

A BUDDHIZMUS ÉS AZ ISZLÁM KAPCSOLATAI



Készítette: KELLÓ KRISZTINA

Turkológia MA I. évf.

BMVD-151.23/MON Belső-ázsiai és mongol buddhizmus

2012. július 3.

A következő néhány oldalon arra vállalkoztam, hogy mind a buddhizmus, mind az iszlám rendszeréből az elemzéshez szükséges részleteket kiragadva megpróbáljam bemutatni a két világvallás párhuzamait és az esetleges kölcsönhatásokat. Ugyanakkor nem csupán vallásként, hanem kulturális kontextusként is értelmezve mindkettőt. A területi korlátok nem teszik lehetővé, hogy e témát mélységeiben tárgyaljam, a megvitatandó kérdések kiválasztásában személyes érdeklődésem volt a döntő, s többnyire saját észrevételeimet közlöm. Így az alábbiakban a buddhizmus és az iszlám különböző szintjeinek nézetbeli hasonlóságai mellett a buddhizmus kulturális hatásairól is szót fogok ejteni.

Mohamed próféta halála után (Kr.u. 632) a muszlim hívők közössége, az *umma*¹ vált az iszlám vallásának letéteményesévé. A közösség volt az isteni kinyilatkoztatás (*Korán*) és a prófétai hagyomány (*sunna*) egyetlen birtokosa, hagyományozója és védelmezője.² A szellemi erőn kívül azonban tényleges hatalommal is bírt, amennyiben az iszlám zászlaja alatt hatalmas hódításokba kezdett, illetve közmegegyezés (*iğmā'*) révén dönthetett arról, hogy a vallás szempontjából mi helyes és mi nem,³ s ennek megfelelően kivethette magából a nem kívánatos, fenyegető elemeket. A vallásgyakorlat maga lényegében közösségi ima formájában valósult meg, kötött mozdulatsorok és formulák egyidejű elvégzésével, elmondásával. Tehát Istenhez is csak a közösségen keresztül vezetett út.⁴

Ezzel a közösség központú felfogással szemben megjelent az igény az egyéni vallási élmény, az Istennel való közvetlen, bensőséges kapcsolat megélésére. Új útkeresők jelentek meg, akik szemében az evilági kötődés minden formája csak útjában áll az Isten társaságára vágyakozóknak. Ennek megfelelően a lehető legjobban igyekeztek kivonni magukat a társadalomból az aszkézis különböző formáit – elvonulás, magány, szegénység, táplálékmegvonás, cölibátus, hallgatás – gyakorolva.

A közösség-, valamint az egyén központú megközelítés ellentéte a IX. század első felében az újonnan megjelenő szúfizmusban oldódott fel.⁵ Mint ahogy az jól ismert, a szúfizmust az iszlám misztikájának szokták nevezni. Követője – akár a szerelmes, aki folyton a kedves után

¹ Az iszlám témaköréhez kapcsolódó szakszavakat, tulajdonneveket általában arab tudományos átírás szerint adtam meg. A szanszkrit szavak esetében szintén a megfelelő tudományos átírást alkalmaztam. Ugyanakkor magyaros átírással közltem a magyar nyelvben is meghonosodott kifejezéseket (mint pl.: *Korán*).

² A buddhista „Három Drágakőhöz” (*triratna*) (a Buddha, a Tan = *Dharma*, a közösség = *Saṅgha*) hasonlóan tulajdonképpen a korai iszlám is három alappilléren nyugszik: a Próféta, a „Tan” = *Korán* + *sunna*, illetve a közösség = *umma* tiszteletén alapul.

³ Az iszlámban a *Korán* és a *sunna* után a harmadik legfontosabb jogforrás az *iğmā'*, azaz a közösségi konszenzus.

⁴ A gondolat bővebb kifejtését ld. Karamustafa 1994, 27.

⁵ Uo. 28–9.

epekedik – az evilágot lehetőség szerint kirekesztve minden figyelmét Istenre összpontosítja, célja az Istenben való teljes feloldódás (*fanā fi'llāh*). E cél elérése érdekében különböző állomásokat (*maqām*) kell elérnie saját erejéből, és meg kell tapasztalnia az isteni elhívás eredményeként beálló révületi állapotot (*ḥāl*). Az úton járásban (*sulūk*) segítségére van egy mester (*pīr*; *muršīd*, *šaykh*), akivel minden tanítvány (*murīd*) személyes kapcsolatban áll, s akinek feltétlen engedelmisséggel tartozik, de az áhított egyesülést csak saját erőfeszítése hozhatja el. Az azonos nézeteket valló mesterek a szellemi leszármazás alapján láncolatokat (*silsila*) alkottak, melyek mentén később kialakultak a különböző irányzatok (*ṭarīqa*).⁶ A szúfik szintén tartották magukat az aszkézis gyakorlásához, azonban nem vonták ki magukat teljes mértékben a társadalomból,⁷ ezt bizonyítják a városokban, falvakban felépült, a szúfik gyülekezési helyül szolgáló rendházak (*khānqāh*, *zāviya*, *takiya*).

