

VÖRÖS ISTVÁN

# Simon Róberttel

1939-ben született Párizsban. Orientalisztikát és klasszika-filológiát hallgatott a budapesti bölcsészkaron. Tanulmányait Egyiptomban és Tunéziában folytatta. Tudományos érdeklődése széles spektrumot ölel fel. Foglalkozik az iszlám kialakulásával (Az iszlám keletkezése. Bp., 1967; Recherches sur la jeunesse de l'Islam. Bp., 1979; Meccan trade and Islam. Problems of origin and structure. Bp., 1989). Elkészíti az első tudományos értékű Korán-fordítást (Bp., 1987), melyet ugyanilyen terjedelmű kommentárral lát el (A Korán világa. Bp., 1987). Foglalkozik a legnagyobb arab társadalomtudós, Ibn Khaldún (1332–1406) életművével (Bevezetés a történelembé. Bp., 1995; Ibn Khaldún. Történelemtudomány és birodalmiság. Bp., 1999; Ibn Khaldún. History as science and the patrimonial empire. Bp., 2002) és Goldziher Ignác (1850–1921) munkásságával (Ignác Goldziher. His life and scholarship as reflected in his works and correspondence. Leiden – Bp., 1986; Goldziher Ignác. Vázlatok az emberről és a tudósról. Bp., 2000). Az utóbbi években keletkezett tudományos munkái: Etűdök a halálról. Túlvilági utazás a mazdaizmusban és az iszlámban (Bp., 2013); Az iszlám fundamentalizmus. Gyökerek és elágazások Mohamedtől az al-Qá'idáig (Bp., 2014); Politika az iszlámban. A muszlim társadalom anatómiája (Bp., 2016). Fontos megemlíteni szerepét a perzsa irodalom magyarországi közvetítésében, antológiák összeállítójaként, szerkesztőként, tanulmányok írójaként (Tolvajok kútja. Perzsa népmesék. Bp., 1963; Perzsa költők antológiája. Bp., 1968; Mai perzsa elbeszélők. Bp., 1973, Klasszikus perzsa költők. Bp., 2002). Jelentős szerepet vállalt a manicheizmus forrásait bemutató könyv (Máni és a fény vallása. Bp., 2011) létrejöttében. Az iszlám megismertetése végett elkészítette az Iszlám kulturális lexikont (Bp., 2009). Az idén jelent meg Buddha vagy Jézus. Barlaam és Jozaphát a vallások keresztútján (Bp., 2017) című összehasonlító vallástörténeti munkája.

*Professzor úr, hogy fér ennyi minden az idejébe?*

Az utóbbi 15 évben, a sors kegye folytán, sikerült évenként megírom és megjelentetnem egy könyvet. Ez nyilvánvalóan nem „normális”, és az életút egyfajta kegyelmi állapotából magyarázható. Tekinthető ez egy félévszázadnyi tudományos „vetés” egyfajta betakarításának. Ám ehhez kellett az életvitel nyugodt kiegyensúlyozottsága, aminek a feltételeit a feleségem (maga is kiváló vallástörténész) biztosította, s fontos volt, hogy nem kellett megalkudnom semmiféle külső kényszerrel. A kérdés összefügg azzal a nem jelentéktelen egzisztenciális-társadalmi problémával, hogy lehetséges-e egyáltalán Kelet-Közép-Európában életművet létrehozni? Ehhez az életút szerves építkezése és kiteljesedése kell. Kelet-Európában ez, gondoljunk csak a legutóbbi évszázadra, lehetetlen. Itt 20–25 évenként egy-egy történelmi kataklizma zárta ki az életutak és a tudományos pályák folyamatos és zavartalan kiteljesese-

dését. Ha megnézzük az előttünk élt nemzedékek nagyformátumú tagjainak a sorsát is, valóságos rommezőt látunk. Aztán meg fontos, amit a *Kohelet* mond (3.2–3: „Mindennek rendelt ideje van... ideje az ültetésnek és ideje a kiszakításnak”). Én a megfelelő *kairosz* időben, tehát fiatalkoromban tanulmányozhattam a keleti életformákat, férfikoromban tanítottam számos helyen, s idősödvén megpróbálom betakarítani a beérett termést. Hogy mindebből kialakul-e életmű, azt eldönteni, természetesen, nem az én feladatam.

