

Áni emlékezetének sokrétű dinamikája

Áni a középkori Örmény Királyság uralkodócsaládja, a Bagratida-dinasztia fővárosa volt 961-től 1045-ig. Gazdaságilag és kulturálisan fejlett városnak számított, amely egy ideig politikai és egyházi központként is szolgált. Fénykorában olyan stratégiai útvonalak közelében helyezkedett el, amelyek Bizáncot, Perzsiát, az arab kalifátusokat és Közép-Ázsiát kötötték össze. Az áthaladó karavánoknak és a kereskedőknek köszönhetően a település virágzó kereskedelmi központtá vált. Monumentális épületei miatt az „1001 tornyú Áni” megjelöléssel illeték. A 11. századtól földrendések, a szeldzsuk hódítás és a mongol inváziók következtében Áni jelentősége csökkent, majd a kora újkorra a település teljesen elnéptelenedett, és romvárossá, azaz „elveszett várossá” vált. Mindezek ellenére hosszú időn keresztül az önálló örmény államiság szimbóluma volt, sőt a 19. században az örmény politikai gondolkodókban felmerült, hogy Áni legyen a majd újra létrejövő örmény állam központja. Maradványai mind a mai napig megtalálhatók Kelet-Törökországban, közvetlenül Örményország határa mellett.

Romjai a fantáziát is megragadták: a valóságtól elszakadva Áni képzeletbeli helyé fejlődött, és fénykorától kezdve mind a mai napig az örmény írók, festők, később fotográfusok és filmkészítők több nemzedéke által megidézett kulturális ikonná vált. Claude Mutaflan szavaival élve, a főváros egyfajta fönixhez kezdett hasonlítani, amelyre újra és újra felnéztek, és úgy tekintettek rá, mint az örmény kultúra, hagyomány és történelem egykor létező egyik legfontosabb központjára. Ennek megfelelően számos kutatás foglalkozott – és foglalkozik ma is – a középkori Ánival (például Josef Strzygowski, Christina Maranci, Patrick Donabédian munkássága), ugyanakkor kevés figyelem irányul arra, hogyan változott az elveszett város percepciója az évszázadok során. Áni ugyanis összetett emlékezetkultúrát hozott létre, az örmény identitás különböző formáinak kialakulását tette lehetővé Örményországban és az örmény diaszpórában. A város mind a mai napig fennmaradt romjainak különösen fontos szerepe van a sokrétű kollektív emlékezetben.

Az „elveszett városok” (lost cities) koncepciója

Az urbanizáció évezredek óta zajló, a világtörténelmet meghatározó folyamat. A városok különböző gazdasági körülmények között jöttek létre, számos regionális jellemzőjük van. Napjainkban a városiasodás különösen dinamikus módon folytatódik. A városfejlődésnek ugyanakkor egy másik – paradoxnak tűnő – oldala is van, a történelmi fejlődés következtében zsugorodó és teljesen elhagyott, úgynevezett „elveszett városokkal” is találkozhatunk. Demográfiai és politikai változások, természeti katasztrófák, járványok, fegyveres konfliktusok, gazdasági és infrastrukturális átalakulások és egyéb tényezők alakítják folyamatosan a Föld településszerkezetét: a világ különböző részein nemcsak új városok épülnek, hanem sok helyen pusztulnak el városok, majd romjaik egészen más kontextusban kerülnek elő.

Az „elveszett városok” fogalom olyan településekre utal, amelyek jelentős mértékben elnéptelenedtek, elhagyatottá váltak, vagy elvesztették eredeti társadalmi, gazdasági és politikai szerepüket, ugyanakkor olyan emlékezeti és kulturális jelentőséggel rendelkező helyszínek, amelyek őrzik a hanyatlásukat előidéző történelmi, politikai, gazdasági és környezeti folyamatok nyomait – legyen szó háborús győzelemről vagy vereségről, természeti katasztrófáról vagy migrációról, gazdasági átalakulásról és összeomlásról, vagy más társadalmi változásokról. Szociológiai szempontból az „elveszett városok” nem pusztán üres terek: élő archívumai a kollektív emlékezetnek. Identitásokat alakítanak, tudáskultúrákat őriznek, egyúttal megmutatják, miként emlékeznek az utókor társadalmi és korábbi életre, és miként küzdenek a haladás, a hanyatlás és a nosztalgia kérdéseivel. Ezek a városok szimbolikus és materiális találkozáspontként szolgálnak, ahol az emberi cselekvés és a kulturális képzelet összefonódik. Üzenetük és jelentőségük a későbbi korok emberei számára folyamatosan formálódik és generációkon keresztül hagyományozódik.

Az „elveszett városok” tanulmányozása lehetővé teszi, hogy feltárjuk a hely, az emlékezet és az identitás összefonódását, valamint azt, hogy az elhagyott városi terek miként értelmeződnek, instrumentalizálódnak különböző kulturális és történelmi kontextusokban. Ebben az értelemben az „elveszett városok” nem pusztán a múlt maradványai: dinamikus terekként szolgálnak, amelyeken keresztül a társadalmak saját történelmükre, értékeikre és jövőképeikre reflektálnak.

Az „elveszett városok” egy sajátos emlékezetkultúra részét képezik, amely szolgálhat identitások kialakítására, kultúrák megőrzésére, a haladás kritikájának megfogalmazására, vagy akár mitikus, illetve szakrális topográfiák felépítésére egy valódi „romkultusz” részeként. Ennek alapján a hangsúly nem arra a kérdésre esik, hogy milyen tényezők vezettek a város elhagyásához, sokkal inkább maguk az elhagyott városok állnak az érdeklődés középpontjában, valamint különböző értelmezési formáik.¹

1 Vö. *Lost Cities. Vom Leben mit verlassenen Städten in den Kulturen der Welt*. Hrsg. v. Zimmermann, Martin. Oldenbourg, 2023. (Schriften des Historischen Kollegs, 110.)

Áni mint „elveszett város”

A kortárs örmények mély vonzalmat éreznek Áni városa, Áni romjai iránt. Áni egy olyan főváros, amely sokkal inkább rezonál az emberekben, mint más egykori örmény fővárosok és városok, sokkal inkább visszhangzik a kollektív emlékezetben, mint II. (Nagy) Tigran birodalmának Tigranakertje, Artašat vagy Dvin. A várost már életében legenda övezte, leírásait gyakran túlzások jellemezték (olvashatjuk Peter Cowe tanulmányában).

Nemcsak Áni, de az örmény népirtás (1915) óta gyakorlatilag az egykori Oszmán Birodalom szinte valamennyi örmény települése „elveszett városként” értelmezhető, bár a szimbolikájuk talán kevésbé mélyreható. Kars például ma is élő város, gazdag kulturális örökséggel, ám az „elveszett város” koncepciója alapján mégis a veszteség, az üresség és a hiány helyeként értelmezhető. Kars története során többször került frontvonalba: az Oszmán Birodalom és az Orosz Birodalom küzdelmei, a 19. századi hódítások, visszafoglalások, népességmozgások, kitelepítések és menekülések mind alakították a város demográfiai viszonyait és identitását. A város népessége többször átalakult: a 19. század végén és a 20. század elején az örmények abszolút többségben voltak, az első világháború és az örmény népirtás során a keresztény lakosságot teljes mértékben kiirtották vagy elűzték, ma a térséget szinte teljes egészében muszlim közösségek lakják. Kars élő városként és Áni romvárosként a „lost cities” koncepciója révén egyszerre értelmezhető az elveszett örmény múlt, a demográfiai változások és a kulturális emlékek helyszínéül. Az üresség és a veszteség érzése a mai városlakók életében is jelen van. (Ezt bizonyítja Elke Hartmann írása.)

Kiváló példa az „elveszett városra” Van és annak emlékezete. A 19. században örmény néprajztudósok, régészeti expedíciók feltárták és dokumentálták Van földrajzi viszonyait, történelmét, mitológiáját és mindennapi életét. Garegin Srvandziants filológiai-néprajzi, Yervand Lalayan néprajzi-régészeti és Joseph Orbeli régészeti megközelítései összefonódtak. Munkásságuk érzelmi kötődésből fakadt, céljuk az örmény nemzeti öntudat felébresztése és Van emlékének megőrzése volt – mintha előre érezték volna a közelgő veszteséget. A kutatók munkájának köszönhetően Van nem veszett el teljesen, hanem „átmeneti állapotban” maradt meg az örmény kollektív emlékezetben. (Zhenya Ghazaryan azt vizsgálja, hogy a tudósok miként járultak hozzá ahhoz, hogy Van megmaradt az örmények kollektív emlékezetében.)

Már a 19. századtól kezdődően maradtak fenn vizuális források Ániról: a romok kiemelt figyelmet kaptak a fényképezés és a film területén is. A fotókon keresztül nyomon lehet követni, hogy miként alakult ki a várossal alkotott modern kép, különös tekintettel az első fotókra, amiket Ohannes Kurkdjian készített az 1870-es évek végén, valamint azokra a felvételekre, amelyek Nikoloz (Nyikolaj) Marnak a Császári Oroszországi Akadémia égisze alatt folytatott ásatásai során készültek 1892–1917 között. Az ásatásokról nemcsak tudományos publikációk, katalógusok és térképek számoltak be, hanem képeslapokat és útleírásokat is kiadtak, amelyek hozzájárultak ahhoz, hogy Áni népszerű úti cél lett, és egyre gyakrabban kezdtek

örmény értelmiségiek és utazók a városba látogatni. (Karen Jallatyan tanulmánya azt elemzi, miként alakították a fotók a modern Áni-képet.)

Rommá válása után Áni célpontja lett a különböző indíttatású zarándoklatoknak. Idezarándokoltak a 19. századi „Áni-örmények” Észak-Nahicsevából, akik Musban a Szent Karapet-kolostorban gyűltek össze, majd onnan folytatták útjukat Áni romjaihoz. A modern korban a zárandoklatok más körülmények között folytatódtak: az 1923-ban bekövetkező politikai változások – Áni Törökországhoz kerülése, a szovjet–török szembenállás, valamint Törökország örményellenes politikája – korlátozták a város megközelítését és felkeresését. A város romjai azonban továbbra is meghatározták a Szovjetunióban élő örmények történelmi és kulturális látásmódját: igaz, nem tudtak átjutni Áni romjaihoz, de a szovjet tagállamon belül fontos zarándokhellyé vált az örmény–török határ mellett az a földrajzi pont, ahonnan szabad szemmel is láthatóak voltak Áni romjai, és ahol el lehetett merengeni a nemzet történelmén. Az amerikai és a nyugat-európai örmény diaszpóra tagjai az 1960-as évektől kezdve rendszeresen látogathatták Ánit – kiegészítve Nyugat-Örményország (földrajzilag Anatólia) beutazásával –, miközben saját fotó- és filmarchívumot hoztak létre, amely része lett az „elveszett városról” alkotott emlékezetközösségnek. Ugyanakkor a különböző zarándoklatok esetében kétféle emlékezetközösség létezik: az Örményországon belüli zarándoklatok során a látogatók csak láthatják a romokat, de mivel a határ zárva van, fizikailag nem lehetnek a romvárosban. Az örmény diaszpóra tagjai viszont eljuthatnak a romokhoz, meg is érinthetik azokat, de egy diaszpóra tagjaiként idegen országba térnek onnan vissza. Ebből adódóan mind az örmény diaszpóra tagjainak, mind az örményországi lakosoknak az „elveszett város”, Áni más értéket képvisel. (A zarándoklatok indítékait és lelki vonatkozásait tárja fel Konrad Siekierski tanulmánya.)

Érdekes az építészet prizmáján keresztül is megvizsgálni Áni szerepét, valamint építészettörténeti vonatkozások bevonásával újraértékelni azokat az elképzeléseket, amelyek Áni templomainak építészeti mintáit a középkori európai vallási építészethez kötik (elsősorban Josef Strzygowski elméleteire² és azok hatására utalnánk, például Guzsik Tamás munkásságában), vagy Áni építészetének a szeldzsuk és később az oszmán építészetre gyakorolt hatását hangsúlyozzák (Suzan Yalman).³ Az 1915-ös népirtást követően a Bagratidák fővárosának templomait a „legtisztább” és „legeredetibb” örmény vallási építészet megtestesítőjeként állították be, a diaszpórában élő örmények identitásának megalkotására és megőrzésére irányuló törekvések részeként. Áni templomai az örmény diaszpóra vallási építészetének végső referenciapontjaivá és fő inspirációs forrásaivá váltak Aleppótól Bejrúton, Kairón és Bukaresten át Párizsig, Londonig és az Egyesült Államok több városáig. (Vahé Tachjian és Joseph Rustom tanulmánya a libanoni örmény templomok építését és az építészeti felfogásokat mutatja be.)

2 Strzygowski, Josef: *Die Baukunst der Armenier und Europa. Ergebnisse einer vom Kunsthistorischen Institute der Universität Wien 1913 durchgeführten Forschungsreise*. I–II. Wien, 1918.

3 Yalman, Suzan: *Artistic Exchanges between Armenia and the Islamic World*. In: *Armenia: Art, Religion, and Trade in the Middle Ages*. Ed.: Evans, Helen C. New York, 2018. 122–128.

A magyarsághoz – mint befogadó közeghez – asszimilálódott erdélyi örmények körében irodalmi és történeti munkák születtek, amelyek az örmény identitás megőrzését célozták. Ezek közül kiemelkedik Dondoni Vártán József *Örmény nemzet históriája* című kézirata, amely a mitikus kezdetektől (Hajk uralkodásától) 1800-ig terjedő örmény történelmet mutatja be az erdélyi örmény fiataloknak. Az eddig gyakorlatilag ismeretlen kéziratban Áni is megjelenik, igaz, itt még nem az elképzelt származás helyeként, hanem mint valódi főváros, amely később vált a történelmi narratívákon keresztül az erdélyi örmény identitás szimbólumává, személyekhez és eseményekhez kapcsolódva. (Kiss Péter azt elemzi, milyen képet közvetített Ániról művében Dondoni Vártán József.)

Az a széles körben elterjedt toposz, amely az örményeket külföldön élő idegenekként ábrázolja, akiknek nincs hazájuk és nincsenek stabil intézményeik, a diaszpórában eredettörténetek kialakulásához vezetett. Áni az elveszett őshaza szimbólumává vált a Galíciában és Erdélyben élő örmények körében a 19. században. Mint az emlékezet helye, „lieu de mémoire” szimbolizálta a többségi örmény társadalomtól elszakadt, anyanyelvét elvesztett örmény közösség ragaszkodását egy korábbi királyság fővárosához: az eredet mitikus narratívája kötődött hozzá. Kérdésként merülhet fel, hogy Áni mit jelentett az örmény közösségek számára: mindössze az emlékezet helyéről (Pierre Nora-i értelemben) vagy sokkal inkább a nemzetképződés egy korai példájáról (Benedict Anderson „imagined communities” koncepciójának megvalósulásáról) beszélhetünk? Bármelyik koncepcióról legyen is szó, a gondolat létrejöttében az örmény katolikus szerzetes, Minas Bžškeanc’ útleírása (1830) döntő tényező lehetett. Az Erdélyről szóló fejezet itt olvasható először magyarul. (Kovács Bálint az útleírás születését és jelentőségét vizsgálja.)

Áni napjainkban is identitásalkotó tényező Magyarországon. Az örmény nemzetiség két fő csoportjának mindegyike igyekszik a „valódi örmények” státuszát kizárólagosan magának fenntartani. Az áni származás tudata fontos szerepet játszik a csoportképződésben és a belső hierarchiák kialakításában. Az erdélyi örmény származás és a családi emlékek – például a tiszta örmény ősök, az erdélyi telepes múlt, a nemesi címek, a korabeli gazdagság és az Ániból való származás – mind a mai napig szimbolikus erőként szolgálnak az identitás hitelesítésében. A diaszpórán belüli hatalmi viszonyok és a két csoport közötti viták bizonyítják, hogy az eredet kérdése egyszerre forrása a közösség összetartozásának és belső megosztottságának. (Hakob Matevosyan ezeket a tényezőket elemzi.)

A *Világtörténet* jelen száma a Gerda Henkel Stiftung (Düsseldorf) által támogatott *Lost-but-found: Armenian Capital Ani at Contested Crossroads* elnevezésű tudományos projekthez kapcsolódó kutatásokat mutatja be. A kutatócsoport vezetői Elke Hartmann és Kovács Bálint, posztdoktori kutatói Karen Jallatyan és Konrad Siekierski. Az interdiszciplináris kutatások célja annak a sokrétű hatásnak az elemzése, amelyet az egykori Örmény Királyság fővárosa, Áni váltott ki az Oszmán Birodalomban és azon túl, és amely napjainkban is érezhető Örményországban, Törökországban és az örmény diaszpórában. Az interdiszciplináris megközelítés merít a társadalom- és a humántudományok eredményeiből, egyúttal új megközelítések kidolgozására ösztönzi a kutatókat, akik a különböző tudományágak területén

(például történelem, irodalom, művészettörténet, építészet) már korábban foglalkoztak Ánival. A vizsgálat célja, hogy hozzájáruljon az „elveszett városok” életünkre gyakorolt hatásainak kritikusabb megértéséhez. Az örmény Áni példája kiváló alkalmat kínál olyan kérdések megfogalmazására, amelyek egyre sürgetőbb válaszokat igényelnek globalizált világunkban.

Elke Hartmann – Kovács Bálint

THE MULTIFACETED DYNAMICS OF ANI’S REMEMBRANCE

The current issue of *Világtörténet* presents research conducted within the framework of the scholarly project *Lost-but-found: Armenian Capital Ani at Contested Crossroads*, supported by the Gerda Henkel Foundation (Düsseldorf). The aim of this interdisciplinary research is to analyse the multifaceted impact exerted by Ani, the former capital of the medieval Armenian kingdom under the Bagratid dynasty (961–1045), on the Ottoman Empire and beyond—an influence that continues to resonate today in Armenia, Turkey, and across the Armenian diaspora. Ani was a city of remarkable economic and cultural sophistication, which for a time also functioned as a political and ecclesiastical centre. By the early modern period, however, it had become completely depopulated and transformed into a ruin—effectively a “lost city.” Nevertheless, it continued to serve as a potent symbol of Armenian statehood and national identity. The contributions in this thematic issue focus on how perceptions of Ani have evolved over the centuries. The city has given rise to a complex culture of memory, enabling the articulation of diverse forms of Armenian identity both within Armenia and across the diaspora. Its surviving ruins continue to play a particularly significant role in shaping multifaceted collective memory to this day.

Áni öröksége

Történetek a veszteségről és a gyarapodásról

A mai örmények mély rokonságot éreznek Áni városával. Áni sokkal erőteljesebben rezonál az örmény társadalomban, mint más korábbi fővárosok, legyen szó Tigranakert városáról (és ezzel együtt II. Tigran birodalmáról), vagy Artašat, Duin, Bagaran, Širakawan, Kars, Sis korábbi örmény fővárosokról, amelyeknek az ábrázolása a jelenlegi örmény főváros, Jereván önkormányzatának falán díszel.¹ Áni már akkor legendává vált, amikor még fővárosként működött: sokszor eltúlzott jelzőkkel írták le, a középkori írók gyakran hivatkoztak az „1001 templomáról ismert Áni”-ra.² Értekezésünket Ániról, a városról és folyamatos, sokoldalú jelentőségéről négy témakörre osztjuk: 1. a város felemelkedése és hanyatlása, illetve annak modern kori történeti értékelése, 2. az erdélyi örményeknek a középkori fővárossal kapcsolatos szóbeli történetei, 3. a hagyományos örmény narratíva mintázata, 4. a város folyamatos jelentőségét hangsúlyozó későbbi nézőpontok kontextusba helyezése. Mi volt tehát röviden ez a történet?

Történelmi áttekintés

A Kr. u. 5. és 6. században Ánit a Kamsarakan család erődjeként jegyezték fel, amely a Kr. u. 9. század elején a Bagratidákra szállt, hogy birtokaik kincstáraként szolgáljon. 961-ben III. Asot (Ašot, 952/953–977) király fővárossá alakította át.³ Örökösei alatt a város folyamatosan bővült, míg végül I. Gagik (989–1020) alatt érte el fénykorát. Gagik fia, III. Szempad (Hovhannes-Smbat, Yovhannēs-Smbat, 1020–1040) a többi, a régióban uralkodó dinasztia politikáját követve Bizáncra hagyta az államot, és már javában folyt a megállapodás végrehajtása, amikor fia, II. Gagik (1025–1079) ellenállást szervezett.⁴ II. Gagik konstantinápolyi látogatása

* A szerző a University California (UCLA), Los Angeles, Near Eastern Languages and Cultures Narekatsi Chair of Armenian Studies professzora (368 Kaplan Hall Los Angeles, CA 90095, cowe@humnet.ucla.edu).

¹ Vardanyan, 1995. 157–187.

² Edesszai Máté, 1869. 177.; Edesszai Máté, 1993. 102.; Kirakos, 1961. 258.; Aristakēs Lastivertc’i, 1985. 220.; Rubrucki Vilmos leírását lásd: Mutafian, 2011. 161.; Mxit’ar Anec’i, 1983. 108.; Bar Hebraeus, 1932. vol. 1. 216.

³ Greenwood, 2011. 61.

⁴ Manandyan, 1965. 173.

után bizánci kormányzót küldtek, hogy integrálják a királyságot a birodalomba. Mivel a bizánci Dukász-dinasztia, hogy elkerülje a kincstár kimerülését, csökkentette az egységek fizetését, a katonák kevés ellenállást tanúsítottak a szeldzsuk portyázó betörésekkel, majd hódító invázióval szemben.⁵ Ennek következtében Ánit 1064-ben Alp Arslán nagyszeldzsuk szultán (1063–1072) seregei elfoglalták, majd fia, Malik-Shāh (1072–1092) 1072-ben eladta a várost a kurd Shaddādidák dinasztiája Duinban (Dvin) és Bardában uralkodó ágának.⁶ Úgy tűnik, hogy megszakításokkal 1199-ig tartották a várost, először önállóan, majd III. György grúz király (1156–1184) idejétől kezdve hódoltsági viszonyban.⁷ 1199-ben I. Tamar grúz királynő (1184–1213) a régjót az örmény Zak'arida család hadvezéreinek, Zak'arének és Ivanének adta. A terület átvészelte az 1225–1231-es hvárezmi támadást és az 1236–1244-es mongol hadjáratot. A Zak'aridák ezt követően mongol fennhatóság alatt megőrizték uralmukat.⁸

Az utolsó mongol kán, Abu Szaid (Abū Sa'īd, 1316–1335) halála után a trónra pályázók közötti rivalizálás több mint tizenöt évig tartott, ami instabilitást eredményezett, de úgy tűnik, ez nem gátolta komolyan az Ánival folytatott kereskedelmet. Sőt, Timur Lenk (1336–1405) hadjáratai, valamint a kereskedelmi útvonalakra gyakorolt hatása ellenére a kereskedelem a Trebizond felé vezető fontos tengelyen egészen addig folytatódott, amíg az államot 1461-ben be nem olvasztották az Oszmán Birodalomba. Áni megőrizte szerepét – mint tartományi központ és pénzverde – a Dzsalájidák alatt (körülbelül 1335–1406) és a Karakojunlu törzsszövetség uralmának kezdeti időszakában (körülbelül 1406–1468).⁹

Minden bizonnyal az utóbbi korszakban született meg a döntés, hogy a főváros funkcióját a mongol hódítás utáni időkben egyre nagyobb kereskedelmi jelentőségre szert tevő Jerevánra ruházzák át. Ez volt az oka annak, hogy Áni alacsonyabb rangot kapott az oszmán közigazgatásban a 16. században. 1578-ban csak egy szandzsák székhelye lett, míg riválisa, Kars az egész tartomány (vilajet) központjaként háttérbe szorította.¹⁰ Valószínűleg a végső csapást Ánira mint közösségre I. Abbász perzsa sah (1588–1629) felperzselt föld politikája mérte. A sah a perzsa-oszmán határkonfliktus során a 17. század elején nagy területeket néptelenített el (miközben a lakosságot birodalma belsőbb régióiba telepítette át), hogy elrettentse ellenfeleit a további betörésektől. Számos forrás beszámol az Ánitól Dzsulfáig terjedő, példátlan méretű művellet hatásairól, különösen a kitelepített lakosságot érintő következményekről.¹¹ A 17. századi utazók már romként írják le Ánit, bár megjegyzik, hogy a hely még mindig őriz valamit egykori eleganciájából.

⁵ Uo. 174.

⁶ Mutafian, 2011. 155–156.

⁷ Uo. 156–159.

⁸ Uo. 161.

⁹ Clavicho spanyol diplomata feljegyezte, hogy a század első éveiben, Tabrizból hazatérve meglátogatta Ánit, és tiszteletét tette a városért felelős helyi tisztviselőnél. Áni városi rangját számos kéziratos kolofon is megerősíti. Lásd: Hakopyan, 1982. 335–336.

¹⁰ Sinclair, 2011. 186–201. Evliya Çelebi utazó megerősíti ezt az állapotot a helyszínen a 17. század közepén tett látogatása során. Lásd: Hakopyan, 1982. 353.

¹¹ Hakopyan, 1982. 350–351.

A fenti összefoglalás epigráfiai adatokon, építészeti örökségen, pénzforgalmon, valamint különböző műfajú és nyelvű, főként nem örmény nyelvű forrásokon alapul. Áni olyan városként rajzolódik ki, amelynek története összetett és változásokkal teli, mégis viszonylag folyamatos, továbbá a végső hanyatlás hosszú időszakot követően, fokozatosan következett be. Mindazonáltal Áni fennállásának nagy részében jelentős nemzetközi kereskedelmi gócpontként és közigazgatási központként működött. A rendelkezésre álló források alapján nem úgy tűnik, hogy az elleneséges támadások – akár pusztítás, zűrzavar vagy a lakosság szétszórása révén – végzetes csapást mértek volna Áni gazdasági életképességére, noha alkalmanként okoztak átmeneti megrázkódtatásokat.

Az örmény közösség nyeresége az eredetlegendából

Hasonlítsuk most össze az elmondottakat a krími örmény közösség szájhagyomány útján fennmaradt történeti narratívájával, amelyen az uralkodó erdélyi változat alapul. Több évszázados szóbeli továbbadás után, melynek során feltehetően bizonyos, a szájhagyományozásra jellemző változásokon ment keresztül, először 1672-ben Martiros Trimec'i (Martiros Ghrimetsi, konstantinápolyi, majd jeruzsálemi örmény pátriárka) jegyezte le verses formában Kaffa (ma Theodosia) kulcsfontosságú központjának történetét.¹² A költő megemlíti, hogy a közösség eredetéről szóló történet nem könyvekben, hanem elbeszélések formájában terjedt, ami arra készítette, hogy mindenekeelőtt a történész szerepét öltse magára. Ami feltűnő, az az, hogy a munkája négy egymással összefonódó jellemzőre helyezi a hangsúlyt: 1. a kollektív bűn, amely kiváltja az isteni haragot és büntetést, 2. a város teljes elpusztulása és a lakosság nagy részének megsemmisülése, 3. az életben maradtak fogságba esése, végül 4. szétszóródása. Ez a minta még hangsúlyosabb módon ismétlődik meg a költő egy másik, ugyanabban az évtizedben írt költeményében, amely a bibliai *Síralmak* könyvének újbóli elbeszélése, de valójában a zsidó és az örmény száműzetés közötti párhuzamokat hangsúlyozza.¹³

Az örmény pusztulás helyszíne Áni, amit teljesen leromboltak, míg a szerző a túlélőket úgy ábrázolja, mint akik messzire menekülnek. Ugyanakkor semmilyen pontos adat nem szerepel a műben, amely ezt a kivonulást ismert történelmi eseményekhez kapcsolná. Annak ellenére, hogy az elbeszélés a Krímre összpontosít, az ottani közösséget a népességszétszóródás szélesebb kontextusába helyezi, név szerint említve Dzsulfa (Nahicseván) és Van városát. Ezen a ponton kezdődik a szűkebb történet, amely egy olyan csoport vándorlását követi, amely átkelt a Kaszpi-tengeren, és egy időre Szarajban, a Dzsocsi Ulusz (a Mongol Birodalom északnyugati, az Arany Horda által ellenőrzött területe) fővárosában telepedett le, mielőtt Kaffába költözött. Ezt követően ez a csoport hasonlóképpen kettévált, egy része

¹² Kirakos, 1961. 258–259.; Kirakos, 1986. 221–222.

¹³ Mik'ayelyan, 1964. 34–42.

helyben maradt, míg mások Akkermanban (Besszarábia) és Havasalföldön telepedtek le, ami végső soron Erdély irányába mutat. Az elbeszélés további része a krími közösség történetét követi nyomon egészen a szerző életének végéig.

A legenda és az anyagi kultúra emlékei

A szöveg érdekessége, hogy az örmények Kaffába érkezésének évét 1331-re teszi, és feljegyzi, hogy a félsziget legkorábbi lakosságát az örmények megjelenése előtt a görögök alkották, majd 1051-ben érkeztek a kipcsakok, „valamivel később” pedig a frankok (velenceiek és genovaiak). Az örmények megjelenéséről szóló, szájhagyományon alapuló történetet azonban a tárgyi kultúra emlékei és az írott források nem igazolják. A kaffai Szent Szárgisz örmény templomban található feliratot például 1047-re datálják, ami arra utal, hogy maga a szentély a 10. században épülhetett, tehát az 1330-as éveknél jóval korábban.¹⁴

A felirat összhangban áll számos más adattal, amelyek alátámasztják, hogy az örmény jelenlét a Krím félszigeten a 11. században kezdett virágzásnak indulni a nemzetközi kereskedelem révén.¹⁵ A kereskedelmi hálózatok összekötötték a Krímet más fekete-tengeri és balkáni örmény közösségekkel (például a kijevivel és a livivel stb.), többek között Akkermannal, ahol már a 10. században dokumentáltak örmény jelenlétet.¹⁶ Dzsulfa és Van városai szintén fontos szárazföldi kereskedelmi útvonalakon találhatók. Mindez arra utal, hogy Martiros szövegét úgy kell értelmezni, hogy az rögzíti és megerősíti a kaffai közösség alapítási legendáját, amely sztereotip módon az Ánihoz kötődő pusztulás és szétszóródás paradigmához társítja az örmény közösség eredetét, figyelmen kívül hagyva más tényezők szerepét a település fokozatos, több generáción át tartó békés fejlődésében.

Az elbeszélést alátámasztó tényezők

Valószínűleg a szájhagyomány is felelős azért, hogy az elbeszélés laza kapcsolatot teremtsen Áni és Kaffa között, mivel nem határozza meg pontosan, hogy milyen körülmények között kényszerítették távozásra az elmenekülőket. A hivatkozás pedig, amely a kaffai örmények származását az arisztokrata Pahlavuni-házhoz köti, arra enged következtetni, hogy az előkelő eredet és az Ániból való származás fontosabb volt a közösség önképében, mint az ősök útjának pontos, részleteket is tartalmazó megőrzése.¹⁷ Szaraj elhelyezkedéséből adódóan – a Belső-Ázsiába vezető kereskedelmi útvonal egyik csomópontjaként – a mongol korszakban valószínűleg jelentős forgalmat vonzott Anatólia felől, és olyanok is érkeztek, akiket a Dzsocsi

¹⁴ Uo. 46., 64. A korai feliratok jelentőségéről lásd: uo. 46–49.

¹⁵ Uo. 40–42.

¹⁶ Mik'ayelyan, 1964. 43., 62.; Manandyan, 1965. 184.

¹⁷ Ennek a nemesi háznak az Ánihoz való viszonyáról lásd: Matevosyan, 2015.

Ulusz üldözött az Ilhán Birodalom területére. A portyázások örmény foglyok deportálásával jártak, ami magyarázatot adhat az elbeszélés ezen elemére.¹⁸

Az elbeszélés pontosságát megkérdőjelező történelmi adatok

Áni 1236-ban mongol támadás áldozata lett, mivel nem volt hajlandó megadni magát, a jelek szerint azonban a város viszonylag gyorsan és különösebb nehézségek nélkül talpra állt.¹⁹ Továbbra is kiszolgálta a nemzetközi forgalmat a Tifliszbe vezető útvonalon, a Bagaranon keresztül vezető másodlagos útvonalon és a Tebrizbe vezető főútvonalon,²⁰ amely Bagdad mongol pusztítása (1258) után az Ilhán Birodalom második kánja, Abáká kán (1265–1282) alatt a térség első számú kereskedelmi központjává vált. Az áruk részben tengeri úton érkeztek a Kelet-indiai-óceán felől, részben szárazföldi útvonalakon, majd folytatták útjukat vagy Trapezunton (ma Trabzon) keresztül Ániba, vagy Erzerum, Erzincan és Sivas érintésével dél felé, a kilikiai örmény kikötővárosba, Ayasba. Áni akkori virágzásáról jól tanúskodnak Rubruki Vilmos ferences szerzetes egymást követő beszámolóí,²¹ aki 1255-ben járt a városban, továbbá Bar Šauma rabbi beszámolóí, aki mintegy két évtizeddel később tanítványával, Markosz rabbival tett látogatást.²² A virágkort megerősítik különféle feliratok, valamint a Szent Megváltó templomának harangtornya, amelyet 1271-ben építettek. Mivel a kereskedelmi forgalomban bekövetkező változások gyakran csak hosszú idő elteltével jelentkeznek, úgy tűnik, hogy Áni képes volt átvészelni a 14. század első felének gazdasági visszaeséseit.

Egy másik szóbeli történet, amely tovább erősíti: a krími örmények Ániból származnak

Vizsgáljunk meg most röviden egy másik, Kaffából származó elbeszélést, amely a közösség Ániból való származásáról ír. A szöveg, amelyet a kézirat főírója, Dawit' Ľrimec'í állított össze, az 1690-es, *Patmut' iwn Anec'woc' K'ēfēi* [A kaffai Áni lakosainak története] című menologium kolofonjában található.²³ A kódexet Kaffában írták, majd Nahicsevánba szállították. Lényeges, hogy a szerző ugyanazt a módszert követi, amelyet Martiros, ugyanabban a sorrendben halad, néha szinte szó szerint ugyanazt írja. Olyannyira, hogy megismétli elődje állítását: mivel a történet korábban csak szóbeli hagyományként létezett, ő az első, aki írásba foglalja a történetet. Még a forrásánál is jobban törekszik arra, hogy a közösség tekintélyes származását

18 Alpojačean, 1955. 2. köt. 352. Érdemes megjegyezni, hogy Kirakosnak az 1236-os mongol támadásról szóló feldolgozása azt hangsúlyozza, hogy az arisztokratákat lemészárolták, míg a kézműveseket a nőkkel és gyermekekkel együtt elhurcolták.

19 Manandyan, 1965. 188.; Sinclair, 2011. 179.

20 Sinclair, 2011. 179.

21 Rubruki Vilmos, 1900.

22 Ezekről lásd: Mutafian, 2011. 161–162.

23 A kézirat jelenleg a jereváni Matenadaran gyűjteményében található (M7442 jelzet). A kolofon a 280–283. oldalt foglalja el. Megjegyzendő, hogy az *Anec'í* (Áni lakója) kifejezés már a címben jelzi azt a magasabb társadalmi státuszt, amelyre a közösség törekedett.

hangsúlyozza, valamint hogy az Ánira való hivatkozással, a „nemes lakóhelyünk” és a „fejedelmek és arisztokraták lakhelye” megjelöléssel a korabeli kereskedői középosztály önképét megerősítse.²⁴ Ez a társadalmi elit azután úgy jelenik meg, mint amely az örményeket a Krímbe vezeti a hosszadalmas úton, majd irányítja az építkezéseket, miközben a közösség ott megtelepszik. Dawit’ egy lényeges ponton eltér elődje, Martiros beszámolójától: Kirakos Gandzakec’i (1200/1202–1271) történetíró leírása alapján Áni pusztulását és a közösség szétszóródását a város 1236-os mongol elfoglalásához köti.

Hagyományos örmény irodalmi beszámoló Áni elpusztításáról

Mi a jelentősége Kirakos Gandzakec’i szövegének, amely egészen a 18. századig jelentős hatást gyakorolt az örmény történelem értelmezésére egészen a 18. századig? Kirakos széles körű kontextusban tárgyalja Áni elfoglalását 1236-ban a mongolok által, a kereszténység 4. század eleji felvételétől a 13. század második feléig terjedő időszakot átfogó történeti áttekintésben. A város elfoglalásának retorikailag kidolgozott ábrázolását két korábbi történés megemlézése előzi meg, és a leírás hangvételét baljós nyugtalanság hatja át. Az első esemény egy eskü megszegése és annak negatív következményei.²⁵ Áni nemesei megszegték II. Gagiknak tett hűség- esküjüket, s ezzel elősegítették a bizánci uralom bekövetkezését és az önállóság elvesztését. Hasonlóképpen, a város lakossága méltatlanságot követett el Dioszkuros szanahini apáttal szemben, aki 1037–1038-ban az örmények katolikoszáként szolgált ellenfele, I. Petrosz Getadarj katolikosz (1019–1058) bebörtönzése idején.²⁶ Ezen vétek kedvezőtlen következményeként – a szöveg értelmezése szerint – Áni a szeldzsukok uralma alá került.²⁷

A mongol hadjáratokkal kapcsolatos fő szakasz ismételten a bűn elkövetését hangsúlyozza, majd megkezdzi az elmélkedést a büntetésről. Annak ellenére, hogy a város bevehetetlen volt, az Isten, hogy megbüntesse a lakosságot a kevélysége miatt – „ahogyan az kezdettől fogva mindmáig történik” –, úgy rendezte el, hogy a mongolok arassanak győzelmet.²⁸ Csormaghan (1230–1241), a mongolok hadvezére követeket küldött, hogy a város adja meg magát, ám a tömeg megölte őket, ezzel felbőszítette az ellenséget, amely ostrom alá vette a várost és katapultokkal támadta az erődítményeket.²⁹ A támadás elkerülhetetlenül pusztuláshoz vezetett. Az eseményeket a szöveg úgy írja le, hogy a mongolok a bevonulásukkor az egész várost lerombolták, a férfilakosság nagy részét lemészárolták, beleértve a mágnásokat is – mindezt olyan jelenetekkel ábrázolva, amelyeket szándékosan úgy épített

24 A livvi örmény közösség hasonló származási büszkeségéről lásd: Ališan, 1896. 202–204. Arisztokrata származásra vonatkozó állítások – hasonló okokból – a konstantinápolyi középosztálybeli örmény közösségekben is felbukkannak a 19. század közepén.

25 Kirakos, 1961. 92.; Kirakos, 1986. 83.

26 Edesszai Máté, 1869. 88–89.; Edesszai Máté, 1993. 61.

27 Kirakos, 1961. 90.; Kirakos, 1986. 81.

28 Kirakos, 1961. 258.; Kirakos, 1986. 220.

29 Kirakos, 1961. 258.; Kirakos, 1986. 221.

fel a szerző, hogy komoly retorikai hatást fejtsenek ki és bibliai párhuzamokra utaljanak.³⁰ Végül megjelenik a szétszórátás motívuma is: a mongolok nőket, gyermekeket és néhány kézművest fogságba hurcoltak el. Dawit' ezt követően azzal folytatja az elbeszélést, hogy a város lakossága szétszóródott, főként a Fekete-tenger és a Kaszpi-tenger partvidékének különböző részein és azok hátsó részében.

Az Áni elpusztításáról szóló hagyományos örmény narratíva mintázata

Felmerül a kérdés, hogy honnan ered a négyes mintázat – 1. a kollektív bűn kiváltja az isteni haragot és büntetést, 2. bekövetkezik a város teljes elpusztítása és a lakosság nagy részének megsemmisítése, 3. az életben maradtak fogságba esése, végül 4. szétszóródása –, amelyet Kirakos és a középkori örmény történetírók egész sorának műveiben megfigyelhetünk. Véleményünk szerint ennek oka abban rejlik, hogy a történészek vallási képzésben részesültek, illetve abban, hogy Áni sorsát a Kr. e. 6. századi Jeruzsálem sorsával hozták összefüggésbe.

A babiloni száműzetés meghatározó pillanat volt a zsidó történelemben, Júda monarchiájának végét jelentette, a főváros elpusztulását és a terület birodalmi provinciává való alakítását, továbbá a Templom szerepének újraértelmezését a zsidó vallásgyakorlatban, valamint a nép szétszóródását (a kényszerű babiloni fogságot, illetve a szomszédos államokban való menedék keresését). E kataklizma emléke olyan szövegekben öröklődött tovább, amelyek történeti beszámolót nyújtanak (2Kir 24–25; Jer 39–43), vallási értelmezést kínálnak a katasztrófa okairól (Jeremiás próféciai), illetve költői módon idézik fel a tragédia lelki hatását (Jeremiás siralmai). Vizsgáljuk meg először a történelmi körülményeket.

Az említett esemény Júda és a nemrég létrehozott Újbabiloni Birodalom közötti rossz viszonyból fakadt. A feszültség a következő évtizedekben egyre súlyosabb következményekhez vezetett. Az első jeruzsálemi ostrom (Kr. e. 605) adófizetési kötelezettség kiszabásával zárult. A fizetés megtagadása egy második ostromot (Kr. e. 597) eredményezett, amely a város és a Templom kifosztásával, a király, az udvar és az elit deportálásával, valamint a lakosság egy részének Moádba, Ammónba és Edómba való menekülésével végződött. A harmadik ostrom (Kr. e. 582/581) végleg megpecsételte Jeruzsálem sorsát: lerombolták a városfalakat, a királyi palotát, a Templomot és az előkelők palotáit. Zedekiás (Cidkija) király súlyos büntetést kapott, és az életben maradt lakosság nagy részét deportálták. A pusztítás miatt a nemzetközi kereskedelem megbénult, a lakosság nagy részének Babilonba és Egyiptomba telepítésével megkezdődött a későbbi zsidó diaszpóra kialakulása.³¹

Történelmi szempontból nézve ezek az események egyértelműen a nemzetközi politika összefüggésében magyarázhatók. Júda egymást követő királyai ebben az időszakban Egyiptomot támogatták Babilonnal szemben, ami vazallusa engedetlensége miatt kiváltotta II. Nabukodonozor megfontolt, de fokozatosan szigo-

³⁰ Kirakos, 1961. 258–259.; Kirakos, 1986. 221–222.

³¹ Stern, 2000. 45.

rodó válaszlépését. Ugyanakkor az események megítélésében hosszú távon a vallási nézőpont vált uralkodóvá, és végül a Szentírás meghatározó értelmezéssé vált. Jeremiás próféta isteni ítéletként ábrázolja a katasztrófát, amelyet különféle kollektív bűnök váltottak ki: a telhetetlenség és csalárdság (Jer 6,13), a rágalmazás és lázadás (Jer 6,28), a bálványimádás (Jer 10), valamint a szövetség megszegése (Jer 11); mindezeket pedig a szegényérzet és a megbánás hiánya súlyosbítja (Jer 6,15). Eközben a *Síralmak* könyve – egy ősi közel-keleti irodalmi műfajt folytatva – a város pusztulását a történeti beszámolónál sokkal túlzóbb képekkel festi le, célja pedig a közösségi gyász kiváltása és ezáltal a bűnök miatti bűnbánat elősegítése.

A hagyományos örmény beszámoló és a Biblia közötti intertextuális kapcsolat

Hogyan értelmezzük a jeruzsálemi modell hatásait Áni esetében? A korábban elmondottak alapján az örmény történeti hagyomány három jól elkülöníthető szakaszra bontható: felemelkedés, pusztulás, majd később helyreállítás. A történetírók figyelme elsősorban a királyok és a katolikoszok cselekedeteire irányult, akiket a történelem fő alakjainak tartottak, és mivel többségük kolostorban, szerzetesi környezetben élt, különböző földrajzi régiókban, a város – mint olyan –, illetve a városi közösséget jellemző társadalmi-gazdasági folyamatok (mint például a kereskedelem vagy a kézművesség) iránt csekély érdeklődést mutattak. Áni városának jelentősége elsősorban abban rejlett, hogy királyi székhelyként szolgált, s ebből következően a megújuló monarchia büszkeségének szimbólumává vált. A második városfal 977-es megépítését – mindössze tizennégy évvel az eredeti fal 964-es felhúzása után – a királyi teljesítmény és pompa jelképeként dicsőítették, ám anélkül, hogy különösebben értékelték volna a kereskedelem nagyságát és bővülését, ami a népességnövekedést okozta, s ezáltal szükségessé tette a második fal építését.

II. Gagik csúcspontnak tekintett uralkodása után a történetírói diskurzusban az építkezés és növekedés narratívája fokozatosan átadta helyét a hanyatlás képének. A hanyatlást idegen inváziók sorozatának tulajdonították, ami kiváltotta, hogy a bűn és büntetés értelmezési keretében értékeljék az eseményeket. Mivel az írók egyúttal egyházi személyek is voltak, hajlamosak voltak a pusztulás képeinek túlzott hangsúlyozására, részben pedagógiai célzattal, az utókor számára szánt tanulságként. Ez a fajta értelmezés határozta meg a későbbi események, az 1045-ös bizánci támadás, az 1064-es szeldzsuk invázió, valamint az 1236-os mongol ostrom leírását is.

Ugyanakkor a jeruzsálemi modellben a szétszóródás válik a középkori örmény diaszpóra fejlődésének általános magyarázatává, a háborút tartva az összetett demográfiai változások elsődleges mozgatórugójának. Mivel a történetírók kevés érdeklődést mutattak az iránt, hogy milyen tényezők állnak a városok terjeszkedése mögött, figyelmen kívül hagyták a kereskedelmi hálózatok dinamikus ki- és átalakulását – pedig azok kulcsszerepet játszottak abban, hogy különböző csoportok új helyszínekre települtek, és benépesítették az adott gazdasági csomópontokat. Annak következtében, hogy Áni a késő középkorban fokozatosan marginalizálódott és kiszorult az örmény politikai és kulturális élet fő áramlatából, a hagyományos szemléletű kortárs történetírók – mint például T’ovma Mecop’ec’i (1386–1403)

és Ařak'el Davriřec'i (1590–1670) – már nem élő, valóságos városként tekintettek rá, hanem csupán korábbi forrásokból származó adatokat közvetítettek.

Későbbi nézőpontok Áni folyamatos jelentőségéről

A 16–17. századi események nyomán lezajlott változások – így Nagy-Örményország hagyományos területének oszmán bekebelezése, Anatólia demográfiai átrendeződése a dzseláli-felkelés utóhatásaként, valamint az új, az egész féltékére kiterjedő örmény nyersselyem-kereskedelmi hálózat kiépülése, különösképpen Iránban és az európai országokban – fordulópontot jelentettek, és alapvető átalakulást hoztak az örmény valóságban.³² Mindez új nézőpontokat eredményezett Áni városát és annak általánosan elfogadott jelentőségét illetően. Az örményekről elterjedt toposz – az, hogy az örmények idegen államokban élő, hazával és stabil intézményekkel nem rendelkező népcsoport – a diaszpórában eredettörténetek születéséhez vezetett. Ezek az eredettörténetek a város szimbolikus tőkéjét használták fel arra, hogy a korabeli kereskedő és kézműves közösségeknek (mint a városi középosztály képviselőinek) a vágyott, dicsőséges származást közvetítsék, kiváltságos helyzetet és presztízt sugallva, miközben továbbra is a hagyományos pusztulás-szétszóródás mintázatot követték. Ezek a történetek hasonló funkciót tölthettek be, mint az ókori és középkori örmény dinasztiák legendás leszármazási vonalai. Közben Áni városának „siratása” új nézőpontból bukkant fel: az elbeszélések nem a katasztrófa által megrendült kortársak nyers érzelmeit tükrözték, hanem a távoli örökösök szemléletét testesítették meg, akik azon töprengenek, mi lehetett volna Ániból,³³ vagy a lenyűgöző romok láttán vágy ébred bennük azok helyreállítására.³⁴ Az ilyen elmélgedések új mintákat hoztak létre: elképzelték, hogy a város ismét visszanyeri főváros szerepét, valamint azt is, hogy a 18–19. században lehetőség nyílik az örmény államiség újjászületésére.³⁵

32 Lásd: Griswold, 1983; Cowe, 2013. 320–323.

33 Kiváló példája ennek a jelenségnek Grigor Őřakanc'i (1756–1798 körül) *Kárhozat Áni városáról* című műve, amelyben a szerző arra utal, hogy szerette volna felfedezni a környéket, ezért végigsétált a falak mentén, felmérte a városi teret, megnézte a romos palotákat és templomokat.

34 Melik'Őhanjanyan, 1966. 200.

35 Tchobanian, 1996. 279., 281.

Forrás- és irodalomjegyzék

1. Kiadott források és szakirodalom

Ališan

1896 *Կամենից. տարեգիրք Հայոց* [Kamenic'. Az örmények krónikája]. Kiadta: Ališan, Lewond. Velence, 1896.

Alpoyačean

1955 Արշակ Այսոյանեան [Alpoyačean, Aršak]: *Պատմության Հայ գաղթականության* [Az örmény diaszpóra története]. Vol. II. *Քրիստոսի ժԱ. դարէն մինչև միջին դարու վախճանը* [A 11. századtól a középkor végéig]. Kairó, 1955.

Aristakēs Lastivertc'i

1985 *Aristakēs Lastivertc'i's History*. Translated from Classical Armenian by Robert Bedrosian. New York, 1985.

Bar Hebraeus

1932 *The Chronography of Gregory Abū'l Faraj, the Son of Aaron, the Hebrew Physician, Commonly Known as Bar Hebraeus*. Translated from Syriac by Ernest A. Wallis Budge. Oxford, 1932.

Cowe

2013 Cowe, S. Peter: Print Capital, Corporate Identity, and the Democratization of Discourse in Early Modern Armenian History. In: *Le Muséon*, 126. (2013) 3–4. sz. 319–368. DOI: 10.2143/MUS.126.3.3005392.

Edesszai Máté

1869 Մատթէոս Ուռհայեցի [Matt'ēos Urhayec'i]: *Պատմություն Մատթէոսի Ուռհայեցւոյ* [Matt'ēos Urhayec'i története]. Jeruzsálem, 1869.

1993 *Armenia and the Crusades Tenth to Twelfth Centuries: The Chronicle of Matthew of Edessa*. Translated from the original Armenian with a commentary and introduction by Ara Edmond Dostourian. New York – London, 1993.

Greenwood

2011 Greenwood, Tim: The Emergence of the Bagratuni Kingdoms of Kars and Ani. In: *Armenian Kars and Ani*. Ed.: Hovannisian, Richard G. Costa Mesa, California, 2011. 43–64. (Historic Armenian Cities and Provinces, 10.)

Griswold

1983 Griswold, William J.: *The Great Anatolian Rebellion, 1000–1020/1591–1611*. Berlin, 1983. (Islamkundliche Untersuchungen, 83.)

Hakopyan

1982 Թադևոս Խաչատուրի Հակոբյան [Hakopyan, T'adeos X.]: *Անիի պատմություն. Գիրք 2 (1045 թ. մինչև անկումն ու ամայացումը)* [Áni története. 2. kötet. Az 1045. évtől a város elpusztulásáig és elnéptelenedéséig]. Erevan, 1982.

Kirakos

1961 Կիրակոս Գանձակեցի [Kirakos Ganjakec'i]: *Պատմություն Հայոց* [Az örmények története]. Kiadta: Melik'-Ōhanjanyan, K. A. Erevan, 1961.

1986 *Kirakos Gandzakets'i's History of the Armenians*. Translated from Classical Armenian by Robert Bedrosian. New York, 1986.

Manandyan

1965 Manandyan, Hakob: *The Trade and Cities of Armenia in Relation to Ancient World Trade*. Lisbon, 1965.

Matevosyan

2015 Կարեն Մաթևոսյան [Matevosyan, Karen]: *Անիի ազնվականության պատմությունից կամ երեք Գրիգոր Մազիստրոս* [Áni nemességének történetéből, avagy három Grigor Magistros]. Erevan, 2015.

Melik'-Öhanjanyan

1966 *Պատմություն Փարեզի և Վեննայի, Պատմություն Վենետիկ Զաղաքին* [Párizs és Bécs története. Velence városának története]. Kiadta: Կարապետ Մելիք-Օհանջանյան [Melik'-Öhanjanyan, Karapet A.]. Erevan, 1966.

Mik'ayelyan

1964 Վարդգես Ալեքսանդրովիչ Միքայելյան [Mik'ayelyan, V. A.]: *Ղրիմի հայկական գաղութի պատմություն* [A krími örmény kolónia története]. Erevan, 1964.

Mutafian

2011 Mutafian, Claude: Ani after Ani: Eleventh to Seventeenth Century. In: *Armenian Kars and Ani*. Ed.: Hovannisian, Richard G. Costa Mesa, California, 2011. 155–170. (Historic Armenian Cities and Provinces, 10.)

Mxit'ar Anec'i

1983 Մխիթար Անեցի [Mxit'ar Anec'i]: *Մանեան աշխարհավէլի հանդիսարանանաց* [Könyv a világ történetéről]. Kiadta: Margaryan, Hayrapet G. Erevan, 1983.

Rubrui Vilmos

1900 Ruysbroeck, Willem van: *The Journey of William of Rubruck to the Eastern Parts of the World, 1253–55: As Narrated by Himself. With Two Accounts of the Earlier Journey of John of Pian De Carpine*. Translated by William Woodville Rockhill. London, 1900.

Sinclair

2011 Sinclair, Thomas A.: Trade, Administration, and Cities on the Plateau of Kars and Ani: Thirteenth to Sixteenth Century. In: *Armenian Kars and Ani*. Ed.: Hovannisian, Richard G. Costa Mesa, California, 2011. 171–206. (Historic Armenian Cities and Provinces, 10.)

Stern

2000 Stern, Ephraim: The Babylonian Gap. In: *Biblical Archaeology Review*, 26. (2000) 6. sz. 45–51.

Tchobanian

1996 Tchobanian, Pavel: Ani et son mythe (XIII^e–XIX^e siècles). In: *Arménie entre Orient et Occident. Trois mille ans de civilisation*. Dir.: Kévorkian, Richard. Paris, 1996. 277–285.

Vardanyan

1995 Մերգել Վարդանյանի [Vardanyan, Sergey]: *Հայաստանի Մայրաքաղաքները* [Örményország fővárosai]. Erevan, 1995.

S. PETER COWE

ANCESTRY FROM ANI

TALES OF LOSS AND GAIN

Contemporary Armenians feel deep affinities with the city of Ani. Ani is a capital that resonates with people much more than Tigranakert from Tigran II's empire, or Artašat, Duin, Bagaran, Širakawan, Kars, Sis and the others now emblazoned on the wall of the municipality building in Yerevan. A legend in its lifetime, hyperbole characterizes its descriptions, medieval writers frequently referring to its 1001 churches. My paper on Ani, where I explore its multiple

dimensions of continuing significance, is divided into four parts: 1. to provide a brief modern historical account of the city's ascendance and demise, 2. to review the oral history narrative of the Transylvanian Armenians' association with the medieval capital, 3. succinctly to explore the models behind that narrative, and 4. to contextualize some more modern perspectives on the city's continuing importance.

Kars elveszett öröksége

Áni ma egy romváros, de a középkorban az Örmény Királyság virágzó fővárosa volt. Napjainkban ez a város jelképezi a Törökországban odavesztett örmény életet. Jelen írásunkban azonban Kars városát vizsgáljuk a *lost cities* koncepciójának segítségével, és e tekintetben hasonlítjuk össze Ánival.

Kars – szemben Ánival, ahol a középkorból csak néhány rom maradt meg – ma is eleven város. Gazdag kulturális örökséget rejt, amely a városkép sokféle rétegében megjelenik. És éppen emiatt a városon érezni lehet a veszteséget, az ürességet, a hiányt, amelyet az elveszett dolgok maguk mögött hagytak – sokkal erőteljesebben, mint a mai Törökország más helyszínén. Elevensége ellenére Kars egy „elveszett hely”, a veszteség helye.

„Az útjelző táblákat belepte a hó, olvashatatlanná váltak. Amint úgy istenigazából tombolni kezdett a vihar, a sofőr kikapcsolta a távolsági fényszórókat, és lejjebb csavarta a belső világítást, abban bízva, így talán megidézheti az utat, mint egy szellemet, s elővarázsolhatja a félhomályból. A félelemtől elnémult utasok a kinti tájra szegeztek a tekintetüket: az elhagyott falvak hófödte utcáira, a düledező kunyhók ablakában pislákoló fényre, a távolabbi falvakba vezető, immár eltorlaszolt utakra és az utcalámpákon túl szinte nem is látszó szurdokokra meredtek. Ha megszólaltak, csak suttogni mertek.”¹

Így jut el Ka, Orhan Pamuk *Hó* című regényének elbeszélője Karsba. Kars városát ősidők óta úgy írják le, ahol mindig bőséges hó esik, és ahol a hőtömegek rettegésben tartják a helyieket és az átutazókat egyaránt.² Csak második ránézésre válnak láthatóvá más dimenziók.

A Nobel-díjas török író, Orhan Pamuk néhány rövid megjegyzéssel festi meg Karsról alkotott képét, nem a város leírását adja, hanem annak vázlatát, amit Kars jelent regénye számára. Ez a város a mai Törökország keleti részén, Örményország határán fekszik, és Orhan Pamuk *Hó* című regényével került a nemzetközi olvasóközönség figyelmébe. A szerző a nemzetközi (irodalmilag művelt) közönség látómezejének középpontjába helyezte a távoli határvárost, leírásával mégis mesz-

* A szerző a Freie Universität Berlin, Institut für Osmanistik und Turkologie egyetemi tanára (14195 Berlin Fabeckstr. 23/25., elke.hartmann@fu-berlin.de).

1 Magyar fordítás: Pamuk, 2005a. 13. Németül: Pamuk, 2005b. 12.

2 Vö. Strabo: *Geographika*, XI. könyv, 528.

sze a távolba taszította azt. Kars minden bizonnyal a szavakkal és nevekkel való nyelvi játéknak köszönheti, hogy a regény helyszínéül választották: „Ka” a regény főhősének neve – erről Kafka és Brecht juthat eszünkbe; továbbá a „kar” szó törökül a regény címében szereplő havat jelenti, amely télen elvágja a várost a külvilágtól. A regényen végigvonul a hó mint szimbólum: a település távoli és megközelíthetetlen. Már az ókorban felfigyeltek a nagy tömegű hóra az erre utazók és a földtudósok. Végül, ha a „kar” szóhoz hozzáteszünk egy betűt, megkapjuk a város nevét. Ugyanakkor az is vitathatatlan, hogy Pamuk a földrajzi elhelyezkedése és történelme miatt választotta Karst a regény helyszínéül. A regény egyszerre irodalmi fikció és Törökország társadalmi elemzése.

Kars városképében Ka a város hányatott történelmének bizonyítékait látja, aminek leginkább szembeötlő jellemzője a többszöri tömeges lakosságcsere volt. Más kelet-anatóliai városokhoz hasonlóan a városképet főképpen a mecsetek és a fürdők dominálják, utalva a muszlim-oszmán múltra. Az impozáns erőd a város katonai szerepéről tanúskodik, a középkor óta itt helyőrség állomásozott. A legtöbb anatóliai várossal ellentétben, ahol az örmény kulturális emlékek szinte teljesen elpusztultak, Karsban még mindig látható a nyoma annak, hogy az első világháborúig jelentős örmény népcsoport volt jelen: a 10. században épült a fellegvár lábánál található a nagy méretű és szabadon álló Szent Apostolok (Surp Arakelots) temploma.

Kars városképét azonban mindenekelőtt az 1878–1918 közötti orosz uralom építészeti öröksége jellemzi, ami megkülönbözteti a várost a többi török várostól. A szálloda, ahol Ka megszáll, „az orosz balti építészet elegáns példája”, egy kétszintes épület, keskeny, magas ablakokkal és egy magas kapubejárattal a lovas kocsik számára.³ A karsi rendőrkapitányság egy hosszú, háromemeletes épület volt, magas, faragott mennyezettel, „a város orosz megszállása idején, 1877 és 1918 között előbb egy jómódú örmény lakott ebben a negyvenszobás palotában, később pedig orosz kórházat rendeztek be itt”. Ugyanebben az utcában, ahol ez az épület áll, a Faik bej sugárúton „a hajdan itt élt vagyonos orosz és örmény családok régi kőházainak zöme most kormányhivataloknak adott otthont”.⁴

A sokszínű múlt itt azonban csak maradványokban, üressé vált nyomokban jelenik meg. Már nem a jelen kincsestáraként vagy egy új kezdet ígéreteként és kiindulópontjaként, hanem a veszteség tanújaként és mementójaként, a török történelem hiátusaként. A várkomplexum alatti környék ma nyomornegyed, az ottani régi, romos orosz épületek ablakaiból kályhacsövek kandikálnak ki, az ezeréves örmény templom üresen és elhagyottan áll faraktárak és egy transzformátorház között, és beléjük hull a hó. A Kars folyó felett átívelő ötszáz éves híd – az oszmán kőhíd ténylegesen 1725-ben épült, vagyis nem is ötszáz éves – szintén elhagyatott, itt kóbor kutyák ugatják meg a járókelőket.⁵ Az oroszok eltűntek, az örmények el-

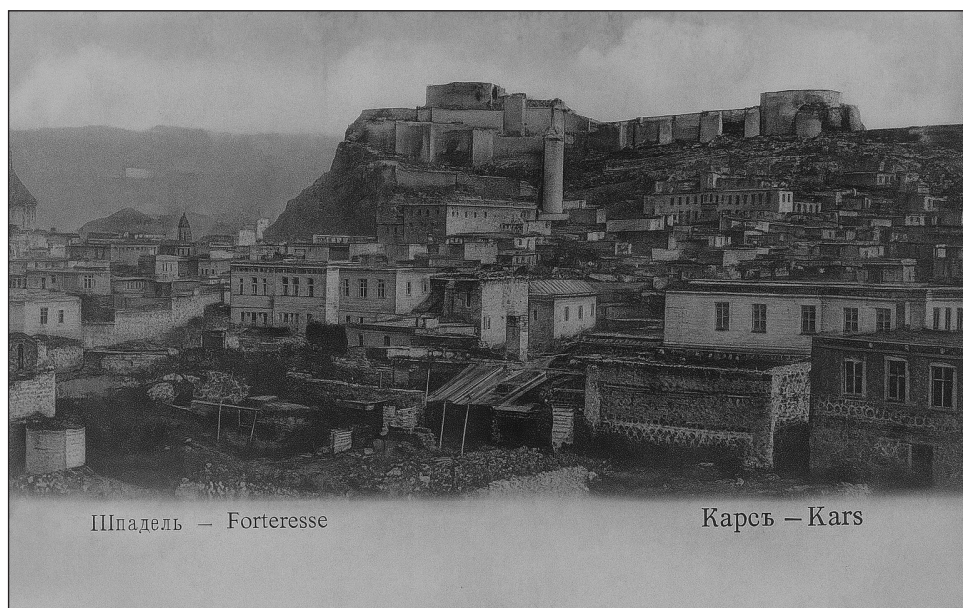
3 Pamuk, 2005b. 14–15.; Pamuk, 2005a. 16.