Az általános magyar értelmezés szerint mind a világtól teljesen elzárkózó aszkéta, mind a szúfizmus követője illethető a dervis elnevezéssel.⁸ Ha e dervis szó eredetét kutatva megnézzük az Iszlám Enciklopédia vonatkozó szócikkét, azt olvashatjuk, hogy a szó perzsa eredetű, az Avesztában *drigōš*, *daryōš*, *drigu*, a középperzsában *driyōš*, az újperzsában *darvīš* formában fordul elő.⁹ Jelentése „kapuról kapura járó”,¹⁰ azaz „koldus”, „nincstelen”, „rászoruló”,¹¹ az arab *faqīr* perzsa megfelelője. A szó eredete bizonytalan, a lehetséges magyarázatok között a következő perzsa szavak merültek fel: *darpiš* („kapu előtti rész”), *darāvīz* („kapura akaszkodó”), és a *daryōz* („kereső”, „kéregető” a *daryōzīdan* keresni, kéregetni ige jelen töve).¹²

Az Iszlám Enciklopédia második török nyelvű kiadása megemlíti, hogy a IX. századtól kezdődően a dervisek két csoportra oszlanak aszerint, hogy életvitelük és nézeteik mennyire felelnek meg az isteni törvényeknek, a *šarī'a*-nak. Ezek alapján éles válaszfal húzódik a *šarī'a* szerinti törvényes úton járó *bā šar' / ḥaqīqī*, és a szúfik által is kiközösített, az isteni törvényeknek magukat alávetni nem akaró *bī šar' / sūrī* dervisek között. Utóbbiakat a közösségi normákkal teljesen szembehelyezkedő deviánsakként írja le, ám egyetlen csoportot vagy irányzatot sem nevez meg. E *sūrī* dervisek eredetével kapcsolatban több feltételezéssel is szolgál, anélkül, hogy bármilyen érveléssel alátámasztaná azokat. Az indiai kultúrkörhöz kötődő *yogi*, illetve *bhikkhu* alakját éppúgy kapcsolatba hozza az említett dervisekkel, mint a

⁶ IA „dervīs” szócikke szerint ezek a *ṭarīqa*-k csak a XIII. századtól kezdődően öltöttek határozott formát, az első ilyen az ‘Abd’ul-Qādir al-Gīlānī nevéhez fűződő *qādiriyya* volt.

⁷ Karamustafa 1994, 29–30.

⁸ A Magyar értelmező kéziszótár „mohamedán (kolduló) szerzetesként” definiálja a dervist.

⁹ IA² „dervīs”

¹⁰ IA „dervīs”

¹¹ IA² „dervīs”

¹² Uo.

keresztény szerzeteseket, valamint az antik görög cinizmus filozófiájának képviselőit, valamint a gnosztikusokat.¹³ Talán nem bizonyítható, hogy a fentiek bármelyike közvetlen hatást gyakorolt volna a dervismozgalmakra, azon belül is deviánsnak tituláltak kialakulására, s azok nézeteire, mégis érdekes lehet a hasonlóságok feltérképezése. Előbb azonban, hogy legyen összehasonlítási alap, álljon itt egy rövid összefoglalás a deviáns irányzatok derviseiről.

A témával foglalkozó szakirodalom a deviáns dervisek közé sorolja – itt csak a török területeken is ismerteket említve – a *qalandarī*, *haydarī*, *abdālān-i Rūm*, *ḡāmī* és *šams-i tabrizī* irányzatok követőit. Általánosságban elmondható, hogy ezek a derviscsoportok a megjelenésükkel és viselkedésükkel környezetük rosszallását váltották ki. Az olyan alapvető vallási kötelezettségeket, mint a napi ötszöri ima vagy a böjt, nem tartották be, ruházatuk – amennyiben volt – gyapjú- vagy nemezdarabokból, esetleg állatbőrből állt, fejükön különféle fejfedőket, kezükben botokat, szekercéket hordtak. Elengedhetetlen tartozékuk volt többféle hangszer (dob, „szarvkürt”), mivel a települések utcáit járva zenei kísérettel Allahot dicsőítő himnuszokat és imákat énekeltek, táncoltak. A transzállapot eléréséhez bort és/vagy hasist is rendszeresen fogyasztottak. Fejüket részben vagy teljesen leborotválták.¹⁴ Otthonuk nem volt, a szabad ég alatt vagy gyakran temetőkben aludtak, vándoroltak, koldulásból tartották fenn magukat, s magukra már a „halál előtt halottként” tekintettek.¹⁵ A felületes jellemzés után pedig áttérnék a fentebb említett párhuzamok tárgyalására.