*Milyen indítékok vezették, mikor tudományos pályáját a sokáig, rendkívül összetett orientalisztika felé irányította?*

A genetikailag meghatározott matematikusokon és zenészeken kívül természetesen nincsenek előre elrendelt „vonzások és választások”. Az viszonylag hamar kialakult bennem, hogy társadalomtudományi elméleti kérdések érdekelnek. Az egyetemen ugyan klasszika filológiát is végeztem, ám egyre inkább az iranisztika és az arabisztika kötötte le az érdeklődésemet. Tudvalévően a klasszikus ókor a mai ember számára minden üzenetét elvesztette. Ugyanakkor annak művelése a nyugati tudományos műhelyekben elképesztően elburjánzott, ám amellet, hogy ez már a kutatók belügye lett, igazán lényeges problémák már nem merülhetnek föl. A keleti világ viszont a görög-perzsa háborúk és Nagy Sándor keleti hódításai óta egyszerre jelentett Nyugat számára elméleti problémákat és állandó gyakorlati kihívást. Hangsúlyozni kell, hogy önmagában semmi nem ismerszik meg, minden csak a „másik” által eszmél magára. Már Hérodotosznál a görögség sajtószerezése a perzsákkal való összehasonlítás révén fogalmazódott meg. Én három keleti fejlődést: az arabot, a perzsát és az indet próbáltam közelebből megismerni, s egy idő után úgy véltem, hogy az iszlám kialakulása és az általa meghatározott történelmi alakulat jellege jelenthet egy egész életre szóló elméleti kihívást. Ennek műveléséhez persze elengedhetetlen egy sor más diszciplína alapos ismerete. Az első munkám e téren, *Az iszlám keletkezése* éppen félévszázada jelent meg, s a múlt esztendőben megjelent könyvem, amelyben *A muszlim társadalom anatómiáját* próbáltam mélyrehatóan elemezni, ötven év kutatását zárta le egyfajta szintézis gyanánt.

*Milyen nehézségekkel kell megküzdenie egy európai kutatónak, ha a Kelet gondolatvilágának mélységeihez el akar jutni?*

E kérdés kapcsán elgondolkodhatunk a történelem és a kultúratudományok alapproblémájáról, arról, hogy lehetséges-e egyáltalán, és ha igen, hogyan, a „másik” megismerése? Az ember (s ezt csak a nevelés és a kultúra módosíthatja) lényegénél fogva elutasítja a „másikat”. A 18. századig Európa csak kényszerből folyamodott az „idegen” valamelyes megismerésére, akit a maga mércéi szerint szemlélt. Gondoljunk csak az ókori görögök idegenszemléletére. A „barbárnak” tekintett népek nyelvét úgyszólván egyik velük érintkező görög sem tanulta meg, s elütő szokásaikat az *interpretatio graeca* alapján próbálták magyarázni. A nem-európai népek tudományos megismerésének az igénye, így az orientalisztika, csak a 19. században jelentkezik, nem valami dicső születési körülmények között (egzotizmus, a gyarmatosítás Európa-centrikus szemlélete stb.). Az így kialakult keletkutatás

ellen bizonyos joggal intézhetett még 1978-ban is a palesztin származású amerikai irodalomtörténész, Edward Said híres/hírhedt könyvében, az *Orientalism*ban heves támadást, mondván, hogy a tudományosan nem tekinthető európai orientalisztika minden, csak nem elfogulatlan tudomány, sokkal inkább az Európa-fölény uralmi aspirációinak ideológiai kifejezése. Hozzá kell tenni, hogy a marxizmus hozadéka a Kelet vizsgálatához, az úgynevezett „ázsiai termelési mód” ugyanebbe a modellbe illeszkedik. A 19. század nagy teljesítményei nem egyszer úgy születtek, hogy mögötte nem állt élő érintkezés a Kelettel (hogy csak egy példát említsünk: Max Müller, az összehasonlító vallástörténet megalapozója és India nagy kutatója nem járt soha Indiában). Ma ez elképzelhetetlen. Valamirevaló kutatás legfontosabb előfeltétele a vizsgált kultúra mélyreható megismerése a helyszínen. Én a hatvanas évektől legalább négy évet töltöttem Keleten. A nyelv, a kultúra és a „terep” mélyreható ismerete mellett egy másik alapvető követelmény az értékelés kiegyensúlyozottsága, amit úgyszólván lehetetlen megvalósítani: gondolok itt a weberi „értékmentes” elemzés követelményének és az elkerülhetetlen történelmi mérlegre tevés alig megvalósítható egyensúlyára. Ezt valamennyire a kutató gondolkodói formátuma és emberi integritása biztosíthatja.