4 Pamuk, 2005a. 21.; Pamuk, 2005b. 18.

5 Pamuk, 2005b. 16–17. Magyar műfordításban: „...úgy elszomorította a látvány – a dűledező régi orosz házak ablakaiból égnek meredő sok kis kályhacső, a faraktárak meg az áramfejlesztők fölé tornyosuló ezeréves örmény templom, az ötszáz éves kőhídról minden járókelőt megugató kutya-falka, a félig már



1. kép. A karsi oszmán kőhíd



Шпатель — Forteresse

Карсъ — Kars

2. kép. A fellegvár

befagyott folyó vizébe hulló hó, a hótakarójuk alatt élettelenül gubbasztó kaleati viskókból felgomolygó megannyi cérvékony füstfoslány –, hogy a szeme könnybe lábadt.” Pamuk, 2005a. 19.

tűntek. Orhan Pamuk egy interjúban úgy nyilatkozott *Hó* című regénye kapcsán, hogy az örmények eltűnése Karsból és a mai Törökországból a török történelem egyik legkényesebb pontja – véleménye miatt halálos fenyegetések érték, és büntető-eljárást indítottak ellene „a törökség meggyalázása” miatt.⁶

Az örmény lakossággal szemben az orosz tisztviselők, katonák és telepések újonnan jöttek Karsba, amikor a cári birodalom 1878-ban átvette a város közigazgatását. A cári birodalomból érkezett telepések hivatalaikkal, „orosz” épületeikkel, de a mindennapi kulturális életükkel is Európa egy látható darabját hozták az ország legkeletibb, legelmaradottabbnak tartott és alig ellenőrzött peremére. A modernizációról és európaizálódásról szóló vita közepette – amely az egész oszmán 19. századot végigkísérte, és mind a mai napig tart, vagyis jelentős mértékben meghatározza a török politikát – a keleti periféria a nyugatiasodás hídfőjévé vált. Oroszországra Nyugat-Európából talán mint távoli és elmaradott országra tekintettek, de oszmán-török szemszögből Oroszország – nem csak Karsban – Európa része, a „nyugati modernitás” része volt. Ka, Orhan Pamuk regényének főhőse, aki a szerzőhöz hasonlóan az isztambuli művelt elit elnyugatiasodott miliőjéből származik, csak az orosz épületek által megtestesített európai modernista jelleg miatt érzi magát „legalább egy kicsikét jól” Karsban.⁷

Az orosz épületek arra emlékeztetnek, hogy Kars a történelem során mindig akkor virágzott, amikor a határok nyitottak voltak, és a város kulturális és áruforgalmi központtá válhatott Kelet, Nyugat, Észak és Dél között. Pusztja jelenlétük meghíúsít minden kísérletet e sokféleség elrejtésére. Az orosz uralom időszaka kétségtelenül a fellendülés és az új impulzusok korszakát jelentette Karsban, amit ez idáig nem követett hasonló. Az orosz épületek nemcsak pusztuló pompájukban, hanem mindenekelőtt nyilvánvaló másságukban utalnak arra, sőt vágyakozva álmodoznak arról, hogy másfajta politikai keretfeltételek mellett milyen lehetőségei lennének ennek a városnak – és voltak is valaha. Ezzel a kitekintéssel éles ellentétben ugyanezen épületek pusztulása nagyon hamar eszünkbe juttatja, hogy a peremvidék jelenlegi körülményei és mindenekelőtt az évtizedek óta lezárt keleti határ megfojtják a jólétet, a cserekapcsolatokat és a fejlődést. Ez felveti azt a kérdést, hogy mennyire élő és jelen lévő a karsi orosz örökség. Nem inkább nagyrészt remiszncenciáról van itt szó, a rég elvesztett lehetőségek pusztja, de mégis félreérthetetlen emlékérről?

Kars történelme: népességcseré és gazdasági szerkezetváltás

Az a tény, hogy egy olyan viszonylag rövid történelmi epizód, mint a negyvenéves orosz uralom Karsban, ilyen látható hatással volt a városképre, jól érzékelteti, hogy milyen gyorsan és radikálisan alakította át a cári birodalom a várost. Ez azonban

6 Gottschlich, 2005; İri-Arcan, 2007; Seibert, 2009; Thumann, 2011; Biernath, 2013. 302.

7 Pamuk, 2005b. 14. „Csak egy kicsit vidította fel, hogy e régi orosz kőházak még mindig állnak, mert ezekről volt olyan különleges az emlékeiben élő Kars.” Pamuk, 2005a. 16.

nem kifejezetten orosz sajátosság. A karsi cári időszak – a kezdetén és a végén egyaránt mélyreható változásokkal – beleillik az ismétlődő népességváltozások évszázados történetébe, amely – a Pamuk által leírt elszigeteltség mellett – a régió történelmének alapvető jellemzője. Ahhoz, hogy képet kapjunk e korszakváltások nagyszágrendjéről, érdemes egy rövid történelmi visszatekintést tenni.

Kars a 10. században és a 11. század elején élte fénykorát. Ez idő alatt az Örmény Királyság fővárosa volt, valamint a selyemút egyik kereskedelmi csomópontja. Kars egy minden irányban nyitott, politikai, gazdasági és kulturális központ volt, érintkezési zónaként a kultúrák gyümölcsöző cseréjét szolgálta. A 11. század közepén a bizánciak és a szeldzsukok az örmény királyságokat lerombolták, és Kars határvárossá vált a versengő birodalmak legkülső peremén. A város és környéke évszázadokon át szenvedett a háborúktól, valamint a periférikus elhelyezkedéséből adódó hátrányoktól és elszigeteltségtől.

Az örmény felföldön a hódítások vagy a hosszú háborúk többször is mélyreható népességi és szerkezeti változásokat eredményeztek, ezek Karst is érintették:⁸ a 13. században a mongolok nyugati irányba terjeszkedtek,⁹ a 14. században Timur Lenk pusztított,¹⁰ a 16–17. században pedig az Oszmán Birodalom és a perzsa Szafavida Birodalom között dúltak folyamatos háborúk.¹¹ Az időszakos elnéptelenedések és pusztítások a gazdasági struktúrában is változást eredményeztek: a parlagon heverő földeket vándorló nomádok hasznosították, a mezőgazdaság visszaszorult.

Kars az Orosz Birodalom déli terjeszkedésének középpontjában

A 19. században Kars ismét a frontvonalak közé került. Iránt ezúttal az Orosz Birodalom szorította ki az Oszmán Birodalom keleti ellenfeleként, és a 19. század elején folytatta déli terjeszkedését a Transzkaukázusban. A Kars meghódítására tett első orosz kísérlet 1807-ben kudarcba fulladt. 1828-ban és 1855-ben a cári seregek elfoglalták Karst – de mindkét alkalommal csak azért, hogy az azt követő béketárgyalások során visszaadják a várost máshol tett engedményekért cserébe. A Balkánhoz és a tengerszorosokhoz fűződő orosz érdekekhez képest Kars (és egész Kelet-Anatólia) másodrangú volt. Csak a harmadik hódítást követően került Kars régiója – Ardahan és Batum (Batumi) területeivel együtt – orosz közigazgatás alá, az 1877–1878-as orosz-oszmán háborúban, amelyben a cári hadsereg szétverte az oszmán erőket, és Isztambul kapujában békét diktálhatott

⁸ Garsoian, 1997. 192–197.; Bedrosian, 1997. 247–248., 263.

⁹ Bedrosian, 1997. 256–263.

¹⁰ Uo. 267–269. Lásd még Grigor Tserents Khatetsi korabeli beszámolóját a timurdi háborúkról: Manandian, 1965. 173–202.; Tserents Khatetsi, 1969. 150–163.

¹¹ Oszmán szemszögből jó áttekintést ad Boyar, 2013; iráni szemszögből pedig Savory, 1980; Roemer, 1986. Kars erődjének a háborúk során történt lerombolásáról (1555) és újjáépítéséről (1584) lásd: Kouymjian, 1997. 18., 24.

a szultánnak.¹² Kars tehát negyven éven keresztül, 1878-tól 1918-ig a cári birodalom része volt.

Miután 1878-ban az Orosz Birodalomhoz csatolták az oszmán Karsi szandzsákot, a város az orosz helyőrség székhelyeként új szerepet kapott, majd fellendülésnek indult. A dél-kaukázusi határon fekvő Kars a cári birodalom támaszpontja lett, ugyanakkor az oroszok kísérleti terepe az oszmán világban. Az orosz katonákkal és közigazgatási tisztviselőkkel együtt egyszerű bevándorlók is érkeztek az Orosz Birodalom különböző részeiből. Kars az oroszországi kisebbségek, menekültek és száműzöttek új otthonává vált. A város fellendülése nem utolsósorban a lakosság új sokszínűségének, minden irányba szétáradó kapcsolatainak és impulzusainak volt köszönhető.

Török nemzeti szempontból az orosz uralmat mindig is elnyomó idegen uralomként értelmezték.¹³ Az orosz hatalom minden bizonnyal korlátozta a helyi muszlim elit és a vallástudósok életét, akik kiváltságaik fennmaradását féltették. Az orosz hódítás után sok muszlim útnak indult és áttelepült az oszmán fennhatóság alatt maradt tartományokba, követvén az oszmán kormány ígéreteit és a vallástudósok prédikációit.¹⁴ A Karsi területen maradt muszlim lakosságnak azonban a cári közigazgatás nem nélkülözést hozott, hanem de facto az életszínvonal javulását jelentette, alacsonyabb adóterheket és jobb infrastruktúrát, mint korábban az Oszmán Birodalomban.¹⁵

Menekülés, kitelepítés, népirtás: a modern kor népességgpolitikája

A 19–20. századi Karsban minden egyes hódítás és visszafoglalás tömeges népeségmozgást eredményezett. A „hosszú” 19. század demográfiai megrázkódtatásai még inkább meghatározták Kars város és környékének történetét, mint az újkor előtti korszakok. Ez a történetírásban is megjelenik. A Karsra vonatkozó – amúgy meglehetősen gyér – kutatásban leginkább ezzel a témával foglalkoztak, a legtöbb más terület – mint például a gazdasági fejlődés, a lakosság társadalmi differenciálódása, az eszméletörténeti és kultúrtörténeti vonatkozások – mindeddig zömében feltáratlan maradt.

Az orosz csapatok az 1829-es drinápolyi békét követően kivonulnak Karsból, Ardahanból, Bajazitból (Doğubayazıt) és Erzurumból, ami örmény menekült-hullámot idézett elő. Mintegy százezer örmény indult el Grúziába és az 1828-ban Irán által Oroszországnak átengedett keleti örmény területekre. Ennek két oka is volt. Az egyik, hogy a cári kormány a 19. század első felében ösztönözte az örmények bevándorlását Iránból és az Oszmán Birodalomból. Az Irán felett aratott 1828-as győzelem után a szentpétervári kormány tárgyalásokat folytatott a perzsa sahkal, hogy Irán hagyja jóvá az észak-iráni örmények kivándorlását. Az 1829-es

12 A 19. századi orosz-oszmán háborúk egyik legtöbbet idézett forrása továbbra is Allen–Muratoff, 1953.

13 Vö. Kırzioğlu, 1953, 1958.

14 Badem, 2014a. 222., 228.

15 Uo. 226., 244–245.

drinápolyi békében is szerepelt egy hasonló passzus, amely lehetővé tette az Oszmán Birodalomban élő örményeknek, hogy tizennyolc hónapos tilalom után Oroszországba vándoroljanak.¹⁶

A második ok ennél súlyosabb volt. Annak ellenére, hogy a keresztény örményeket a muszlim uralom alatt elismerték kisebbségként, hátrányos megkülönböztetés érte őket politikai, gazdasági és kulturális téren. Az 1826–1828-as orosz–perzsa háború során évszázadokat követően először vált lehetővé, hogy keresztény uralom alá kerüljenek, és így véget érjenek az iszlám jog előírásaiból következő strukturális egyenlőtlenségek. Ebben a politikai helyzetben a vallási hovatartozás az örmény társadalom egy részében „spontán és naiv russzofiliaként”¹⁷ nyilvánult meg. Az, hogy az orosz–oszmán határ mindkét oldalán mennyire volt elterjedt az oroszbarát érzés az örmény lakosság körében, hogy az örmény egyházi, politikai, gazdasági és kulturális elit mely csoportjai képviseltek russzofil vagy turkofil álláspontokat, valamint hogy miként érveltek, és adott esetben milyen élmények változtattak ezeken az álláspontokon, önálló kutatást érdemelne. Egyelőre csak néhány fontosabb mozzanatra fogunk utalni.

1827-ben Nerses Ashtaraketsi, Tiflisz (ma Tbiliszi) örmény prelátusa (Tiflisz 1801 óta a cári birodalom része volt), a későbbi katolikosz, felszólította honfitársait, hogy támogassák az orosz hadjáratot. Felhívására több száz örmény önkéntes gyűlt össze Tifliszben, akik Grúziából, Örményország perzsa részéről és az Oszmán Birodalom örmény tartományaiból érkeztek. Amikor az orosz hadsereg 1828-ban megindult Kars felé, az örmény lakosság éljenzéssel fogadta Ivan Paszkevics tábornokot és csapatait. Alekszandr Puskin *Erzerumi utazás* (Путешествие в Арзрум во время похода 1829 года) című művében leírja az orosz csapatok reményteli fogadtatását, amikor Erzurumba bevonulnak, a sereg útja szintén Karson keresztül vezetett.¹⁸ Miután Kars és a többi elfoglalt terület visszakerült az Oszmán Birodalomhoz, annyira rettegetek az ottmaradt örmények a muszlim megtorlástól, hogy inkább követték a visszavonuló orosz csapatokat – hiába próbálta ezt megakadályozni az oszmán–örmény egyházi és világi elit, az oszmán kormánnyal együtt.¹⁹ Az elmenekült örmények helyére kurdok, karapapakok és más muszlim csoportok kerültek.²⁰

Az oszmán–örmények kezdeti russzofíliája gyorsan átadta helyét a csalódottságnak, mivel elmaradt a segítség. Az 1840-es évektől folytatott oszmán központosítási politika, a Kaukázusból érkező muszlim bevándorlók betelepítése és a kurd törzsek letelepedése következtében a 19. század közepétől meredeken nőtt az erőszak és a bizonytalanság az Oszmán Birodalom örmény tartományaiban.²¹ Különösen az 1877–1878-as háború idején váltak gyakoribbá az oszmán reguláris és irreguláris csapatok (elsősorban a kurd törzsi ezredek) által elkövetett atrocitá-

16 Ter Minassian, 2007. 483–484.

17 Uo. 484.

18 Puskin, 1998. 71–72.

19 Ter-Minassian, 2007. 484.

20 Melkonyan, 2011. 228.

21 Erről részletesebben: Hartmann, 2013.



3. kép. Örmény templom

sok a határvidéki örményekkel szemben. Az orosz hadsereget emiatt sokan felszabadítóként üdvözölték 1877-ben, Kars, Ardahan és Batum (Batumi) megteltek az oszmán tartományokból menekülő örmények ezreivel, bár az orosz hatóságok időközben minden eszközzel igyekeztek megakadályozni az örmények beáramlását.²²

1895–1896-ban az egész Oszmán Birodalom területén örmények elleni mészárlásokat követek el, válaszként az európai hatalmak felszólítására, hogy javítsanak a keleti tartományokban élő örmények helyzetén. Ennek következményeként Karsban az örmény menekültek és vendégmunkások létszáma jelentősen megemelkedett, olyannyira, hogy elérte, sőt meghaladta a város egészének lakosságát – mindezt annak ellenére, hogy az orosz közigazgatás szigorúan tiltotta a letelepedést. Ezzel egy időben az orosz Dél-Kaukázusból is vándoroltak be örmények.²³

Kars az orosz közigazgatás alatt biztonságos menedékké vált az örmények számára. Ezzel szemben az orosz hódítás a muszlimokat inkább menekülésre készítette. Az oroszok a 18. század közepétől dél felé terjeszkedtek, ami először a Krímben, majd a Kaukázusban ahhoz vezetett, hogy a muszlimok tömegesen kivándoroltak, illetve elűzték őket. Az orosz hódítók a Kaukázus térségében ugyanis különösen kegyetlenül bántak a muszlimokkal.²⁴ Az Oszmán Birodalom mind vallási-ideológiai, mind demográfiai okokból támogatta a muszlimokat abban, hogy

²² Ter-Minassian, 2007. 494–500.; Walker, 2011. 218–219.

²³ Melkonyan, 2011. 232–233.

²⁴ Ma már egyre több szerző használja ebben a kontextusban a népiítés terminológiát, lásd például: Richmond, 2013.



4. kép. Orosz helyőrségi új templom

ros lakosságának jelentős hányadát alkották. Célzottan földműveseket telepítettek le Karsban, elsősorban kozákokat, ortodox oroszokat, ortodox görögöket, molokánokat és duhoborzókat,²⁷ továbbá német és balti telepesek is érkeztek Karsba.²⁸ A város ebben a korszakban sokkal sokszínűbb népességgel büszkélkedhetett, mint korábbi történelme során valaha. Egy túlnyomórészt szunnita muszlim településből ismét keresztény többségű város lett.²⁹ Mindemellett alig volt nyoma Kars

elhagyják a nem muszlim uralom alá került területeket, és ösztönözte betelepedésüket.²⁵ Az orosz megszállók is pártolták azt, hogy a muszlimok tömegesen és véglegesen elvándoroljanak Karsból. Még a San Stefanói békeszerződés megkötése előtt, 1878 januárjában Kars kormányzója egy olyan rendeletet adott ki, amely arra kényszerített minden muszlimot, hogy távozáskor írásban nyilatkozzon arról, hogy soha többé nem tér vissza. Egyedül Kars városából mintegy 11 ezer muszlim távozott az 1880-as évek közepéig, és becslések szerint mintegy 65 ezer muszlim hagyta el Kars teljes közigazgatási körzetét.²⁶

A nagy menekültmozgásokat – a muszlimok kiűzését és az örmények korlátozni kívánt bevándorlását – aktív orosz betelepítési politika ellensúlyozta. Mivel Karst 1878 után fontos helyőrséggé építették ki, az ott állomásozó orosz katonák a vá-

25 Dumont, 1989. 488–489.; Georgeon, 1989. 544–546.; Hartmann, 2016. 302–309.

26 Melkonyan, 2011. 229.

27 Molokánok: az orosz keresztények egyik szellemi irányzata, bibliakövető vallásos felekezet. Eredetileg orosz jobbágyok között terjedt el, akik az 1550-es években elszakadtak az orosz ortodox egyháztól. Duhoborzok: heterodox orosz közösség, amely a 17–18. században szakadt el az orosz ortodox egyháztól, és népi protestáns tanokat és gyakorlatokat követett.

28 Badem, 2010. 45–126.; Melkonyan, 2011. 232.

29 Badem alapos tanulmányának függeléke részletes demográfiai adatokkal szolgál az 1886–1906-os évekre vonatkozóan. Badem, 2010. 304–361. A Karsra vonatkozó 1897-es orosz népszámlálás online is elérhető: Первая всеобщая перепись населения Российской Империи 1897 г. Карсский округ – г. Карс. http://demoscope.ru/weekly/ssp/emp_lan_97_uezd.php?reg=403.

„eloroszosodásának”. Határozottan több katona és köztisztviselő állomásozott Karsban, mint ahány orosz nemzetiségű lakója volt a településnek. Az orosz bevándorlók aránya a Karsi területen még a cári uralom végén is 10 százalék alatti volt (az 1912-es orosz népszámlálási adatok szerint), az egész karsi vidéken pedig alig több mint 5 százalék (1911-es adatok szerint). Az orosz korszakban nem az orosz bevándorlók, hanem az örmények határozták meg Kars lakosságát. Az örmények a régióban és Kars közigazgatási területén a lakosság alig egyharmadát tették ki 1911–1912-ben. A tartomány fővárosában, Karsban viszont abszolút többségben voltak 1911-ben: az örmények a népesség közel 85 százalékát alkották, szemben az oroszok 5,6 százalékaival, a görögök 4,5 százalékaival és a törökök 3 százalékaival (a fennmaradó közel 2 százalékot különböző kisebb népcsoportok alkották).³⁰

A keresztények és a muszlimok népességen belüli aránya az első világháború után, az örmény népirtás következtében, ismét megfordult. Ezúttal példátlan szélsőséges mértékben: a többségében örmény lakosságot az első világháborúban és az azt követő török függetlenségi háború alatt – néhány kivételtől eltekintve – meggyilkolták vagy elűzték. A 20. század közepére az orosz molokánok is elhagyták a térséget. Az örmények helyére azeriek és tatárok jöttek Karsba, őket az örmény nemzetállam 1919-es megalakulása során az Ararát-síkságról és a Szeván-tó környékéről űzték el. Így ma Kars lakossága szinte teljes egészében muszlimokból – törökökből, kurdokból, azeriekből, karapapakokból, türkménekből stb. – áll.³¹

Az orosz és az örmény örökség

Kars a saját világának végpontja, Kars a Transzkaukázus kapuja, Kars stratégiai kulcsfontosságú helyőrség, Kars szilárd erőd és utolsó bástya, Kars az árucseré és a kultúrák kereszteződésének színtere, végül Kars a telepesek, menekültek és száműzöttek új otthona – mindaz, ami Karst sokéves történelme során olyannyira jellemezte, az a város orosz örökségében is megjelenik.

Először a város építészeti struktúrájában mutatkozik meg. A fellegvárat, a város központját, amelyet az ókori Örményországban „Karuts Berd” (kőerőd) néven ismertek, a középkori örmény és grúz királyok többször átépítették. Az oszmánok többször megerősítették, 19. századi brit, majd porosz tanácsadók segítségével is. Ebben a hosszú sorban az orosz katonaság volt az utolsó, amely újjáépítette és bővítette a komplexumot.³²

Az oroszok azonban nemcsak a karsi erődöt újították fel 1878 után. Helyőrségként újjáépítették az egész várost, új alaprajzú, sakktáblaszerű utcahálózattal. Az utcák mellett tömbként sorakoztak fel az orosz-balti stílusú házak, mint ahogy azt Orhan Pamuk *Hó* című regényében leírta. Ezen városrendezési és építészeti elvek teljesen idegenek voltak a térség hagyományos, „orientális” városaitól.³³

30 Kobro, 1989. 110–113.

31 Vö. Andrews, 2002.

32 Walker, 2011. 220.

33 Vö. Wirth, 1975.

A 19. századi oszmán reformerek azonban ezeket az elveket a modernizáció eszközének tekintették. Többek között Bécs és Párizs átalakításának mintáját követték, amikor Isztambul egyes kijelölt városrészeit modernizálni próbálták.³⁴ Az „orosz” városképhez tartoznak a köztereken található szökőkutak is, amelyek ilyen formában az iszlám Törökország egyetlen más városában sem fordulnak elő, hiszen női alakokat ábrázolnak.

Karsban az egykori orosz jelenlét más területeken is nyomot hagyott, így például a nyelven is. Candan Badem és Rohat Alakom történészek egy egész sor olyan orosz eredetű szót jegyeztek fel, amelyek mind a mai napig használatosak a karsi dialektusban.³⁵ Feltételezhető, hogy ezek a nyelvi hatások inkább az orosz közigazgatásnak és katonaságnak voltak köszönhetőek, semmint az orosz betelepülőknek. Az utóbbiak leginkább a sajtgyártást hozták Karsba. Az orosz hódítás után svájci sajtkészítők telepedtek le Kars térségében, ők vezették be a félkemény sajt (kaşar) és a kemény sajt (gravyer: Gruyère/Greyerzer) gyártását Kars környékén. Ma már a sajt különleges karsi specialitásnak számít, és a régió egyik legfontosabb exportterméke. A helyi sajtüzemeket zavodnak hívták, az orosz zavod szó általánosságban üzemet jelent, s ezt a szót ma is feltüntetik a karsi sajtokon, mintegy védjegyként. A helyi sajtüzemek listája azt mutatja, hogy a tényleges sajtgyártás a svájciak mellett főként az örmények kezében volt. A tejelő tehenek tenyésztésére ugyanakkor a molokánok és a duhoborzok specializálódtak. Ők a szarvasmarhák mellett egy robusztus lófajtát is kitenyésztettek, amelyet a katonaság különösen nagyra értékelt.³⁶

Kars régiója az orosz hódítással és a helyőrségi város újjáépítésével gazdasági és demográfiai fellendülésnek indult. Miután a háború és a muszlimok 1878 utáni elmenekülése következtében Kars elvesztette a háború előtti, mintegy kilencezer fős lakosságának nagy részét, az 1881-es orosz népszámlálás már csak 3665 lakost tartott nyilván. Az első világháború előestéjére ez a szám megnégyszereződött, ugyanakkor a sok ezer örmény menekült és letelepedési engedéllyel nem rendelkező vendégmunkás nem szerepelt a statisztikában rögzített népességszámban. A régió egészében hasonló arányban nőtt a népesség, és számos új település jött létre.³⁷

Karsban a gazdaság megőrizte túlnyomórészt agrár jellegét, érdemleges iparosodás nem következett be. Figyelemre méltó ugyanakkor az a gyors fellendülés, amellyel a tartomány orosz annektálása után a mezőgazdasági termelés bővült. 1883–1915 között Kars térségében a gabona terméshozama csaknem hatszorosára nőtt. Ez annak köszönhető – az ugyanebben az időszakban bekövetkezett gyors népességnövekedés mellett –, hogy modern mezőgazdasági gépeket és jobb művelési módszereket vezettek be az orosz telepesek. Az állatállomány is megsokszorozódott. A tehenek száma több mint hétszeresére nőtt 1912-re, az orosz-oszmán háborút közvetlenül megelőző állapothoz viszonyítva. A telepesek egy nagyobb hozamú tejelő szarvasmarhafajtát is kitenyésztettek a svájci szarvasmarhakkal törté-

34 Vö. Çelik, 1986.

35 Alakom, 2009. 156–157.; Badem, 2010. 302–303.

36 Badem, 2014b. 57.

37 Badem, 2010. 3. fejezet, és összefoglaló táblázat 48–49.; Melkonyan, 2011. 226–233.

nő keresztezés eredményeként. Kis idő múlva a mezőgazdasági termékek feldolgozása is fejlődésnek indult. A tej- és sajtüzemek mellett külön említést érdemel a több száz üzembe helyezett vízimalom – az oszmán időkben az egész Kars-vidéken mindössze öt ilyen volt.³⁸

A mezőgazdaság gyors fejlődéséhez elengedhetetlen volt egyrészt az infrastruktúra bővítése, másrészt a régió összekapcsolása a Dél-Kaukázussal és az egész Orosz Birodalommal. Kars tartományban – amely az oszmán időkben marginális volt, és a közvetlen szomszédos oszmán tartományokhoz is csak gyengén kapcsolódott – a határ megszüntetése, de legfőképp az új közlekedési útvonalak létrejötte azt eredményezte, hogy a helyi kereskedelmen túl transzregionális kereskedelmi kapcsolatok alakultak ki a Kaukázuson túli értékesítési piacokkal. A vasútvonal megnyitásával, amely 1899-től Alekszandropolon (ma Gjumri Örményországban) áthaladva kötötte össze Karst Tiflisszel, a kereskedelem további fellendülésnek indult. Az értékesítés volumene 1902–1912 között megduplázódott. Kars ráadásul az Oszmán Birodalomba tartó orosz áruk tranzitkereskedelmi központjává vált.³⁹ A nagy- és távolsági kereskedelem, valamint a kis- és helyi kereskedelem szinte teljes egészében örmény kézben volt, miként a város szinte valamennyi boltja is. Georg Kobro történész a Karsról és Ardahanról szóló tanulmányában felsorolja az 1914-ben Karsban bejegyzett összes ipari és kereskedelmi vállalkozást. Az itt szereplő 154 név szinte mindegyike örmény.⁴⁰

Különösen a lakosság többségét alkotó örményeknek hozott a politikai biztonság és a gazdasági jólét kulturális felvirágzást. Hasznot húztak az orosz iskolaalapításokból, amelyeket igyekeztek saját iskoláikra felváltani – legfőképp az örmény egyházi vagyon elkobzásáról szóló 1903-as rendelet után –, és fórumként használták a *Kars* című orosz lapot.⁴¹ Ennek az örökségnek ma már nincsenek látható nyomai, de visszaköszön például Yeghishe Charents örmény író regényében, a *Yergir Nairiban* (Nairi földje). Charents, aki 1897-ben Karsban született, és akit 1937-ben meggyilkoltak, a modern kor egyik legjelentősebb örmény írója. A *Yergir Nairiban* az elvesztett hazáját siratja, Kars itt egész Örményországot (azaz „Nairi földjét”) jelképezi.⁴²

Kars város nagyjából kétezer éves történetében a negyvenéves orosz jelenlét csak egy rövid epizódot jelentett. Ha a másik szemszögből nézzük, akkor Oroszország történelmében Kars alig volt több, mint egy apró széljegyzet. A cári intermezzo ugyanakkor nagy jelentőségű volt az örményeknek. Nekik – azaz a földműveseknek és kézműveseknek, valamint a kereskedők és vállalkozók új elit rétegének – az orosz időszak a biztonság és a fejlődési lehetőségek olyan korszakát jelentette, amilyen utoljára egy évezreddel korábban, a Bagratidák örmény királysága idején létezett. Az orosz uralom a várost nem is orosz, hanem sokkal inkább örmény tele-

38 Kobro, 1989. 81–84.

39 Kobro, 1989. 85–92.; Mirzoyan–Badem, 2008; Badem, 2010. 169–195.

40 Kobro, 1989. 86–90.

41 Melkonyan, 2011. 234–235.; Öñol, 2017. 17–26.

42 Nicianian, 2002. 44–51.; Matiossian, 2011.

püléssé alakította át. És a fellendülés, amelyet a város és környéke ebben az időszakban átélt, elsősorban örmény felemelkedés volt.

Az első világháború ennek a fejlődésnek egy csapásra véget vetett. A Török Köztársaság 1923-as megalakulása után az új Törökország évtizedekig hátra fordított a múltnak. Karsban az örmény és az orosz örökséget egyaránt megtagadták: az örmény és az orosz templomokat lerombolták, illetve mecsetekké alakították át. Az orosz közigazgatási épületek egy részét továbbra is adminisztratív és csendőrségi célokra használták, de sok orosz épület üresen állt vagy romba dőlt. Még az orosz tejelő tehén is elpusztult, mert a molokánok elvándorlása után nem volt, aki értett a tartásukhoz.⁴³ Az oszmán kulturális örökség sem jelentett kivételt, azt is hagyták elpusztulni.

Orhan Pamuk főhőse Karst kihaltnak, elszegényedettnek és fakónak látja.⁴⁴ Pamuk itt nem az elmaradottság toposzát idézi, hanem az idő és a tér megszűnését, és azt a veszteséget, amelyet ez a vég jelent. Nemcsak a hó szigeteli el Kars városát, hanem elsősorban a határ. A második világháború után a város a hidegháborús blokkok között találta magát. Évtizedeken át Kars mögött húzódott a szinte hermetikusan lezárt határ a szovjet örmény tagköztársaság és a NATO-tag Törökország között. A széles határsáv katonai területnek minősült. A térség pedig lakatlanná és elhagyatottá vált.

Kars városa és a karsi régió nemcsak földrajzi elszigeteltségtől szenved, hanem időben is megcsonkították. A hivatalos török politika, amely tagadja, elfojtja és átértelmezi az első világháború alatti örmény népirtást, de a dersími alevi kurdok 1937–1938-as lemészárlását is, megfosztja az egykori kurd és örmény tartományokat a múltjuktól, és így a jelen és a jövő távlataitól is.

Kars még mindig nehezen tud megbirkózni örmény múltjával. De az orosz hagyaték a 21. század elején rövid ideig a politikai nyitottság, a turizmus és a gazdasági fejlődés reményének szimbólumává vált. Ezekben az években néhány helyi politikus és vállalkozó felelevenítette az orosz korszak emlékét, mint egy olyan időszakot, amelyben az optimizmus, a nyitottság és a határokon átívelő cserekapcsolatok légköre jólétet hozott a városnak és a környéknek. Ők egy sajátosan regionális identitást és regionális történelmet akartak a köztudatba emelni, amelynek a négy évtizedes orosz uralom a szerves része. Egy helyi lap önkénteseket keresett, hogy az oszmán épületeket és az orosz házakat felújítsák vagy újjáépítsék. A helyi politikusok is bekapcsolódtak a helyreállítási munkálatokba.⁴⁵ Néhány műemléket sikerült így felújítani.⁴⁶

Az orosz örökségre való hivatkozás egy olyan lehetőség, amely nemcsak a saját történelemmel történő megbékélést mozdítja előre, de a megbékélést is az

43 Ortaylı, 2000. 410.

44 Pamuk, 2005b. 13–14., 17. „Mintha mindent eltöröltek volna a föld színéről, vagy minden eltűnt volna a hó alatt. (...) de maga a város sokkal szegényebbnek és szomorúbbnak látszott, mint hajdanában. (...) a hó már nem idézte fel benne azt a várost, ahol élvezhetné a középosztálybeli életet (...). Nem; a hó most nem szólt másról, csak a reménytelenségről és a nyomorúságról.” Pamuk, 2005a. 14., 18.

45 *Kars Manşet* (karsmanset.com), 2012. május 25., 2015. augusztus 2.

46 *Kars Manşet* (karsmanset.com), 2016. szeptember 18., 2017. július 24.

orosz és az örmény szomszédokkal. Lehetővé teszi azt, hogy a határok megnyitását és a jószomszédi kapcsolatokat szorgalmazza, miközben Örményországot és az örményeket nem említi meg explicit módon. Helyi szinten fennáll az igény a határok megnyitására és a kapcsolatok normalizálására Örményországgal, de mindez nem talál visszhangra országos, azaz török nemzeti szinten. Éppen ellenkezőleg. Törökország 1993 óta kiveszi részét a szárazföldi útvonalak blokádjából, amelyet Azerbajdzsán vetett be Örményország ellen a hegyi-karabahi (arcai) konfliktusban.⁴⁷ Török politikusok, akadémikusok, de török tankönyvek, filmek, televíziós sorozatok és más médiumok is mind a mai napig táplálják az előítéleteket, valamint szítják az ellenségeskedést az örményekkel szemben.⁴⁸ Bármennyire is létfontosságú lenne a helyieknek az újbóli keleti nyitás, a közvetlen kapcsolatok fejlesztése Örményországgal, a viszony javítása a mostani légkörben politikailag megvalósíthatatlan – már csak amiatt is, mert Kars jelenlegi lakosságának egy része olyan azeriek leszármazottja, akiket 1918 után a mai Örmény Köztársaság területéről űztek el.

Nem véletlen, hogy Orhan Pamuk abban az időszakban – a 21. század első éveiben – írta *Hó* című Kars-regényét, amikor bizonyos szellemi szabadságot élveztek a politikai irányvonalakról szóló viták. Pamuk az ország karakteréről és jövőbeli orientációjáról szóló politikai vitát sűríti össze regényében. Ebbe a vitába nagyon markánsan beletartozik az örmény népirtáshoz való viszonyulás is, ami alapján a kulturális és nyelvi sokszínűséghez való mai hozzáállás, és különösen a kurdokkal való bánásmód is levezethető. Ez a jelentős társadalmi vita végül kiterjed arra a kérdésre is, hogyan viszonyuljon Törökország Oroszországhoz, milyen módon lehetne megközelíteni a számos vonatkozásban összefonódó török–orosz történelmet, amely sehol másutt nem nyilvánul meg jobban, mint a törökországi Karsban.

Recep Tayyip Erdoğan és Vlagyimir Putyin között akár ismételten is stratégiai közeledés mehet végbe. A törökországi belpolitikai színtéren azonban – különösen a 2016-os sikertelen puccskísérlet óta – ismét lezárult az az időszak, amikor politikai vitákat lehetne folytatni arról, hogy milyen sokszínű a történelmi örökség, és hogy ennek az örökségnek milyen hatása van a jelen alakítására. A tudományos, újságírói és politikai szabadságjogok korlátozása közvetlen hatással van Kars városára is, hiszen a határnyitás lehetősége ismét a távoli jövőbe tolódott. Kars továbbra is a jól látható veszteségek helyszíne. Városképeiben olyannyira jelen van a sokszínű történelmi örökség, hogy ígéretet fejez ki, és kilátásba helyezi a jólétet, valamint mindazokat a lehetőségeket, amelyek a kulturális és gazdasági kapcsolatok idején nyitva álltak, és még ma is megnyílhatnak. E lehetőségek elvesztése ma még inkább jelen van és érzékelhető. A régi épületek meg nem hallgatott mementóként tanúskodnak a városban.

47 Morsbach, 2008; Novikova–Radetzkaja, 2015.

48 Lásd például a 10. osztályos történelemkönyvet: Turan et al., 2014. 187–189., 210–217.

Forrás- és irodalomjegyzék

Alakom

2009 Alakom, Rohat: *Kars Kürtleri*. İstanbul, 2009.

Alishan

1893 Alishan, Ghevond: *Sisakan, Teghagrut'iwñ Siwneats' ashxarhi*. Venice, 1893.

Allen–Muratoff

1953 Allen, William E. D. – Muratoff, Paul: *Caucasian Battlefields*. Cambridge, 1953.

Andrews

2002 *Ethnic Groups in the Republic of Turkey*. Ed.: Andrews, Peter A. Wiesbaden, 2002.

Badem

2010 Badem, Candan: *Çarlık Rusyası Yönetiminde Kars Vilayeti*. İstanbul, 2010.

2014a Badem, Candan: “Forty Years of Black Days”? The Russian Administration of Kars, Ardahan, and Batum, 1878–1918. In: *Russian–Ottoman Borderlands: The Eastern Question Reconsidered*. Eds.: Frary, Lucien J. – Kozelsky, Mara. Madison–Wisconsin, 2014. 221–250.

2014b Badem, Candan: Rus Yönetiminde Kars ve Kars'ta Peynir Üretimi (1878–1918). In: *Alplerden Kafkaslara. Kars Peynirciliğinin 150 yıllık Tarihi*. Ed.: Torun, Ozan. İstanbul, 2014. 44–71.

Bedrosian

1997 Bedrosian, Robert: Armenia during the Seljuk and Mongol Periods. In: *The Armenian People from Ancient to Modern Times*. Vol. 1. *The Dynastic Periods: From Antiquity to the Fourteenth Century*. Ed.: Hovannisian, Richard G. New York, 1997. 241–271.

Biernath

2013 Biernath, Annett: *Die Meinungs- und Pressefreiheit in der Türkei im Spiegel der EMRK*. Münster, 2013.

Boyar

2013 Boyar, Ebru: Ottoman Expansion in the East. In: *The Cambridge History of Turkey*. Vol. 2. *The Ottoman Empire as a World Power, 1453–1603*. Eds.: Faroqhi, Suraiya N. – Fleet, Kate. Cambridge, 2013. 74–140.

Çelik

1986 Çelik, Zeynep: *The Remaking of Istanbul: Portrait of an Ottoman City in the Nineteenth Century*. Seattle–Washington, 1986.

Dumont

1989 Dumont, Paul: La période des Tanzîmât (1839–1878). In: *Histoire de l'Empire ottoman*. Dir.: Mantran, Robert. Paris, 1989. 459–522.

Garsoian

1997 Garsoian, Nina: The Byzantine Annexation of the Armenian Kingdoms in the Eleventh Century. In: *The Armenian People from Ancient to Modern Times*. Vol. 1. *The Dynastic Periods: From Antiquity to the Fourteenth Century*. Ed.: Hovannisian, Richard G. New York, 1997. 187–198.

Georgeon

1989 Georgeon, François: Le dernier sursaut (1878–1908). In: *Histoire de l'Empire ottoman*. Dir.: Mantran, Robert. Paris, 1989. 523–576.

Gottschlich

2005 Gottschlich, Jürgen: Dafür hassen sie mich. In: *taz*, 2005. június 23. <https://taz.de/Dafuer-hassen-sie-mich/!588327/>.

Hartmann

2013 Hartmann, Elke: The Central State in the Borderlands: Ottoman Eastern Anatolia in the Late 19th Century. In: *Shatterzone of Empires: Coexistence and Violence in the German, Habsburg, Russian, and Ottoman Borderlands*. Eds.: Bartov, Omer – Weitz, Eric D. Bloomington, 2013. 172–190.

2016 Hartmann, Elke: *Die Reichweite des Staates. Wehrpflicht und moderne Staatlichkeit im Osmanischen Reich 1869–1910*. Paderborn, 2016.

İri–Arcan

2007 İri, Murat – Arcan, Esra H.: The Orhan Pamuk Case: How Mainstream Turkish Media Framed His Freedom of Speech. In: *Sosyal Bilimler Dergisi*, 18. (2007) 17–24.

Khlatsi Tserents

1969 Khlatsi Tserents, Grigor: Colophon. In: *Colophons of Armenian Manuscripts, 1301–1480. A Source for Middle Eastern History*. Selected, translated, and annotated by Avedis K. Sanjian. Cambridge, MA, 1969. 43–330.

Kırzioğlu

1953 Kırzioğlu, Fahrettin: *Kars Tarihi*. İstanbul, 1953.

1958 Kırzioğlu, Fahrettin: *Edebiyatımızda Kars*. İstanbul, 1958.

Kobro

1989 Kobro, Georg: *Das Gebiet von Kars und Ardahan. Historisch-landeskundliche Studie zu einer Grenzregion in Ostanatolien/Transkaukasien*. München, 1989.

Kouymjian

1997 Kouymjian, Dickran: Armenia from the Fall of the Cilician Kingdom (1375) to the Forced Emigration under Shah Abbas (1604). In: *The Armenian People from Ancient to Modern Times*. Vol. 2. *Foreign Dominion to Statehood: The Fifteenth Century to the Twentieth Century*. Ed.: Hovannisian, Richard G. New York, 1997. 1–50.

Manandian

1965 Manandian, Iakov A.: *The Trade and Cities of Armenia in Relation to Ancient World Trade*. Lissabon, 1965.

Matiossian

2011 Matiossian, Vartan: Charents: Mourning the Loss of Kars. In: *Armenian Kars and Ani*. Ed.: Hovannisian, Richard G. Costa Mesa, CA, 2011. 319–348.

Melkonyan

2011 Melkonyan, Ashot A.: The Kars Oblast', 1878–1918. In: *Armenian Kars and Ani*. Ed.: Hovannisian, Richard G. Costa Mesa, CA, 2011. 223–244.

Mirzoyan–Badem

2013 Mirzoyan, Sonya – Badem, Candan: *The Construction of the Tiflis–Alexandropol–Kars Railway (1895–1899)*. Leiden, 2013.

Morsbach

2008 Morsbach, Petra: Das türkische Sibirien. In: *Spiegel Special*, 2008. 6. sz. 71–73.

Nichanian

2002 Nichanian, Marc: *Writers of Disaster: The National Revolution*. Princeton, 2002.

Novikova–Radetzka

2015 Novikova, Gayane – Radetzka, Olga: Blockade à Trois. Das Beziehungsdreieck Armenien–Aserbaidschan–Türkei. In: *Osteuropa*, 65. (2015) 7–10. sz. 427–441.

Ortaylı

2000 Ortaylı, İlber: Çarlık Rusyası Yönetiminde Kars. In: *Osmanlı İmparatorluğunda iktisadi ve sosyal değişim*. Ed.: Ortaylı, İlber. Ankara, 2000. 399–418. [Első megjelenés: In: *Tarih Enstitüsü Dergisi*, 9. (1978) 343–362.]

Önol

2017 Önol, Onur: *The Tsar's Armenians: A Minority in Late Imperial Russia*. London – New York, 2017.

Pamuk

2005a Pamuk, Orhan: *Hó*. Ford. Ladányi Katalin. Bp., 2005.

2005b Pamuk, Orhan: *Schnee*. Übers. v. Neumann, Christoph K. München, 2005.

Puskin

1998 Puškin, Alexandr: *Die Reise nach Arzum während des Feldzugs im Jahre 1829*. Übers. und hrsg. v. Peter Urban. Berlin, 1998.

Richmond

2013 Richmond, Walter: *The Circassian Genocide*. New Brunswick, 2013.

Roemer

1986 Roemer, Hans R.: The Safavid Period. In: *The Cambridge History of Iran*. Vol. 6. *The Timurid and Safavid Periods*. Eds.: Jackson, Peter – Lockhart, Laurence. Cambridge, 1986. 189–350.

Savory

1980 Savory, Roger: *Iran under the Safavids*. London–Cambridge, 1980.

Seibert

2009 Seibert, Thomas: Orhan Pamuk soll für Armenien-Äußerungen zahlen. In: *Tagespiegel*, 2009. október 8.

Strabo

1858 *Geographica*. *Strabo's Erdbeschreibung*. Übers. v. Forbiger, Albert. Stuttgart, 1858.

Ter Minassian

2007 Ter Minassian, Anahide: L'Arménie et l'éveil des nationalités (1800–1914). In: *Histoire du peuple arménien*. Dir.: Dédéyan, Gérard. Toulouse, 2007. 475–521.

Thumann

2011 Thumann, Michael: Meinungsfreiheit nur auf dem Papier. In: *Zeit online*, 2011. március 11. <https://www.zeit.de/politik/ausland/2011-03/tuerkei-meinungsfreiheit>.

Turan

2014 Turan, Vicdan et al: *Tarih 10*. Ankara, 2014.

Walker

2011 Walker, Christopher J.: Kars in the Russo–Turkish Wars of the Nineteenth Century. In: *Armenian Kars and Ani*. Ed.: Hovannisian, Richard G. Costa Mesa, CA, 2011. 207–222.

Wirth

1975 Wirth, Eugen: Die orientalische Stadt. Ein Überblick aufgrund jüngerer Forschungen zur materiellen Kultur. In: *Saeculum*, 26. (1975) 1. sz. 45–94. DOI: <https://doi.org/10.7788/saeculum.1975.26.1.45>.

ELKE HARTMANN
THE LOST HERITAGE OF KARS

This article examines the city of Kars as a “lost city,” in terms of cultural and historical loss embedded in its urban landscape. Despite being a vibrant modern city, Kars reveals layers of absence and memory that mark it as a site of profound loss. The city’s architectural and cultural strata reflect its Ottoman-Muslim heritage, its military past, and especially its Armenian and Russian legacies. While many Armenian cultural sites in Anatolia have been erased, Kars retains visible traces of its once significant Armenian population, notably the 10th-century Church of the Holy Apostles. However, it is the architectural legacy of Russian rule (1878–1918) that most distinctly shapes the city’s appearance and sets it apart from other Turkish cities. In the early 21st century, local actors briefly embraced this Russian heritage as a symbol of openness, modernization, and cross-border exchange, promoting it as part of a unique regional identity.

Efforts to restore both Ottoman and Russian buildings reflect a selective memory politics, where reconciliation with the past is attempted without directly addressing the Armenian dimension. While regional initiatives sought improved relations with Armenia and greater openness to the East, these efforts clashed with national narratives and political realities, particularly given the demographic background of Kars’ current population, which includes descendants of Azeris displaced from Armenia after 1918. Kars thus emerges as a paradox: a living city marked by the persistent presence of what has been lost, negotiating its complex past through selective remembrance and architectural restoration.

Az elveszett örökség őrzői

Van városának 19. és 20. század eleji etnográfusai

A Van városához fűződő emlékezet és veszteség diskurzusai már azelőtt megfogalmazódtak, hogy a város Törökország fennhatósága alá került volna. Számos oka van annak, hogy Van elvesztésének kollektív emlékezete kialakult és fennmaradt, ezek közül a legjelentősebb az örmény néprajzkutatók és tudósok e régi városhoz fűződő viszonyában keresendő. A percepciókat néprajzi nézőpontból vizsgáljuk, tanulmányunk középpontjában Garegin Srvandztians (1840–1892), Joseph Orbeli (1887–1961), Yervand Lalayan (1864–1931) és Ashkharbek Kalantar (1884–1942) munkássága áll, mivel Van elvesztésének érzetét és a város emlékezetét ezek a személyek gondolkodása és tevékenysége formálta.

Van, más néven Tuspa, a Van Királyság (Urartu) első fővárosaként szolgált a Kr. e. 9. században, és az örmény nép politikai és kulturális fejlődésének központja volt. A város a történelmi Örmény-felföldön, Vaspurakan tartományban, Nagy-Örményország határain belül helyezkedett el.¹ Annak ellenére, hogy Van ma a törökországi Van tartomány része, továbbra is jelentős szerepet játszik az örmény társadalom kollektív emlékezetében. Van azon kevés nyugat-örményországi városok egyike, amelynek emléke szinte mindenütt jelen van a mai Örményországban. A város neve számos helyen és területen felbukkan, s ezáltal az emberek megpróbálnak „harcolni” a veszteség és az emlékezet lerombolása, vagyis a *damnatio memoriae* ellen, és megkísérik megőrizni szülővárosuk emlékét.

A városról alkotott percepciók és az emlékezet megnyilvánulásainak vizsgálatához vissza kell kanyarodni a 19. századba. Ebben az időszakban gyakran használták az Oszmán Birodalomra – hanyatló állapotára utalva – „az Európa beteg embere” kifejezést. Az Oszmán Birodalom komoly politikai, társadalmi és gazdasági átalakulásokon ment keresztül, ami jelentős következményekkel járt az etnikai és vallási közösségekre nézve. Az európai hatalmi érdekek szintén meghatározó szerepet játszottak a birodalom sorsának alakulásában. A kanadai-örmény történész, Razmik Panossian szerint Örményország oszmán uralom alóli felszabadításának gondolata mélyen beépült az örmény kollektív tudatba.² Szintén a 19. században

* A szerző a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészeti- és Társadalomtudományi Karának doktorandusza (1088 Budapest, Mikszáth Kálmán tér 1.).

1 Hewsén, 1999.13–14.

2 Razmik, 2006. 189.

a Dél-Kaukázus az Orosz Birodalom részévé vált,³ s az ott élő keleti örmények⁴ kapcsolatba kerültek az európai politikai és társadalmi eszmékkel. Kelet- és Nyugat-Örményországban a nacionalizmus és a felszabadítás eszméi fokozatosan, bár eltérő módon, beszívórogtek az örmények gondolatvilágába és szorosan összefonódtak az örmény nemzeti identitással.⁵

Ezek a történelmi körülmények hatással voltak az örmény néprajz alakulására is. Európában a néprajz mint tudomány a 19. század elején jelent meg, Örményországban pedig az 1880-as évektől kezdett fontos szerepet játszani.⁶ Garegin Srvandziants volt az egyik első, aki elterjesztette a néprajz iránti érdeklődést az örmény településeken, különösen Vaspurakanban, amelyről a *Varag* című folyóirat is beszámolt.⁷

Srvandziants az 1870-es években kezdte meg tevékenységét Vaspurakanban. Az 1860-as évek kedvező feltételeket teremtettek, amelyek hozzájárultak Srvandziants néprajzi és szellemi munkásságának kibontakozásához. Először is, az 1863-ban, az örmény millet jogállását meghatározó statútum, a „Nemzeti Alkotmány” jelentős autonómiát biztosított az örmény közösségeknek,⁸ így Vaspurakan lakóinak is. Srvandziants ettől kezdve egészen haláláig elkötelezett híve maradt az alkotmányosság eszméinek.⁹ Másodszor, a balkáni felszabadító mozgalmak eszméi és a francia forradalmak öröksége Vaspurakanban is visszhangra találtak, főként Konstantinápolyban nevelkedett fiatal örmények révén, akik közül többen Franciaországban tanultak (Houri Berberian szerint éppen nekik köszönhető, hogy 1863-ban elfogadták a Nemzeti Alkotmányt).¹⁰ Harmadszor, Mkrtich Khrimian (1820–1907) katolikosz,¹¹ valamint Mkrtich Portugalian (1848–1921), a vani Arme-

3 Kezdetben az oroszok kísérlete, hogy elfoglalják egész Kelet-Örményországot, nem járt sikerrel. A gulisztáni szerződés (1813) értelmében Örményország egy része Oroszországhoz került, de a Jereváni és a Nahicseváni Kánság a Perzsa Birodalmon belüli kánságok maradtak. Jereván és Nahicseván a türkmencsáji szerződést (1828) követően került Oroszországhoz. Lásd többek között: Suny, 1997. 112.

4 Bournatian, 1997. 106.

5 Razmik, 2006. 188–189.

6 Nishanian, 2014. 64.

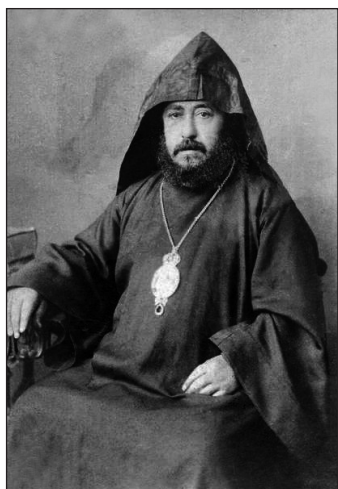
7 A *Varag* történelmi és néprajzi folyóiratot a Pán-Vaspurakan Összefogás Egyesület adta ki. 1953-tól Bostonban, New Jerseyben, Detroitban, Fresno-ban, majd Glendale-ben nyomtatták.

8 Jelentőségét a vaspurakani örmények és Garegin Srvandziants számára egy versen keresztül értjük meg, amelyet az *Artsiv Vaspurakan* [Vaspurakani Sas], az első Nyugat-Örményország területén kiadott folyóirat 4. számának egyik oldalán találtunk. Ez a vers, amelyet Garegin Srvandziants írt, a Nemzeti Alkotmány évfordulójára emlékezik: „...mostantól egy új és boldog korszak nyílik az örmények számára”, és megemlíti, hogy „az Alkotmánynak köszönhetően képesek leszünk megőrizni Örményországot”. Lásd: „I Nor Taredarj Azgayin Sahmanadrut'yan” [Az új Nemzeti Alkotmány évfordulójára]. In: *Artsiv Vaspurakan*, 1861. 4. sz. 30.

9 Bdoyan, 1944. 38–46.

10 Berberian, 2019. 6.

11 Mkrtich Khrimian, más néven Khrimyan (Hrimján) atya az Örmény Apostoli Egyház 125. katolikosza. Az *Artsiv Vaspurakan* folyóirat kiadója. Varagavank apátja.



1. kép. Garegin Srvandztians

nakan párt egyik alapítója¹² tevékenysége az általános szellemi és nemzeti ébredést célozta.¹³

Garegin Srvandztians

Garegin (vagy Karekin) Srvandztians 1840-ben született Van régióban, Aygestan járásban, 1857-ben a Varag-kolostorba (Varagavank)¹⁴ ment, és Mkrtich Khrimian egyik első tanítványa, papnövendéke lett. Az a tény, hogy Khrimian tanítványa volt, szintén hozzájárult ahhoz, hogy Srvandztians a felszabadítási mozgalom egyik támogatója lett. 1867-ben Karin érseke pappá szentelte, és Srvandztians első papi látogatását szülővárosába, Vanba tette.¹⁵ Srvandztians fiatal korától kezdve tanulmányozta a nemzeti, oktatási, vallási és néprajzi irányzatokat.

1874–1878-ban Srvandztians Konstantinápolyban élt, ebben az időszakban jelentek meg első írásai.¹⁶ Korai műveiben egyértelműen látszik, hogy Van és Vaspurakan mindig is kiemelkedő jelentőségűek voltak számára. Egyik első könyve, a *Grots u Brots* (Konstantinápoly, 1874)¹⁷ az egyik első kísérlet volt az örmény népköltészet legjobb darabjainak összegyűjtésére és közzétételére. A szerző az előszóban kijelenti, hogy „ez a mű ajándék az örményeknek, akik számos nehézséggel néznek szembe, de mégis képesek fennmaradni”.¹⁸ Érdekes, hogy már a szöveg első részében a veszteségről beszél, azt állítva, hogy az örmény nemzet minden politikai, vallási, anyagi és szellemi értéke elveszett; kultúrája egy részét ellopták, a másik része pedig veszélyben van.¹⁹ Ugyanakkor a mítoszokat, legendákat és történeteket úgy tekinti, mint amelyek alkalmasak arra, hogy „rekonstruálják” a múltat – olyan szövegeknek, amelyekben az örmény uralkodók, ősök és más hősök bátor

12 Mkrtich Portugalian az örmény felszabadító harc egyik alakja. Ő alapította a Fekete Kereszt nevű felszabadító szervezetet, és 1885-ben Vanban megalapította az első politikai pártot, az Örmény Pártot.

13 Hamaröt Tesut’iwn Vaspurakani Anc’ealēn [Vaspurakan múltjának rövid áttekintése]. In: *Varag*, 1963. április, 6.

14 A Van város délkeleti részén fekvő Varagavank jelentős vallási és oktatási központ volt Nyugat-Örményországban, különösen 1857-től, Mkrtich Khrimian apátsága idején vált ismertté. Sajnos a templomot 1915-ben sorsára hagyták.

15 Konstandyan, 1979. 26.

16 Uo. 27.

17 Marc Nichanian úgy fordította le, hogy „Written in a Rush”. Lásd: Nichanian, 2014. 51.

18 Srvandztians, 1874. 3. (Srvandztians ebben a művében nemcsak népmeséket és mondákat gyűjtött össze, hanem a Szaszuni Dávid eposz első írásos változatát is rögzítette, amely az örmény nemzeti identitás egyik alapköve. A „Mher ajtaja” motívum az eposz záró képe: Mher, a hős, nem talál igazságos világot, ezért visszavonul egy sziklába, ahonnan majd visszatér, ha eljön az idő – ez a nemzeti megújulás szimbóluma.)

19 Uo. 4.

tettei elevenednek meg. Ezeknek a történeteknek a lejegyzésével meg tudta őrizni a nép szóbeli hagyományait is, amelyeket az örmények ma is nagy becsben tartanak.

A *Grots u Brots* című könyvben a szerző földrajzi szempontból közelíti meg Van városát, és beszámol Van vizeiről, mezőiről és hegyeiről.²⁰ Leírja, hogy Van területén kőtömbök találhatók, és bemutatja Agravaqar és Dolashen helyeit. Megemlíti, hogy Van Agravaqar nevű sziklájának közelében egy kőcsoport található, amelyet a helyiek „menyasszonynak és vőlegénynek” neveznek. Amellett, hogy részletes leírást ad a helyről, a hozzá kapcsolódó hagyományokat is bemutatja. Ezután Srvandztians felhívja a figyelmet a Vani vilajetben található Lezk (ma Kalejik) nevű falu nevére és történetére, amely 1915-ig örmény falu volt. A falu nevét összekapcsolta az örmény néphagyomány a Szépséges Ara és Szemiramisz (Shamiram) történetével, amikor Szemiramisz istenei megnyalták Ara halott testét, hogy visszahozzák az életbe.²¹ Más szóval, Srvandztians Lezk falut Ara király feltámadása helyeként fogta fel. Azt is elmeséli, hogy a falu közelében található egy szent forrásvíz, amelyet Surb Tonirnak neveznek.²²

Általánosságban elmondható, hogy az etnográfus részletesen leírja Vant és környékét, megemlítve gyakorlatilag minden követ, templomot és hegyet. A Van-tó leírásában jelzőkkel teszi teljessé a képet. Elmondása szerint „a Van-tenger lakóhelyeit fák veszik körül, és meglehetősen meredek helyen vannak. (...) az [itt] lakó élvezi a Van-tenger levegőjét, a Van-erőd, a kertek, a ligetek és a falvak csodálatos látványát, Van szigeteit, a szent templomok kupoláit.”²³ A Varag-hegy²⁴ bemutatásakor nemcsak annak szépségét emeli ki, hanem hangsúlyozza, hogy a hegy ihletforrásként szolgált Van lakóinak dalaihoz és költeményeihez is.²⁵

A *Grots u Brots* című mű utolsó és legfontosabb része Haykavanhoz kapcsolódik. Ez egy örmény kerület volt Van városában, amelynek etimológiáját Srvandztians Hayk Nahapethez köti, és arra a következtetésre jut, hogy Van városának neve talán a Haykavan²⁶ helynévből származik.²⁷ Ez a megítélés közvetlenül kapcsolódik ahhoz a legendához, mely szerint Hayk, az örmény nép mitológiai ősatya az első települések egyikét éppen itt, Vaspurakanban alapította. A *Grots u Brots*ban tárgyalt helyek, azok magyarázatai és értelmezései különösen jellemzőek, mivel kiemelik Van városának jelentőségét – mint a származás helyét – Srvandztians szemében.

Srvandztians más műveiben is szóba kerül Van. A több részből álló *Manana* (Konstantinápoly, 1876) című művével a szerző célja az volt, hogy nemzeti öntudatot ébresszen az olvasókban. Az első rész, amely a *Hayrenac' hamn u hotə* (A haza íze és illata) címet viseli, különös figyelmet érdemel. A szerző Aygestan, Van egyik

20 Uo. 43.

21 A Szépséges Ara és Szemiramisz egy ősi népmese, amelyet Movszesz Horenatci késő ókori örmény történetíró írt. További részletekért lásd: Adonts, 2006. 24.

22 Srvandztians, 1874. 52–53.

23 Uo. 55.

24 A Varag-hegy a Van-tótól 10 kilométerre keletre található. A hegy közelében található a Varag-kolostor is.

25 Srvandztians, 1874. 111.

26 Uo. 113.

27 Hewsen, 1999. 13–42.

örmény negyedének elhelyezkedését mutatja be, valamint a lakosok szokásait és életmódját, a gyermekjátékokat, az előítéleteket és a szokásokat tárgyalja.²⁸

Az etnográfus a *Hayrenac' hamn u hotə* című fejezetet a vani kertek leírásával kezdi, sorra veszi az egyes fajtákat, sőt még az öntözőrendszereket is. Leírja Van naplementéjét, bemutatva a teljes panorámát. Vallásos személyként különös módon úgy véli, hogy „a vadak és a démonok elhagyják a várost a kolostor (Varag) harangjainak hangjára,²⁹ mintha ezzel jeleznék, hogy a város és lakói isteni gondviselés és kegyelem alatt állnak, amíg a harangok szólnak a kolostorban”. Ezután a város mindennapi életéről kezd mesélni. Beszámol az emberek foglalatosságairól: a kenyérsütésről, az ételkészítési rituálékról, a csigaszerkezet működtetéséről, az utcák tisztításáról. Különös csodálattal beszél a Van környéki falusiak életéről, mintha elmerengene a sűrű hétköznapi élet különféle jeleneit. Elragadtatással ír a városban szabadon repkedő madárfajok sokféleségéről is, amelyek mind egyedi jellegzetességet hordoznak.³⁰ A fejezet harmadik része a legérzelmesebb hangvételű, ahol a szerző arra hívja az olvasót, hogy tartson vele egy képzeletbeli sétára szülőföldjén, a vani Aygestanban.

