

SIMON RÓBERT

Ki mit mire cserélt Mekkában az Iszlám előestéjén (Tradicionális cserefolyamatok gazdaságtropológiai elemzése)

A kereskedelem és a muhammadi iszlám összefüggése. Megjegyzések a kérdés kutatás-történetéhez

A mekkai kereskedelem és az iszlám keletkezésének feltételezett összefüggéseit az európai arabisztika csupán a századforduló táján kezdte vizsgálni. A múlt századi historizmus iszlámképét G. Weil, A Sprenger, W. Muir és főleg T. Nöldeke forráskritikai kezdeményezései ellenére a „népesség” és a „faj” kialakuló mítoszai befolyásolták, amelyek leghatásosabban E. Renannak a sémi faj eredendő monoteizmusát állító teóriájában csapódtak le.¹ Az iszlámnak mint „a sivatag vallásának” alapos cáfolatát Goldziher I. végezte el úgy, hogy a szorosan vett vallástörténeti kérdésfeltevéseket a korabeli „Kulturgeschichte” jegyében a kulturális antropológia irányában haladta meg.² Ez a kultúr-történeti megközelítés nála még éppen úgy nyitott volt a vallási jelenség lehetséges társadalom-történeti megközelítése, mint egy pozitívizmusba átcsapó etnológiai vizsgálat felé. Ismeretes, hogy a nem-marxista európai társadalomtudományokban már a historizmus előkészítette azt a pozitívizmusban kiteljesedő folyamatot, hogy a kutatás jelentős része – szemben az előbbi többé-kevésbé nyílt értékpremisszáival – implicit értékítéletekkel átvitte a prekapitalista társadalmak vizsgálatára a kapitalizmus piaci mechanizmustól meghatározott szemléletét,³ ugyanakkor a vallástörténeti kutatásokban a gazdasági és társadalmi szempontok csak a kapitalizmus és a protestantizmus összefüggéseinek a vizsgálatával, M. Weber vallásszociológiai tanulmányaival kezdtek polgárjogot nyerni – az

¹ L. ennek első nagyhatású kifejtését: *Histoire générale et système comparé des langues sémitiques* (Páris, 1863) 6: „... le désert est monothéiste . . . Voila pourquoi l'Arabie a toujours été le boulevard de monothéisme le plus exalté”. Végösszefoglaló tézis cáfolatául írta I. Goldziher sok vonatkozásában ma is figyelemre méltó összehasonlító vallástudományi művét: *Der Mythos bei den Hebräern und sein geschichtliche Entwicklung*. (Leipzig, 1876, angol fordítás: London, 1877).

² L. a *Muhammedanische Studien* első két tanulmányát (1–100), amelyek első – kevésbé kidolgozott – formája már 1881-ben megjelent magyarul (Az iszlám, Budapest, 1881, 1–100).

³ Ez a szemlélet a múlt században kialakuló történettudomány egyik fontos jellemzője. Marx ezt így jellemzi: „Az, ami csak erre a különös termelési formára, az árutermelésre érvényes . . . az árutermelés viszonyainak rabjává vált emberek számára, ama felfedezés előtt és utána egyaránt, éppen annyira végérvényesen jelenik meg, mint ahogy az, hogy a tudomány felbontotta a levegőt elemekre, nem szünteti meg a levegőformát, mint fizikai-testi formát.” (MEM 23: 77). Az antik forma efféle modernizálásáról így ír: „A klasszikus ókort tárgyaló szaklexikonokban az a képtelenség olvasható, hogy az antik világban a tőke teljesen kifejlődött volt,” „csak éppen a szabad munkás és a hitelügy nem volt meg”. „Mommsen úr is „Römische Geschichte”-jében egyik quid pro quót a másik után követi el.” (MEM 23 162). L. még Grundrisse 412; Tőke 3: (MEM 25) 25, 742. *U. von Wilamowitz-Moellendorf* is utal arra, hogy *Mommsen* művének népszerűségét nem annyira tudományossága, „sondern das Hineinziehen politischer Theorien der Gegenwart” biztosította (Geschichte der Philologie, Leipzig, 1959, 70). A lényeg az, hogy míg a jelentős polgári gondolkodók, egy Gibbon, egy Michelet és egy Burckhardt nyíltan vállalták történeti műveikben optimista, avagy mélységesen szkeptikus értékítéleteiket, a historizmus és a pozitívizmus szaktörténészei, Ranke és követői: Troeltsch, Meinecke és a többiek, így Sybel, Droysen stb. nagyon is tendenciózus értékítéleteiket az objektivitás jelmezébe öltöztették. L. a kérdéshez K. Polányi fontos elméleti clemzését: Our obsolete market mentality (1947), in: Essays (1968) 59–77.

izlám vizsgálatában néhány atipikus korábbi kísérlettől (így J. Wellhausen, M. Hartmann és C. Becker munkáitól) eltekintve csak az utóbbi másfél évtizedben. Vagyis a különböző társadalmi jelenségek (pl. jog, politika, intézmények, művészet, tudomány) vizsgálatánál naivan-nyíltan, vagy burkoltan, esetleg nem is tudatosan a historizmus és a pozitivizmus gyakran eklektikus fogalom-rendszere és meghatározott értékítéletei érvényesültek, addig a vallás vizsgálatakor a kutatás az eszmék világában botorkált. E jelenség oka az volt, hogy a kutatás nem talált olyan integrációs sémát, amin belül viszonyíthatta, kapcsolatba hozhatta volna a vallási jelenséget az adott társadalom többi jelenségeivel: a polgári társadalomban ez *már* nem volt magától értetődő, a prekapitalista, elsősorban az ázsiai társadalomnak vonatkozásában pedig azok *sui generis* jellegének nemismerete miatt még nem volt törvényszerűen lehetséges.⁴

E folyamatot tovább mélyítette egyfelől az ellenkező előjellel prekoncepcióalt szociáldemokrata eszméktől meghatározott elméletektől, majd a vulgármarxista kísérletektől való elhatárolás, másfelől azonban az ismeretelméletileg föltöttebb eklektikusan jelentkező szellemtörténeti pszichoanalitikai, majd szociológiai és strukturalista hatások. Itt ebben az összefüggésben elég, ha csak utalásszerűen példázzuk az előbbi H. Grimme, *Mohammad* könyvével, amelyben a szerző a korabeli szociáldemokrata mozgalom néhány közhelyét historizálja (A. Bebel hasonló kísérletével együtt), s annak zseniálisan egyoldalú cáfolatával, C. Snouck-Hurgronje tollából⁵ – egyoldalú azért, mert a tudománytalan társadalmi elmélet helyes cáfolata után a muhammadi izlám önreflexiójának legkülönbözőbb eszmei burkát hangsúlyozza csak (az utolsó ítélete motívumát!). Az utóbbira talán a legjelentékenyebb példa G. E. von Grunebaum izlám-felfogása, aki egyebek között A. L. Kroeber kulturális antropológiájának jegyében az arab fejlődést egy olyan teológiailag meghatározott struktúrának tartja, amelynek kulturális „pattern”-jei a különböző új jelenségekkel szemben mindig azonos kiválasztással működnek, más szóval a rendszer szelektivitási vegyírtéke változatlan. Az efféle fel-

A marxizmuson belül több szempontból különleges helyet foglalnak el Marxnak az emberi történelem korai korszakaira vonatkozó kutatásai és állásfoglalásai. Ismeretes, hogy 1841–46 között számos alapvető jelentőségű és különösen az utóbbi évtizedekben reneszánszukat élő gondolatot dolgozott ki a filozófia antropológia terén, amelyek a családra, a polgári társadalomra, az államra, az emberi lényeg önmegvalósítására és elidegenedésére, s az ember természeti és társadalmi jellegére vonatkoznak (I. Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie: 1843; Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844; Deutsche Ideologie: 1845–6; Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik: 1845), amelyek mitől sem állanak távolabb, mint a vulgármarxizmus „ökonomista determinizmusától”. Kevésbé ismert viszont az a tény, hogy Marx élete végén, 1879–82 között kiterjedt és mélyreható etnológiai kutatásokat végzett az őstársadalom viszonyait, felbomlását *societas*-ból kialakuló *civitas* jelenségeit illetően. Ennek kapcsán dolgozta föl alaposan és látta el megjegyzéseivel egyebek között L. H. Morgan: *Ancient Society*; J. Lubbock: *The Origin of Civilisation*; J. B. Phear: *The Aryan Village*; H. S. Maine: *Lectures on the Early History of Institutions*, továbbá M. Kovalevski: *Obshchinnoe zemlevladienie* című műveit. Marxnak e jegyzetei kéziratban maradtak (Morganhoz írt megjegyzéseit Engels használta fel *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats im Anschluss an Lewis H. Morgans Forschungen: 1884 c. művében*), s csupán az utóbbi két évtizedben jelentek meg. Kovalevski művéhez írt jegyzetei: *Sovietskoe Vostokovednie* 1958, no. 3., 3–13; no. 4., 3–22; no. 5., 3–28; *Problemy Vostokovedenia* 1959, no. 1, 3–17)) Kovalevski művéből készített excerptumok eredeti szövegét kiadta L. Krader: *The Asiatic Mode of Production*, Van Gorcum, Assen, 1974². A kései Marxnak a korai közosségekkel kapcsolatos nagy horderejű kutatásait, s azok viszonyát a korabeli etnológiához és a korabeli marxizmushoz mélyrehatóan elemzi R. Gallissot: *Marxisme et Algérie. Textes de Marx/Engels Union Générale d'Éditions*, Paris, 1976, I. különösen: 145–285, 283–428.

⁴ Ennek a dilemmának őszinte belső ábrázolását olvashatjuk W. F. Albright tanulmányaiban, in: *History, Archeology and Christian Humanism*. New York–Toronto–London, 1964.

⁵ H. Grimme: Mohammed I, főleg 14kk; Snouck-Hurgronje: *Une nouvelle biographie de Mohammed*, in: *Oeuvres choisies*, 109–149 (főleg: 132kk).

fogás bizonyos magyarázatot adhat egy szükségképpen zártnak felfogott rendszer működési mechanizmusaira, de kudarcot vall a rendszer – tehát az iszlám – keletkezésének magyarázatakor.⁶

Hogy a Goldziher módszerében és világnézetében meglevő kétféle alternatíva a totalitást és a történetiséget elvető pozitívista kutatás irányában dőlt el, ahhoz jelentős mértékben hozzájárult az, hogy az eszmetörténetre szorító polgári kutatás és a vulgármarxizmus egy tőről metszeten produkált néhány elrettentő példát a gazdasági és intézményrendszer és az objektívalódott társadalmi tudatformák tudománytalan összekapcsolására. A két látszólag távol álló, ám egyáltalában nem paradox módon szorosan összetartozó megközelítési mód közös alapja az, hogy mindkettő az egyes jelenség és az általános törvény között állapít meg *közvetlen* kapcsolatot, mégpedig általában úgy, hogy az általános eszméhez hozzárendeli az egyes jelenséget. Ez a sajátos allegorizáló világlátás legalább annyira gyakori a tudományban, mint a teológiában. Az elsőre felhozhatjuk példa gyanánt azt a módot, ahogyan Ch. C. Torrey és H. Lammens hozta kapcsolatba a kereskedelmet és az iszlámot, az utóbbira néhány húszas években keletkezett vulgármarxista kísérletet.

Torrey 1892-ben megjelent disszertációjában a „business atmosphere”-t nyomozza a Koránban. Érvéle a következő: „Long before of time of Mohammed the native god and religious rites must have been pretty thoroughly identified with trade. The Arabs have at all times deserved their reputation as a preeminently realistic mathematical people, and this might have been especially true of the Kureish.”⁷ A terminusok rendszerezése után megállapítja a Korán „commercial spirit”-jét, s hasonlóan jellemzi ezt a világlátást, mint M. D. Sahlins a *kapitalizmus* vallásfelfogását.⁸ Torrey egyik általános premisszáját a kapitalista jellegű „business atmosphere” transzponálását egészíti ki a másik: az eredetiség és az absztrakt gondolkodás (!) elvitatása Muhamadtól.⁹

Lammens iszlám tanulmányai meggyőzően példázzák azt, hogyan lehet egy prekoncepciált teória (adott esetben a kereszténység fölénye az iszlám fölött, továbbá Muhammad és családja morális elmarasztalása) szolgálatába állítani az önkényesen felhasznált hiperkritikus filológiát.¹⁰ A mekkai kereskedelem naivan modernizáló hangsúlyozása nála, a hitbuzgalmát véka alá egyáltalán nem rejtő jezsuita páternél, vallási-vallásérkölcsei értékítéletek alapjául, háttérül, *argumentatio ad hominem* gyanánt szolgált; ennek révén lehetett bizonyítani az üzlet által fölhasznált vallás eszközszerepét, a muhammadi iszlám mesterségesen összehabart manipulatív jellegét stb. A Lammens-féle Mekka-vízióban sajátosan keveredik egy teológiai látomás, amelyben a kereskedők Mekkája János Jelenéseinek szavaival szólva: „Babilon, a veres fenevadon ülő nő”, amely „a Bárány által legyőzött”, és egy anakronisztikusan és tudománytalanul historizált kapitalizmus-kép. Ez utóbbit annál inkább kell hangsúlyoznunk, mert – erre a korábbiakban is hoztunk példákat – Lammens érzékletes és lebilincselően nagyvonalúan Mekka-ábrázolása felmérhetetlen hatást gyakorolt a további kutatásra.