*Lehetséges a Koránt lefordítani, és lehetséges az olvasó számára megérteni?*

A kérdés első felére voltaképpen nemleges választ lehet adni. Az évenként gyarapodó kísérletek növekvő száma is ezt bizonyítja (angolul több mint 10 fordítás, franciául 14, németül 15, perzsául legalább 50, törökül több mint hetven). Ennek számos oka van (a fogalmak és frázisok nagy része homályos és többértelmű, olyan személyekre és eseményekre történnek utalások, amelyeket nem ismerünk, nincs igazi kritikai *textus receptus*), amelyek között talán a legfontosabb, hogy az egyes fejezetek mondanivalója nem folyamatos (kivétel a 12., úgynevezett „József-szúra”), hanem tipikusan rövid — két-három versből álló — közlésekből áll, amelyek igyekeznek nyomtalanul eltüntetni keletkezésük körülményeit, s emiatt a legtöbbször teljesen esetlegesen kapcsolódnak a mellettük álló — esetleg több év különbséggel keletkezett — hasonlóknak látszó közléshez. A kései kommentárok mindent megmagyarázni törekvő igyekezete a legtöbbször nem meggyőző (magából a magyarázandóból magyarázzák a megmagyarázni valót). Ezért a fordítási kísérlet (több lehetőségből kiválasztani egyet) csak a jéghegy csúcsa, ami a szükségképpen hozzávetőleges kommentár révén nyer valamelyes értelmet. Ez utóbbi majdnem hogy fontosabb a szövegnél — föltéve, ha mélyreható, korrekt filológiai, történelmi, vallástörténelmi hermeneutikai magyarázatról van szó (ilyent én hármat ismerek: Richard Bell angol /1937–9/, Régis Blachère /1949–50/ francia és Rudi Paret német kísérlete /1966–71/). A kérdés második fele összefügg az elsővel. A Goethe által is *quodlibetartigesnek* („egyvelegnek”) jellemzett szöveget alapos és megbízható kommentárral érdemes olvasni (kivételt képeznek a költőiséget nem nélkülöző korai mekkai szúrák). Ez természetesen megnehezíti az esztétikai recepciót. Az utóbbit (a történelmi

hátter nélkül) két kísérlet közvetítheti: az egyik a keleti művek utolérhetetlen német fordítójának, az orientalisztikában is rendkívül jártas Friedrich Rückertnek (1788–1866) halála után megjelent nem teljes költői fordítása (1888, 1996), a másik az angol orientalista, Arthur John Arberry (1905–69) verziója, a *The Koran Interpreted* (1955).

*Milyen tanulságokat kínálhat számunkra az iszlám?*

Ezúttal két jelenségre hívnám fel a figyelmet. Az első már aligha követhető, a másodikból talán tanulhatunk. Az előbbi az iszlám közösségi jellege. Tudjuk, a kereszténység kezdetétől fogva az egyéni választást hangsúlyozza, s ismeretes, hogy (különösen a protestáns felekezetek) nem gátolták a modernitás emberi vonatkozását: a polgári individuum kialakulását. Az iszlám végig megőrzi a közösség meghatározó szerepét, ami jelentősen megnehezítette a szabad választással rendelkező egyén kialakulását. Gondoljunk csak arra, hogy az iszlám öt „oszlopából” négy (a napi öt istentisztelet, a böjt, a szegényeknek stb. járó alimizna, az évenkénti zarándoklat) közösségi előírásnak tekinthető. A muszlim számára két vonatkozási pont létezik: a helyi közösség és a muszlim *umma* (vagyis nemzet például nem létezik). Az iszlám közösségi jellegéből érthető, hogy ahol a közösségi gyökerek még erősek voltak (Fekete-Afrika, India, Indonézia stb.), ott az iszlám sikeresebben térített a kereszténységnél. Az újabb idők nagy exodusai ezt a közösségi meghatározottságot is felbomlással fenyegetik. A másik tanulság a különböző kihívásokra adott válaszok. Egy nép történelmét a nem nagyszámú *korforduló* alapvetően meghatározza: e kihívásokra adott válaszok mutatják egy nép életképességét: lehet jól felelni (változtatással és a legjobb erők mozgósításával), és lehet rosszul reagálni (bezárkózással, stagnálással és irracionális „szabadságharc”-al). Az iszlám a korai (belső) kihívásokra: a mohamedi iszlám föllépésére és az *Abbászida* korfordulóra jól válaszolt, majd a 13. századtól kezdve (a külső) kihívásokra: a mongol hódításra, a napóleoni „kalanddal” kezdődő európai gyarmatosításra már nem, legutóbb pedig az úgynevezett „arab tavasz” teljes kudarcát követő részleges társadalmi összeomlásra, s a nyomában járó páratlan menekülthullámra egyre rosszabb válaszokat adott, ami permanens válsághoz és immár behozhatatlan leszakadáshoz vezetett. Ez utóbbiból (tehát az újabb és újabb kihívásokra adott egyre rosszabb válaszokból) nekünk is tanulnunk kellene.