Miután megírta ezt a két művet, Nyugat-Örményország más tartományaiba utazott Nerses Varzhapetyan pátriárka irányításával (1878–1879).³¹ Az út célja az volt, hogy pontosan meghatározza az örmények számát, és az adatokat átadja a patriarchátusnak. Végül azonban az utazás során összegyűjtött anyag és adatok szolgáltak alapul a *T'oros Ałbar* című műhöz (Konstantinápoly, 1879, 1884).³² Ebben a kötetben Vanról kevés adat szerepel, mivel a vonatkozó információkat Srvandztians már korábban közölte a *Manana* című munkájában.

A *Hamov-Hotov* (Konstantinápoly, 1884) című művében Srvandztians nosztalgikus hangvétellel visszatér szülővárosa leírásához. A könyv nem fejezetekből áll, hanem négy „ízből”, amelyek közül az első rögtön Van városával kezdődik. Vant valódi kincsesbányának tekinti a régészek számára; hosszú történelme sok értékes anyagot rejt. Nyomatékosan hangsúlyozza, hogy bár a pátriárka ösztönözte őt Van felkeresésére, ennél sokkal jobban számított az érzelmi kötődése, amely lehetővé tette számára, hogy „szárnyra kapva Vanba repüljön, hogy lássa Vant, (...) hogy legalább segítsen Van lakóinak a könyörtelen ellenséggel, vagyis a mézsárlással és a pusztulással szemben”.³³

28 Srvandztians, 1876. 6.

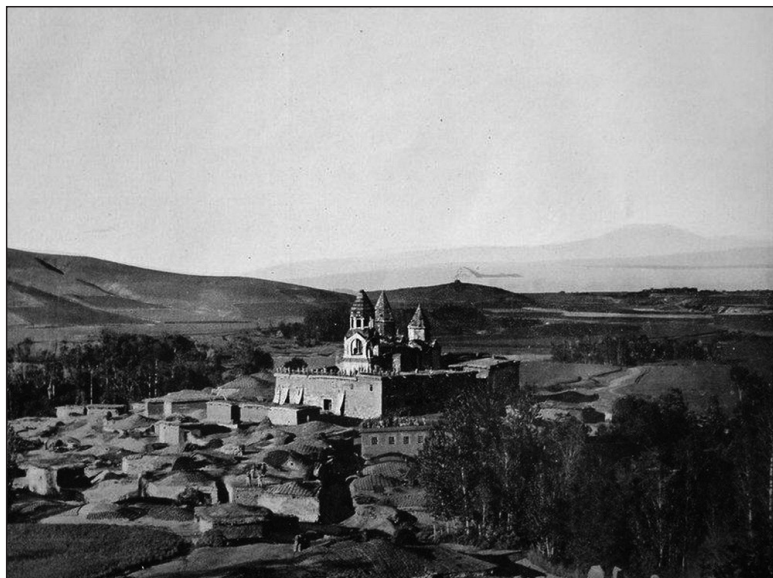
29 Itt az eredeti szöveg örményül. „Գողու ժամ կը զարնեն. գողերը կ'անհետանան, դուերը կը հալածուին, եւ զազանները որբերը կը քաշուին: Ժամհարը ժամին դուռը բանալով՝ երեք բերան «օրհնեալ եւ Աստուած» կ'ըսէ, ու կ'սկսեն ձեռաց կոչնակները դըզըլ-դըզըլ հնչեցնելով, թաղէ թաղ շուրջ զայ, ամէն հայ Քրիստոնէի դրան ճկիկը զարնէլ եւ „Ողորմի՛ Աստուած” կանչել” [A templom harangjai megszólalnak, a tolvajok eltűnnek, démonokat üldöznek, és a fenevadak visszavonulnak búvóhelyeikre. A templom szolgája kinyitja a templom ajtaját, és háromszor mondja: „Áldott vagy, Istenem!”, és elkezdik a kézi harangokat kongatni, környékről környékre járnak, és minden örmény keresztény ajtaján bekopogtatnak, és azt kiáltják: „Könyörülj, Istenem!”]. A teljes szöveget örmény nyelven lásd: Srvandztians, 1876. 41.

30 Uo. 47–49.

31 Konstandyan, 1970. 187–196.

32 Srvandztians, 1879–1984.

33 Srvandztians, 1884. 30.



2. kép.
Narekavank

Ezek a szavak bizonyítják, hogy az 1880-as évek már nehéz időszakot jelentettek Van városa számára. Az éhínség mellett, amely a lakosságot fenyegette, más veszélyek is leselkedtek, többek között az Oszmán Birodalomban az orosz–török háború után megindult politikai üldöztetések.³⁴ Elmeséli az Aknból³⁵ Vanba vezető utat, aminek végén a Van-tó várta őt, amelyet így jellemzett: „szülőföldem tengere, mély tükörrel, [amely] szép és szomorú”, és „megbabonázva, mozdulatlanul álltam meg a látványától”.³⁶ A tó elrejtette a vani emberek gondjait és szenvedéseit, akik éhesen, betegen, sápadtan és soványan álltak előtte. A korábbi könyvben még gyönyörű virágos mezőkről és élénk vidéki életről szóló leírások most másmilyenek lettek: a nehézségekről és a szenvedésekről szóló beszámolókká váltak. Van – szigeteinek, a tónak és dalainak – szentségét a szerző folyamatosan hangsúlyozza,³⁷ különösen azért, mert itt, a nareki kolostorban (Narekavank) élt, imádkozott és alkotott Nareki Szent Gergely.³⁸

Ennek a résznek a jelentősége ma különösen fontos az etnográfusok és a vani örmények leszármazottai számára. Az örmények már több mint egy évszázada nem élnek Vanban, és ezeknek a feljegyzéseknek köszönhetően tudjuk rekonstruálni a helyi emberek mindennapi életének epizódjait, valamint a közösség nemzeti jellemzőit. Számos történet található ebben a könyvben Srvandztians szülő-

³⁴ Hovhannisian, 1997. 217.

³⁵ Akn városa a nyugat-örményországi Harputi (örményül Kharberd) vilajet egyik örmények által lakott települése volt. Ma Kemaliye, korábban Eğin, Törökország.

³⁶ Srvandztians, 1884. 30.

³⁷ Uo. 12.

³⁸ Grigor Narekatsi vagy Nareki Gergely 10. századi örmény szerzetes, költő és teológus. Misztikus írásairól ismert, különösen *A bánat könyvéről*, amelyet az örmény keresztény irodalom egyik remekművének tartanak.

városáról, amelyek megvitatásra érdemesek. A Vanból 1915-ben elmenekült örmények könnyes szemmel olvasták a *Hamov-Hotovot*, amely a hétköznapi embereket elvesztett szülőföldjükre emlékeztette.

Srvandztians munkássága nagy jelentőségű az örmények, különösen a vani emberek és leszármazottjaik számára. Emléke fennmaradt Szovjet-Örményországban is, ahol az örmény nemzeti eposz megalkotásával hozták összefüggésbe. A Srvandztians műveit közreadó sorozat 1978-ban megjelent kötete³⁹ tartalmazza a *Szaszuni Dávid és Mher ajtaja* című eposzt, amelyről Aran Ghanalanyan irodalomtörténész azt írta: „Szaszuni Dávid az örmény kultúra évszázados történetének egyik legfontosabb felfedezése, amit Garegin Srvandztiansnak köszönhetünk.”⁴⁰ Egy másik példa: 1965–1971 között Emma Kostandyan történész doktori disszertációt írt *Garegin Srvandztians társadalmi és politikai tevékenysége* címmel, majd évekkel később, 1979-ben megjelentette könyvét.⁴¹

Yervand Lalayan

Garegin Srvandztians munkásságát követően még számos kiemelkedő személy folytatott etnográfiai, filológiai és antropológiai kutatásokat Vaspurakan területén, különös tekintettel Van városára. Az első ilyen kutató az etnográfus Yervand Lalayan (1864–1931) volt. Ő alapította a néprajzi sorozatot (*Azgagrakan Handes, Néprajzi Folyóirat*),⁴² amelynek célja a Kaukázus, a szomszédos országok és az örmény kolóniák antropológiai és etnográfiai szempontú vizsgálata volt.⁴³ A folyóirat oldalain Lalayan anyagokat közölt az örmény tartományokról (Vaspurakan, Zangezur, Gandzak, Borchalu), és 1910-től kezdve Vaspurakanról szóló munkákat publikált, amelyekben a tartomány etnográfiájára, folklórjára, a vaspurakani asszír népre, a szőnyegszövésre, a híres kolostorokra és egyéb témákra tért ki.⁴⁴ 1910–1911-ben a tifliszi Örmény Etnográfiai Társaság küldte Van–Vaspurakan területére.⁴⁵ Lalayan vani tevékenysége az első világháború kezdetével véget ért,⁴⁶ ugyanakkor továbbra is kutatóutakat szervezett olyan helyekre, ahová a vani örmények elvándoroltak.⁴⁷

39 Srvandztians, 1978.

40 Uo. 12.

41 Konstandyan, 1979.

42 Az első örmény néprajzi folyóirat, amely 1896–1916 között jelent meg, Sushiban (Hegyi-Karabah) és Tifliszben adták ki.

43 Hayoc'Azgagrakan Ynkerut'yun, 1906. 186.

44 Meliq-Pashayan, 1964. 34.

45 Harutyunyan, 2010. 188.

46 Bdoyan, 1974. 26.

47 Harutyunyan, 2010. 189.

Joseph Orbeli

Joseph Orbeli (1887–1961) munkássága szintén említésre méltó. Orbeli hivatalosan is végzett etnográfiai és régészeti kutatásokat Van területén.⁴⁸ Témánk szempontjából különösen fontos Orbeli tevékenysége, mivel egyedülálló hidat képez Áni és Van, a két ősi, elveszett örmény főváros között. Orbeli tanára, az orientalista Nyikolaj Marr (1865–1934) elmélete szerint a kaukázusi kultúrák gyökerei azonosak, és ennek igazolására Marr Grúziát és Örményországot⁴⁹ kezdte tanulmányozni. Halit Akarca szerint Marr az Orosz Birodalom által a háború során megszállt területeken végzett ásatásokkal és kutatásokkal előmozdította a birodalommal kapcsolatos elképzeléseit, és támogatta e területek anektálásának gondolatát.⁵⁰ Marr először két rövid tudományos expedíciót szervezett Ániba, majd egészen 1917-ig rendszeresen tanulmányozta a régészeti anyagokat, amelyek alapján képes volt „rekonstruálni” a város középkori képét. Orbeli, aki szintén részt vett ezekben a tudományos expedíciókban, Ániban új régészeti, filológiai és művészettörténeti ismereteket szerzett, aminek hatása már a vani régészeti expedícióban is megmutatkozott.

Az áni ásatások során kezdett Marr érdeklődni a vani kutatások iránt, és felajánlotta, hogy odaküldi Orbelit. Orbeli 1911-től már csak a Van melletti Moks (ma Bahçesaray, Törökország) nyelvjárásának tanulmányozásával foglalkozott.⁵¹ Amikor Toprakkaléban felfedezett egy illusztrált szobrot, érdeklődése a vani vár és Toprakkale kutatása felé fordult, ám a török kormány nem adott engedélyt a kívánt kutatások elvégzésére.⁵² A vizsgálatra váró anyag hatalmas mennyisége arra ösztönözte a kutatókat, hogy tudományos expedíciót szervezzenek Van feltárására. A háború kitörése miatt eleinte kisebb nehézségekkel szembesültek, de igyekeztek meggyőzni az akadémiát, hogy ezek a kutatások rendkívül fontosak, és nem várhatnak a háború végéig. Miután megkapták az engedélyt, az expedíció megkezdte az ásatásokat a vani sziklán és Toprakkaléban.⁵³

Az örmény népirtás után különösen nagyra kell értékelni Orbeli munkásságát. A háborús viszonyok közepette kulcsszerepet játszott Van városának tanulmányozásában, és jelentős régészeti anyagokat vizsgált és mentett meg, amelyeket a megsemmisülés fenyegette a háborúban. Emellett tudományos eszközökkel, egy nyelvi korpuszban igyekezett megőrizni a térségben élő örmények nyelvjárását. Orbeli kutatásait követően 1917-ben került sor a második vani régészeti expedícióra, amelyet Ashkharbek Kalantar (1884–1942) és Nikoghayos Adonts (1871–1942)

48 Joseph Orbeli neves örmény-szovjet régész, művészettörténész és akadémikus volt. Az örmény és a kaukázusi történelem kutatója, aki döntő szerepet játszott az Örmény Tudományos Akadémia Régészeti és Néprajzi Intézetének létrehozásában.

49 Akarca, 2014. 165. o.

50 Uo. 19.

51 Yuzbashyan, 1987. 23.

52 Harutyunyan, 2017. 140.

53 A vani expedíció tagjai voltak P. Knyahitski, A. Miller és A. Aleshko néprajzkutatók, Aram Vruyr fotós, P. Makintsyan. Lásd: Hmayakyan, 2015. 56.



3. kép.
Ásatások
Vanban

vezetett. Ez a kutatócsoport mintegy 50 urartui nyelvű feljegyzést gyűjtött össze és fejtett meg.⁵⁴

Közös erőfeszítések

A tanulmányban bemutatott kutatók munkássága közvetlenül kapcsolódik az „elveszett város” fogalmához. Srvandztians, Lalayan, Orbeli, Kalantar és Adonts 1917-ig dolgoztak Van városában, vagyis még azelőtt, hogy Van és a régió végleg Törökország kezére került volna. Kutatásaik megmutatják, hogy miként érzékelték ugyanazt a helyet – az örmények első fővárosát, Vant – azok, akik különböző helyeken születtek és éltek, valamint eltérő tudományágakban, szakmákban tevékenykedtek. Úgy vélem, hogy írásaikban Van nem teljesen elveszett, hanem inkább egyfajta „átmeneti állapotban” jelenik meg. Mindegyik tudós teljesen másként közelített Vanhoz, Srvandztians érzelmessége, Lalayan néprajzi szakszerűsége és Orbeli régészeti szakértelme mégis összefonódik. Úgy tűnik, közös erőfeszítéseik egyrészt meg kívánták akadályozni a város elvesztését és pusztulását, másrészt elősegítették azt is, hogy maga az „elvesztés” fogalma – Van elvesztése – kialakuljon, megfogalmazódjon és értelmet nyerjen az örmények körében. Összességében a korszak etnográfusai jelentős szerepet játszottak abban, hogy leírásaikon keresztül Van megmaradjon az örmények kollektív emlékezetében, munkáik ugyanakkor hozzájárultak a veszteség kortárs fogalmának formálásához is.

⁵⁴ Kalantar, 2007. 17.

Forrás- és irodalomjegyzék

1. Kiadott források és szakirodalom

Adonts

2006 Adonts, Nikoghayos: *Erker* [Művek]. Vol. A. Jereván, 2006.

Akarca

2014 Akarca, Halit Dünder: *Imperial Formations in Occupied Lands: The Russian Occupation of Ottoman Territories During the First World War*. [PhD-disszertáció, Princeton University.] Princeton, 2014. <https://dataspace.princeton.edu/handle/88435/dsp018s45q892n>.

Bdoyan

1944 Bdoyan, Vard: Hayrenik'ə Garegin Episkopos Srvanjtyani Erkerum [A haza Garegin Srvandztiants püspök műveiben]. In: *Etchmiadzin*, 1944. 2–3. sz. 38–46.

1974 Bdoyan, Vard: *Hay Azgagrut'yun* [Örmény néprajz]. Jereván, 1974.

Berberian

2019 Berberian, Houri: *Roving Revolutionaries: Armenians and the Connected Revolutions in the Russian, Iranian, and Ottoman Worlds*. Oakland, California, 2019.

Bournatian

1997 Bournatian, George: Eastern Armenia from the Seventeenth Century to the Russian Annexation. In: *The Armenian People from Ancient to Modern Times*. Vol. II. *Foreign Dominion to Statehood: The Fifteenth Century to the Twentieth Century*. Ed.: Hovhannisian, Richard G. New York, 1997. 81–107.

Harutyunyan

2010 Harutyunyan, Avetis: Azgagrakan, Banasirakan ev Patma-Hnagitakan Hetazötut'iwnerə Van-Vaspurakani Tarack'um 1910-1917in [Van-Vaspourakan történeti-régészeti, néprajzi és filológiai feltárása 1910–1917-ben]. In: *Haykazyan Hayagitakan Handes* [Beirut], 30. (2010) 157–182.

2017 Harutyunyan, Avetis: Hovsep' Ōrbelin Vani Nahangum [Hovsep Orbeli Van tartományban]. In: *Journal of Armenian Studies*, 2017. 3. sz.

Hayoc' Azgagrakan Ynkerut'yunə

1906 Hayoc' Azgagrakan Ynkerut'yunə ev nra Kanonadrut'yunə [Az Örmény Néprajzi Társaság és megalapítása]. In: *Azgagrakan Handes*, 14. Tbiliszi, 1906.

Hewsen

1999 Hewsen, Robert: Van in this World. Paradise in the Next: The Historical Geography of Van/Vaspurakan. In: *Armenian Van/Vaspurakan*. Ed.: Hovhannisian, Richard G. Costa Mesa, CA, 1999. 13–42.

Hmayakyan

2015 Hmayakyan, Simon: Hovsep' Ōrbeli 1916 t' usumnasirut'yunnerə Vanum [H. Orbeli régészeti vizsgálatai Vanban 1916-ban]. In: *Gefarvesti Akademiayi Taregirk'* [Szépművészeti Akadémia Évkönyve], 2–3. (2015) 54–69.

Hovhannisian

1997 Hovhannisian, Richard G.: The Armenian Question in the Ottoman Empire, 1876–1914. In: *The Armenian People from Ancient to Modern Times*. Vol. II. *Foreign Dominion to Statehood: The Fifteenth Century to the Twentieth Century*. Ed.: Hovhannisian, Richard G. New York, 1997. 204–238.

Kalantar

2007 Kalantar, Ashkharhbek: *Hayastan. K'are Daric' Mijnadar* [Örményország. A kőkorszaktól a középkorig]. Jereván, 2007.

Konstandyan

1970 Konstandyan, Emma: Garegin Srvanjtyanc'i lusavorakan gorcuneut'yunə [Garegin Srvandztians felvilágosító tevékenysége]. In: *Patma-Banasirakan Handes* [Történeti-Filológiai Folyóirat], 1970. 1. sz. 187–196.

1979 Konstandyan, Emma: *Garegin Srvandztians, kyank'ə ev gorcuneut'yunə* [Garegin Srvandztians. Élete és tevékenysége]. Jereván, 1979.

Meliq-Pashayan

1964 Meliq-Pashayan, Karen: *Ervand Lalayan, Cnndyan 100 Amyaki Ait'iv* [Yervand Lalayan. Születésének 100. évfordulójára]. In: *Patma-Banasirakan Handes*, 1964. 3. sz. 29–42.

Nichanian

2014 Nichanian, Marc: *Mourning Philology: Art and Religion at the Margins of the Ottoman Empire*. New York, 2014.

Panossian

2006 Panossian, Razmik: *The Armenians: From Kings and Priests to Merchants and Commissars*. London, 2006.

Srvandztians

1874 Srvandztians, Garegin: *Groc'u Broc' ev Sasunc'i Davit' kam Mhēri Dui* [Írásban és szóban: Szaszuni Dávid vagy Mher ajtaja]. Constantinople, 1874.

1876 Srvandztians, Garegin: *Manana* [Manna]. Constantinople, 1876.

1879–1884 Srvandztians, Garegin: *T'oros Ałbar* [T'oros testvér]. I–II. Constantinople, 1879–1884.

1884 Srvandztians, Garegin: *Hamov-Hotov* [Ízzel és illattal]. Constantinople, 1884.

1978 Srvandztians, Garegin: *Erker* [Művek]. Vol. 1. Jereván, 1978.

Suny

1997 Suny, Ronald: Eastern Armenians under Carist Rule. In: *The Armenian People from Ancient to Modern Times*. Vol. II. *Foreign Dominion to Statehood: The Fifteenth Century to the Twentieth Century*. Ed. Hovhannisian, Richard G. New York, 1997. 109–127.

Yuzbashyan

1987 Yuzbashyan, Karen: *Akademikos Hovsep' Ōrbeli* [Hovsep Orbeli akadémikus]. Jereván, 1987.

ZHENYA GHAZARYAN

GUARDIANS OF A LOST HERITAGE

ETHNOGRAPHERS OF VAN IN THE 19TH AND EARLY 20TH CENTURIES

This study examines the city of Van as a site of perceived loss—a notion deeply embedded in Armenian national identity and collective memory, particularly in the aftermath of the Armenian Genocide. It focuses on the “pre-loss” conceptualization of Van, analysing how the idea of its disappearance began to take shape even before its incorporation into the Republic of Turkey, during the late 19th and early 20th centuries. Central to this investigation is the role of Armenian ethnographers and intellectuals whose writings and activities played a significant part in constructing and preserving Van's memory. Through an ethnographic lens, the paper explores the works of key figures such as Garegin Srvandztians, Joseph Orbelian, Yervand

Lalayan, and Ashkharbek Kalantar. It argues that their representations and perceptions of Van were pivotal in shaping a lasting narrative of cultural and territorial loss—one that continues to resonate within Armenian historical consciousness.

Üzenő fényképek Áni „elveszett városból”

A vonzalom története,
avagy a modern történetiség mint vonzalom

Ánit mint romvárost meglehetősen sokszor és régóta fényképezték. Tanulmányunk azt vizsgálja, hogy az Ániról készült első fényképek miként formálták a modern korban az elveszett városról alkotott elképzeléseket. Az első felvételeket Ohannes Kurkdjian készítette az 1870-es évek végén, amikor a régiót az Oszmán Birodalomtól az Orosz Birodalomhoz csatolták. 1892–1893-ban és 1904–1917 között Nikoloz (Nyikolaj) Marr, a szentpétervári egyetem orientalisztikai tanszékének nyelvésze és régésze számos ásatást végzett Ániban a Császári Orosz Akadémia égisze alatt. Kutatásait gyakran örmények finanszírozták.¹ Az ásatások több szakterületen is komoly mennyiségű kiadványt eredményeztek: nemcsak tudományos cikkek, könyvek, katalógusok, útleírások, térképek és füzetek jelentek meg keleti és nyugati örmény, orosz, francia és egyéb nyelveken, hanem képeslapokat is kiadtak a városról. Nem meglepő tehát, hogy Áni hamarosan népszerű úti céllá vált, többek között örmény méltóságokat, írókat, értelmiségieket és utazókat látott vendégül.²

Az Ániban végzett ásatások 1923-ban megszakadtak, amikor a romváros az újonnan alapított Török Köztársasághoz került. Szovjet és szovjet-örmény szempontból Áni megközelíthetatlenné vált, egyrészt a két szomszédos állam közötti ellentétek miatt, másrészt Törökország népiirtó politikája miatt, amely különféle eszközökkel igyekezett eltüntetni az örmény jelenlétet a térségből. Talán éppen azért, mert a Szovjetunióban élő örmények számára Áni elérhetetlen volt, még inkább meghatározta a városról alkotott képüket Marr ásatásainak hagyatéka. A szovjet korszakban Áni, mint elveszett város, továbbra is központi szerepet töltött be a szovjet-örmény történeti, kulturális és művészeti képzeletvilágban. Ami a vasfüggöny túloldalát illeti, a diaszpórában élő örmények csak az 1960-as évektől kezdve látogathattak el a történelmi Örményország területére. Ezek a látogatások egyre rendszeresebbé váltak, egyfajta sajátos zarándoklattá alakultak, és saját fotó- és filmarchívumot hívtak életre, amely az Áni mint elveszett város témáját középpontba állító átfogó kutatások részét képezi. A Szovjetunió felbomlása után az Áni városához fűződő korábbi szemléleti és értelmezési keretek jórészt változatlanok maradtak.

* A szerző a Leibniz-Institut für Geschichte und Kultur des östlichen Europa (GWZO) posztdoktori kutatója (Reichsstraße 4-6, 04109 Leipzig, kjallaty@uci.edu).

1 Marr Ániban végzett ásatásainak áttekintését és elemzését lásd: Pravilova, 2016. 69–101.

2 Uo. 70.

Az Áni városával való kora újkori és modern kori találkozások számos útleírást, irodalmi feldolgozást, fényképes és filmes reprezentációt eredményeztek, továbbá történeti, régészeti, művészettörténeti, nyelvészeti és filológiai tanulmányokat hívtak életre. Jelen tanulmány Áni fényképes ábrázolásaira összpontosít, azzal a céllal, hogy új, kritikai-elemző megközelítést dolgozzon ki arra vonatkozóan, miként alakult ki és rögzült Áni mint elveszett város képe. A fényképek vizsgálatával kezdem, mivel a fényképezés megjelenése a 19. század közepén jelentős technikai-tudományos fordulópontot jelentett, és mélyreható következményekkel járt a tudományban és a művészetekben. Áni korai fényképeinek elemzése során amellek érvelek, hogy két meghatározó típusú vonzalom figyelhető meg Áni iránt: a nemzeti és a birodalmi. Érvélesemet az auratikus vonzalom elméleti paradigmájára alapozom, amelyet Walter Benjamtól kölcsönzök, és Ackbar Abbas újabb munkáival kapcsolok össze. Az auratikus vonzalom olyan hiányként értelmezhető, amely nem ragadható meg megfelelően a reprezentáció fogalmával, ugyanakkor ideológiákat készítet arra, hogy a hatalmi viszonyok által formált társadalmakban diskurzusokat hozzanak létre a veszteségről. Azt állítom továbbá, hogy Áni modern kori recepciója – amelyet a város korai fényképes megközelítései alakítottak – nagyrészt a birodalmi és a nemzeti ideológiai diskurzusok keretein belül maradt, még akkor is, amikor megjelenik a posztkoloniális kritika szükségességének tudata, ahogyan az a posztszovjet tudósok esetében tapasztalható, különösen a szlavisztikai kutatások területén.

Elméleti keretek

Szándékosan kerüljük azt, hogy a fotográfiát egy már létező technikai-kulturális diszkurzív-anyagi gyakorlatként kezeljük, amely eljutott Ániba, s pusztán annak „reprezentálásával” rögzítette azt. Inkább arra teszünk kísérletet, hogy Ánit, az elveszett várost mint időben és térben kiterjedt kísérleti helyszínt kezeljük, amely esetében a fényképezés gyakorlatának változását elemezzük, a róla készült képek közvetlen hatásain és utóéletén keresztül. Sarkítva fogalmazva, itt nem csupán Áni fényképezésének eseményeiről van szó – ez passzív szerepet ruházna a városra –, hanem annak megértéséről, hogyan hatott ez a találkozás nemcsak a fényképezés gyakorlatára, hanem a történetíráásra, a tudományos diszciplínákra, valamint a kulturális és politikai viszonyokra is. Az Örmény-fennsík és Anatólia romos helyszínei közül valószínűleg ez a középkori város kapta a legnagyobb fotográfiai figyelmet a fényképezés megjelenésének első évtizedeiben, a világ más kiemelt helyszíneivel versenyezve. Az Ánival való fotográfiai találkozások vizsgálata ezért számos lehetőséget kínál annak megértésére, hogy milyen tényezők kapcsolták össze a fényképezést a modernitással, és miként hozták létre a veszteség sajátos formáit a különféle tudományos területeken, valamint a széles értelemben vett kulturális és politikai közegekben Örményországban, a diaszpórában, Törökországban és a határokon túl.

A fotográfia és a modernitás közötti összefüggések vizsgálatakor fontos megjegyezni, hogy a tudósok meglátása szerint a modern történetírás és a fényképezés között mély kapcsolat áll fenn. Walter Benjamin *Über den Begriff der Geschichte*

(A történelem fogalmáról) című esszéjében (1940) fényképészeti metaforákat használt a történelem fogalmának újragondolására. Benjamin így fogalmaz (V. tétel): „A múlt igazi képe *elsuhan* előttünk. Egy felvillanó képben lehet csupán a múltat megragadni; abban a soha vissza nem térő pillanatban, amelyben éppen megismerhető.” Hozzáteszi (VI. tétel): „Történelmileg artikulálni a múltat, ez nem ugyanaz, mint megállapítani, »hogyan is történt valójában« (Ranke). Inkább azt jelenti, hogy hatalmunkba kerítünk egy emléket, amely a veszély pillanatában fölvilánn bennünk.”³ Marc Nichanian *A kép mint archívum* című esszéjében Benjamin munkásságának ezt a mozzanatát „történeti-fotográfiai gondolkodásnak” nevezte,⁴ rávilágítva arra, hogy Benjamin ezzel a történelem fogalmát a fotográfiai archiválás nézőpontjából próbálja megérteni. Nichanian erre azért hívja fel a figyelmet, hogy rámutasson a modernitás és a fotográfia összefonódása által előidézett katasztrofális veszteségre, és arra szólít fel, hogy a fényképezést a túlélő alakjának nézőpontjából vizsgáljuk, miközben elismeri, hogy nem világos, miért hoz létre a (modern) történelem túlélőket.⁵

Témánk szempontjából még fontosabb Benjaminsnak *A fényképezés rövid története* (1931) című tanulmánya, amelyben az aura fogalmát kifejezetten a fényképezéssel kapcsolatban vázolja fel. Úgy képzei el az aura fogalmát, mint „a tér és az idő különös szövevénye: a távolság egyedülálló megjelenése, legyen a távolság bármilyen közeli”.⁶ A fotografikus aura Benjamin felfogásában egy olyan egyedi pillanat vizuális megtapasztalása, amely kicsúszik a technológia reprodukciós mód-szereivel történő reprezentáció alól. Benjamin különbséget tesz a korai és a későbbi fényképészet között: a korai fényképezés csak részben képes elkapni a tárgyak auráját, mivel kevésbé képes a fény finom részleteit megragadni. A későbbi fényképezés, amelyről Benjamin ír, már teljes pontossággal képes rögzíteni a tárgyakat. Ebben a korszakban a tárgyak auráját a szürrealisták (a kollázstechnika által) és az orosz film menti meg (Benjamin Szergej Eisensteint és Vszevolod Pudovkint említi meg), amely valószínűleg forradalmi montázsával, a tárgyak dekontextualizáló módon történő egymás mellé helyezésével új, vélhetően forradalmi értelmezéseket tesz lehetővé.⁷ Végül Benjamin azt állítja, hogy a (fotografikus) aura életciklusa erőteljes társadalmi és kisebb mértékű esztétikai – tudniillik a társadalomtól elszigetelt – dimenzióval rendelkezik: az aura kialakulása, érzékelése és elhalványulása tanúskodik a társadalom átalakuló hatalmi dinamikájáról. A reprodukció technológiáinak és a reprezentációnak az összefonódása ily módon a társadalmi kontroll gyakorlásának a kérdésköréhez tartozik.

Az Áni – mint elveszett város, továbbá mint a modernitás és a fényképezés közötti kiváltságos találkozási pont – által generált vizuális diskurzusok széles körű érdeklődést váltanak ki különféle tudományterületeken és az interdiszciplináris kutatások körében. A leginkább szembetűnő, hogy rámutatnak a történeti (beleértve

3 Benjamin, 1968. 255.

4 Nichanian, 2016. 68–80.

5 Uo. 80.

6 Benjamin, 1999. 518.

7 Uo. 526.

a régészetet), antropológiai (etnográfiai), földrajzi, művészeti (beleértve az esztétikát és a művészettörténetet), politikatudományi és technológiai-tudományos ismeretalkotás gyakorlatára. Ahogy részletesebben látni fogjuk, az Ánihoz kapcsolódó fényképezési tevékenységek már a kezdetektől fogva tanúsítják azt a szándékot, hogy különféle történelmi igazságokat tárjanak fel és rekonstruáljanak, a régészeti-től az építészetiig terjedően. Itt a társadalomtudományi tudástermelést, amely szűkségszerűen technológiai-tudományos fejleményekkel párosul, a kulturális gyakorlat olyan specifikus formájaként kezeljük, amely szemben áll a kultúrán kívüli objektivitás körébe tartozó tevékenységekkel.⁸ Az elmúlt évszázadban Ánihoz kapcsolódó technológiai-tudományos lehetőségek reményteli alkalmazása nagyrészt úgy értelmezhető, mint megnyugtató, megváltó válasz az elveszettségérzet egyidejű kialakulására. Áni mint elveszett város olyan interdiszciplináris területekhez is kapcsolódik, mint a trauma- és emlékezetkutatás, a diaszpórakutatás, a fotográfia- és film-tudomány és így tovább.

Annak érdekében, hogy analitikusan összekapcsolhassuk ezeket a diszciplináris és interdiszciplináris megközelítéseket, amelyeket Áni mint elveszett város generált, és amelyek körülötte keletkeztek, ebben a tanulmányban megkíséreljük továbbfejleszteni Nichanian és Benjamin megközelítéseit. Ezt abból a célból tesszük, hogy elgondolkodjunk azokon a különféle vonzódási formákon, amelyeket Áni mint egyedülálló földrajzi, anyagi, szöveges és diszkurzív találkozási hely a fényképezés és a modernitás között kiváltott. A vonzalom fogalmának (*fascination*) használatakor a *Postmodern Culture* 2020. évi, *Fascination and Cinema* című különszámára támaszkodunk, amelyet Mikko Tuhkanen szerkesztett. A kötet bevezető eszszéjét, amelynek címe *What We Don't See in What We See: A Response to Cinema and Fascination* (Amit nem látunk abban, amit látunk: Válasz a mozira és a bűvöletre), Ackbar Abbas így kezdi: „A világ egy rejtély, mondta Nietzsche, de egy olyan rejtély, amelyet különböző megoldásai alkotnak (idézi Calasso 3). Hasonlóképpen mondhatjuk, hogy a mozi iránti vonzalom is egy rejtély, amelyet különböző értelmezései alkotnak.”⁹ Más szóval, a vonzalom rejtélye által létrehozott értelmezések adják annak egyetlen lenyomatát, anélkül, hogy lehetővé tennék teljes megragadását a reprezentáció fogalma révén. Ezt szem előtt tartva a vonzalom egy olyan tapasztalat munkadefiníciója lehetne, amely elkerüli vagy meghaladja a (gyakran átláthatónak és adekvátnak vélt) reprezentációt, miközben történelmi időbeliségeket és szubjektivitásokat feltételez, és ezáltal hozzájárul ezek létrejöttéhez. A vonzalom mint többlet vagy menekülés ellentéte az agresszió, vagy akár az undor lehet, olyan reakciók, amelyek Áni, az elveszett város ellen irányuló erőszakos cselekedetek formájában jelennek meg. A vonzalom tehát egy olyan deszubjektivizáló tulajdonságot is magában hordoz (Abbas), amely a történetalkotás bizonyos módozatait működésképtelenné teszi. Ilyen értelemben a vonzalom „mint a különféle értelmezéseiből összeálló rejtély” nem az a fajta veszteség, amelyet a melankolikus nemzeti vagy orientalizáló, egzotizáló birodalmi történetírás elképzel (érzék), ha-

8 Erről a megközelítésről bővebben lásd: Latour, 1987.

9 Abbas, 2020.

nem sokkal inkább egy hiány, amely a veszteség (inter)diszciplináris alakzatait (azaz értelmezéseit) és a veszteségre irányuló percepciókat (azaz érzékelő szubjektivitásokat) generálja.

A technológiai-tudományos vonzalmat nem lehet és nem is szabad elválasztani a romok iránti diszkurzív-materiális melankolikus vonzalomtól, amely Ánival kapcsolatban oly sok (inter)diszciplináris megközelítést meghatározott. A történelmi, esztétikai és technológiai-tudományos inter- és extradiszciplináris kérdések mellett, az itt tárgyalt módon elméletileg megközelített vonzalom egy olyan nézőpontot biztosíthat, amely segít elgondolkodni azokon a politikai szubjektivitásokon, amelyeket Áni mint elveszett város különböző perspektívákból segített létrehozni. E tekintetben az Áni iránti vonzalom akkor válik különösen érdekessé, amikor kifejezetten diaszpórikus jellegzetességet mutat. A legtöbb esetben az örmény diaszpóra továbbviszi azt a technológiai-tudományos, diszciplináris melankolikus nemzeti vonzalmat, amelyet Áni a fotográfiával való korai találkozásai során váltott ki. Később azonban, az olyan filmekben, mint Atom Egoyan *Ararat* (2002) című alkotásában, vagy közvetettebb módon Gariné Torossian *Stone, Touch, Time* (Kő, érintés, idő, 2007) című filmjében (például egy kupola nélküli templom alakjával) mélyen poszt nacionális, kérdéseket felvető és nyitott hozzáállás jelenik meg Áni kapcsán. Az Áni mint elveszett város iránti ilyen diaszpórikus vonzalomban a veszteség elsődlegesen nem melankolikus, hanem kérdéseket felvető, nyitott végű élményként jelenik meg.

Hogy feltárjuk, Áni mint elveszett város és a fotográfia hogyan hatottak kölcsönösen egymásra, az Ánival való fotográfiai találkozások számos formáját különböztethetjük meg. A fotográfiai találkozások első fajtája abból az időből származik, amikor Ánit először fényképezték, tudomásunk szerint ez az 1870-es évek vége vagy az 1880-as évek eleje körül történt, Ohannes Kurkdjian által. A második találkozástípust azok a fényképek képviselik, amelyek Marr ásatásai során készültek, egészen 1922-ig, amikor az akkori Török Köztársaság határvonalát áthelyezték, és Áni megközelíthetetlenül vált a Szovjetunió részévé vált Örményországból. Törökországban belül az örmény népirtás jelentős változást hozott az Ánihoz való viszonyulásban, mivel az események után kevés örményt engedtek Ániba látogatni vagy kutatni. A harmadik típusú fényképeknek azok számítanak, amelyek a szovjet és poszt-szovjet időszakban készültek, Örményország szemszögéből, valamint az Ániba vezető zarándoklatok során az örmény diaszpóra szemszögéből. Örményország esetében nem tartjuk szükségesnek, hogy elkülönítsük a szovjet és a poszt-szovjet időszakot, mivel az Áni körüli diskurzus nem ment át jelentős változásokon, noha a helyszín felkeresése viszonylag könnyebbé vált, és a független Örményországban az Ánihoz való viszonyulás sokkal nyíltabban nemzeti jellegűvé lett. Ezenkívül léteznek nyugati tudományos, nem örmény (török és kurd) turisztikai, valamint műemlékvédelmi célokból készült fotográfiák is az elveszett városról. Az Ániról készült fényképek túlnyomó többsége a fenti típusok kombinációját képviseli. Áni romjai 2016 óta az UNESCO világörökség részét képezik. Ez a legutóbbi fejlemény vitathatatlanul megerősítette az inkább semleges műemlékvédelmi diskurzust Áni körül, egy olyan diskurzust, amelynek saját története van, és amelynek konkrét eredményei – ígéretessége ellenére – egyelőre még váratnak magukra.

Áni korai fotográfiai hagyatéka

Ániról legalább kétféle fénykép létezik az 1870-es évek és az 1922 közötti korai időszakból. A fentebb már említett Ohannes Kurkdjian (1851–1903) az Oszmán Birodalomban, a Szebasztei vilajetben, Kyurinban (Կիւրին, Gürün) született, majd Tbiliszi-ben és Jerevánban telepedett le. Az 1870-es évek végén, amikor Ánit Karsszal együtt az Orosz Birodalomhoz csatolták, Kurkdjian meglátogatta és lefényképezte Ánit. 1880 körül az amszterdami Rijksmuseum közreműködésével kiadott egy fotóalbumot franciául és örményül (de nem oroszul), *Ruines d'Arménie Ani* címmel. Ez az album mintegy negyven sztereoszkopikus fotópárt tartalmaz, kísérszövegekkel.¹⁰ Állítólag az orosz hatóságok betiltották a könyv terjesztését, mivel azt gyanították, hogy az album az örmények körében nacionalista reményeket ébreszt, ami szembement birodalmi törekvéseikkel. A fényképek egy részét a londoni *The Graphic* 1885. szeptember 26-i számában újranyomták. Nem sokkal később a *Vue de Caucase* sorozatba is bekerültek, amelyet látszólag turisztikai céllal terjesztettek.¹¹

Kurkdjian Ániról készült fotói a romok iránt újjáéledő modern nemzeti melankolikus vonzódás részét képezik. Megfigyelhető, hogy a fényképeken látható néhány fekvő alak a gyászoló Örményországot mint anyát idézi meg, Csanik Aramján alkotását követve, aki ezt a fajta ábrázolásmódot népszerűsítette. Kurkdjian fotói, amelyek beépülnek a modern nemzetiesítő tendenciákba, az önfelfedezés olyan formáját példázzák, amelyet már olyan autoetnográfusok is képviseltek, mint Garegin Srvandzians (1840–1892), aki 1874-ben örmény nemzeti eposzként adta ki a *Szaszuni hősöket*. Emellett megemlíthetjük Levond Ališan (1820–1901) mechitarista atyát, valamint elődeit, Łukas Inčičeant (1758–1833) és Minas Bžškeancot (1777–1851), szintén mechitarista atyákat. Az újonnan megjelenő fotográfia így módon beleilleszkedik az örményeknél már kialakult modern nemzeti vizuális és ikonográfiai irányzatokba. Érdekes módon Kurkdjian néhány fotójának megjelenése a *The Graphic* című londoni folyóirat 1885. szeptember 26-i számában szemléletváltást hoz: míg Kurkdjian és a nemzeti inspirációra fogékony örmények számára az Áni-fotók arról szóltak, hogy az elveszett nemzeti múlttal ismét kapcsolatba lépjenek és annak visszaszerzésére törekedjenek, addig a nyugati olvasók számára a képek egy varázslatos, elveszett keresztény királyság csodáiról szóltak, keletiesített motívumokkal.¹² A *Vue de Caucase* sorozatba való felvételük újabb szemléletváltásról tanúskodik, amely a fotókat orosz birodalmi és nyugati orientalizáló vonzalommal ruházza fel.

Az Áni-fotók második csoportját Nikoloz (Nyikolaj) Marr (1865–1934) orosz birodalmi régész készítette. Marr az orosz orientalista tudósok második generációjához tartozott. A grúziai Kutaisziban született, édesanyja grúz volt, skót édesapja pedig korán meghalt; Marr szegénységben nőtt fel. A filológia iránt érdeklő-

10 További leírását lásd a Virtual Ani weboldalán: *Stereoscopic Photographs of Ani*. <http://virtualani.org/kurkdjian/index.htm>.

11 Ezeket az információkat a Virtual Ani weboldaláról merítettem; további kutatások ebben az irányban hasznosak lennének.

12 A Kurkdjian metszeteit kísérő szöveg uo.

dött, grúzul és örményül tanult, 1891-ben a szentpétervári egyetem magántanára lett.¹³ Francia és angol régészeti munkák által inspirálva¹⁴ a Császári Oroszországi Tudományos Akadémia 1892-ben és 1893-ban Marr vezetésével ásatásokat kezdeményezett Ániban.¹⁵ Marr egészen a 20. század második évtizedéig számos ásatást vezetett Ániban. Segítségére volt többek között Aram Vruyr örmény színész és fényképész, valamint Toros Toramian építész és építészettörténész, aki arról ismert, hogy Josef Strzygowski lengyel-osztrák művészettörténésszel közösen megfogalmazta azt a jól ismert, de elavult tézist, miszerint a középkori örmény építészet eredendő hatást gyakorolt az európai építészetre. Ők ketten tehát csatlakoztak Marr csapatához, velük együtt Asharbek Kalantar és Hovszep Orbeli néprajzostörténészek, Arsak Fetvadjan festő, Nikoghayos Adontz történész és Aram Vruyr fia, Artasesz Vruyr, aki Marr fotója lett. Az Ániról készült fényképek második csoportja különös módon kapcsolódik az elsőhöz. Úgy tudjuk, hogy Aram Vruyr segített Kurkdjiannak Áni fényképezésében.¹⁶ Van tehát rejtett folytonosság vagy talán ambivalens viszonyulás Aram és Artasesz Vruyr hozzáállásában, akik bizonyára megértették, hogy Kurkdjian és Marr különféleképpen szemlélték Áni romjait.

A számos ásatás, amelyet Marr csapata Áni körül végzett, nagyszámú publikációt eredményezett. Ezek közül a legjelentősebb az *Áni-sorozat* (Ани́йская Серия / Անիյ շարք). Úgy tűnik, hogy Marr volt az egyik fő – ha nem a legfontosabb – személy, aki a sorozat létrehozásában részt vett. Az első szám 1906-ban jelent meg. Ismereteink szerint összesen csak hat számot nyomtattak. A másodikat 1908-ban, a harmadikat és negyediket 1910-ben, az ötödiket és hatodikat pedig 1911-ben.¹⁷ Érdemes megjegyezni, hogy a címben kifejezetten jelzik, amikor a kiadvány „képet”, „rajzot” (рисунок) vagy „állóképet” (таблица) tartalmaz. Az első két füzet szerzője Marr. Csak az első szám két-, orosz és örmény nyelvű. A többi szám kizárólag orosz nyelvű, bár valamennyi kiadványnak részben kétnyelvű (orosz és örmény) a címlapja – ahol a sorozat általános címe szerepel. Az első két kötet előszavából és utószavából megtudhatjuk, hogy az egyik alapkérdés a sorozat kiadásának finanszírozása volt. A tudományos akadémia viszonylag csekély összeget

¹³ Tuite, 2011. 199.

¹⁴ A szentpétervári Császári Tudományos Akadémia megalakulásáról, valamint arról, hogyan alakította Nyikolaj Marr képzését, lásd: Tolz, 2011, különösen a bevezető fejezetet (Introduction: Russian Orientology and 'Oriental Renaissance' in *Fin-de-Siècle Europe*, 1–22.), amelyben Tolz felvázolja az oroszországi „orientaliztika” kialakulásának történetét, és bemutatja, hogy milyen kulcsszerepet játszott ebben Viktor Romanovics Rozen báró (1865–1908), aki Nyikolaj Marr professzora is volt.

¹⁵ Marr, 2001. 7.

¹⁶ Lásd például: Pashayan, 1989.

¹⁷ *Ани́йская Серия / Անիյ շարք*, 1906–1911. Az utolsó kiadvány három értékes oldalt tartalmaz, amely felsorolja Marr és munkatársainak további, megjelent és kiadásra készülő, vonatkozó munkáit. Ez arra utal, hogy az *Áni-sorozat* legalább egy újabb száma megjelenés alatt állt. Ezekből a bibliográfiai oldalakból azt is megtudjuk, hogy más publikációk mellett, az Ániban található görög és grúz írásokról szóló szövegeken, valamint a Marr ásatásai során Ániban talált leletek Orbeli által készített leírásán kívül egy képeslap-sorozatot is kiadtak. Ez a tény és a fent említett publikációk listája további kutatásokat igényel. Köszönettel tartozunk Zhenya Ghazaryannak és Hripsime Khachatryannak, hogy segítettek hozzáférni az *Áni-sorozat* néhány későbbi számához. Ami az elsőt illeti, az a párizsi Nubar könyvtárban található, köszönet érte Megerditch Basmának.

különített el erre a célra; viszont az örmények – a Szentpétervári Örmény Egyház tanács – és feltehetőleg más jómódú mecénások ennél jóval nagyobb összeggel támogatták a sorozatot. Ez a részlet azért fontos, mert rámutat arra, hogy Marrnak finoman egyensúlyoznia kellett, amikor egyrészt a tudományos akadémiát képviselte, vagyis az orosz birodalmi tudástermelési törekvéseket, másrészt pedig támogatást kapott örmény mecénásoktól, akik értelemszerűen örmény nemzeti megközelítésben kívánták Ánit látni. Amint Vera Tolz kifejtette, Marr a birodalmi akadémikusok liberális irányzatához tartozott, s ez az általuk vallott, felvilágosult univerzalista kozmopolita attitűdökből érthető meg. Ami a birodalomhoz tartozó nem orosz közösségeket illeti, a liberális birodalmi tudósok az integrációs ideológiában hittek. Azzal védtek tudományos működésüket és az „öslakos informátorokkal” való együttműködésüket, hogy az így előállított tudás segít majd jobban integrálni ezeket a népeket a birodalomba.¹⁸

Ez a hozzáállás és az egyensúlyozás, amelyet Marr ezzel együtt végbevisz, magából az *Áni*-sorozat kiadványaiból is kiolvasható. Például az *Áni*-sorozat második kötetének utószavában Marr azzal védi az *Áni*-ban végzett ásatásokat, hogy azok a tudás fejlődését szolgálják. Sőt, míg a sorozat eleinte *Áni* örmény vonatkozását helyezi előtérbe, addig az ötödik és hatodik kötet a város nem örmény elemeire helyezi a hangsúlyt. Tudósok megállapították, hogy Marr arra használta fel *Ánit*, hogy egy nem homogén interaktív kulturális életmodellt dolgozzon ki, különösen azokra a nyelvészeti elméletekre vonatkozóan, amelyeket Marr később felvázolt.¹⁹

Marr az *Áni*-ban végzett ásatásokról előadásokat tartott és publikált róluk. Munkássága bizonyos értelemben 1934-ben megjelent művében teljesedett ki: *Ани: Книжная история города и раскопки на месте городища* (*Áni: A város írásos története és a vár helyén végzett ásatások*). Megjelenése egybeesett Marr halálának évével. Ekkor *Áni* már az újonnan létrehozott Török Köztársaság határain belül feküdt. E köteten keresztül Marr munkásságának utolsó, jelentős pillanatát ismerhetjük meg. A könyv számtalan fényképet és egyéb vizuális anyagot tartalmaz. Francia nyelvre 2001-ben fordították le a következő címmel: *Ani: Rêve d'Arménie* (*Áni: Örményország álma*). A könyv az *Áni*-ról elnevezett Francia Örmény Kulturális Egyesület gondozásában jelent meg.²⁰ Ez is egy példája annak, hogy Marr munkája milyen hatással volt a diaszpórában élő örmények *Áni*-képére.

Marr nyelvészeti munkássága már korán nagy figyelmet kapott, és komoly hatással volt tisztelőire, kritikusaira egyaránt. Nyelvtudományi tevékenysége két szakaszra bontható. Az első fázisban kidolgozta a jafetikus elméletet, amelyet Noé harmadik fiáról nevezett el. Ez az elmélet azt állítja, hogy a kartvéli nyelvek (közéjük tartozik a grúz nyelv is) kapcsolatban állnak a sémi nyelvekkel. Marr paleolingviszti-

18 Lásd: Tolz, 2011. 1–22.

19 Lásd például: Pravilova, 2016. 69–101.

20 Marr, 1934, 2001. 1933–1937 között öt kötetet adott ki Marr műveiből az Anyagi Kultúra Történetének Állami Akadémiája (Государственная Академия истории материальной культуры), amely az 1930-as években a Szovjetunió Tudományos Akadémiájának egyik intézete lett, és Marr-ról nevezték el, valószínűleg az ő halála után. Marr, 1933–1937. Az első kötet Marr megjelent munkáinak részletes jegyzékét is tartalmazza.

kai, induktív módszertanra támaszkodva azt állítja, hogy a jafeti, a sémi és a hámi nyelvek egy korábbi noetikus nyelvből alakultak ki. Ez utóbbi létezését azok a nyomok támasztják alá, amelyek az érintett kultúrák beszélt nyelveiben és tárgyi emlékeiben maradtak fenn. A Marr által alkalmazott paleolingvisztikai módszertan szemben állt a Nyugat-Európában elterjedt összehasonlító nyelvészettel, amely a nyelvcsalád fogalmával dolgozott. Ahogy William Kleesmann Matthews megjegyzi: „Az indoeurópai nyelvészet szükségszerűen történeti, a történetiséget elutasító jafetikus nyelvészet pedig paleontológiai.”²¹ Tolz itt egy ideológiai csatát vél felfedezni az összehasonlító nyelvészet (a gyarmatosító Nyugat filológiai eszköztára) és a paleolingvisztika között, egyfajta posztkoloniális attitűdöt – még mielőtt ez a kifejezés egyáltalán létezett volna.

A jafetikus elmélet egy olyan kidolgozott rendszer, amely szerint a nyelv kialakulását a jelbeszéd előzte meg.²² Elég sokat írtak arról, Eisenstein hogyan merített ihletet filmjeinek készítésekor Marnak a nyelv eredetére vonatkozó nézeteiből, amelyeket Marr a „kiáltásokra, gesztusokra és mimikára” alapozott,²³ saját forradalmi montázselméletének kidolgozása során.²⁴ Úgy tűnik, hogy Marr többnyire azzal érvelt, hogy a nyelvek különböző fázisokban és különböző helyeken keletkeztek. Az új nyelvek korábbi, jelbeszéd alapú nyelvi képződmények kölcsönhatásainak eredményeként alakultak ki. Marr ezáltal az ősnelv fogalmát leváltja, majd később társadalmi viszonyokra redukálja. Gyakran tették szóvá a tudósok azt, hogy Marr már korán rokonszenvet mutatott a baloldali ideológia iránt, és a Szovjetunió létrejötte után a marxizmusra alapozta a nyelvek eredetéről szóló elméletét.²⁵ Jekatyerina Pravilova azt állította, hogy Áni éppen azért játszhatott jelentős szerepet Marr elméleteiben a nyelvek áthelyezett eredetéről, mivel a város multikulturális helyszínként jelent meg. Az örmény, grúz, perzsa és más nyelvű feliratok, valamint legalább egy mecset az örmény templomok közvetlen közelében, továbbá az a tény, hogy Áni jóval az örmény Bagratida- királyság bukása után is fennmaradt városként, bizonyítékul szolgált Marnak arra, hogy a kultúrák és a nyelvek kapcsolódnak egymáshoz, és az identitások rendkívül interaktív formáit képezik.²⁶ Ennek érzékeltetésére szolgálhat, ha megfigyeljük, hogy az *Áni-sorozat* első kiadványai Ánit örményként mutatják be, míg a későbbiek a nem örmény vonatkozásokat helyezik előtérbe.

Köztudott, hogy Marr filológiai, nyelvészeti elméletei széles körben hatottak a Szovjetunióban. Mindennek hirtelen vége szakadt azzal, hogy Sztálin 1950-ben a *Pravda* című lapban megjelentetett egy őt támadó cikket.²⁷ Marr nyelvészeti elméletének hírneve ugyan megkopott, de Áni városával kapcsolatos munkája, valamint a Kaukázus egyes népeivel (például abház) és azon túliakkal (például baszkok) kap-

21 Matthews, 1948. 186.

22 Fontos lenne még jobban összevetni Marr elméletét Johann Gottfried Herdernek a nyelv eredetéről alkotott elméletével.

23 Matthews, 1948. 189.

24 Az ilyen források listáját lásd: Tolz, 2011. 15. 53. lábjegyzet.

25 Lásd például: Slezkine, 1996. 826–862.

26 Pravilova, 2016. 69–101.

27 Tuite, 2011. 197–214.

csolatos régészeti kutatásai közvetlenebb és tartósabb hatást gyakoroltak. Marr munkásságának örmény – (poszt)szovjet és diaszporikus örmény – recepciója nagyrészt kritikátlanul nacionalista. Ez megfigyelhető Joseph Orbeli munkáiban, valamint Toros Toramianian esetében is, akinek építészeti nézetei, Josef Strzygowskiéivel együtt, megalapozták mindazt, amit lényegében a 20. században az örmény építészet meghatározásának tekintettek, és mind a mai napig hatnak.²⁸ Az, hogy Toramianian Ániban élt, erős kapocs munkásságuk között. Általánosabban fogalmazva, az a tény, hogy Áni elérhetetlenné vált az örmények számára, miután a Török Köztársaság részévé vált, egyrészt az örmény és orosz régészeknek szinte lehetetlenné tette, hogy folytassák Áni feltárását, másrészt pedig még nagyobb nyomást gyakorolt a Szovjetunióban élő örményekre, hogy nemzeti szemszögből tekintsenek rá. Orbeli folyamatos publikációi Ániról, a két Vruyr munkája és annak fogadtatása fontos mozzanata ennek a folyamatnak, egy sajátos régészeti melankóliát teremtvé, mivel a terület feltárása lehetetlenné vált.

Az örmény nemzeti törekvések nem meglepő módon a Szovjetunió összeomlása után is folytatódtak. Ennek egyik példája az *Áni* című tudományos folyóirat, amelyet 1991-ben hozott létre a *Nemzetközi Tudományos Központ Áni Megőrzésére és Tanulmányozására*. Valószínűleg az 1970-es és különösen az 1980-as években létezett bizonyos rejtett vágy a Szovjetunió belüli örmény területeken és a Szovjetunió más köztársaságainak határain belül található materiális örmény örökség tanulmányozására. Az a tény, hogy Orbeli és a két Vruyr, valamint az örmény etnográfusok és régészek az örmény örökség más helyszíneit is dokumentálták és tanulmányozták, mutatja a korai és fontos kapcsolatot Ánival.

A poszt-szovjet orosz, szláv tudományos élet esetében ugyanakkor hiányzik az orosz birodalmi tudástermelés posztkoloniális szemléletű kritikája. Olyan tudósok, mint Tolz és Pravilova, valamint Michiel Leezenbergh²⁹ (bár más módon) hangsúlyozzák a Marr-al együttműködő helyi munkatársak „ügynökségét” és az így létrejött tudományos ismeretek „koprodukcióját”, mintha a posztkoloniális kritika szükségszerűen megtagadná az „ügynökséget” (cselekvést) a birodalmi projektekben részt vevő gyarmatosított szereplőktől. Pravilova megjegyzi ugyan, hogy Örményországban ezeket az „ágenseket” – mint például Joseph Orbelit és Toros Toramianiant – nemzeti hősként kezelik. Tolz és Pravilova azonban nem képes arra, hogy posztkoloniális kritikát fejlesszen ki az orosz birodalmi tudástermelés sajátos folyamatait illetően. Pontosabban, ezeknek a tudósoknak nehézséget okoz annak a hierarchikus gyarmati hatalmi dinamikának a hangsúlyozása és részletezése, amely az orosz birodalmi törekvéseken belül egy ilyen együttműködést meghatározott. Így alig lépnek túl azon, hogy pusztán megismétlik a kozmopolita, univerzalista multikulturális állításokat, amelyeket Marr (a liberális orosz birodalmi akadémikusokkal együtt) Áni ásatásai során, valamint nyelvészeti (jafetikus és egyéb) elméletei révén fogalmazott meg, ahol az egyik elmélet a másikat táplálta. Ily módon azt a benyomást keltik, hogy Marr munkásságának nemzeti fogadtatása Örményország-

28 Ezzel kapcsolatban lásd jelen számunkban: Tachjian–Rustom, 2025.

29 Leezenberg, 2014. 97–112.

ban – de nem lepne meg, ha ez lenne a helyzet Grúziában, Abháziában vagy akár Baszkföldön – csupán ennek a kozmopolita tudástermelésnek egy megmaradt, rendellenes eleme. Míg a posztszovjet tudományosság képtelensége arra, hogy posztkoloniális kritikát dolgozzon ki az orosz birodalmi projektekre vonatkozóan, a hidegháborús ideológia és politikai játszmák maradványa lehet, addig Marr örményországi munkatársainak nem kellően kritikus heroizálása a várható következménye annak, hogy a Szovjetunió hamvaiból szuverén nemzeti köztársaságok alakultak ki.

Összegzőképpen, jelen tanulmány a középkori örmény fővárossal, Ánival való korai fotografiai találkozásokat vizsgálta, hogy bemutassa, a fényképek miként teremtettek nemzeti és birodalmi auratikus vonzalmat a város iránt. A vonzalom jelentős hatást gyakorolt a diaszpórabeli örmények, a szovjet és posztszovjet örmények, sőt a törökök Ánihoz fűződő fotografiai találkozására, beleértve a tudástermelés különböző területeit is. A nemzeti és birodalmi auratikus vonzalmak nyomon követésével, amelyeket a várossal való fotografikus találkozások generáltak, reméljük, hogy tanulmányunk hozzájárul egy kritikusabban reflektáló vizuális viszonyulás kialakításához Áni vonatkozásában – oly módon, hogy az képes legyen meghaladni a korábbi találkozások ideológiai meghatározottságát.

A fotók és interpellációik

Kurkdjian *Ruines d'Arménie Ani* című, sztereoszkopikus albumának első képén valószínűleg maga Kurkdjian látható, amint Áni egyik bástyáján áll. A fényképek magas színvonala és az általuk megörökített perspektíva, amely a romok csodálóját is megörökíti, valamint érzékelteti azok arányait, Kurkdjian azon szándékáról árulkodik, hogy tájékoztassa és inspirálja nézőit. Érdekes megfigyelni, hogy minden egyes sztereoszkopikus lemezt kétszer ír alá Kurkdjian, bal oldalon örményül, jobb oldalon pedig franciául. Ez további hitelesítő értéket ad a képnek (1. kép).³⁰

Aligha meglepő, hogy Kurkdjian és mások, akik meglátogatták Áni romjait, elbűvölve álltak meg a katedrális pompás szépsége és törekény pusztulása előtt (2. kép).³¹

A fényképen, amelyet Áni egy meglehetősen késői ásatásán készítettek (3. kép),³² Marr ül közepén. Vizuálisan nem ő van a legmagasabb helyen, mégis domináns pozíciót foglal el, hiszen ő van a fénykép középpontjában. A képen csak férfiak vannak. Az ajtóban egy kísérteties alak áll. Egyértelmű, hogy ki tölt be domináns szerepet, és hogy kinek kell a fényképen lennie. A birodalmi tudástermelés aurája érződik Marr testbeszédén, a botján, a széttárt lábain, illetve a jó szándékú és mindentudó, egyenes tekintetén. Az örmény nyelvű képaláíráson a fényképen szereplő emberek neve olvasható (balról jobbra, 1. sor P. Knyagnitski, A. Kalantar, Yu. Srumé, Ju. Szmirnov, 2. sor N. Adontz, V. Beridzé, N. Marr, A. Andronikov,

30 *Ruines d'Arménie Ani* (Rijksmuseum Amsterdam), No. 1. A Malikian-gyűjtemény jóvoltából.

31 *Ruines d'Arménie Ani* (Rijksmuseum Amsterdam), No. 22. A Malikian-gyűjtemény jóvoltából.