A húszas évek vulgármarxista kísérletei, melyek az iszlám keletkezését kapcsolatba hozták a kereskedelemmel, egyidejűek, de függetlenek az „ázsiai” termelési mód vitájának első menetétől. A mekkai „merkantil kapitalizmus” teóriájának megalapozója M. A. Reiser volt, aki műveiben azt fejtegette, hogy az iszlám a kereskedelem bizonytalanságaitól és a beduinok rablótámadásaitól leg-

⁶ Grunebaum módszeréhez és ismeretelméleti megalapozottságához l. *Abdallah Laroui: La crise des intellectuels arabes, Traditionalisme ou historicisme?*, Paris, 1974, 59–102 („Les arabes et l’anthropologie culturelle. Remarques sur la méthode de G. de Grunebaum”).

⁷ Ch. C. Torrey: *The Commercial-Theological Terms in the Koran*, Leyden, 1892, 5.

⁸ I. m. 48. L. E. R. *Service*–M. D. Sahlins–E. R. Wolf: *Vadászok, törzsek, parasztok*, Budapest, 1973, 284.

⁹ Torrey: i. m. 49. Torrey későbbi művében (*The Jewish Foundation of Islam*, New York, 1933), az iszlámot egy újabb általánoshoz, a judaizmushoz rendeli. Ezáltal tétele bizonyítására Muhammatot pusztán ostobasággal és tudatlansággal vádolja. Bírálatahoz l. már J. Fück: *Die Originalität des arabischen Propheten*: ZDMG 90 (1936), 510–1.

¹⁰ H. Lammens értékeléséhez l. C. Becker: *Prinzipielles zu Lammens Sirastudien: Der Islam IV* (1913), 263–9 (l. *Grundsätzliches zur Leben-Muhammedforschung* címmel in: *Islamstudien I*, 520–7); *Th. Nöldeke: Die Tradition über das Leben Muhammeds*: *Der Islam V* (1914), 160–170; J. Fück: *Die arabischen Studien*, 292–3; M. Rodinson: *Bilan*, 173–4.

inkább szenvedő kiskereskedők ideológiája lennc.¹¹ Követői közül L. Klimovich képviselte azt, hogy az iszlám a törzsi társadalmat felbomlasztó kereskedelmi tőke terméke,¹² E. Belyaev szerint pedig Mekán belül erőteljes rétegződés indult volna meg, s az iszlám a kis- és középkereskedő burzsoázia mozgalma lett volna a plutokrata réteggel szemben.¹³ E vulgármarxista feltevések mögött a szociáldemokrata teoretikusoktól sematizált és ellaposított engelsi történetfelfogás elemeit ragadhatjuk meg: az osztálytársadalom kialakulását, amelynek alapja a magántulajdon par excellence formája, a (pénz)-tőke, és a kizsákmányolásból fakadó osztályharc egy meghatározott formáját. Mindezeknek az önmaguknak semmitmondó sematikus elemeknek a rendezőelvét azonban az adta, hogy M. N. Pokrovszki hatására a „merkantilkapitalizmus” a tőkés termelési mód szerves előtörténetének tartották. Ebből a rendezőelvből következett, hogy a kereskedelmi tőke kőre pusztán egy egyszerűbb kapitalizmus sémáját kellett elképzelni. Megjegyzem még, hogy mikor a kínai forradalom társadalmi kilátásait elemző kutatások nyomán elkezdődött az „ázsiai” termelési mód vitája, s ennek során az egész marxista formációelmélet megvitatása napirendre került, akkor a kereskedelmi tőke problémájával nem tudtak megbirkózni, s Pokrovszki álláspontja mellett felmerült a „merkantilkapitalizmus” külön társadalmi formációként való értelmezése,¹⁴ a sztálini történelmi sémában pedig megszűnt problémának lenni, mivel pusztán színező elemként olvadt bele a kizsákmányolás alapján megkonstruált dichotom-osztálystruktúrájú társadalmi formákba.

A prekapitalista gazdasági és társadalomtörténeti kutatások a századfordulóig az európai történelem vizsgálata terén is kezdetlegesesek voltak,¹⁵ az utóbbi fél évszázadban azonban jelentős részletkutatások indultak meg, s a feudalizmus vizsgálata – elsősorban az *Annales* iskola révén – már nagyszabású szintézis-kísérleteket is fölmutathat (gondolok elsősorban *M. Bloch: La société féodale*-jára, 1939), ugyanakkor a közel-keleti gazdaság- és társadalomtörténeti kutatás a wellhausen-i-beckeri kezdeményezésekhez képest is visszaesett. Ebben a folyamatban éppúgy szerepet játszhatott az első világháború után meginduló nemzeti-felszabadító mozgalomnak az a szükségszerű járuléka, hogy a különböző gazdasági, társadalmi és kulturális kérdések is ideológiai formában vetődnek föl, mint az, hogy a természettudományok szerint modellálódni kívánó társadalomtudományok egyre kevésbé képesek az ideológiai burok lehántására és dialektikus visszacsatolására.¹⁶ E folyamat során az orientalisztika és az európai fejlődést vizsgáló társadalomtudományok között valóságos cezúra jött létre, amelynek tisztán a tudatosodása is csak az utóbbi két évtized terméke, valóságos leküzdése pedig az aprólékos filológia előtt, mellett és állandó jelleggel vele együtt a történetelméleti kérdések olyan újragondolását követeli, amilyent C. Cahan kezdeményezett az arabisztikán belül.¹⁷

A gazdaság- és társadalomtörténeti jelenségek között különös nehézségeket vetett és vet fel a kereskedelem és a pénzvagyon gazdasági és társadalmi kategóriaként való értékelése, és konkrét for-

¹¹ *M. A. Reisner: Ideologia Korana* (1926); *Ua. Ideologia Vostoka* (1927).

¹² *L. Klimovich: Soderzhanie Korana* (1929²); a harmincas évektől kezdve – a legtöbb szovjet arabistához hasonlóan – az iszlámot ő is a feudális osztálytársadalom ideológiájának tartotta, I. ua. *Islam, Moscow, 1965, 39–40.*

¹³ *E. A. Belyaev: Roly mekkanskovo trgovovo kapitala v istorii proishozhdenia islama: Ateist 58* (1930).

¹⁴ L. pl. *S. M. Dubrovski: K voprosi o sutchnosti „aziatskovo” sposoba proizvodstva, feodalizma, krepostnichestva i trgovovo kapitala, Moscow, 1929.*

¹⁵ Példaképpen csak *K. J. Beloch* szavait idézzük: „Überhaupt ist die Erforschung der wirtschaftlichen Entwicklung eine der dringendsten Aufgaben der Altertumwissenschaft . . . Freilich liegt gerade hier die Gefahr des Dilettantismus sehr nahe: den Nationalökonomen, die sich mit antiker wirtschaftsgeschichte beschäftigen fehlen häufig die nötigen historischen und philologischen Kenntnisse, den Philologen die nationalökonomischen, dazu kommt der Mangel ausreichender Vorarbeiten, der jeden erzwingt, sich selbst sein Material zuzusammensuchen” (*Griechische Geschichte seit Alexander, in: Einleitung in die Altertumswissenschaft III, Leipzig und Berlin, 1914², 159.*)

¹⁶ L. az utóbbi jelenség történeti és ideológiakritikai elemzését: *L. Goldmann: Sciences humaines et philosophie, Paris, 1952* (1966²).

¹⁷ L. különösen: *L’histoire économique et sociale* (1955) és *Réflexion sur l’usage du mot de „Féodalité”* (1960). Az előbbiből még mindig megszívlelendő a valamelyest már változott sivár állapot tömör jellemzése (p. 96).

máinak vizsgálata. Bárki föllapozza az ókori és középkori kereskedelemmel foglalkozó munkákat, a kereskedelem és a pénzvagyron, illetve a társadalmi forma és a termelési mód összefüggéséről, konkrétan: a kereskedelem és egy adott gazdaság, közösség, államiság kapcsolatairól fölöttébb naiv és ellentmondásos megállapításokat talál, ha egyáltalán szó esik a kereskedelem formái és az intézmények, a kereskedelem típusai és a közösségek viszonyáról, s a kereskedelem szerepéről a stratificatio, a munkamegosztás, a tulajdonviszonyok és az ideológia szféráiban. E téren, Marx alapvető elemzéseit óta úgy tűnik, hogy K. Polanyi primitív és archaikus társadalomfelfogása és komparatív gazdaságtörténeti kutatása jelentette a kérdés konkrét újrafelvetését, s kínál gyümölcsöző módszertani megfontolásokat.^{1 8}

A kereskedelem ilyen társadalomtörténeti elemzésével – akár egy korszakra vonatkozóan – az arabisztika még nem büszkélkedhet, hiszen – mint ismeretes – az arabul nem tudó W. Heyd franciául 1885-ben megjelent közel-keleti kereskedelméltörténetét sem válthatta még föl egy, modernebb és jobb feldolgozás,^{1 9} s ez utóbbi *desiderium pium* még mindig csak a kereskedelem filológiaiailag pontos és kimerítő leíró története lenne. Az előbbi típusú vizsgálat számára pedig keresve sem kínálkozik paradigmátikusabb jelenség, mint a mekkai kereskedelem kialakulása, jellege, kapcsolata az iszlámmal, s annak révén a kialakuló arab társadalom szerkezetével. Hogy e téren mennyire a „levegőben lógnak” a kereskedelem helyes értelmezésével megoldható problémák, azt mutatja W. Montgomery Watt példája, aki először vette komolyan a kereskedelem és a muhammadi iszlám konkrét kapcsolatát, s ezt bármilyen óvatosan és következtetlenül és csak a kezdetekre vonatkoztatva is tette, mégis sikerült néhány problémát ennek révén megoldani (gondolok itt főleg azokra az értelmezésekre, amely a *Hilf al-Fudul*-ra és a *Harb al-Fitr*-ra, továbbá a mekkai korszak muszlim közösségének az összetételére vonatkoznak).^{2 0} Elméleti következtetlenségét jelzi azonban az, hogy még a mekkai iszlámnak is csupán néhány jelenségét vizsgálja a kereskedelem összefüggésében, a muhammadi iszlám egészében e probléma végül is jelentéktelenné és esetlegessé válik nála. Álláspontjának elmosódottsága és többféleképpen felhasználható jellege fejeződik ki különböző „továbbgondolt” átvételében. Idézzünk csak két példát.

Mivel a kereskedelmi tevékenység és a nomád gazdaság, illetve az eredeti törzsi szervezet viszonya Wattlel nem konkretizálódik, M. A. Shaban a muhammadi iszlámot úgy értelmezi, mint e két elem közti ellentét összbékítését. Felfogásában Muhámmad a mekkai kereskedelem kettős konfliktusának (belső: a szegények és a gazdagok között, külső: a letelepedett és a nomád elemek egyensúlyának megbomlása) lenne a megoldója. A semmi újítással nem vádolható Muhammad mint jó kereskedő pusztán a hiányok egyensúlyának zseniális megszervezője lenne: „Using Arab forms accepted tradition he changed the emphasis in such a way as to allow his principles of Co-operation to work to their best advantage.”^{2 1} Ennek az állításnak még csak a fordította sem igaz. A nyilvánvaló *ex post* típusú vélekedés éppen úgy nem igaz a muhammadi iszlám: nomád társadalom-kereskedelmi tevékenység kapcsolatára (a hódítás → birodalom folyamata éppen a kettő önmagán belül legyűrhetetlen antagonizmusából következik), mint a későbbi iszlám társadalomban ciklikusan megismétlődő nomád hódító hullámokra, amelyek során a nomád törzsiség olyan nem dialektikus kap-

^{1 8} L. The great transformation 1944; Trade and market in the Early Empires, ed. K. Polanyi–C. M. Arensberg–H. W. Pearson, 1957; Dahomey and the Slave Trade 1966; Primitive, Archaic and Modern Economics, Essays of K. P., ad. by G. Dalton, 1968. Ezúttal is jelzem, hogy A mekkai kereskedelem kialakulása és jellege (Budapest, 1975) című munkám második részében K. Polányi kutatásait próbáltam hasznosítani és továbbgondolni.

^{1 9} L. C. Cahen: L'histoire économique et sociale, 108–9.

^{2 0} L. Muhammad at Mecca 1953, 19–20 (a vallás és a gazdaság összefüggéséről. Ezt az összefüggést még óvatosabban és elmosódottabban fogalmazza meg elvi cikkében: Economic and Social Aspects of the Origin of Islam Quarterly I, 1954, 90–103). L. éppenséggel nem „forradalmi” álláspontjának támadását néhány rosszul megemésztett M. Weber-i gondolat alapján: G.-H. Bousquet: Une explication marxiste de l'Islam par un ecclésiaste épiscopalien: Hesperis 41 (1954), 231–247. Watt gondolatainak értő elemzését l. M. Rodinson: La vie de Mahomet et le problème sociologique des origines de l'Islam: Diogene 20 (1957), 37–64, és ua., Bilan des études mohammadiennes, 201–2.