*Elméletileg a három monoteista vallás áll legközelebb egymáshoz. A történelem azt mutatta, hogy kapcsolatuk nem éppen harmonikus. Hogy alakult az iszlám kapcsolata a zsidókhoz és a keresztényekhez?*

A három vallást összekötik a közös eredetek: a kereszténység a judaizmusból sarjad, az iszlám pedig, legalábbis kezdetben, a testvérvallások folytatásának tekintette magát. Mindhárman ősöknek tekintették Ábrahámot, hitvallóit pedig „Ábrahám gyermekeinek” nevezik. Ez abból a hiedelemből fakad, hogy Yahwe először vele kötött kölcsönös szerződést (Ter 15,18), emiatt ő Yahwe, illetve Allah „barátja” (Ézs 41,8: *óhabí*; vö. Korán 20:7, lásd az Újszövetségben Jak 2,23: *kai filosz theou ekléthé* = „Isten barátjának nevezetett”; Korán 4:125: *wa'ttakhadza'lláhu Ibráhímá khalílan* = „Allah Ábrahámot barátjának választotta”). A szoros rokonság azonban nem egymás tiszteletébe, hanem kölcsönös gyű-

lötségbe torkollott. A történelemből persze tudjuk, hogy ez nem egyedülálló. Káintól és Ábeltől a közös gyökerű, de később külön útra tért rokonok általában gyűlölik egymást, különösen, ha a másiknak sokkal tartoznak, és azt igyekeznek minden módon elfelejteni. A három monoteista vallás egymás iránti ellenséges érzülete rányomta bélyegét a történelemre. E téren jelentős különbségek vannak közöttük. A kereszténység mindkét „testvérvallást” ellenségének tekintette. A 11. század után elkezdődő zsidó pogromok és az iszlám elleni kereszties hadjáratok csak a jéghegy csúcsát jelentik. A zsidók a muszlimokkal, majd a keresztényekkel szemben is kialakították (az úgynevezett „gazdanépek” iránti) kettős magatartásukat, amit Xavier de Planhol nyomán „centrifugális integrációnak” nevezhetünk, vagyis politikailag, társadalmilag és kulturálisan — a válsághelyzetek kivételével — szervesültek az adott társadalmi anyagcserébe, ugyanakkor megőrizték etnikai és vallási különállásukat a *connubium* (egymás közötti házasság) és a *commensalitas* (együtt étkezés) hatszázvalahány szabályával. Az iszlám szabályt erősítő kivételt képezett. Mohamed, tudjuk, védett státuszt biztosított az alakuló iszlám rendszerében a zsidók és a keresztények számára. Válságmentes időszakokban az utóbbiak egyfajta „középosztály” szerepet próbáltak betölteni az udvarhoz kötődő elit és a főleg vidéki köznép között, ami a fellendülő kereskedelem, továbbá az elitet kiszolgáló intézményrendszer szolgálatából állott. Vallásilag motivált hecckampányok rendkívül ritkán, csak válságok idején alakultak ki. A klasszikus iszlám nagy részében és az ottomán birodalom időszakában alapvetően politikai és nem vallási szempontok érvényesültek. A Bizánccal, majd a keresztiesekkel való esetleges kapcsolatok miatt erőteljesebb volt a keresztényellenesség, a zsidók ellen politikailag motivált ellenségesség soha nem merült fel. Jellemző, hogy az iszlámon belüli zsidóellenes polémiákat az iszlámra áttért keresztények gerjesztették. Az utóbbi időkben persze mindez megváltozott.

