráshiányos állapot miatt nem érték el. A telepítések kezdetben csekély hatást gyakoroltak a régió etnikai, nyelvi viszonyainak változására, noha a korábbi egybefüggő nyelvhatárok mozaikszerűvé válása már ennek hatására elkezdődött.

A körképből, a korábbi feldolgozásokból egyértelműen kivehető, hogy a háborús helyzet okozta hadigazdálkodás, a társadalmi és gazdasági viszonyok gyökeres átalakulása, majd a háború végét követő, a térség történetét alapjaiban megváltoztató szovjetizálás nélkül a telepítések döntő többsége kudarcba fulladt tervként vonult volna be nemcsak a szakemberek, de a telepesek utódainak tudatába is. A közép-európai földreformok és az azokhoz kapcsolódó telepítések bár csekély mértékben segítettek enyhíteni a mezőgazdasági népesség esélyegyenlőtlenségét, döntő eredményre nem vezettek.

Szakál Imre kötetének tanulsága, mely részben a recenzens egyik, a régiót érintő alaphipotézise is: talán a folytonos változást akaró aktuális helyi hatalom a fejlődés legnagyobb gátja Kelet-Közép-Európában?

Felhasznált irodalom

Bartha Ákos: A két világháború közti csehszlovák, jugoszláv és román földbirtokrendezés. *Valóság*, 2012. 10. 96–112.

Dolmányos István: A kelet-európai földreformok néhány problémája (1917–1939). V. Románia. *Agrártörténeti Szemle*, 1963. 4. 484–504.

Dolmányos István: A kelet-európai földreformok néhány problémája (1917–1939). VI. Jugoszlávia. *Agrártörténeti Szemle*, 1964. 3–4. 347–365.

Dolmányos István: A kelet-európai földreformok néhány problémája (1917–1939). IV. Csehszlovákia. *Agrártörténeti Szemle*, 1963. 3. 361–378.

Kovács Attila: *Földreform és kolonizáció a Lendva-vidéken a két világháború között*. Lendva, 2004.

Magyarország földbirtokosai és földbérlői. Budapest, Magyar Királyi Központi Statisztikai Hivatal, 1937.

Mák Ferenc: A délvidéki kolonizáció és az agrárreform (1918–1941). In: Mák Ferenc: *Vesztegzár*. Méry Ratio–Kisebbségekért-Pro Minoritate Alapítvány, 2013. 5–84.

Opra Pál: Erdély lakosságának foglalkozások szerinti megoszlása az 1930-as népszámlálási adatok alapján. *Pro Minoritate*, 2010. nyár, 29–40.

Simon Attila: *Telepesek és telepes falvak Dél-Szlovákiában a két világháború között*. Somorja, Fórum Kisebbségkutató Intézet, 2009.

Simon Attila – Kovács Attila: Gazdaság és nacionalizmus. Földreformok az utódállamokban. In: *Kisebbségi magyar közösségek a 20. században* (Szerk. Bárdi Nándor – Fedinec Csilla – Szarka László). Budapest, MTA Kisebbségkutató Intézet, 2008.

Sipos József: A Nagyatádi-féle földreform, 1920. *Rubicon*, 2010. 4–5. 78–81.

BALOG IVÁN*

Menekülés a futballba

Péter László: *A labdarúgás szociológiája*. Presa Universitară Clujeană/Kolozsvári Egyetemi Kiadó, 2016.; Péter, László: *Forbidden Football in Ceauşescu's Romania*. Palgrave MacMillan, New York–London, 2017.

Mindig is imádtam a futballt, és szociológusként fontos társadalmi problémák indikátorának tartottam (olyannyira, hogy vénségemre futballblogger lettem). A nyolcvanas években rendszeresen néztem a Szegeden is fogható román tévében az Album Duminical részeként vasárnap délután 13 órától a futballmeccset (általában a Steauát), és csodálhattam Hagit, Bölönit, Belodedici-et és a többieket. 10 éve egy szegedi workshopon megismerkedtem Péter László kolozsvári szociológussal, a társadalmi problémákról szóló könyvét is tanulmányoztam,[1] és meggyőződhettem róla, hogy jó szakember. Ezért is fogadtam ovációval a hírt, hogy nemrégen két futballszociológiai könyvvel is jelentkezett.