A *yogi* első jelentésben a *yoga* művelője, a *yoga* pedig egyike az indiai védikus kultúra hat nagy filozófiai rendszerének. Lényege, hogy az egyén mindenféle anyagi kötődéstől megtisztítsa tudatát,¹⁶ s így szabaduljon meg a létkerék (*saṃsāra*) forгатagából. A tudat megtisztításának nyolc állomása van, melyek közül az elsők erkölcsi, viselkedésbeli megkötések (pl. tartózkodás mások bántásától, igazmondás, mértékletesség) teljesítését jelentik, ezeket követi a test fölkészítése a megfelelően ellazító testtartások, valamint légzéstechnika elsajátításával, s az érzékek tudatos elfordítása a külvilágtól. Az utolsó három állomás elérésének kulcsa a tudat teljes féken tartása, meditáció, összpontosítás a meditálás tárgyára – lehet egy istenség is –, mely vizuálisan megjelenik a meditáló képzeletében. Az

¹³ Uo. Ugyanakkor említést sem tesz a szúfizmus, illetve a dervisek és a hinduizmus különböző irányzatainak (pl. *bhakti*) esetleges kapcsolatairól.

¹⁴ Karamustafa feltételezése szerint a deviáns dervisek egyik török elnevezése, az *ıııı* a fej teljes leborotválásának szokására, illetve az annak eredményeként előbújó - a dervisek hasonlata szerint is - Napként ragyogó arcra utalhat. Karamustafa 1994, 6. fej. 24. l. E felfogás érdekes párhuzamot mutat a sámánizmusban is fellelhető nézettel, miszerint az ember maga is világmodell, ahol a fej az égi szférát, a Napot szimbolizálja.

¹⁵ Uo. 14–21.

¹⁶ A *yoga* elképzelése szerint ugyanis a független szellemi létezőként értelmezett *puruṣa* anyag (*prakṛti*) általi beszennyeződése az oka a folytonos újjászületéseknek.

elmélyülés eredményeként végül megvalósul a meditáló és a meditáció során vizualizált dolog, transzcendens lény egyesülése, mint ahogy arra a *yoga* megnevezés is utal.¹⁷

A *yoga* mellett még számtalan meditáción alapuló irányzat működött az indiai szubkontinensen Gautama Siddhārtha születése idején.¹⁸ A mindennapi gyötrelmeket látva, a jólétben felcseperedett herceget lesújtotta a felismerés, hogy az öregségtől, a betegségtől és a haláltól senki sem menekülhet. Családját és rangját hátrahagyva a fentiek ellenszerének keresésére indult. Először két mestertől egy-egy meditációs technikát sajátított el, majd öt aszkéta társaságában, önsanyargatásban a saját tűréshatárát feszegette. Azonban egyik módszer sem vitte közelebb a válasszhoz, míg végül egy elmélyült meditáció alkalmával ráébredt a világ működésére. A „Felébredett”, azaz a Buddha így foglalta össze meglátásait a „Négy Nemes Igazság” tanításában: az evilági élet szenvedés, a szenvedést a tudatlanság (ragaszkodás, gyűlölet, mohóság) okozza, de van rá gyógy mód, mely nem más, mint a „Nemes Nyolcérteű Ösvény” követése. Ez utóbbi által érhető el a *nirvāṇa*, az „ellobbanás” állapota, mely egyet jelent a *samsāra*-ból való megszabadulással. A „Nemes Nyolcérteű Ösvény” nyolc ága a bölcsesség és az erkölcs fejlesztése mellett a meditációt foglalja magában. A meditatív elmélyülés (*samādhi*) pedig itt is, akárcsak a *yoga* rendszerében, főszerepet kap, mint a cél eléréséhez nélkülözhetetlen eszköz. A Buddha életében a köréje csoportosuló tanítványokból alakult ki a buddhista közösség, a Saṅgha, melynek vándorló és kolduló életmódot folytató tagjait nevezték páliul *bhikkhu*-nak vagy szanszkritul *bhikṣu*-nak. Ez az életmód nem számított újdonságnak, hiszen a Buddha korábbi mesterei is ilyen vándor *parivrājaka*-k voltak. Néhány évszázaddal később azonban a közösség többsége letelepedett, kolostorokba húzódott. A Buddha „ellobbanása” után relikviáit tíz sírtoronyban, sztúpában (*stūpa*) helyezték el. A közösség egyben tartása végett a Buddha követői havonta összegyűltek. Ezeken az összejöveteleken nagy szerepet kapott a Buddha tisztelete, a dicséretére költött himnuszok közös recitálása és éneklése, sőt szellemének megidézése (*buddhānusmṛti*) is.¹⁹