Még egy lényeges kérdést érintünk, s ez az áttérés problémája. Érdekes fölhívni a figyelmet arra, hogy a 11. századig a muszlim birodalomban élt a keresztények nagyobbik fele, nem a latin Nyugaton. Az iszlám világ demográfiai és vallási alakulásához alapvető jelenség volt, hogy az alakuló *umma* a maga igen tekintélyes gyarapodását természetesen nem az arab muszlimok csekély számának a belső növekedésével, hanem az áttértek óriási számával érte el (ezen belül természetesen nem a zsidók játszották a főszerepet). Fontos megjegyezni, hogy az áttérések túlnyomó része egyáltalán nem erőszakkal történt, hanem a gazdasági és a szociális helyzet javítása miatt. Utaljunk néhány adatra: a 630-as években megindult hódítások idején Arábia népessége (a hódító arabok csekély számát nem számítva) 16.8 millió lehetett. Ebből 15.800 a keresztény és 168.000 a zsidó. Szíria népessége 633-ban (a hódítás előestéjén) 4 millió lehetett, ebből 3.96 millió a keresztény és 40.000 volt a zsidó; 900-ban még mindig csak a népesség fele muszlim; 1343-ban viszont a 1.2 millió lakosból már csak 120.000 ezer a keresztény és 12.000 a zsidó. Az újabb időkben a keresztények főleg Liba-

nonban és Egyiptomban élnek. A zsidók száma Izrael állam megalakulása után immár alig mérhető. E folyamat fölveti azt a kérdést, hogy mi lehet a vallás lehetséges szerepe a néppé válás folyamatában. Megállapítható, hogy a vallás (az etnikai vallásokon kívül) nem kötődik etnikumhoz (itt a judaizmus az egyetlen kivétel). Népiségtartó szerepe csak akkor van, ha annak speciális formája a kultúrával, életmóddal és értékrendszerrel fonódik össze. Ez valamelyest a koptokra érvényes. Le kell vonni a tanulságot, hogy a vallási összetartozás ereje hosszabb távon kevesebbet nyom a latban, mint a szociális, gazdasági és társadalmi szempontok.

*Változott-e a muszlim világ, mióta a hatvanas években Egyiptomban tanult? Nem a politikai események-re, hanem a mélyben munkálkodó társadalmi erőkre gondolok.*

Az utóbbi félévszázad a Közel-Kelet egyre gyorsuló lepusztulását hozta. Felmerül a kérdés, hogy ez az utóbbi évek fejleménye-e, vagy egy hosszantartó folyamat végeredménye? Véleményem szerint az utóbbiról van szó. Ennek magyarázata az, hogy az iszlám világ a modernizálás európai kihívásának nem tudott megfelelni: képtelen volt mélyreható reformokat kialakítani az intézményrendszerben, nem tudta kialakítani a demokrácia elemi formáit sem, az oktatás jellege és színvonala nem felelt meg a technikai forradalom egyre növekvő elvárásainak, s az iszlám kizárólagos társadalmi szerepét nem sikerült radikálisan csökkenteni. A 19. század közepétől a 20. század közepéig terjedő időszakot még lehetett úgy jellemezni, hogy a közvetlen európai uralomból fakadó koloniális függés nem tette lehetővé a szükséges reformokat. Ám a függetlenség elnyerése utáni bő félévszázad csupa kudarcot hozott: a nasszeri „arab szocializmus”, a Qadáfí által hirdetett „harmadik út”, s az egyre reménytelenebb kísérletek a nagyobb politikai egységek létrehozására nem bizonyultak valós alternatíváknak. Ez torkollott az úgynevezett „arab tavasz” látványos összeomlásába, ami, úgy tetszik, nem új típusú demokratikus megmozdulás volt, hanem idézte a klasszikus iszlám tömeges elégedetlenségének a forgatókönyvét, ami után mindig ugyanaz a hatalmi struktúra lépett színre, csak még rosszabb szereposztásban. Az iszlám által meghatározott társadalom jellegéből következett, hogy e folyamat nem az iszlám háttérbe szorítását hozta (ez egyrészt a társadalom önfeladását jelentette volna, másrészt nem volt mivel helyettesíteni azt), hanem az iszlám legrosszabb szélsőséges formáinak az előretörését, ami egyenesen vezetett az úgynevezett „Iszlám államig” — ez a klasszikus iszlámban a saját hitsorsosait gyilkoló *qarmatákat* és az *asszaszinokat* idézi.