32 Pashayan, 1989. 7.



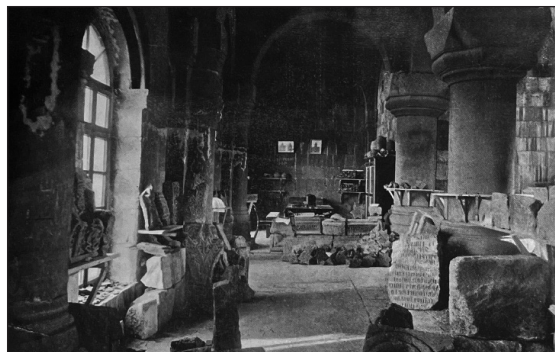
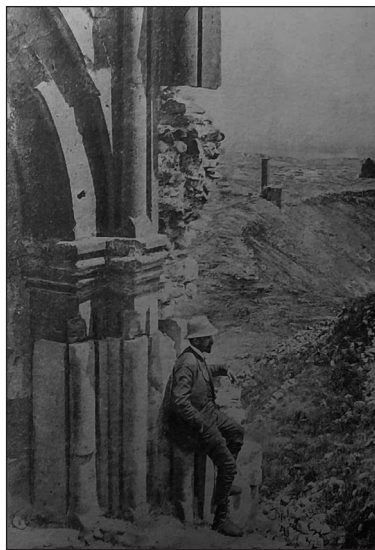
1.kép. Áni bástyáin. Ohannes Kurkdjian képe, 1880 körül



2. kép. Áni katedrálisa (11. század). Ohannes Kurkdjian képe, 1880 körül



3. kép.
Az ásatás résztvevői.
Áni, 1912



5. kép. A múzeummá alakított Menucsehr-mecset belseje

4. kép. Áni, Marr a citadellánál

Aram Vruyr, J. Orbeli). Pashayan könyvében két további csoportkép is szerepel, és több is található Artashes Vruyr emlékiratában.³³ Ezek a csoportképek sokat elárulnak az expedíciók társadalmi dinamikájáról, amelybe gyermekek, élettársak és mások is beletartoztak.

A következő fényképen Marr a citadellánál pózol (4. kép),³⁴ a háttérben pedig a Menucsehr-mecset és a katedrális látható. Itt találkozik a tudomány, a régész dicsőítése és a romok romantikus, idealista esztétizálása.

Ez a második kép Áni muzeális helyszínéről készült, a Menucsehr-mecset belsejében (5. kép).³⁵ A meglehetősen korán készült felvétel bemutatja azt a kísérletet, hogy a belső teret modern, használati térre alakítsák át, ami a tudományos kutatás, megőrzés és kiállítás céljait szolgálja. Az *Áni-sorozat* első számában megjelent fénykép kivételesen éles minőségű, és egyértelműen az olvasók lenyűgözésére készült.

Forrás- és irodalomjegyzék

1. Kiadott források és szakirodalom

Abbas

2020 Abbas, Ackbar: What We Don't See in What We See: A Response to Cinema and Fascination. In: *Postmodern Culture*, 30. (2020) 2. sz. DOI: <https://doi.org/10.1353/pmc.2020.0000>.

³³ Vruyr, 1979.

³⁴ Pashayan, 1989. 33.

³⁵ Készítette Nyikolaj Marr. *Áni-sorozat*, I. 1906, a füzet elején, a címlap után. A Bibliothèque Nubar de l'UGAB, Párizs jóvoltából.

Ани́йская Сери́я / Անիոյ շարք [Āni-sorozat]

1906–1911 Vol. I. Марр, Н. Я.: *Краткий каталогъ Ани́йскаго музея (съ рисунками) Հիւնդուռ տըմուլ Անիոյ հիւնդարանի (նկարներով)*. Vol. II. Марр, Н. Я.: *Реестръ предметовъ древности изъ VI-й (1907 г.) археологической кампаніи въ Ани (съ 10 рисунками въ текстъ)*. Vol. III. Орбели, И.: *Каталогъ Ани́йскаго музея древностей. Выпускъ I. Описание предметовъ перваго отдѣленія (съ 26 рисунками въ текстъ и 1 таблицей)*. Vol. IV. Орбели, И.: *Краткій путеводитель по городищу Ани*. Vol. V. Бартольд, В. В.: *Персидская надпись на стене ани́йской мечети Мануче съ 2 табл.*. Vol. VI. Ростовцев, М.: *Апаранская греческая надпись царя Тиридата*. С. Петербургъ, 1906, 1908, 1910, 1910, 1911, 1911.

Benjamin

1931 Benjamin, Walter: *Kleine Geschichte der Photographie*. [Manuskript.] 1931.
1940 Benjamin, Walter: *Über den Begriff der Geschichte*. [Manuskript.] 1940.
1968 Benjamin, Walter: *Theses on the Philosophy of History*. In: Benjamin, Walter: *Illuminations: Essays and Reflections*. Edited and with an introduction by Hannah Arendt, preface by Leon Wieseltier. New York, 1968. 253–264.
1999 Benjamin, Walter: *Little History of Photography (1931)*. In: Benjamin, Walter: *Selected Writings*. Vol. 2. Part 2. 1931–1934. Eds.: Jennings, Michael W. – Eiland, Howard – Smith, Gary. New York, 1999. 507–530.

Hovannisian

2011 *Armenian Kars and Ani*. Ed.: Hovannisian, Richard G. Costa Mesa, California, 2011.

Kurkdjian

The Ruins of Ani by Ohannes Kurkdjian. Rijksmuseum Amsterdam. Exhibit curated by Joseph E. Malikian. Photograph on the cover of this exhibit by Aram Vruyr. <https://www.armenianimage.org/exhibition-part1-ohannes-kurkdjian/>.

Latour

1987 Latour, Bruno: *Science in Action: How to Follow Scientists and Engineers through Society*. Cambridge, Mass., 1987.

Leezenberg

2014 Leezenberg, Michiel: *Soviet Orientalism and Subaltern Linguistics: The Rise and Fall of Marr's Japhetic Theory*. In: *The Making of the Humanities*. Vol. III. Eds.: Bod, Rens – Maat, Jaap – Weststeijn, Thijs. Amsterdam, 2014. 97–112.

Marr

1933–1937 Марр, Николай Яковлевич: *Избранные работы*. В 5 томах. Том 1. *Этапы развития яфетической теории*. Том 2. *Основные вопросы языкознания*. Том 3. *Язык и общество*. Том 4. *Основные вопросы истории языка*. Том 5. *Этно- и глоттогония Восточной Европы*. Ленинград, 1933–1937.
1934 Марр, Николай Яковлевич: *Ани: Книжная история города и раскопки на месте городища*. Ленинград, 1934. (Известия Государственной Академии Истории Материальной Культуры, 105.)
2001 Marr, Nicolas Yacovlevich: *Ani Rêve d'Arménie*. Traduit du russe par Aïda Tcharkhtchian. Préface de Parouyr Mouradian. Paris, 2001.

Matthews

1948 Matthews, W. K.: *The Japhetic Theory*. In: *The Slavonic and East European Review*, 27. (1948) 68. sz. 172–192.

Nichanian

2016 Nichanian, Marc: Պատկերը որպես արխիվ [A kép mint archívum]. In: *Pakin*, 2016. 4. sz. 68–80.

Pashayan

1989 Pashayan, Robert: *Արամ եւ Արտաշէս Վրույրներ* [Aram és Artasesz Vruyr]. Jereván, 1989.

Pravilova

2016 Pravilova, Ekaterina: Contested Ruins: Nationalism, Emotions, and Archeology at Armenian Ani, 1892–1918. In: *Ab Imperio*, 2016. 1. sz. 69–101. DOI:10.1353/imp.2016.0027.

Slezkine

1996 Slezkine, Yuri: N. Ia. Marr and the National Origins of Soviet Ethnogenetics. In: *Slavic Review*, 55. (1996) 4. sz. 826–862. DOI: <https://doi.org/10.2307/2501240>.

Tachjian–Rustom

2025 Tachjian, Vahé – Rustom, Joseph: Az oszmán örökség elvetése és a nemzeti stílus megteremtése. Az örmény diaszpóra templomépítészete az 1930-as évek Libanonjában. In: *Világtörténet*, 15. (47.) (2025) 3. sz. 393–423.

Tolz

2011 Tolz, Vera: *Russia's Own Orient: The Politics of Identity and Oriental Studies in the Late Imperial and Early Soviet Periods*. Oxford – New York, 2011.

Tuite

2011 Tuite, Kevin: The Reception of Marr and Marrism in the Soviet Georgian Academy. In: *Exploring the Edge of Empire: Soviet Era Anthropology in the Caucasus and Central Asia*. Eds.: Mühlfried, Florian – Sokolovsky, Sergey. Halle, 2011. 197–214. (Halle Studies in the Anthropology of Eurasia, 25.)

Vruyr

1979 Vruyr, Artashes [Արտաշէս Վրույր]: *Անիբան* [Ániban]. Jereván, 1979.

KAREN JALLATYAN

PHOTOGRAPHIC ENCOUNTERS WITH THE “LOST CITY” OF ANI

A HISTORY OF FASCINATION OR MODERN HISTORICITY AS FASCINATION

This study examines how early photography has shaped modern perceptions of Ani, the medieval Armenian capital as a “lost city.” Beginning with Ohannes Kurdkjian’s first photographs in the late 1870s – shortly after the region’s annexation from the Ottoman to the Russian Empire – the paper traces the visual and scholarly production surrounding Ani, especially during Nicolai Marr’s excavations (in 1892–1893 and in 1904–1917) under the Imperial Russian Academy, frequently funded by Armenian patrons. These efforts produced a rich corpus of material, including multilingual publications, maps, postcards, and travelogues. By proposing a new critical framework grounded in photographic analysis, the study explores Ani’s representation through the lens of “auratic fascination,” drawing on Walter Benjamin and Ackbar Abbas. It identifies two dominant modes of ideological engagement—imperial and national—that have shaped Ani’s reception across time. The paper argues that early photographic encounters catalysed enduring discourses of loss and cultural nostalgia, which continue to structure knowledge production on Ani, even in post-Soviet and post-colonial scholarship. Ultimately, the study calls for a more self-reflexive critique of how visual media mediate the politics of heritage and historical memory.

Örmény zarándoklatok Ániba, az elveszett szülőföldre

Megérkeztünk az öregedő Ánihoz.

*A szél féktelenül lobogott,
Csontjaimig hatolt,
Szívem húrjait elvágta,
Tehetetlen testemet megrázta.
Sebzett Áni kínlódott,
Megalázott Áni könyörgött,
Elfeledett Áni tiltakozott,
Romokban heverő Áni átkozódott.*

*Búcsút vettünk Ánitól
Fájdalommal telve,
Szégyenben, gyászban, tehetetlenül.
A nyíl szívembe fúródott,
Elszívva testem és lelkem erejét.*

*Ó, az az Áni,
Ó, az a szél...¹*

Tanulmányunkban azokat az örmény zarándoklatokat vizsgáljuk, amelyeket az egykori ősi szülőföldre, Nyugat-Örményországba, azaz a mai Kelet- és Közép-Törökország területére (Anatóliába) szerveztek. A középpontban egy kulcsfontosságú célállomás áll: a középkori örmény romváros, Áni. Meglátásunk szerint a David Gitlitz és Linda Kay Davidson által használt *roots pilgrimage* (zarándoklat a gyökerekhez, az ősök földjére) koncepció² segít megérteni, hogy mit jelent az, amikor az örmény

* A szerző a Freie Universität Berlin Institut für Osmanistik und Turkologie posztdoktori kutatója (Gerda Henkel Stiftung) (14195 Berlin Fabekstr. 23–25.).

1 Nazik Kotcholosian Messerlian: *Áni, a főváros*. 1995. Kotcholosian Messerlian, 2013. 161–162. Köszönetemet szeretném kifejezni Karen Jallatyanak a vers örményből való fordításáért.

2 Gitlitz–Davidson, 2006.

népirtás túlélőinek leszármazottai felkeresik a *Jergir*jüket³ – azt a földet, amelyet őseiknek az 1915-től az 1920-as évek elejéig tartó mészárlások és deportálások során vagy hátra kellett hagyniuk, vagy ahol életüket veszítették. A tanulmány második részében arra világítunk rá, hogy Ani történelmi, földrajzi, környezeti és építészeti jellemzői miatt válhatott a gyökerekhez vezető zárandoklatok egyik legfontosabb helyszínévé, és kiemelkedik az elveszett szülőföld szent helyei közül.

Örmény zárandoklat az elveszett szülőföldre

Az örmény népirtás a 20. század egyik legtragikusabb eseménye. Az Oszmán Birodalom által végrehajtott tömeggyilkosságok és kényszerű deportálások mintegy 1–1,5 millió örmény életét követelték, és több százezer menekült telepedett le szerte a világban. Az ősi szülőföldön eltörölték a virágzó örmény kultúrát és társadalmi életet. A katasztrófa az örmény társadalmi időszámítás meghatározó pontjává vált, amely az örmények történelmét két különálló időszakra osztotta: a történelem előtti és utáni idők.

Az örmény népirtás után a túlélőknek és leszármazottaiknak évtizedekig elképzelhetetlen volt, hogy meglátogassák elveszett hazájukat. Vasfüggöny választotta el a Szovjet-Örményországban élő örményeket a szovjet–török határ túloldalán lévő egykori örmény városoktól és falvaktól, egészen az 1990-es évek elejéig, amikor a Szovjetunió felbomlott, és Örményország független köztársasággá vált.⁴ A diaszpórában élő örmények számára a helyzet az 1960-as évek végétől változott meg. Ekkortól kezdtek felkeresni szülőhelyüket az első csoportok és egyének – köztük maguk a túlélők és utódaik első generációja.⁵ Az 1990-es évek közepétől kezdve az első látogatókat követve jelentős számban indultak Törökországba – ezúttal főként a túlélők első és második generációs leszármazottai –, hogy az egykori élet

3 A *jergir* (*Jergir*) szónak az örmény nyelvben többféle jelentése van, többek között föld, világ, ország, tartomány. Az örmény népirtás után azonban az örmények elveszett törökországi szülőföldjét is kezdte jelenteni, amelyet gyakran Nyugat-Örményország (*Arevmetyan Hayastan*) vagy Történelmi Örményország (*Patmakan Hayastan*) néven is emlegetnek. A *jergir* a nyugati örmény változat a „világ” szóra, amelyet a keleti örmény nyelvben *jerkir*nek ejtünk (a nyugati örményt az Oszmán Birodalomban élő örmények beszélték, és ma az örmény diaszpóra jelentős része által használt nyelv, a keleti örmény az Örmény Köztársaság hivatalos nyelve). Örményországban azonban, ahonnan manapság a gyökerekhez zárandokló legtöbb személy érkezik, egy további kiejtésbeli különbségtétel is kiemeli azt a különleges helyet, amelyet a népirtás túlélőinek leszármazottai őseik elveszett hazájának tartanak fenn. Ott a Szaszun (a Van-tótól nyugatra fekvő történelmi régió) *Ergir* nyelvjárási változatát gyakran használják az elveszett haza megkülönböztetésére a mai Örményországtól vagy bármely más földtől. Ahogy az egyik zárandok, akivel beszélgettem, szikrázó szemekkel kiáltotta: „Szaszun nem *Jerkir*, hanem *Ergir*... Amikor *Ergir*t mondunk, tudjuk, miről beszélünk. Ez egy édes dolog. Ez kedves. Ez szent. Egész Nyugat-Örményország édes, de Mus és Szaszun a legédesebb!”

4 Az általam ismert legkorábbi csoportos utazás Jergirbe 1991 őszén történt. A vaspurakáni (a Van-tó körüli történelmi örmény régióbeli) honfitársi egyesület szervezte a régió 31 túlélője leszármazottainak. Melikyan, 1995.

5 Az első csoport – amelyet a National Association for Armenian Studies and Research szervezett az amerikai örmény diaszpóra tagjai számára – 1967-ben jutott el a Jergirbe. Az ebből az időszakból származó egyéni utazások közül talán a legjelentősebb William Saroyan, egy elismert amerikai örmény író utazása volt, aki 1964-ben ellátogatott Bitliszbe, szülei és testvérei szülővárosába.

nyomait keressék,⁶ és olyan helyeket találjanak, amelyek keretet adhatnak a népirtás áldozataitól örökölt „száműzött emlékeiknek”.⁷

A Jergirben járt örményekkel folytatott kutatásaink alapján a „zarándoklat a gyökerekhez” fogalma írja le legjobban azt az élményt, amelyet sokan átéltek őseik elveszett szülőföldjén. A korábban említett szerzőpáros – David Gitlitz és Linda Kay Davidson – az alábbi módon összegzi ezt a koncepciót a holokauszt után Lengyelországba látogató zsidók esetében:

„...abban reménykednek, hogy ha bejárják a tájat, megízlelik az ízeket, és beszélgetnek az ott maradt emberekkel – vagy azok leszármazottaival –, akkor (...) jobban megértik önmagukat. A »gyökér-zarándok« kettős személyiség (...). Az egyik énje fizikailag bejárja a világot úgy, ahogyan az ma létezik, ahogyan ősei világa alapján alakult ki. A másik énje a mítoszokban élő, emlékezetben megőrzött világban jár, abban a világban, amilyen az lehetett azon a napon, amikor ősei elhagyták azt. (...) Más zarándoktól eltérően nem a hit megújítása vagy az isteni csoda megtapasztalása a fő céljuk, hanem egy mélyebb önismeret, a személyes történelmi kapcsolódás mélyebb megtapasztalása.”⁸

Ez a felfokozott *éntudat* és a *személyes múlt*hoz való *kötődés* keresése és érzése egyértelműen megmutatkozik a kutatásomban részt vevők visszajelzéseiben. Ahogyan egyikük, egy amerikai örmény, akinek családi gyökerei az Antep (ma Gaziantep, Törökország) régióból erednek, megfogalmazta: „Ez egy zarándoklat, mert magukhoz a gyökerekhez térünk vissza, mert ez egyfajta gyógyír egy nyílt sebre, azáltal, hogy végigjárjuk őseink ösvényeit. Ez egy életre szóló álom beteljesülése.” Honfitársa és egy másik gyakori Jergir-látogató szavai hasonló gondolatot fejtenek ki: „Nyugat-Örményország meglátogatása nem turizmus, mert a turizmus idegen földre vezet. A zarándoklat során azonban a saját földre mész. Ez egy találkozás a gyökereiddel. [És] az én gyökereim mélyen Nyugat-Örményországban és Kilikiában gyökereznek.” Egy magát zarándoknak valló, de családi gyökereivel a Mus (ma Muş) és Van régióhoz kötődő örményországi látogató így írta le élményeit: „Ez egy zarándoklat a szülőföldre. (...) Nem vallási zarándoklat, hanem zarándoklat a számkra szent helyekre, ahol őseink vannak eltemetve. (...) Az emberek [ott] érzik a gyökereiket; megnézik a gyökereiket.”

Az ősök földjét felkereső zarándoklatok szent helyei és kegyhelyei – Gitlitz és Davidson szavaival élve – „ember által, nem pedig isten által alkotott helyek. Ezek az emlékezés helyei, nem a csodák kapui. (...) E helyek szakralizálása az emlékezet »világi vallásának« megteremtéséhez tartozik.”⁹ A gyökereiket kereső örmény zarándokok által meglátogatott helyszínek többsége a családi múlt

6 Tošić–Palmberger, 2016. 5.

7 Az örmény zarándoklatok két vezető szervezője az USA-ból, Armen Aroyan és Garbis Ter-Yeghiayan az 1990-es évektől a 2010-es évek közepéig mintegy 1500, illetve 350 résztvevőt vitt magával. Az Örményországból a Jergirbe látogatásokat szervező egyik utazási cég vezetője 2015-ben úgy becsülte, hogy évente körülbelül ezer ember utazott velük és több más céggel, rajtuk kívül persze többen egyénileg utazhattak.

8 Gitlitz–Davidson, 2006. 213.

9 Uo. 159.

dik, az 1915–1920 közötti népiptás időszak előtti és alatti helyekhez. A zárandokok városokba és falvakba látogatnak, ahol a korábbi nemzedékek éltek, templomokat, kolostorokat és iskolákat keresnek fel, ahol őseik gyűltek össze, megcsodálják a táj szépségét és a természeti látnivalókat azokban a tartományokban, amelyeket szülőföldjüknek tartottak, és tisztelgnek a népiptás áldozatai előtt a tömegmészárlások helyszínein. Mivel a mai Törökországban nincsenek olyan emlékművek, amelyek az örmény lakosság Oszmán Birodalomból való elűzésére és a népiptásra emlékeztetnének, ezek a helyszínek a gyökereket felkereső zárandoklat nem szándékolt „szentélyeivé” váltak; nem szándékolt módon, hiszen nem azért állították őket, hogy bármilyen eseményre vagy személyre emlékeztessenek.¹⁰ Inkább azért váltak az örmény zárandokok szent helyeivé, mert túléltek a népiptást és az azt követő évtizedeknek az örmény kulturális örökség eltörlésére irányuló török politikáját. Más szóval, az örmény „hétköznapiak” részei voltak – James Hanlon kifejezésével élve –, amelyeket a népiptás idején elpusztítottak és elnéptelenítettek, majd az örmény képzelet és kulturális alkotás révén egy „rendkívüli tájjá” alakítottak át, egy elveszett paradicsommá, amiért óriási szenvedésekkel fizettek.¹¹

Egyes – főként az amerikai örmény diaszpóra által szervezett – zárandoklatok célja, hogy minden résztvevő eljusson a számára személyes jelentéssel rendelkező helyszínekre, még akkor is, ha ezek nehezen megközelíthetők vagy nagyrészt eltűntek. Ezeknek a zárandokutaknak a jellemzője és csúcspontja, amikor a résztvevők megtalálják a még mindig álló ősi családi házaikat, és kapcsolatba lépnek ezekkel az épületekkel: megérintik a falaikat, kinyitják az ajtójaikat, sőt akár éjszakára is ott maradnak. Más zárandoklatok nem térnek le a kitaposott ösvényről, és néhány kiválasztott helyszínre összpontosítanak, amelyek a csoport minden tagja számára jelentőséget hordoznak magukban. Függetlenül attól, hogy melyik esetről van szó, az ősök földjére utazó legtöbb zárandok aligha tekintené teljesnek zárandoklatát a Törökország legkeletibb részén, az Örmény Köztársasággal határos területen található Áni középkori örmény főváros romjainak felkeresése nélkül.

Áni elveszett városa mint zárandokhely

Ovannesz Siráz (1914–1984) örmény költő a 20. század közepén így írt: „Még mindig van egy beteljesületlen vágyam: hogy láthassam Ánit, mielőtt meghalok.” Ez volt a nyitó sora ikonikus versének, amelynek *Áni* a címe, és amelyben a legtömöbben és legerőteljesebben fogalmazta meg azokat az érzéseket, amelyeket sok örmény táplál középkori királyságuk romos fővárosa iránt. Siráz, aki 1914-ben született, és élete nagy részét a Szovjetunióban töltötte, sohasem juthatott el Ániba. Legfeljebb távolról szemlélhette a romokat, amelyektől az Ahurján folyó mély szurdoka és a zárt török–szovjet határ választotta el.

¹⁰ Itt Alois Riegl klasszikus, a „nem szándékolt emlékművekre” vonatkozó koncepciójára támaszkodom. Riegl, 1996. 72.

¹¹ Hanlon–Hostetter–Post, 2011. 1–5.

Egy másik neves 20. századi örmény művész, Martirosz Szárján (1880–1972) festőművész azonban 1903-ban ellátogatott a városba. Ez az élmény olyan mély hatást gyakorolt rá, hogy több mint 60 évvel később nemcsak azt írta, hogy „minden örmény szívében ott van Áni”, hanem levelet is írt Leonyid Brezsnyevnek, a Szovjetunió akkori vezetőjének, amelyben nemcsak érzéseit visszhangozta, de merészebb vágyat is megfogalmazott: nemcsak látni akarta Ánit, hanem azt is, hogy a romváros újra örmény legyen.

„Néhány nap múlva 88 éves leszek, és mielőtt elhagynám ezt a világot, szeretnék rálépni arra a földre, ahonnan őseim származnak. Ezek az örmény középkori főváros, Áni romjai. (...) Ez egy világszinten jelentős építészeti emlék, népem büszkesége és öröksége. Áni városának romjai öt négyzetkilométeren terülnek el, ami kis terület, de ez a kis földdarab Örményország szent helye. Az egész örmény nemzet és minden kultúráért elkötelezett ember nevében arra kérem Önt, hogy Ánit adják vissza az anyaország ölébe.”¹²

Mi teszi Áni romjait olyan figyelemreméltóvá és egyedivé, hogy Siráz annyira látni szeretne volna, s hogy Martirosz Szárján szerint minden örmény a szívében hordozza, és hogy az őseik földjére zarándoklók útvonalának egyik legfontosabb szent helye az elveszett szülőföldön? Úgy véljük, hogy Áni ezt a státuszt az egyedülálló módon összefonódó történelmi, földrajzi, környezeti és építészeti jellemzőknek köszönhetően érte el, amelyek a romvárosnak egyfajta hatalmat és kísérteties erőt kölcsönöznek. Érvélünkben megpróbáljuk ezeket kibogozni és három részre osztani. Először is, Áni nagy múlttal rendelkezik mint elveszett város és mint a múltbeli örmény dicsőség és nagyság szimbóluma; már jóval az örmény népirtás előttről. A második fontos elem a város elhelyezkedése a lezárt örmény-török határon. Végül Áni tájképe képzelőerőt megmozgató és érzelmeket kiváltó hatású, ami rendkívüli és magával ragadó módon ötvözi a természeti és építészeti elemeket.

Áni már jóval az örmény népirtás előtt „rendkívüli tájképpé” és „akaratlan szentéllé” vált. Örmény szerzők siratták a város bukását, amikor az még viszonylag virágzó városi központ volt, s narratívájukat Jeruzsálem pusztulásának és a zsidók szétszóródásának bibliai mintájára építették fel. A 17. század fordulóján, egy hosszú, fokozatos hanyatlási időszak után végleg elhagyottá vált romvárost néhány évtizeddel később a krími örmények már büszkén az eredetük helyeként azonosították; ez az állítás később népszerűvé vált az örmény közösségek körében Moldvában, Erdélyben, Lengyelországban és Nor Nahicsevánban (Rosztov-na-Donu). Az első érzelmileg túlfűtött beszámolók a romok meglátogatásáról és az első hangok, amelyek a város (akkor még nem létező) örmény állam fővárosaként való újjáépítését szorgalmazták, a 18. század második feléből származnak.¹³ 1878 után, amikor az Orosz Birodalom átvette az irányítást a város és a környező terület felett, Áni egyre népszerűbb úti céllá vált az örmények körében.

¹² Ennek az orosz nyelvű levélnek a másolatát a jereváni Martirosz Szárján Ház Múzeum jóvoltából kaptam meg. Saját fordítás.

¹³ Cowe, 2019. 100–116.



1. kép.
Örmény Anya

Az egykori Örmény Királyság fővárosának maradványai inspirálták az ébredező örmény nacionalizmus bajnokait, hatással voltak örmény művészekre, és társadalmi cselekvéseket ösztönöztek. Ere példa az Alekszandropol (ma Gjumri) városában található Szent Megváltó-templom (Szurb Amenaprkics) története, amely Áni katedrálisának mintájára épült. A templomot 1858–1872 között a helyi lakosok erőfeszítései révén építették, akik maguk fedezték az építkezés költségeit, és végezték a munkát. Egy városi legenda szerint Tadevosz Andikján, a templom főépítésze és kőfaragója gyakran utazott Ániba, hogy megnézzé a székes-egyházat, majd csukott szemmel visszatért Alekszandropolba, hogy minél több részletre emlékezzen.¹⁴ Áni vonzereje tovább nőtt a Nyikolaj Marr (1865–1934) és munkatársai által 1892–1917 között végzett – a maguk korában rendkívüli léptékű, modern tudományos megközelítésű és széles körű publicitást kapott – ásatások és kutatások hatására. Ahogy a régészeti munkálatok egyre több kiemelkedő középkori építményt és műemléket tártak fel, a helyszín egyre több örmény látogatót vonzott közelebről és távolról. Ezek a látogatók a város maradványai között sétáltak vagy ültek, hogy elmélázzanak az örmény múlt dicsőségéről és összetett történelméről. Ez a vonzerő tükröződik a híres, 1861-ben készült *Áni romjai* című poszteren is, amelyen Csanik Aramján (1820–1879) egy nőalakban testísítette meg Örmény Anyát (1. kép).

¹⁴ Ez aligha tűnik hihetőnek, minthogy Áni akkoriban még oszmán fennhatóság alatt állt.

A 19. század folyamán és a 20. század elején Áni „az örmény dicsőség múltjának egyik legláthatóbb és legkézzelfoghatóbb szimbólumává vált”.¹⁵ Az ezt követő örmény generációk számára a romváros kétszeresen elveszett helyszínné vált: először a 11. században, amikor megszűnt az Örmény Királyság fővárosa lenni, majd másodszor 1921-ben, amikor a szovjet hatóságok Törökországnak átengedték. A kettős veszteség érzését tovább erősítheti, ha azt is tudatosítjuk, hogy a Marr ásatásai során felfedezett felbecsülhetetlen értékű tárgyak többsége az első világ-háború zűrzavarában elveszett, amikor az azokat szállító vonat rejtélyes körülmények között eltűnt.

A lelkesedés, inspiráció és újrafelfedezés időszaka után Áni a török–szovjet határ megközelíthetetlen katonai zónájának részévé vált. Az utolsó beszámoló arról, hogy valaki a Szovjetunióból átkelt az Ahurján folyó felett átívelő függőhídon és eljutott Ánihoz, 1923-ra datálható.¹⁶ A török oldalon a 20. század közepéig tilos volt megközelíteni,¹⁷ és a 20–21. század fordulójáig gyakran jó kapcsolatokra vagy szerencsére volt szükség a látogatási engedély megszerzéséhez.¹⁸ A nehézségek ellenére az 1990-es évek elején kibontakozó, az örmény gyökereket kereső zarándoklatok során Áni az egyik legfontosabb zarándokhely lett. Ugyanakkor határ menti elhelyezkedése az egyik kulcsfontosságú tényezővé vált abban, hogy a romváros milyen mély hatást gyakorol az örmény látogatókra.

Amikor a diaszpórában élő örmények, akiknek családi gyökerei az egykori Oszmán Birodalomban találhatók, eljutnak Ániba, és az Ahurján folyó túloldalán fekvő Örmény Köztársaság felé tekintenek, a látvány vegyes érzéseket kelthet bennük. Egyszerre érezhetnek nosztalgiát őseik elveszett hazája iránt és ambivalens viszonyt a „hivatalos hazájuk” iránt. Carel Bertram, az *A House in the Homeland: Armenian Pilgrimages to Places of Ancestral Memory* (Egy ház a hazában. Örmény zarándoklatok az ősi emlékezet helyeire) című könyv¹⁹ szerzője által megörökített jelenet jól megragadja ezt a kettősséget: „Ániban, amikor egy zarándokcsoport átnézett az Ahurján folyó túloldalára, amely elválasztja a Török Köztársaságot az Örmény Köztársaságtól, Sebouh felsóhajtott: »Ahhh, a haza!«.” Nem mindenki osztotta azonban ezt az érzést:

„»Az nem az én hazám« – mondta Paul, aki éppen dédapja városában, Harputben [ma Harput] járt. »Ez az én hazám.« Ez a szívből jövő válasz annak ellenére hangzott el, hogy Paul dédapját a város főterére hurcolták, ahol mielőtt megölték volna, fogvatartói szálánként tépték ki a haját. Később Paul felesége, Priscilla lemondóan nyilatkozott: »Ez volt a hazánk; de a hazánk ellenünk fordult«.”²⁰

¹⁵ Panossian, 2006. 60.

¹⁶ Yazici, 2017. 278–280.

¹⁷ Az 1950–1960-as években Ánit meglátogató brit utazók két beszámolóját lásd: Yazici, 2017. 281–298.

¹⁸ Amikor 2003-ban először jártam Ániban, a karsi rendőrség engedélyére volt szükség, és egy hivatalosan előre megszervezett szállításra Karsban. A városfalak mögött tilos volt a fényképezés, és kis csoportunkat folyamatosan két fegyveres katona kísérte.

¹⁹ Bertram, 2022.

²⁰ Hálás vagyok Dr. Carel Bertramnak, amiért megosztotta velem ezt az idézetet.

Az Örményországban élő örmények számára Áni – akárcsak az Ararát, amely szintén központi eleme az örmény szimbolikus örökségnek – egyszerre volt „olyan közel, és mégis olyan távol”: bár az örmény területről látható, az államhatár elválasztja. Amint Szárján fentebb idézett levele mutatja, Áni nemcsak elveszett város, hanem „tiltott város” is, romjai egyszerre váltak „a büszkeség” és „a frusztráció forrásává”.²¹ Amikor meglátogattam a romvárost egy örmény zarándokcsoporttal, megfigyelhettem, miként próbálták megérteni, hogy pontosan hol húzódik a határ, valamint azonosítani az örmény településeket és más ismerős pontokat a folyó túloldalán. Láthatóan megérintette őket ez a „fordított perspektíva”, amely lehetővé tette, hogy kívülről lássák a hazájukat. Elgondolkodtak azon is, milyen kevésen múlt, hogy Áni az örmény oldalon legyen.

A romváros határ menti elhelyezkedése képeket idéz fel arról, hogy milyen lenne, ha át lehetne kelni az Ahurján folyón, és a Jergir és Örményország között közvetlenül utazni. Ezeket a képeket tovább erősíti annak az Ániban található híres hídnak az újjáépítésére irányuló elképzelés, amely időről időre felmerül a feszültségekkel terhelt örmény–török diplomáciai kapcsolatokban időnként mutatkozó enyhülés időszakaiban. A határ zarándokokra gyakorolt hatását különösen kifejezően fogalmazza meg Barbara Merguerian, amikor leírja azokat a gondolatokat és érzelmeket, amelyek eluralkodtak rajta, miután végigsétált Áni romjain:

„Ánit az Ahurján folyó választja el az Örmény Köztársaságtól. Ashjian érsek álma az volt, hogy egy közeli hídon át közvetlenül Örményországba jusson, hogy részt vehessen az Ecsmiadzinban tartott találkozón. Kérelmeket nyújtott be a török kormányhoz, hogy különengedélyt kaphasson a határátlépésre [de soha nem járt sikerrel – K. S.J.]. Milyen frusztráló látni Örményországot ilyen közel, karnyújtásnyira, és mégsem lehet egyszerűen átkelni. Ez keserű emlékeztető a szigorú politikai realitásokra, amelyek továbbra is gátolják próbálkozásainkat, hogy túllépjünk múltunk tragédiáin.”²²

Azonban nem csak Áni történelme és jelenlegi geopolitikai helyzete járul hozzá ahhoz, hogy kiemelkedő szerepet töltsön be az örmény gyökerekhez vezető zarándoklatok szakrális topográfiájában. Ugyanilyen fontos a romváros hangulata is, amelyet Nazik Kotcholosian Messerlian – cikk elején idézett – verse is érzékletesen bemutat, s amelyet a természet és az ember ereje egyaránt teremtett (2. kép). Az Áni egykori dicsőségéről tanúskodó elszórt romok; a várost körülvevő hatalmas sztyeppék és hegyek, amelyek körül csak néhány kisebb település látható; a hely jelenlegi üressége; a lábunk alatt ropogó kövek, amelyek egykor a nyüzsgő város infrastruktúrájának részei voltak; a fennsíkon gyakran süvítő szél hangja és hidege, amely a romokat benövő fűvet hullámozó tengerré változtatja – ezekkel és más tulajdonságokkal és jellemzőkkel Áni nem passzív térként, hanem inkább aktív és erőteljes szereplőként jelenik meg, „saját irányvonalakkal, hajlamokkal és tenden-

21 Panossian, 2006. 60.

22 Merguerian, 2013. 183–184.



2. kép.
Áni romjai

ciákkal”.²³ Pontosabban arra ösztönzi, szinte kényszeríti az örmény látogatókat, hogy elgondolkodjanak és szemlélődjenek egykori nagyságán és dicsőségén. Nem teljesen különbözve az Ádám-csúctól (Sri Pada), az Alexander McKinley által vizsgált híres Srí Lanka-i zarándokhelytől, Áni „segít megteremtteni saját mítoszáét, ahol az emberek mintha csak szócsövei lennének azoknak a történeteknek, amelyeket [a romváros] már eleve elmesél”.²⁴

A Kotcholosian Messerlian versében érintett témák – Áni régisége, az elhagyatottság lenyomata, a felidézett „múlt jelenlétének” érzése, a különböző érzék-szerveket megszólító módja – visszatérő toposzok a gyökereiket kereső zarándokok beszámolójában, ahogy ez a két példa is jól mutatja.

„Miután áthaladtam a főbejáraton, csodálattal szemléltem az ember és a természet eme remekművét. Alig vártam, hogy a csoportunk többi tagja is megérkezzen, és lendületesen sétálni kezdtem a katedrális felé, közben minden lehetséges irányba fordulva, hogy minél több szögből megörökítem. Odabent, ahogy az oltárt néztem, és a láthatatlan kupolába pillantottam, képzeletem felidézte a múlt képeit: királyok és hercegek alakját, a templomot, amely egykor zenével és tömjénillattal, egyszóval élettel teli volt. A süvítő szél viszont visszarántott a jelenbe – a katedrális magányosan és csendben állt.”²⁵

„Következő úti célunk Áni volt (...), az ezer és egy templom városaként ismert hely. Mennyire lenyűgöző Dikran Honents Surp Krikor (Gergely) temploma, vagy a gyönyörű Surp Asdvadzadzin (Szent Istenszülo) anyaszékesegyház, ahol Hokehankisdet (gyászmisét) mondtunk mindazokért, akik ezen a szent ősi földön éltek és haltak meg. Aznap délután az egyik rom ablakában ültem, amely az alattunk elterülő hatalmas vidékre nézett. Sosem láttam ennél szebb látványt. Előttünk és felettünk Örményország hegyei magasodtak. Lent pedig a békés Ahurján (...) folyó kanyargott, amely Ánit elválasztja Örményország többi részétől. Nem akartam erről

²³ Bennett, 2010. viii.

²⁴ McKinley, 2024. 10.

²⁵ Michaelian, 2013. 174–175.

a helyről elmenni. Apám egy dalának szavai jutottak eszembe: »Áni városa vagyok, ülök és sírok. Nincs senki, aki azt mondaná, ne sírj. Azt mondják, nem, hagyjátok, hadd üljön és sírjon. Ó, mikor hallom majd, hogy ne sírj, ne sírj?« A költő szavai lekem legmélyéig hatoltak, miközben dicsőséges múltunkra emlékeztem.”²⁶

Összegzés

Áni romjai az egyik legfontosabb célpontot jelentik azok számára, akik az örmény gyökerekhez való zarándoklat során felkeresik a Jergirt, őseik elveszett szülőföldjét. Miután bemutattuk a gyökereket felkereső zarándoklat fogalmát, koncepcióját és áttekintést adtunk erről a különleges utazási formáról, amelyet az örmény népirtás túlélőinek leszármazottai tesznek, írásunkban több olyan tényezőt is megvizsgáltunk, amelyek hozzájárulnak ahhoz az egyedülálló szerephez, amit Áni játszik a veszteség „szándékolatlan szentélyei” és a Jergir „rendkívüli tájai” között. Ahogy a kutatásom egyik résztvevője fogalmazott: „Áni, Mus és Van – ezek a helyek olyanok az örmények számára, mint egy gyógyíthatatlan betegség.” Míg Van (a Van-tó körüli történelmi régió) és Mus (a Vantól közvetlenül nyugatra fekvő régió) esetében ennek a „betegségnek” a tipikus oka az ottani családi gyökerekre vezethető vissza,²⁷ addig Áni olyan hely lett, amelyet mindenképpen látni kell, függetlenül attól, hogy a zarándokok szülei, nagyszülei vagy más közeli rokonai nem onnan származnak. Áni jelentősége mögött fő tényezőként a történelmi, földrajzi, környezeti és építészeti sajátosságok szoros összefonódása áll: a tény, hogy az örmény kultúrában a város évszázadokon át elveszett városként és a múltbeli nagyság szimbólumaként létezett; újrafelfedezése a 19. század végén; elhelyezkedése a lezárt örmény–török határon; valamint építészeti és természeti adottságainak erőteljes összhangja. Visszatérve Nazik Kotcholosian Messerlian és Martirosz Szárján szavaihoz, ezek azok a jellemzők, amelyek Ánit az örmény szíveket átszűrő nyíllá teszik.

Forrás- és irodalomjegyzék

1. Kiadott források és szakirodalom

Bennett

2010 Bennett, Jane: *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*. Durham, 2010.

Bertram

2022 Bertram, Carel: *A House in the Homeland: Armenian Pilgrimages to Places of Ancestral Memory*. Stanford, 2022.

²⁶ Kherdian Hardy, 2013. 319.

²⁷ Mindezek mellett Van régiója egy olyan helyről híres, amely pánörmény jelentőségét tekintve Ánihoz hasonlítható: ez a Van-tó déli partja közelében található Aġt’amar-szigeten (ma: Akdamar Adası) található Szent Kereszt-templom. Erről a templomról bővebben lásd például: Çankıcı, 2016. 95–132. (Chapter 3. Transformation of the Church of Surp Khach into Akdamar Museum).

Çarıkçı

2016 Çarıkçı, Alaettin: *The Arts of Memory: The Remembrance of the Armenians in Turkey*. [PhD thesis, Leiden University.] Leiden, 2016. <https://openaccess.leidenuniv.nl/handle/1887/39674>.

Cowe

2019 Cowe, Peter S.: Two Tales of a City: Ani in Material Culture and the Armenian Literary Tradition. In: *Ani at the Crossroads*. Ed.: Skhirtladze, Zaza. Tbilisi, 2019. 81–120.

Gitlitz–Davidson

2006 Gitlitz, David M. – Davidson, Linda Kay: *Pilgrimage and the Jews*. Westport, 2006.

Hanlon–Hostetter–Post

2011 Hanlon, James – Hostetter, Ellen – Post, Chris: Special Issue Introduction. Everyday Landscapes: Past and Present, Presence and Absence. In: *Material Culture*, 43. (2011) 2. sz. 1–5.

Kherdian Hardy

2013 Kherdian Hardy, Charles: Bittersweet Journey. In: *The Pilgrim Speaks: An Armenian Discovery of Ancestral Roots*. Ed.: Aroyan, Armen. H. n. [saját kiadás], 2013. 317–322.

Kotcholosian Messerlian

2013 Kotcholosian Messerlian, Nazik: Ani, the Capital City. In: *The Pilgrim Speaks: An Armenian Discovery of Ancestral Roots*. Ed.: Aroyan, Armen. H. n. [saját kiadás], 2013. 161–162.

McKinley

2024 McKinley, Alexander: *Mountain at a Center of the World: Pilgrimage and Pluralism in Sri Lanka*. New York, 2024.

Melikyan

1995 Melikyan, Nora: *Ukhtagnatsutyun depi Van* [Zarándoklat Vanba]. Jereván. 1995.

Merguerian

2013 Merguerian, Barbara: The Scent of Roses. In: *The Pilgrim Speaks: An Armenian Discovery of Ancestral Roots*. Ed.: Aroyan, Armen. H. n. [saját kiadás], 2013. 181–184.

Michaelian

2013 Michaelian, James Andranik: A Life-Changing Journey. In: *The Pilgrim Speaks: An Armenian Discovery of Ancestral Roots*. Ed.: Aroyan, Armen. H. n. [saját kiadás], 2013. 171–176.

Panossian

2006 Panossian, Razmik: *The Armenians: From Kings and Priests to Merchants and Commissars*. London, 2006.

Riegl

1996 Riegl, Alois: The Modern Cult of Monuments: Its Essence and Its Development. In: *Historical and Philosophical Issues in the Conservation of Cultural Heritage*. Eds.: Stanley-Price, Nicholas – Talley, Kirby – Melucco Vaccaro, Alessandra. Los Angeles, 1996. 69–83.

Tošić–Palmberger

2016 Tošić, Jelena – Palmberger, Monika: Introduction: Memories on the Move-Experiencing Mobility, Rethinking the Past. In: *Memories on the Move: Experiencing Mobility, Rethinking the Past*. Eds.: Palmberger, Monika – Tošić, Jelena. Basingstoke, 2016. 1–16.

Yazici

2017 Yazici, Sezai: *Ani through the Eyes of Travelers*. Ankara, 2017.

KONRAD SIEKIERSKI

ARMENIAN PILGRIMAGES TO ANI, THE LOST HOMELAND

This article explores the phenomenon of Armenian “roots pilgrimage” to ancestral homelands now located in eastern and central Turkey, with particular focus on the medieval Armenian city of Ani. Based on David Gitlitz and Linda Kay Davidson’s concept, the study positions “roots pilgrimage” as a useful conceptual lens through which to understand the emotional, historical, and symbolic significance of such journeys for descendants of Armenian Genocide survivors. The article argues that Ani occupies a singular position within this pilgrimage landscape due to a unique convergence of historical, geographical, environmental, and architectural characteristics. Ani symbolizes a lost city and a reminder of the Armenian Genocide, which gives it deep meaning for modern-day visitors. Located right on the border between Armenia and Turkey, Ani’s ruins blend into a striking natural landscape, creating a powerful and emotional experience for those who visit. This combination makes Ani not just a place for people to connect with their heritage, but also a deeply moving and memorable site in the Armenian collective memory.

Az oszmán örökség elvetése és a nemzeti stílus megteremtése

Az örmény diaszpóra templomépítészete az 1930-as évek Libanonjában

1911. szeptember 13-án Torgom Goushakian (Kusakján), az Oszmán Birodalom Sivas/Szebasztia tartományának örmény apostoli püspöke levelet küldött Toros Toramianian örmény építésznek és építészettörténésznek. A püspök azt írta, hogy látogatást tett Toramianian szülővárosában, az oszmán Şebinkarahisarban (Sábin-Karahiszár), és megtekintette a közeli tamzarai Szent György-, az adzpteri/akincłari Szent Kereszt- (Surp Nshan-) és a sisi/çataloluki Szent Apostolok- (Surp Arakeloc-) kolostort. A püspök rajzokat készített a kolostorokról a látogatása során, és leveléhez csatolta azokat. Az épületek régiiek voltak, a 11. századból származtak, abból az időből, amikor tömegesen telepedtek le Van környékéről érkező örmények a szebasztiai régióban. A püspök megjegyezte: a kolostorokat az elmúlt évszázad során átépítették és felújították, és csak töredékek maradtak meg az eredeti építményekből. Örömmel írta ugyanakkor, hogy úgy véli, a Szent György- és a Szent Kereszt-kolostor eredeti templomai oszlopok nélküliek voltak, kupola alakúak és kereszt alaprajzúak. Hasonló lelkesedéssel hasonlította össze a Szent Apostolok-templomot az ecsmiadzini Hripszime-templommal, kiemelve a kettő közötti jelentős építészeti hasonlóságokat.¹

Ugyanez a lelkesedés Toramianian válaszában is megmutatkozik. Toramianianak nyilvánvaló volt, hogy a 10. században a Van térségében kialakult építészeti örökség – amely maga is egy másik, az Ararát-síkságon a 7. században létrejött építészeti örökség folytatása volt – a 11. században Szebasztiaiba került, ahová sok örmény települt át. „Az Ön által küldött tervek bizonyítékai annak, hogy ők [az elűzött örmények] idegen környezetben is megőrizték egyediségüket.”²

A püspök által említett örmény építészeti sajátosság egy különleges templomépítési stílus volt. Akkoriban Toramianian az ősi örmény város, Áni romjai közelében tartózkodott (abban az időszakban a terület az Orosz Birodalomhoz tartozott), ahol a 19. század végén régészek és építészek ásatásokba fogtak, valamint megkezdték a romos műemlékek helyreállítását. Felfedezték a Bagratida Királyság fővárosa templomainak, valamint az Ararát-síkságon található más templomok és kolostorok pompáját.

* Vahé Tachjian: a Houshamadyan tudományos projekt vezetője, a <https://www.houshamadyan.org/> honlap főszerkesztője (Berlin), Joseph Rustom: építész.

¹ Toramianian, 2014. 191–198.

² Uo. 199–200.

Ez volt az a döntő időszak, amikor a művészet- és építészettörténészek, valamint a régészek meghatározták a modern örmény templomépítéssel jellegzetességeit. Az új koncepció támogatóit lenyűgözte a 7–10. század közötti „aranykori” örmény építéssel, emellett a 9–10. századi újjáéledés során épített örmény templomok szépségét is kimagaslónak találták. Ezen templomok építészeti sajátosságai – a centrális alaprajzú építmény – mintává és nemzeti stílussá váltak; ezeket a templomokat az „autentikus” örmény templomépítészet klasszikus példáiként vizsgálták és tartották számon. Goushakian püspök elkezdte felfedezni az örmény építészet maradványait az egyházmegyéje fennhatósága alá tartozó templomokban, amelyek – akár az építészeti palimpszesztek – történetük során többször is felújításon estek át, s olykor fizikai megjelenésükben is alapvető változásokon mentek keresztül.

A templomépítészet csak az egyik terület volt, ahol azok az erőfeszítések folytak, amelyek célja a különböző kulturális és történelmi jelenségekben az autentikusság vagy „örménység” megtalálása volt. A fő szándék, amelyről az Oszmán Birodalmon belül és az azon kívül élő örmény értelmiségiek vitát folytattak – Marc Nichanian meghatározása szerint –, az „etnográfiai nemzet” feltalálása volt. Az erőfeszítések a 19. század első évtizedeire nyúlnak vissza, amikor „a Mechitarista Atyák Kongregációja teljes szívvel bekapcsolódott a filológiai önelemzés mozgalmába, amellyel végül feltétel nélkül azonosult. Ennek nyomán létrejött egy új irányzat, az úgynevezett »neoörménység«, amely a korabeli görög »neohellenizmus« mintájára formálódott.”³ Annak ellenére, hogy az ideológiai keretek és a körülmények a következő évtizedekben változtak, a vita tovább folytatódott egészen addig, amíg az örmény jelenlét meg nem szűnt az Oszmán Birodalomban. Akik részt vettek az ilyen szellemi tevékenységekben, meg voltak győződve arról, hogy – miként Nichanian fogalmaz – „a dalok, történetek és mítoszok névtelenek voltak, eltemeték és hallgatásra ítélték őket”.⁴ Ezért sokak számára életre szóló küldetés volt, hogy „helyreállítsák”, „újra felfedezzék”, „feltárják” mindazt, amit az idők során elhallgattak, eltorzítottak, elveszítettek vagy elpusztítottak.

Toros Toramian régészeti feltárásait, Komitas Vardapet (1869–1935) etnomuzikológiai munkásságát és Daniel Varoujan (1884–1915) verseit ugyanaz a nemzeti-kulturális diskurzus befolyásolta. Mivel e törekvések lényegét a nemzeti vagy az autentikus helyreállítása képezte, ez arra is utalhat, hogy ezek az értelmiségiek bizonyos mértékben elégedetlenek voltak a korabeli helyzettel, vagy pontosabban azzal, hogy az Oszmán Birodalomban élő örmények társadalmi-kulturális heterogenitást mutatnak. Stathis Gourgouris munkája, amely azt vizsgálja, miként képzeltek el a modern Görögországot és a görög nemzetet a filhellenisták, nagyon lényeges az oszmán-örmények ügyének megértéséhez. A „megálmodott nemzet” – Gourgouris kifejezésével élve – nemcsak hogy alig állt összhangban a modern Görögország társadalmi, kulturális, politikai és nyelvi valóságával, hanem sok tekintetben nem felelt meg alapvető jellemzőinek. Másként fogalmazva: a nemzet megalkotása még folyamatban volt. „Nemcsak a »népet« kell megteremteni, hanem

3 Nichanian, 2014. 77.

4 Uo. 31.

magának a megteremtés folyamatának is azt kell bizonyítania, hogy a »nép« nemzeti identitása mindig is létezett.”⁵

Goushakian püspök templomokról szóló leírásai nem csupán régészeti és építészeti szempontból értékelhetők, hanem tipikus példái annak a törekvésnek, amely az ősi és autentikus örmény nyomok keresésére irányult, hogy újra feltalálják, megerősítsék és helyreállítsák a nemzeti kultúrát. Ez egy olyan időszak volt, amikor az értelmiségiek a kultúrát heterogénnek, szennyezettnek és tisztátalannak tartották. Ez az időszak még az Oszmán Birodalom fennállásának idejére esett, amikor az oszmán-örmények őshonos lakóhelyeiken éltek – olyan, társadalmi, nyelvi és kulturális szempontból sokszínű környezetben, amelyet a kulturális keveredés és a kölcsönös egymásra hatás a szomszédos etnikai csoportokkal (mint például a törökökkel, kurdokkal, görögökkel, szírekkel stb.) jellemzett. Az Oszmán Birodalom összeomlásáig nem mutatkozott komoly kilátás e helyzet alapvető megváltozására. Ennek megfelelően az örmény kultúra megújításáról az Oszmán Birodalomban, illetve a homogénebb közösség létrehozásáról szóló vita főként az oszmán-örmény értelmiségi és közösségi elit körében zajlott, és hatása ezeken a körökön túl nem volt igazán érzékelhető.

Több mint 15 évvel később, amikor az Oszmán Birodalom már összeomlott, és a népiertás túlélői többnyire száműzetésben éltek, Goushakian püspök közvetlenül részt vett egy új örmény templom építésében; ezúttal Kairó volt a helyszín, ahol az örmény egyházmegye vezetője lett. A kairói Világosító Szent Gergely apostoli templom 1927-ben épült, és Goushakian püspök könyvében egy egész fejezetet szentelt neki. Az építkezés kezdetétől fogva – írta – „gondolatainkat leginkább az foglalkoztatta, milyen építészeti stílust alkalmazzunk”. A főpap szerint a korábbi egyiptomi örmény templomok egyáltalán nem rendelkeztek örmény jellegzetességekkel. Történelmi áttekintést nyújtott olvasóinak, hogy megmagyarázza ezt az ő felfogása szerint eltorzult helyzetet: „Az Isztambulban és Kis-Anatóliában [Nyugat-Anatólia] – ahonnan az egyiptomi örmények többsége származik – épített örmény templomok nagy többsége egyszerű építmény. A legjobb esetekben bazilikális elrendezésűek, oszlopokból állnak, és belső terük tágas, hogy a lehető legtöbb hívőt befogadhassák.” A továbbiakban kifejtette, hogy az oszmán időkben az oszmán-örmény lakosságot számos történelmi örmény templomtól – például a Van és Mus (Muş) vidékén találhatóóktól – elvágták, annak ellenére, hogy azok a birodalom határain belül helyezkedtek el. Ezeket a templomokat idővel pusztán múzeumi tárgyaknak tekintették. Ráadásul Áni és az Ararát-síkság templomai, amelyek a cári Oroszország területén helyezkedtek el, alig voltak ismertek a nyugati örmények, vagyis az oszmán-örmények körében.⁶

„A dolgok mostanra megváltoztak” – folytatta a püspök.⁷ Úgy vélte, hogy az ő korában az örmények jobban kezdtek ragaszkodni nemzeti értékeikhez, me-

5 Gourgouris, 1996. 18.

6 Goushakian, 1927. 77.

7 Meg kell jegyezni, hogy Goushakian püspök úgy vélte, hogy a fordulópontot az Abdulhamid szultán uralkodása alatt, az Oszmán Birodalomban rendezett 1894–1895-ös örményellenes mészárlások utáni időszak jelentette.

lyeket az egyház, a nyelv, a történelem, az irodalom és a művészet képviselt; ennek eredményeként a nemzeti eszmék megerősödtek az emberek tudatában. Hozzá-
tette, hogy ezekben az években az Ararát-síkságon található örmény templomok
művészete nemcsak az örményeket kezdte magával ragadni, hanem az ebben idő-
ben megjelenő tudományos munkák a külföldiek figyelmét is felhívták a templo-
mok egyedülálló szépségére.⁸ Goushakian megállapította, hogy az ekkor az Osz-
mán Birodalmon kívül épült új templomok többsége a „nemzeti építészeti stílust”
vette át: Keresztelő Szent János-templom (Párizs, 1904); Szent Arkangyal-templom
(Bukarest, 1914); Szent Szárkisz-templom (London, 1922).⁹ Igen valószínű tehát,
hogy az örmény templomok építészeti jellegzetességeiről alkotott ideológiai elkép-
zelések már a 20. század elején teret nyertek.

Az igazi fordulópontra azonban még csak ezután következett. A népi-
rás és az örmény közösség létének megsemmisítése az Oszmán Birodalomban új örmény
diaszpórát hozott létre, amely főleg a Közel-Kelet újonnan alapított államaiban lete-
lepedett menekültekből állt. Az 1930-as évektől kezdve, menekülttáborokban töl-
tött több mint egy évtizedes idő után, az örményeket új városi negyedekbe telepí-
tették át. Egyes városokban, mint Bejrút és Aleppó, valamint a befogadó országok-
ban dinamikus közösségi élet kezdett kialakulni. Az új városrészekben örmény
templomokat és egyéb közösségi épületeket emeltek, amelyek a feltámadás jelké-
pei voltak, de egyben a mézszárlások és deportálások által erőszakosan megszakí-
tott közösségi élet folytonosságának szimbólumai is.

Érdekes módon az új közel-keleti örmény templomok építészete – csakúgy,
mint az új diaszpóra más területein – túlnyomó többségében ugyanazt a stílust kö-
vette, azt, amelyet Goushakian püspök támogatott. Ennek első és legkiemelkedőbb
példája az 1927-ben Kairóban épült új templom. Más szóval, ezek az ideológiai
minták – melyeket a jelen tanulmány részletesebben is vizsgál – idővel normává
váltak, és immár nemzeti stílusnak tekintették őket. Az egymást követő építkezések
példái lenyűgözőek: amikor a Hadzsínból (ma Saimbeyli, Törökország, Adana tar-
omány) menekült örmények az 1930-as években templomot építettek Bejrút pere-
mén, az új városrészben, amely az Új Hadzsín (Nor Hajin) elnevezést kapta,
a templomot Szent Györgyről (Gevorg) nevezték el, ezzel emlékezve szülővárosuk
templomára. Az Adanából származó örmények, akiket a Burzs Hammud (Burj
Hammoud) térségében lévő új városrészbe, Nor Adanába telepítettek át, hasonló-
képpen jártak el: templomot emeltek, és a Szent Istenszülő (Surp Asdvadzadzin)
nevet adták neki, hogy tisztelegjenek az Adanában található, számukra kedves,
azonos nevű templom előtt. Hasonló példák bőven akadnak. Ugyanakkor érdekes:
annak ellenére, hogy az Oszmán Birodalomban sok templom impozáns épületnek
számított, amelyek sajátos szerepet játszottak az örmény hazafiság kialakításában
– és a helyi örmények építészeti kincsként tartották számon –, a diaszpórában épült
új templomok egyike sem vette át azok építészeti jellemzőit.

8 Goushakian, 1927. 77–80.

9 Uo. 88.

Ez a tanulmány azt a mélyreható építészeti változást kívánja feltárni, amely az örmény templomépítészetben zajlott. Hogyan ment végbe a népirtás utáni és az Oszmán Birodalom bukását követő időszakban az örmény nemzeti identitás újraértelmezése, amely egyrészt egy kulturálisan homogén közösség megteremtésére törekedett, másrészt viszont a menekültek kulturális sokszínűségéből táplálkozott? Hogyan vezetett ez a folyamat egy olyan ideológiai közeg kialakulásához, amelyben a szülőföld kultúrájának bizonyos fontos elemei kitaszítottá váltak, míg más részeit fokozatosan háttérbe szorították? Hogyan válhatott az örmény templomépítészet „eredetiségét” hangoztató nacionalista koncepció – amely korábban az oszmán-örmény körökben csupán marginális szerepet töltött be – az új templomok többsége által követett normává a népirtás utáni és az Oszmán Birodalom utáni örmény transznacionális (több országban élő) diaszpórában?

Tanulmányunkban áttekintjük az örmény templomokkal kapcsolatos építészeti koncepciókat, amelyek a 19. század végén és a 20. század elején alakultak ki. Ebben az időszakban kezdtek megjelenni az „örménység” és a „nem örménység” fogalmai a meglévő templomok kapcsán, egyfajta kiváltságos, zárt körű miliőt teremtvé ezáltal ezen a téren. Ezt követően arra térünk ki, hogy milyen körülmények között épültek a templomok az oszmán időszakban, különösképpen a templomépítésre vonatkozó szabályokra és az építészeti korlátokra összpontosítva, valamint arra, hogy miként maradt meg a birodalom templomainak építésében részt vevő örmény építésszek befolyása. A tanulmány harmadik része az első világháborút követő korszak viszonyait vizsgálja, amelyek táptalajt biztosítottak a nacionalista ideológiák kibontakozásához és megerősödéséhez a világ különböző nemzeti közösségeiben. A nemzeti eszmék mindenütt jelen voltak az új örmény diaszpórák közösségeiben, különösen a Közel-Keleten. Az örmények Szíriába és Libanonba való tömeges áttelepülését követő első évtizedekben a „nemzeti újjáépítés” volt a jelző. A helyi közösségek mindennapi életét befolyásoló folyamatot a szíriai és libanoni környezetben működő örmény transznacionális (határokon átnyúló) intézmények irányították. Az „örményesítés” gyakran visszatérő szó volt a korszak örmény retorikájában, ezért az örmény építészet kérdését ebben az ideológiai kontextusban fogjuk vizsgálni. A tanulmány utolsó része néhány konkrét esettanulmányt tartalmaz, amelyek a két világháború között Bejrútban épült örmény templomokat vizsgálják. Emellett az írás rávilágít egy ugyanebben az időszakban zajló szellemi diskurzusra is, amely a libanoni örmény folyóiratok hasábjain bontakozott ki az örmény építészet diaszpórában betöltött szerepéről és jelentőségéről.

Örmény templomok az Oszmán Birodalomban

Az oszmán uralom alatt a templomok építése során jelentős eltérés mutatkozott az elmélet és a gyakorlat között. Annak ellenére, hogy az oszmán templomépítési szabályok merevek voltak, és az eljárásokat szigorúan szabályozták, a valóság sokkal változatosabb képet mutatott. Ezt jól tükrözi, hogy a keresztény közösségek elegendő mozgásteret találtak istentiszteleti helyeik kialakításakor. Az oszmán hatóságok

hajlandósága, hogy elfogadják vagy elutasítsák a közösségek követeléseit, szintén változott, és többnyire baráti megállapodásokon alapult. A 19. század folyamán, egészen a népirtásig, az örmény templomok vagy szervesen illeszkedtek az adott régió helyi építészeti és díszítési hagyományaihoz, vagy – a nyugati országok növekvő hatásának köszönhetően – nyugati építészeti elemeket kezdtek alkalmazni. Ez a tendencia Konstantinápolyból indult ki, majd eljutott a birodalom több keleti városába, végül pedig egy eklektikus stílushoz vezetett, amely ötvözte a helyi és a nyugati hatásokat. Ennek ellenére az örmény templomok túlnyomó többsége nem emlékeztetett az Örmény-fennsík középkori templomépítészetére.¹⁰ A népirtás kétségtelenül kulcsszerepet játszott a radikális szemléletváltásban, az örmény templomépítészet új iránya nem alakult volna ki azonban a korábbi – főként nyugati – érdeklődés nélkül, amely már eleve érzelmileg és ideológiailag is terhelt volt, ahogyan azt az alábbiakban részletesen tárgyaljuk.