Amennyiben közös pontokat keresünk a fent említett indiai irányzatok és a különféle dervismozgalmak hagyományai között, azt kell konstatálnunk, hogy e jellemzők nem korlátozódnak a deviáns irányzatokra, hanem a szúfizmusra vagy éppen az azt megelőző aszkéta irányzatokra is vonatkoznak. Carl W. Ernst a *yoga* és a szúfizmus kapcsolatáról szóló írásában megemlíti, hogy a közép-ázsiai *naqšbandī* dervisek speciális légzéstechnikát

¹⁷ www.britannica.com/EBchecked/topic/653408/Yoga

¹⁸ Kr.e. 563 k.

¹⁹ A Buddhával kapcsolatos részekre vonatkozóan ld. Skilton 1997, 14–35; 38; 44–5.

alkalmaztak a *zīkr* során, továbbá példaként hozza fel a szintén közép-ázsiai *kubrāvī* rend meditációs gyakorlatát. Azonban ezek és egyéb példák kapcsán is kételkedésnek ad hangot az esetleges kölcsönhatásokat illetően, tudniillik az írásos forrásokban semmi sem utal a két rendszer közti összeköttetésre.²⁰

A buddhizmus hagyományai és elgondolása, valamint a muszlim dervisek életfelfogása véleményem szerint több hasonlóságot mutat. A társadalomtól való elkülönülés, az otthon hátrahagyása, az örökös vándorlás, a szegénység, a koldulás, melyek mindegyike azt a célt szolgálja tulajdonképpen, hogy az egyén lerázhassa az evilági kötődés béklyóit, elutasítása bárminemű magántulajdonnak, mely ragaszkodást eredményez, s így szenvedést okoz, ez mind-mind olyan elem, mely a muszlim aszkétáknál, szúfiknál, s különösképpen a deviáns derviseknél is jelen van.

A magányos elvonulás és a közösségi élet ellentétének problematikája szintén felmerült a buddhisták és a deviáns dervisek esetében is. A Buddha szerette a magányt, de tudta, hogy ismeretei továbbadása csak az emberek környezetében lehetséges, ezért mindig tanítványok vették körül.²¹ A deviáns dervisek körében a *qalandarī* irányzat megalapítójának tekintett Ğamāl ad-Dīn Sāvī esete különösen figyelemre méltó. Mikor Damaszkuszban népszerűsége egyre nőtt, követők és tanítványok gyűltek köré, ám ez lehetetlenné tette a remete életmódot, ezért Damiettába utazott, s haláláig – a város előljáróján kívül – elzárkózott a követőktől.²² Ğamāl ad-Dīn Sāvī példája jól mutatja, hogy a deviáns irányzatok hagyományainak továbbörökítése a kezdetekkor nem feltétlen az „alapító” akaratából, hanem a hozzá legközelebb állók munkálkodása révén történik, a „tanok” terjesztését nem közvetlenül a mester, hanem e tanítványai végzik.

A hasonlóságok mellett egy lényeges különbségre is szeretnék rávilágítani: a tudatmódosítók megítélésére. A deviáns irányzatok felfogása szerint – s e nézet tükröződik a klasszikus perzsa-török költészetben is – a bor és a különböző kenderszármazékok ablakot nyitnak a transzcendens világra, s így segítséget nyújtanak a végcél, az Istennel való egyesülés eléréséhez. Ezzel szemben a „Nemes Nyolcórétű Ösvény” erkölcsi előírásai között szerepel a bódító szerek használatának tilalma. Azaz minden olyan szer, mely a tisztánlátást és a tudatosságot megzavarná, esetlegesen a viselkedési normák megsértését eredményezhetné, kerülendő.²³

²⁰ Ernst 2005.

²¹ Skilton 1997, 21.

²² Karamustafa 1994, 41–2.

²³ Skilton 1997, 31.