*A mai ellentétek leírhatók-e egyáltalán vallási vagy pusztán vallási ellentétként?*

Az iszlám különböző formái kétségkívül rányomják bélyegüket a társadalmi folyamatokra, s noha a demográfiai folyamatok (főleg Egyiptomban), a munkanélküliség s a szegénység egyre inkább jelentkeznek, ezek is vallási módon artikulálódnak (a kilencvenes évek előtt fundamentalista csoportok kialakulását nem kis mértékben ezek a problémák hívták létre). A „vallási mező” vonatkozásában két jelenségre hívom föl a figyelmet. Az iszlám világ megosztottságának egyik okozója kétségkívül a síita és a szunnita ortodoxia ellentéte, amit az

áyatolláhok Iránjának hatalmi aspirációi állandóan ébren tartanak. Tudjuk, a szunna a teokratikus közösség, a sí'a a khárizmatikus imám elvén alapul, s ellentétük kibékíthetetlen. A másik jelenség az a sajátos paradoxon, ami a *mainstream* iszlám és az újabb keletű iszlámizmus között feszül. Az általános ítélezések előtt mindig kötelező tisztázni, hogy kik képviselik az iszlámot? A mindennapok során természetesen a csendes többség éli a külső kihívások és az állandósuló válság által egyre inkább megkérdőjelezett hagyományos iszlám befelé forduló formáját. Ugyanakkor az utóbbi jelenségek miatt az iszlám egyre szélsőségesebb formái jelentkeznek, amelyeket egy törpe kisebbség képvisel egyre agresszívebb módon, mégpedig a globalizált világ állandó megkérdőjelezésével. Az új évezred elejéig a csendes többség voltaképpen rokonszenvvel figyelte az előbbieket „fegyvertényeit” (így az ikertornyok elpusztítását stb.), az Iszlám állam borzalmaival azonban mind kevesebben azonosulnak. Ebben az esetben is elmondható, hogy az utóbbihoz hasonló gennyes góccokat nem kívülről lehet orvosolni, hanem az iszlámon belül lehet csak ellehetetleníteni.

*A Korán különböző értelmezései közül melyik fogadható el hitelesnek?*

A Korán jelentős részét a korábban említett jellegzetességek miatt többféleképpen lehet értelmezni (a fordítás óhatatlanul egyet ad vissza). Emiatt is rendkívül gazdag a kommentárirodalom (utaljunk csak at-Tabarí /839–923/ 32 kötetes *tafszírjára*). Az értelmezések azonban a „kinyilatkoztatások” okait, körülményeit, szereplőit és idejét, s nem Mohamed hirdetésének vallási alapjait érintik. Ez utóbbiak ráadásul — a Koránra és a prófétai hagyományra épülő — iszlám ortodoxia és a társadalmi gyakorlatot meghatározó vallástörvény, a *sarfa* kialakulásával (főleg a 9. század) egyfajta *ne varietur* formát öltöttek, ami után az önálló jogértelmezés „kapui” is bezáródtak. Hangsúlyozni kell, hogy ennek révén lett az iszlám olyan társadalomintegráló háló, ami révén a politikai széthullás s a társadalmi válságok ellenére is a legutóbbi időkig egyedülálló módon fennmaradt az iszlám társadalom. Ugyanakkor a Korán alapvető tanainak a meg-nem-változtathatósága kizár minden mélyreható reformot. A különböző kísérletek kudarcai Muhammad ‘Abdútól Naszr Hámid Abú Zayd meghurcolásáig bizonyították a Koránra és a prófétai hagyományra épülő iszlám szent és sérthetetlen voltát.