^{2 1} M. A. Shaban: Islamic History A. D. 600–750 (A. H. 132). A new interpretation, Cambridge, 1971, 8–15.

csolatban van az „ázsiai” államisággal, amit Ovidius szavaival példázhatunk: Sic ego nec sine te nec tecum vivere possum.²²

E sajátos viszony természete jelenti az arab fejlődés egyik „titkát”, s egyáltalában nem véletlen, hogy az egyetlen muszlim történelmfilozófus, Ibn Haldün egész *Mugaddima*-ja ezt a „titkot” igyekszik megfejteni.

A másik nem éppen pozitív hatás J. Chelhod „mekkai kapitalizmus” felfogása, aki szerint Watt: „Il admet, avec Lammens, que les Qorayš avaient pratiqué une économie capitaliste...”.²³ Chelhod, Watt bírálójával G.-H. Bousquet-val szemben osztja a mekkai kapitalizmus teóriáját, s ennek az álláspontnak a jellegére jellemző, hogy a Bousquet-féle kapitalizmus ismérveket („existence de la monnaie, de comptabilité [en partie double], de banques, de bourses de valeurs”) valóban a kapitalizmus lényegi kategóriáinak fogadja el, s megpróbálja ezeket Mekkára vonatkoztatni. Mivel a kereskedelmi tevékenység és a pénzvagyon jellegével a továbbiakban foglalkozunk, itt csak annyit jegyzünk meg, hogy Watt gazdaságilag és történelmelméletileg egyaránt értelmetlenül kereskedelmi tevékenység és pénzvagyon felfogásából éppen úgy következett az, hogy ő maga a jelenséget a muhammadi iszlám előzményeinek és korai szakaszának csupán néhány közvetlenül szociologizálható mozzanatára tudta alkalmazni, mint az, hogy nem mélyreható felfogásának hatása legalábbis kétes. Ez is bizonyítja, hogy egy önmagában jó gondolat, ha valóban történeti kifejtés révén nem nyeri el a konkrétságát, pusztá ötlet marad, amely teljesen esetlegesen illeszkedhet be különböző rendszerekbe!

A probléma elméleti körvonalazása

Ha a mekkai kereskedelmet a gazdasági antropológia terminusaival akarjuk jellemezni, akkor abból kell kiindulnunk, hogy olyan, nem saját termelésre épülő, hanem idegen közösségek között közvetítő kereskedelemről van szó, amely jellegéből fakadóan intézményesen elkülönült saját társadalmá legfejlebb használati értéket cserélő lokális piaci forgalmától, s a saját eredeti törzsiségének és az idegen, archaikus birodalmaknak a határán, végső soron politikailag semleges „kereskedelmi kapu” típusú kereskedővárosként a szomszéd nagyhatalmak által igényelt presztízs- és luxusjavak állami külkereskedelmébe kapcsolódott bele. Lényeges, hogy ez a közvetítő kereskedelem nemcsak a közvetítők társadalmához képest működik külsőlegesen-szervetlenül, hanem az idegen fogyasztók szempontjából is funkcionálisan-intézményesen ekülönül az uralkodó gazdasági-társadalmi struktúrától. A probléma tehát a legáltalánosabban megfogalmazva az, hogy egy adott prekapitalista társadalomban (esetünkben egy még túlnyomóan törzsi társadalomnak jellemezhető alakulatban) milyen szerepet játszik a (közvetítő) kereskedelem, s az általa forgatott pénzvagyon.

Ehhez a jelenséghez alapvetőek Marx megjegyzései: „... az egyszerű kategóriák olyan viszonyok kifejezői, amelyekben a fejletlenebb konkrét realizálódhatott anélkül, hogy már tételezte volna azt a sokoldalúbb vonatkozást, vagy viszonyt, amely a konkrétabb kategóriában szellemileg kifejeződik; míg a fejlettebb konkrét ugyanezt a kategóriát mint alárendelt viszonyt megtartja. Pénz létezhetik, és történelmileg létezett, mielőtt tőke létezett, mielőtt bankok léteztek, mielőtt bérmunka létezett stb. Ilyen szempontból mondhatjuk tehát, hogy az egyszerűbb kategória kifejezheti egy fejletlenebb egésznek uralkodó viszonyait, vagy egy fejlettebb egésznek alárendelt viszonyait, amelyeknek történeti létezésük volt már, mielőtt az egész abban az irányban fejlődött, amely egy konkrétabb kategóriában kifejeződik.”²⁴

²² Amores III, 11₃₉₀.

²³ Chelhod: Introduction (1958), 189 (L az egész fejezetet: „Le „capitalisme” à la Mecque avant l'Hégire”, 189–195). Wattnál valóban elmosódik a merkantil tevékenység és a tőkés gazdaság közti különbség: „In the rise of Mecca to wealth and power we have a movement from a nomadic economy to a mercantile and capitalist economy.” (op. cit. 19). M. Rodinson (Islam et capitalisme c. könyve előtt!) fenti cikkében még megkülönbözteti a kettőt: „On peut appeler, si l'on veut, ce type d'économie mercantile et non capitaliste.” (p. 53.)

²⁴ L. A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai: MEM 46/1, 28.

Ez a rendkívül fontos jelenség számos elvi-módszertani és konkrét történeti kutatást érintő problémát vet föl, amelyeket éppen a fent érintett marxi termelési mód kategóriája segítségével, továbbá a kereskedelemnek a különböző termelési viszonyokon belül elfoglalt szerepével, hatásával tudunk megoldani. Az első elméleti-történeti probléma az adott (őstársadalomra jellemző) alapvető termelési viszonytól: a közösen termelő/elsajátító, s főleg vagy kizáróan használati értéktől meghatározott, társadalomtól idegen kereskedelem viszonya az uralkodó termelési viszonyhoz, ami fölveti a nem-homogén, esetleg multicentrikus társadalmi viszonyok meglétét, ám e viszonyok olyan típusú kapcsolatrendszerében, amikor a nem-homogén elem külsődlegesen, idegenül, esetleg közömbösen határozódik meg az uralkodó termelés módjától. Fz tisztán abban a törvényszerű jelenségben is kifejeződik, hogy a csere *eredetileg* soha nem a közösségeken belül, hanem *azok határán* jelentkezik. Ami pedig a pénzt illeti: „Noha a pénzvagon korán és mindenoldalúan szerepet játszik, mégis mint uralkodó elem, az ókorban csak egyoldalúan meghatározott nemzeteknél, kereskedőnemzeteknél szerepel. És teljes kifejlődése, amely a modern társadalomban előfeltétel, még a legműveltebb ókorban, a görögöknél és a rómaiaknál is csak a felbomlás időszakában jelenik meg. Tehát ez az egyszerű kategória a maga intenzitásában történelmileg csakis a társadalom legfejlettebb állapotában jelenik meg. Korántsem járja át az összes gazdasági viszonyokat. Pl. a római birodalomban, legnagyobb fejlődése idején is a természetbeni adó és a természetbeni szolgáltatás marad az alapzat. A pénzügy (*Geldwesen*) ott tulajdonképpen csak a hadseregben fejlődött ki rendszeren. Sohasem is ragadta meg a munka egészét. Ilyenképpen, bár az egyszerűbb kategória történelmileg a konkrétabb előtt létezhetett, teljes intenzív és extenzív fejlettségében éppen egy összetettebb társadalmi formához tartozhatik . . .”²⁵

Az a folyamat, ahogyan a csere és a pénzügy a termelési viszonyok mind nagyobb részét áthatja a szorosan vett gazdasági szférában: a termék fokozatos áruvá válásában s az áru kettős természetében ragadható meg; a társadalmi viszonyok terén az eredeti közösségek felbomlásában, s új, mindinkább társadalmisul és közvetlenül gazdaság-meghatározta elemek (osztályok) kialakulásában jelentkezik. Mivel az őstársadalomban és az „ázsiai” termelési módban a csere és a pénzügy nem hatja át az uralkodó termelési viszonyt, legfeljebb folytonosan bomlaszthatja azt, a gazdasági szféra elkülönítése az önreflexió szintjén nem is történik meg. A kereskedelem és a pénzvagon az antik forma bomlási szakaszában jelent meg nyíltan az önellátó és a használati értéket termelő/elsajátító poliszközség bomlasztójának a szerepében, s nem véletlen, hogy a sokszerű hatás következményeképpen „fedezhette föl” Arisztotelész a gazdaságot *mint olyant*, konkrétan az antik termelési viszonyok „ta politika” integrációs sémájában megjelenő bonyolult viszonyrendszerében *nyíltan* jelentkező gazdasági tendenciákat.²⁶

Ezeknek az „intenzív és extenzív fejlettségükben” a polgári társadalomhoz tartozó kategóriáknak a vizsgálatát tehát alapvetően meghatározza az, hogy a) milyen termelési módon belül jelentkeznek; b) mennyire tudják uralmuk alá vonni a termelést, képesek felbomlasztani a használati értéket termelő közösségeket, és hoznak létre személyükben és a termelési eszközöktől egyként szabad termelő szubjektumokat, c) a termelési viszonyok-társadalmi viszonyok rendszerében milyen „helyi értékük”, „fajsúlyuk” van, vagyis hogyan viszonyulnak az uralkodó termelési módhoz; d) milyen intézményes formában jelentkeznek, ami *közvetlenül* kifejezi és elárulja azt, hogy a kategóriák milyen szerepet játszanak a társadalmi reprodukcióban.

E kategóriák történeti színéváltozásának megértését ugyanis az nehezíti meg, hogy valóban csak *ex post*, tehát kifejlett mivoltuk felől lehet megközelíteni őket, de úgy, hogy nem szabad azokat a kifejlett kategória, tehát a polgári társadalom viszonyrendszerében való létezésük szerint szemlélnünk, hanem megpróbáljuk „magánvaló”, embrionális állapotukban vizsgálni őket. Létezési formájukat ugyanis egyáltalában nem a bennük csak *dynamei*, tehát elvont lehetőségük szerint szunnyadó „mássá-válás” határozza meg – mert e „mássá-válás” nem tőlük függ, hanem létezésük történeti és tőlük idegen feltételeitől. Vagyis kifejlett formájuk éppen úgy viszonylik embrionális megjelenésükhöz, mint az ember anatómiája a majom anatómiájához. Ami azt jelenti, hogy *az egyszerűbbet mindig az összetettebből, a kifejlettből tudjuk valósága szerint rekonstruálni*, s minél inkább sikerül ez, annál kevésbé

²⁵ I. m. 28–29.

²⁶ L. K. Polanyi mélyenszántó és fontos tanulmányát: Aristotle discovers the Economy (1957), in: Essays (1968), 78–115.

esünk bele abba a szokványos hibába, hogy a majom anatómiájába az embert próbáljuk belelátni. Az utóbbi esetben történik meg az a *quidproquo*, hogy az embrionális pénz- és csereviszony tőkeként és bérmunkaként értelmeződik.

A nyilvánvalóan közösségbe ágyazott, nem-gazdaságilag szabályozott „csereügyletek” szereplőinek bérmunkások és tőkésék gyanánt történő értelmezését könnyen lehet cáfolni, holott ennek a – nem ritka – felfogásnak a képtelensége csupán nyilvánvalóbb annál a felfogásnál, amely egyenlőség-jelet vagy legalábbis kauzális meghatározást képzel el a pusztá pénzvagyon és a tőke között. Nézzük meg ennek az állításnak a képtelenségét!