Nézzük előbb *A labdarúgás szociológiáját*. A recenzensnek mindenekelőtt a könyv relatíve hiánypótló jellegét kell kiemelnie. Sokakat maga a két szó összekapcsolása is meghökkenésre, esetleg mosolyra késztet: mi köze a labdarúgásnak a szociológiához? (Jellemző, hogy a szociológiaoktatásban valóságos Bibliának számító Giddens-könyvben[2] labdarúgásról, egyáltalán: sportról egy szó sem esik!) Nos, a szerző csattanós választ ad a kérdésre: „Tény, hogy a labdarúgás […] elsősorban nem a sportról szól, hanem annál

* A szerző szociológus, a SZTE Szociológia Tanszék vezetője. Email: balog.ivan56@gmail.com .

[1] Péter László: *Elmélet és empíria öt globális társadalmi probléma vizsgálatában.* Kriterion Kiadó, Kolozsvár, 2009.

[2] Giddens, Anthony: *Szociológia.* Osiris Kiadó, Budapest, 2008.

sokkal többről: politikai eszköz és sok esetben legitimációs forrás a hatalom számára, üzlet, mobilitási csatorna, évszázados viszályok leképeződése, ősi rituálék posztmodern változata[…] Szimbolikus, mély játéknak tekintem a labdarúgást, amely[…] mentén különböző társadalmi drámák történnek, erős egyéni és kollektív élményeket és emlékeket, frusztrációkat, illetve szép reményeket generálva."[3] A mély játék geertzi fogalmát[4] kibontva később így folytatja: „a labdarúgás révén a különböző társadalmi nagycsoportok szimbolikusan küzdenek meg egymással: etnikai csoportok és a többség, a fővárosiak és a vidék, az őslakosok és a jövevények, a munkásosztálybeliek (már ami maradt belőle) és a középosztálybeliek, a változások nyertesei és vesztesei, a helyi és nemzetközi tőke képviselői, vezetők és vezetettek, kisebbségiek és többségiek egyaránt",[5] és képes magyarázni a háborút, a nemzeti karaktert, a globalizációt is.[6] A legfőbb társadalmi problémák közül pedig a hatalomhoz, a médiához, a rasszizmushoz és a maszkulinitáshoz fűződő viszony[7] a futball számára is centrális kérdés.

A könyv a futball történetének rövid összefoglalásával kezdődik. A szerző fő tézise: „a foci, ahogyan azt Európában ismerjük, modern termék."[8] Péter László klasszikus munkákra[9] támaszkodva jól emeli ki a főbb csomópontokat. A civilizálatlan, vandál, de már karneváli „ősfocit" a tradicionális időszak követte. A „tradicionális" kifejezés azonban csak futballtörténeti korszakolás eredménye, mert a foci jellegzetesen a modern kor, az indusztriális korszak szülötte. A hiedelemmel ellentétben viszont az indulásnál még nem volt prolisport, mert angol fiúnevelő iskolákban alakult ki. A későbbiekben egységesülnek a játékszabályok, kialakulnak a nemzeti

[3] Péter László: *A labdarúgás szociológiája*. Presa Universitara Clujeană/Kolozsvári Egyetemi Kiadó, Kolozsvár, 2016. 9.
[4] Geertz, Clifford: *Az értelmezés hatalma. Antropológiai írások.* Századvég Kiadó, Budapest, 1994. 152–164.
[5] Péter, 2016. 23.
[6] Péter, 2016. 43.
[7] Péter, 2016. 55.
[8] Péter, 2016. 24.
[9] Így pl. Giulianotti, R.: *Football. A sociology of the global game.* Polity Press, Cambridge, 2004. Goldblatt, D.: *The ball is round. A global history of football.* Penguin Books, London, 2006.

sportági szövetségek, és bajnokságok, majd nemzetközi versenyrendszerek szerveződnek. A további szakaszokban – Péter László a korai modern, átmeneti modern, késői modern, ill. posztmodern[10] elnevezést adja nekik – mindinkább fokozódik a professzionalizálódás (vagyis a játék belső gyakorlatának standardizálódása, az intézményesülés), a nemzeti játékstílusok megjelenése,[11] létrejön a hazai és a nemzetközi futballmező.[12] A labdarúgás a nagy ipari központokban élő munkástömegek fő szórakozásává válik. A dezindusztrializálódással, a munkásság térvesztésével párhuzamosan azután megkezdődik a munkásoké is, ami a futballhuliganizmus terjedésében is megnyilvánul. Részben erre válaszként megkezdődik a stadionok „civilizálódása", a most már ismét dangerous class-nak minősülő proli nézők kiszorítása. De a műholdak megjelenésével megváltozik az egyesületek gazdálkodása is: már nem a mérkőzésre kilátogató – egyre inkább középosztálybeli –, hanem a tévé előtt ülő szurkolókból élnek meg. Ez a mediatizálódás pedig fokozza a kommercializálódást és a sztárkultuszt.