*Remélhető-e, hogy az iszlám is átmegy valamilyen modernizálódáson? Elképzelhető-e az iszlám demokratiizálódása?*

Az előbbieket alapján nem lehet kétséges a nemleges válasz. Ezzel kapcsolatban egy fontos paradoxonra érdemes föl hívni a figyelmet, amely jelentősen hozzájárult a változás patthelyzetéhez. Ez pedig a minden társadalom számára fontos hegemonia és legitimitás problémája. Tudjuk, főleg a 9. században zajlott le az iszlám történelem meghatározó eseménye, amely eldöntötte e társadalom jellegét: ekkor győzött az ókori keleti istenkirály modell (a társadalom felülről történő abszolutista irányítása) ellenében a teokratikus közösség hegemoniája, ami pyrrhusi győzelemnek bizonyult. A társadalmi gyakorlatban ugyanilyen sajátos kettősség alakult ki: a közösség hegemoniája nem intézményesült politikailag, ugyanakkor a hatalomgyakorlásnak nem volt a társadalomtól elfogadott legitimitása. A továbbiakban ezért a formális

és informális intézmények sajátos kettőssége alakult ki. A jogszolgáltatást, az adóztatást és a hadsereg működtetését az uralkodó formális intézményrendszere felügyelte, ám ezzel párhuzamosan léteztek a közösség és értelmisége, a vallástudók informális csatornái: a bazár, a mecset és a medresze (gondoljunk csak ezek szerepére például a sáh megdöntésében és Khomejni győzelmében). A két rendszer csak lázadások és tömegmegmozdulások idején érintkezett egymással, ám az egyetlen változás a régi helyzet megújítása lehetett más szereposztással (gondoljunk Mubárák fölváltásával Szíszi által).

*Ha nincs modernizáció, elképzelhető-e, hogy éppen a demokratikus világ mostani struktúrájának lebontásában kapjon szerepet közvetve vagy közvetlenül?*

Az iszlám világ mélyülő válsága, leginkább a legalább húszmillió európai muszlimmal és a végelethatalan muszlim menekültáradattal tagadhatatlanul befolyásolja az Európában kialakult demokratikus formákat. Természetesen nem az észak- és nyugat-európai országokban, hanem a minden téren alulfejlett kelet-európai térségben. Itt, ismeretes módon, nem alakult ki polgárság és civil társadalom, s nincsenek demokratikus hagyományok. Itt az önálló gondolkodás és cselekvés formái soha nem vertek mély gyökereket, s a könnyen önállósuló hatalom a felheccelt idegengyűlölet révén könnyűszerrel tudja manipulálni az embereket. Ezért azt lehet mondani, hogy nem a nem-létező demokráciát fenyegetik itt az iszlámtól kiinduló esetleges folyamatok, hanem a demokrácia kialakulásának a lehetőségét. Kitűnően föl lehet használni ezeket az autokrata uralmi aspirációk érdekében, s a civil társadalom csíráit is meg lehet semmisíteni. Az iszlám ebben a vonatkozásban véten vetkesnek tekinthető.

*Az európai muszlim tudósok egy része keresi a dialógust a kereszténységgel. Menynyire van ennek esélye a sikerre?*

Véleményem szerint semennyire. A kereszténység és az iszlám, lényegük szerint, kizárólagosságra törekvő univerzális vallások, amelyek minden más vallást alacsonyrendűnek tekintenek. A globalizáció korában az Ábrahám-vallások csak kényszerűségből, taktikailag és ideiglenesen függesztik fel a testvérvallás gyűlöletét, várva az igazságosító pillanatot — nem zárva ki néhány őszinte kezdeményezést. Az esetleges dialógusoknak/trialógusoknak egyetlen haszna lehet: a „másik” elhárításának pillanatnyi felfüggesztése valamennyire talán elősegíti annak elemi megismerését.