Csereaktusok Mekkában az iszlám előestéjén néhány Korán-hely alapján

A Hájbar-i portya sikere után intézményesülni kezdő muhammadi tulajdon- és elosztási viszonyoknál felmerülő bérmunka feltételezésével majd később foglalkozunk, most vegyük szemügyre röviden a Korán néhány helyének efféle értelmezését. M. Rodinson, aki nagyigényű munkájában megkísérelte értelmezni az iszlám és a kapitalizmus viszonyát, vagyis egy endogén tőkés termelés kialakulásának lehetőségét, a pénzvagyon kapitalista/„kapitalisztikus” értelmezése alapján a Korán néhány helyéről így nyilatkozik: „Il est très clair d’abord que le Coran n’a rien contre la propriété privée puisqu’il réglemente par exemple l’héritage . . . Ferait-il exception pour la propriété des moyens de production? Bien évidemment la pensése ne s’en est même jamais présentée à l’auteur du Coran. Le salariat est une institution naturelle contre laquelle rien n’est à objecter.”²⁷ Hogy a termelési eszközök tulajdona hogyan vetődik fel Muhammadnál, azt majd később fogjuk elemezni. Ezúttal nézzük meg, miről van szó a *bérmunkaként* értelmezett valóságos *szolgáltatások* mögött. Ezt annál is inkább meg kell tennünk, mert az antropológus és az etnológus számára a három elemzendő szolgáltatástípus három *különböző* jelenséggént mutatkozik – ezek valóságos társadalomtörténeti *azonosságát* azonban nem a *szabad bérmunka* jellege adja (mint arra Rodinson alapján bárki következtetne), hanem a törzsi társadalom reprodukciójának nem-gazdasági csereviszonyai teremtik meg.

a) A 28: 26–27 nevezetes helye Mózes/Jákob és Jethro/Lában egyezsége nem bérmunkaviszony, hanem valójában két ágazat közti szabályos megállapodás egy matrilaterális kereszt-unokatestvér házasság lebonyolítására, ahol is az *agr* (=’fizetség’) teljesen nyilvánvalóan a *mahr* (=’jegypénz’) szinonimája. Ennek alátámasztásaként elég ha utalok arra, hogy a 4 : 24–5-ben (a később eltörölt *mu^cta*-házasság kapcsán), továbbá a 33 : 50 versekben (ez utóbbi Muhammad feleségeinek egyik csoportjára vonatkozik) a jegypénz (*mahr*) helyett az *agr* áll. A fenti Korán hellyel párhuzamos, s annak alapjául szolgáló Genézis helyek (24 : 15kk; 29 : 10kk), továbbá a korai zsidó és arab jegypénz hasonló funkciói alapján világos, hogy a jegypénz (arab: *mahr*, héber: *môhar*) ugyanolyan jellegű *közösségi* intézményesített szokás, mint a vérdíj, vagy az engesztelési ajándék (arab: *kaffâra*, héber: *kôfer*).²⁸ Vagyis egy nemzetségre és ágazatra tartozó közösségi funkció, ami lényege szerint ágazatok

²⁷ M. Rodinson: *Islam et capitalisme*, 1966, 30–1. Egy újabb szerző kísérlete figyelmeztetően példázza a történetiellené vált gazdasági és társadalmi kategóriák helytelen használatának veszélyeit. W. Ule: *Islam und Wirtschaft: Der Islam* (1971) álláspontja szerint Medinában és Mekkában a próféta fellépésekor *szabad piacgazdaságról* (*freie Marktwirtschaft*) kell beszélnünk. Ezt a liberális kapitalizmus modellje szerint így jellemzi: „Dieses marktwirtschaftliches System, entstanden aus einer Heterogenie individueller Zielsetzungen unabhängiger und eigene Wirtschaftspläne aufstellender Einzelwirtschaften, die ihr Verhalten am Marktzusammenhang orientieren, kannte Privateigentum nicht nur an Grund und Boden, sondern an Produktionsmitteln sowie Konsumgüter als Grundlage der Wirtschaft.” (S. 138.) Ezt a piacgazdaságot jellemezné a *szabad iparüzés* (*Gewerbefreiheit*), a munkamegosztás (*Arbeitsteilung*) és a központi vezetés hiánya (S. 139.) A szabadversenyos ipari kapitalizmus eme különböző szintű, heterogén kategóriáinak alkalmazása Mekkára a – Rodinsonnál árnyaltabban jelentkező – piaci gondolkodás karikatúrája!

²⁸ A 28: 26–27 fordítása: „A két (lány) közül az egyik így szólt: „Ó apám! Fogadd fel őt (*ista’ğir-hü*)! Bizony a legjobb, akit felfogadhatsz, az az erős és a megbízható.” – Az így szólt: „Feleségül adnám néked két leányom közül az egyiket, ha nyolc zárandoklat időt (i. e. nyolc évig) nálam

közi szövetségi viszony. Ez legkülső megnyilvánulása szerint az ágazatok képviselői közti csereakcióban ölt testet, aminek az elemeit és lefolyását egyáltalában nem piac-meghatározta szokásjog határozza meg.

b) Hogy néz ki a prófétáknak járó „bér” kérdése? A Rodinson által idézett két hely (36 : 21 [ugyanígy: 68 : 46]; 52 : 40) és a jelentéssel bíró sztereotípiával megisméltendő nem kevés többi hasonló passzus (6: 90; 12: 104; 38: 86k; 26: 109, 127, 145, 164, 180; 11: 51; 10: 72; 34: 47; 42: 23; 25: 57; 68: 46; 36: 21) valóságos történeti elemzése ismét egész más, törzsi, közösségi viszonyokban jelentkező jelenségekről ad számot, amelyeket a tőke és a szabad munkaerő bérmunkaviszonyának nevezni legalábbis képtelenség. Az 52: 40 (ami a 36: 21 megértésének is a kulcsa) helyes értelmezését világosan az 52: 29–30 adja: „És óva intél, hiszen Allah kegye révén nem vagy kuruzsló (*kāhin*), vagy *ḡinn*-től megszállott (*maḡnūn*) – Vagy azt mondják: költő (*šā'ir*) ő, s megvárjuk, amíg balsors (éri) őt.” Muhammad mindkét passzusban (52: 40, 36: 21) megkülönbözteti a *ḡinn*-től megszállott *kāhin*-től és *šā'ir*-től az újítvány funkció hordozóját, a *mursal*-t (küldöttet: 36: 20) és a *muḏakkir*-t (Óva intőt: 52: 29), aki nem kér viszontszolgáltatást (36: 21; 52: 40). Mi az adott összefüggésben a megkülönböztetés célja? Goldziher kutatásai óta tudjuk, hogy a *šā'ir* eredetileg az *carrāf* és a *kāhin* funkciójával rokonítható, vagyis szó szerint: „tudó” értelme és funkciója szerint: „javas”, „jós”, s miként az *carrāf* (héber: *vidd^econi*) *ḡinn*-je sugalmazása révén természetfeletti, varázserejű tudással rendelkezik (a *kāhin* jövőre vonatkozó tudásával szemben ez a tudás a jelenre és a múltra vonatkozik), amely által a törzs egyféle orákulumának számít.²⁹ A *šā'ir*, az *carrāf* és a *kāhin* funkció az eredeti törzsi közösség *mágikus* gyakorlatának közvetlen kifejezései: a kuruzslás, a jóslás, a döntőbíráskodás, a tárgyakra és a személyekre való varázserejű hatás éppen úgy kifejezi a törzsi társadalom jellegét (még a durkheimi vallásfelfogás értelmében is), mint az elégtelen technológia kompenzáló „megoldásait” (a Malinowski-féle vallásfelfogás jegyében). Tárgyunk szempontjából a lényeges most már az, hogy a törzsi közösség reprodukciójának, e bérmunkának aligha nevezhető mágikus-kultikus teendőiért nem rögzített és esetleges *viszonzás* járt, amely üzushoz elegendő a Goldziher által is idézett két jellegzetes forráshely. al-Maydani egyik közmondása szerint: „Amit a tolvaj meghagyott, azt elvitte a kuruzsló.”³⁰ ³⁰ *Urwa b. al-Hizam al-^cUḏri* közismert verse pontosan kifejezi a csereviszonynak ezt a közösségi formáját:

„Viszonzom Yamama *carrāf*-jának a *javaslatát* . . . És Naǧd *carrāf*-jának, ha ökketten meggyógyítanak engem”³¹

szolgálj; ha tized teljesítesz, az rajtad áll, én nem akariak súlyos helyzetbe hozni. Ha Allah is úgy akarja, bizonyosan becsületesnek fogsz találni.” E par excellence *nem-gazdasági* tranzakció a rokonsági alapon szervezett közösségek közötti *státus-mozgásban jelentkező érintkezés* paradigmátikus esete. L. a héber *mōhar* ilyen értelmezéséhez *F. Nötscher*: *Biblische Altertumskunde*, Bonn, 1940, 78–9; *Bibel-Lexikon*, herausgeg. von H. Haag, Zürich–Köln, 1956, s. v. Ehe. A kér Korán-hely (4: 24; 33: 50) *mahr* értelmezéséhez: *Watt*: Muhammad at Medina, 283, 293. Eredetileg is feltehetően az új család virilokális formáját kellett „megváltani” a feleség apjának nyújtott *szolgálattal*. Ez a családi/nemzetiségi/törzsi *emberi* reprodukció szolgáló „csereakció” mindazonáltal a későbbi (mai napig tartó) folyamat során sem lett az árucseré szerint értelmezhető „Kaufe” (*G. Baer* lényeges megjegyzései a *mahr* utóéletéről ezzel a megszorítással érvényesek, l. *Population and Society in the Arab East*, London, 1964, 40–1). *Buhl*: *Das Leben Muhammeds*, 42 is a virilokális házasságban élő feleséget a férj *tulajdonának* tartja!

²⁹ *L. Goldziher I.*: A pogány arabok költészetének hagyománya, Budapest, 1893, 11; ua., *Abhandlungen zur arabischen Philologie I*, Leiden, 1896, 17–8; a *kāhin*-hoz l. *J. Wellhausen*: *Reste* (1927²) gm, 134–7] az *carrāf* és a *kāhin* iszlám előtti funkcióinak részletes összefoglalását l. *Alusi*: *Balug al-arab III*, 269–307; a *yidde^econi* értelméhez, sémi párhuzamaihoz és ótestamentumi előfordulásaihoz l. *W. Gesenius*: *Hebräisches und aramaischen Wörterbuch über das Alte Testament*, Leipzig, 1915¹⁶, s. v. mindezekhez lényegét tekintve hasonló típusú jelenség az ural-altáji népek sámánja, a magyarok „táltosa”, l. *Diószegi V.*: *A pogányok magyarok hitvilága*, Budapest, 1973.

³⁰ *al-Maydānī*, *Maḡma^c al-amtāl*, al-Qāhira 1283; 1866, II¹ 237.

³¹ *Mas^cūdī*, *Murūǧ aḏ-ǧahab*, Bayrūt 1965–6, II: 154; *Alūsī*, *Bulūǧ al-arab*, III: 306; *Nöldeke*: *Delectus*, 8₁ (Nöldeke szövegértelmezése is pontosan utal a „csere” jellegére: „Sponondi iis, quidquid sibi elegerint, si me ab amore perdente, liberarent”).

Az „elégtelen technológia” mágikus kompenzációval való megtoldása természetes jelensége maradhat a mágiát babonává degradáló monoteista vallási rítusok által szabályozott „ázsiai” társadalmaknak. Ibn Haldūn plasztikus leírásából tudjuk, hogy a korabeli városok életének megszokott jelensége volt a jóslás, kuruzslás és a vajakosság, s ezek a homokból, csillagokból, kavicsokból, magokból, tükörfőből, vízből jóslók a városok mindennapjainak megszokott jelenségei, akik az utcákon és bódékban űzve „mesterségüket” ekképpen keresik meg a kenyérüket.³² Am Ibn Haldūn természetesen arra sem veszteget szót, hogy a megélhetés nem természetes módjai között említse e sajátos „csereaktust” – hacsak a kincskeresés „technológusainak” nem tekintjük az iszlám előtti *ʿarrāf* elkorcsosult utódait.³³ Levonva az eddigiek tanulságait, világos, hogy a *šaʿir*, *ʿarrāf* és a *kāhin* stb. a törzsi társadalom olyan alkalmi funkcióviselői, akik az „elégtelen technológiák” által okozott konfliktusokat, nehézségeket mágikus módon „oldják meg”, s ezért viszonzásképpen *ajándékot, áldozatot, viszonzószolgáltatást* is kaphatnak, a csereviszony azonban éppen úgy nem ölti a bér formáját, mint pl. Alyattés és Kroisos lyd király fogadalmi ajándékai a delphoi jósdának (I. *Hérodotos* I. 25, ill. I 50–2).³⁴ Ezek után érthetjük meg igazi jelentésében Muḥammad fent idézett számos hasonló kijelentését, amely nagyon is hangsúlyozottan állítja az előbbieket szűk közösségére szabott mágikus funkciójával szemben, hogy ő nem ilyen típusú viszonyban áll a közösséggel: „Mondd: „nem kérek tőletek ezért (i. e. az útmutatásért) viszonzást, hiszen (i. e. az útmutatás) nem más, mint intés az egész világ” (6: 90) stb. Vagyis az új típusú funkció, azaz a törzsi közösségen túlnövő *vallás* hirdetése során e szűk közösséget a közösségen belül jelentkező mágikus „csereviszony” *látszatát* is elhárítja magától, tehát az *ağr* mint *viszonzás* az adott összefüggésben annyit és nem többet jelent, hogy Muḥammad mint valláshirdető élesen elhatárolja működését a *törzsi közösség* reciprocitása szerint működő *mágia* lebonyolítóinak a tevékenységétől.

c) Nézzük meg most a Rodinson által említett 18:77 passzusát, Hıdır és Mózes egyik ismert epizódját. Ez a *locus classicus* annál is figyelemre méltóbb, mert itt nem *közösségeken belüli* teljesítmények *lehetséges* viszonzásáról és annak módjáról, hanem a *közösség határán*, perifériáján lezajló aktusról van szó, amikor is *látszólag* a végzett munkát valóban *viszonzni kell*. Az adott Korán-passzus így hangzik: „És továbbhaladtak, mignem egy város népéhez értek; táplálékot kértek (a város) népétől, ám azok megtagadták, hogy vendégül lássák őket. Ők pedig felfedeztek (a városban) egy összedőlni akaró falat, amit is (Hıdır) felállított. (Mózes) ekkor így szólt: „Ha akartad volna, fizetséget (*ağr*) kaphattál volna érte.”