Hogy találkozhattak-e egymással a különféle dervismozgalmak és a buddhizmus? Valamelyest nyomon követhető, hogy hogyan terjedt a Buddha vallása nyugati irányba közép-ázsiai és iráni területekre, természetesen elsősorban a Selyemút kereskedő karavánjai révén, s így ezen útvonalak mentén.²⁴ A térítő tevékenység hatására már az első századokban megjelent, s Al-Bīrūnī leírása alapján, miszerint a buddhizmus III. századi betiltása előtt „egész Khorászán, Perszisz, Irak, Moszul és a szíriai határvidékig terjedő országrész” buddhista volt, elég népszerűnek tekinthető.²⁵ Még ha Al-Bīrūnī túlzásokba is esett, s feltételezhető, hogy a buddhista megtérés főleg az adott terület kereskedőire, s azok közvetlen környezetére, illetve a nagy kereskedelmi központok lakosságának egy részére vonatkozott, a terület nagysága így is figyelemre méltó. Az iszlám hódításával lényegében kiszorult a területről, majd iráni területeken a mongol hódítás, s az Ilkhánida-dinasztia 1256-os megalapulása után ismét új erőre kapott egy rövid időre. Buddhista templomok épültek többek közt az akkori fővárosban, Marāḡe-ben, mely a mai kelet-anatóliai, észak-iraki határhoz közel feküdt.²⁶ Rašīd ad-Dīn tizenegy olyan buddhista szöveget említ, melyek arab fordításban elérhetőek voltak.²⁷ A török-perzsa kultúrkörhöz köthető területeken a buddhizmus utolsó mentsvárának a teljes egészében csak a XV. század környékén iszlamizálódó Kelet-Turkesztán számított. Ha máshol nem is, de e keleti területeken (Transzoxánia keleti felében, illetve attól még keletebbre) adódhatott alkalom a két vallás – az iszlám és a buddhizmus – találkozására.

Ahogy a bevezetőben ígértem, néhány gondolat erejéig kitérnék a buddhizmus kulturális hatásaira, a továbbiakban az ábrázoló művészetre koncentrálni. Tárgyi emlékek sora tanúsítja, hogy a távol-keleti minták – melyeket elsősorban kínaiként könyvel el a művészettörténet –, ahová csak eljutottak, mindenhol igen jelentős hatást gyakoroltak.²⁸ A XIII-XIV. század fordulóján a perzsa, majd a XV. századtól részben perzsa közvetítéssel az oszmán ábrázolásokon rendre megjelenik a sárkány, a főnixmadár és a *csilin* nevű keveréklény.²⁹ A buddhizmussal összefüggésbe hozható motívumok közül a *csintāmani* (*cintāmaṇi* = „értelem + drágakő”) járta be az egyik legérdekesebb utat. A *csintāmani* a buddhizmusban eredetileg

²⁴ Bővebben ld. <http://www.silk-road.com/artl/buddhism.shtml> A rövid tanulmány közli a *hīnayāna* és *mahayāna* irányzatok feltételezhető területi megoszlását.

²⁵ Ezután a legfontosabb buddhista központnak Balkh városa számított. Skilton 1997, 159.

²⁶ Ezeket Gāzān kán 1295-ös trónra lépése után leromboltatta. Uo. 160.

²⁷ Uo. 157.

²⁸ A kultúrák közti kölcsönhatások tekintetében nem lehet eléggé hangsúlyozni a Selyemút szerepét, mely Kínától Európáig lehetővé tette nemcsak az árucikkek, de a különféle világnézetek, szokások áramlását is. A kereskedelmi útvonal működése mellett, a távol-keleti minták begyűjtésének folyamatát nagyban meggyorsította a Nagy Mongol Birodalom létrejötte is.

²⁹ E témát már korábban érintettem, ld. Kellő 2011.

egy minden kívánságot teljesítő drágakő.³⁰ A Buddhát, a buddhista tanítást és a közösséget szimbolizáló „Három Drágakövet” a *csintamani*hoz hasonlóan lángnyelvekkel körbevett három golyóként vagy gyöngyként szokták megjeleníteni (2.ábra). Ez utóbbi motívum nyilvánvalóan, eredeti buddhista értelmezését elveszítve került be az oszmán kézművesség motívumkincsébe, s vált a XVI. század legnépszerűbb mintájává, melyet ismétlődő motívumként elsősorban textileken, kerámiákon, illetve csempéken alkalmaztak (3. és 4. ábra).