A keresztény templomépítés szabályozásának legkorábbi és legfontosabb dokumentuma az iszlám uralom alatt az az egyezmény volt, amelyet a szíriai keresztényekkel kötött I. Omár (Umar ibn al-Hattáb) kalifa a 7. században. Az egyezmény szigorúan tiltotta a „könyv népei” (zsidók és keresztények) szentélyeinek építését és helyreállítását. A hanafita jogi iskola azonban, amelyet az Oszmán Birodalom átvett és követett, ennél engedékenyebb volt: lehetővé tette a lerombolt templomok helyreállítását azokban a városokban, amelyek önként alávetették magukat az iszlám uralomnak.¹¹ Ezért a keresztény közösségek leggyakrabban azt a jogi érvet alkalmazták, hogy meglévő templomot újítanak fel vagy építenek újjá (*tajdid*). A 18. századtól kezdve ezeket a kérelmeket a szultánnak császári rendeletben, fermánban (*firmān*) kellett jóváhagynia. A fermán általában csak az épület méreteit tartalmazta, az építészeti stílust ritkán említette. A különböző fermánokban megadott méretek – úgy tűnik – megegyeztek azokkal a nagyságokkal és arányokkal, amelyeket az építőmesterek alkalmaztak, és tervrajzaikban (*skariphos*) már a bizánci kor óta szerepeltek.¹² A „megújítás” (*tajdid*) egyik legfontosabb hatása az volt, hogy hosszú időn keresztül, egészen az Oszmán Birodalom késői reformkoráig, a Tanzimat idejéig fennmaradt a bazilikális elrendezés, valamint a helyi építési technikák.

A *tajdid* mellett az Oszmán Birodalomban a templomok építésére több hivatalos szabály is vonatkozott: tilos volt kőből készült kupolákat és boltozatokat, illetve bármilyen tartós tetőszerkezetet építeni, ahogyan harangtoronyokat és harangszobrokat is. Meghatározták az épületek maximális méreteit, különösen a magasságukat, mivel a nem muszlim épületek nem emelkedhettek a muszlim épületek fölé. Emellett előírták udvarok kialakítását is, hogy megakadályozzák azt, hogy közvetlenül a közterületre nyíljanak, és hogy korlátozzák a láthatóságukat.¹³

A gyakorlatban a hatóságok kevésbé voltak szigorúak. Például a földtulajdon igazolása nem játszott fontos szerepet a *tajdid* iránti kérelem benyújtásakor.

¹⁰ Lásd még: Wharton, 2015.

¹¹ Gradeva, 1994. 17.

¹² Ousterhout, 1999; Oikonomou, 2012.

¹³ Gradeva, 1994.

A „muszlim tanúk” egyszerű nyilatkozatát elegendő bizonyítéknak tekintették.¹⁴ Így könnyen érthető, hogy az oszmán városokban a templomok száma lassan, de folyamatosan növekedett, különösen a 18. századtól kezdődően. Az oszmán hatóságok engedékenysége a templomépítések tekintetében több tényezővel magyarázható. Ezek közé tartozik az európai országok növekvő befolyása a birodalomban, valamint hogy támogatták a keresztény közösségeket; a papok szerepe az adóbeszedésben, illetve hogy kollektív felelősséget vállaltak a keresztény közösségekért az állammal szemben; a központi hatalom nehézségei a templomépítések ellenőrzésében az egész birodalomban; és végül, de nem utolsósorban a vesztegetés – mindez megengedőbb hozzáállást eredményezett az oszmán hatóságok részéről.

A Tanzimat-reformok új lehetőségeket nyitottak a birodalomban élő keresztény kisebbségek vallási és társadalmi élete előtt, ám a nem muszlim vallási épületek építésében nem történt radikális változás. Az egyik fő változás az volt, hogy vegyes lakosságú településeken is engedélyezték új templomok építését, azzal a két feltétellel, hogy ezek a templomok kizárólag a keresztény negyedben helyezkedjenek el, és hogy biztosítani kell az egyenlő bánásmódot a keresztény közösségek között.¹⁵ A templomok építése azért vált gyakoribbá, mert a 19. században az oszmán városok népessége általában növekedett, aminek eredményeként a keresztény közösségek részéről nagyobb igény jelentkezett a templomok iránt.

Az örmény katolikusok megnövekedett kiváltságainak és az örmény protestáns közösség megjelenésének köszönhetően e két közösség templomai új helyszíneken is megjelentek a 19. század folyamán, és kitűntek méretükkel, valamint monumentalitásukkal. Ezek a templomok már feltűnő harangtoronyokat viseltek, homlokzatukon és belső tereikben pedig egyértelműen európai stílusjegyeket mutattak, miközben többnyire továbbra is helyi építési technikákat alkalmaztak. A mesterek eredeti származási helyük építészeti stílusához igazodva olyan alaprajzokkal és arányokkal dolgoztak, amelyek eltértek a hagyományos bizánci bazilikális elrendezéstől.

Az örmény ortodox közösségnek viszont új, nyugatias stílusú templomépítést kellett átvennie. Isztambulban a Szent Istenszülő (Surp Asdvadzadzin) örmény apostoli templom, amelyet Garabed Balyan szultáni építész tervezett 1838-ban, testesítette meg leginkább az új stílust. (A stílust később olyan birodalmi építkezések során is alkalmazták, mint a Dolmabahçe-palota.) Noha a templom főutcára néző homlokzata visszafogott maradt, az épület immár monumentális kupolával büszkélkedhetett – olyan tartós tetőszerkezettel, amelyet az oszmán szabályozás hosszú időn át tiltott. A templom egyúttal kitűnő példája annak is, hogy a templomépítés fő szereplőivé az építész és a mecénás léptek elő.

A birodalom tartományi városaiban számos templom ugyanazt a nyugatosított modellt követte, mint például az 1863-ban épült szmirnai Szent István- (Surp Stepanos-) templom (1. kép). A későbbi, a 19. század végéről származó példák, mint az 1893-ban épült aintabi (oszmán-törökül Ayntab, ma Gaziantep) Szent Istenszülő (Surp Asdvadzadzin) apostoli örmény templom (2. kép), már eklektikusabb

¹⁴ Uo. 26.

¹⁵ Hurewitz, 1975. 315–318.

formát mutatnak, ezek építészetiében helyi és nyugati hatások keverednek.¹⁶ Sok oszmán városban az új templomépületek ötvözték a muszlim és a keresztény vallási építészetben megtalálható helyi építészeti elemeket a nyugati díszítőmotívumokkal. Két Urfában (ma Şanlıurfa, Törökország, korábban Edessza) épült templom, az 1850-ben épült Surp Asdvadzadzin apostoli templom és a városban 1880-ban alapított örmény protestáns egyház első temploma (3. kép) jól példázza ezt az irányzatot.

Mindenesetre az említett példák azt mutatják, hogy sem a Tanzimat előtti templomok, amelyek bizánci mintákat követtek és helyi díszítőelemeket, valamint helyi építészeti megoldásokat alkalmaztak, sem a Tanzimat

utáni templomok, amelyek nyugatias vagy eklektikus építészeti elemeket vettek át, nem törekedtek arra, hogy bármilyen módon utaljanak a hagyományos örmény nemzeti építészeti típusra – pontosabban a jellegzetes gúla alakú kupolával rendelkező körtemplomra (centrális alaprajzú templom).

A Tanzimat-reformokat követően a keresztény vallási építészetben bekövetkezett változások időben egybeestek az örmény templomépítészet iránti egyre nagyobb európai érdeklődés kialakulásával. Az érdeklődést Frédéric Dubois de Montpéroux indította el, aki elsőként nevezett meg „örményként” egy építészeti stílust.¹⁷ A korabeli utazók később elméleteket dolgoztak ki az örmény templomépítészet eredetéről és európai hatásairól, ugyanakkor túlságosan hangsúlyozták egy bizonyos templomtípus fontosságát, az Örmény-fennsíkon elterjedt kupolás, centrális alaprajzú templomot, amely később az örmény építészet vezérmotívumává vált. Henri Finnis Blossie Lynch, aki kapcsolatot feltételezett az építészet és az etnicitás között, úgy vélte, hogy az olyan jellemzők, mint a „tisztaság”, az „erő” és az „egy-



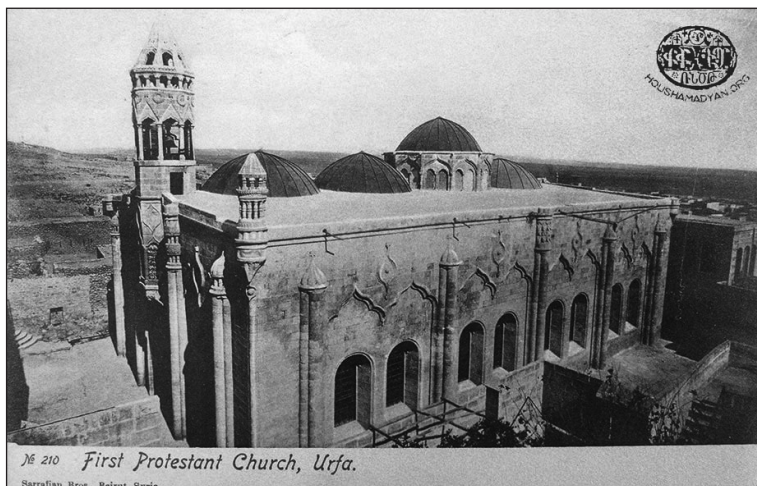
1. kép. A szmirnai Szent István-templom

¹⁶ Wharton, 2015. 90–94.

¹⁷ Az utazók munásságát bemutatja: Maranci, 2001.



2. kép.
Az aintabi
Szent Istenszülő
apostoli örmény
templom



3. kép.
Az urfai
örmény protestáns
templom

szerűség” határozzák meg az örmény építészet aranykorának (6–7. század) centrális alaprajzú templomait, és ezeket tartotta a művészet egy felsőbbrendű formájának – különösen azokkal a későbbi örmény emlékművekkel szemben, amelyeket szerinte külső, főként iszlám hatások „megrontottak”.

A 20. század elején az örmény építészettörténet-írásban egy lengyel-osztrák művészettörténész, Josef Strzygowski (1862–1941), valamint „kutatótársa”, az örmény építész és tudós Toros Toramian (1864–1934) játszott meghatározó szerepet. Az örmény népirtás sötét évei idején Strzygowski megírta az örmény vallási építészetéről szóló első átfogó tanulmányt (*Die Baukunst der Armenier und Europa* [Az örmények építőművészete és Európa], 1918), és Toramian részletes felméréseivel és fotóival illusztrálta azt.¹⁸

¹⁸ Strzygowski, 1918.

Strzygowski Toramanian munkásságára alapozva dolgozta ki elméletét az örmény építészetről, amelyet nagyban meghatározott a századfordulós Bécs politikai, ideológiai és kulturális közege. Azt állította, hogy az örmény templomépítészet jellegzetes vonásai – a centrális alaprajz, a félkúpos, szögletes sarokívekkel¹⁹ alátámasztott kupola és a kupolát védő kúpos tető – iráni eredetűek, és minden örmény templom „ősformájaként” (*Urform*) szolgáltak, mind az örmény építészet 6–7. századi aranykorában, mind a 9–10. századi megújulás idején.

Strzygowski továbbá azzal érvelt, hogy az örmény templomépítészet Örményországból terjedt el Grúziába, a Balkánra, Bizáncba, majd végül Európába.²⁰ Ezzel a tézissel az örmény építészet, és ezáltal az európai középkori vallási építészet árja eredetét igyekezett bizonyítani. Az építészetnek ezt a kizárólag faji meghatározottságú szemléletét későbbi műveiben, például *Die Ursprung der christlichen Kirchenkunst* (A keresztény templomművészet eredete) című könyvében továbbfejlesztette.²¹ Strzygowski munkássága figyelemre méltó volt, mégsem számított rendkívülinek korának történészei között. A 20. század elején – különösen az első világháború idején – a középkori vallási építészet eredete heves nacionalista viták tárgyát képezte. Ezeket a vitákat francia, olasz és angol történészek egyaránt folytatták – például Emile Mâle és Giovanni Rivoira –, akik arra törekedtek, hogy az építészeti stílusokat összhangba hozzák nemzeteik újonnan kialakított határaival.²²

Strzygowski nemcsak csodálta az örmény kupolás, centrális alaprajzú templomokat mint „árja” formát, hanem szembe is állította azokat egy másik templomtípussal, amely a mediterrán térségre volt jellemző, és Örményországban is jelen volt: a bazilikával. Azt állította, hogy a bazilika megjelenése Örményországban az 5. században „romboló elemként” hatott a centrális alaprajzú templomokra, és hogy ez a forma eleve eltűnésre volt ítélve. Ezzel azonban figyelmen kívül hagyta azokat a nyilvánvaló példákat, amelyek bizonyítják, hogy a bazilikák valójában megelőzték a centrális alaprajzú templomokat, és az örmény templomépítészet legkorábbi emlékei közé tartoznak.²³ Strzygowski úgy vélte, hogy a centrális alaprajzú templomok egy faj és egy nemzet fennmaradásának eszközei voltak, annak a törekvésnek a kifejezései, hogy a külső hatásokat felszámolva és a stílis tisztaság révén megőrizték a nemzeti identitást. Nézetei faji szempontból kirekesztőek voltak, ugyanakkor *Die Baukunst der Armenier und Europa* című kötete ösztönzően hatott számos kutatóra – köztük örményekre is –, akik részben átvették, részben kritikai szemlélettel közelítették meg téziseit. Az értelmezések eltérései ellenére az örmény tudósok továbbra is a kaukázusi örmény templomokat tekintették az örmény föld és szellem megtestesítőinek.²⁴

19 A sarokívek (boltívek) félkúp alakú formák, amelyek nyolcszöget alkotnak, melyekre a kupola dobja támaszkodik.

20 Maranci, 2001. 132.

21 Strzygowski, 1920.

22 Maranci, 2001. 152–153.

23 Uo. 113. Több esetben a bazilika alaprajzához ténylegesen kupolát illesztettek, mint például a tekori és az odzuni templomok esetében.

24 Lásd például: Khatchatrian, 1972.

Strzygowski és az örmény építészettel foglalkozó tudósok elképzelései fokozatosan eljutottak a diaszpórába. Építészek, költők, zeneszerzők, pátriárkák és mecénások közvetítették azokat előadásaikban, később pedig az építési munkálatok során, amint azt Goushagian püspök fent idézett levele is mutatja. Nem fér kétség ahhoz, hogy az örmény népi építés jelentős szerepet játszott abban, hogy az érdeklődés egyre jobban az immár veszélyeztetettnek tekintett örökségre összpontosult. Ezt az örökséget újabb fenyegetés érte: az örményországi templomrombolás, amelyet a szovjet rezsim hajtott végre. Az aranykorból származó centrális alaprajzú templomok – mint az ecsmiadzini Gayane- és Hripsime-templom, illetve a zvarnotsi székesegyház –, valamint a 10. századi megújulás időszakából való épületek – mint az áni székesegyház vagy az akhtamari (akdamari) Szent Kereszt-templom – így váltak a tisztán örmény építészet jelképeivé a diaszpórában szétszóródott közösségek számára, olyan országokban, mint Libanon és Szíria. Az áni székesegyház másolata Bejrút belvárosának egyik fő emlékművévé vált, míg Aleppóban a zvarnotsi székesegyház replikája kapott helyet. Valóban, azokban a városokban, ahol az örmény közösségek új negyedeiket építették, mi testesíthette volna meg jobban az újonnan érkező örmény identitását – és mi tehetné volna azt láthatóvá és érthetővé más közösségek számára –, mint egy templom építése?

Az örmény élet rekonstrukciója az örmény diaszpórában

Térjünk vissza tanulmányunk témájához, az 1920–1930-as évek libanoni örmény menekült közösségeihez. Az első világháború befejezése után a britek és a franciák azzal a kezdeményezéssel álltak elő, hogy a népi építés során elüldözött örményeket a Franciaország által megszállt, Szíriától északra fekvő Kilikia térségében telepítsék le. A francia megszállás azonban rövid életűnek bizonyult. 1921 végén és 1922 elején, miután Franciaország úgy döntött, hogy átengedi a régiót Törökországnak, örmények ezrei kezdtek Kilikiából Szíriába és Libanonba áramlani. Egy újabb bizonytalansággal és szorongással teli időszak kezdődött az újonnan érkező örmények számára, akik a francia mandátum alatt álló Szíriában és Libanonban menekülttáborokban éltek, sátrakból és bádogviskókból álló táborokban, amelyek közül a legnagyobbak Aleppó és Bejrút külvárosában voltak.

Mintegy tízéves ideiglenes tábori lét után a menekülteket fokozatosan új városi negyedekbe telepítették át, amelyek közül a legfontosabbak Aleppóban és Bejrútban épültek. Ekkorra a menekülttáborok felszámolása és az örmények állandó lakhelyre telepedése – a humanitárius megfontolásokon túl – francia politikai prioritássá vált.²⁵ Az enklávák létrehozását a közösség elitje is erőteljesen támogatta, ami – Khachig Tölölyan megfogalmazása szerint – „tudatos kulturális térfoglaláshoz” vezetett, és utat nyitott egy virágzó közösségi élet megteremtéséhez.²⁶ Aleppó és Bejrút örmény enklávei transznacionális közeggé váltak, ami elősegítette erős

²⁵ Tachjian, 2007. 127–129.

²⁶ Tölölyan, 2000. 110.

közösségi intézmények – vagy ahogyan Tölölyan nevezi azokat: „kvázi-kormányzati menekült elit” – kialakulását és fejlődését, amelyek képesek voltak a közösség megújítására és irányítására.²⁷

A menekültek új városrészekbe való betelepítése jól dokumentált és gazdagon illusztrált történet, mivel számos nemzetközi és transznacionális intézmény és egyesület vett részt ebben a nagyszabású humanitárius műveletben. Írásunk egy viszonylag kevésbé tanulmányozott aspektusra koncentrál: arra a kollektív kulturális és identitásbeli átalakulásra, amely az egykori oszmán-örmény közösségeken belül végbement, és amely közvetlenül hatással volt a tanulmány fő témájára, azaz a templomépítészetre.

Mit kellett átalakítani és újjáépíteni? Egy pillantás a két világháború közötti bejrúti örmény sajtóra rávilágít arra a szakadékra, amely a közösség elitjének elvárásai – hogy a menekültek tömegét egy nem a saját államában élő nemzettel („*trans-nation*”), nemzeti sajátosságaihoz hű, homogén társadalommá kell formálni – és a libanoni, illetve szíriai örmények többségének heterogén, ellentmondásokkal teli mindennapi valósága között feszült. Az elit küldetése az volt, hogy elutasítsa az oszmán kulturális örökséget, amely a menekülttáborokban, majd az új városi negyedekben is érzékelhetően jelen volt, és hogy egy új nemzeti identitást építsen vagy alakítson ki a világháború utáni korszak uralkodó, nemzetállamok és homogén nemzeti társadalmak megteremtését célul tűző ideológiájának megfelelően.

A közösség vezetői és az értelmiségiek minden erőfeszítése ellenére a várt kulturális változások nem következtek be a libanoni örmények körében. Az 1940-es években rendre ugyanazokat a felhívásokat intézték a tömegekhez, mint korábban, nagyobb elköteleződést sürgetve. Egy 1944-es bejrúti nyilvános gyűlésen Nikol Aghbalian kijelentette: „Tömegeinknek meg kell érteniük, hogy végleg elhagyták a vidéket és a pásztor életformát, s immár Európa kapujában élnek. Az öltözködés megváltozása mellett az emberek vidéki szokásainak és gondolkodásmódjának is át kell alakulnia.” Aghbalian úgy vélte, hogy „az örmény lélek az évszázados szolgaság betegségeitől szenved”. Kijelentette: a libanoni örményeknek hűségessé kell lenniük új libanoni hazájuk iránt és meg is kell védeni azt, ugyanakkor ugyanilyen védelemben kell részesíteniük „ősi nemzeti kultúrájukat” is: „Az állampolgárnak kötelességei vannak, de jogai is. Alapvető joga, hogy szabadon beszélje nyelvét és gyakorolja hitét. Adjuk meg a császárnak, ami a császáré – vagyis új hazánknak –, és Istennek, ami az Istené – vagyis ősi kultúránknak, más szóval nemzeti karakterünknek.”²⁸

A korszak libanoni örmény sajtójában állandóak voltak a felhívások, hogy a diaszpórában élő örmények változtassák meg életmódjukat és kulturális szemléletüket. Az *Aztarar*, a legkiemelkedőbb és legintellektuálisabb lap *A holnap örménye* címmel szerkesztőségi cikket szentelt ennek a kérdésnek. A cikk ismételten rávilágít arra a szakadékra, amely az elitnek a nemzeti közösséggel szembeni elvárásai és a közösség tényleges valósága között húzódott. Egyrészt „az igazi örmény szellem új magasságokba emelkedik a libanoni földön”, másrészt viszont „a múlt századi

²⁷ Tölölyan, 1991. 170.

²⁸ Aghbalian, 1944.

rája²⁹ minden mocskával és bűnével továbbra is ott csúszik-mászik soraink között”. A szerkesztőségi cikk következtetése kíméletlen: „A diaszpórában élő örménynek meg kell ölnie önmagában azokat a hibákat, bűnöket és függőségeket, amelyeket évszázadok szolgasága során örökölt. Meg kell szabadítania magát a városok füst-jétől és szennyezésétől, valamint azoktól a jellembeli és lelki silányságoktól, amelyet azoknak a primitív, tudatlan, fanatikus és alacsonyabb rendű népeknek a közelségében vett magára, amelyek mellett szerencsétlenségére élni kényszerült.”³⁰

Az újjászületéshez vezető út – az elit felfogása szerint – nem volt más, mint az ősi és hiteles örmény kultúra helyreállítása a menekültek körében. A szellemi örökség hordozói közül alapvető fontosságúnak az örmény nyelvet tekintették. Egy Bejrútban megjelent újság így fogalmazott: minden megpróbáltatás után, amit az örmények elszenvedtek, „csak egyetlen szentség maradt meg a sok közül, amelyet nem pusztítottak el, és amelyet senki sem képes kiirtani belőlünk: az örmény nyelv”.³¹ Ebben az időszakban az örmény kulturális ideológia egyik fő célkitűzésévé vált, hogy visszaszorítsák a török nyelv használatát a szíriai és a libanoni örmények körében, és előmozdítsák az örmény nyelv elsajátítását. A nyelvkérdés már a szíriai és a libanoni örmény közösség megalakulásának első éveiben heves vitákat váltott ki, mivel a kilikiai régióból érkező menekültek többsége török anyanyelvű volt, és ebből adódóan őket a nemzeti identitás kialakítása fő akadályának tekintették.³²

A török nyelv mindennapi használata elleni kampány mellett a nemzeti újjáépítés hívei a népirtás utáni időszakban más, a török-oszmán kulturális örökséghez tartozónak ítélt hagyományok ellen is felléptek. Ezek közül a zene volt az első. A török nyelvű dalok (*şarkı*) és az *alla Turca* művek rendkívül népszerűek voltak az örmény menekültek körében, akik továbbra is énekelték, hallgatták és játszották ezeket nyilvános helyeken és otthonaikban egyaránt. Az örmény elit ezeket az énekeket célzottan igyekezett visszaszorítani. Egyes, a török dalokat kísérő hangszerek ellen is kampányt indítottak. Ilyen volt például az *ud* (lant), amely az oszmán-örmény társadalmi élet szinte minden színterén jelen volt: ünnepeken, árvaházakban, sőt számtalan családi fényképen is feltűnt. Az *ud* fokozatosan eltűnt a szíriai és a libanoni örmény kultúrából, nagy valószínűséggel a kampány következményeként. Más hangszerek, mint a *def* (kézzel ütött kis dob) és a *darbuka* (dob), szintén célkeresztbe kerültek az újjászületési ideológia hirdetői részéről.³³

A kampány kiterjedt bizonyos öltözködési stílusok – például a fez használatának – visszaszorítására is, valamint arra, hogy az örmények a török eredetű vezetőekneveiket örményesítsék, továbbá hogy szüntessék be az armeno-török (örmény betűkkel török) nyelven íródott könyvek és újságok kiadását.³⁴ Egyértelmű, hogy az akkori örmény elit célja az volt, hogy minden kapcsolatot megszakítson az oszmán

29 Rája: kezdetben az Oszmán Birodalom adófizető, nem uralkodó alattvalói (szemben az uralkodó aszke-rikkel), később főleg az Oszmán Birodalom nem muszlim lakosaira vonatkozott.

30 Sh., 1945.

31 Aravinian, 1924.

32 Tachjian, 2017.

33 Kalebajian, 1919; Aharonian, 1919.

34 *Vérrel festett*, 1919; *Örmény ének*, 1919; Tachjian, 2017.

múlttal, hogy „töröktelenítsen” mindent az örmény közösség életében, és hogy megalkossa az új – vagy ahogyan gyakran nevezték –, a „tisza” örményt, aki mentes minden török hatástól.

Ez volt az a történelmi és ideológiai kontextus, amelyben az örmény templomok épültek Szíriában és Libanonban, az 1930-as évek elejétől kezdve. A vallási építmények többsége a centrális alaprajzú, kúpos kupolával rendelkező építészeti formát követte – azt a stílust, amelyet hívei a „tisza” nemzeti stílusnak tartottak.

A menekült közösségek azonban nem felejtették el gyorsan vagy könnyen szülőföldjük templomainak emlékét és építészetét. Ez a jelenség eléggé összetett, és megérdemli, hogy külön figyelmet kapjon. Először is, ahogy korábban már említettük, a Szíriában és Libanonban épített új templomokat ugyanazoknak a személyeknek a tiszteletére szentelték fel, mint szülővárosaik elveszett templomait, utóbbiak emlékére. Továbbá, a népiirtás utáni időszakot az jellemezte, hogy számos „szülőföld egyesületet” alapítottak, amelyek a menekülteket származási helyük – városuk vagy falujuk – szerint gyűjtötték össze. Ezek az egyesületek sokrétű tevékenységet folytattak, többek között emlékkönyveket (յուշամատուց) adtak ki, amelyek az elveszett otthonok mindennapi életét és történetét örökítették meg. A könyvek szerzői és szerkesztői kiemelt és tiszteletteljes figyelmet biztosítottak a templomoknak,³⁵ és azokat nemcsak mint az emlékezés helyeit méltatták, hanem építészeti szépségükért is dicsérték. A diaszpórában az Oszmán Birodalom régi templomai posztteken és naptárakon is megjelentek, amelyeket ugyanezek a honfitársi egyesületek adtak ki.

Papken Guleserian püspök, a későbbi segédkatholikosz egy cikket írt – keltezés nélkül, de feltehetően az 1930-as években – szülővárosának, Ayntabnak (ma Gaziantep) Szent Istenszülő- (Surp Asdvadzadzin-) templomáról. Ebben az írásban az épületet „Kis-Ázsia egyik legnagyobbalkotásaként” jellemzi.³⁶ A Surp Asdvadzadzin-templom építészeti stílusa egyáltalán nem hasonlított a történelmi templomokra, amelyeket a Kaukázusban vagy Van vidékén emeltek, Guleserian püspök azonban ennek ellenére láthatóan büszke volt erre az építményre. Azt írta, hogy ayntabi honfitársai „egy olyan épületre vágytak, amely egyediségével kitűnik más közösségek szent helyei és mecsetjei közül”.³⁷

Számos hasonló templom akad, amelyeknek szerkezete nem felelt meg az örmény aranykor centrális alaprajzú építészetének: a talasi Szent Toros-templom harangtornyát „elegáns emlékműként” írták le: „háromszintes, oszlopokon nyugvó kupolával, melyeket díszes oszlopfők koronáznak – az örmény harangtornyok legszébbike”.³⁸ A kayseri (Keszária/Caesarea) Szent Istenszülő-templom „elsőrangú építmény volt szépsége révén”, és „nemcsak Kayseri, hanem egész Törökország egyik legjelentősebb örmény temploma”.³⁹ A kiliszi Szent János- (Surp Hovhannes-)

35 Néha a templom képe szerepel ezeknek a könyveknek a borítóján (lásd az Ayntabról és a Tomarzaról szóló könyvet).

36 Guleserian, 1953. 420.

37 Uo. 422.

38 Alboyadjian, 1937. 734.

39 Uo. 896.

templom „az egész lakosság gondoskodásának és figyelmének tárgya volt”; „impozáns és pompás volt, (...) elegáns, pazar kilátással, keskeny oszlopokra támaszkodó kupolákkal, magas és tágas volt”.⁴⁰ „A Szmírnában épült örmény templomok közül a Szent István-templom foglalta el az első helyet” – írta Petros Simonian a szmírnai örményekről szóló emlékkönyvében. Ugyanő úgy vélte, hogy a Szent István-templom szépségével képes volt felülmúlni is Konstantinápoly csodálatos templomait: „Az örmény művészet lenyűgöző szintézis volt építészeti formáival, belső és külső csodálatos kompozícióival, valamint a különböző építészeti stílusok mesés megnyilvánulásával.”⁴¹

Az Oszmán Birodalom utáni egyházi építészet alapjai Libanonban

1931–1939 között jelentős átalakulás ment végbe a libanoni örmény diaszpóra templomépítészetében (1931-ben szentelték fel a Surp Karasun Manuk-templomot [Szebasztei Negyven Szent Vértanú-templom] Burzs Hammud Nor Marash negyedében, illetve 1939-ben a Világosító Szent Gergely-székesegyházat, az Örmény Apostoli Egyház Kilikiai Katolikoszátusának központi templomát Anteliasban, 4. kép). Az átalakulás korántsem volt lineáris, hanem számos tényező befolyásolta ebben az évtizedben: a földrajzi elhelyezkedés, a különböző vallási közösségek szertartásrendje, az új építési technikák, a társadalmi osztályok, a politikai viszonyok, valamint az egyes szereplők személyes története.

A Nor Marash-i Karasun Manuk-templom (1931)

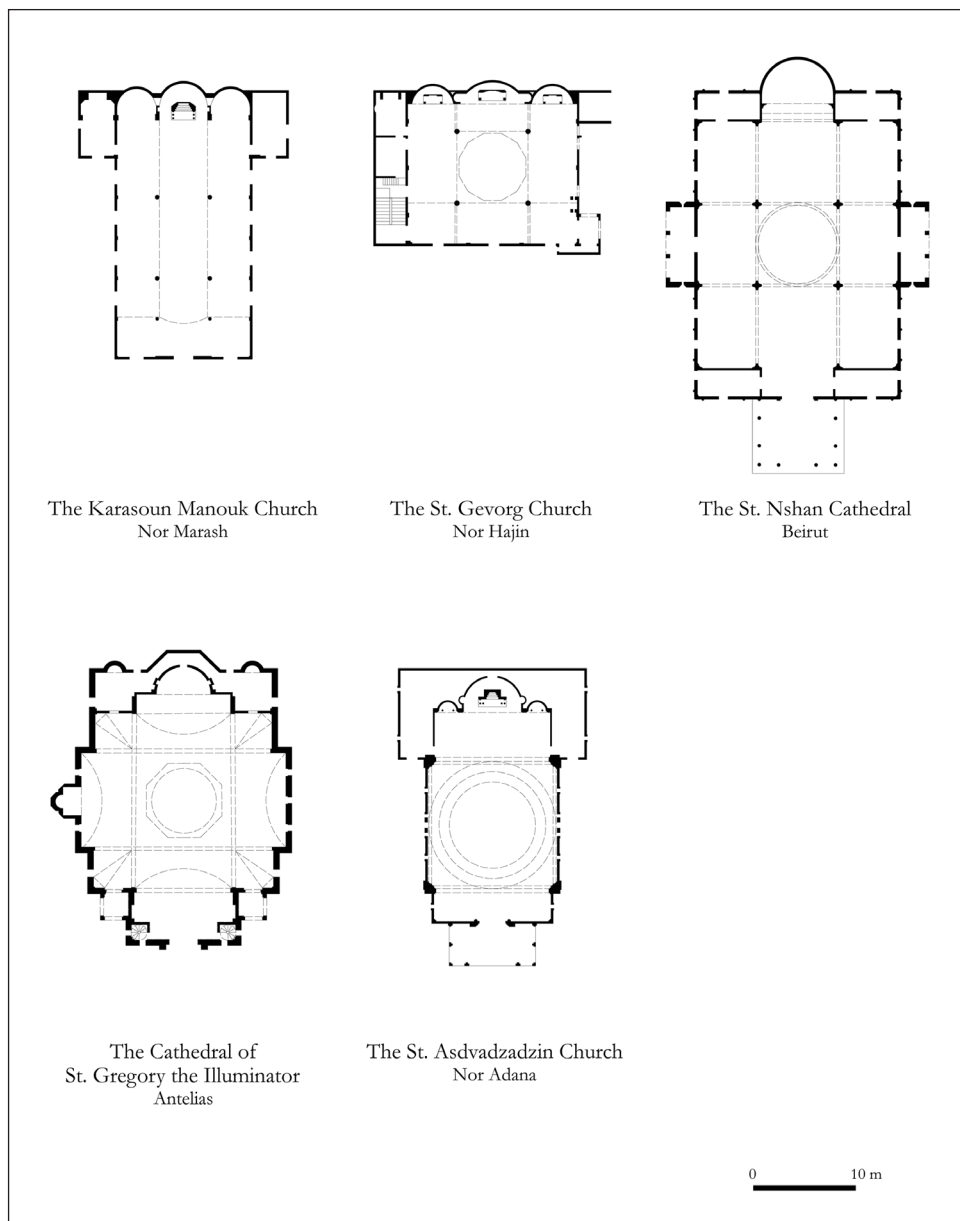
A Karasun Manuk-templom volt az első örmény templom, amelyet betonból építettek. Monumentális szerkezete uralta a körülötte fekvő, frissen épült örmény negyedet Burzs Hammudban (5. kép). A templomot Garabed Mikayelian építőmester (*ustā*) tervezte, és bazilikális alaprajz szerint épült: központi hajója dongaboltozattal fedett, valamint három, kelet felé tájolt, kiugró apszissal rendelkezik. Mivel az eredeti, marashi (ma Maraş, Törökország) Karasun Manuk-templomról keveset tudunk, nem lehet biztosan állítani, hogy az szolgált-e mintául az új templomhoz, vagy egyszerűen a bazilikális elrendezés volt elterjedt a térségben. A templom díszítése minimális, kivéve az oszlopfőket, amelyek állítólag egy szunnita muszlim család, a Bsat család bejrúti villájának oszlopfőit utánozzák (a villát ugyanazok az örmény munkások építették).⁴² Robert Saliba építész megjegyzi, hogy az örmény rézművesek híresek voltak Bejrútban ebben az időszakban, mivel mesteri szintre fejlesztették a beton építészeti elemek domborműves díszítésének technikáját, melynek alkalmazása során vésett fémlemezket helyeztek az öntőformákba.⁴³

40 Berberian–Nersesian, 1969. 186–187.

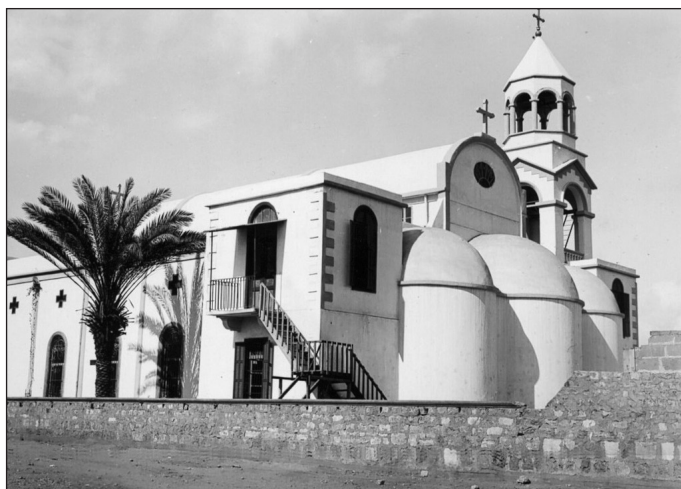
41 Simonian, 1936. 13.

42 *Emlékkönyv*, 1980. 19.

43 Saliba, 1998. 21.



4. kép. Az örmény templomok alaprajzai



5. kép.
Karasun Manuk-templom
az 1930-as években

Egy 1931-es újságcikk, amely a templom alapkövének felszenteléséről szól, megemlíti, hogy több mint kétezer hívő vett részt a szertartáson, akik nemcsak a Nor Marash városrészből érkeztek, hanem a szomszédos menekülttáborokból is.⁴⁴ Érdekes, hogy a szerző a jelenlévőket mint „különféle bűnökkel vádolt” emberek közül álló csoportot írja le. Hozzáteszi továbbá: „Sajnálatos, hogy a városi [bejrúti] honfitársaink nem akartak időt szakítani arra, hogy támogatásuk jeléül részt vegyenek az eseményen.”⁴⁵ Az idézett rövid megállapítások rávilágítanak azokra a problémás és ellentmondásos viszonyokra, amelyek akkoriban a frissen létrehozott örmény negyedekbe települt menekültömegek és a menekülttáborok, illetve a főváros különböző részein élő örmény elit között fennálltak. Az újságíró megjegyzése a libanoni örmény közösségben kialakult társadalmi megosztottság megnyilvánulásaként értelmezhető. A megosztottság az egyházi építészetben is tetten érhető, amint azt a későbbiekben látni fogjuk.

A Nor Hajin-i Szent György-templom (1938)

Az 1930-as évek másik fontos templomépítési munkálata Bejrútban, a Nor Hajin nevű új örmény negyedben, a főváros keleti peremén zajlott. A Szent György-templom (6. kép) 1938-as felszentelése alkalmából megjelent cikkben Bedros Saradjian érsek, az anteliasi székhelyű Kilikiai Katolikoszátus vikárius generálisa és Hajin egykori püspöke az elveszett város „dicső mártírjaihoz” szól, rámutatva arra, hogy megfosztották őket sírjaiktól, valamint madarak és vadállatok prédájául hagyták őket. A mártírokat megszólítva így folytatja: „De örvendezzetek, mert testvéreitek, fiaitok és unokáitok nem feledkeztek meg rólatok. Gyönyörű és impozáns síremlé-

44 Az alapokat 1931. március 22-én szentelték fel. Nagyon valószínű, hogy a második felszentelésre, ezúttal a társapátriárka jelenlétében, akkor került sor, amikor a templom még építés alatt állt. A június 7-i, második felszentelés során, Papken, Shahe és Yeghishe jelenlétében, a templom 16 oszlopát is felszentelték.

45 *The Consecration of the Church of Nor Marash*, 1931.



6. kép.
A Nor Hajin-i
Szent
György-templom

ket emeltek Bejrút Nor Hajin negyedében, és újjáépítették a hajini Szent György-templomot, hogy emléket állítsanak nektek, dicső mártírok.”⁴⁶

A templomot kifejezett szándékkal annak a szentnek szentelték, akinek nevét a kilikiai Hajin egyik fő temploma viselte, más források szerint a választás oka az volt, hogy Szent György – aki a legenda szerint legyőzte a sárkányt – Bejrút védőszentje is. A templom valóban azon a helyen épült, ahol a helyi legenda szerint

46 Saradjian, 1938. Lásd még: *Consecration of the new Church of Nor Hajin*, 1938.

a harc zajlott.⁴⁷ A sárkány megölésének általánosan elfogadott helyszínének – a leginkább elterjedt változat alapján – egy keresztes kori kápolnát tekintenek, amely ma Al-Khodrnak szentelt mecsetként működik (Al-Khodr a muszlim hagyományban Szent György megfelelője), és néhány száz méterre található a Szent György-templomtól nyugatra.⁴⁸ A templom nevének megválasztása az örmény közösségen belüli és azon kívüli, egymást keresztező legitimációs narratívák eredményeként értelmezhető. Ez a példa azt is bizonyítja, hogy az örmény templomépítés Libanonban korántsem volt egyirányú folyamat: helyi tényezőktől függött, például az új templom elnevezésének bele kellett illeszkednie a város vallási és történelmi neveinek hálózatába.

A Szent György-templom mindezek ellenére újabb lépést jelentett a centrális alaprajzú templomtípus elfogadása irányába – immár libanoni környezetben (a típus ihletője az Örmény-fennsíkon kialakult középkori örmény templomépítészet volt). Ez az irányváltás azonban vitákat váltott ki a közösségen belül. Mi több, a templom első, téglalap alaprajzú tervét heves ellenállás fogadta, különösen annak „görög kupolája” miatt.⁴⁹

A templom végső formáját Dikran Khoubesserian (1913–1991) építész tervezte meg: egy centrális alaprajzú bazilikaként. Két egymásra merőleges dongaboltozatot fed, amelyek metszéspontján egy központi kupola emelkedik, tizenkét oldalú dobra (faltestre) támaszkodva. Az új kupolát Dikran Hovhannes Kalbian filantróp, a bazilikaforma lelkes ellenzője finanszírozta, ami lehetőséget adott a közösségnek arra, hogy a Szent György-templomra egy igazi „örmény kupolát” igényeljen.⁵⁰ A templom két különleges sajátossággal is rendelkezik: egyrészt a három apszis szokatlan módon a templom hosszanti oldalán helyezkedik el, és északi irányba tájolt; másrészt a templomot az első emeletre helyezték, hogy a sűrűn beépített városrészben az alsó szinten iskola működhessen.

Annak ellenére, hogy nem lehet azt állítani, hogy a Nor Hajin-i templom bármilyen hasonlóságot mutat a kilikiai Hajin Szent György-templomával – a Nor Marash-i templom esete is ugyanezt mutatja –, az azonos elnevezésű libanoni templom építészete mégis olyan átmenetként értelmezhető, amely közelebb áll az Örmény-fennsík középkori templomépítészetének modelljéhez, amint ezt a menynyezet szerkezete és az építkezést övező viták is alátámasztják. Az átmenet részben azzal is magyarázható, hogy – úgy tűnik – a Nor Hajin-i templom volt az első olyan örmény vallási épület Libanonban, amelyet európai képzésben részesült építész tervezett.

47 Kilikiai Katolikus Egyházmegye Levéltára, Antelias, IV/1. A Hajin városrész iskolai és egyházi bizottságának jelentése, 1933. március 11–14., 1938. szeptember 14.

48 Du Mesnil du Buisson, 1927.

49 Hadjentsi, 1938.

50 Uo.

*A bejrúti
Szent Kereszt-székesegyház
(1938)*

Dikran Khoubesserian fiatal mérnök és építész, aki 1933-ban végzett a párizsi mérnökiskolában (École spéciale des travaux publics du bâtiment et de l'industrie), megkapta azt a megbízást is, hogy tervezze meg a város központjában, a francia kormányzó hivatalával szemben felépítendő apostoli örmény ortodox Szent Kereszt-székesegyházat (7. kép). A katedrális építésének „abszolút mintája” az áni székesegyház volt – ezt a választást a Katolikusházatározta meg, amint arról a katolikus, a bejrúti püspök, az építési bizottság és az egyház nőbizottsága részvételével tartott ülés jegyzőkönyve is beszámol (1934). Itt azonban már nemcsak a kupolának kellett tükröznie az új nemzeti stílust, mint a Nor Hajin-i Szent György-templom esetében, hanem a templom egésze vonatkozásában megfogalmazódott az igény: „egy örmény stílusú, impozáns méretű székesegyház épül, mint népünk közös munkájának és erőfeszítéseinek büszke jelképe”.⁵¹

Az építészeti megoldásokat tekintve a Szent Kereszt-székesegyház valóban mutat bizonyos hasonlóságokat az áni székesegyházzal: az alaprajz egy kupolás bazilika formáját követi, a kupola két, egymásra merőleges dongaboltozat metszéspontján helyezkedik el. A központi négyezet és a belső kupola között egy kör alakú dob található, amelyet pendentívek tartanak, és négy kereszt alakú pilléren áll. A külső falakat vakárkádok díszítik. Az utóbbi időben a dongaboltozatokat nyeregteretőkkel látták el, hogy még inkább hangsúlyozzák az eredeti mintával való rokonságot. Az ilyen jellegű kiegészítések, amelyek célja az 1930-as években épült templomok további „örményesítése” volt, igen gyakoriak voltak az 1940–1950-es években. Egy másik figyelemre méltó példa a Khalil Badawi negyedben található Surp Harutiun- (Szent Feltámadás-) templom.



7. kép. A bejrúti örmény ortodox Szent Kereszt-katedrális

⁵¹ Szent Nshan új temploma, 1939.

*Az anteliasi Világosító
Szent Gergely-székesegyház
(1939)*

Az 1930-as évek Libanonjában az örmény egyházi építészet végül 1939-ben, az anteliasi székhelyű Kilikiai Katolikoszátus székesegyházának felszentelésével érte el csúcspontját (8. kép). A Világosító Szent Gergely tiszteletére emelt székesegyházat Mardiros Altounian (1889–1958) tervezte, aki szintén Franciaországban, a párizsi építészeti akadémián (École des Beaux-Arts de Paris) végzett. Franciaországi tartózkodása alatt Altounian mentora, Jacques de Morgan (1857–1924) révén ismerkedett meg az örmény vallási örökséggel. De Morgan az alaverdi és akhtalai sírok feltárását vezető régész, valamint az örmény nép történetét feldolgozó *Histoire du peuple arménien* (Az örmény nép története) című alapmű szerzője volt.⁵²



8. kép. Az anteliasi Világosító Szent Gergely-székesegyház

Altounian kupolás, tetrakonchális (centrális, négyfülkés) templomot tervezett. A korábbi templomokkal szemben az építész igyekezett a vasbeton szerkezeti adottságait a lehető legjobban kihasználni: megszabadította a belső teret a szabadon álló pillérektől, és a kupolát keresztirányban elhelyezett ívpárokra építette. Ez a szerkezeti megoldás a középkori gavitokra való építészeti utalásként is értelmezhető. A gavit az örmény középkori templomépítészet jellegzetes eleme, a templom bejáratánál helyezkedik el, és előcsarnokként, valamint sírkamraként szolgál. Kiemelkedő történelmi példák közé tartozik a haghpati kolostor gavitja a 12. századból, valamint az Apostolok (Arakelots) kolostor gavitja a 13. századból.

Az utóbbi templom nem hagyományos kupolát viselt, hanem hosszú, keskeny kőlapokból épített álboltívet. Ez a szerkezeti típus a kasmíri és észak-iráni lakóépítészetben gyökerezik, és Jozef Strzygowski szerint az örmény kupola előfutárának tekinthető, annak a kupolatípusnak, amely később a centrális elrendezésű örmény templomok meghatározó építészeti elemévé vált.⁵³ Ezt az elméletet napjaink kutatóinak többsége azonban vitatja. Továbbá az sem bizonyított, hogy Altounian tudatosan törekedett volna ezen ősi örmény építészeti formák felidézésére azáltal, hogy ilyen típusú szerkezetet alkalmazott templomában.

⁵² Rustom, 2017.

⁵³ Maranci, 2001. 233–234.

A Nor Adana-i Szent Szűzanya-templom (1965)

Annak ellenére, hogy kevés információ maradt fenn azokról az örmény templomokról, amelyek az Oszmán Birodalom városaiban álltak – s amelyek nevét később a libanoni diaszpóra új templomai örökölték –, az adanai Szent Szűzanya-templom (9. kép) történelmi térképei és fényképei egyedülálló lehetőséget kínálnak arra, hogy építészetét összehasonlítsuk az 1960-as évek közepén Burzs Hammudban, Nor Adanában („Új Adana”) épült első és második azonos nevű templomával (10. kép). Az 1909-es mészárlások jelképévé vált templomot – amelyet Zabel Yesayan író művei is megörökítettek – az 1840-es években építette korábbi szen-



9. kép.
Az adanai
Szent
Szűzanya-templom

télyek maradványaira, amelyek maguk is egy római kori épületre épültek, Kirchdjian építész, valamint Hagop Kalfa és Vartan Kalfa kőművesmesterek.⁵⁴ A római kori épület létét egy mozaik bizonyítja, amit az 1970-es években végzett régészeti kutatások során tártak fel.⁵⁵ A 20. század elején a templomhoz építettek egy impozáns harangtoronyt, amely Adana városképének egyik fő nevezetességévé tette.

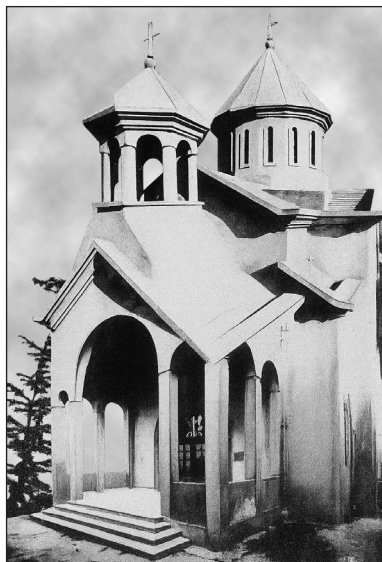
Az alaprajzot tekintve a templom egyszerű bazilikális szerkezetű, nyeregteető fedí, és egy kelet felé tájolt, központi apszissal zárul. A templom belsejéről kevés információ maradt fenn, kivéve egy úgynevezett vernadount (egy megemelt, nők számára fenntartott karzatot), amelyet Moucheh Seropian adanai püspök, aki templom 1905-ös helyreállítását felügyelte, megemlíti visszaemlékezéseiben.⁵⁶ A népiertást követően a templomot először katonai raktárrá alakították át, majd mozivá, és ezt a funkcióját az 1970-es évek végéig megőrizte.⁵⁷

⁵⁴ Yeghiayan, 1970. 607.

⁵⁵ Keshishishian et al., 2018. 83.

⁵⁶ Archives of the Nubar Library, Paris. Մուշեղ Սերոպեան [Moucheh Seropian]: Ինքնակենսագրություն [Önéletrajz]. Kézirat. Fólió 2.

⁵⁷ A mozi a Tan Cinema vagy Új Mozi nevet kapta, és Baki Tonguç tulajdonában volt. Amikor az 1970-es években lebontották, helyére a Török Köztársaság Központi Bankjának helyi székháza került (Keshishishian et al., 2018. 83.).



10. kép. A Nor Adana-i Szent Szűzanya-templom

Egy fennmaradt történelmi fénykép tanúsága szerint a Burzs Hammud-i Nor Adana első temploma és modellje számos formai hasonlóságot mutatott: mindkettő bazilikális alaprajzú volt és félköríves központi apszissal rendelkezett. Az első épületet azonban az 1960-as években lebontották, hogy helyet adjanak egy új templomnak, amelyet Kevork Emmiyan építész tervezett, aki három évvel korábban az észak-libanoni Andzsarban a Szent Pál örmény templomot építette. Emmiyan eltávolodott az eredeti modelltől: csegelyes (négyzetes) kupolát tervezett, amelyet pendentívek tartanak, és kelet felé tájolt oltárt, amelyet két kápolna övezett, utóbbiakat kívülről is meg lehetett közelíteni, lehetővé téve a körmenetek megszervezését.

A három Szent Szűzanya-templom – a kilikiai Adanában álló, valamint a bejrúti Nor Adana negyedben egymást követően épült két templom – jól mutatja, hogy a libanoni örmény

közösségek fokozatosan eltávolodtak anyaországuk, Kis-Ázsia vallási építészettől, és új építészeti formákat kezdtek alkalmazni, amelyeket finoman a helyi körülményekhez igazítottak. Az alkalmazkodási folyamat számos tényezőtől függött: a pap-ság és az adományozók elképzeléseitől, a vallási felekezettől, az istentiszteleti gyakorlat alakulásától, a városi környezettől, valamint az építőanyagoktól és az adott kor építészeti irányzataitól.

Merev szabályok vs. kreativitás: az örmény diaszpóra építészeinek emancipációs törekvései

A fent tárgyalt templomok példáján keresztül igyekeztünk bebizonyítani, hogy az 1930-as évek Libanonjában az örmény vallási építészet egyértelműen az Örmény-fennsík 7–10. századi középkori templomépítészetét tekintette referenciának. Nemcsak az építészetben számított alapértéknek, hanem szövegekben is dicsőítették – még akkor is, ha a helyi sajtóban az építészet „örményesítése” kevésbé volt népszerű, mint a nyelv, a zene vagy az öltözet esetében. Az egyik ritka példa Pyuzant Yeghiayan örmény értelmiségi cikke, amely az Anteliasban frissen felszentelt Világosító Szent Gergely-székesegyházról szól. A szerző összehasonlította az új stílust a világ vallási építészetének fő irányzataival, és kedvezően nyilatkozott arról. Megállapítása szerint ez az új modell eltér az ortodox templom bazilikális alaprajzától, amely „úgy fekszik a földön, mint egy pavilon”; az orosz templom félgömb alakú kupolájától, amely megtöri az építészet vertikálisitását; valamint a gótikus

templomtól, amely „vonalak kusza tömege”. Ezzel szemben az örmény templom „magasan áll”, a függőleges vonalak tökéletes egysége révén – egyszerű és nemes, akár az örmény szellem.⁵⁸

Bár szélsőséges véleménynek hat, az örmény templomépítészet felsőbbrendűségének dicsőítése Yeghiayan részéről nem számít kivételnek. Valójában az identitás újraépítése a diaszpórában, úgy tűnik, megkövetelte az efféle meghatározást. Ehhez konkrét fogalmakat és elképzeléseket mozgósítottak, mint például az „örmény szellem” (*vogi*) vagy az „örmény érzelm” (*zgatsum*) fogalmát, amelyek visszatérő vezérmotívummá váltak a népiartás utáni templomépítészetről szóló irodalomban.⁵⁹ Egy másik ilyen fogalom a „harmónia” (*hamadroutian*), amelyet az örmény lélek kibontakozásához szükséges elengedhetetlen feltételnek tekintettek. Az építészettörténethez közelebb álló fogalmak is elterjedtek az örmény értelmiségiek és építészek körében, mint például a „stílusok szintézise” és az „egység a sokféleségben”,⁶⁰ amelyek azt próbálták bizonyítani, hogy egyetlen épület képes megtestesíteni az örmény templomépítészet stílusbeli sokszínűségét, ezáltal megjeleníteni az örmény építészet lényegét, amelyhez végső soron „sem hozzátenni, sem elvenni nem lehet”.⁶¹

Az örmény templomépítészetet illetően kritikusabb megközelítést találhatunk a modernista építészek írásaiban, akik szívesen alkalmazták a modern építészet koncepcióit, és akik a merev modellek fenntartását kreativitásuk gátjának tekintették, mint például Pascal Paboudjian (1912–1992). Paboudjian mérnöki és építészeti tanulmányait a bejrúti jezsuita Szent József Egyetemen, valamint a párizsi École des Beaux-Arts-on végezte, és számos templom tervezője volt, köztük a bejrúti belvárosban található örmény katolikus Szent Illés- és Világosító Szent Gergely-székesegyházé is.⁶²

A népiartás utáni diaszpórabeli templomépítészetről Pascal Paboudjian azt írta, hogy annak fejlődése egy hosszú időszakot követően indult meg: az oszmán uralom alatt elnyomták a nemzeti érzést, valamint annak bármiféle építészeti megnyilvánulását. A népiartás után, az 1920-as években az építészek első generációjának tagjai, akik rendkívül nehéz körülmények között szereztek meg képzettségüket, újra felfedezték az örmény középkori templomépítészetet. Vallási közösségeik kívánságának engedelmessé ez az újra felfedezett stílust reprodukálták, egyszerű eszközökkel és új építőanyagokkal – mint például az acél és a beton –, anélkül, hogy feltétlenül tisztában lettek volna a modern anyagok teljes körű lehetőségeivel. Paboudjian szerint ezek a templomok egyértelműen a kortárs építészet peremén helyezkedtek el, és teljesen elszakadtak koruk művészeti irányzataitól. Az 1930-as években a libanoni örmény építészek második generációja – amelyhez Paboudjian is sorolta magát – továbbra is komoly kihívásokkal szembesült, többek között azzal,

58 Yeghiayan, 1940. 74.

59 Ezeket a fogalmakat több cikk is említi: Goushakian, 1927; Jevahirjian, 1957; Dasnabedian, 1968 stb.

60 Dasnabedian, 1968. 67., 88.

61 Uo. 64.

62 Nordiguan, 2017.

hogy az örmény politikai pártok monopolhelyzetbe kerültek a libanoni örmények kulturális életének minden területén.

Paboudjian utalt a társadalmi körülményekre is. Az örmények nem kapcsolódtak be a befogadó ország társadalmi és politikai életébe, ami fokozta a nosztalgijukat. Az örmény közösségek továbbra is „a múlt felé fordított arccal” éltek,⁶³ miközben kimaradtak a kortárs változásokból és kihívásokból. Megjegyezte még azt is, hogy a templomok építészeti stílusára vonatkozó döntések főként az egyházi előljárók kezében voltak, akiknek alapvető művészeti műveltsége a szemináriumokban alakult ki, és fényképalbumokból vagy – legjobb esetben – egy ecsmiadzini látogatásból táplálkozott. Végül rámutatott arra is, hogy az építések kiválasztásánál nem a tehetségük volt az elsődleges szempont, hanem politikai hovatartozásuk.⁶⁴

A modernista építészek – mint Paboudjian – munkája és gondolkodása világosan tükrözte azt a szándékot, hogy az építészeti alkotást felszabadítsák a középkori templomok pusztá reprodukálása alól, amit a közösségen belül a tradicionalista hangok szorgalmaztak, valamint hogy ezt az örökséget újraértelmezzék és nemzetközivé tegyék. Mindazonáltal volt egy dolog, amiben a modernisták és a tradicionalisták egyetértettek: abban, hogy a népi építés utáni diaszpórabeli templomépítést el kell választani az oszmán-örmény építészeti örökségtől. Mi több, Paboudjian – akárcsak a tradicionalisták – szerint „a tudomány, a művészetek és az építészet [az örmény közösségekben] mély álomba merült” az oszmán uralom alatt.⁶⁵ Ezért Paboudjian szerint az új örmény vallási építészet inspirációját inkább Trdat, a Bagratida-dinasztia királyi építésének munkásságában, vagy Le Corbusier, a modernista svájci építész, a Chapelle Notre-Dame-du-Haut de Ronchamp (ronchamp-i Magasságos Miasszonyunk-kápolna) tervezője munkájában kell keresni, nem pedig a Balyanok, az Oszmán Birodalom örmény udvari építészeinek templomaiban.

Összegzés

A népi építést követő évtizedekben a diaszpórában épült örmény templomok tervezési elveinek és modelljeinek tanulmányozása azt mutatja, hogy az építészeti döntéseket az identitás újjáépítésének tágabb perspektívájában kell értelmezni, olyan folyamatban, amely magában foglalja az örmény közösségek kulturális és társadalmi életének minden aspektusát. A francia mandátum idején a többvallású Libanonban a muszlim és a keresztény közösségek is olyan építészeti identitást kerestek, amely lehetővé tette számukra, hogy megerősítsék helyüket az országban. Mardiros Altouniantól Pascal Paboudjianig számos templom és mecset megépítésével az örmény építészek is hozzájárultak az identitások kialakításához, például Altounian nevéhez fűződik a harissai görögkatolikus Szent Pál-bazilika és a bejrúti Abu Bakr

63 Paboudjian, 1970. 46–47.

64 Uo. 49.

65 Paboudjian, 1971. 125.

szunnita mecset, míg Paboudjian építette a bejrúti Szent Illés és Világító Szent Gergely örmény katolikus székesegyházat.

Jelen tanulmány az oszmán-örmény örökséggel való szakítást és az új vallási építészet diadalmas újrafelfedezését hangsúlyozza, ugyanakkor ennek az újraértelmezésnek a genezise még feltárára vár. Valóban, ha a nemzeti filológia kezdetét a régészet jelenti,⁶⁶ különösen Toramanian munkássága révén, és ha Strzygowski elméletei megerősítik az örmény középkori építészet elsőbbségéről és tökéletességéről szóló ideológiai diskurzust – olyannyira, hogy azt nem kevesebbnek tekintik, mint az európai középkori vallási építészet forrásának –, akkor az ideológiai diskurzustól az építészeti megvalósításig vezető út további vizsgálatot igényel.

Egy előzetes elemzés azt mutatja, hogy ez az átmenet inkább Európában ment végbe, mintsem a Közel-Keleten. Jóval a kairói Világosító Szent Gergely-templom megépítése előtt a párizsi Keresztelő Szent János-templom (1904), a bukaresti Szent Arkangyal-templom (1914) és a londoni Szent Szárkisz-templom (1922) is már az új középkori stílust alkalmazta. E három templom közös nevezője, hogy építészeik – Albert-Désiré Guilbert, Dimitrie Maimarolu és Arthur Joseph Davis – mind a párizsi École des Beaux-Arts-on végeztek, 1892-ben, 1885-ben és 1898-ban.

Figyelemre méltó, hogy több korábban említett örmény építész is a párizsi Nemzeti Képzőművészeti Iskola (École des Beaux-Arts) falai között tanult, mint például Léon Nafilyan, aki 1905-ben diplomázott, illetve Mardiros Altounian, aki hasonlóképpen folytatott tanulmányokat ott, bár nem szerzett diplomát. Az intézményt akkoriban a klasszikus oktatás jellemezte, amely az ipari forradalom által az építészeti tervezésbe hozott változásokkal szemben az akadémiai kompozíció fontosságát hangsúlyozta. Az École des Beaux-Arts így ideális környezetet biztosított egy olyan építészeti irányzat kialakulásához, amely a történeti formák újraértelmezésén alapult. Annak pontos meghatározása, hogy mikor és milyen – párizsi értelmiségi vagy kozmopolita diaszpórábeli – körökben kristályosodott ki ez az új stílus, további kutatást igényel. Mindenesetre fontos megjegyezni, hogy az École des Beaux-Arts építészeti oktatási szemlélete összhangban állt a korszak historizáló irányzatával, amely az építészetet arra használta, hogy legitimációt és történeti mélységet adjon az újonnan formálódó nemzeteknek. Ebben az értelemben a 20. század első felének diaszpórábeli örmény vallási építésze nem különbözik a korszak többi neostílusától.