A kommodifikációval, elüzletiesedéssel kapcsolatban magyarországi olvasó számára különösen érdekes az a rész, ahol a szerző a romániai viszonyokat taglalja. Péter László érezhetően fájlalja, hogy kedvenc sportága otthon is egyre manipuláltabbá, „elidegenedettebbé" válik, és mindent a pénz határoz meg.[13] Az alacsonyabb színvonalú magyar labdarúgás gondjai azonban kevésbé szofisztikáltak. Keleti szomszédainknál a stadionépítés kérdése is kevésbé átpolitizáltan,[14] törésvonalképző módon jelenik meg, míg Magyarországon politikai jelszóvá vált: „Hajrá, Magyarország, hajrá, magyarok!"- emiatt pedig nem az egyes csapatokhoz, hanem a futball egészéhez való viszonyulás válik szekértábort alkotó erővé. Ehhez társul az is, hogy a román foci a legnagyobb nemzetközi sikerét, a Steaua BEK-győzelmét a magyar futball történelmi

[10] A modernségen *belüli* korszakolás során a „tradicionális", illetve a „posztmodern" kifejezések használata kissé zavarba ejtő.
[11] Péter, 2016. 37.
[12] Péter, 2016. 38.
[13] Igaz, azt elismeri – ld. Péter, 2016. 14. –, hogy a mediatizálódás előmozdítja a futballpályákon tapasztalható rasszista megnyilvánulások elleni küzdelmet.
[14] Péter, 2016. 113.

veresége, az irapuatói 0-6 évében érte el, utána még évekig, a rendszerváltás után is sokáig eredményes volt, és csak néhány éve kezdett némileg visszaesni. Ezzel szemben Magyarországon a mexikói VB-n a szovjetek elleni katasztrófa olyan országban következett be, amely korábban évtizedekig a világ élvonalába tartozott, 1989 után pedig még nagyobb, máig tartó hanyatlás vette kezdetét. Igaz, ez nem szociológiai, hanem szűkebben futballszakmai probléma, de a szerző mintha másutt se venné a professzión belüli szempontot eléggé figyelembe.[15] Így pl. azt sem, hogy a sportág soha nem látott fejlődése taktikai vonatkozásban és a kondicionális felkészítés terén[16] nem lenne lehetséges tudományos edzésmódszerek alkalmazása nélkül, az ezekhez szükséges anyagi hátteret viszont éppen a big businessnek a futballba történő behatolása tette lehetővé.

A labdarúgás szociológiája voltaképpen tankönyv, amely egy szakszociológia legfőbb eredményeit, megközelítéseit foglalja össze logikusan, áttekinthetően. Persze, mindezzel óhatatlanul együtt jár egyfajta leckefelmondás. Ilyen könyvekre azonban szükség van,[17] mert a sportszociológia viszonylag még új diszciplina, és ezért[18] még hasonló stádiumban van, mint általában a szociológia volt a kezdeti időkben, az Introductionök és Einleitungok korában.

A Tiltott futball olvasásának még nagyobb várakozással fogtam neki, mint *A labdarúgás szociológiájáénak*, mert a téma ezúttal nem

[15] Van ellenpélda is: a *menottismo* és a *bilardismo* ellentétét taglalva érzékenyen veszi észre, hogy az argentin katonai junta idején Menotti kreatív futballja egyfajta másképtgondolkodást testesített meg a katonai drillel szemben, míg Bilardo *anti-fútbo*lja azért nem váltott ki ellenállást, mert akkor már demokrácia volt, tehát nem volt szükség szubverzióra sem. Egy még alaposabb elemzésből ugyanakkor kiderül, hogy a cinikus célfutballt először szintén egy katonai junta idején vezették be a szép foci, a *la nuestra* az 1958-as világbajnokságon bekövetkezett tragikus bukása: a csehszlovákok elleni 1-6 után. Ld. Wilson, Jonathan: *Angels with Dirty Faces.* Orion Books, London, 2016. 197–225.

[16] Ld. a Barcelona „forradalmát" a tiki-takával.

[17] Ahogy az olyan mélyfúrásokra is, mint pl. Szegedi Péter: *Riválisok. Debrecen futballtársadalma a 20. század első felében.* Korall Kiadó, Budapest, 2014, Hadas Miklós: *Futball és társadalmi identitás.* Replika 6. (1995) 17–18., 89–120.