Most eltekintve attól, hogy a 82. versben Hıdır kifejezi, hogy *nem szabad választás alapján* (*ʿan amrī*) tevékenykedett, a történetben szereplő, számára azonos három tevékenységben (a hajó kilyukasztása, az ifjú agyonütése és a fal megjavítása) a legutolsó epizódot úgy jellemezhetnénk, hogy két úton levő idegen egy lokális közösség (a 77. vers *qariya* és a 88. vers *madīna* a Koránra jellemző közös értelmű használata azt fejezi ki, hogy *letelepedett közösségről* van szó) vendéglátását kéri. Az elutasítás után egyikük kijavít egy falat, amiért valamiféle „fizetség” járhatna. Ahhoz, hogy ennek a „munkaviszony”-nak a jellegét elbíráljuk, konkrétan tehát azt, hogy ki kinek mit végez, és ki kitől mit kap cserébe, ahhoz röviden szemügyre kell vennünk a Mekkában kitapintható kézművesség jellegét, s a benne jelentkező munka társadalmi meghatározottságát. Mindenekelőtt le kell szögeznünk, hogy Rodinson vélekedésével szemben, aki szerint is Mekkában „viszonylag jelentékeny kézművesség” „un artisanat relativement important”) fejlődöt volna ki”,³⁵ mekkai kézművességről nem beszélhetünk,³⁶

³² *Ibn Haldūn*: Prolégomenes (publ. par Et. Quatremere, Paris, 1958), II' 77.

³³ I. m. II: 280–7.

³⁴ L. M. Delcourt: Les grandes sanctuaires de la Grèce, Paris, 1947, 28–37 tanulságos összehasonlításul szolgáló elemzését a görög szentélyeknek nyújtott adományokról (*offrandes*). Ezek, a lényegük szerint mágikus adományok éppen az archaikus birodalmak uralkodói esetében ölthetik azt a teljesen természetes formát, amikor is nem-gazdasági státust, szolgáltatást, viszonyt a *gazdagság és vagyon* eszközeivel próbálnak megszerezni: „les rois traitent le dieu comme un homme qu'ils voudraient corrompre”. (p. 29.)

³⁵ M. Rodinson: La vie de Mahomet, Paris, 1957, 63.

³⁶ Amit H. Lammens elegáns, anakronisztikus módján így fejez ki: „... la Mecque était un entrepot, une station de transit, non une ville industrielle...”, l. Mecque (1924) 186 (282); loc. cit.

csupán néhány ilyen típusú szórványjelenséget bányászhatunk ki a forrásokból, s ennek a hiánynak az alapján is jellemezhetjük pontosan Mekkát kereskedőváros helyett kereskedők városának, vagyis földművelés és/vagy kézművességet is feltételező kereskedelemdominancia helyett (mint pl. az ókori föníciai, a középkor és újkori kezdeti olasz, flandriai, német kereskedővárosok általában) tisztán a közvetítéssel foglalkozó, kizárólagos kereskedelemről kell beszélünk (vagyis a K. Polányi által jellemzett „kereskedelmi kapu” típusú kereskedővárosok közül is pl. a dahomeyi Ouidah, vagy a mexicói és a maya birodalmak között közvetítő Acalan merülhetnek föl, mint analógiák).^{3 7}

Melyek és milyen típusúak ezek a szórványjelenségek?

a) Korábban más összefüggésben utaltunk már a Ka^cba 605 (608?) körüli újjáépítésére. A források erről szóló beszámolóinak van egy, tárgyunk szempontjából igen tanulságos epizódja, aminek a módszerünkben adódó értelmezése adja a heterogén anyag – eddig nem kísérelt – helyes filológiai megoldásának is a kulcsát. A történet háttere – mint ismeretes – az, hogy a tetőtlen, kötőanyag nélküli falakkal körülvelt szentélyben 605 körül tűz ütött ki, továbbá egy heves áradás megrogyasztotta a falakat. A Qurayš vezető emberei törték a fejüket, hogyan lábaljanak ki szorult helyzetükből, mikor a véletlen a segítségükre sietett. A továbbiakban találunk lényeges eltéréseket a forrásokban, amelyek a következő – látszólag különböző – három verziót képviselnék:

1. Ibn Ishāq verziója szerint: „A tenger Ğudda-ra vetette egy bizánci kereskedő hajóját, ahol is az összetört. Megszerezték a fáját, és elkészítették (a szentély) befedésére. *Mekkában pedig volt egy kopt ács.*”^{3 8}

2. al-Azraqī közlése lenne a következő (valójában az alapvető) verzió. „*Volt a hajón egy bizánci ács és pallér, akinek Bāqūm volt a neve. Miután megérkeztek Mekkába a fával, így szóltak: „Jó lenne felépítenünk Urunk házát!”* Meg is egyeztek ebben, s *mindenki részt vállalva a segítségből, közösen álták össze a költségeket.*”^{3 9}

3. Quṭb ad-Dīn a.H.920/1514 körül lejegyzett verziója valójában az előbbi két közlés kiegészített kontaminációja.^{4 0} A kontamináció és a kiegészítés is igen tanulságos. Kezdjük a kontaminációval! A verzió első része szerint Bāqūm azonos Ibn Ishāq meg nem nevezett bizánci kereskedőjével, egyúttal pallér és ács is. A verzió második részében az Ibn Ishāq és az al-Azraqī féle közlések elemeit szemérmetlenül nagyvonalúsággal kontaminálja: „Mondta Ibn Ishāq: „*És volt Mekkában egy kopt, aki értett a fa ácsolásához és megmunkálásához, s megegyezett velük* (i. e. a Qurayš-sal), hogy elkészíti nekik a Ka^cba mennyezetét, *Bāqūm pedig seglt neki.*” A gyanúsán jól értesült kiegészítések jelentéktelen és egyéb szempontból fontos részleteken kívül,^{4 1} egy figyelemre méltó közlést tartalmaz, ami akkor is í

n. l.-ben jelzi, hogy egyetlen forráshelyet (*texte unique*) talált, amely mekkai kézműves műhely léteére utalna (l. e munka II. részének 103. jegyzetét!). Lammens-nak e passzus *hiġra* utáni datálását annál is inkább megerősíthetjük, mert nem ^cUmar b. Abi Rabī^c apjáról van szó a szövegben, hanem magáról a költőről (24/644–103/721, vagy 83/711–2, l. hozzá: R. Blachere: *Histoire de la littérature arabe* III, 1966, 629–642), s annak is öregkoráról, vagyis a *textus unicus* a 8. sz. elejére vonatkozik. Ezt még kiegészíthetjük azzal, hogy öregkorában feltehetően Tā'if-ba vonult vissza (l. Blachere i. m. 632), vagyis a szövéssel (*hawk*) foglalkozó hetven rabszolga (*sab^cūna ^cabd^{an}*) nem szükségképpen helyező Mekkába.

^{3 7} L. Polányi K.: Dahomey (Budapest, 1972), 160 (Acaland), 161–189 (Quidah).

^{3 8} *Ibn Hišām* I, 193; l. szó szerint Ṭabaril, 1135; hasonlóan: Yāqūt, *Muġġam*, VII, 259.

^{3 9} al-Azraqī, I, 101 (az isnad első tagja al-Azraqī nagyapja, az utolsó: Abū Nuqayh); al-Azraqī még két variánst közöl: p. 99 (az isnad vége: Abū ṭ-Ṭufayl): „... és megszerezték a hajó fáját és a hajón levő bizáncit, egy ácsot, akit Bāqūm-nak neveztek.”; p. 108 (^cAmr b. Dīnār hallotta ^cUbayd b. ^cUmayr-tól: „A Ka^cba pallérának a neve Bāqūm. Ez a bizánci egy olyan hajón volt, amelyet *vihar tönkretett*... A Qurayš pedig kiment (a hajóhoz) Ğudda-ba, megszerezték a hajót és a fáját, s így szóltak: „építsd meg nekünk a szentélyt, úgy, ahogyan Szíriában építkeznek! (*ibni-hi-la-nā bunyān aš-šām*)”.

^{4 0} Quṭb ad-Dīn: Die Chroniken der Stadt Mekka III, 49–50.

^{4 1} A jelentéktelen, ám a közlés pszichológiai hatása szempontjából nem funkciótlán közlés, hogy a Qurayš csoportja a Maġzūm nemzetségbeli al-Walīd b. al-Muġīra vezetésével ment a kikötőhöz, aki akkoriban a források alapján egyértelműen Mekka vezető embere lehetett (pl. IH I, 270: *wa kāna*

non e vero, mindenképpen *e ben trovato*. E közlés szerint „ez a hajó a bizánci császáré volt, s márványt, fát és vasat szállított Bāqūam-mal a (*San^ca'-i*) templomhoz, amelyet a perzsák felgyújtottak az abesszin (Jemenben).”⁴²

Ha a látszólag különböző három verzióból megpróbáljuk kihámozni a valóságot, akkor először is el kell vetnünk a két eredeti forrásban, Ibn Ishāq-ban és al-Azraqī-ban szereplő egy ács megkettőzését. A továbbiak eldöntéséhez elegendő, ha felidézünk az újonnan felépített Ka^cba szentély építészeti szerkezetét. Az új épületnek legalábbis két figyelemre méltó építészeti és egy kultikus nóvuma van. Bāqūm kérdésére, a Qurayš a *lapos tetőszerkezet* mellett dönt, amihez – Mekkában nyilvánvalóan először – két (három-három oszlopból álló) 18 rőf hosszú oszlopsort kellett felépíteni. A téglalap alapú építmény *falai pedig soronkint váltakozva 15 réteg fából és 16 réteg kőből álltak*. A legfeltűnőbb kultikus nóvum pedig az volt, hogy az oszlopokra és a mennyezetre ráfestették Ábrahám, a próféták, az angyalok, továbbá *Jézus és Mária képmásait*.⁴³ Mindezek a jegyek pedig pontosan tükrözik a korai abesszin keresztény építészeti gyakorlatát, s ezek után az sem meglepő, hogy az *építész neve, a Bāqūm, a Habakkuk név abesszin formájának, az ^cEnbāqōm-nak a rövidített formája*.⁴⁴

Mielőtt e sok szempontból értékelhető és értékelendő eseményt tárgyunk, azaz a „bérmunka” vonatkozásában értékelnénk, még egy olyan összefüggésre utalunk, ami néhány korábbi elemzésünket mélyíti el (a mekkai kereskedelem kialakulásának konkrét „világtörténeti” háttere; a *hums* amphikytionia jellegének kultikus megerősítése stb.). A régi hagyományokat illetően általában megbízható Hišām b. Muḥammad vagyis Ibn al-Kalbī közli Ábraha híres templomépítkezésével kapcsolatban a következőket: „Miután a Nagāsi (i. e. az abesszin uralkodó) kegyeibe fogadta Abrahá-t és megerősítette őt helytartóságában (*ʿamal*), felépítette a Šan^ca'-i templomot, ezt a csodálatos, eladdig páriát ritkített építményt arannyal és pompás színekkel. Írt pedig a (bizánci) császárnak, s közölte vele, hogy egy olyan templomot szeretne építeni Šan^ca'-ban, amelynek nyoma és híre maradandó lenne, és segítségét kérte ehhez. Az pedig segítette őt mesteremberekkel, mozaikkal és márvánnyal. Miután az építmény elkészült, Abrahá írt a Nagāsi-nak: „Az arab zarándokokat oda akarom fordítani.”⁴⁵ Az észak-arab forrásokban általában Quallaysnak (Qualis, Qulays + -gör. *ekklésia*) nevezett s több mint kétszáz évig fennálló építményt⁴⁶ al-Azraqī részletesen jellemzi,⁴⁷ s a fa, márvány és réz felhasználásával zöld, vörös, fehér, sárga és fekete kőből épített, arany-, ezüst- és elefántcsont-berakásokkal díszített kupolás épület természetszerűen mély benyomást gyakorolt az észak-arab törzsekre, s a Mekka előtörténetét kidolgozó késői hagyomány nem véletlenül hozza kapcsolatba a mekkai szentélyt a Šan^ca'-i Qalis-szal, s állítja be Ábraha Irán elleni hadjáratát – szentélye megbecstelenítését megbosszulandó – a mekkai szentély elleni megtorló expedíciónak.

dā sinn fī-him; l. társadalmi státusoz Watt: Muhammad at Mecca, 134). A más szempontból, tehát Bizánc vörös-tengeri hajózásához fontos közlés: „Nincsen olyan út a Földközi-tenger (*Baḥr ar-Rūm*) és Abesszínia között, amely Ġudda-t érintené.”

⁴² A Sa^cid b. Yaḥyā Abū ʿUṭmān al-Umawi-tól (megh. 249/864) származó közlést *Quṭb ad-Dīn* kijavítja az előbbi jegyzetben lefordított módon, s hozzáfűzi: „A bizánci császár azonban megkérte erre Egyiptom uralkodóját (*malik Mišr*), aki is fölszerelte a hajót a számára Suways (Szuej), vagy Tūr, vagy más kikötőből.” Tūr-hoz l. *al-Bakrj*, *Mu^cġam*, 458; *Yāqut*, *Mu^cġam* VI, 69. *as-Suways* említése nyilvánvalóan a későbbi muszlim korszak használatának anakronisztikus visszavetítése (l. *Yāqūt*, *Mu^cġam* V, 180). Az egyiptomi hajó lehetőségét a konkrét történeti helyzet is kizárta, ismervén, hogy Phocas uralkodása idején (602–610) Egyiptomot a konstantinápolyi kormányzat gyakorlatilag nem tartotta a kezében. L. hozzá: *G. Rouillard: L'administration civile de l'Égypte byzantine*, Paris, 1928, 191k.

⁴³ *al-Azraqī* I, 104.