A legjellegzetesebb török-perzsa képzőművészeti alkotások közé tartoznak a miniatúrák, valamint az ún. *qalam-i siyāhī* („fekete toll”) műfajába tartozó, többnyire fekete tintával készült rajzok. Ezen alkotások között találkozhatunk olyanokkal is, melyek deviáns derviseket, továbbá furcsa démonszerű lényeket ábrázolnak. Véleményem szerint – s mint későbbi olvasmányaimból kiderült, ez a szakemberek meglátásaival is összecseng – ezen ábrázolások részben talán buddhista előképekre vezethetők vissza.

A Tokiói Nemzeti Múzeumban a Song-dinasztia uralkodása idején, a XII. században, kínai művész által készített értékes tegercsképeket őriznek. E képek a tizenhat *arhat* – kínai nyelvhasználattal *lohan*³¹ – közül tizet mutatnak be.³² A New York-i Metropolitan Múzeum egy XV. századi tintarajza két lohant ábrázol egy oroszlán társaságában (5.ábra). A kép egy Yuan-kori (1260–1368) kínai eredetiről feltételezhetően Közép-Ázsiában vagy Iránban, timurida közegben készült másolat. A buddhista „szentek” ábrázolásmódja mindkét esetben jellegzetes, kiemelendők az arcjegyek – a leborotvált fej, nyújtott koponya, lelógó fülcimpa, nagy orr és száj, valamint a nagy, előreugró áll –, illetve az öltözékek, a felsőtestet részben szabadon hagyó vagy zárt kaftán, köpeny.

Ha ezeket a műveket összevetjük a deviáns derviseket megjelenítő alkotásokkal, szembeötlő a hasonlóság. Vegyük pl. egy XV–XVI. századi, a híres perzsa festőnek, Kamāl ad-Dīn Bihzādnak tulajdonított (6.ábra), valamint egy XVI–XVII. századi feltehetőleg oszmán dervisábrázolás (8.ábra) esetét. A *qalandarī*-ként számon tartott dervisek az *arhatok* fentebb említett fizikai jellemzőivel rendelkeznek, öltözkük egyáltalán nem a forrásokban is leírt megbotránkoztató, „hiányos” viselet.³³ Igaz, az *arhat*ábrázolásokra általában jellemző

³⁰ KML 2007, 49–50.

³¹ A *lohan* tehát nem más, mint a *hīnayāna* irányzat ideáljának, a megvilágosodást elérő *arhat*nak a kínai megfelelője.

³² Pontosabban a tizenhat közül ennyi van a múzeum tulajdonában. Ld.: http://www.emuseum.jp/detail/100836?word=rakan&d_lang=en&s_lang=en&class=&title=&c_e=®ion=&era=&cptype=&owner=&pos=1&num=2&mode=simple

³³ A *qalandarī* dervisekről szóló beszámolókat közli: Karamustafa 1994, 65–7. Sajnos, a következetes megnevezések hiányában, sem az írásos beszámolók, sem a képi ábrázolások nem teszik lehetővé a különféle dervisirányzatok egyértelmű megkülönböztetését, beazonosítását. Erre talán, nincs is szükség, amennyiben a

emelkedettség helyett ezek a képek inkább groteszknek tűnnek. Egy 1530-as években, Tebrízben készült miniatúra már valóban csak a vállra terített, nyakban megkötött irhában mutatja a deviáns derviseket, akik azonban arcvonásaikban még mindig a buddhista előképekre emlékeztetnek (7.ábra).

A Muḥammad Siyāh Qalam nevéhez kötött, de legalábbis az általa képviselt stílusban készült tintarajzok a muszlim ábrázoló művészetben egyedülálló képi világgal rendelkeznek. A rajzokon, melyek az ábrázolt figurák kiszínezettsége miatt valamelyest a *qalam-i siyāhī* műfajában is idegenek,³⁴ az általános vélekedés szerint a nomád élet mindennapi jelenetei, továbbá dervisek, démonok elevenednek meg. A mi szempontunkból ezúttal két dolog érdemel figyelmet. Az egyik a figurák ruházatának, sőt a saját bőrüknek a redőzöttsége. Ez a görögöktől „örökölt” redőzöttség a *gandhārai buddhista művészetnek* is sajátja volt. A másik a démonok megjelenési formája. A Topkapi Palota Könyvtára két Ya‘qūb Beg-albumának (H. 2153 és H.2160) egyikében egy táncoló démonpár látható (9.ábra). A szarvakkal rendelkező, nagy lábú figurák „szoknyát”, nyakuk körül fémkarikát viselnek, karjukra „stóla” csavarodik. Siyāh Qalam munkáinak stílusában született meg az a rajz, mely két megbéklyózott démont ábrázol (10.ábra). Az egyik kemencsén³⁵ játszik, míg a másik minden bizonnyal borral kínálja őt. Ezek a démonok szintén csak egy szoknyaszerű leplet hordanak, illetve al- és felkarjuk körül is fémkarikát.