Ebben a történelmi kontextusban a nemzetiesítés esztétizálássá válik, amely értelmet ad a múlt szétszórt elemeinek.⁶⁷ Az örmény diaszpóra esetében ez az esztétizálás, úgy tűnik, együtt járt az „orientalista látásmód internalizálásával”,⁶⁸ mégpedig a Beaux-Arts építészet szellemében, olyan módon – Edward Said híres megállapításával élve –, ahogy „a modern Kelet (...) maga is részt vesz saját orientalizálásában”.⁶⁹ Ha az identitások újradefiniálása klasszikus jelenségnek tekinthető a 19. század végének Európájában – egy olyan történelmi pillanatban, amikor nem-

66 Nchanian, 2014. 7–8.

67 Uo. 8.

68 Uo. 76.

69 Said, 2003. 325.

zetiségek és nemzeti kisebbségek jöttek létre –, akkor ez másként jelent meg az örmények körében az oszmán korszakban, majd a birodalom felbomlása utáni időszakban. A népiertás és az emigráció tragédiája egyrészt, valamint az oszmán örökségtől való tudatos kulturális elszakadás másrészt, úgy tűnik, magával hozta az örmény diaszpórában a nemzeti esztétizálás jelenségét, az oszmán múlt elutasítását és az egységes vallási építészet érvényre jutását.

Forrás- és irodalomjegyzék

1. Kiadott források és szakirodalom

Aghbalian

1944 Aghbalian, Nicol: Պ. Աղբալեանի դասախօսութիւնը ՀՍԸՄԻ հանդէսին [Aghbalian úr előadása a Homenetmen (Örmény Általános Atlétikai Szövetség) felvonulásán]. In: *Aztarar* [Bejrút], 2. (1944) 63. sz. (1944. január 15.)

Aharonian

1919 Aharonian, G.: Աժան ազգասիրութիւն մը [Olcsó hazafiasság]. In: *Giligia* [Adana], 1. (1919) 108. sz. (1919. augusztus 14.)

Alboyadjian

1937 Alboyadjian, Arshag: Պատմութիւն Հայ Կեսարիոյ [Örmény Caesarea/Keisarya története]. I–II. Kairó, 1937.

Aravinian

1924 Aravinian, K.: Պահպանենք հայ լեզուն [Védjük meg az örmény nyelvet!]. In: *Pyunig* [Bejrút], 1. (1924) 2. sz. (1924. március 23.)

Berberian–Nersesian

1969 *Յուշամատենան Քիլիկիի հայոց (սկիզբէն մինչեւ 1968 թուականը). Տեղագրական, Պատմագրական եւ Ազգագրական* [Emlékkönyv a kilikiai örményekről (a kezdetektől 1968-ig). Helyrajzi, történelmi és néprajzi leírás]. Eds.: Berberian, Hambardzum – Nersesian, Khoren. Bejrút, 1969.

Consecration of the Church of Nor Marash

1931 The Consecration of the Church of Nor Marash. In: *Aztag* [Bejrút], 5. (1931) 21. (466.) (1931. június 11.)

Consecration of the new Church of Nor Hajin

1938 The consecration of the new Church of Nor Hajin took place during a big and heart-warming event. In: *Zartunk* [Beirut], 1. (1938) 221. sz. (1938. június 21.)

Dasnabedian

1968 Dasnabedian, H.: Հայկական ճարտարապետութեան Ոսկեդարը [Az örmény építészet aranykora]. In: *Pakine*, 7. (1968) 2. sz. 67–70.

Du Mesnil du Buisson

1927 Du Mesnil du Buisson, Robert, comte: Le lieu du combat de Saint Georges à Beyrouth. In: *Mélanges de l'Université Saint Joseph*, 12. (1927) 4. sz. 251–265.

Emlékkönyv

1980 *Այսօր-Յուշամատենան, յիսնամյակ Քարասուն մանկանց եկեղեցւոյ եւ վարժարանի* [Emlékkönyv. A Karasun Manuk-tempлом és iskola 60. évfordulójára]. Beirut, 1980.

Gourgouris

1996 Gourgouris, Stathis: *Dream Nation: Enlightenment, Colonization, and the Institution of Modern Greece*. Stanford, 1996.

Goushakian

1927 Goushakian, Togrom: *Եգիպտոսի հայոց հին և արդի եկեղեցիները և պատմություն շինության U. Գրիգոր Լուսատրիչ նորաշէն եկեղեցւոյ Գահիրէ* [Egyptom régi és modern örmény templomai és a kairói Világosító Szent Gergely-templom építésének története]. Cairo, 1927.

Gradeva

1994 Gradeva, Rossitsa: Ottoman Policy towards Christian Church Buildings. In: *Études balkaniques*, 1994. 4. sz. 14–36.

Guleserian

1953 Guleserian, Papgen: Ս. Աստուածածին եկեղեցին Այթապի [Az Istenszülő temploma Ayntapban]. In: *Պատմություն Անթեպի Հայոց* [Ayntabi örmények története]. Ed.: Sarafian, Kevork A. Los Angeles, 1953. vol. 1.

Hadjentsi

1938 Hadjentsi: Նոր Հանընի կաթողիկէն [Nor Hajin kupolája]. In: *Aztag* [Bejrút], 12. (1938) 90. (2329.) sz. (1938. június 19.)

Hurewitz

1975 *The Middle East and North Africa in World Politics: A Documentary Record*. Vol. I. *European Expansion, 1535–1914*. Ed.: Hurewitz, J. C. London, 1975.

Jevahirjian

1957 Jevahirjian, S.: Ներդաշնակութիւնը հայկական ճարտարապետութեան մէջ [A harmónia az örmény építészetben]. In: *Hask* [Antelias], 3. (1957) 130–139.

Kalebdjian

1919 Դիկրան Բալէպնեան [Kalebdjian, Dikran]: Կամ հայերէն, կամ թուրքերէն [Vagy örményül, vagy törökül]. In: *Giligia* [Adana], 1. (1919) 117. sz. (1919. augusztus 27.)

Kertmenjian

2008 Դավիթ Քերթմենջյան [Kertmenjian, David]: Սիրիայի Հալեպ հայաշատ քաղաքի հայկական թաղամասերն ու դրանց եկեղեցիների ճարտարապետության ոճական առանձնայատկությունները [A szíriai Aleppó városának örménylakta negyedei és azok templomainak építészeti stílusbeli sajátosságai]. In: *Protection of Armenian Cultural Heritage in the Republic of Armenian and Abroad. Round Table*. Ed.: Melkonyan, Ashot. Yerevan, 2008.

Keshishian

2018 *Adana. Ermeni kültür varliklariyla. Adana. With its Armenian Cultural Heritage*. Eds.: Keshishian, Vahakn – Löker, Koray – Polatel, Mehmet. Istanbul, 2018.

Khatchatrian

1972 Khatchatrian, Armen: L'architecture arménienne en tant qu'idéologie. In: *L'Arménie et les Arméniens. Histoire, culture, identité*. Ed.: Dasnabedian, Hraïr. Paris, 1972. 65–74.

Khatchatrian–Dasnabedian

1972 Khatchatrian, Armen – Dasnabedian, Hrach: *Monuments d'architecture arménienne*. Beyrouth, 1972.

Maranci

2001 Maranci, Christina: *Medieval Armenian Architecture: Constructions of Race and Nation*. Leuven, 2001.

Nichanian

2014 Nichanian, Marc: *Mourning Philology: Art and Religion in the Margins of the Ottoman Empire*. New York, 2014.

Nordiguan

2017 Nordiguan, Levon: Pascal Paboudjian (1912–1992): La tentative d'internationalisation de l'architecture arménienne médiévale. In: *Les Arméniens du Liban. Cent ans de présence*. Dir.: Babikian Assaf, Christine – Eddé, Carla – Nordiguan, Lévon – Tachjian, Vahé. Beyrouth, 2017. 364–369.

Oikonomou

2012 Oikonomou, Aineias: Design and Tracing of Post-Byzantine Churches in the Florina Area, Northwestern Greece. In: *Nexus Network Journal*, 14. (2012) 3. sz. 495–516. DOI: 10.1007/s00004-012-0121-9.

Ousterhout

2008 Ousterhout, Robert G.: *Master Builders of Byzantium*. Philadelphia, 2008.

Örmény ének

1919 Հայ Երգ [Örmény ének]. In: *Giligia* [Adana], 1. (1919) 10. sz. (1919. március 23.)

Paboudjian

1970 Փաքալ Փապունեան [Paboudjian, Pascal]: Հայկական ճարտարապետությունը Սփիւռքի մէջ [Az örmény építészet a diaszpórában]. In: *Ahegan* [Bejrút], 5. (1970) 1–2. sz. 37–60.

1971 Փաքալ Փապունեան [Paboudjian, Pascal]: Համառոտ ակնարկ հայ ճարտարապետության վրայ [Az örmény építészet rövid áttekintése]. In: *Verelk* [Bejrút], 1971. 3. sz. 111–127.

Riegl

1903 Riegl, Alois: *Der moderne Denkmalkultus, sein Wesen, seine Entstehung*. Wien, 1903.

Rustom

2017 Rustom, Joseph: Mardiros Altounian (1889–1958). Un architecte éclectique. In: *Les Arméniens du Liban. Cent ans de présence*. Dir.: Babikian Assaf, Christine – Eddé, Carla – Nordiguan, Lévon – Tachjian, Vahé. Beyrouth, 2017. 58–83.

Said

2003 Said, Edward: *Orientalism*. London, 2003.

Saliba

1998 Saliba, Robert: *Beirut 1920–1940: Domestic Architecture Between Tradition and Modernity*. Beirut, 1998.

Saradjian

1938 Բեդրոս Սարաճեան [Saradjian, Bedros]: Նահատակք Պանծալիք [Dicsőséges mártírok]. In: *Aztag* [Bejrút], 12. (1938) 90. (2329.) sz. (1938. június 19.)

Sh.

1945 Sh., J. S.: Վաղուան հայր [A holnap Örményországa. Szerkesztői cikk]. In: *Aztarar* [Bejrút], 3. (1945) 150. sz. (1945. szeptember 15.)

Shahantukhd

1997 Shahantukhd: Պուրճ Համուդէն կու գամ [Burj Hamoudból származom]. Beirut, 1997. 152–156.

Simonian

1936 Simonian, Petros: *Հայկական Չմիռնիսան* [Az örmény Szmirna. Emlékkönyv]. Paris, 1936.

Strzygowski

1918 Strzygowski, Josef: *Die Baukunst der Armenier und Europa. Ergebnisse einer vom Kunsthistorischen Institute der Universität Wien 1913 durchgeführten Forschungsreise*. Wien, 1918.

1920 Strzygowski, Josef: *Ursprung der christlichen Kirchenkunst. Neue Tatsachen und Grundsätze der Kunstforschung*. Wien, 1920.

Szent Kereszt új temploma

1939 Ս. Նշան նոր եկեղեցին [A Szent Kereszt új temploma]. In: *Aztag* [Bejrút], 12. (1939) 225. (2494). sz. (1939. január 1.)

Tachjian

2007 Tachjian, Vahé: Des camps de réfugiés arméniens aux nouveaux quartiers urbains à Beyrouth, Alep et Damas dans les années 1920 et 1930. In: *Les Arméniens, 1917–1939. La quête d'un refuge*. Eds.: Kévorkian, Raymond – Nordigian, Lévon – Tachjian, Vahé. Paris, 2007. 112–145.

2017 Tachjian, Vahé: L'usage du turc et le renouveau identitaire chez les Arméniens du Liban et de Syrie dans les années 1920–1930. In: *Les Arméniens du Liban. Cent ans de présence*. Dir.: Babikian Assaf, Christine – Eddé, Carla – Nordigian, Lévon – Tachjian, Vahé. Beyrouth, 2017. 58–83.

Toramanian

2014 Toramanian, Toros: *Թորոս Թորամանեան՝ Նամակահի* [Toros Toramanian: Levelezés]. Ed.: Նազիկ Թորամանեան [Nazik Toramanian]. Jereván, 2014.

Tölölyan

1991 Tölölyan, Khachig: Exile Governments in the Armenian Polity. In: *Governments-in-Exile in Contemporary World Politics*. Ed.: Shain, Yossi. New York, 1991. 166–187.

2000 Tölölyan, Khachig: Elites and Institutions in the Armenian Transnation. In: *Diaspora: A Journal of Transnational Studies*, 9. (2000) 1. sz. 107–136. DOI: <https://dx.doi.org/10.1353/dsp.2000.0004>.

Vérrel festett

1919 Արիւնաներկ ֆէստըրը [Vérrel festett fez]. In: *Giligja* [Adana], 1. (1919) 91. sz. (1919. július 25.)

Wharton

2015 Wharton, Alyson: Identity and Style: Armenian-Ottoman Churches in the Nineteenth Century. In: *Sacred Precincts: The Religious Architecture of Non-Muslim Communities across the Islamic World*. Ed.: Gharipour, Mohammad. Leiden, 2015. 76–105.

Yeghiayan

1940 Yeghiayan, Puzant: Կաթողիկոսարանի Ս. Գրիգոր Լուսավորիչ Մայր տաճարը [A Katolikoszátus Világosító Szent Gergely-főszékesegyháza]. In: *Hask*, 9. (1940) 5. sz. 74.

1970 Yeghiayan, Puzant: *Ատանայի Հայոց Պատմություն* [Az adanai örmények története]. Adana, 1970.

Zarian

1973 Zarian, Armen: Զեւի պահանջը (նարտարապետութեան մէջ) [A forma követelménye (az építészetben)]. In: *Haygazian Armenological Review* [Beirut], 4. (1973) 148–168.

VAHÉ TACHJIAN – JOSEPH RUSTOM

DISCARDING THE OTTOMAN AND ASSERTING THE NATIONAL

ARMENIAN DIASPORIC CHURCH ARCHITECTURE IN 1930S LEBANON

This article explores how post-genocide and post-Ottoman Armenian identity reconstruction shaped architectural practices, particularly church design, within the diaspora. The study of the principles and models adopted for the construction of Armenian churches in the diaspora in the decades following the genocide shows that the architectural choices should be seen within the broader perspective of identity reconstruction that encompasses all aspects of the cultural and social life of the Armenian communities. Central to this transformation was the elevation of a nationalist ideal of architectural “authenticity” – a notion that had been marginal among Ottoman Armenians but became dominant in diaspora church building. The article first traces early 20th-century debates on the “Armenianness” of church architecture, then analyzes the Ottoman-era constraints and networks that shaped church construction. It proceeds to discuss the rise of nationalist ideologies in the Armenian diaspora of the Middle East, where institutions promoted a program of “Armenianization.” The final section presents case studies of churches built in interwar Beirut and examines contemporary intellectual debates in Lebanese-Armenian media regarding architecture’s role in diasporic identity formation.

Az örmény őshaza, Áni szerepe Dondoni Vártán József krónikájában

A 19. század elejére az Erdélyben élő örmény közösségek már elvesztették ősi nyelvüket és vallásukat, s szinte teljesen asszimilálódtak az őket befogadó magyar társadalomba.¹ Az örmények hálásak voltak befogadásukért, azonban már a 19. század elején születtek olyan, az örmény identitást megőrző művek, melyek közül kiemelkedik az örmény származású, de már magyar anyanyelvű Dondoni Vártán József *Örmény nemzet históriája* címet viselő munkája.² Dondoni célja az volt, hogy az erdélyi örmény fiatalságnak bemutassa saját történelmét Hayk uralkodásától egészen 1800-ig.³ Munkája nyomtatásban a mai napig nem jelent meg, csupán kéziratként maradt ránk, melyet a Budapesti Örmény Katolikus Levéltárban őriznek.⁴

A 19. század második felétől egyre több, kézzelfogható eredménye lett az örmény identitást megőrző mozgalmaknak. Ideológiai háttérként az armenizmusnak nevezett irányzat szolgált. Merza Gyula 1895-ben publikált cikkében összefoglalta az armenizmus eszméjét, kiemelve: „gyermkeinket magyar hazafiaknak és magyar honleányoknak, de egyúttal jó örménynek is neveljük”,⁵ ugyanakkor fontos eleme volt az armenizmusnak, hogy hangsúlyozta az erdélyi örmények rokonságát a többi örmény közösséggel. Ennek fontos részét képezte a hajdani főváros, Áni jelentőségének bemutatása.⁶

Áninak, a mai örmény–török határ török oldalán fekvő romvárosnak, a középkori örmény Bagratuni Királyság fővárosának 1064. évi elfoglalása után az örmények tömegesen hagyták el az egykori királyság területét, új hazát keresve. Sokan előbb a Krím félszigeten, majd onnan továbbállva a mai Ukrajna nyugati részén telepedtek le, virágzó közösségeket létrehozva. Az örmények identitásuk részévé

* A szerző a Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, Seminar Christlicher Orient und Byzanz MA-hallgatója (06114 Halle (Saale) Mühlweg 15.).

1 Mindezt jól bizonyítja, hogy számos örmény vett részt az 1848–1849. évi szabadságharcban. Bővebben lásd: Bona, 1995.

2 Dondoni mellett az egyik legfontosabb erdélyi örmény író a korszakból Gábrus Zachariás (1794–1870). Bővebben lásd: Sargsyan, 2017. 167–190.

3 Hayk örmény nemzeti hős. Az örmény hagyomány szerint Noé leszármazottja és az örmény nép ősatyja, nevéből alakult ki az örmény (hayk') népnév. Hayk története magyarul is elérhető: Schütz, 1995.

4 Dondoni, 1800.

5 Merza, 1895. 259.

6 Molnár, 1895. 106.

tették egykori fővárosukat.⁷ Minas Bžškeanc' 1830-ban megjelent úti beszámolójában pedig már egységesen Áni leszármazottjaiként említi meg mind az erdélyi, mind az egykori lengyel területeken élő örményeket.⁸

Jelen tanulmány azt vizsgálja, miként mutatja be az erdélyi és az egykori lengyel területeken élő örmény közösségek eredetét Dondoni Vártán József. Az erdélyi szerző munkája nem korlátozódik csupán az erdélyi, illetve a galíciai és a moldvai örmények történetére, hanem részletesen leírja az Örmény-fennsíkon maradt örmények történetét is. Éppen ezért merülhet fel a kérdés: vajon Dondoni számára is Áni az európai örmény közösségek őshazája?

Örmény közösségek/kolóniák (gaľut') Kelet- és Közép-Európában

Áni központi szerepe az örmény identitásban szorosan összefügg a 10. század közepén megalakult Bagratuni Királysággal (885/886–1045). A Bagratidák uralma alatt az örmények több mint 400 év után újra saját királyuk uralma alatt élhettek.⁹ A Bagratidák királysága ugyanakkor nem volt teljesen független királyság, hanem a korszak két nagyhatalmának, Bizáncnak és az Arab Kalifátusnak az árnyékában létezett, melyek gyakran beleavatkoztak a királyság életébe.¹⁰ Áni, a későbbi őshaza is a Bagratunik alatt élte virágkorát. III. Ašot (952/953–977) tette meg fővárossá, s hamar az örmények kulturális és gazdasági központjává vált.¹¹ A Bagratuni Királyság bukása után (1045) a város bizánci uralom alá került, 1064-ben viszont megostromolták a szeldzsuk-törökök és kifosztották. Ezt követően már nem nyerte vissza korábbi jelentőségét, elveszítette mind kulturális, mind gazdasági szerepét, és lakosai lassan elhagyták, új hazát találva a Krím félszigeten, később pedig az akkor lengyel területen fekvő Lemberg környékén.

A Krím félszigeti és a galíciai örmény közösségek esetében azonban nem jelenthető ki egyértelműen, hogy Áni szeldzsuk kifosztása miatt hagyták el egykori hazájukat és költöztek máshová, az áttelepülésben sokkal inkább a kereskedőtevékenységük játszott fontos szerepet.¹² A Podóliába és Galíciába bevándorolt örmények számos kiváltságot kaptak a lengyel uralkodóktól: III. Kázmér (1333–1370) a lembergi örményeknek magdeburgi városjogot adományozott, továbbá engedélyezte saját püspökség (később érsekség) felállítását, ami a 17. század során központi szerepet játszott az európai örmények vallási uniójának megszületésében.¹³ A Kilikiai Örmény Királyság bukása (1375), a Krím oszmán-török fennhatóság alá

⁷ Áni szerepéről az örmény identitásban lásd: Kovács, 2014. 509–518.; Kovács, 2019. 73–83.

⁸ Vö. Bžškeanc', 2019. 157–164.

⁹ A Bagratuniakkal egy időben több örmény főúri család (*naxarark'*) alapított saját királyságot, melyek közül kiemelkedett az Arcruni-ház királysága (Vaspurakan), a Siwni-ház királysága (Siwnik) és a Kiwrikan-ház királysága (Tašir-Joraget). Bővebben lásd: Garsoian, 1997a. 143–186.

¹⁰ Garsoian, 1997b. 117–142.; Yuzbashian, 1973–1974.

¹¹ Ániról bővebben lásd: Mat'ewosean, 2021.

¹² Košťálová, 2020. 39.

¹³ A lengyelországi örményekről lásd: Oleś, 1966; Daškevyč, 2018. 44–90. Az örmények vallási helyzetéről: Suttner, 2018. 332–340.; Nagy, 2020a.

kerülése, a 16–17. század fordulóján kitört dzseláli-felkelés, valamint a folyamatos perzsa-oszmán háborúk egyre több örményt kényszerítettek arra, hogy elhagyják hazájukat, és nyugaton, elsősorban a podóliai és galíciai örmény kolóniákban találjanak menedéket.¹⁴ Mindez segíthette egy egységes „őshaza” képének kialakulását, amit végül az örmények Ániban találtak meg. Simeon Lehač’i 17. századi örmény utazó munkájában leírja, hogy a lengyelországi/lembergi örmények őshazája Áni.¹⁵

A 17. század második felében a török háborúk miatt az örmények újra elhagyni kényszerültek lakóhelyüket. Átmenetileg az Erdélyi Fejedelemségben találtak menedéket, majd a harcok lecsillapodása után az örmény családok többsége visszatért Moldvába. Az Erdélyben maradt örmények azonban alig száz év alatt elvesztették ősi nyelvüket, elhagyták apostoli hitüket, és unióra léptek a katolikus egyházzal. Az asszimiláció nem volt konfliktusmentes. A meg nem valósult örmény katolikus püspökségért folytatott törekvések során mind a szász, mind a székely lakossággal összetűzésbe kerültek.¹⁶ Mindez közrejátszott abban, hogy az örmények rendkívül gyorsan integrálódtak a többségi magyar társadalomba.¹⁷

Dondoni leírása Ániról

Az asszimiláció erősödése ráébresztette az Erdélyben élő örményeket, hogy valamit tenniük kell identitásuk megőrzésének érdekében. Ez a szándék vezérelte Dondoni Vártán Józsefet is, aki azzal a céllal írta munkáját, hogy bemutassa az örmény fiataloknak az örmény történelmet saját nemzeti nyelvén (magyarul). Dondoni is már asszimilálódott örmény volt, aki külföldi tanulmányai során sajátította el az örmény nyelvet.¹⁸ Ezen információkon kívül azonban semmilyen más életrajzi adat nem ismert személyével kapcsolatban.

Első olvasatra úgy tűnik, mintha Dondoni kötete a korszak legismertebb örmény történetírójának, Mik’ayēl Č’amč’eannak *Az örmények története, a világ kezdetétől az Úr 1784-es esztendejéig* című munkájának gyenge magyar nyelvű kompilációja lenne.¹⁹ Alaposabb vizsgálat után azonban egyértelműen kijelenthető, Dondoni saját céllal alkotta meg históriáját. Csupán forrásként támaszkodott Č’amč’ean

¹⁴ Schütz, 1988. 50–66.; Schütz, 2018. 15–43.

¹⁵ Եւ ասիւն թէ յԱնիոն եկած են տեղացւ չայր. եւ զի ըստ պատմագրաց երկու բաժին եղեալ՝ մինն եկեալ ի Քաֆայ եւ Ախթիւման, որ դէռ կան ի Սուլումանաստր ու հայնակ գրուցն. եւ Անկուրիայ եւ անտի ի Լեւ. („Azt mondják, az örmények Ániból jöttek erre a helyre. A történetírók szerint [miután a városból menekülniük kellett az örményeknek] két csoportra osztódtak. Az egyik csoport Kaffába [ma Feodoszija] és Akkermanba [ma Bilhorod-Dnyisztrovszkij, Ukrajna] ment, és még vannak Sulu manasztirban [Bilhorod-Dnyisztrovszkij közelében található kolostor], akik örményül beszélnek. [A másik csoport pedig] Ankürába [mai Ankara] és onnan Lengyelországba [ment].”) Internetes forrás: Siemon Lehač’i, <https://digilib.aua.am/book/331/336/7195/Ուղեգրութիւն> (letöltés: 2025. március 22.).

¹⁶ Vö: Pál, 1997. 104–120.; Nagy, 2009. 945–974.; Nagy, 2012; Pál, 2013. 9–16.

¹⁷ Nagy, 2020b. 189–199.

¹⁸ Dondoni, 1800.

¹⁹ Č’amč’ean, 1786.

művére, és több esetben ellentmond az örmény szerzőnek.²⁰ Dondoni írását hét fejezetre osztotta, az ötödik fejezet foglalkozik a Bagratuni Királysággal.²¹

A Bagratuni-ház hatalomra jutását Dondoni még a negyedik fejezet végén bemutatja, összekötve azt a 8–9. század arabellenes küzdelmeivel.²² Az erdélyi szerző szerint a későbbi király, Ašot Bagratuni 856. évi (Dondoninál 859. évi) sparapeti kinevezésével kezdődik el a Bagratuni Királyság története. Már leírása elején kitérőt tesz, ahelyett ugyanis, hogy bemutatná Ašot uralkodását, egy királylistát közöl, azokkal a bizánci császárokkal, akik szerinte örmény származásúak voltak.²³ Ezzel együtt Dondoni sorra megemlíti a Bagratunik uralma alól magukat félig-meddig függetleníteni akaró Arcunik hatalomra jutását is.²⁴

Dondoni először III. Ašot (952/953–977) uralkodásának bemutatásakor említi meg a legendás fővárost: „Ez [Ašot] irgalmas természetéért – könyörületesen neveztetett –, hogy annál is inkább csendesesen élhessen, Gársz városát környékével Musech atyafiának adta által, azt független fejedelemmé tette, ő maga Áni királyi városába költözött.”

Ugyanakkor Dondoninál teljes egészben hiányzik Áni bemutatása, csupán említés szintjén jelenik meg a város, például az, hogy kőfallal vették körül.²⁵ Dondoni kizárólag I. Gagik (989–1017/1020) uralkodása kapcsán ír hosszabban a városról: „Az egész Armeniába igen sok tanult doktor és írók virágoztak ekkor [I. Gagik uralma alatt]. Áni királyi fővárosban igen sok és nagy épületeket tettek, a katolikosz is ide költözött, minden tanulók számára nagy iskolákat állítottak.”²⁶ Ez a leg hosszabb leírás, amit Dondoni az örmények fővárosáról ad az olvasónak. Ezután csupán kétszer említi meg: Yovhannēs-Smbat (1020–1040) király uralkodása alatt elzalogosította a várost, majd azt, hogy elfoglalták: „Csakhamar Áni fővárost is a görögöktől elfoglalták.”²⁷

Dondoni szerint Ánit nem dúlták fel sem a bizánci seregek, sem pedig a szeldzsukok. Nem csupán a város elestének leírása nem szerepel írásában, hanem az erdélyi szerzőnél hiányzik mindaz, ami mind a korábban élt, mind a későbbi örmények Áni őshazaképét létrehozta: a város pusztulása, a lakosság elüldözése és elmenekülése. Noha többször is megemlíti Ánit, egyszer sem mutatja be, nem találkozzunk a későbbi örmény írók jelzőivel és a gazdagság említésével sem. Hiányzik az Áni-kép legfontosabb eleme is: Dondoni ugyanis egész munkájában egyszer sem utal arra, hogy a kelet-közép-európai örmény kolóniákat bármilyen kapcsolat is fűzné az egykori fővároshoz. Áni eleste és az ezzel járó elüldözés helyett Dondoni a perzsa–török háborúkat adja meg okként, ami miatt az örmények lengyel terüle-

20 Vö: Kovács, 2021. 293–306.; Kiss, 2023. 81–97.; Kiss, 2024a. 13–32.

21 A kézirat tartalomjegyzéke szerint Dondoni egy Toldaléknak nevezett fejezetet is készített a könyvéhez, ami Örményország földrajzát és kulturális szokásait mutatja be. Ez a fejezet azonban hiányzik a kéziratból.

22 Dondoni, 1800. 291–295.

23 Uo. 297–302.

24 Uo. 302.

25 Uo. 308.

26 Uo. 309.

27 Uo. 312.

tekre költöztek: „A Krím országba és annak környékébe vándorlott örmények ellenben nagyon nyomorogtak a tatároktól, ezért sokan Lengyelországba mentek, csoportosan, örömet fogadtattak, sok helyet nyertek. Főbb helyeken Lemberg, Kamenyec és több városokban is telepedtek, mivel már azokban egynéhány régibb örm. ház népek valának.”²⁸ Dondoni azonban hallgat arról, hogy az általa emlegetett „egynéhány régibb örm. ház népek” mikor és honnan vándoroltak be a területre.

Dondoni örmény identitásának elemei

Dondoni *Örmény nemzet históriája* című műve egyáltalán nem tartalmazza a térségből ismert Áni-toposzt, mivel az erdélyi szerző számára nem a közös őshaza jelentette a kelet-közép-európai örmények identitásának egyik sarokkövét.

Dondoni, ahogy korábban említettük, már a Bagratunikról írva egy királylistát közöl a bizánci uralkodókról, akik – szerinte – örmény származásúak voltak. Nem ez az egyetlen lista, ami szerepel az *Örmény nemzet históriájában*. Dondoni három fejezetben is foglalkozik a bizánci császárok, hadvezérek és udvari személyek örmény származásával; a negyedik, az ötödik és a hatodik fejezetben. A negyedik fejezetben Maurikios és Hérakleios császárt, illetve Narsest, Justianus császár hadvezérét tartja örmény származásúnak.²⁹ Az ötödik fejezet királylistája a Makedón-dinasztia császárait sorolja fel, míg a hatodik fejezetben a bizánci császárok mellett szolgáló örmény származású udvaroncokat említi meg a szerző.³⁰ Dondoni leírása azt a benyomást kelti, mintha az örmények aktív alakítói lettek volna a Bizánci Birodalom történelmének.

Az örmény származású uralkodók és udvaroncok említése mellett Dondoni kitér az örmény kultúrára és történetírókra, utóbbiak munkáit röviden összefoglalja. Az ötödik fejezetben Yovhannēs V. (Drasxanakerc'i) (897–925) örmény katolikoszt és történetírót mutatja be.³¹

Dondoni ezeket a leírásokat, listákat látszólag logikátlanul illeszti bele történetébe. Valójában gondosan választja ki ezen leírások, illetve listák helyét, és mindig olyan eseményeknél toldja be őket, amikor az örmények közötti konfliktusokat kellene számba vennie. Nemcsak a hiátusok kitöltésére használja fel a leírásokat, hanem példaként állítja az említett személyeket az erdélyi örmény fiatalság elé. Mindez az örmény identitás fontos részeként mutatkozik meg írásában, így a szerző új elemekkel, új tapasztalatokkal gazdagítja az örmény történetet, ami egyedülállóvá teszi Dondoni Vártán József munkáját.³²

Dondoni felfogásában nem az Áni-toposz, nem egy földrajzilag meghatározható terület vagy hely az, ami az örmény identitás alapját adja, hanem az emlé-

28 Uo. 502.

29 Uo. 260–295.

30 Uo. 314–462.

31 Uo. 302–305.

32 Erről bővebben: Kiss, 2024b. 123–140.

kek és az abból levezetett történelem. Ezeket azonban nem köti egyetlen helyhez, sokkal inkább személyekhez és eseményekhez.

Forrás- és irodalomjegyzék

1. Kiadatlan forrás

Dondoni

1800 *Örmény nemzet históriája. Kezdetől egisz az 18dik Század végéig. Több írás elő adása szerint, Le irattatott Nemzeti nyelven. Nemes Magyar hazának egy uj Polgára, Dondony Wártán Joseff által.* Tusnádon [...] 1800. Kézirat. Budapesti Örmény Katolikus Levéltár. Jelzet nélküli.

2. Kiadott források és szakirodalom

Bona

1995 Bona Gábor: *Az 1848/49-es szabadságharc örmény hősei.* Bp., 1995.

Bžškeanc'

2019 *Der Reisebericht des Minas Bžškeanc' über die Armenier im östlichen Europa (1830).* Hg. v. Kovács, Bálint – Grigoryan, Grigor. Wien–Weimar–Köln, 2019. (Armenier im östlichen Europa, 5.)

Č'amč'ean

1786 Č'amč'ean, Mik'ayēl: *Hayoc' Patmutiwnn. I skzbanē ašxarhi minč'ew Tearn 1784 t'uakann* [Az örmények története. A világ kezdetétől az Úr 1784-es esztendejéig]. Venedig, 1786.

Daškevyc

2018 Daškevyc, Jaroslav R.: Die Armenienviertel in den Städten der Ukraine (14.–18. Jahrhundert). In: *Armenier im östlichen Europa. Eine Anthologie.* Hg. v. Ganjalyan, Tamara – Kovács, Bálint – Troebst, Stefan. Wien–Weimar–Köln, 2018. 44–90.

Garsoġan

1997a Garsoġan, Nina: The Arab Invasion and the Rise of the Bagratuni (640–884). In: *The Armenian People from Ancient to Modern Times. Vol. I. The Dynastic Periods: From Antiquity to the Fourteenth Century.* Ed. by Hovannisian, Richard G. New York, 1997. 143–186.

1997b Garsoġan, Nina: The Independent Kingdoms of Medieval Armenia. In: *The Armenian People from Ancient to Modern Times. Vol. I. The Dynastic Periods: From Antiquity to the Fourteenth Century.* Ed. by Hovannisian, Richard G. New York, 1997. 117–142.

Kiss

2023 Kiss Péter: Eddig ismeretlen történetíró Erdélyben. In: *Aut lego vel scribo IV. Scriptorium konferencia Budapest, 2021. december 16–17.* Szerk.: Boros István – Takács László. Bp., 2023. 81–97.

2024a Kiss Péter: Narratívák az örmény történetírásban. In: *Konfliktus és identitás. Tanulmányok az örmény történelemről, történetírásról és emlékezetéről.* Szerk.: Kiss Péter – Récsei Péter. Bp., 2024. 13–32.

2024b Kiss Péter: Az örmény kereszténység születése egy erdélyi történetíró nézőpontjából. In: *Lineas exarare.* Szerk.: Boros István. Bp., 2024. 123–140.

Košťálová

2020 Košťálová, Petra: The Cultural Heritage of Armenian Traveler Simeon Lehatsi from Poland to Ottoman Empire: Contribution to the History of Polish–Lithuanian Commonwealth. In: *Art of Armenian Diaspora: World Art Studies*. Ed. by Deluga, Waldemar. Warsaw, 2020. 39–52.

Kovács

2014 Kovács Bálint: Az elképzelt őshaza. Az örmény főváros, Ani mint emlékezeti hely. In: *Világtörténet*, 36. (2014) 3. sz. 509–518.

2019 Kovács Bálint: Die armenische Hauptstadt Ani und die „Ani-Armenier“ in Siebenbürgen. Ein Symbol der Gruppenbildung im 19. Jahrhundert. In: *Der Reisebericht des Minas Bžškeanc' über die Armenier im östlichen Europa (1830)*. Hg. v. Kovács, Bálint – Grigoryan, Grigor. Wien–Weimar–Köln, 2019. 72–84.

2021 Kovács, Bálint: „Hay Žołovurdi Patmut'yunə“. Dondoni Vartan Yožef hungaralezvi jeřagır [„Örmény nemzet históriája“. Dondoni Vártán József magyar nyelvű kézírata]. In: *Ötar aľbyurnerə haykakan gaľt'avaneri masin* [Idegen nyelvű források az örmény diaszpóráról]. Erewan, 2021. 293–306.

Mat'ewosean

2021 Mat'ewosean, Karen: *Ani ew anec'inerə* [Áni és lakói]. Erewan, 2021.

Merza

1895 Merza Gyula: A magyar-örmények ethnográfiai hanyatlásának okairól és azok orvoslásáról. In: *Armenia*, 9. (1895) 256–263.

Molnár

1895 Molnár Antal: Áni romjai között. In: *Armenia*, 9. (1895) 106–107.

Nagy

2009 Nagy Kornél: Az Elia Mendrul-ügy. A besztercei örmény egyházi viszály története (1697–1700). In: *Századok*, 143. (2009) 4. sz. 945–974.

2012 Nagy Kornél: *Az erdélyi örmények katolizációja (1685–1715)*. Bp., 2012.

2020a Nagy Kornél: *Lembergben kezdődött. Az örménykatolikus egyház születése*. Nyíregyháza, 2020.

2020b Nagy Kornél: Világosító Szent Gergely kultusza Erdélyben a 17–18. században. Elutasítás és elfogadás. In: *Interkonfesszionális és irodalom a kora újkorban*. Szerk. Móré Tünde – Tasi Réka. Bp., 2020. 189–199.

Oleś

1966 Oleś, Marian: *The Armenian Law in the Polish Kingdom (1356–1519)*. Roma, 1966.

Pál

1997 Pál Judit: Az erdélyi örmény népesség számának alakulása és szerkezete a 18. században. In: *Erdélyi Múzeum*, 59. (1997) 1–2. sz. 104–120.

2013 Pál Judit: Az erdélyi örmények a betelepedéstől a beilleszkedésig. In: *Távol az Araráttól. Örmény kultúra a Kárpát-medencében*. Szerk.: Kovács Bálint – Pál Emese. Bp., 2013. 9–16.

Sargsyan

2017 Sargsyan, Lusine: The Manuscript Heritage of an Armenian Intellectual from Gherla – Zacaħria Gabrushian (A Source-Based Study). In: *Series Byzantina. Studies on Byzantine and Post-Byzantine Art*. Ed. by Deluga, Waldemar. Warsaw, 2017. 167–190.

Schütz

1988 Schütz Ödön: Örmények kitelepítése Perzsiába. Az 1604-es „nagy szürgün” örmény források alapján. In: *Keletkutatás*, 1988. ősz. 50–66.

1995 *Hajk és Bél harca*. Szerk.: Schütz Ödön. Szombathely, 1995. (A régi örmény irodalom kincsestára I. Ókor – középkor.)

2018 Schütz, Ödön: Die Hauptrichtungen der armenischen Auswanderer im Mittelalter und die armenische Kolonie in Esztergom. In: *Armenier im östlichen Europa. Eine Anthologie*. Hg. v. Ganjalyan, Tamara – Kovács, Bálint – Troebst, Stefan. Wien–Weimar–Köln, 2018. 15–43.

Simeon Lehač'i

1936 Simeon Lehač'i: *Ułegrułiwn*. xmg. Akinean, Nersēs [Úti leírás. Kiadta Akinean Nersēs]. Viēnna, 1936. Digitális forrás: <https://digilib.aua.am/book/331/336/7195/Ուղեգրութիւն>.

Suttner

2018 Suttner, Ernst Christoph: Die Armenier Polens und Ungarns des 17. Jahrhunderts in gleichzeitiger Communio mit Rom und mit Etschmiadzin. In: *Armenier im östlichen Europa. Eine Anthologie*. Hg. v. Ganjalyan, Tamara – Kovács, Bálint – Troebst, Stefan. Wien–Weimar–Köln, 2018. 332–340.

Yuzbashian

1973–1974 Yuzbashian, Karen: L'administration byzantine en Arménie aux X^e et XI^e siècles. In: *Revue des études arméniennes*, 10. (1973–1974) 139–183.

PÉTER KISS

THE ROLE OF ANI, THE ARMENIAN HOMELAND, IN THE CHRONICLE OF JÓZSEF DONDONI VÁRTÁN

One of the most important Armenian historical works from Transylvania is *The History of the Armenian Nation* by József Dondoni Vártán. Though of Armenian descent, Dondoni wrote in Hungarian to provide young Armenians in Transylvania with a history of Armenian people from the reign of Hayk up to 1800. The manuscript remains unpublished and is kept in the Archives of the Armenian Catholic Parish in Budapest. Notably, his narrative lacks the traditional topos of Ani—the ancient Armenian capital often depicted by earlier and later Armenian writers as a central symbol of identity, loss, and exile. Although Dondoni mentions Ani a few times, he does not describe the city, its destruction, or the forced migration of its population. He omits the rich and emotional imagery commonly used to portray Ani in Armenian historiography. Instead of emphasizing the fall of Ani, Dondoni attributes the migration of Armenians to Central and Eastern Europe to the Persian–Ottoman wars. For him, Armenian identity is not rooted in a specific geographical homeland but rather in memory and history as reflected through important Armenian figures and events. In his chronicle, identity is not tied to place but to people and their shared past.

Az erdélyi „Áni-örmények” Minas Bžškeanc’ útleírásában

Minas Bžškeanc’ (1777–1851) velencei mechtarista szerzetes 1830-ban publikált, 424 oldalas örmény nyelvű leírása a kelet- és kelet-közép-európai örményekről páratlan forrásértékű. Munkája címét magyarra a következőképpen lehet fordítani: *Utazás Lengyelországba és más országokba, amelyeket olyan örmények laknak, akik Áni városából származó ősöktől erednek.*¹ Noha a cím tartalmazza a szerző szándékát, hogy beszámol „az Áni városából származó örményekről”, az olvasó elsősorban a Lengyelországban élő örményekre gondol. Az útleírás azonban ennél sokkal szélesebb földrajzi horizontú, mivel azokat az örményeket mutatja be, akik Bécs és a Kaszpi-tenger között telepedtek le, jelentős hangsúlyt fektetve a Kárpát-medencében élő örményekre.

A mű egyidejűleg szolgál útleírásként, történeti esszéként és irodalmi alkotásként, amelyben a történeti kutatómunka mellett a fikció és a képzelet is meghatározó szerepet kap. A szöveg a kollektív identitás és a kulturális emlékezet irodalmi megformálásának példaként értelmezhető, amelyben a múlt rekonstrukciója a jelen önmeghatározásának eszközévé válik, középpontjában pedig az egykori örmény főváros, Áni áll. Az írás nemcsak történeti, hanem kulturális és irodalomtudományi szempontból is releváns, mivel hozzájárul a diaszpórákutatáshoz, a kelet- és kelet-közép-európai örmény közösségek történetének megismeréséhez. Fontos kiemelni azt is, hogy Bžškeanc’ az első jelentősebb örmény szerzők egyike, aki már a modern örmény nyelvet (*ašxarhabar*) használta munkáiban.

Ez az útleírás az első olyan mű, amely Kelet- és Kelet-Közép-Európa örményeit közös származásuk alapján egységes etnikai közösségként jeleníti meg.²

* A szerző a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészeti és Társadalomtudományi Kara Armenológiai Tanszékének tanszékvezető egyetemi docense (1088 Budapest, Mikszáth Kálmán tér 1., kovacs.balint@btk.ppke.hu) és a Leibniz-Institut für Geschichte und Kultur des östlichen Europa (GWZO) tudományos munkatársa.

1 A mű eredeti kiadása: Bžškeanc’, 1830. Mivel a mű nagy jelentőségű Kelet- és Kelet-Közép-Európa történelmének szempontjából, a lipcsei Leibniz-Institut für Geschichte und Kultur des östlichen Europa (GWZO) 2019-ben kiadta a teljes szöveget. A német nyelvű kiadás célja az volt, hogy a régióval vagy az örményekkel foglalkozó kutatók számára hozzáférhetővé tegye. Bžškeanc’, 2019. Az alábbi tanulmány szövege a német nyelvű kiadás bevezető tanulmányának továbbgondolt, magyar nyelvű publikációja. Kovács–Grigoryan, 2019. 13–39.

2 Az útleírás (és Minas Bžškeanc’ tevékenysége) mindeddig kevésbé kutatott terület, illetve többnyire csak tágabb összefüggésekben említették. Művének egy kisebb részét már a 19. században lefordították orosz nyelvre: Bžškeanc’ [Медици Минай], 1877. 441–451. Lásd továbbá: Sargsyan, 2018. 159–193.

A 19. században, közvetlenül a nemzeti mozgalmak kibontakozása előtt, Minas Bžškeanc' a régió örmény diaszpóráinak kollektív identitását egy közös eredetmítosz, az Áni városából való származás narratívájára építve formálta meg. Ez a mítosz az örmény diaszpóra tagjai számára lehetővé tette, hogy a szétszóródottság, a társadalmi és nyelvi asszimiláció különböző mértéke ellenére, a katolikus vagy éppen az apostoli egyház tagjaiként,³ egy közös történelmi és kulturális múlt képzele révén egységes nemzeti közösségként határozzák meg önmagukat. A folyamat értelmezhető Benedict Anderson „elképzelt közösség” koncepciójának keretében, amely szerint a nemzet olyan *elképzelt politikai közösség*, amelynek tagjai, bár sohasem ismerhetik meg személyesen egymást, mégis a közös hovatartozás tudatában élnek.⁴

Már korábban is ismert volt Európában, hogy egyes örmények Ániból származnak. Simeon Lehaci (1584–1639) lengyelországi (Zamość) örmény származású utazó és író tizenkét éven át tartó vándorlásai során, 1608–1619 között számos várost és vallási központot látogatott meg, beleértve Konstantinápolyt, Jeruzsálemet, Rómát és Velencét. Úti beszámolójának 15. fejezetében, Lemberg leírásában nagyon röviden megemlíti, hogy az örmények Ániból származnak, de nem mint biztos tudást, csak mint afféle szájhagyományt: „Lemberg (Lviv/Lvov) örményei nem beszélnek örményül. Lengyelül és kipcsak nyelven beszélnek, vagyis a tatárok nyelvén. Azt mondják, hogy a helyi örmények Ániból telepedtek ide.”⁵

Hipotézisünk szerint csak Minas Bžškeanc' kötetének 1830-as megjelenését követően vált az Áni-eredet népszerű gondolattá, valamint Áni kifejezetten mint mitikus őshaza emlékezeti helyé a kelet- és kelet-közép-európai örmények körében. Bžškeanc' útleírása tehát az örmény diaszpóra esetében e képzeletbeli közösség megteremtésének egyik korai – és sikeres – példaként értelmezhető, amely az Áni-mítosz révén közös identitást és történelmi kontinuitást konstruált.⁶

Két alapvető kérdés merül fel: miért volt fontos Bžškeanc'-nak az Áni-örmények közös eredetének hangsúlyozása, és milyen társadalmi, kulturális célokat szolgált ez a narratíva? Emellett adódik a módszertani kérdés is: hogyan rekonstruálta és rendszerezte Bžškeanc' útleírásában a különböző forrásokat, valamint miként ötvözte a valós és képzeletbeli elemeket a kelet- és kelet-közép-európai örmény közösségek bemutatásában? E kutatói szempontok irányt adnak a mű elemzéséhez, lehetővé téve, hogy ne csupán a történeti tényeket, hanem az útleírás közösségformáló és identitásépítő szerepét is feltárjuk. Tanulmányunk függelékében szó szerinti fordításban közöljük a Minas Bžškeanc'-féle útleírás Magyarországról, pontosabban a magyarországi örményekről szóló fejezeteit, amelyek eddig magyar nyelven még nem voltak olvashatóak.

3 A galíciai és erdélyi örmények egyházi uniót kötöttek, és az asszimiláció körükben gyorsabban ment végbe, mint más kelet- vagy kelet-közép-európai örmény közösségek esetében. A vallási uniókról bővebben: Nagy, 2008. 411–428.; Nagy, 2020a. 53–97.; Nagy, 2020b. 35–75.; Nagy, 2021. 54–63.

4 Anderson, 2006. 15.

5 Siméon, 2007. 286.

6 Kovács, 2014. 509–518.

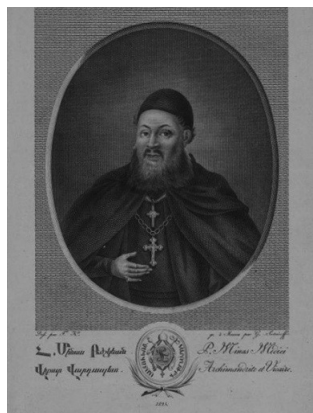
A szerzř

Minas Bžškeanc’ 1777-ben született örmény katolikus családban Trapezuntban (Trabzon), az Oszmán Birodalomban. Egy tehetsř család gyermeke volt, amelyben valószínűleg élő emlékezetként öröklřdött nemzedékrřl nemzedékre, hogy őseik Ánibřl, az egykori örmény fřvárosbřl származtak. Tizenkét éves korában, 1789-ben Velencébe küldték, ahogyan a tehetsřebb örmény katolikus családokban szokás volt. Miután befejezte tanulmányait, 1804-ben pappá szentelték. Ezt követřen fřként szřlřvárosában tanárként és nevelřként tevékenykedett – későbbi irodalmi munkásságának jelentřs része is e hivatás hatását tükrřzi.

Ezután 1808-ig Bžškeanc’ Velencében dolgozott, majd ezt követřen Konstantinápolyban találjuk, a Bera (Pera) városrészben mřködř mechitarista iskola felřgyelřjeként tevékenykedett.⁷ Velencében kolostorban élt, ahol a szerzetestársak az örmény történelem különbřzř narratíváit rekonstruálták – vagy talán meg is alkották. Néhányuk, például Mik’ajel Čamčjan (1738–1823) vagy Łevond Ališan (1820–1901), az örmény történelmet a klasszikus szerzřk alapján dolgozták fel, majd írásaikat publikálták és terjesztették. A szřvegek a 19. században az örmény periodikák, nyomdák és az iskolarendszer segítségével mélyen beépřtek az örmény közösségek tudatába, és ismertek lettek Oroszországban, az Oszmán Birodalomban és a diaszpórában.⁸

Hosszú ideig Minas Bžškeanc’ot az 1815-ben megjelent *Akadémia a tudásról* (Čemaran Giteleac’) címř kötet szerzřjeként lehetett csak ismerni. A mř egyfajta enciklopédia volt a diákjai számára, különlegessége abban rejlett, hogy strófákban és rímes formában íródott. A kötetben a kor tudományait magyarázza el közérthetř módon, szintén strófákba rendezve és lábjegyzetekkel ellátva. Ugyanilyen inspiráció jellemezte a szerzř *Tananyag gyermekeknek* (Varžut’iwn Mankanc’) és a *Gyermekek képességei* (Hmtowt’iwn Mankanc’) címř könyveit is. Ezek a könyvek a legsikeresebbek a mechitarista szerzetesek pedagógiai kiadványai között; az első könyv három, a második pedig kilenc kiadást ért meg a 19. század folyamán.⁹ Fontos még megemlíteni, hogy Bžškeanc’ 1812-ben beszřlt örmény nyelven megalkotta az első örmény zenetudományi könyvet is, és elkészítette a *Robinson Crusoe* címř regény első modern örmény nyelvř fordítását, amely 1817-ben jelent meg.¹⁰

Minas Bžškeanc’ élete legnagyobb részét a Krím félszigeten, Karaszu-Bazarban (ma Bilohirszk) töltötte, ahol az örmény katolikus egyházban vikáriusként szolgált. Az utazáshoz elřször az Orosz Birodalom bécsi nagykövetétřl kapott engedélyt, majd 1821. február 10-én érkezett meg Feodoszijába (korábban Kaffa). Ott



1. kép. Minas Bžškeanc’
velencei archimandrita

7 Nichanian, 2019. 41.

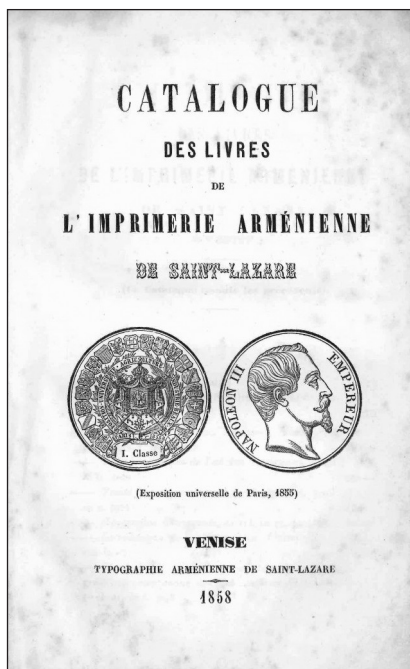
8 Tololyan, 1999. 79–102. Vő. Kovács, 2015. 254–255.

9 Nichanian, 2019. 42.

10 Nichanian, 2014. 85.

„útlevelet” kapott, amely három hónapig engedélyezte számára a tartózkodást a Tauriai kormányzóságban (a gubernyija a Krím félsziget területét foglalta magában). Az említett és más dokumentumokban „Minas Medici” néven szerepelt. Miután ennek az „útlevélnak” a hatálya lejárt, állandó tartózkodási engedélyért folyamodott az Orosz Birodalomhoz, amelyet 1821. július 6-án meg is kapott. Kara-szu-Bazarban egy olyan házban lakott, amely az örmény katolikus egyház tulajdona volt, és örmény nyelvet tanított az örmény katolikus plébániai iskolában. 1845. december 7-én Bžškeanc’ engedélyt kért, hogy két évre elutazhasson az Orosz Birodalomból, hogy „többnyelvű nyelvtanát” Velencében kiadja. 1846-ban elhagyta Oroszországot, és soha többé nem tért vissza.¹¹

Bžškeanc’ családneve az örmény bžišk szóból származik, amelynek jelentése „orvos”. A nevet szó szerint fordították, nemcsak az orosz útlevélnél, hanem a mechitarista rend nyomdájának francia nyelvű katalógusában, így ott „Medici” P. Minas néven szerepel.¹² A katalógus tizenegy publikációját sorolja fel,¹³ útinaplóján kívül egy másik, a Fekete-tenger régiójáról szóló esszét (*Pontosz története*),¹⁴ valamint pedagógiai és enciklopédikus műveket.



2. kép. Az örmény nyelvű könyvek katalógusa, 1858

Bžškeanc’ útleírásának „műfajai”

Minas Bžškeanc’ *Utazás Lengyelországba és más országokba...* című útleírásában többféle műfaj is megtalálható. Az *útleírás*, mint egy valós utazás elbeszélő bemutatása, nem új keletű dolog, hanem a nyugati irodalom egyik legrégebbi műfajához tartozott.¹⁵ Az utazási irodalom a középkor óta különösen gyorsan fejlődött, és tematikailag, valamint irodalmi szempontból is rendkívül sokrétűvé vált. Az utazások gyakoribbá válása és különböző formái egyúttal az utazási irodalom fejlődését is jelentették. Az első utazások és a kapcsolódó útleírások többnyire vallási indíttatásúak voltak, és a zarándoklatoktól egészen a keresztes hadjáratokig terjedtek. Ezt követően a kora újkorban szokássá váltak a nemesi tanulmányutak (*Kavalierstour*).

¹¹ Timirgazin, 2008. 110–112.

¹² Uo. 110–112.

¹³ *Catalogue des livres*, 1858. 15.

¹⁴ Bžškeanc’, 1819.

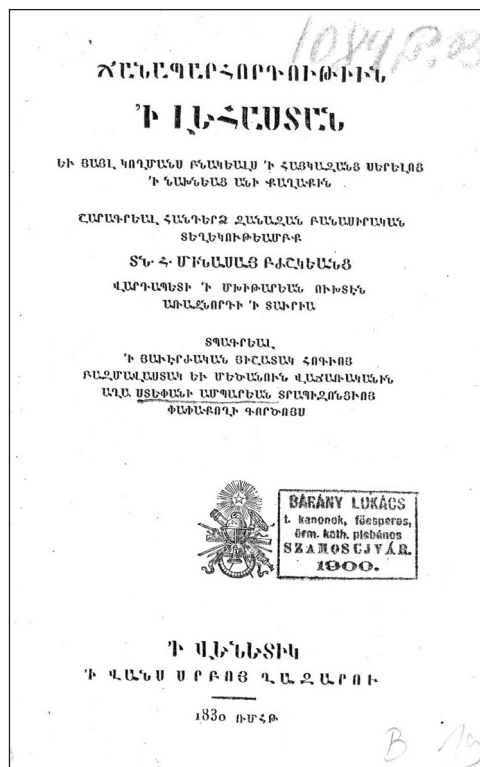
¹⁵ Brenner, 1990. 1.

A 18. századot az útleírás aranykorának tekintették. Előtte az utazás elsősorban az arisztokrácia kiváltsága volt; ebben az időszakban azonban már más társadalmi rétegek számára is lehetővé vált, többek között a tudósok tudományos utazásai is fontosak lettek.¹⁶

leírás” megnevezést, mégis egyértelmű, hogy műve egy vagy több útja és tapasztalatai alapján újonnan szerzett ismereteket ír le.

A közelmúltban megtörtént város utazás leírása mellett a könyv oldalain megjelenik egy filológia-topográfiai alkotás. Az örmény hagyományban ennek saját elnevezése van: a mechitaristák ezt a műfajt „storagrowt’iwn”-nak (ejtsd: storagrucjún, azaz részletes leírás) hívták. A „storagrowt’iwn” egy szerre kapcsolódik a jelenhez és a múlthoz. Egyrészt a régiségek aktuális állapotát írja le, másrészt a múltat is felidézi. A mű valós utazás illúzióját kelti, sok földrajzi részletet tartalmaz, miközben belső lényege inkább a múltba tett utazás, a régiségek felfedezése a valódi cél.¹⁹ Az utazó áll a történet középpontjában, de kezdetben alig esik szó róla. A műfajt Bžskeanc’ földrajzi történelemnek határozta meg, a definíció az útleírás bevezetőjében és az utolsó rész 583. pontjában szerepel: „Hogy földrajzi történelmünket befejezzük, helyénvalónak tartottuk, hogy beszámolónkat kiterjesszük Tatáriára és Grúziára az ott élő örmények vonatkozásában.”²⁰ A szerző a történelmet földrajzi megközelítésben magyarázza: leírása igazodik a földrajzi elhelyezkedéshez, de mindenhol történeti adatokat is közöl.

A harmadik műfaj a történeti értekezés, vagyis egy történeti elemzés a források alapján az örmény főváros, Áni történelméről és pusztulásáról. Ez a fejezet azzal a céllal készült, hogy magyarázatot adjon az örmények Kelet- és Kelet-Közép-Európába vándorlásáról. Ez tehát nem az utazással kapcsolatos leírás, hanem történeti elemzés, ahol a szerző megjelöli a forrásokat. A szerző számos, ma már nem létező forrást idéz és közöl: feliratokat, kolofonokat, jegyzeteket és protokollokat archivál, és az olvasóknak korabeli történeti tanúként mutatja be. Legfontosabb forrásai az örmény „klasszikusok”, vagyis azok a történetírók, akik részben a középkorban, részben a kora újkorban éltek, és akiknek történetírására alapozva a 18–19. században összeállították az örmény történelem narratíváit.²¹



4. kép. Az *Utazás Lengyelországba és más országokba...* eredeti kiadásának címlapja

19 Nishanian, 2019. 40–41.

20 Bžskeanc', 2019. 445.

21 Az alábbi örmény krónikaírókra találunk utalásokat a műben: Movsēs Xorenac'i (5. század); Matt'ēos Urhayec'i (1070 körül – 1137 után); Yovhannēs Draxanakerc'i (9–10. század); Vardan Arewelc'i (kb.

A negyedik műfaj a történelmi és irodalmi fantázia. A szerző elképzei Ánit, a régi fővárost, valamint az örmények szétszóródását és letelepedését Kelet-Európában, miközben valószínűleg személyesen sosem látta a várost. Így ír például III. Asot Bagratuniról (952/53–977):

„Asot felépítette Áni belső falát, és nagy tornyokkal, lenyűgöző bástyákkal erősítette meg azt. Ott nagyszerű palotákat, kolostorokat, világos templomokat, apácakolostorokat, szegényházakat, kórházakat és egyéb hasznos egyházi intézményeket emelt, míg nem a város minden tekintetben virágzásnak indult, gyönyörű épületekkel díszítették, és az egyik rezidenciális fővárossá vált. (...) Ebben az időben Áni lakóinak egysége és szeretetelkülete olyan erős lett, hogy mindenki tisztelte egymást. Fiatal és idős egyaránt a hazaszeretet szellemében élt, ezért mindenki nagy sikereket ért el.”²²

Az útleírás – különösen az első fejezet – azt a benyomást kelti, mintha az olvasó egy történelmi regényt olvasna az örmények középkori történelméről, amelyet a kora újkori drámákhoz hasonló módon írtak meg. Bžškeanc’ maga is írt iskoladrámákat. Leírásaiban intrikákat, gyilkosságokat, árulásokat és csatákat mutatott be. A festői módon megalkotott bžškeanc’i útleírást Nikoz (Nyikolaj) Marr (1865–1934) oroszországi nyelvész és régész így foglalta össze: „Minden dolog összekapcsolódik beszámolójában – a valóság keretein belül – mindazzal, amit az örmény források valaha mondtak a városról. Bžškeanc’ nem látta a várost, de úgy tűnik, hogy a varázslatos hatás erőteljesen működik, nemcsak annak, aki már látta a romokat, hanem annak is, aki csak képzeletben élte át azokat.”²³

A kötet tehát nem „klasszikus” útleírás, és magáról a szerzőről is nagyon keveset tudunk meg belőle. A „külső” világ jól felismerhető a beszámolóból, a „belső” azonban kevésbé. Ennek megfelelően az útleírás nem tekinthető egodokumentumnak. Mégis rendelkezik néhány ilyen vonatkozással: „földrajzi történelmét” többes szám első személyben írja le, miközben magáról alig beszél.²⁴ Magánéletéről nagyon ritkán jutnak el információk hozzánk, ilyen példa, amikor odesszai tevékenységéről ír, ahol rendkívül büszke volt magára, mivel látogatása alkalmával személyes köszönőlevelet kapott.²⁵ A tudományos fókusz sokkal jobban felismerhető: egyrészt a szerző átfogó leírást kíván készíteni, másrészt a könyv rendkívül gazdag forrásanyagban (dokumentációs cél), harmadrészt a történelmi események okait vagy indokait próbálja feltárni. Bžškeanc’ „örökség-turista” volt, aki az örmény élet kelet- és kelet-közép-európai helyszíneit keresi fel, és azt vizsgálja, mi látható Áni örökségéből, amely egyfajta referenciapontként szolgál és biztonságot jelent.

1198–1271); Step’anos Asohik/Step’anos Taronec’i (11. század); Xosrov Anjewac’i (10. század); Lewond Vardapet (8. század); Kirakos Ganjakec’i (kb. 1200/1202–1271); Grigor Magistros (kb. 990–1058); Samowel Anec’i (1105–1185); Aristakēs Lastiverc’i (1002–1080); Łazar P’arpec’i (kb. 442 – 6. század eleje); Elišē Vardapet (410–475).

22 Bžškeanc’, 2019. 102.

23 Tchobanian, 2001. 276–282.

24 Vö. Tandecki–Flachenecker, 2015. 10.

25 Bžškeanc’, 2019. 288–289.

Az utazások

Minas Bžškeanc' három utazást tett, hogy publikálja elképzeléseit és felfedezéseit. A három utazás közül a második valószínűleg egy képzeletbeli utazás, amelyet könyvek vagy a helyi lakosságtól kapott információk alapján írt. Ez bizonytalanságot teremt az olvasóban, mivel nem egyértelmű, hogy mely helyeket látogatta meg valójában, és melyeket nem.