⁴⁴ L. K. A. C. *Creswell*: Ka^cba in A. D. 608: *Archaeologia* 44 (1951), 97–102; *EI²*, s. v. *Architecture* (p. 609^a).

⁴⁵ *Tabarī* I, 935.; *Nöldeke*: GPA 205.

⁴⁶ A templomot Ábraha feltehetően az 530-as évek második felében építtette. *al-Azraqī* I, 83–4 közlése szerint az ^cabbászida Abū Ga^cfal al-Manšūr idején rombolták le, vagyis több, mint kétszáz évig állt.

⁴⁷ *al-Azraqī* I, 84–85.

Ezeknek az összefüggéseknek az ismeretében Qurṭb ad-Dīn verziójának kiegészítése: a 7. sz. elején újjáépülő mekkai szentély méltó vetélytársa a jemeninek, hiszen – úgymond – ez is hasonló módon (a bizánci császár anyagával s a bizánci építész segédletével) készült. Az analógias alapon történő *ex post* kiegészítés ugyanakkor *valóságos* történeti helyzetre utal. A Qurayš a 6–7. sz. fordulójára szorítja ki külső és belső vetélytársait, s uralja az Arab-félszigeten átmenő kereskedelmet. Ekkorra értek meg egy reprezentatív kultuszhely létrehozásának anyagi és szellemi feltételei, ami által a kultikus tárgy közvetlen természetadta, tehát a hasonló tárgyak miatt nagyon is korlátozott és esetleges érvényességét haladták meg az átgondoltan megtervezett szakrális építmény különösségével. Ehhez az *eszmét* éppen úgy adhatta a szíriai és kopt bazilika típusú templomok (Rušāfa, Busrā), mint a Šanʿa-i Qalīs, vagy az abesszin keresztény templomok *funkciója*, ami az adott esetben a *hums* amphiktyonia intézményének, a *kiszélesítést* és *megegyesítést* jelentette. A Kaʿba 605. évi újjáépítésével, illetve új módon való felépítésével valójában egy harmas sor teljesedik ki: ennek első fázisa a *nusuḷb* (héber: *massaba*), amikor a kultusz tárgy; *oltár*, s egyúttal az *istenség helye*, a második a *watan* és a *šanam*: az *istenképmás*, a „*bályn*”, ami már idegen eredetű és ritka,⁴⁸ s a harmadik – az Arab-félszigeten egyedülálló – amphiktyonia központ *mekkai szentély*, egy új típusú, átmeneti *pantheon*, amely nyitott sokféleség, meghatározhatatlan nyitottság, lényege szerint el nem kötelezettség valami egynek. E harmadik fázis megvalósulását szociológiailag úgy fogalmazhatnánk meg, hogy a gazdasági formát is öltő komplex kooperáció a közösségek közti presztízs-hierarchiában való emelkedést célozta.

A konkrét megvalósítás kapcsán – s itt visszatérhetünk közvetlen kiindulásunkhoz – a következő tanulságokat vonhatjuk le:

1. Mekkában a Kaʿba speciális ismereteket kívánó új típusú felépítésénél idegen kézműves közreműködésére volt szükség. A Mekkában hiányzó kézművesség bizonyítására ez fontos közvetlen *argumentum ex silentio*.

2. A kézművessel egyedi és alkalmoszerű megegyezést kötöttek. Ennek a megegyezésnek a része volt – mint láttuk –, hogy ezúttal a bizánci kereskedők vámolás nélkül értékesíthették a hajórakomány áruit. Az ellenszolgáltatásnak ebből a részből következtethetünk a megegyezés jellegére, tehát arra, hogy *különböző használati értékek cserélődtek ki* közvetlenül a cserekereskedelem klasszikus szabályai szerint.

3. Az idegen kézműves nem csereértéket hoz létre, hanem presztízst szolgáló használati értéket.

4. A „bizánci” kézműves munkája alkalmi munkavégzés, érintkezése az adott közösséggel külsőséges és esetleges, vagyis egyáltalában nincs mindig rendelkezésre álló és felhasználható és *szabad* munkaerő, ami a bérmunka egyik nélkülözhetetlen előfeltétele.

5. A „*munkaadó*” mind a „*munkavállalóhoz*”, mind a munkához, a használati értékek előállításához mint *közösségi viszonyul*. Közösen egyeznek meg vele, közösen viselik a terheket, ill. az ellenszolgáltatás terheit, s közösen vesznek részt a munkában is.

A 4–5. alapján világos, hogy az efféle alkalmi munkavégzés a közösség határára vetődik fel, ám akkor is a közösség adott szervezete határozza meg a szorosan vett gazdasági mozzanatait is. Amennyiben pedig tartós formát öltene, úgy csupán és kizárólag a közösségen belül léphet föl, s mozgásterét, funkcióit teljességgel az adott közösségforma jelöli ki. Ez utóbbi helyét lehet meglehetősen pontosan megfogadni a próféta egyik első követője, Ḥabbāb b. al-Aratt esetében, aki a közösségen belül tévénkyedő fegyverkovács (*qayn*) volt, s akire névben sok és pontosnak látszó adatunk van.

b) A nomád arabok kézművességgel szembeni megvetése ismert jelenség, hiszen a manuális munka, különösen az adásvevés tárgyát képező termékeket előállító kézművesség lebecsülése rányomta bélyegét az iszlám után kialakuló arab társadalom további fejlődésére szinte napjainkig.⁴⁹ Ebből

⁴⁸ L. az első két fázis kitűnő jellemzését: *Wellhausen*: *Reste*, 101–3. E pantheon egyedülállóságát „a ház” epitheton ornans is kifejezi, l. a badri csatában (a. H. 2/i. sz. 624) meghalt Abū Ḡahl testvérének, al-Ḥārit b. Hišām b. al-Muḡira gyászversének kifejezését: *al-bayt dū's-saqf* – „a mennyezetes ház”, i. e. a Kaʿba szentélye I. IH II, 10; *Nöldeke*: *Delectus*, 66.

⁴⁹ L. ennek az álláspontnak klasszikus elméleti megfogalmazását: Ibn Ḥaldūn (1858) II, 313–4 (*Faṣl fī anna'l-ʿArab abʿad an-nās min aṣ-šanāʿiʿ*). Jellemző, hogy az államiságtól/városi élettől elválaszthatatlan civilizációban (*ʿumrān*) a különböző kézművesfajták között megkülönböztet *szük-*

következett az, hogy a különböző kézműves jellegű tevékenységeket az esetek többségében rabszolgák, vagy a törzzsel nem vérségi kapcsolatban álló személyek végezték, ám úgy, hogy vagy patriarchális rabszolgaként, vagy a törzsi szövetségi rendszer alapján *kliensként* (*mawlā*), *szövetségesként* (*halif*), ill. *vélencként* (*ġar*) az adott közösség struktúrájába kellett beilleszkedni. A patriarchális rabszolgaság meglétére, továbbá a rabszolgák hasznát hajtó forgalmazására több forráshely áll rendelkezésünkre.⁵⁰ Gazdasági tevékenységük súlya, differenciáltsága a társadalmi reprodukció közösségi jellege folytán csekély és kezdetleges volt, s nem tekinthető véletlennek, hogy a nem nagyszámú és a más szempontú forráshelyek alapján a patriarchális rabszolgák számát Hiġāz-ban is Észak-Arábiában az iszlám előestéjén nem becsülhetjük nagyra, s ezek gazdasági felhasználása elsősorban a kézművességben, s legfeljebb még az állattartásban mutatható ki több-kevesebb bizonyossággal.⁵¹ Ezeket a patriarchális rab-

ségesek (*darūrī*) és *tárgyauknál fogva nemeseket* (*sarif bi'l-mawdu^c*). Az előbbihez tartoznak: a föld megművelése (*filāḥa*), az építészet (*binā'*), a szabászat (*ḥiyāta*), az ácsmesterség (*niġara*), és a szövés (*ḥiyāka*); az utóbbiakhoz: a bábáskodás (*tawlīd*), az írnitadás/írnokoskodás (*kitāba*), a könyvkészítés (*wirāqa*), az éneklés (*ġinā'*) és a gyógyászat (*ṭibb*). A különbség világosan az, hogy míg az utóbbi „nemes” mesterségek csupán önmaguk céljaként jelentkező *használati értéket* állítanak elő, addig az előbbieket eredmények világosan termékként jelentkezik, amiben a *cseréérték* domináns szerepet játszhat (l. i. m. II. 316). A magatartás természetesen egy olyan társadalom világlátásának szerves része, amelyben az intézmények, a társadalmi státusz és a stratificatio *közvetlenül* a szorosan vett *elsajátításra, az elosztásra és fogyasztásra, nem pedig a termelésre* épülnek, s ahol az a látszat keletkezhet, hogy a várossal legszorosabban összefonódott államiságnak és hordozóinak (a bürokratikus apparátusnak, a katonaságnak és a kereskedőknek) a tevékenységei, tehát a termék közvetítése és elosztása adják a társadalom valóságos alapjait. A kézművesség arab értékéhez l. már I. *Goldziher*: Die Handwerke bei den Arabern: Globus 66 (1894), 203–5; l. újabban főleg: R. *Brunschwig*: Métiens vils en Islam: Studia Islamica 16 (1962), 41–60. A hajdani beduin ideál szívós jelenkori mentalitásbeli utóéletéhez l. R. *Patai* kitűnő elemzését: The Arab Mind, New York, 1976, 113–117. A nomád arab mentalitás későantik toposzaként idézhetjük *Ammianus Marcellinus* (i. sz. kb. 330-kb. 400) jellemzését: „Nec quisquam stivam apprehendit vel arborem colit, sed errant semper per spatia” = „Sem az ekeszarvát nem ragadják meg, sem gyümölcsfát nem gondoznak, csak a tágas területeken nomadizálnak.” (Rerum gest. libri, XIV. 3,4).

⁵⁰ L. mint az ütközőállamok egyik bevételi forrását: Joshua the Stylites (1882), LII (p. 40–1): a lahmida III. an-Nu^cmān b. al-Aswad az 502. évi ħarrāni portya alkalmával 18 500 foglyot ejt; Malalas 447: a ġassanida al-Ĥariṭ b. al-Ġabala a samaritánusok elleni háborúban 20 000 foglyot ejt, akiket a perzsa és az „ind” vásárhelyeknél eladott (*hustinas elabōn aikħmalōtus epōlésen en tois persikois kai indikois meresin*). al-Azraqī I, 91 adatát, az Abraha seregének Mekkában maradt maradványairól (*wa-aqāma bi-Makkata filāl min al-ġayš wa-^cusafū man ḍamma-hū al-^caskar fa-kānū mi-Makkata ya^c tamiluna wa-yarawna li-anl Makkata*) úgy értelmezhetjük, mint a Mekkában élő abesszin vagy fekete eredetű rabszolgák, vagy egyéb szövetségi státuszban élők aitológikus értelmezését. A kézművesség társadalmi megítéléséhez az iszlám előtti korban l. *Nöldeke*, GPA, 314, Anm. 2; *Fraenkel*: Fremdwörter, 253–260 (l. főleg; p. 253: „Wir wissen . . . dass die alten Araber nur sehr wenig Handwerke trieben. Man überliess die handwerksmässigen Betriebe den Sklaven und Frauen. Noch heute sind die Handwerke unter den Beduinen verachtet. Selbst auf die arabischen Städte erstreckt sich dies Vorurtheil”). A *qayn*-on („kovács”, s aztán egyáltalában minden kézműves) kívül a többi kézműves elnevezés arameus kölcsönszó, vagy arameus eredetre/hatásra mutató analógiás képzés (l. pl. *ṣayqal* = fegyverkovács”; *naġġār* = „ács”; *bannā.* = „pallér” stb., l. i. m. 254–8). A kézműves származással való megbélyegzés a költészet gyakori toposza. Míg az iszlám előtti költészetben a „kovács”, a *qayn* jelentette a sértés netovábbját (l. a szakirodalom eddigi példáihoz további adalékként *Ḥassān b. Tābit*, *Dīwān*, 62–3 helyét, ahol a Qurayš-ot „kovács sarjadéknak”: *ġidm qayn*-nak jellemzi), az iszlám első századában jellemző módon inkább a *ha'ik b. ha'ik* („szövőfia szövő”) lett használatosabb, l. *Goldziher*: Handwerke, 203–4.

⁵¹ E rabszolgák számának felbecsüléséhez tanulságos adalék a Tā'if-i ostrom (a. H. 8/i. sz. 630) rabszolgákkal kapcsolatos epizódja. al-Wāqidī (1966), 931 közlése szerint: „A próféta kikiáltója fennhangon hírüladta, hogy „amelyik rabszolga kijön hozzánk az erődítményből, az szabad lesz!” És az

szolgákat természetesen a törzs szerves meghosszabbításának tekinthetjük. A törzsi struktúra ha nem is *naturwüchsig*, de annak tekintett részeként működtek a törzsbe – különböző státussal – adaptált szövetségesek vagy kliensek, akiknek egy része a rabszolgákból került ki.