A példának hozott démonfigurák valószínűleg párhuzamba állíthatóak az ijesztő, démoni megjelenésű buddhista tanvédő istenségekkel, a dharmapálákkal (*dharmapāla*). A dharmapálákon kívül azonban több olyan figura is létezik, mely hasonlóságot mutat a muszlim tintarajzok démonjaival. Az egyik ilyen egy démont ábrázol (11.ábra), a másik Vajrapāṇit, a *mahayāna* buddhizmus egyik, a Buddha erejét szimbolizáló bodhisattváját, aki a Buddhát körülvevő három védelmező istenség egyikeként szokott feltűnni.³⁶ E két alak viseletében a démonok előzőekben ecsetelt jellemzőivel bír.

Felmerül a kérdés, hogy Siyāh Qalam démonokat ábrázoló tintarajzait lehet-e gúnyrajzokként értelmezni, melyek igazából a deviáns derviseket jelenítik meg.

qalandarī szót, mint jelzőt értelmezzük, mellyel egyszerre több, a külső szemlélő számára hasonlóan deviáns életmódú csoportot jelöltek. Lentz és Lowry megemlíti, hogy az iszlám kori Közép-Ázsiában igen nehéz volt különbséget tenni a török tantrikus buddhisták és a vándorló muszlim dervisek között. A XV. században, az iráni mesterek pedig előszeretettel használták az „*arhattípusú*” alakokat a deviáns dervisek megjelenítésére. Ld.: Lentz–Lowry 1989, 347, cat.no.87.

³⁴ A műfaj lényege alapvetően a vastag fekete kontúrok és finom vonalak váltakozó használata, s egyéb színek pusztán jelzésértékű használata. A szóban forgó képek „kiszínezettségének” oka valószínűleg rendeltetésükben rejlik. Ennek lehetséges magyarázatát, a képek rövid leírását és csoportosítását adja Roxburgh 2005, 150–6.

³⁵ A kemencse a török-perzsa világban széles körűen elterjedt húros hangszer.

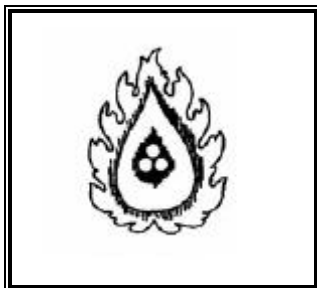
³⁶ <http://en.wikipedia.org/wiki/Vajrapani>

Elképzelhetőnek tűnik ez a nézet, amennyiben szem előtt tartjuk a korabeli ortodox muszlim hívők hozzáállását, miszerint ezek a „sátáni” dervisek a démonokhoz hasonlóan félelmet keltettek köreikben, s igyekeztek messziről elkerülni őket. Művészettörténeti eszmefuttatásom zárásaként még megjegyezném, hogy ezek a timurida közegben készült démonábrázolások mintául szolgálhattak a XVI. századi perzsa miniatúrákon látható dévekhez (13.ábra).

Alapjában véve elmondható, hogy mind a buddhizmus, mind az iszlám misztikus irányzatai egy kialakult helyzetre való válaszként jöttek létre, abból a felismerésből, hogy az addigi tudás nem elegendő, nem ad kielégítő választ, s ezért új utak keresésére van szükség. A különböző mozgalmak eltérő módszereket dolgoztak ki, de a megválaszolandó kérdés egyetemesnek mondható: hogyan lehet még közelebb kerülni Istenhez? Tán kicsit csapongó módon érintettem filozófiai, vallási, művészettörténeti kérdéseket. Megjegyzéseim inkább csak rövid gondolatébresztő jellegűek voltak, egymáshoz első ránézésre szorosan nem kötődő témakörökkel kapcsolatosan. De ezt a célt talán elérte...