1. utazás (1808): Erdély, Moldva, Bulgária.

[2. utazás (1817)]: Trapezuntból a Fekete-tenger körül Konstantinápoly felé Karaszu-Bazarba (Bilohirszk).

3. utazás (1820): Velence – Mestre – Treviso – Ljubljana – Stájerország – Graz – Bécs – Brno – Olmütz – Lemberg – Halics – Stanisławów – Kuty – Galícia [...].

Útleírásának összefoglalójában röviden bemutatja két utazását. A szövegben egyértelműen megjelenik az „elképzelt közösség”. Bžškeanc' lehetőséget ad az olvasónak arra, hogy mentálisan összekapcsolja az örmény diaszpóra tagjait, így az olvasó is részese lesz annak a kulturális és közösségi térnek, amelyet az utazás leírása teremt. A szöveg az összetartozás érzését erősíti, függetlenül a fizikai távolságtól:

„Elsősorban azoknak a városoknak a leírása a célom, ahol Áni polgárai élnek. Si-került újra meglátogatnunk őket, akik honfitársaink, és különböző országokban élnek szétszórva. Először 1808-ban utaztunk Magyarországon, majd Moldvában és Bulgáriában. Másodszor, 1820-ban, Németországon, Lengyelországon és Kis-Tatarstanon²⁶ vagy Nor Rowssián²⁷ keresztül utaztunk. Ezt az új utazást sorrendben és egymás után fogjuk leírni.”

Az útleírás négy fejezetre oszlik: *Előszó*; *Első rész*, amely Áni városáról és lakóiról ad információkat. Ez egy történelmi esszé, amelyben a szerző megemlíti forrásait; *Második rész*, amely az utazásának története; *Harmadik rész*, amely az utazásának füg-gelékét képezi.

A mű előszava olyan szerkezetű, mint a kora újkori európai iskolai drámák argumentuma. Bžškeanc' a Bibliából idéz: „Nemzedékek jönnek, nemzedékek mennek, de a föld örökké megmarad (Prédikátor 1,4).” Az egész útleírás jellege erre az idézetre épül: a szerző igyekszik bemutatni a kelet- és kelet-közép-európai örmények fontos szerepét a civilizáció történetében, még akkor is, ha különböző helyekről már eltűntek. Ebben pedig fel lehet fedezni a felvilágosodás hatását, Hegel filozófiáját is, aki az *Előadások a világtörténet filozófiájáról* című munkájában dialektikus történelemfelfogását egy erőteljes metaforába sűríti: minden nép (vagy korszak) megteremti saját „gyümölcsét” – eredményeit, eszméit –, de ezek idővel „méreggé” válnak, vagyis saját önpusztulásának eszközeivé. Ugyanakkor ebből

26 Kis-Tatárország (az egykori Krími, Asztraháni és Kazáni Kánságok területe).

27 Novorosszija (a Fekete-tenger északi részén az Orosz Birodalom által a 18. században elfoglalt területek).

a pusztulásból születik meg egy új princípium, egy új korszak – a történelem fejlődésének következő foka.²⁸

Bžškeanc’ – egyfajta magyarázó elvnek tekintve – hangsúlyt fektetett a mitológiai elemekre is. A katasztrófa, amely a harmónia után az örmények szétvándorlásának oka lett, történelemalakító eseményként jelenik meg. Ez az elképzelés az ókor óta domináns szerepet játszott a különböző történelemfilozófiai koncepciókban. Platon például a történelemről, a kozmoszról és az emberiségről szóló dialógusában fejtette ki ezzel kapcsolatos elgondolásait. Elmélete szerint az univerzum, az emberiség és a lélek teljes történelmét nagy természeti katasztrófák rázzák meg, amelyek nagyon hosszú időközönként ismétlődnek. A katasztrófa lehet földrengés, aszály vagy árvíz. Minden földrengető katasztrófában az emberiség néhány túlélő kivételével elpusztul, és az emberek gazdasága és műveltsége megsemmisül.²⁹

Bžškeanc’ a bibliai özönvíz katasztrófáját és a bábeli torony történetét a szétszóródással kapcsolta össze, ami szinte reflexszerűen az örmények szétszóródását juttatja az olvasó eszébe, ugyanakkor a túlélők egyesültek, ezzel a szerző mintegy történeti háttérrel ad annak, hogy az örmények egy nemzetté kapcsolódnak össze:

„Az egész világot elborító árvíz után az emberiség második őse, miután elérte a szárazföldet, először is menedéket épített magának, ez volt Naxijewan, hogy az emberiség, mielőtt szétszéledne, megláthassa az egység és a civilizáció szellemét. A torony építése után, amikor az emberek pánikba esve különböző irányokba szétszóródtak, több ezer fős csoportokban gyűltek össze a világ különböző részein, egyesültek egy civilizációba és birodalmat alapítottak; egy várost építettek, az egység szellemében egy néppé és egy nemzetté váltak.”³⁰

Az útinaplóban a leírások általában egyszerűek: kisebb falvak esetében röviden jegyezte fel, hány örmény él ott, és van-e templom. A leírásokat valószínűleg már az utazás során készítette, a könyvet később ezek alapján tagolta. Jó bizonyíték erre kézzel írt útinaplója a velencei mechtarista kolostorban, amely rövid jegyzeteket tartalmaz. A városleírások részletesebbek; megpróbálja a városok történetét „földrajzilag” bemutatni, ír a város és lakói természetéről, mindig az örmény lakosság a központi elem. Valószínű, hogy nem látogatott meg minden helyet, amiről ír, hanem csak a nagyobb, jelentősebb településeket, és ott gyűjtött információkat a kisebb, közeli helyekről, ahol az örmények akkor vagy korábban éltek. Valódi és képzeletbeli utazásai során jegyzeteket írt minden olyan faluról és városról, ahol örményekkel találkozott, családokkal vagy nagyobb közösségekkel, és őket „Áni-örményeknek” nevezte.³¹ Fontos megjegyezni, hogy a beszámoló egyedülálló pillanatképet ad az örmény templomokról, feliratokról, festményekről, templomi díszítésekről, Erdély, Bukovina, Galícia, Besszarábia és a Krím művészeti örökségéről, mindarról, ami még a 19. században is létezett, vagy az emberek emlékezetében élt.

28 Hegel, 1979.

29 Wilke, 1997. 225.

30 Bžškeanc’, 2019. 288–289.

31 Az Áni-örményekről és a főváros Ániról mint az emlékezés helyéről: Kovács, 2019. 72–83.

A könyv második részében egyre kevesebb információ található az örményekről, viszont egyre nagyobb teret nyer a történelmi fejtegetés; a szerző például hosszú fejezetet szentel a Krími Kánságnak (392–402. szám), a szövegrész valószínűleg már létező irodalmi forrásokból áll össze, ahol az örmények nem szerepelnek. Mivel ő maga a Krímben lett pap, nagyon jól ismerte a félszigetet, amit a publikációban szereplő adatok is bizonyítanak.

A könyv harmadik részében a szerző kiegészíti útleírását, és az írásmódjából kiderül, hogy a leírt városokat és helyeket valószínűleg soha nem látta. Ebben a részben még ír „Áni-örményekről”, de már jóval kisebb hangsúllyal utal a közös „Áni-származásra”.

Bírálatok

A *Die österreichisch-ungarische Monarchie in Wort und Bild*, közismert nevén *Kronprinzenwerk* célja az volt, hogy átfogó képet adjon a soknemzetiségű Osztrák–Magyar Monarchiáról, történelméről, földrajzáról, népeiről, kultúrájáról, gazdaságáról, művészetéről és hagyományairól. Ez a monumentális vállalkozás máig az egyik legteljesebb 19. századi összefoglaló a birodalomról, a sorozat egyszerre törekszik tudományos igényességre és reprezentatív, dinasztikus önkifejezésre.³² Az egyes kötetek 1886–1902 között jelentek meg Rudolf főherceg – a trónörökös, azaz *Kronprinz* – fővédnöksége alatt. A munka első kézből mutatja be, miként látta a Monarchia önmagát: hogyan konstruálta a „közös identitást”, milyen képet kívánt sugározni a külvilág felé, és miként ábrázolta a különböző nemzetiségeket – például a magyarokat, szlovákokat, románokat, örményeket és más népeket. Helyet kapott Minas Bžškeanc’ bemutatása is, akit „utazóként” írt le a kötet szerzője, és meglehetősen kritikusan szól róla, mivel tudósként a múlt iránt lelkesedik, a történeti emlékeket gyűjti és rendszerezi, de az akkori mindennapi élet, a kortárs örmény közösség leírása iránt már kis érdeklődést mutat: ott szűkszavú, távolságtartó, személytelen.

„Minas Beseschkianz, aki saját nevét szívesen és hangzatosabb formában »de Medicis«-re fordította, figyelmes és tájékozott utazó. Beszámol könyvekről és kéziratokról, meglep bennünket azzal a hírel, hogy Lembergben örmény zsoldárokat és orvosi munkákat nyomtattak, kibetűzi a félig elporladt sírkövek és emléktáblák feliratait, rendszerezi az adatokat és történeti tényeket rövid történelmi összefoglalóba foglal. Ám amikor a korabeli állapotok és az örmény népi élet bemutatásához kellene fordulnia, akkor tömör, szűkszavú, szinte mogorva lesz. Csak elhaladva jegyzi meg, hogy Lembergben alig több mint száz család él, akik nagy részben még vidéken laknak, és külön hangsúlyozza, hogy a lebergi örmény apácák kolostorában »még mindig« örményül imádkoznak. A tudós atya körülbelül 150 évvel késett. Ha a XVII. század második felében egy utazó Kelet-Galíciá-

32 Petschar, 2011. 49–72.

ban tartózkodott volna, például Pater Luigi Maria Pidou társaságában, aki évekig dolgozott a római unióért, akkor még az örményeket egy szorosan összefogott közösségként találta volna.”³³

Schütz Ödön (1916–1999) szintén bírálta Bžškeanc’ forráskritikáját. Schütz szerint Bžškeanc’ könyvében az örmény közösségek múltját és jelenét kívánta bemutatni, az őshazával – kifejezetten Áni városával – összefüggésben, így az első örmény települések eredetére több, egymásnak ellentmondó magyarázatot adott, míg egy másik fejezetben tévesen datálta Áni elfoglalását, mivel az eseményt 1062-re tette a valós 1064 helyett. Bžškeanc’ szerint Alp Arslán örményországi inváziója váltotta ki az örmények kivándorlását, és ismételten azt állította, hogy a lengyelországi örmények a szeldzsuk kori kivándorlók leszármazottai.³⁴

Marc Nichanian kritikája egész más szempontokat vesz figyelembe, nem a ténybeli tévedéseket rója fel. Meglátása szerint Minas Bžškeanc’ útirajzai nemcsak valós utazásokat dokumentálnak, hanem tényleges látogatások, irodalmi kitalálások és filológia-földrajzi leírások keverékét adják. A bizonytalanság, hogy valóban bejárta-e a helyeket, vagy csupán irodalmi eszközökkel alkotta meg a leírásokat, oda vezetett, hogy szakértők munkáját nem „klasszikus irodalomként”, hanem inkább filológia-földrajzi műként értékelték. Nichanian kiemeli, hogy Bžškeanc’ művei erősen pedagógiai jellegűek voltak, ideértve a színpadi darabokat, a diákoknak szánt enciklopédiákat és a modern örmény nyelven készült fordításokat. Emiatt utólag kevésbé jelentősnek vagy akár „megvetendőnek” tartották őket, mivel főként a gyermekek oktatását szolgálták. Nichanian hangsúlyozza továbbá, hogy Bžškeanc’ bizonyos tervei, például a trapezunti iskola megalapítása, részben meghiúsultak, ami befolyásolta utólagos megítélését. Ennek ellenére tanári, egyházi és fordítói tevékenysége jelentős volt, és művei történeti értékük miatt fontos korai példái a modern örmény nyelv használatának, még ha hosszú ideig figyelmen kívül is hagyták őket.³⁵

Összefoglalás

Minas Bžškeanc’ 1830-as útleírása a kelet- és kelet-közép-európai örmény diaszpóra egyik legfontosabb forrása, amely az Áni-eredet narratívájára építve alakította ki az örmények közös identitását. A szerző számára az „Áni-örmények” közös származásának hangsúlyozása lehetővé tette a földrajzilag szétszórta közösségek összekapcsolását, és egy közös történelmi és kulturális múlt képzetén keresztül egységes nemzettudatot teremtett. A társadalmi és kulturális cél a diaszpóra kohéziójának erősítése, a kollektív emlékezet és az örmény kultúra megőrzése volt. Módszertanilag Bžškeanc’ ötvözte a valós utazások során gyűjtött adatokat, a történeti források elemzését és a képzeletbeli rekonstrukciót, így a mű egyszerre dokumentum, peda-

³³ *Kronprinzenwerk*, Bd. 19. 1898. 441.

³⁴ Schütz, 1978. 122.

³⁵ Nichanian, 2014. 85.

gógiai eszköz és identitásépítő narratíva. Az útleírás révén az Áni-mítosz kifejezetten a diaszpóra közös emlékezetének és „elképzelt közösségének” formálásában vált meghatározóvá.

FÜGGELÉK

A Magyarországon élő Áni örmény generációk

324 Amikor az örmények Ániból menekültek a tatárok elől, először Pontoszba érkeztek.³⁶ Pontoszból aztán hajóra szálltak, és Európába, Moldvába érkeztek. Egy idő után pedig onnan Magyarországra költöztek. Kezdetben a magyarokkal együtt éltek vegyesen a különböző városokban és falvakban. Később, amikor rájöttek, hogy a föld termékeny és jó, hazafias szellemben újra egyesültek, és két várost építettek: az egyiket Szamosújvárnak,³⁷ a másikat Erzsébetvárosnak vagy Ebesfalvának nevezték.³⁸ Az örmények egy része magyar városokban telepedett le Gyergyóban³⁹ és Szépvízen.⁴⁰ Mások a helyükön maradtak a különböző városokban és falvakban, mert ott kedvező feltételeket találtak a kereskedelemhez. Erről a későbbiekben még beszélünk.

A Magyarországon élő örmények száma egyesek szerint 15 000 fő, akik közül sokan kereskedők. Néhányan nemesek vagy szpáhik,⁴¹ akiket nēmişnek neveznek.⁴² Nagy birtokokkal és különféle kiváltságokkal rendelkeznek. Az örmények kiemelkedő épületeket építettek Magyarországon, gyönyörű templomokat és plébániákat, amelyeknek a plébánosai kanonokok voltak. Császári adománylevelek alapján nemcsak saját bíróságuk és közigazgatásuk van, hanem járási gyűléseik és bíróságaik is, mert a nemzetüket és városaikat érintő vitás kérdéseket maguk rendezik. Mindazonáltal a bíróságukról a főbírósághoz lehet fellebbezni.⁴³

Erzsébetváros⁴⁴

325 Ez a város a régi időkben az Ebesfalva⁴⁵ nevet kapta, egy régi falu neve után, amely nagyon közel van ehhez a városhoz, és mára ennek egy negyedévé vált. Ez a város egy medencében épült, és zöld kertek veszik körül. A mellette lévő mező mentén folyik a Nagy-Küküllő⁴⁶ folyó, amelyet egy nagy, sok árkádos, tetővel fedett

36 Lásd a szerző másik kiadványát: Bžškean, 1819.

37 Örményül a szövegben: Hayak'atak' vagy Kēřla.

38 Örményül a szövegben: Elisabēt'owpolis vagy Pašpalov. Korábbi neve: Ebesfalva.

39 Örményül a szövegben: Čowrčov. Magyarul: Gyergyószentmiklós.

40 Örményül a szövegben: Sibviz, Frumoasa. Magyarul: Szépvíz vagy Csíkszépvíz.

41 Lovasok az Oszmán Birodalomban.

42 Magyarul: nemes.

43 További irodalom: Kovács-Pál, 2013; Pál, 2015; Tamáska, 2018.

44 Örményül a szövegben: Elisabēt'owpolis.

45 Örményül a szövegben: Ėpēšfōlvō.

46 Örményül a szövegben: Dořnova. A Târnava Mare folyó.

fahíd ível át. A folyó keleti oldalán fekszik az örmények földje, amely félórányira van a várostól. Ezt a királyi szabad várost ma *Pašpalov*nak hívják.⁴⁷ Kicsi és szép város, utcái egyenesek, házai téglából épültek. A legtöbb ház egyemeletes, és minden házhoz tartozik egy kert a városon kívül. A város lakói és urai örmények, akiknek száma 2300 fő. A 450 család többsége kereskedő, néhányan kézművesek és arisztokraták, akik a császári kiváltságoknak köszönhetően generációk óta szabadságot élveznek. Négy örmény templom található: az első a Szentháromság-templom. Az ajtajára van vésve, hogy az egész hívő lakosság részvételével épült. Mivel a kis templom nem volt elég nagy számukra, az újabb időkben a nagy piactéren egy nagy templomot építettek Szent Erzsébet, Magyarország patronájának tiszteletére. Ez a második kőtemplom egy hajóval, két nagy harangtoronnyal az elején, hat gyönyörű oltárral és két kétemeletes sekrestyével rendelkezik a főoltár két oldalán. A jobb oldalon található a nemesasszonyok galériája, ahol a liturgián részt vesznek. A bal oldalon a nyilvános könyvtár található.⁴⁸ A templom portálját gyönyörű szobrok és oszlopok díszítik, a kupolák rézből készültek, ez a város plébániatemploma.

326 A harmadik templom a központi tér nyugati oldalán található, és 1795-ben építették a Mechitarista Kongregáció atyái. Világos és szép, aranyborítású oltárokkal, szobrokkal, művészi festményekkel és gyönyörű oszlopokkal díszített. A főoltár két oldalán két sekrestye található, a sekrestyék felett pedig két galéria a nemesasszonyok számára, amelyeket aranykorlátok vesznek körül. Ennek a templomnak van egy bárka alakú szószéke, és a falakat különböző stukkódíszek díszítik. A templomot, valamint a templom melletti kolostort Péter és Pál főapostoloknak szentelték. Az udvaron található egy egyházi iskola, ahol örmény gyerekek tanulnak a kongregációnk atyáinak felügyelete alatt.⁴⁹

327 A negyedik templom a Keresztelő Szent János-templom, amelyet egy prominens fejedelem épített, aki erről a területről, a T’owrk’eanc’ családból származott. A templomban három oltár és gyönyörű ékszerek találhatók. De van itt egy régi kápolna is, amely egy magaslatra épült. A város lakói a nagyhéten látogatják ezt a kápolnát, és a férfiak és a nők olyan nagy áhítattal mennek a dombon lévő kápolnához, mintha az a Golgota hegye lenne. Ezt a kápolnát korábban lerombolták, de az örmény kereskedő, Žbneasay lelkének emlékére újra felépítették a hegy oldalán. Az oltár és a keresztre feszítést ábrázoló nagy szobor a Golgotát jelképezi, ahová évente ötször zarándokolnak el az emberek, és aminek során ünnepélyes szertartás zajlik papok részvételével. Van itt egy régi templom az ortodox [sic!] magyarok számára és egy régi fatemplom az ortodox vlachok számára. Nekik saját nemzetükből származó plébánosuk van.

A város iskolái, ahol az örmény gyerekek ingyenesen tanulnak latinul, németül és magyarul, szintén jelentősek. Vannak más fontos épületek is, például gyár fehér gyertyáknak (...). A legkiemelkedőbb épület a nagy régi erőd, amelyet az

47 Feltételezhetően a 19. század első felében is a helyi köznyelvben még az Ebesfalva elnevezés volt inkább használatos, mint az Erzsébetváros, legalábbis a szerző erre utal a szövegében.

48 Vö. Drost-Abgarjan-Kovács-Martí, 2011.

49 A mechitarista szerzetesekre utal.

Apafi uralkodó építtetett.⁵⁰ Az ő nevét régi latin betűkkel vésték az ajtóba. Az erődön néhány helyen nagy méretű képek láthatók. Az erőd egyik oldalán fényes udvart építettek, a másik oldalon színház építését tervezték. Az alsó oldalon található a kancellária és a nyilvános börtön, a kancellária vezetőjének és a börtön vezetőjének lakásaival együtt.

328 A város vezetősége az idősebbek közül kerül ki. Az örmények saját közösségük fölött uralkodnak, s a többi népet, kiket szolgálknak tartanak, hatalmukban tartják. A császár rendelete sok szabadságot biztosít nekik; az örmények valószínűleg nem küldenek katonákat, és idegeneket sem vesznek fel. A város és annak minden helye és része az örmények tulajdona. Minden földbirtokos egy napon aratja le a földjeit, és ugyanezen a napon kezdik el a szőlő szedését is, és így szerveződik a város minden tevékenysége. Vasárnaponként az istentiszteleteket először a plébániatemplomban, majd a mechitaristák kolostorában, végül a Keresztelő Szent János-templomban tartják, amelynek saját főesperese van. A fő istentiszteleteket is a fent említett sorrendben celebrálják. Évente kétszer a lakosság elzarándokol a háromóránnyira fekvő Medgyes⁵¹ városába, ahol Szent Antal tiszteletére ünnepélyes szertartást tartanak. Emellett elzarándokolnak Segesvár⁵² városába is, a Szent Ferenc-kolostorba. Az ottani lakosok pedig Mária mennybevételének ünnepnapján zarándokolnak el Pašpalovba, ahol több pap vezetésével körmenetet tartanak.⁵³ Miután ünnepélyesen fogadják őket, másnap ugyanebben a körmenetben, sok ünneplés után térnek vissza.

Pašpalovnak van elég földje és szántóföldje. A belőle származó jövedelmet a közalapba gyűjtik, és az egyházak, papok, bírák, tanítók és orvosok, pedagógusok, éjjeliőrök és lelkészek szükségleteire fordítják, mivel mindannyian díjazás nélkül kötelesek a társadalmat szolgálni. Mária Terézia uralkodása alatt négy nagy falut és öt erdőt vásároltak, amelyekből nagy bevételek folytak be a városi kincstárba.

329 Az örményeknek két nagy bíróságuk van a városban, az elsőt magisztrátusnak hívják, és 12 bíróból áll.⁵⁴ Közülük egyet minden harmadik évben megválasztanak, és pirov⁵⁵ néven a gyűlés és a nép vezetőjévé nevezik ki, azaz parancsnokká, akinek joga van a nép magánvitáit a házában rendezni és döntéseket hozni róluk. Amikor a két, egyenként hét főből álló bizottság parancsára megnyílik a bíróság vagy a magisztrátus, ott minden ügyben a tizenkét bíró közreműködésével döntenek. Ennek a bíróságnak is joga van döntést hozni vagy ítéletet hozni, ha a vérről⁵⁶ van szó, de köteles ítéletét előbb az erdélyi főbíróságnak bejelenteni. A pirov írja alá és pecsételi le a város bélyegzőjével a magisztrátus minden döntését. Egyik bírója egy előkelő főkancellár, akinek képviselőként a másodfokú bíróság egyik főura jár el. Mindkettőjük tisztsége életfogytiglan szól. Ezen főkancellár köteles

50 I. Apafi Mihály (1632–1690), Erdély fejedelme 1881–1690 között.

51 Örményül: Meteaş.

52 Örményül: Šikišvar.

53 Augusztus 15.

54 Örményül a szövegben: Makistrad. Vö. Trócsányi, 2018. 156–214.

55 A szó valószínűleg a magyar bíró szóból származik.

56 Azaz gyilkosságokról.

a gyűlés vizsgálatait és döntéseit röviden feljegyezni, majd azokat ezen bíróság előtt újra felolvasni, amelyeket a bírák ismét megvitatnak és a jegyzőkönyvbe bejegyznek. Ezt követően kihirdetik a döntést, amelyet a rendőrfőnök léptet életbe, aki a városi tanács egyik bírája, és minden harmadik évben újraválasztatik. A börtön vezetője a rendőrfőnök alárendeltje, köteles a város nyugalmaát fenntartani, valamint a bűnözőket és tolvajokat megbüntetni.

Bár a pirov elnököl a bíróságon, nem rendelkezik több hatalommal, mint a többi bíró. Minden problémát a gyűlés elé tár, köteles biztosítani a rend fenntartását, a bűnösöket megbüntetni és meginteni, oly módon, hogy őket a saját börtönébe helyezze, amely mindig közvetlenül a háza előtt található.

330 A második bíróság a szuda⁵⁷ nevet viseli, és 40 bíróból áll, akik kormányozzák a népet, és biztosítaniuk kell, hogy a középületek és a földek rendben maradjanak, hidak és egyéb dolgok felújításával. Van egy vezetőjük is, akit szudasnak⁵⁸ vagy oradornak⁵⁹ hívnak, és minden harmadik évben leváltják. Ő jogosult a bíróság előtt megjelenni, amikor csak akar, és egy hét főből álló főbizottság utasítására szervezi meg a bíróságot, és neki kell ellenőriznie a város épületeinek kezeléséért és felügyeletéért felelős személyeket, és meg kell büntetnie azokat, akik kárt tesznek a vagyonban. Van egy helyettese és más alkalmazottai, akikkel együtt hoz ítéleteket. Az ő aláírása nélkül azonban semmilyen ügyet nem lehet elintézni és semmilyen tartozást nem lehet kifizetni. Vannak más hivatalnokok és uralkodók is, például könyvelők, kincstárnokok, biztosok, ügyvédek, a szegények felügyelői, az árvák gondozói, valaki, aki a szentélyekre vigyáz, valaki, aki az adókat szedi be, valaki, aki a templomokat őrzi (...). E két bíróságon az 52 bírónak örménynek kell lennie, akiknek felettesei a pirov, a szudas és a rendőrség igazgatója, akiknek nem szabad rokonságban állniuk egymással. Ha azonban a vádat emelők rokonságban állnak a bíróval vagy a pirovval, akkor távol kell maradniuk a bíróságtól, és nem avatkozhatnak bele az általuk kezdeményezett eljárásba. Mindazoknak, akik vádat emelnek, írásban kell nyilatkozniuk vádjaikról. Személyi változások esetén, vagy ha a per bonyolult, a két bíróság egy helyen ülésezik.

331 A bírák megválasztása a következőképpen zajlik: Egy hét főből álló csoport bejelenti a népnek a választás napját. Ezen a napon az összes pap, az iskolás gyermekek és az egész nép a főtemplomba vonul, és az Oltáriszentség előtt térdre borulva eléneklik a *Jöjj, Szentlélek...* éneket, majd a plébános ünnepélyes istentiszteletet celebrál a város javára és a nép dicsőségére. Másnap a bírák összegyűlnek a bíróságon, ahol a pirovválasztáshoz kiosztják az 52 bírónak a 3 hüvelyk széles és 3 részre osztott papírdarabokat, amelyeknek csak az egyik széle nem osztott. Miután mindenki mondott valamit a társaság előtt, mindenki felír a papírára három nevet, akiket a 12 bíró közül alkalmasnak tart a pirov tisztségére, mert a pirovot

57 Örményül a szövegben: Sowda. A „sud-” (azaz súdni, perelni) szláv eredetű szóból eredő, a mindennapi köznyelvben használt kifejezés. Magyarul egyszerűen bíróság. A 19. századi magyar nyelvben, főleg a periratokban és jogi szövegekben előfordulhatott idegen alakban, mint „sud”, „suda”, amely a latin/szláv hatásból jön.

58 Örményül a szövegben: Sowdaš.

59 Örményül a szövegben: Öradör.

ebből a 12 bíróból kell választani. Aztán mindenki bedobja, amit írt, egy szavazó-urnába, amit két esküdt fejedelem elvesz, és külön helyre megy, és felírja a 12 bíró listáját a bírónak. Most megvizsgálják ezeket a cédulákat, hogy hányan írtak egy-egy nevet. Majd ezeket a neveket bejelölik a listán, és elviszik a bíróságra. A bíróságon felolvassák őket, és azokat a cédulákat, amelyekre a legtöbb nevet írták, elküldik a német császárnak. Ezután felhívják a német császárt, hogy válasszon a három jelölt közül, vagy döntsön az egyik mellett. De ezt a megtsiszteltetést majdnem mindig sok névnek ítélik oda. Ezután maguk szavaznak, és elküldenek egy helyi szolgát, hogy örömük jeléül puskalövéssel jelentse be a jó hírt az ajtóban. A pirov megválasztása után a szudas megválasztása következik, akit a rendes bírák soraiból választanak, a választás ugyanilyen séma szerint történik. Ezután következik a rendőrigazgató megválasztása, és minden választás után a város szolgálai az ajtókhöz mennek és puskával lönek, majd ebéd után a magisztrátus tagjai az újonnan megválasztottakhoz mennek és gratulálnak nekik. Aztán jönnek a köznemesek, majd a papok. Ez a választás három hónappal előre történik, és amíg a császár rendelete a pirov megerősítésére meg nem érkezik, senki sem léphet hivatalba. Amint megérkezik az ediktum, mindenki bemegy a templomba, és az oltár előtt elénekli a *Téged Isten dicsérünk...* himnuszt. Az ünnepélyes istentisztelet után nagy örömmel hirdetik ki a választást, majd a bírák és a papok rangjuknak megfelelően visszatérnek a megválasztottak otthonába, és gratulálnak nekik. Így ünneplik a választást.

Szamosújvár⁶⁰

332 Ezt a szabad királyi várost magyarul Szamosújvárnak⁶¹ és latinul Armenopolisnak,⁶² azaz Hayak'alak' néven nevezik, amelyet az örmények 1703-ban építettek egy gyönyörű mezőn a Szamos⁶³ folyó mellett.⁶⁴ A császár 1711-ben különböző kiváltságokat biztosított nekik. Lakosainak száma körülbelül 6000 fő, valamennyien örmények. A városnak 1000 háza van, amelyek többsége téglából épült és egyemeletes. A gazdagok szabad nemesi rangúak és generációról generációra azok is maradnak, a többiek pedig kereskedők. Nagyon kevés itt a kézműves és a külföldi, akiket nem lehet városlakóknak nevezni. Három templomuk van. Az első és legfontosabb az újonnan épült főtemplom, amely a Szentháromságnak van szentelve. Nagy és szép, öt kőoltárral és mellette egy kis kápolnával. Ez a templom Erdély egyik legpompásabb és legnagyobb temploma. A második templom Salamon nevét viseli, és nem különösebben nagy, akárcsak a harmadik templom, amely a magyar ferencesek kezében van. A város utcái szélesek és néhol kockakövekkel borítottak. Van itt egy nagy textilgyár és egy egész Erdélyre kiterjedő börtön. Minden bűnözőt erről a környékről ott tartanak fogva, és néhányan életfogytiglan ott maradnak. A város vezetése a pašpalovi városvezetés és törvények mintájára működik. Két bíróságukon 12 bírójuk és 40 tisztviselőjük van, akiket szudának hívnak. Joguk

60 Örményül a szövegben: Kēřla (Örményváros).

61 Örményül a szövegben: Šōmowšowvar.

62 Örményül a szövegben: Ařmēnōbōli.

63 Örményül a szövegben: Šōmowš. Magyarul: Kis-Szamos.

64 Pop, 1998, 2002.

van megölni az alattvalóikat is. De a felhatalmazás ennek végrehajtására az erdélyi főbíróstól függ, amelynek székhelye Kolozsvár⁶⁵ városában van. Néhány falu is hatalmuk alatt áll a város jövedelme céljából, s e falvak lakói úgy élnek, mint e közösség jobbágjai.

Gyergyószentmiklós⁶⁶

333 Ez egy terjedelmes város, sok lakossal, és három mérföldön át húzódik egy folyó mentén. 3000 örmény család él itt, de az őslakosok magyarok. Az örmény templom szép és világos, és az oldalajtón egy emléktábla található, amire fel van írva:

„Ez a templom 1733-ban épült a čurčovi egyszerű örmény lakosság pénzéből, Blēpan⁶⁷ Tēr Simeon T’orosean és Tēr Yohannēs idejében, T’oros Agonc’ plébános idejében, amikor az Ała, Łazar Ohanisean pirov volt, és más méltóságok idejében, akiknek a neve szerepel a templom kondakjában. Tudjátok ezt, imádkozzatok és mondjátok értünk a »Kyrīe Eleison«-t. Ámen!”

Úgy tűnik, a lakosság többségét az örmények uralják, akik között vannak nemesek, és sok kereskedő, akiknek saját, 12 bíróból álló bíróságuk van, amelyből a pirovot, a főparancsnokot választják. Az örmény lakossággal szemben minden pert ezek a bírák folytatják le, de a halálbüntetésről a magyar bíróság dönt. Az örményeknek nincs nyilvános börtönük.⁶⁸

Szépvíz⁶⁹

334 Körzeti település, amelyben a magyarok mellett 52 örmény család él, 220 fővel. Kereskedelemmel foglalkoznak. Saját bíróságuk is van, amely 12 bíróból áll, de a gyergyószentmiklósi bíróságtól függnék. Van egy templomuk és egy nagyon szegényes kolostoruk [sic!]. De Vardapet H[ayr] Ałek’sander Inčičean – aki plébánosuk volt – nagy erőfeszítéseinek és reformjainak köszönhetően nemcsak templomuk épült és virágzott fel, hanem a nép más nemzetek előtt is büszkélkedhetett műveltségével. Grigoripölisban,⁷⁰ a Szent Világosító [Gergely] templomában a következő emlékfeliratot találtuk:

„ŘČXG [1694] évben, február harmadik napján, Szent Szargisz szombatján, a tisztátalan tatárok a magyarok földjén, a Sipviz nevű járási városban portyáztak, és a többi néppel és a pappal együtt elfogták a Szent Lowsavorič⁷¹ szertartását valló örmény lakosságot. A szentmise alatt törtek be, és 148 embert kiraboltak. Az Úristen szabadítson meg minden hívőt.”

65 A szövegben: Glowž.

66 A szövegben: Sēnd Migloš vagy Čurčov.

67 Plébános.

68 A gyergyószentmiklósi örményekről: Garda, 2007.

69 Örményül: Silviz.

70 Grigoripol a Dnyeszter mentén. 1792-ben II. Katalin ukázára örményeket telepítettek ide.

71 Világosító Szent Gergely (kb. 257 – vsz. 331). Örményországban az ő tevékenységéhez kötik a kereszténység felvételét.

Déva⁷²

335 Déva egy nagy és gazdag járási város, a dombon álló erőddel és gyönyörű kőházakkal. Van itt néhány háza az örmény kereskedőknek, akiknek a tulajdonában van egy kis templom, amelyet Step'an Pōšnaxean ebesfalvi bíró építtetett. Örmény papjuk azonban nincs, ezért egy ferences pap gondozza őket. Nem emlékszünk semmi említésre méltóra ebben a városban, kivéve az emberek vendégszeretetét.

Enyed⁷³

336 Fontos város a Maros folyónál,⁷⁴ és egy várral rendelkezik, amelynek vizesárka tele van vízzel. A városban néhány örmény család él, de saját templomuk nincs ott.

Abrudbánya⁷⁵

337 Jól prosperáló járási város, arany- és ezüstbányákkal. Van itt néhány örmény kereskedő háza. Örmények élnek Torda⁷⁶ és Régen⁷⁷ településen is.

Kézdivásárhely⁷⁸

338 Nagy és népes járási város, amelyben néhány örmény család is él. Kanta⁷⁹ településen is élnek örmények, ahová egy hídon keresztül lehet eljutni. Nekik sincs saját templomuk és papjuk, mint az örményeknek a nagyvárosban, Udvarhelyen,⁸⁰ ahol korábban egy jelentős jezsuita iskola működött.

Marosvásárhely⁸¹

339 Nagy és népes város a Maros⁸² folyó mentén. Nagy iskolája és ferences kolostora van, és a jezsuitáknak is fontos iskolájuk volt itt. Van itt 10 örmény család és híres kereskedő, de nincs saját templomuk.

Újvidék⁸³

340 Ez egy újonnan épült királyi szabad város, amely a nagy Duna északi oldalán épült a megközelíthetetlen Pétervárad⁸⁴ erőddel szemben. Éppen ezt a folyót követve, különböző magyarországi és délszláv városok meglátogatása után tutajon érkeztünk oda.⁸⁵ Ez a gazdag város sok házzal, közigazgatási épülettel és templom-

72 A szövegben: Tēva.

73 A szövegben: Aynowt.

74 A szövegben: Mōrowš.

75 A szövegben: Apřowt.

76 A szövegben: Dowrta.

77 A szövegben: Řēkin.

78 A szövegben: Gezti Vašarhēl.

79 A szövegben: Ganda.

80 A szövegben: Ötērheyay, azaz Székelyudvarhely.

81 A szövegben: Mōrowš Vašarhēl.

82 A szövegben: Mōrowš.

83 A szövegben: Naysoc', szerbül: Novi Sad, németül Neusatz.

84 A szövegben: Bēdrovaratinu.

85 Ez a Slaviára utal.

mal rendelkezik. Régen sok örmény és jeles kereskedő élt itt. Sokan Pélrlatból⁸⁶ költöztek ebbe a városba. Mostanra azonban már csak 30 örmény család maradt, akiknek a Szent Világosító [Gergely] nevében egy pompás kőtemplom van a tulajdonukban. A templom mellett áll a plébános kőháza, melynek kertje a Dunáig nyúlik. Ez a kolostortemplom akkor élte fénykorát, amikor H[ayr] Karapet Vardapet volt ott adminisztrátor. A templomnak földjei is vannak, amelyeket a császár megbízásából a mechtarista kongregáció egy személye kezel. Ebben a templomban az ortodox rácok,⁸⁷ akiknek nincs saját templomuk, a görög rítus szerint imádkoznak. Néhány nap múlva átkeltünk a nagy Duna folyón, és megérkeztünk a túlsó városba, illetve a hatalmas péterváradi erődbe, hogy üdvözljük a fejedelem, a császár testvérének érkezését a püspöknél. Ezt a várost felülről egy nagy, csónakok sorából kialakított hídon keresztül lehet megközelíteni. Láttunk ott nagy hajókat, amelyek a Fekete-tengeren fekvő Vitinből érkeztek hozzánk. Figyelemre méltó a minden oldalról megerősített, három emelet magasra emelkedő erődtítmény elhelyezkedése. Az erőd alsó része olyan nagy gonddal épült, hogy a folyóba nyúlik. Az erőd előtt megközelíthetetlen bástyák, titkos utak és csapdák vannak. A külső oldalon széles árkokat láttunk, a következő oldalon pedig megközelíthetetlen sziklákat és egyebeket. Az oszmánok 1526-ban foglalták el ezt az erődöt, amely akkoriban még nem volt annyira megerősítve. De 1687-ben, amikor a magyarok uralkodtak ott, és az erőd a németekhez került, ők erősen megerősítették. Az erőd virágzásnak indult, és 1716-ban vált híressé, amikor az ellenséget kiűzték a faluból,⁸⁸ és az ott élők nagy győzelmet arattak.⁸⁹

Nagyvárad⁹⁰

341 Nagy és népes erődtített város. Nagy épületekkel rendelkezik, például templomokkal stb. 10 örmény család él itt, sokan közülük gazdagok és előkelők, de nincs templomuk és [külön] papjuk. Latin papok gondoskodnak róluk.

Temesvár⁹¹

342 Ez egy hatalmas erődtített város és erődtítmény, amely nagyon szép. Áthatolhatatlan falakkal van megerősítve. Körös-körül különböző bástyák találhatók, és sok ágyúja van. Ellenálló ajtók és mély árkok teszik megközelíthetetlenné ezt az erődöt. Az erőd körbejárása két órát vesz igénybe, ha a bástyákat is beleszámítjuk. Ez a csodálatos, népes város kőből épült, utcái kövezettek. Fontos, szép épületeket, nagy palotákat és gyönyörű templomokat láttunk.

⁸⁶ Belgrád.

⁸⁷ A szövegben: Řac’k’. A 19. század elejéig a Habsburg Monarchia ortodox szláv lakosságát rácok (Raizen, Raitzen vagy Rascier) néven emlegették.

⁸⁸ A péterváradi csatára, az 1716. augusztus 5-én vívott ütközetre utal, amelyet a Habsburg Birodalom és az Oszmán Birodalom seregei vívtak. Savoyai Jenő herceg vezetésével a Habsburgok-seregek döntő győzelmet arattak.

⁸⁹ Vö. Lazić, 2014.

⁹⁰ A szövegben: Őřatia vagy Nők Varöt.

⁹¹ A szövegben: Dəməřvar, az egykori Deməna.

A katedrális csodálatos, a város terei és arzenáljai kiterjedtek, négy nagy kolostorral és papsággal. Van néhány örmény család is, de nekik sem saját templomuk, sem lelkészük nincs. Amikor elhagytuk ezt a várost, sok magyarországi településen és városon keresztül utaztunk. Sok helyen láttunk örmény házakat, örmény uralkodókat és helytartókat, akik idegen népeket irányítottak.

Szeben⁹²

343 Szabad királyi város, a szászok által lakott tartomány fővárosa, amely korábban egész Erdély fővárosa volt. Itt volt a királyi udvar is, amely aztán Kolozsvárra költözött.⁹³ Ez a nagy főparancsnok, a katonai kormányzat és a királyi kincstár székhelye. Gyönyörű város, nagy és népes, sok magas kőépülettel, kettős fallal megerősítve, a Szeben folyó mellett elterülő széles síkságon.⁹⁴ A város ortodox lakosainak négy temploma van. Feltűnő a gyönyörű és nagy főtemplom, amelynek márványoltára oszlopokkal díszített. A templom mellett láttuk a plébános nagy lakását, ahol egykor jezsuita kolostor állt. Ott láttunk két iskolát és egy zárdát, ahol lányokat oktatnak. Jelentős a nagy tér és a tér közepén álló szökőkút is. Szintén fontos Brukenthal herceg palotája,⁹⁵ amelyben értékes ékszerek, újszerű tárgyak és mesteri festmények gyűjteménye található. Az örmények között több kereskedőnek is van itt üzlete.

Szászsebes⁹⁶

344 Ez egy királyi szabad város a Sebes⁹⁷ folyó mentén. Alapítása 1150-ben történt, és egyházi székhely is. Lakói szászok, bár vannak örmények is, akik kereskednek, de nincs saját templomuk.

Brassó⁹⁸

345 Fontos királyi szabad város, népes, nagy és fallal körülvett, 1203-ban épült a hegyek közepén, a havasalföldi vagy oláh⁹⁹ határon. Szép épületei és szép terei vannak, a város utcái szélesek és kikövezettek, amelyekben víz folyik, és minden szemetet eltávolít. Nagyon szép a szászok temploma, amelynek csiszolt falai vannak és tornyokkal van díszítve. A templom 117 lépcsőfok hosszú és 33 lépcsőfok széles. Hat ajtaja van, és a harangtorony magassága a harangokig 136 [láb], a harang pedig három sing magas. Gyönyörű az ortodox templom, ahol liturgiát celebráltunk, mert a kevés örménynek ebben a városban nincs temploma. Ennek a városnak három nagy külvárosa van, ahol havasalföldiek is élnek, akiknek van egy régi, tornyos templomuk, a Šk'ë¹⁰⁰ címen. A városon kívül van egy erőd és egy ferences kolostor.

92 A szövegben: Sipin.

93 Vö. 332. sz.

94 Ez a Zibin folyóra utal.

95 A szövegben: Prowgndal. Samuel Freiherr von Brukenthal, Erdély kormányzója 1777-től 1787-ig.

96 A szövegben: Sas Sëpës.

97 A szövegben: Millerpach. A folyó német neve után: Mühlbach.

98 A szövegben: Pŕašov.

99 A szövegben: owlahow.

100 Ez a felső külvárosban található Szent Miklós-templomra utal.

Miután megérkeztünk ebbe a városba, amely a magyarországi határátkelő, először Havasalföld vagy Oláhia, majd Bulgária felé vettük az irányt.

Forrás- és irodalomjegyzék

1. Kiadott források és szakirodalom

Anderson

2006 Anderson, Benedict: *Elképzelt közösségek. Gondolatok a nacionalizmus eredetéről és terjedéséről*. Bp., 2006.

Brenner

1990 Brenner, Peter J: *Der Reisebericht in der deutschen Literatur. Ein Forschungsüberblick als Vorstudie zu einer Gattungsgeschichte*. Tübingen, 1990. (Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur, 2. Sonderheft.)

Bžškeanc’

1819 Bžškean, Minas: *Patmowt’iwn Pontosi: or ē Seaw cov storagreal Minas v. Bžškean Trapi-zonc’woy* [Pontosz története, amely a Fekete-tenger története, amelyet Minas Vardapet Bžškean írt le]. Vēnētik, 1819.

1830 Bžškeanc’, Minasay: *Čanaparhordut’iwn i Lehastan ew hayl kołmans bnakeals i Haykazanc’ sereloy i naxneac’ Ani k’alakin* [Utazás Lengyelországba és más országokba, amelyeket olyan örmények laknak, akiknek ősei Ani városából származnak]. I Venetik, I Vasn Srboy Łazaru, 1830.

1877 Медици Минай, архимандрит: Армянскія древности Таврическаго полуострова. Извлечение из «Путешествия по Польше и другим местам обитаемым армянами, переселившимися из древнего столичного города Ани». [A Tauriai-félsziget örmény régiségei. Részletek az „Utazás Lengyelországban és más vidékeken, ahol az Áni ősi fővárosából származó örmények letelepedtek” című műből]. Пер. с армянск. Христофора Кушнера. In: *Записки Одесскаго общества истории и древностей*, 10. (1877) 441–451.

2019 *Der Reisebericht des Minas Bžškeanc’ über die Armenier im östlichen Europa (1830)*. Hg. v. Kovács, Bálint – Grigoryan, Grigor. Wien–Weimar–Köln, 2019. (Armenier im östlichen Europa, 5.)

Catalogue des livres

1858 *Catalogue des livres de l’imprimerie arménienne de Saint Lazare*. Venice, 1858.

Drost-Abgarjan–Kovács–Martí

2011 Drost-Abgarjan, Armenuhi – Kovács, Bálint – Martí, Tibor: *Catalogue of the Armenian Library in Elisabethopolis*. Leipzig–Eger, 2011. (Armenian Cultural Heritage in the Carpathian Basin, 1.)

Garda

2007 Garda Dezső: *Gyergyói örmények könyve*. I–II. Bp., 2007.

Hegel

1979 Hegel, Wilhelm Friedrich: *Előadások a világtörténet filozófiájáról*. Bp., 1979.

Kovács

2014 Kovács Bálint: Az elképzelt őshaza. Az örmény főváros, Ani mint emlékezeti hely. In: *Világtörténet*, 36. (2014) 3. sz. 509–518.

2015 Kovács, Bálint: Ursprungsimagination. Die armenische Hauptstadt Ani als lieu de mémoire. In: *Leipziger Zugänge zur rechtlichen, politischen und kulturellen Verflechtungsgeschichte Ostmitteleuropas*. Hrsg. v. Müller, Dietmar – Skordos, Adamantinos. Leipzig, 2015. 251–260.

2019 Kovács, Bálint: Die armenische Hauptstadt Ani und die ‚Ani-Armenier‘ in Siebenbürgen. Ein Symbol der Gruppenbildung im 19. Jahrhundert. In: *Der Reisebericht des Minas Bžškeanc‘ über die Armenier im östlichen Europa (1830)*. Hg. v. Kovács, Bálint – Grigoryan, Grigor. Wien–Weimar–Köln, 2019. 72–83.

Kovács–Grigoryan

2019 Kovács, Bálint – Grigoryan, Grigor: Einleitung. In: *Der Reisebericht des Minas Bžškeanc‘ über die Armenier im östlichen Europa (1830)*. Hg. v. Kovács, Bálint – Grigoryan, Grigor. Wien–Weimar–Köln, 2019. 13–39. (Armenier im östlichen Europa, 5.)

Kovács–Pál

2013 *Távol az Araráttól. Az örmény kultúra a Kárpát-medencében. A Budapesti Történeti Múzeum és az Országos Széchényi Könyvtár közös kiállítása*. Szerk.: Kovács Bálint – Pál Emese. Bp., 2013.

Kronprinzenwerk

1898 *Die österreichisch-ungarische Monarchie in Wort und Bild*. Bd. 19. Galizien. Hg. v. Rudolf (Österreich, Erzherzog). Wien, 1898.

Lazić

2014 Lazić, Ljiljana: *Jermenska crkva u Novom Sadu*. Novi Sad, 2014.

Nagy

2008 Nagy Kornél: Az erdélyi örmény egyházhoz kapcsolódó olaszországi forrásokról. In: *Lymbus. Magyarágtudományi Közlemények*, 6. (2008) 411–428.

2020a Nagy Kornél: *Lembergben kezdődött... Az örménykatolikus egyház születése*. Nyíregyháza, 2020. (Collectanea Athanasiana I. Studia, 12.)

2020b Nagy, Kornél: The Foundation of the Armenian (Ruthenian) College of Lviv (1664–1681). In: *Eastern Theological Journal*, 6. (2020) 1. sz. 35–75.

2021 Nagy, Kornél: *The Church-Union of the Armenians in Transylvania (1685–1715)*. Göttingen, 2021. (Refo500 Academic Studies [R5AS], 81.)

Nichanian

2014 Nichanian, Marc: *Mourning Philology: Art and Philology at the Margins of the Ottoman Empire*. New York, 2014.

2019 Nichanian, Marc: Die Reiseberichte von Minas Bžškeanc‘. In: *Der Reisebericht des Minas Bžškeanc‘ über die Armenier im östlichen Europa (1830)*. Hg. v. Kovács, Bálint – Grigoryan, Grigor. Wien–Weimar–Köln, 2019. 40–71.

Pál

2015 Pál Emese: *Örmény katolikus templomi berendezések Erdélyben*. Kolozsvár, 2015.

Petschar

2011 Petschar, Hans: Die österreichisch-ungarische Monarchie in Wort und Bild. Staatspatiotismus und Staatsutopie im Kronprinzenwerk. In: *Austriaca. Cahiers universitaires d'information sur l'Autriche*, 73. (2011) 1. sz. 49–72. DOI: 10.3406/austr.2011.4940.

Pop

1998 Pop, Virgil: Armenopolis, eine barocke Gründungsstadt. In: *Zeitschrift für Sienbenbürgische Landeskunde*, 21. (1998) 2. sz. 168–191.

2002 Pop, Virgil: *Armenopolis, oras baroc*. Cluj-Napoca, 2002.

Sargsyan

2018 Sargsyan, Tatevik E.: Minas Bžyszgian i jego relacja o Ormianach Lwowa [Minas Bžškeanc’ és beszámolója a leMBERGI örményekről]. In: *Lehahayer. Czasopismo poświęcone dziejom Ormian polskich*, 5. (2018) 159–193. DOI: <https://doi.org/10.12797/lh.05.2018.05.07>.

Schütz

1978 Schütz, Edmund: The Stages of the Armenian Settlements in the Crimea. In: *Transcaucasia*, 2. (1978) 116–135.

Seidel

2014 Seidel, Katja: *Girolamo Portos Bericht von seiner Reise nach Süddeutschland und Österreich. Edition der Handschriften von 1709, 1710 und 1715 mit sprachhistorischem Kommentar*. Berlin, 2014.

Simëon

2007 *The Travel Accounts of Simëon of Poland. (Simeon dpri Lehats’woy Ughegrut’iwn)*. Introduction and annotated translation by George A. Bournoutian. Costa Mesa, 2007.

Tamáška

2018 Tamáška Máté: *Örmény városképek Erdélyben*. Bp., 2018.

Tandecki–Flachenecker

2015 Tandecki, Janusz – Flachenecker, Helmut: Einführung. In: *Neuere Editionen der sogenannten „Ego-Dokumente“ und andere Projekte in den Editionswissenschaften*. Hg. v. Tandecki, Janusz – Flachenecker, Helmut. Toruń, 2015. 9–12.

Tchobanian

2001 Tchobanian, Pavel: Ani et son mythe (XIII^e–XIX^e siècles). In: *Ani, capitale de l’Arménie en l’an mil*. Éd.: Kévorkian, Raymond H. Paris, 2001. 276–282.

Timirgazin

2008 Тимиргазин, Алексей Дагитович: Член армяно-католической конгрегации мхитаристов на острове Св. Лазаря в Венеции Минас Бженкянц (Минас Медицины) [A velencei San Lazzaro-szigeten működő örmény katolikus mechitarista kongregáció tagja. Minas Bžškeanc’ (Minas Medici)]. In: *Исследования по арменистике в Украине*. Вып. 1. Симферополь, 2008. 111–116.

Tololyan

1999 Tololyan, Khachig: Textual Nation: Poetry and Nationalism in Armenian Political Culture. In: *Intellectuals and the Articulation of the Nation*. Eds.: Suny, Ronald Grigor – Kennedy, Michael D. Ann Arbor, Mich., 1999. 79–102.

Trócsányi

2018 Trócsányi, Zsolt: Die Rechtslage der Armenier in Transsilvanien während des Diploma Leopoldinum (1690–1848). In: *Armenier im östlichen Europa. Eine Anthologie*. Hrsg. v. Ganjalyan, Tamara – Kovács, Bálint – Troebst, Stefan. Köln–Weimar–Wien, 2018. 156–214.

Wilke

1997 Wilke, Brigitte: *Vergangenheit als Norm in der platonischen Staatsphilosophie*. Stuttgart, 1997. (Philosophie der Antike, 4.)

BÁLINT KOVÁCS

TRANSYLVANIAN “ANI-ARMENIANS” IN TRAVELOGUE BY MINAS BŽŠKEANC’

The study examines the 1830 travelogue by Venetian Mekhitarist monk Minas Bžškeanc’ (1777–1851), titled *Travel to Poland and Other Countries Inhabited by Armenians Descended from the Ancestors of Ani*. Written in Armenian, the 424-page work provides an unparalleled source on Central and Eastern European Armenian communities. While the title emphasizes Armenians in Poland, Bžškeanc’'s account covers a broader geographic area, from Vienna to the Caspian Sea, with particular attention to Armenians in the Carpathian Basin.

The text functions simultaneously as a travelogue, historical essay, and literary work, blending scholarly research with imagination. It exemplifies the literary shaping of collective identity and cultural memory, using the former Armenian capital, Ani, as a focal point. Bžškeanc’'s travelogue is historically, culturally, and literarily significant, contributing to diaspora studies and the history of Eastern European Armenian communities. Notably, he was among the first Armenian authors to write in modern Armenian (ašxarhabar).

Bžškeanc’ presents Eastern and Central European Armenians as a unified ethnic community based on shared ancestry, prefiguring nationalist identity discourses. Through the Ani origin myth, dispersed communities could conceptualize a common historical and cultural heritage despite geographic and social differences. This aligns with Benedict Anderson's concept of “imagined communities,” whereby members of a nation perceive themselves as part of a common community. In the annex of the study, a Hungarian-language translation of the sections on Armenians in the Carpathian Basin is published.

„Áni-örmények” a mai Magyarországon

2019 októberében a prágai *Orer Örmény Európai Magazin* különszámot közölt *A magyarországi örmények: történelem, jelen és jövő* címmel.¹ A kiadvány főként örményül beszélő magyarországi örményekkel készült interjúkra épült. A már közel négyszáz éve Erdélyben letelepedett és a magyar társadalomhoz – mint befogadó közeghez – integrálódott örmények, akik magukat „Áni-örményekként” definiálják, azonban csak periférikus szerepet kaptak. Az interjúk rávilágítottak a magyarországi örménységen belüli, a „régí” és az „új” diaszpóracsoportok közötti vitákra és feszültségekre is. Tanulmányunkban a Magyarországon élő erdélyi örmények identitását vizsgáljuk.

Magyarországon a 21. század elején alapvetően két örmény közösség építi és alakítja – a másiktól különböző – örmény identitását, amelyek egyaránt örmény diaszpórának tekintik magukat.² Mindkét csoport a „valódi örmények” kizárólagos képviselőjeként határozza meg önmagát, miközben megtagadja ugyanezt a státuszt a másik csoporttól. A két diaszpóracsoport tekintetében fontos tényező az asszimiláció foka, és emellett a sajátos közjogi keret is alakítja viszonyukat. 1993-ban a magyar Országgyűlés a szavazatok 96,5%-ával elfogadta a LXXVII. törvényt (*A nemzeti és etnikai kisebbségek jogairól*), amelyet alig két évtizeddel később a 2011. évi CLXXIX. törvény váltott fel (*A nemzetiségek jogairól*). Ezekkel a szabályozásokkal Magyarország jogilag elismerte és elfogadta az ország területén élő nemzeti és etnikai kisebbségek létét – amelyek a teljes magyarországi lakosság mintegy tíz százalékát teszik ki –, és védelmet, valamint kollektív és egyéni jogokat biztosított nekik.³ Az 1993. évi kisebbségi törvény rendelkezett arról is, hogy a kisebbségek jogainak érvényesítéséhez, kulturális örökségük megőrzésére az állam a nemzetiségi önkormányzatokon, kulturális egyesületeken és más közösségi intézményeken keresztül pénzügyi fedezetet nyújt.⁴ Az állami támogatásokért folytatott versengés feszültség-

* A szerző a Zentrum für Osteuropa- und internationale Studien / Centre for East European and International Studies (ZOiS) munkatársa (10117 Berlin Anton-Wilhelm-Amo-Str. 60., hakob.matevosyan@zois-berlin.de).

1 *Orer Armenian European Magazin* (Prága), 84. (2019).

2 A magyarországi örmények körében végzett empirikus kutatásomra építve írtam meg és védtem meg doktori disszertációm, amelyben a csoporton belüli kapcsolatokat elemeztem a magyarországi örmény diaszpóraidentitások konstruálása és pozicionálása szempontjából. Matevosyan, 2020.

3 Vö. Tóth, 2005.

4 Lantschner-Sergiu, 2012. 148.; Matevosyan, 2016. 172–173.

gekhez vezetett a magyarországi örmény csoportok között, mivel mindkét fél igyekezett monopolizálni a közösség képviselőt, eközben megkérdőjelezték a másik származásának és kulturális identitásának hitelességét.

Khachig Tölölyan a diaszpórákat „a transznacionális pillanat példászerű közösségeiként” határozta meg, amelyek kényszerű szétszóródás következtében jöttek létre, és „ellenálltak a teljes asszimilációnak, vagy megtagadták tőlük az asszimiláció lehetőségét – vagy mindkettőt egyszerre”.⁵ Noha az asszimiláció a diaszpóra-identitásokról szóló akadémiai diskurzus része, és a fogalom elméleti értelmezéséről széles körű szakirodalom áll rendelkezésre, a kutatók nagyrészt figyelmen kívül hagyják az asszimilálódott csoportokat, és rendszerint kizárják őket empirikus vizsgálataikból. Munkánk során egy teljesen asszimilálódott csoportot vizsgáltunk a magyarországi örmények között. Esetükben az Ániból való származás (tudata) képezi csoportidentitásuk alapját.

Kutatásunk a kvalitatív, társadalmi konstrukciós értelmezési keretben helyezkedik el. Ezért amikor autentikus identitásokról, az örmény identitás hitelesítéséről, az örmény származásról vagy végső soron magáról az örménységről és az örmény diaszpórához való tartozásról beszélünk, ezeket társadalmi konstrukcióként értelmezzük. Tehát nem valamiféle adott, idealizált kategóriaként vagy ortodox típusú örmény identitásként, amelyet Örményországban vagy a diaszpórában hoztak létre. Az örménységet nem formális nemzetiségként értelmezzük, amelyet az állampolgárság, a születési hely vagy a származás határoz meg.

A nemzeti identitás kérdését több szempontból is meg lehet közelíteni. Részben összefüggésbe hozható az állampolgársággal, de összekapcsolható az etnikai identitással is. Vitathatatlanul ez utóbbi megközelítés alkalmazható inkább az örményekre, akik – hasonlóan más, jelentős történelmi írásos és anyagi kultúrával rendelkező etnikai csoportokhoz – hosszú évszázadokon át államiság nélkül maradtak fenn és őrizték meg kultúrájukat. Ugyanakkor éppen emiatt a nemzetiség és az etnikai hovatartozás fogalma náluk sokszor ugyanannak tűnik, sőt sokan összekeverik.

Örmények a diaszpórában

Az örmény *sp'yurk'* szó a „diaszpóra” legelterjedtebb megfelelője. Etimológiai szempontból a *sp'r* mássalhangzó-torlódás a legtöbb indoeurópai nyelvben, így az örményben is előfordul.⁶ Tölölyan az örmény diaszpóra szó megjelenését Szent Nersesz Snorhali örmény katolikoszhoz és középkori teológushoz köti. 1165/6-ban első enciklikájában Snorhali – mint az egyház legfőbb vezetője – a *ts'ruealk'*, azaz „szétszórtak” kifejezést használta a szétszóródott örmény közösségek megnevezésére.⁷

5 Tölölyan, 2012. 4.

6 Tölölyan, 2005. 37. Vö. Djahukian, 2010. 698.

7 Tölölyan, 2005. 37.

Az örmény szakirodalomban a világban található örmény közösségek esetében a kutatók különbséget tesznek a „gaghut” (kolónia) és a „szpjurk” „diaszpóra” használata között⁸ az örmény történelem és szétszóródások periodizációja alapján.⁹ Többségük egyetért abban, hogy a „gaghut” a régi (1915 előtti) közösségekre vonatkozik, míg a „szpjurk” a modern (az 1915, az örmény népirtás utáni) közösségeket jelöli.¹⁰ Arman S. Yeghiazaryan ezzel a kronológiai alapú megkülönböztetéssel kapcsolatosan hangsúlyozza, hogy a tényleges anyaország léte, valamint a népirtás következtében szétszóródott nagyszámú örmény közösség alapvetően alakította át a modern diaszpóráközösségek intézményi szerkezetét, programjait és ideológiáit.¹¹

A Kelet-Közép-Európában élő örményekről szóló történeti leírásokban gyakran használták a „kolónia” kifejezést. Az erdélyi származású mechitarista (örmény katolikus) szerzetes, Grigor Govrikean 1896-ban, a négy erdélyi örmény város egyikéről, Szamosújvárról megjelent munkájában így fogalmaz: „Az erdélyi örmény kolóniák közül a legjelentősebb, a legnagyobb, a legműveltebb, a leggazdagabb, a legfejlettebb, a leginkább örmény szellemmel és lakossággal rendelkező város Szamosújvár, azaz Armenopolis.”¹²

Más szempontból vizsgálva, a mai (globális) örmény diaszpórában alapvető különbséget kell tenni az örmények két csoportja között: az egyik a „hajasztanci”-ak csoportja, az Örményországból, azaz „Hajasztanból” nemrég kivándorolt örmények, a másik pedig a „szpjurkahaj”-ak csoportja, a diaszpórában már régóta élő, az asszimiláció bizonyos fokán lévő örmények. Az „igazi örmény” – a nyelvi kötődéssel, a szülőföldön lakással, a vallási kötődésekkel, az örmény kollektív emlékezetben való részesüléssel stb. meghatározott – követelménynek minden bizonynyal jobban megfelelnek a hajasztanci örmények, ugyanakkor a diaszpóra örményei olyan sajátos jellemzőkkel rendelkeznek, amelyek – a fent említett elemek mellett – országonként változó egyéb elemeket is magukban foglalhatnak. Razmig Panossian *The Armenians: From Kings and Priests to Merchants and Commissars* (2006) című alapvető művében összehasonlító elemzést nyújtott az örmény identitásról, valamint a „nemzetépítés” folyamatairól a Szovjetunión belüli Örményországban és a diaszpórában. Összehasonlításában megvizsgálta az Örményország és a diaszpóra közötti éles elválasztó vonalakat, hangsúlyozva ugyanakkor, hogy a nemzet e két egysége társadalmilag, politikailag és kulturálisan is mélyen összefonódott. Arra a következtetésre jutott, hogy az 1970-es évekig a diaszpórában az örmény nemzeti identitás szorosan kapcsolódott az örmény közösségi szervezetekhez és hagyományos politikai pártokhoz.¹³

8 Vardanyan, 2016. 125.

9 Például: Pattie, 1997.

10 Például: Melik'set'yan, 1985.

11 Yeghiazaryan, 2014. 33–51.

12 Govrikean, 1896. V.

13 A hagyományos örmény politikai pártok, a Dasnakcutiun, a Ramkavar és a Hncsak a 19. században jöttek létre, és mind a mai napig szerves részét képezik mind Örményország, mind a diaszpóra társadalmi életének. Panossian, 2006. 265.