*A manicheizmusról szóló könyv bevezetőjében a kultúra rohamos hanyatlásáról beszél. Meg lehet ezt a folyamatot állítani?*

Nem lehet. Hadd tisztázzunk ehhez néhány dolgot! Különbséget kell tennünk *civilizáció* és *kultúra* között. A tudomány és a technikai ismeretek az előbbihez tartoznak, míg a különböző szimbolikus formák (a nyelv, a mítosz, a vallás, a művészetek, az irodalom és a történelem, vagyis a múlt dimenziója) a kultúra részei, az, aminek a révén, Pascallal szólva, az ember nemcsak az, ami, hanem ami lehetne, vagyis ami nélkül nincsen emberi autonómia és szabadság. A civilizáció a szükség-szerűség birodalmát jellemzi, amelyben az ember a külső meghatározottság heteronóm, szükségleteknek alávetett életét éli. Ezt bizonyos korlátok közé lehet szorítani, s ezt szolgálja a tudomány, amellyel kapcsolatban egyedül alkalmazható a haladás fogalma. A polgári kor kialakulásával a társadalom kizárólagosan meghatározó mozzanata lett



a gazdaság szférája, a piac kereslet–kínálat elve, amely minden mást a maga képeire formál, s csak azt hagyja meg, ami a fogyasztás mind olajozottabb működését szolgálja. Az utóbbi jellemzője, egyebek között, a kellemesség és az élvezet elve, ami „sikeresen” megfosztotta az általa tolerált kultúrát korábbi kontesztáló, az adottat meghaladó jellegétől, s kialakította az adottat igenlő fából vaskarikát, vagyis a „tömegkultúrát”. Így a polgári korszak lett az első kor a világtörténelemben, amely kultúrák között, közösségek között, érték között, és hagyományok között. Ezek valaha összefüggő rendszert alkottak, amely megkövetelte a nevelést, a többgenerációs családot, az elsődleges közösséget és az értékeken alapuló normákat. A tömegfogyasztást szolgáló posztmodern korszak a hagyomány, a norma, a közösség és a közös értékek tagadására épül: norma helyébe az érték között törvény, a közösség helyébe a tömegben létező arctalan egyes lépett, a nevelés helyébe pedig a hasznot hajtó, gyorsan avuló ismeretek elsajátítása lépett. A polgári kor végterméke pedig — s valójában ez adhat okot a rezignációra és a melankóliára — a saját „elidegenedését” élvező, azzal elégedett fogyasztó, akinek a boldogságát József Attila ábrázolta az *Eszmélet* című versében: „Láttam a boldogságot én, / lány volt, szőke és másfél mázsa. / Az udvar szigorú gyöpén / imbolygott göndör mosolygása. / Ledől a puha, langy tócsába, / hunyorgott, röffent még felém — / ma is látom mily tétovázva / babrált pihéi közt a fény.” Korábbi korok embere a válságba jutott kultúrát újjáépíthette a hajszálgökökben folytatódó értékekre építve, a ma embere azonban nem tud hová „kihátrálni” a fogyasztás, a reklám és a celebek világából. Hozzáteesszük, hogy nem is akar.

*Ha visszatekint fél-  
százados tudományos  
munkásságára, milyen  
tanulságokat vonna le?*

A tudományos munka a társadalomtudományokban egyfelől félreismerhetetlen egyéni teljesítmény, másfelől társadalmilag értékelt és jó esetben felhasznált eszmei kínálat. Ha csak az utóbbi számítana, azt mondhatnám, hogy tudományos pályafutásom meglehetősen kudarcos volt itthon. Noha az idegen nyelvű munkáimnak volt visszhangja külföldön (egy-egy művemről tucatnyi recenzió jelent meg), itthon több mint húsz könyvemet a csendes érdektelenség övezte (többől még csak néhány soros recenzió sem jelent meg). Magyarázhatjuk ezt úgy, hogy az orientalisztika túl későn jelentkezett, s ahogy a világirodalom elitklubjába már nem kerülhetett be keleti mű, úgy az időközben megszűnt közműveltség része sem lehetett már. A másik magyarázat az lehet, hogy egy-egy könyvem elolvasása talán komoly előismereteket és erőfeszítést igényel, ami az internet korában mind ritkább. Ám leginkább arról lehet szó, hogy amit nem szeretünk, azt nem is akarjuk megismerni. A kérdés szubjektív részére lényegében az első kérdésre adott válaszban feleltem meg. Több mint ötven éven át, külső kényszer nélkül építhetem föl az életművemet, aminek az adhatja egyéni jellegét, hogy a különböző problémákat a magyar nyelv szeretetével, az anyag tiszteletével, elméletileg, történetileg és összehasonlító módon próbáltam elemezni. Így, noha az olvasók nem kényeztettek el, a kutatásban és az írásban a legutóbbi időig örömet leltem. Azt hiszem, ez lehet a legtöbb egy kutató számára.