Habbáb B. al-Aratt, aki kovácsmesterséget űzött Mekkában, a próféta első követői közé tartozott, mégpedig ahhoz a kis csoporthoz, amelyet a muszlim források *mustaq'afūn* („gyengék”) néven emlegettek. Kik voltak ezek a „gyengék”? W. M. Wattnak a források meglehetősen egybehangzó állításait elemző összegzését módosítva, az első muszlimokat három csoportba oszthatjuk:^{5 2}

1. A szegényebb, a kereskedelmi tevékenységben másodrendű szerepet játszó nemzetségek tagjai.

2. A gazdagabb nemzetségek háttérbe szorított fiatalabb tagjai.

3. A *mustaq'afūn*, vagyis a „gyengék”.

Ez utóbbiakkal kapcsolatban vizsgálódásaink szempontjából az az alapkérdés, hogyan viszonyultak a törzsi közösséghez? A forrásokból egyértelműen kiderül, hogy csupán néhány emberről van szó, akik a viszonylag bőséges információk szerint túlnyomórészt patriarchális rabszolgákból lett kliensek (*mawlā*) vagy szövetségesek. Ezek az elcmek fogság, vagy egyéb okok folytán elszakadtak eredeti, vér szerinti nemzetségeiktől, s a Qurayš nemzetségein belül másodrendű társadalmi státusuk lehetett, hiszen még a szövetségi viszony egyenrangúságának a fedezetét is a másik fél hasonló – közösséggel szavatolt – társadalmi presztízse biztosíthatta, amiről is ezekben az esetekben nem lehetett szó.^{5 3}

erődítményből férfiak jöttek ki, tíz egynéhány (*biq'ata 'ašra rağul^{an}*.” L. *Bālaḍurī*, Fütūḥ (1957), 74–5 (*Wa-nazala ilā rasul Allāh reḡiq mīn raḡiq ahl at-Tā'if*). E rabszolgák közül a források adatai szerint ketten foglalkoztak kézművességgel: Yuhannas nyílkészítő – *nabbāl* (al-Wāqidī, 931), Abū Nāfi' b. al-Azraq pedig kovács = ḥaddād (*Bālaḍurī*, Futuh, 75). Felaszabadulásuk után egy-egy muszlim kliens vagy szövetségese lettek. Két esetben – miután felvették az iszlámot – volt gazdájuk lett a patrónusuk. A föld- és kertművelésben történő felhasználásuk a források hallgatásából következtetve elhanyagolható lehetett. Ibn Ishāq említi, hogy a Ḥaybar-i portya (a. H. 7/7i. sz. 628) alkalmával a hajnali órákban támadó muszlim csapat találkozott „a reggel útnak eredő Ḥaybar-i művelőkkel (*'ummāl Ḥaybar*), akik kivonultak (az erődítményekből a földre) kapákkal és kosaraikkal (bi-masāḥim wa-makātīli-him)”: IH, II, 329. Az *'ummāl Ḥaybar* kifejezés a hódítás utáni szerződésből (I. a későbbiekben az *Appendix B-t*) következtetve nyilvánvalóan magukat a zsidókat jelenthette. Ha nem maguk a zsidók művelik a földet, abban az esetben Mohammed elűzhette volna a zsidókat, s nem kellett volna 'Umar-ig várni, aki a hódítások során szerzett erőforrások révén nélkülözhetetlen a zsidókat, s el is űzte őket az Arab-félszigetről (I. al-Balāḍuri, Futuh, 37: *falam mā kana 'Umar wa-ka-tural'l-māl fī aydī'l-muslimīn wagawū 'alā 'simārat al-ard aḡla'l-yahud ila'š-Šām* – „Miután 'Umar (uralkodott), s megsokasodtak a muszlimok javai, s képesek lettek a föld megművelésére, akkor kitoloncolta a zsidókat Szíriába.”). Az észak-arab oázisok az iszlám előestéjén a zsidó földművelők kezén voltak (I. *Buhl*: Das Leben Muhammads 18; *Lammens*, Berceau, 154k). Korábban (II. rész, 41. j.) utaltunk arra, hogy a Yamāma-i „falu népe” a Banū Ḥanifa földművelő tevékenységét föltehetően nők végezték, s ez a sajátos munkamegosztás is utal a nomád szemléletre.

^{5 2} W. M. Watt: Muhammad at Mecca, 88–96 (I. korábbi magyar nyelvű munkánk állásfoglalását: Az iszlám keletkezése, 1967, 71–3). Wattlel nincsen semmiféle kontúrja az általa jellemzett második csoportnak („Men, mostly young, from other families,” p. 95), pontosabban nála „a fiatal iszlám” értelmezésébe illik bele ez a csoport is, mely szerint: „the young Islam was essentially a movement of young men” (p. 96). Ez az elfogadhatatlan álláspont éppen úgy megreked a felületen, mintha a Caesar elleni összeesküvést is nemzedékek harcának értékelné, vagy az 1968-as eseményeket is pusztán annak alapján ítélnék meg, hogy diákok voltak a főszereplői. – A három csoportra elegendő talán a sok forrás hely közül egy jellegzetesen idézni. Egy Tabarī-nál megőrzött fiktív történet szerint a bizánci császár kikérdezi a vezető mekkai kereskedőt, Abū Sufyān-t a muszlimok kilétéről, aki is így jellemzi őket: „Mondtam: a gyengék (*aḍ-ḍu'afā'*), a szegények (*aḷ-masākin*), és a fiatal ifjúk és nők (*al-aḥdāt min al-ḡilmān wa'n-nisā'*). Ami pedig (Mohamed) törzse hatalommal bíró tagjait és előkelőit (*dawū'l-asnān wa'š-ašaraf*) illeti, nem követte őt közülük senki.” (*Tabarī*, I, 1563–4).

^{5 3} al-Balāḍuri, Ansab (al-Qahira 1959), 156, 197 és *Ya'qubi*, Ta'rih, (Nağaf 1358/1939), 20: hat „gyengéti” sorolnak föl. Ezek helyzete a Qurays-on belül a következők: I. 'Ammār b. Yāsir (I. *Balāḍurī*,

A közösségen belüli kliensi státusban végzett kézműves munka társadalmi értékelését, ugyanakkor gazdasági szempontból való értékelhetetlenségét mutatja egy ilyen „gyenge” munkavégzése. Ibn Isḥāq története szerint Ḥabbāb b. al-Aratt egy ízben a tekintélyes Ġumah nemzetségbeli al-Āš b. Wā'il-nak készítet kardokat. Mikor Ḥabbāb a fizetséget kérte, a vevő gúnyosan közölte, hogy majd az utolsó ítélet napján fogja megfizetni tartozását.⁵⁴ Vagyis az ilyen munkavégzés természetesen éppoly kevésbé bérmunka, mint amennyire nem tekinthető Ḥabbāb b. al-Aratt szabad munkaerőnek.

Néhány elvi következtetés

E példák a bizonyítás érdekében kényszerűen részletező – elemzése után jellemezhetjük a törzsi közösségen belül, ill. a perifériáján lezajló munkavégzések jellegét, a résztvevők érintkezésének s a munka elbírálásának a módját. Az alapvető az, hogy a munkavégzők nem egyáltalában a munkaerejüket, vagyis a *cseréértéket létrehozó szabad munkájukat* adják el, hanem egy meghatározott használati értéket előállító kézműves tevékenységét, amelyért általában közvetlenül elfogyasztható „fizetséget” vagy vizontszolgáltatást kapnak. Ennek során a „munkaviszony” a következő függőségi formákban jelentkezhet:

1. a munkavégző patriarchális rabszolga (pl. a Ṭā'if-i rabszolgák stb.),
2. kliensi vagy szövetségi viszonyban álló, személyében *nem-szabad* mesterember (pl. Ḥabbāb b. al-Aratt stb.),
3. egyedi esetként idegen elem, alkalmi „napszámos”, akinek a természetbeni fizetsége egyrészt esetleges (vagyis „piactól független”), másrészt a „munkaviszony” tartósításához az adott közösséghez tartozás valamilyen formája szükségeseltetik (*mawlā, ġar, halíf*).

A munkavégzetők maguk meghatározott közösség, vagy közösségek képviselői, akik az 1–2 esetben úgy viszonyulnak a munka végzőjéhez, mint a termelés szervesen feltételéhez, ami az adott esetben azt jelenti, hogy a fizetség lényegét tekintve nem más, mint mondjuk a teve további munkaképességének a biztosításához szükséges *ellátás*, a 3. esetben *legfeljebb* olyan viszony alakulhat ki, mint a cserekereskedelemben, vagyis *meghatározott egyedi használati érték* meghatározott, általában természetbeni „fizetséggel”, vagyis szintén *meghatározott használati értékkel* cserélődik ki.

156–175) a Maḥzūm nemzetség tagjának, Abū Hudayfa b. al-Mugura-nak a szövetségese; 2. Ḥabba b. al-Aratt (*al-Balādūrī*, 175–180) főtehetően tamimita eredetű, fogságba esése után a Zuhra nemzetséggel szövetséges Ḥuzā^ca törzsbeli Umm Anmar rabszolgája; felszabadítása után patrónája révén ő is a Banū Zuhra szövetségese; 3. Šuhayb b. Sinān (*al-Balādūrī*, 180–4) a Maḥjil környékén élő Banū'n-Namir b. Qāsīt-ból származott, s az apja – Hišām al-Kalbī közlése szerint – Ubulla kormányzója (*ċāmīl*) lett volna. Gyermekkorában a bizánciak fogságába esett, s az egyik verzió szerint egy másodszori adásvétel után a Taym nemzetség tagja, ċAbd Allāh b. Ġudċān vette volna meg, majd lett volna – felszabadítása után – az utóbbi kliense; a második verzió szerint bizánci fogságából megszökött volna, s nyomban Ibn Ġudċān szövetségese lett volna; Bilāl b. Rabaḥ (*al-Balādūrī*, 184–193) egy abesszin rabszolga és egy rabszolganő fia a Ġumah nemzetségbeli Umaiya b. Halaf rabszolgája, majd Abū Bakr kliense; ċAmīr Fukayha (*al-Balādūrī*, 193–4) született rabszolga, Abū Bakr kliense; 6. Abū Fukayha (*al-Balādūrī*, 194–5) a Ġumah nemzetségbeli Šafwān b. Umaiya rabszolgája, majd Abū Bakr megveszi, s az utóbbi kliense lesz. Amikor *al-Balādūrī* (Ansab 156, 197) és *Ibn Saċd* (III, 1, 177) úgy jellemzi „a gyengéket”, hogy „olyan emberek, akiknek nincs nemzetségük és védelmük”, akkor csak azt mondják, hogy az adott közösséghez nem vérségi kötelékek fűzik őket, és a klientéla, vagy szövetségi viszony elegendő *modus vivendi* normális körülmények között, am valóságos helyzetben az adott nemzetségen belüli gyenge a helyzetük. L. a viszony helyes értelmezését *W. M. Watt*: Muhammad at Mecca, 95; *R. Paret*: Der Koran. Kommentar und Konkordanz 59: „schwach” = „unterdrückt” (sozial und wirtschaftlich abhängig)”).

⁵⁴ *Ibn Hišām*, I, 357 (l. *Ibn Saċd*, III, 1: 116). „Szabadsága” még annyira sem terjedt, hogy az iszlám kezdeti – meglehetősen szelíd – üldözése során bárki bánthatta volna. Kliensi viszonya miatt csak a Zuhra nemzetség tagjai bántalmazhatták (l. *al-Balādūrī*, Ansab 178, 179). Az üldözések nemzetségek meghatározta jellegéhez l. *Watt*: Mohammed at Mecca, 118–9.

Mindebből azt a negatív tanulságot vonhatjuk le, hogy a kereskedelem és pénz jelentkezése a fejletlen konkrét társadalmi formákban csak kétszeresen hamis okoskodással veheti fel a bérmunka kategóriájának a jelentkezését ugyanazokban a fejletlen alakulatokban. Ez a hamis és ahistorikus okoskodás – mint már jeleztük – egyenlőségelet tesz a pénzvagyon és a tőke közé, vagy az utóbbit az előbbi szükségképpen meghosszabbításának tekinti, másrészt a tőke nélkülözhetetlen korrelátumát, a bérmunkát a fejletlen – adott esetben a törzsi – közösségekben jelentkező munkavégzésekkel azonosítja. Mint a korábbi esetekből ez világosan kiderül, az utóbbiaknak a bérmunkához semmi közük nincsen, bérmunkáról beszélni a törzsi közösségekben tudománytalan képtelenség. E munkavégzéseket a közösség önmaga reprodukciójának szerves és alárendelt mozzanatai gyanánt tételezi, s ezek működését a közösség normarendszere szabályozza. E munkavégzések gyakorlata természetszerűen egyetlen mozzanatában sem teszi kérdésessé a közösségi reprodukció meghatározott formáját, hiszen teljes egészében azon belül, annak alárendelt elemeként működik. E közösségekben belül működő munkavégzéseket tehát semmiféle strukturális kapcsolatba nem lehet hozni a kereskedelemmel és a pénzvagyonnal. Ez utóbbi két kategória egyrészt valóban az, aminek mutatkozik, másrészt lényege szerint *nem lehet* a fejletlen konkrét, tehát az adott törzsi közösség alárendelt mozzanata, azzal szemben *idegen-külsődleges* elem. Mi ennek az idegen-külsődleges viszonyoknak a lényege?