[18] Lásd a kötetet, amely bemutatja, hogyan lehet a szociológia klasszikusainak teóriáit alkalmazni a sportra (*Sport and Modern Social Theorists.* Giulianotti, Richard [ed]: Palgrave MacMillan, New York, 2004).

közismereti jellegű volt. A karcsú könyv egy igen erősen kelet-európai jelenséget: a tömeges és illegális meccsnézést járja körül. Az apropót az adja, hogy a Ceauşescu-diktatúra elvadulásával, az ún. szocialista konzumerizmus[19] időszakának elmúltával párhuzamosan a nyolcvanas évek közepétől a román televízióban már szinte csak a Conducătorról és feleségéről szóló műsorok voltak láthatók, és emiatt labdarúgó-mérkőzéseket is alig közvetítettek, pedig a hasonló rezsimekben a sport és ezen belül különösen a foci jelentős rendszerlegitimációs tényezőnek számított.[20] Ezért a sportág kedvelői (románok, magyarok egyaránt) a szomszédos országok adóin próbálták befogni az adást. Ez azonban elmélyült technikai ismereteket, jelentős szervezést, valamint – ha magyar csapat játszott, vagy az MTV sugározta a találkozót – politikai kiállást igényelt, és a román kommunista rendszer magyarellenes paranoiája miatt a nyugati rádióadók hallgatásához hasonló kockázatot is jelentett.[21] A dolog már-már Jarry Übü királyába illő abszurditását a könyv címében szereplő Forbidden Football is jelzi.

A közös meccsnézések mintázatai eltérően alakultak aszerint, hogy egy adott településen vagy lakónegyedben egyáltalán lehetett-e külföldi adót fogni. Ahol igen – pl. Kolozsvár egyes részein –, ott a „szertartás" hasonlóan folyt le, mint Magyarországon a hatvanas évek elején: akinek volt tévéje, a meccsek közvetítésének időpontjában több embert is vendégül látott. Ahol nem – ez volt jellemző a Székelyföldön –, ott sokaknak össze kellett fogniuk, hogy a feltételeket biztosítsák. Egyesek a technikáért (tévékészülékek, antennák), mások a szállításért, az étel-ital beszerzéséért vagy a hatóságok félrevezetéséért voltak felelősek. Voltak illegális sportkocsmák, ahol piaci alapon, feketén belépti díjat szedtek.

A szurkolók és a hatalom viszonya változatosan alakult. Külön csoportot képeztek a nomenklatúra tagjai, akik szűk körben, „jó társaságban", a köznéptől elkülönülve élvezték a mérkőzéseket. De akadt rendőr a „mezei" nézők között is, bár a rendészeti szervek

[19] Az erről szóló, érdekes fejtegetésekben a szerző a Ceauşescu-rendszer 1968–1971 közötti „reformer" korszakát mutatja be (Péter, 2017. 97.).

[20] Ez elképesztő anomáliákhoz vezetett. Így pl. nem mutatták a Steaua – MTK BEK-összecsapást sem. (Péter, 2017. 3.).

[21] A szerző számos mélyinterjút készített, egyúttal támaszkodott saját, nyolcvanas évekbeli tapasztalataira is (Péter, 2017. 18–20.).

sokszor felléptek a szervezők és a résztvevők ellen. Kérdés, hogy a Securitate miért nem járt el erélyesebben – alighanem a titkosszolgálat tagjai közül is sokakat érdekelt egy-egy VB- vagy BEK-mérkőzés. Máskor a hatalom teremtette szervezeti kereteket használták ki ügyesen a nézőközönség tagjai: volt eset, hogy a romániai KISZ KB lapjában megjelent műszaki leírást használták fel egy berendezés elkészítésére, az ostoba cenzornak pedig az se tűnt fel, milyen célra használatos egy antenna, amely nagy távolságból is veszi a jelet.[22]

A könyv fő tézise, hogy a földalatti meccsnéző mozgalom egyfajta szabadságharc volt, ez pedig ellentmond a totalitarizmuselméleteknek,[23] de annak is, hogy a puliszka nem robban, azaz Romániában az emberek mindent eltűrnek. Az összejöveteleket nemcsak a fociimádat motiválta, hanem a zsarnokság előli menekülés is a székelyföldi Csomafalván éppúgy[24], mint Balánbányán, a nyolcvanas években tönkrement, „skacos"[25] munkáskultúrájú szocialista városban.[26] Ezt fejezi ki a szellemes, Erich Frommra[27] kontrázó fejezetcím: Escape to Freedom,[28] de a következő interjúrészlet is: „Kimentünk a szabadba, hogy szabadok legyünk"[29]. Volt azonban olyan kérdezett is, aki Woodstockot emlegetett[30] a kalandos, remek bulinak, happeningnek is beillő meccsnézések kapcsán. A közösségformáló jelleg domborodik ki ott, ahol az együtt szórakozás még a melósok és a diplomások közti ellentétet is[31] csökkentette. Természetesen a magyar nemzetiségű tévénézők esetében az etnikai identitás kifejezésre juttatását szolgálta