A kelet-közép-európai örmény diaszpórák esetében azonban egészen mást látunk, az örmény politikai pártokhoz és közösségi szervezetekhez való kapcsolódás helyett identitásukat más tényezők határozták meg. Identitásuk fontosabb elemei a kora újkorban (főleg a 17. század óta) a kereskedelmi útvonalak mentén és a kézműipari centrumokban, több helyszínen zajló regionális és lokális folyamatok során alakultak ki.¹⁴ Megjelenik önképükben a származás, amely alapján „Áni-örményeknek” nevezik magukat, vagy az egykori nemesi rang (az arisztokráciához való tartozás) és a társadalmi mobilitás kérdése.¹⁵ A helyi társadalmak sokfélesége ellenére a magyarországi örmények identitása a kelet-közép-európai társadalmi környezet szélesebb kereteiben értelmezhető.

A kelet-közép-európai örményeket „Áni-örményként” tárgyaló tudományos diskurzusban elsősorban Minas Bžskeanc’ (1777–1851) 1830-as úti beszámolója jelent mérföldkövet.¹⁶ A mű nemcsak terjedelmes örmény nyelvű útleírás, hanem önálló koncepció arról, hogy valamennyi kelet-európai örmény közösség egy-egy-egy eredetű, Ániból érkező népcsoport.¹⁷

Bžskeanc’ mellett érdemes megemlíteni Levon Babayan Tbiliszbén, 1911-ben örményül publikált kötetét a bukovinai örményekről. Levon Babayan 1907–1909 között Bukovinába, Romániába és Galíciába utazott, ahol felkereste az örmény lakosságú városokat és falvakat, tanulmányozta az egyházi anyakönyveket, és feljegyzéseket készített. Leírásaiban bemutatta az örmény nyelvet és különböző nyelvjárásait, amelyeket ezeken a településeken az örmények beszéltek, de amelyeket fokozatosan elveszítettek. A nyelvre vonatkozó érvelésében megjelent, hogy a helyi örmények Ániból származnak: „A lengyelországi örmények beszélt nyelve kezdetben az anyanyelvük, azaz az örmény, azon belül is az áni dialektus volt, amely fokozatosan magába olvasztotta az uralkodó lengyel nyelv hatásait.”¹⁸ Babayan követte az örmények szétszóródását, ami – mint hangsúlyozta – Áni 11. századi bukása után következett be. Bemutatta az örmények vándorlását, megtelepedését és jelenlétét a Krímben, Moldvában, Havasalföldön, Galíciában, Erdélyben és Magyarországon, valamint Dél-Oroszországban. Emellett részletesen ismertette a bukovinai örmények történetét is, előbb a Moldvai Fejedelemség, majd a Habsburg-uralom idején.

Hakob Siruni (1890–1973) a romániai örmény közösség történetét vizsgálta az *Örmények krónikája Romániában* című tanulmánysorozatában. Ő alapította az *Ani, anuar de cultură armeană* (Áni: Örmény Kulturális Évkönyv) című sorozatot (folyóiratként 1935–1938 között, évkönyvként pedig 1941–1943 között jelent meg), amelyben romániai örményekről szóló tanulmányokat közöltek és román klasszikus szövegek fordításait jelentették meg. A kiadvány szimbolikus kapcsolódási pont volt Ánihoz, mivel Siruni azt is állította, hogy a romániai örmények „Áni-örmények”, akik „nemcsak Áni romjainak töredékeit, hanem őseik hitét is magukkal

14 Kovács, 2014. 49–58.

15 Kovács, 2015. 253–260.

16 Bžskeanc’, 1830; eddigi egyetlen modern kiadása: Bžskeanc’, 2019.

17 Vö. Schütz, 1980. 121–122.

18 Babayan, 1911.

hozták”. Hasonlóképpen Suren Kolanjian ezredfordulón megjelent művében szintén azt állította, hogy a romániai örmények Ániból származnak. A romániai örmény közösségek, különösen a szucsávi örmények történetét vizsgálva Kolanjian a nyelvet és a vallást tette meg az identitás fő elemeivé, és a diaszpórában élők önazonosságát az etnicitás keretében értelmezte, amelyet a nyelvre és a vallásra szűkített.¹⁹

Nemcsak a tudományos diskurzusban, hanem a 19. századtól a fennmaradt forrásokban Kelet- és Kelet-Közép-Európa, valamint a Kaukázus és az Oszmán Birodalom örményei magukat „Áni-örményeknek” nevezték. Szimbolikusan és képzeletben őseik származási helyét a „lost city”-be, Ániba helyezték, az örmény Bagratida-dinasztia fővárosába, amelyet a szeldzsuk-törökök és a tatárok a 11. században megszálltak, majd a 14. században véglegesen elpusztítottak. A Bagratida-királyság és Áni – mint történelmi és utolsó főváros, valamint mint politikailag, gazdaságilag és kulturálisan fejlett település – az örmény államiság évszázadokon át tartó szimbóluma volt.²⁰ Áni lerochanása az örmények tömeges elvándorlását okozta, akik elsősorban Kelet-Európában telepedtek le. A város sok örmény számára a Krím félszigeten, a Kárpát-medencében és Lengyelországban inspiráló forrása lett annak, hogy elmeséljék dicső múltjukról szóló emlékeiket. Több évszázadon keresztül Kelet-Közép-Európa örmény közösségeinek egy része (főként Magyarországon, Romániában és Lengyelországban) mitikus ősi eredetére és „Áni-örmény” identitására hivatkozva igyekezett „hiteles” vagy „igaz” örménynek magát beállítani.²¹ Az „Áni-örmény” identitás szimbolikus erő, amelynek segítségével a többi csoport (a népirtás túlélői, a népirtás utáni, a posztsovjét/posztoszocialista rétegek) identitásától eltérő, etnikai jellemzőkön túlmutató, transznacionális, diaszpórán belüli identitást lehet kialakítani. Az „Áni-örmény” identitás tehát a kelet-közép-európai örmény önigazolás kikristályosodott történelmi narratívájává vált. Kovács Bálint kutatásai azt támasztják alá, hogy Áni a kelet-közép-európai örmények, különösen a magyarországi erdélyi örmények körében „lieu de mémoire” (Pierre Nora), azaz az emlékezet helye, amely a származást jelentette, képzeletbeli emlékeket és szimbolikus kötődéseket őseik hazájához és történelmi földjeikhez, sőt Áni romjaihoz is.²²

Örmények a mai Magyarországon

A mai magyarországi örmények egyik csoportja több, különböző időben zajló migrációs hullám eredményeként jött létre: tagjai részben az 1915-ös örmény népirtást követően kerültek a Kárpát-medencébe,²³ részben pedig Örményországból a Szovjetunió idején vagy a posztsovjét időszakban érkeztek, különösen az 1990-es évek elején bekövetkezett gazdasági és politikai nehézségek miatt. A csoport különböző típusú örményeket foglal magában, például azokat, akik kényszerű migráció (a nép-

¹⁹ Kolanjian, 2000.

²⁰ Kovács, 2015. 252.

²¹ Mutaftian, 2018. 35–36.

²² Kovács, 2015.

²³ Kovács, 2019. 123–146.

irtást követően) vagy önkéntes migráció (posztszovjet hullám) keretében érkeztek (idetartoznak azok is, akik a Szovjetunióból emigráltak, bár számuk viszonylag csekély). A köztük lévő jelentős különbségek ellenére, a migrációs háttér miatt mégis együtt tárgyaljuk a különböző migrációs hullámokban érkezőket és leszármazottjait, és „nem kategorizált örményeknek” nevezzük őket. Magyarországon ők gyakorlatilag egy diaszpóracsoportot alkotnak, és ma már vezető pozíciókat töltenek be a diaszpóra szervezeteiben. A köztük lévő kohéziót a közös kulturális elemek erősítik, mint például az örmény népi kultúra emléke, az örmény apostoli egyházhoz való tartozás és az örmény nyelv (legalábbis részleges) ismerete.

A „nem kategorizált örmények” vezetői és aktív tagjainak többsége – az utolsó migrációs hullám – az 1980-as és az 1990-es években önként távozott Örményországból, ezért az erdélyi örmények – a másik csoport – bizalmatlanok velük szemben, és náluk felsőbbrendűnek érzik magukat. Ez az érzés azonban mind a két oldalon megfigyelhető. Az interjúkban a kölcsönös felsőbbrendűség-érzés jelenik meg: az „erdélyi örmények” szerint a „nem kategorizált örmények” foglalkozás tekintetében alacsonyabb státuszú munkákat végeznek és kevésbé iskolázottak, valamint kevésbé ápolják a kulturális hagyományokat. A „nem kategorizált örmények” viszont azt vetik az erdélyi örmények szemére, hogy nem tudják az örmény anyanyelvet, nem tartják magukat az örmény vallási gyakorlathoz, nem ismerik a modern értelemben vett hazát. A posztszovjet örmények szerint az erdélyi örmények identitása „vegyes és zavaros”, és inkább magyarnak tekinthető, mint örménynek.²⁴

A Magyarországon élő erdélyi örmények mind a mai napig „Áni-örményként” definiálják magukat, az egykori főváros kereskedelmi, gazdasági, politikai és kulturális fejlettségének emléke még mindig fontos identitásalkotó elem számukra. Az ősök előkelő társadalmi helyzete szintén jelen van tudatukban: ahogy Áni, a királyi város egyfajta arisztokrata központ volt, úgy Erdélyben őseik családjai a nemesség és arisztokrácia részét képezték.²⁵ Gyökereik révén úgy érzik, hogy ők a „valódi örményekhez” tartoznak, és gyakorlatilag felsőbbrendűnek tartják magukat a többi, „nem Áni-örményhez” képest.

Az erdélyi örmények fokozatosan olvadtak be a magyar társadalomba, elsősorban a nyelvi asszimiláció, a vegyes házasságok és a hagyományos kereskedelmi, valamint kézműves foglalkozások gyakorlása révén. A folyamatot a római katolikus egyházzal kötött vallási unió is ösztönözte, jóllehet később az unitus (örmény rítusú római katolikus) egyházhoz való tartozás maradt azon kevés jellemzők egyike, amely megkülönböztette az erdélyi örményeket a magyar társadalom többi részétől.²⁶ Kovács Bálint megállapította, hogy míg a 18. századból származó iratok között viszonylag nagy számban jelennek meg örmény nyelvű dokumentumok, a 19. századtól kezdve egyre inkább a magyar lett a domináns nyelv. A gyergyó-szentmiklósi örmény legényegylet egyik 20. század eleji jegyzőkönyve így fogal-

²⁴ Lásd: Matevosyan, 2024.

²⁵ Vö. Tamáska, 2018. 35.

²⁶ Nagy, 2020; Nagy, 2021.

maz: „Szeressük elsősorban gyönyörű templomunkat, és gyakran látogassuk! Keresük szertartásainkat, melyekben nyelvünk egyedül él; szokásainkat, melyek drága örökségként szállottak reánk.” Ebben az időszakban az erdélyi örmények etnikai identitását alapvetően három elem táplálta: az örmény templomok (és így az örmény egyházi közösséghez való tartozás), az örmény liturgia nyelve és a népszokások.²⁷

„Apám mesélt nekünk Ániról” – a származás narratívája mint csoportalkotó tényező

A magyarországi örmények körében végzett empirikus kutatásunkban – amelynek során 33 örmény származású személlyel készítettünk interjút – az örmény diaszpórán belüli identitások létrejöttét és a magyarországi csoportok közötti viszonyokat elemeztük. Kíváncsiak voltunk arra, milyen kérdésekben és hogyan zajlanak a régi és az új örmény diaszpórák közötti viták Magyarországon. Az interjúk során biztosítottuk a kutatás anonimitását, ezért az alábbi szövegben semmilyen személyes adat vagy név nem kerül nyilvánosságra.

Az alábbi interjúrészletben Mavika egy kódnév, amely alapján nem lehet sem a nemét, sem más személyes adatot a válaszadóról megtudni. Mavika vegyes származású erdélyinek azonosította magát – „örmény és székely származású erdélyiek vagyunk” –, és származását „ismertnek” minősítette: „származásunk számunkra jól ismert tény volt”. A származás ismeretét szülei által átadott tudásként fogalmazta meg: „Apám, de anyám is sokat beszélt Erdélyről.” Az örmény származásról átadott tudás az örmény nép kulturális hovatartozásáról szóló narratívák szimbolikus és elképzelt, de magától értetődő elemeire utalt: „Apám mesélt nekünk Ániról, a legendákról, az Ararát hegyről.”

Interjúkészítő: Mikor fedezte fel örmény származását?

Mavika: Nagyon fiatalon. Apám, de anyám is sokat beszélt Erdélyről. Anyám székely volt, erdélyi székely. Így nőttünk fel, tudva, hogy örmény és székely származású erdélyiek vagyunk. Ismertük a családunk mindkét oldalát. Apám mesélt nekünk Ániról, a legendákról, az Ararát hegyről, így származásunk jól ismert tény volt számunkra. (...) Apai nagyapám és nagyanyám is örmény volt, így mindkét családunk tisztá erdélyi örmény volt. Ániból érkeztünk, a Kaukázuson, a Krím félszigeten, Galicián és Moldván keresztül végül Erdélybe. A családnak vannak születési anyakönyvei, amelyek az 1600-as évekre nyúlnak vissza, és az örmény nemesek genealógiájában is szerepelünk. Családom az 1700-as években kapott nemesi címet, ami azt jelenti, hogy mi voltunk az első telepesek Erdélyben. (...) Tudom, hogy őseim gazdag kereskedők voltak, és hatalmas földeket vásároltak.

27 Kovács, 2011. 199–200.

Mavika ősei származásának hangsúlyozása felhívás arra, hogy ismerjék el Áni szimbolikus erejét, amelynek segítségével hitelesítheti valódi örmény származását: „Ániból érkeztünk (...) mi voltunk az első telepeseek Erdélyben”. Mavika számára a gazdagság – „őseim gazdag kereskedők voltak, és hatalmas földeket vásároltak” – és az ősök nemesi címei, mint kulturális tőke – „az örmény nemesek genealogiájában is szerepelünk” –, szintén táplálták az örmény származás igazolásának szimbolikus erejét. Ennek a szimbolikus erőnek kulcsfontosságú eleme a származás tisztaságának hangsúlyozása, az utalás az örmény felmenőkre: „apám oldalán (...) mindkét családunk tiszta erdélyi örmény volt”. Mavika megkülönböztette apja „tiszta örmény” és saját többszörös – örmény és székely – származását. Önmagát – az ősök tiszta örmény, illetve vegyes származására hivatkozva – erdélyi örmény származásának minősítette.

Interjúkészítő: Mit jelent az, hogy „erdélyi származású örmény Magyarországon”?

Mavika: Az „erdélyi származású örmény Magyarországon” olyan személy, aki Erdélyben született, származási országa Örményország, szent hegye az Ararát, ugyanakkor ápolja az erdélyi kultúrát és hagyományokat is, mert ez a családi öröksége. Olyan ember, aki tudatában van örmény gyökereinek, de az erdélyieknek is, mert ez fut végig a családján. A mi közösségünk 350 éve asszimilálódott a magyar társadalomba és kultúrába. De még mindig ápolja az örmény kultúrát és hagyományokat. A másik közösség folyton azt mondja, hogy csak ők tudnak örményül. Nos, én azt mondom, hogy az örmény nyelv ismerete önmagában nem elég. Ismerni kell a kultúrát is! Mert erre van szükségünk. Arra a kultúrára, amit keletről lehet hozni.

Mavika önértelmezését („erdélyi örmény Magyarországon”) más örmény csoportokkal szemben fogalmazta meg. A kulturális hitelesítést tekinti az örmény származás elsődleges kritériumának, szemben más csoportok nyelvi hitelesítésre épülő megközelítésével.

Záró gondolatok

Az „erdélyi örmények” identitásának középpontjában a lost cityből, azaz az Ániból való származás narratívája áll, amely nem csupán történeti eredetmítosz, hanem közösségi önazonosságot megalapozó szimbolikus erő, amely a diaszpórán belüli hatalmi viszonyok, az identitások hitelesítésének és a befogadás–kizárás stratégiáinak egyik legfontosabb szervező elve. Ez lehetővé teszi az erdélyi örményeknek, hogy a kelet-közép-európai örmény diaszpóra keretein belül saját, arisztokratikus és történetileg igazolt örménységüket hangsúlyozzák. Az identitás társadalmi konstrukció, amit a csoportok saját történeti narratíváik és szimbolikus önreprezentációik révén alakítanak. A magyarországi örmény közösségek története azt mutatja, hogy az identitás a diaszpórában nem statikus örökség, hanem folyamatosan újrafogalmazott társadalmi gyakorlat, amelyben a történelmi emlékezet, a származás narratívái és a kulturális szimbólumok egyaránt meghatározó szerepet játszanak. Az „er-

déli örmények” identitásának alakulása, illetve más diaszpórák hasonló tapasztalatait azt mutatják, hogy a származás és az eredet kérdése egyszerre forrása a közösség összetartozásának és belső megosztottságának. Éppen ezért a származás és az eredet vizsgálata nélkül nem érthetjük meg a diaszpóra dinamikáit.

Forrás- és irodalomjegyzék

1. Kiadott források és szakirodalom

Babayan

1911 Babayan, Levon: *Hayery Moldaviayum ev Buk'ovinayum. Patma-azgagrakan usumna-sirut'yun* [Örmények Moldvában és Bukovinában. Történeti-néprajzi tanulmány]. Tbiliszi, 1911.

Bžškeanc'

1830 Bžškeanc', Minasay: *Čanaparhordut'iwn i Lehastan ew hayl kołmans bnakeals i Haykazanc' sereloy i naxneac' Ani k'alakin* [Utazás Lengyelországba és más országokba, amelyeket olyan örmények laktak, akiknek ősei Áni városából származnak]. I Venetik, I Vasn Srboy Łazaru, 1830.

2019 *Der Reisebericht des Minas Bžškeanc' über die Armenier im östlichen Europa (1830)*. Hg. v. Kovács, Bálint – Grigoryan, Grigor. Wien–Weimar–Köln, 2019. (Armenier im östlichen Europa, 5.)

Djahukian

2010 Djahukian, Guevorg: *Hayeren stugabanakan bar'aran* [Örmény etimológiai szótár]. Jereván, 2010.

Dufoix

2015 Dufoix, Stéphane: The Loss and the Link. A Short History of Long-Term Word 'Diaspora'. In: *Diasporas Reimagined. Spaces, Practices and Belonging*. Eds.: Sigona, Nando – Gamlen, Alan – Liberatore, Giulia – Neveu Kringelbach, Hélène. Oxford, 2015. 8–11.

Govrikean

1896 Govrikean, Grigor: *Dransilowanioy hayoc' metropolisə kam nkaragir Kerla hayak'alak'i. I gir ew i patkers* [Az erdélyi örmények metropolisza, Szamosújvár, azaz az örmény város]. Vienna, 1896.

Kolanjian

2000 Kolanjian, Suren: *Rumanahayut'ean Anin. Suchavayi Hay Gaghut'y* [A romániai örmények Ánija. Az örmény kolónia Szucsávéban]. Jereván, 2000.

Kovács

2011 Kovács Bálint: Örmények Erdélyben (a 17. századi letelepedéstől a 20. századig). Armenians in Transylvania (from 17th-century Settlement to the 20th Century). In: Bernád Rita – Kovács Bálint: *A Szamosújvári Örmény Katolikus Gyűjtőlevéltár. Repertórium. The Armenian Catholic Collective Archive in Armenopolis. Repertory*. Budapest–Gyulafehérvár–Leipzig, 2011. 11–46., 199–234. (Erdélyi Római Katolikus Levéltárak, 4.)

2014 Kovács, Bálint: „Noahs Arche für die armenischen Werte.” Die Gründung des Armenischen Museums in Armenierstadt. In: *Die Kunst der Armenier im östlichen Europa*. Hrsg. v. Dmitrieva, Marina – Kovács, Bálint. Köln–Weimar–Wien, 2014. 49–58.

2015 Kovács, Bálint: Ursprungsimagination. Die armenische Hauptstadt Ani als lieu de mémoire. In: *Leipziger Zugänge zur rechtlichen, politischen und kulturellen Verflechtungsgeschichte Ostmitteleuropas*. Hrsg. v. Müller, Dietmar – Skordos, Adamantinos. Leipzig, 2015. 251–260.

2019 Kovács Bálint: Örmények Magyarországon a két világháború között. In: *Az emlékezet száz éve. Így látja az utókor az örmény népiartást*. Szerk.: Kovács Bálint – Botos Máté. Bp., 2019. 123–146.

Lantschner–Constantin

2012 Lantschner, Emma – Constantin, Sergiu: Legal Country Study: Hungary. In: *Practice of Minority Protection in Central Europe*. Eds.: Lantschner, Emma – Constantin, Sergiu – Marko, Joseph. Bozen/Bolzano, 2012. 141–193.

Matevosyan

2016 Matevosyan, Hakob: Incompatible Identities. The Armenian Diasporic Communities in Hungary. In: *Armenians in Post-Socialist Europe*. Eds.: Siekierski, Konrad – Troebst, Stefan. Köln–Weimar–Wien, 2016. 170–178.

2020 Matevosyan, Hakob: *Armenian Diasporic Field of Hungary: A Cultural Sociology*. [Dissertation zur Erlangung des akademischen Grades Doctor Philosophiae (Dr. phil.). Universität Leipzig.] Leipzig, 2020.

2024 Matevosyan, Hakob: Diasporic Authority and Cultural Identities in the Armenian Diasporic Field of Post-Socialist Hungary. In: *Migration, Post-Socialism, and Diasporic Experiences. Fragmented Lives, Entangled Worlds*. Eds.: Jašina-Schäfer, Alina – Aivazishvili-Gehne, Nino. Berlin–Boston, 2024. 51–68. (Journal für Kultur und Geschichte der Deutschen im östlichen Europa [JKGE], 5.)

Melik'set'yan

1985 Melik'set'yan, Hovik: *Hayrenik'-Sp'yur'k' ar'nch'ut'yunnere ev hayrendardzut'uny (1920–1980)* [A haza és a diaszpóra kapcsolatai és a repatriáció (1920–1980)]. Jereván, 1985.

Mutafian

2018 Mutafian, Claude: *La Saga des Arméniens de l'Ararat aux Carpates*. Paris, 2018.

Nagy

2020 Nagy, Kornél: The Foundation of the Armenian (Ruthenian) College of Lviv (1664–1681). In: *Eastern Theological Journal*, 6. (2020) 1. sz. 35–75.

2021 Nagy, Kornél: *The Church-Union of the Armenians in Transylvania (1685–1715)*. Göttingen, 2021.

Panossian

2006 Panossian, Razmik: *The Armenians. From Kings and Priests to Merchants and Commissars*. New York, 2006.

Pattie

1997 Pattie, Susan Paul: *Faith in History: Armenians Rebuilding Community*. Washington, 1997.

Schütz

1980 Schütz, Edmond: The Stages of Armenian Settlements in the Crimea. In: *Transcaucasica. Quaderni del Seminario di Iranistica, Uralo-Altaistica e Caucasologia dell'Università degli Studi di Venezia*, 2. (1980) 116–135.

Tamáška

2018 Tamáška, Máté: *Armenian Townscapes in Transylvania*. Köln–Weimar–Wien, 2018.

Tóth

2005 *National and Ethnic Minorities in Hungary, 1920–2001*. Ed.: Tóth, Ágnes. Boulder, Colorado – Highland Lakes, New Jersey – New York, 2005.

Tölölyan

2005 Tölölyan, Khachig: Armenian Diaspora. In: *Encyclopedia of Diasporas: Immigrant and Refugee Cultures around the World*. Vol. I: *Overviews and Topics*. Eds.: Ember, Carol – Ember, Melvin – Skoggard, Ian. New York – London, 2005. 35–46.

2012 Tölölyan, Khachig: *Diaspora Studies. Past, Present and Promise*. Oxford, 2012. (International Migration Institute, University of Oxford. Working Paper, 55.)

Vardanyan

2016 Vardanyan, Hratsin: The Term Value of Several Words Related to Migration in the Armenian Language. In: *Collection of Scientific Articles of YSU SSS. Proceedings of the Annual Scientific Session of 2015*. Eds.: E. Minasyan – A. Stepanyan – P. Hovhannisyan. Yerevan, 2016. 124–128.

Yeghiazaryan

2014 Yeghiazaryan, Arman: Hay Sp’ur’k’i patmut’yan parberakanatsume [Az örmény diaszpóra történetének periodizációja]. In: *Hayagitut’yun*, 2. (2014) 33–51.

HAKOB MATEVOSYAN

“ANI-ARMENIANS” IN CONTEMPORARY HUNGARY

This paper examines the “Ani-Armenians” of Hungary, a community that traces its origins to Armenians who migrated to Transylvania in the 17th century and later assimilated into Hungarian society. Despite deep linguistic and cultural assimilation, the “Ani-Armenians” continue to maintain a distinct sense of Armenianness, rooted in the idea of descent from the medieval city of Ani, the former Armenian capital. Based on interviews, the study shows how Ani serves as a symbolic point of reference for identity—a “lost city” that represents belonging, memory, and distinction. Referring to Ani allows the community to claim historical continuity and cultural authenticity, presenting themselves as the true bearers of Armenianness within Hungary’s diverse Armenian diaspora.

Emlékezet, veszteség és visszatérés¹

Az örmény kultúra egyik legfontosabb szimbólumaként Áni is hozzájárul az örmény nép emlékezetének ápolásához. Az emlékezet középpontjában az 1915-ös örmény népirtás és az örményeknek a mai Törökország középső és keleti részén fekvő elvesztett hazája áll. Annak ellenére, hogy a romváros kulcsfontosságú, csupán egy a kultúrát alkotó számos elem közül. A két neves amerikai tudós, a San Franciscó-i egyetem professzor emeritája, Carel Bertram és a University of California, Davis művészettörténész professzora, Heghnar Zeitlian Watenpaugh nemrég megjelent könyvei az örmény emlékezetkultúra több fontos aspektusát tárgyalják, ötvözve az emlékezetkutatás, a diaszpórakutatás, a tárgyi kultúra és örökség vizsgálatának, valamint más kapcsolódó tudományterületek eredményeit.

Carel Bertram monográfiája az örmény veszteségeket és szenvedéseket vizsgálja a népirtás túlélőinek és leszármazottaiknak a szemszögéből. Azokéból, akik Törökországba látogattak, hogy megkeressék őseik házait, szülővárosukat vagy falvaikat, valamint családjuk és nemzetük múltjának egyéb nyomait. A mintegy 15 évnyi kutatás és írás eredményeként született könyv a szerző tapasztalataira épül. Carel Bertram csatlakozott az elvesztett hazájukba utazó örményekhez, beszélgetéseket folytatott és leveleket váltott velük, valamint megnézte az utazásaikról készült képeket és videókat, és elolvasta tanúvallomásaikat, verseiket, cikkeiket és könyveiket. Velük együtt sétált az egykori örmény negyedek utcáin, megfigyelte szimbolikus gesztusaikat és spontán rituáléikat a múltba vezető kapukként megjelenő helyeken, és belenézett a kopott fényképekkel és az ősi hazájukban gyűjtött földdel és kövekkel teli bőröndjeikbe, amelyeket magukkal hoztak. Ez a hatalmas és gazdag etnográfiai anyag lehetővé teszi a szerzőnek, hogy erőteljes válogatást mutasson be egyéni történetekből, amelyek mindegyike egyedülálló módon személyes. Mindazonáltal univerzális portré bontakozik ki az emberi tapasztalatokról és érzésekről, a traumáról és a rezilienciáról, a fájdalomról és a dühről vagy a reményről és a lezárásról. Bertram együttérzéssel, érzékenységgel és a részletek iránti figyelemmel írja le főszereplőinek az elvesztett kötődéseik és kapcsolataik iránti vágyát, lehetőségeiket és szimbolikus cselekvésüket a feledés vagy a szándékos pusztítás árnyékában, valamint az értelmet és a kapcsolódást kereső útjukat.

1 Bertram, Carel: *A House in the Homeland: Armenian Pilgrimages to Places of Ancestral Memory*. Stanford, California: Stanford University Press, 2022. 312 p.; Watenpaugh, Heghnar Zeitlian: *The Missing Pages: The Modern Life of a Medieval Manuscript from Genocide to Justice*. Stanford, California: Stanford University Press, 2019. 436 p. Jelen írás két korábban megjelent recenzió alapul, azok átdolgozott és frissített változata (*Memory Studies*, 16. (2023) 3. sz. 657–660.; *Journal of Medieval Worlds*, 1. (2019) 4. sz. 65–67.).

A könyv 21 viszonylag rövid fejezetből áll, amelyek négy fő részt alkotnak: *A ház az anyaországban*, *Rituálék a szent birodalmában*, *Haza: érzelmek repertoárja* és *A megmaradtak jövője*. A négy részt megelőző bevezetés és a kötetet lezáró következtetés az ott-hon és a haza fogalmát határozza meg mint a tanulmány vezérfonalát és elsődleges elemzési kategóriáit.

Az első részben a szerző megvizsgálja a zarándokok különböző találkozásait házaikkal és „házhelyeikkel” – azoknak a személyeknek az érzéseit, akiknek szerencsésük van, és még mindig álló épületeket találnak, sőt kapnak is kulcsot az ajtóikhoz, illetve azokét is, akiknek szembe kell nézniük azzal a ténnyel, hogy őseik lakóhelyeinek minden nyoma eltűnt. Ezt követően Bertram visszatér az 1950-es évekre és az első példákra, amikor a diaszpórában élő örmények meglátogatták szülőhelyüket Törökországban. Megkülönbözteti a „szülőhelyi zarándokokat” (akik visszatértek a népirtás előtti lakhelyükre) a „leszármazott zarándokoktól” (akik olyan helyekre utaztak, amelyről a túlélőktől hallottak), akik a könyv főszereplői.

A második rész az örmény zarándokok által szentnek tartott helyeken végzett különböző rituálékot vizsgálja. Bertram itt a „formális vagy hagyományos rituálékot” – mint például az imádkozás vagy a gyertyagyújtás (ezek a rituálék általában az örmény ortodox keresztény hagyományból származnak) – elemzi, valamint a „kialakuló rituálékot”, amelyeket a zarándokok hoznak létre és végeznek, amikor elérik „otthonukat”. Az utóbbiak közül a szerző megkülönbözteti a megidézéseket, a relikviák gyűjtését, a közösség élményét, a fogadalmi ajándékok és tárgyak felajánlását, a szentélyek építését és az áldáskérést. A rituálék általános lényegét is meghatározza, mint egyfajta költészetet, és a zarándokokat olyan költökként mutatja be, akik „időtlen, de helyspecifikus spirituális visszatérést élnek át, amelyet meghatóan, mint egy letisztult egészet éreznek”.

A harmadik részben Bertram a zene szerepét vizsgálja az örmény veszteség emlékének megőrzésében és felidézésében, valamint a különböző idők és helyek összekapcsolásában. Részletesen kifejti, hogy az örmény zene előadása az elvesztett hazába tett zarándoklat részeként nemcsak a népirtás előtti örmény világgal köti össze az előadókat és a hallgatókat, hanem azokkal az egyénnel is, akik ezeket a dallamokat az Egyesült Államokban játszották, vagyis az ottani helyi örmény közösségekkel és általában az amerikai örmény diaszpórával. A szerző bemutatja, hogy a zarándoklat során alkalmazott specifikus diszkurzív stratégiák miként segítik „a szülőföld és a befogadó országban kialakult érzelmi és akár térbeli közösségek összeolvasztását, így a traumát a vitalitással”.

Végül a negyedik rész azokra a helyi lakosokra irányítja a figyelmet, akikkel az örmény zarándokok a látogatott helyeken kapcsolatba kerülnek: a kelet-törökországi területeken maradt néhány örményre, akik minden nehézség ellenére megőrizték örmény identitásukat; a helyiekre, akiket a zarándokok olyan örmények leszármazottainak gyanítanak, akik a népirtás után erőszakos iszlamizálás és kurd vagy török családokba való beolvasztás árán maradtak életben; valamint a kurdokra, akik elismerik mind a népirtást, mind a kurdok abban való bűnrészességét, és bocsánatot kérnek és gesztust tesznek az örmény–kurd megbékélés érdekében. A találkozások ezekkel az emberekkel mély hatással van a zarándokok elvesztett hazájukkal kapcsolatos élményeire.

Az *A House in the Homeland* figyelemre méltó könyv, amely egyedülálló betekintést nyújt az örmény népirtás túlélőinek és leszármazottaiknak, azoknak az embereknek a gondolataiba, érzéseibe és tetteibe, akik több mint egy évszázada tragikus, az örmény történelem menetét megváltoztató események árnyékában éltek életüket. Bertram szenvedélyes történetet mesél, amely érzelmileg és intellektuálisan is magával ragadja az olvasót.

Műve szépen megírt, rendkívül informatív, ugyanakkor vágyat ébreszt az olvasóban további értékes történetek iránt az emberi bátorságról, kitartásról, az értelem kereséséről és az emlékezet erejéről. A könyv nemcsak az örmény történelem és kultúra iránt érdeklődők, hanem az emlékezetet tanulmányozók számára is ajánlott olvasmány. Különösen azoknak javasoljuk olvasását, akik az emlékezet generációkon átívelő átadásával, továbbá az emlékezet, a mobilitás és a tárgyi emlékek metszéspontjában találkozó kulturális jelenségekkel foglalkoznak.

Bertram könyvével szemben Heghnar Zeitlian Watenpaugh *The Missing Pages* című műve egyetlen tárgyra – a *Zeytuni evangéliumok* nevű középkori örmény kéziratra – és annak évszázadok óta az örmények körében meglévő társadalmi jelentésére összpontosít, különös figyelmet fordítva a kézirat sorsára az örmény népirtás alatt és után.

A *Zeytuni evangéliumok* egy 13. század közepén készült remekmű, amelyet az örmény apostoli egyház feje, I. Konstantin katolikosz megbízásából Toros Roslin, a mai napig a legtehetségesebbnek tartott örmény miniatűrfestő művész készített. A kéziratot a 16. vagy a 17. században vitték Zeytunba (ma Süleymanlı, Törökország). A könyv nevét erről a városról kapta, ahol csodatévő és védelmező ereje miatt tisztelték. A címben szereplő nyolc „hiányzó oldal” a kánontáblákra vonatkozik, amelyeket a népirtás idején egy örmény túlélő eltávolított a könyvből, majd később az Egyesült Államokba vitt. Ott magántulajdonban maradtak, családi örökségként, egészen 1994-ig, amikor a Los Angeles-i J. Paul Getty Múzeum közel egymillió amerikai dollárért megvásárolta őket. 2010-ben az örmény apostoli egyház nyugati prelátusa beperelte a Getty Múzeumot egy kifosztott tárgy megszerzése miatt, és annak visszaszolgáltatását követelte. Ötévnyi, nagy nyilvánosságot kapott per után a két fél megállapodásra jutott, és a kánontáblák az egyház ajándékaiként a múzeumban maradtak. A megegyezés időben egybeesett a száz évvel korábbi örmény népirtás áldozatainak tiszteletére világszerte szervezett megemlékezésekkel.

A kézirat fennmaradó részének más sors jutott: egy helyi török, egy örmény pap és egy amerikai misszionárius jóvoltából a népirtás után az örmény apostoli egyház konstantinápolyi patriarchátusához került. A könyv ott maradt az 1960-as évek végéig, amikor ajándékba adták az örmény apostoli egyház ecsmiadzini katolikoszának, I. Vazgennek, akinek székhelye Szovjet-Örményországban volt. Ő pedig a drága tárgyat a jereváni Matenadarannek (Meszrop Mastoc Ókori Kéziratok Intézete) adományozta, amelyet az 1960-as években alapítottak, és amely mindmáig az örmény állam legféltettebb archívuma, kutatóközpontja és múzeuma, valamint a világ legnagyobb örmény kéziratgyűjteménye.

Heghnar Zeitlian Watenpaugh 400 oldalas könyve nyolc fejezetből áll. Bemutatja a kézirat változó szerepét és státuszát. A kéziratot az örmény egyház vezetője jámbor cselekedetként rendelte meg, majd Zeytun szent ereklyéjévé, a népirtás és az elveszett haza emlékévé, a nemzeti örökség részévé, alaposan tanulmányozott műalkotássá, kifosztott, megvásárolt és visszaszerzett kincssé, végső soron az örmény szétszóródás szimbólumává vált. Watenpaugh egyetlen kéziratot választott könyve főszereplőjének, ezzel csatlakozva a társadalomtudományok legújabb irányzatához, amely azt hirdeti, hogy a tárgyakat a társadalmi valóság teljes jogú résztvevőiként és az akadémiai kutatások alapvető témájaként kell kezelni, miközben azokat tágabb társadalmi-kulturális kontextusban kell bemutatni, és változó sorsukat nagyobb politikai és történelmi folyamatokhoz kell kapcsolni.

A monográfia megható és gondolatébresztő olvasmány, amely inspiráló módon ível irodalmi műfajokon és akadémiai diszciplínákon át. A könyv üzenete messze túlmutat a művészettörténeten és az armenológián. A szerző nemcsak azt vizsgálja, hogy a kánontáblázatok sorsa miként meséli el az örmény történetet, hanem olyan univerzális kérdése-

ket is érint, mint a bátorság és a szenvedés, valamint a tagadás és az igazság keresése. A könyvnek minden olyan ember olvasmánylistáján szerepelnie kell, aki a tárgykultúrát és a tárgyaknak a társadalomban betöltött jelentőségét tanulmányozza, a traumával és az emlékezéssel foglalkozik, vagy érdeklődik az emberi jogok és a kulturális örökség iránt.

*Konrad Siekierski**

* A szerző a Freie Universität Berlin Institut für Osmanistik und Turkologie posztdoktori kutatója (Gerda Henkel Stiftung) (14195 Berlin Fabeckstr. 23–25.).

A késő antik korban és a korai középkorban a Dél-Kaukázus három államra tagolódott: Nagy-Örményországra, Ibériára (Kelet-Grúzia, Kartli) és a kaukázusi „Albániára”. Ezeket az országokat soknemzetiségű, többnyelvű és vallásilag is sokszínű közösségek alkották. A terület földrajzilag és kulturálisan Délkelet-Európához és Nyugat-Ázsiához kapcsolódott. Már a 4. században megkezdődött az ott lakók keresztény hitre térése, ami tartós hatást gyakorolt a térség egészére. A következő évszázadokban a terület stratégiai ütközőzónává vált a bizánci, perzsa, arab, török és mongol birodalmak között.

Az utóbbi időben megélénkült az érdeklődés a különös állam, a kaukázusi Albánia és titokzatos népcsoportja, a kaukázusi albánok/udik iránt, amit Azerbajdzsán történetpolitikája váltott ki. Az azerbajdzsán felfogás az ókori néphez (a kaukázusi albánokhoz) köti a modern azeriek etnogenezisének és modern etnikai tudatát, illetve a közbeeső időszakot, amikor sem albánok, sem azeriek nem éltek a területen, egyfajta erőszakos örményesítéssel magyarázza. Más szavakkal kifejezve, az azerbajdzsán kormány és kutatók azt az elméletet terjesztik, hogy az azeriek a kaukázusi albánok leszármazottai, így országuk történelmileg egyenrangú Örményországgal és Grúziával. Ez főleg a 2020. évi, második karabahi háborút követően vált intenzívvé, a figyelem középpontjában pedig az „albánnak” nevezett templomok és kolostorok állnak, amelyek a háború során azerbajdzsáni ellenőrzés alá kerültek. Az „albánosító” megközelítés nem új keletű, Zija Bunyatov (Ziya Musa oğlu Bünyadov, 1923–1997), „a Szovjetunió hőse” érdemrenddel kitüntetett azeri történész nevéhez köthetik. Elméletét nemzetközi szinten többen is kritizálták – így például Nora Dudwick és Harun Yilmaz –, és revizionistának, valamint nacionalista indíttatásúnak minősítették.

A most ismertetendő kézikönyv szerkesztői Jost Gippert német nyelvész, valamint Jasmine Dum-Tragut osztrák armenológus. A 2023-ban megjelent kötet átfogó és tudományos elemzést nyújt a Dél-Kaukázusban fekvő egykori ország történelméről, kultúrájáról és nyelvi örökségéről. A 16 hosszabb és két rövidebb tanulmányból – gyakorlatilag fejezetből – álló összeállítás célja, hogy interdiszciplináris megközelítéssel, történettudományi, nyelvészeti, régészeti és vallástudományi szempontból átfogó képet nyújtson a kaukázusi Albánia történetéről.

Az első fejezetben (*A kaukázusi Albánia a görög és latin forrásokban*) Marco Bais kritikai elemzés alá veti a kaukázusi Albániára vonatkozó görög és latin szövegeket, többek között ókori térképeket és feliratokat. A dokumentumok vizsgálatával Bais értékes betekintést nyújt Albánia politikátörténetébe és kulturális identitásába az i. e. 1. századtól az i. sz.

1 *Caucasian Albania. An International Handbook*. Eds.: Gippert, Jost – Dum-Tragut, Jasmine. Berlin–Boston, Walter de Gruyter GmbH, 2023. 735 p.

2. századig. Forrásai között szerepelnek feliratok, valamint Strabón és Movszesz Horenaci szövegei. A fejezet kitér az albán ábécé felfedezésére és az albán feliratokra is, amelyek újra felélesztették a tudományos érdeklődést a régió iránt. Bais felhívja a figyelmet, hogy Farida Mamedova (1936–2021) azerbajdzsáni akadémikus munkássága – aki az egykori kaukázusi Albánia területét a modern kori Örményország területére helyezte – nemcsak szakmai agyaglyokat vet fel, de történetpolitikai alapot szolgáltat az azerbajdzsáni revíziós és katonai törekvéseknek is.²

A fentieket folytatva és kiegészítve Jasmine Dum-Tragut és Jost Gippert *A kaukázusi Albánia a középkori örmény forrásokban (5–13. század)* című tanulmánya azt vizsgálja, hogyan ábrázolták az örmény történétírók és krónikások Albánia népét, vallását és kormányzását. Az elemzés sokféle forráson alapul, beleértve a korai örmény írásokat és a helyi hagyományokat, és árnyalt képet ad Albánia krisztianizációjának legfontosabb szereplőiről, például Szent Elizeusról, Szent Grigoriszról és Urnajr királyról. Jost Gippert a Szent Katalin-kolostorban található grúz palimpszesztekben rejtőző bibliai szövegeket fejlett képalkotó technikák alkalmazásával vizsgálta, jelentősen hozzájárulva az eredeti kéziratok rekonstrukciójához. Itt szeretnénk az olvasók figyelmét felhívni arra az ERC-projektre, amely a Hamburgi Egyetemen zajlik Jost Gippert vezetésével, és amelynek keretében a kaukázusi kereszténység kezdeti időszakából származó palimpszesztek és különböző nyelvemlékeket vizsgálnak a legmodernebb technikával (a projekt címe: *The Development of Literacy in the Caucasian Territories, DeLiCaTe*).

A következő két fejezetben szintén nyelvészeti elemzéseket olvashatunk (*A kaukázusi albánok szöveges öröksége* és *A kaukázusi albánok nyelve*). Jost Gippert és a néhány éve elhunyt müncheni nyelvészprofesszor, Wolfgang Schulze a kaukázusi albán nyelv fő jellemzőit mutatják be, különös tekintettel annak írására, fonológiájára, morfológiájára és szókincsére. Ezek a fejezetek azért is figyelemre méltók, mert ellensúlyozni kívánják (és véleményünk szerint meggyőzően teszik) a történettudomány – a korábban említett történetpolitikai céloktól vezérelt – esetleges torzításait. Ebben az összefüggésben a Jost–Schulze szerzőpáros *A kaukázusi albánok és a modern udik* című fejezetben vázolja az udi nyelv sajátosságait. Történeti háttérként leírják, hogy az 1989–1990-es azeri–örmény összecsapások óta az udik egyetlenegy tömbben élő közössége Azerbajdzsánban Nic (Nidzs, Ниджл) faluban található (körülbelül 6000 fő). A másik központ, Vartasen (ma Oğuz) lakóinak többsége 1990-ben elmenekült, és a volt Szovjetunió különböző területein, többek között Örményországban, Grúziában, Oroszországban és Kazahsztánban telepedett le. Az udik összlétszáma ma nem haladja meg a 10 ezer főt, de közülük sokan már nem használják aktívan az udi nyelvet, amely Nicen kívül erősen veszélyeztetett. Az udik eltökéltek, hogy megőrzik vallásukat és ellenállnak a kényszerű törökösítésnek. Szintén az udikhoz kötődik Igor Dorfmann-Lazarev rövid írása, amely az udik Nagy Péter orosz cárnak 1724-ben írt levelét tárgyalja. Hasonló

2 Mamedova a kaukázusi albánok szerepét vizsgálja Kilikiában (11–14. század), valamint a karabahi kérdés eredetét. Azt állítja, hogy az ecsmiadzinai örmény egyház erőszakosan átalakította az albániai etnokulturális örökséget. Koncepciója szerint az azeriek a kaukázusi albánok, a kurdok, az alisok, a tatok és a törökök keveredéséből származnak, az albán etnosz pedig az i. e. 1. századtól az i. sz. 8. századig létezett, és Hegyi-Karabahban egészen a 19. századig tovább fejlődött. Mamedova a 9–13. századot kaukázusi albán reneszánsznak tekinti. Elutasítja az örmény állam létezését az i. e. 1. század és az i. sz. 5. század között, a térség felosztását a római, perzsa és bizánci uralomnak tulajdonítva, és egyetért Zija Bunyatovval abban, hogy az örmények lefordították, majd megsemmisítették az albán kéziratokat. Mamedova azt is állítja, hogy a késő középkori kilikiai örmény történészek és jogtudósok, köztük Szmbat Szparapet, Hetum Patmics és Mhitar Gos, valójában albán/azeri származásúak voltak. Мамедова, Фарид: *Кавказская Албания и албаны*. Баку, 2005.

levelet küldtek több dél-kaukázusi keresztény méltóságnak (főként örmény egyházi személyeknek és karabahi melikeknek). A leveleket az a remény inspirálta, hogy Oroszország dél-kaukázusi hódításai megszilárdulnak, és az orosz hatóságok támogatást nyújtanak majd a kaukázusi keresztény közösségeknek.

A kaukázusi albániai egyház történetével foglalkozik a harmadik tematikus egység. Charles Renoux az albán–örmény–grúz liturgiák közös vonásait vizsgálja egy palimpszeszt alapján, Jasmine Dum-Tragut pedig a 4–8. század között létezett kaukázusi albán egyház krisztológiai (dogmatikai) koncepcióját elemzi (amely mind a hierarchia, mind a teológia tekintetében az örmény apostoli egyházhoz állt közel). A kérdés azért is aktuális, mert Azerbajdzsánban az elmúlt időszakban az állam létrehozta a „kaukázusi albán egyházat”.

Több régészeti megközelítésű tanulmány is található a kézikönyvben, amelyek közül Patrick Donabédian építészettörténész *A „Hét Templom” együttese – Egy korát megelőző ökumenikus monostor?* című írását több kritikai észrevétellel illetjük. A szerző az azeri „Yeddi Kilsə” (Hét Templom) kifejezést használja, de véleményünk szerint az örmény megfelelőjét is be kellett volna építenie, hogy biztosítsa ennek az érzékeny témának a kiegyensúlyozott ábrázolását. Donabédian elismeri a régió kulturális változásait, beleértve az eredeti lakosság örményesítését és iberizálását, de a fejezet meglehetősen visszafogott a következők levonása tekintetében. Donabédian felhasználja Gülçöhrə Mammadova tanulmányait az albán templomokra vonatkozó kutatásában, ugyanakkor fontos felismerni, hogy Mammadova munkája nem objektív.³ Különösen vitatható Mammadova azon állítása, hogy Aghvank (a kaukázusi Albánia udi elnevezése) nem örmény, miközben hasonlóképpen elutasítja Szjunik régiójának (Zangezur, ma Örményország) örmény örökségét. Donabédian ironikus hangnemben szól elismert örmény történészekről, például Shahen Mkrtchyanról, és azzal vádolja őket, hogy meghamisítják a történelmet. Ezenkívül jelentősen hozzájárul a történelmi narratívák azerbajdzsánizálásához azzal, hogy újragondolja olyan történészek munkáit, mint Movses Kaghankatvatsi, Mkhitar Gosh, Farida Mamedova vagy Zija Bunyatov. Ezek komoly aggályokat vetnek fel a történelmi pontosság és objektivitás tekintetében.

A szerző nem vett figyelembe több olyan fontos forrást, amelyek alapvető jelentőségűek Calut (ma Azerbajdzsán) vonatkozásában, és amelyek elengedhetetlenek Albánia tanulmányozásához. Calutot a 15. század óta a kéziratok készítésének jelentős központjaként ismerik, és a település gazdag kulturális és vallási nevezetességekben. Még mindig állnak a Surp Astvatsatsin- (Szent Istenszüdő-) kolostor maradványai. A kolostorkomplexum két templomot, a gyülekezet tagjainak lakóhelyeit, erősített falakat és egy temetőt foglalt magában. A kolostor eredeti templomát 1411-ben Karapet albán katolikosz építtette, amit egy fennmaradt felirat is tanúsít: „Isten nevében én, Garabed katolikosz, a Szent Sír évében építettem ezt a templomot lelkem üdvösségéért. Akik ezt olvassák, emlékezzenek rám imáikban.”⁴ Ezenkívül a templomban található egy sírkő, amelyen egy felirat utal a három ott eltemetett katolikoszra, hangsúlyozva odaadásukat és az örök életre való várakozásukat.⁵ A feliratok megerősítik, hogy a kolostor 1411–1511 között az aghvani katolikoszok rezidenciája volt.

3 Мамедова, Гюльчохра Гусейн гызы: *Зодчество Кавказской Албании*. Баку, 2004.

4 Karapetyan, Samvel: *The Armenian Lithographs of Aghvank*. Yerevan, 1997. 89.

5 „Garabed katolikosz éve (1411)... / Ez a három Legfelsőbb arkja, / akiket Aghvan házában kentek fel, / Isten által vándoroltak rajta keresztül, / A bárkában vannak elzárva, / Várva azt, aki örök életet ad nekik, / Gyümölcsöző reménnyel várva.” Barkhutareants, Makar: *Aghuanits' yerkir yev dratsik'* [Aghvank földje és emlékei]. Jereván, 1999. 129.

A régészeti tanulmányok közül kiemelkedik Hamlet Petrosyan írása a Karabahban található Tigranakert városáról, amelyet számos más azonos nevű várossal együtt Nagy Tigrán örmény király (i. e. 140 k. – i. e. 55) alapított és saját magáról nevezett el. A tanulmány betekintést nyújt az ókori kaukázusi Albánia fejlett városépítési és védelmi stratégiáiba. Petrosyan eredményei még nagyobb jelentőséget nyernek annak következtében, hogy 2020-ban, a 44 napos háborúban Tigranakert régészeti lelőhelye elpusztult. A pusztítás felhívja a figyelmet a nemzetközi együttműködés fontosságára a közös kulturális örökség védelme érdekében.

A kötet ötödik nagyobb tematikai egysége az etnikai, vallási és társadalmi kérdésekkel foglalkozik. Az etnikai hovatartozás és a hatalom összefüggéseit elemzi Sergio La Porta cikke (*„Te albánnak mondd, én örménynek” – Etnicitás és hatalom diskurzusai egy örményországi albán király esetében*). Azt vizsgálja, miként használták a középkori uralkodók a feliratokat és az adományokat az etnikai és politikai identitások kialakítására a Kaukázusban. Igor Dorfmann-Lazarev azt mutatja be, hogy milyen nehézségekkel szembesültek a gandzaki (ma Gəncə, Azerbajdzsán) és a Kura völgyében élő örmények, amikor a muszlim uralom alatt vallási és kulturális identitásuk megőrzésére törekedtek. Az örmények, kurdok és muszlimok közötti interakciók mélyreható elemzésén keresztül Dorfmann-Lazarev rávilágít a vallási és társadalmi határok komplexitására. Hrach Chilingaryan oxfordi kutató írása rövid történelmi áttekintést nyújt a kereszténység történetéről Hegyi-Karabahban, majd arra összpontosít, hogy az azerbajdzsáni állam miként konstruálja meg és építi fel, az „albán apostoli egyházat”. Kritikusan áttekinti az azerbajdzsáni történelemszemléletet, az örmény örökség és annak eltüntetése esetében szisztematikus manipulációról ír. Vitatja Farida Mamedova korábban már említett revizionista elméletét, azzal érvelve, hogy az inkább egy szélesebb körű politikai célt szolgál, semmint a valódi történelmi kutatást. Chilingaryan bemutatja, hogy Azerbajdzsán állami támogatást élvező intézmények és kiadványok révén miként népszerűsíti ezeket a narratívákat, és hangsúlyozza, hogy további kutatásokra van szükség az azerbajdzsáni történelem alaposabb feltárásához.

A kaukázusi albánokról szóló kézikönyv hiánypótló munka, és fontos szakirodalomként szolgál a régió történetét és jelenét vizsgáló tudósok számára, gazdag és sokoldalú betekintést nyújtva a terület történelmi, nyelvi és régészeti örökségébe és viszonyaiba. Ugyanakkor, amint ez a recenzió is kiemeli, bizonyos témák további kritikus értelmezése elengedhetetlen ahhoz, hogy objektív és tudományosan megalapozott képet kapjunk a kaukázusi Albánia összetett múltjáról.

*Christine Baghdasaryan**

* A szerző a Pázmány Péter Katolikus Egyetem BTK Történettudományi Doktori Iskolájának hallgatója (1088 Budapest, Mikszáth Kálmán tér 1.).

Identitás és történelmi emlékezet¹

Takuhi Tavityan *Armenians in Bulgaria: Identity and Historical Memory* című művében arra törekszik, hogy választ adjon arra a kérdésre, mely főbb események, személyek és családok formálták a bulgáriai örmények történelmi emlékezetét, és miként járultak hozzá az örmény közösség összetartozás-tudatának kialakulásához, és milyen módon formálják az emlékek a kortárs örmény identitást. A szerző egyedi megközelítést alkalmaz, azokat az eseményeket és személyeket vizsgálja, amelyekre és akikre a bulgáriai örmények emlékeznek. A kutatás módszerei közé tartozik a történelmi források, a periodikák elemzése, valamint személyes (antropológiai) interjúk készítése az örmény közösség tagjaival.

Az örmény jelenlét Bulgáriában hosszú és sokrétű múltra nyúlik vissza, és több bevándorlási hullámhoz kötődik. A legkorábbi megbízható források az 5. századra datálják az örmények megtelepedését a mai Bulgária területén és környékén, amikor örmény katonák és családjaik érkeztek Makedóniába, Trákiába, Plovdiv vidékére és a Duna mentére, hogy a Bizánci Birodalom határait védelmezzék. A 7–10. században a paulikiánus mozgalom követői alkották a következő jelentős betelepülési hullámot. A paulikiánusok főként Trákiában alapítottak közösségeket. Az oszmán uralom idején új örmény közösségek jöttek létre olyan városokban, mint Dobrics, Plovdiv, Rusze, Sumen, Szilisztra, Szófia és Várna. A 19–20. század fordulóján, különösen az 1894–1922 közötti években, az örmény népirtás elől menekülő ezrei találtak menedéket Bulgáriában; számuk 1926-ra meghaladta a 27 ezer főt. Ez az utolsó migrációs hullám új lendületet adott az örmény politikai, társadalmi és kulturális élet fejlődésének: a három nagy párt (Hncsak, Dasnakcutiun, Ramgavar) diaszpórában működő szervezetei révén élénk politikai tevékenység bontakozott ki, valamint mintegy hetven(!) örmény nyelvű periodika jelent meg a 20. század közepéig. Fontos megemlíteni, hogy az örmény közösség életében kiemelkedő egyéniségek is szerepet kaptak, mint Garegin Nzhdeh, aki Szófiában katonai kollégiumban szerzett képesítést, és a Balkán-háborúban az örmény önkéntesek élén harcolt, majd később a bulgáriai örmény közösség szervezésében és kulturális életében is meghatározó szerepet játszott.

A könyv nemcsak a történelmi emlékezet és a kollektív identitás különböző aspektusait vizsgálja, hanem az örmény média szerepét is a diaszpórában élők csoportidentitásának megőrzésében. Emellett a szerző azt elemzi, hogy milyen tényezők hatnak az örmény identitás jelenlegi alakulására.

Takuhi Tavityan kiemeli, hogy a téma a tudományos diskurzusból eddig gyakorlatilag kimaradt. A szakirodalmi áttekintésben meghatározza a tudományterületen meglévő fő

¹ Tavityan, Takuhi: *Armenians in Bulgaria: Identity and Historical Memory*. Costa Mesa, CA., Mazda Publishers, 2021. xxvi + 366 p. (Armenian Studies Series, 20.)

hiányosságokat. Eddig a történettudomány alapvetően a Bizánci Birodalom 8–10. századi telepítési politikáját vizsgálta, vagy a bacskovói kolostor Grigor Bakurian általi alapítását, illetve egyes kutatók – így Lina Gergova, Agop Giligyan és Ani Modikyan – a plovdivi örmény közösség történetére összpontosítottak.

Takuhi Tavityan kronológiai sorrendben elemzi a történelmi forrásokat, kiemelve a kiemelkedő örmény származású személyiségek tevékenységét a középkortól kezdve, majd ezt követően azt mutatja be, hogy az említett személyek milyen hatást gyakoroltak az örmény közösségre. Megvizsgálja a korabeli irodalmi, képi és sajtóforrásokat, leginkább arra figyelve, hogy miként ábrázolják ezeket a személyeket, és hogyan épül és terjed az emlékezet az örmény közösségben. 2015–2017-ben interjúkat készített, melyek során az örmény közösség tagjait kérdezte.

Az első, *Emlékezet és identitás. Történelem és emlékezet. Elméleti megfontolások és meghatározások* című fejezetben a szerző a történelmi emlékezet, az identitás és a kollektív emlékezet kulcsfogalmait tárgyalja, valamint a kutatás módszertanát és irányait vázolja. Ezt követően a bulgáriai örmény emlékezetre fókuszál, megjegyezve, hogy a helyi örmények emlékezete az emlékekre, emlékművekre, történeti feldolgozásokra épül. Az örmény identitást a modern történelem eseményeinek emlékei alakítják, köztük az örmény népirtás. A könyv azonban elsősorban a középkori bolgár történelemben való örmény jelenletre koncentrál.

A második fejezet az *Örmények Bulgáriában a középkorban* címet viseli, amelyben a szerző a szakirodalom alapján rekonstruálja ezt az időszakot, bemutatva az örmények megjelenését a középkori forrásokban, historiográfiában és az állítólag örmény származású személyiségekkel (például Grigori Bakuriani) kapcsolatos vitákat. Tavityan megjegyzi, hogy a görög, latin, örmény és bolgár nyelven írt korai források információkat tartalmaznak az örmények bulgáriai jelenlétéről. Számos bolgár és külföldi szerző tanulmányozta a középkori örmény jelenlétet Bulgáriában.

A harmadik, *Az örmény közösség periodikái és internetes forrásai* című fejezetben Tavityan azt elemzi, hogy a diaszpórában működő örmény médiumok hogyan járulnak hozzá a történelmi emlékezet megőrzéséhez, kiemelve az etnikai identitás fenntartásában betöltött szerepüket. Kronológiai áttekintést ad az örmény sajtó fejlődéséről Bulgáriában, és bemutatja, hogy ezek a források miként tükrözik a középkori örmény jelenlétet. Tavityan emellett felmérést készített 30 bolgár városban az örmény egyházak és a nagykövetség weboldalainak használatáról.

Az utolsó fejezetben (*Történelmi emlékezet a társadalomtudományok perspektívájából*) a szerző saját néprajzi adatgyűjtéseit és interjúit elemzi, amelyeket örmény értelmiségiekkel, így például egyetemi oktatókkal, tanárokkal, történészekkel és etnográfusokkal készített.

Összességében elmondható, hogy Tavityan könyve hiánypótló a témában, átfogó elemzése révén értékes szakirodalmat nyújt azoknak, akik érdeklődnek a bulgáriai örmény közösség eredete és örmény identitásának formálódása iránt a diaszpórában.

Kima Saribekyan*

* A szerző a Pázmány Péter Katolikus Egyetem BTK Történettudományi Doktori Iskolájának hallgatója (1088 Budapest, Mikszáth Kálmán tér 1.).



ISSN 0083-6265 (Nyomtatott)
ISSN 2732-2114 (Online)

Kiadja az ELTE Humán Tudományok Kutatóközpontja Történettudományi Kutatóintézete
A kiadásért felel Balogh Balázs főigazgató, Molnár Antal igazgató
A szerkesztési, tördelési munkákat
az ELTE HTK TTI Tudományos Információs Osztálya végezte
Vezető: Kovács Éva
Tördelőszerkesztő: Zsigmondné Balázs Ildikó
Nyomdai munkák: Prime Rate Zrt., Budapest
Felelős vezető: Dr. Tomcsányi Péter