Ennek a muhammadi iszlám esetében különösen fontos, s az arab történelemben különbözőképpen módosult, de lényegében a mai napig megőrződött jelenségnek a megértéséhez nem elegendő önmagában az egyszerű kategória fejletlen konkrétban való jelentkezésének a történeti ténye (annál is kevésbé, mert e jelenség vizsgálata könnyen torkolthat a fejlett konkrét kategóriáihoz történő teleologikus hozzárendelésbe, az *ex post ergo propter hoc* logikai argumentációjába). Ennek a nemcsak ellentmondásos, de az ázsiai típusú fejlődésben antinómikus módon ellentmondásos jelenségnek a helyes értelmezéséhez nélkülözhetetlen a marxi dialektika ontológiai tényének, a *túlsúlyos mozzanatok* (*übergreifendes Moment*) a figyelembe vétele.

Ezt az első ízben Lukács György által kibontott, s a marxi ontológia centrális jelentőségű mozzanataként elemzett jelenséget Marx *A tőke* Nyersfogalmazványának Bevezetésében nem véletlenül a gazdaságtan legáltalánosabb, legalapvetőbb kategóriáinak: a termelésnek, a fogyasztásnak, az elosztásnak, a cserének és a forgalomnak a viszonyával kapcsolatban fejt ki.⁵⁵

Ha ennek a *túlsúlyos mozzanatok* adekvát logikai formákkal nem rendelkező vonatkozóshálózatát nem sikerül dialektikusan feltárni, akkor – mint ezt Lukács megfogalmazza – „egyoldalú és ezért mechanisztikus, a jelenségeket megerőszkoló és leegyszerűsítő oksági sor jön létre, vagy olyan felszínesen csillogó irány nélküli kölcsönhatás, amelynek eszmenélküliségét Hegel a maga idejében helyesen bírálta”.⁵⁶ A *túlsúlyos mozzanat* ontológiai ténye éppen úgy elutasítja a hegeli *logikai rendszerhierarchikus sémát*, amely szerint „a termelés az általánosság, az elosztás és a csere a különösség, a fogyasztás az egyediség, melyben az egész összefoglalul” (mely séma Marx szerint „csakugyan összefüggés, de lapos”),⁵⁷ mint a történetileg *változó viszony nélküli változatlan összetartozás* elképzelését. Ám az egyes kategóriák önmagukban is totalitást képező jellegét, és csak rájuk jellemző sajátosságát úgy tételezi, hogy azok állandó és történetileg meghatározott kölcsönhatásban állnak egymással, és ebben a történeti kölcsönhatásban érvényesül más és más súllyal – a közvetítésnek egyszerű vagy bonyolult és a valóságos összetartozási elleplező létezési módjától a lényegét nyilvánvalóan kifejező közvetlenségig – a *túlsúlyos mozzanat* meghatározó volta. Ez utóbbi a gazdaságtan és egyáltalában a társadalmi reprodukció alapvető kategóriái között egyértelműen a *termelés* mozzanata lehet, áme e kategóriák reális kölcsönhatásai, s e kölcsönhatások konkrét totalitásai történetileg meghatározottak, ami azt jelenti, hogy e totalitásokat elméletileg mindig konkrét történeti elemzések révén lehet megragadni, vagyis a *létmeghatározások kölcsönhatásának* történeti-kategóriális elemzését nem helyettesítheti, de még csak módszertani receptet sem adhat semmiféle hierarchikus elméleti séma, s ennek fonákja, az egyes kategóriák bármekkora erudícióval munkálkodó összegző katalogizálása is torz képet fog eredményezni. Mit jelent ez vizsgált tárgyunk szempontjából?

⁵⁵ MEM 46/1,11–26 (Grundrisse 5–21); I. hozzá: Lukács: A társadalmi lét ontológiájáról, I, 330–338.

⁵⁶ Lukács, i. m. I, 333.

⁵⁷ Marx, i. m. 16.

Az iszlám előestéjén az arab törzsi társadalom alapzatán kialakuló és ható mekkai kereskedelem mint társadalmi jelenség, elméleti megközelítése során mindig szem előtt kell tartanunk azt az alapvető történeti helyzetet, hogy e kereskedelemnek és formameghatározásnak: a pénzvagyonnak – noha lényege szerint idegen, archaikus birodalmak közötti cserét közvetít – ez adja viszonylagos önállóságát –, saját törzsi, tehát őstársadalmi struktúráján belül kell működnie. Ezt a viszonyt – látszólag – sokféleképpen jellemezhetjük. Így pl. a szűkebb gazdasági megközelítéssel szembeállíthatjuk a csereértékre orientált kereskedelmet a főleg vagy kizárólag használati értéket termelőfelsajátító közösségi reprodukcióval, ami implikálja a magántulajdon ellentétét, tágabban értelmezhetjük ez utóbbit az általában vett reprodukció, az előbbit a csere és a forgalom szférájának. Szociológiai szempontból kínálkozhatnának a két mozzanat ellentett tendenciáinak a leírására a morgani *societas* versus *civitas*, a maine-i *status* versus *contractus*, vagy a tönniesi *Gemeinschaft* contra *Gesellschaft* kategóriapárok, amelyek elgondolásuk szerint nem antinómikus ellentétek, hanem egy organikusnak felfogott (fejlődési) sor rendszerhierarchiai mozzanatai. Mindezek a jellemzők azonban csipetnyi, vagy még annyisincs igazságukkal a történeti megközelítés tévútjainak paradigmatisus illusztrációi, amelyek tehát „a jelenségeket megerősökölő és leegyszerűsítő oksági sorok”, vagy olyan mozzanatok, amelyek között „felszíniesen csillogó, irány nélküli kölcsönhatás” jöhet csak létre.

Jellemző, hogy az eddigi elméleti kísérletek közül még az ökonómiai antropológia ún. szubsztantivista irányzatát kidolgozó Polányi is – mely a prekapitalista társadalmak gazdasági folyamatainak és a nem, vagy csak az árucserre esetén gazdasági intézmények viszonyainak vizsgálatá terén jelentős előrelépés volt a formális ökonomista szemlélethez képest – inkább csaknem negatív eredménnyel használható föl. Integrációs sémarendszere alapján ugyanis a törzsi közösségi reprodukció mozzanatainak tekinthetnénk a reciprocitást és a redistribúciót, s a mekkai közvetítő kereskedelmet pedig az árucserre integrációs sémájaként az előbbieket mellé rendelhetnénk,^{5 8} ám a különmemű intézményrendszerekbe „beágyazott” és „elkülönült” reprodukciós szférák statikus „multicentricitása” nem teszi lehetővé e mozzanatok dinamikus kölcsönhatásának történeti mozgásban lezajló viszonyának a megragadását, vagyis nem teszi lehetővé a közösségi reprodukció és a hozzá *külsődlegesen-idegenül*, ám tőle a legutóbbi időkig elválaszthatatlan kereskedelem és pénzvagyon kölcsönhatásának a vizsgálatát. A lényeges ugyanis az, hogy a közösségi reprodukciót az adott esetben egyáltalában nem írhatjuk le kielégítően a reciprocitás és a redistribúció kategóriáival, mint ahogyan Mekkát a végképpen csak mássalvaló komplexitásában egzisztáló kereskedővárost sem jellemezhetjük az árucserre integrációs sémájával. Ebből ugyanis a következő két hamis viszonyítás adódna.

Amennyiben ugyanis a különböző minőségű kategóriákat két rendszer integrációs sémáiként viszonyítom egymáshoz, úgy azt az elméleti hibát követem el, hogy egy végső soron tartalmi kategóriát (az árucserre „elkülönült” gazdasági szféráját) hozok vonatkozásba formai kategóriákkal (vagyis a „beágyazott” gazdasági intézményeivel). Ha pedig egy rendszer elemeiként vonatkoztatjuk őket egymásra, akkor az árucserre gazdasági kategóriája és a nem-gazdaságinak értelmezett reciprocitás és redistribúció kölcsönhatása csupán egy logikai alternatívát tesz lehetővé, ami azt jelenti, hogy vagy az egyik „integrációs séma” jelöli ki, határozza meg a másik helyét, vagy a multicentricitás békés egymás mellett élése következik be. Egyik eset sem tételez föl konkrét történeti viszonyt, ami éppúgy jelenti a viszonyok mozgását, mint totalitását. Ez utóbbi valódi eredménnyel kecsegtető elméleti megközelítését a marxi ontológia korábbiakban érintett két alapvető felismerésének történeti konkretizálása teszi lehetővé, vagyis: a) a kereskedelem és a pénz létezése a fejletlenebb konkrétban, tehát a (törzsi) közösségi reprodukció alapján: „anélkül, hogy már tételezte volna azt a sokoldalúbb vonatkozást vagy viszonyt, amely a konkrétabb kategóriában szellemileg kifejeződik”, és b) a „túlsúlyos mozzanat” ténye, ami elárulja a közösségi reprodukció és a kereskedelem viszonyának a természetét.

A két – adott esetben együttható – ontológiai törvényszerűség annyit jelent, hogy a mekkai kereskedelem és az általa forgatott pénzvagyon *alapvetően* úgy viszonylik a törzsi társadalomhoz és a közösségi reprodukcióhoz, mint ahogyan a forgalom és a csere kategóriája a termeléshez, vagyis e két oldal viszonyában a „túlsúlyos mozzanat” a közösségi reprodukció, ám a „túlsúlyos mozzanat” e viszony sajátos jellege folytán nem aktívan, hanem passzívan meghatározó, s – részben ebből fakadóan – nem is nyilvánítja ki *közvetlenül* a maga túlsúlyát a társadalmi lét és tudat minden területén, hanem

^{5 8} L. főleg: *The Economy as Instituted Process* (1957), in: *Essays* (1968), 139–174.

éppenséggel a túlsúlyos mozzanathoz képest lényegét tekintve külsődleges-idegen kategória: a kereskedelem és a pénzvagyont adhatja e viszony dinamikáját, hozhat létre olyan kölcsönhatást, amelyben az utóbbi mozzanat tűnik – több-kevesebb joggal – mozgásnak, a közösségi reprodukció mint „túlsúlyos mozzanat” pedig mozdulatlanságnak, önmagával beérő statikus nyugalomnak. Ez a valóságos látszat, amely a kereskedelemmel szinte végig szorosan összefonódott hagyományos arab „ázsiai” államiságban teljesebben ki – nem leplezheti azonban el a valóságosabb lényegét, vagyis ennek az ellentmondásos viszonynak az igazi „túlsúlyos mozzanatát”: a *közösségi reprodukciót*. A kutatás azonban voltaképpen azután kezdődik, hogy leszögezte ennek az ellentmondásos viszonynak a tényét, a feladat ugyanis az, hogy feltárja e viszony dinamikáját, e viszony mozzanatainak történeti kölcsönhatását. Mert igaz ugyan, hogy a közösségi reprodukció a viszony túlsúlyos mozzanata, ám a kereskedelemmel és a pénzvagyonnal kialakuló kölcsönhatás során maga is *módosul*, ami azt jelenti, hogy az iszlám előtti kor *természettadta* törzsi közössége az iszlám nyomán kialakuló arab impériumban másodlagosan szervezett közösséggé válik, a kereskedelem és a pénzvagyont pedig – miután elindított egy folyamatot – a kialakuló államiság alárendelt és elkülönült mozzanata lesz, ezzel is bizonyítva:

a) a közösségi reprodukcióhoz való külsődleges-idegen jellegét,

b) hogy a kialakuló kölcsönhatásban nem a pénzvagyont a túlsúlyos mozzanat, tehát nem az határozza meg a mozgás irányát,

c) hogy az államilag megszervezett, új típusú társadalmi reprodukcióban az alapvetően a földművelésben jelentkező termeléshez a kereskedelemnek és a pénzvagyonnak nincs közvetlen viszonya, s nem véletlen, hogy a szorosan gazdasági terminusokkal leírható kereskedelem az állami szféra (hivatalnokok, kereskedelem) kívülre irányuló, a belső érintkezéstől (*Verkehr, commerce*) elszigetelt monopólium lesz. Vagyis a továbbiakban: egyfelől a kereskedelem és a pénzvagyont, másfelől a módosult közösségi reprodukció antinomikus viszonya lényegében az arab államiságnak és saját alapjának, a faluközösségi termelésnek/elsajátításnak az ellentmondásos viszonyán belül, annak egy mozzanataként jelentkezik.

A (törzsi) közösségi reprodukció és a kereskedelem kölcsönhatásában tehát az utóbbi jelentkezik e viszony dinamikus, mozgást előidéző, a valóságos tudatot és ennek formáit *közvetlenül* befolyásoló mozzanataként, míg a közösségi reprodukció e viszony túlsúlyos mozzanataként határozza meg és határolja be a meginduló mozgást, jelöli ki annak jellegét, ám ez a túlsúly nem annyira a maga közvetlen és aktív valóságában nyilvánul meg (különösen a résztvevők tudatában), hanem éppenséggel mint a vele antinomikus viszonyban lépő másik mozzanat tagadásaként – hiszen nem egyáltalában a termelés és a csere szféráinak a viszonyáról van szó, hanem a törzsi reprodukció közösségi módja ütközik össze a kereskedelem létezési módjával, ami a termék áruvá változtatását s ahhoz való egyéni viszonyulását jelenti.