[22] Péter, 2017. 64.
[23] Péter, 2017. 128.
[24] Itt az eszképizmus és egyúttal a mindennel dacoló, a jég hátán is megélő önszerveződés tradícióját a jégkorongozás, mint székely specialitás teremtette meg (Péter, 2017. 19.).
[25] Erről ld. Willis, Paul: *A skacok*. Új Mandátum Kiadó Max Weber Alapítvány, Budapest, 2000.
[26] Péter, 2017. 60–62. A település nyolcvanas éveit bemutató elemzés a könyv értékes része.
[27] Fromm, Erich: *Menekülés a szabadság elől.* Napvilág Kiadó, Budapest, 2002.
[28] Péter, 2017. 93.
[29] Péter, 2017. 47.
[30] Péter, 2017. 117.
[31] Péter, 2017. 66.

a szurkolás a magyar klubcsapatoknak, a tiltott Székely himnusz éneklése, sőt az is, hogy a rendszerváltás után a római katolikus egyház a privatizáció során nem tartott igényt a neki visszajáró földre, mondván: anno ott nézte együtt a tömeg a szovjetek elleni 6-0-ás vereséget, ezért a hely „el van átkozva".[32] A szerző váratlan asszociációval, de éles szemmel veszi észre, hogy a hivatalos normák ellen protestáló, külön tereket elfoglaló eszképizmus hasonló mintázatokat hoz létre, mint egy gang.[33] Végül a kivonulásnál jóval többet: tiltakozást,[34] lázadást is jelentettek azok a szabadtéri összejövetelek, amelyeket a hatóságok észrevehettek, ahol tehát jelentős volt a rizikó. Amikor a romániai forradalom során felhangzott az „ole-ole-ole-ole, Ceauşescu nu mai e" kiáltás, a háttér, az előzmények már adottak voltak.

A Forbidden Footballban van egyfajta nosztalgia a tévés fociszamizdat, az alteros sportfogyasztás iránt, ami összekapcsolódik a civil társadalom kultuszával.[35] Romantikus visszavágyódás ez abba a korba, amelyben az undergroundhoz tartozás erkölcsi és kulturális fölényérzetet adhatott, amikor a külföldi termékek ritka javak voltak, megszerzésükhöz pedig külön kommunikatív kompetencia, dörzsöltség, vagányság kellett. Márpedig azáltal, hogy a korábbi „második társadalomból" első lett, ez a hőskorszak letűnt; ma már bárki hozzájuthat ezekhez a javakhoz, a tévéfocihoz is, ha van elég pénze.

A sportszociológia, a futballszociológia ma már nem elégszik meg a nebuló szerepkörével. Kezd felnőtté válni – és ezt Péter László könyvei is bizonyítják.

---

[32] Péter, 2017. 133.
[33] Péter, 2017. 126.
[34] Ezek különbségéről lásd: Hirschmann, Albert O.: *Kivonulás, tiltakozás, hűség. Hogyan reagálnak vállalatok, szervezetek és államok hanyatlására az érintettek?* Osiris Kiadó, Budapest, 1995.
[35] D. Lőrincz József: *A civil társadalom problémája 1989 után. Politikai kultúra az átmenetben.* WEB. 2002/10. 9–12.

REGIO

KISEBBSÉG • KULTÚRA • POLITIKA • TÁRSADALOM

regio.tk.mta.hu

Vol. 26. (2018) No. 1.

MINORITIES IN MIDDLE-EAST

ERZSÉBET N. RÓZSA
The concept of minority in the Middle East. A case study: The Kurds 4

LÁSZLÓ CSICSMANN
Chances of a Kurdish state in the lights of the geopolitical rivalry in the Middle East 24

ATTILA KOVÁCS
The Druze and statehood in the Middle East 52

KATARÍNA ŠOMODIOVÁ
Mandaeans in the Middle East and in Europe 95

BOOK REVIEW

ISTVÁN HEGEDŰS
Unsuccessfull experiment?
(Szakál Imre: *Telepesek és telepes falvak a csehszlovák Kárpátalján*. MTA TK Kisebbségkutató Intézet – Kalligram, Budapest, 2017.) 120

IVÁN BALOG
Escape to football
(Péter László: *A labdarúgás szociológiája*. Presa Universitara Clujeană/Kolozsvári Egyetemi Kiadó, 2016.; Péter, László: *Forbidden Football in Ceauşescu's Romania*. Palgrave MacMillan, New York–London, 2017.) 131