1. A Selyemút és egyéb kereskedelmi útvonalak



2. A „Három Drágakő”



3. Az oszmán *csintamani* motívum, 15. sz. második fele



4. Az oszmán *csintamani* „továbbfejlesztett” változata, 16. sz. utolsó negyede



5. Két lohan



6. Kamal ad-Din Bihzadnak (1450–1535 k.) tulajdonított *qalandarī* dervis



7. Zenélő és éneklő dervisek



8. Vándorló dervisek



9. Táncoló démonok



10. Két démon



11. Démonábrázolás



12. Vajrapāṇi



13. Tāhmūrāṭ legyőzi a déveket

KÉPJEGYZÉK

1. ábra A Selyemút.
(<http://www.silkroadproject.org/tabid/177/default.aspx>)
2. ábra A „Három Drágakő”.
(<http://hu.scribd.com/doc/47988641/ikonografia-kepek-osszesített>)
3. ábra Burszai selyemtöredék (*çatma*) a 15. sz. második feléből. The Metropolitan Museum of Art, Rogers Found 08.109.23
(<http://www.metmuseum.org/collections/search-the-collections/140002448?rpp=20&pg=1&ft=chintamani&img=2>)
4. ábra Burszai selyemtöredék (*kemha*) a 16. sz. utolsó negyedéből. The Metropolitan Museum of Art, 52.20.20
(<http://www.metmuseum.org/collections/search-the-collections/140008404?img=2>)
5. ábra Két lohan. Tintarajz, Irán vagy Közép-Ázsia, 1400–1450. The Metropolitan Museum of Art, Rogers Found 68.48
(Lentz–Lowry 1989, cat.no.87.)
6. ábra *Qalandarī*. Befejezetlen tintarajz. Topkapı Sarayı Kütüphanesi, Bahram Mirza Albümü, H. 2154. fol. 83b.
(Roxburgh 2000, Fig. 4)
7. ábra Részlet Az evilági és másvilági részegség allegóriája c. miniatúráról. Dīvān-e Ḥāfez, Tebríz 1531–33. The Metropolitan Museum of Art, 1988.430
(<http://www.metmuseum.org/collections/search-the-collections/140010718?rpp=20&pg=1&ft=1988.430&img=10>)
8. ábra Vándorló dervisek (*qalandarīk?*), 16–17. sz.
(Ocak 1999, Fig. 9.)
9. ábra Táncoló démonok. Valószínűleg Közép-Ázsia, 15. sz. Topkapı Sarayı Kütüphanesi, H. 2153 vagy H.2160
(images.google.com)
10. ábra Két démon. Irán vagy Közép-Ázsia, 15.sz., Washington, Freer Gallery of Art F1937.25
(<http://www.asia.si.edu/collections/zoomObject.cfm?ObjectId=10157>)
11. ábra Démon. Kass János rajza eredeti forrás alapján. Tunhuang, Ezer Buddha Barlangtemplomok
(Miklós Pál: A tunhuangi Ezer Buddha Barlangtemplomok – Borító)
12. ábra Vajrapāṇi. Festett selyem. Tunhuang, Ezer Buddha Barlangtemplomok, késő 9. sz.
(http://en.wikipedia.org/wiki/File:Varjapani_magao_caves.jpg)
13. ábra Ṭahmūrāṭ legyőzi a déveket. Šāhnāme-ye Tahmāsp Šāh (Houghton Shahname), Tebríz, 1522–24 k. The Metropolitan Museum of Art, 1970.301.3
(<http://www.metmuseum.org/toah/works-of-art/1970.301.3>)

FORRÁSOK, RÖVIDÍTÉSEK

- Ernst 2005 ERNST, Carl W.: „Situating Sufism and Yoga” *Journal of the Royal Asiatic Society*, Series 3, 15:1 (2005), 15-43.
- İA *İslam Ansiklopedisi*. 3. Millî Eğitim Basımevi, İstanbul 1945.
- İA² *İslam Ansiklopedisi*. 9. Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul 1994.
- Karamustafa 1994 KARAMUSTAFA, Ahmet T.: *God's Unruly Friends*. University of Utah Press, Salt Lake City 1994.
- Kelló 2011 KELLÓ Krisztina: *Perzsa hatások a 16. századi oszmán művészetben. Miniaturák és tintarajzok. (Alapszakos szakdolgozat)* Budapest 2011.
- KML 2007 FAJCSÁK Györgyi (szerk.): *Keleti művészeti lexikon*. Corvina, Budapest 2007.
- Lentz–Lowry 1989 LENTZ, Thomas W.–LOWRY, Glenn D., *Timur and the Princely Vision. Persian Art and Culture in the Fifteenth Century*. Los Angeles County Museum of Art, Los Angeles 1989.
- Roxburgh 2005 ROXBURGH, David J. (szerk.), *Turks. A Journey of a Thousand Years, 600–1600*. Royal Academy of Arts, London 2005.
- Ocak 1999 OCAK, Ahmet Yaşar: *Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Süflilik: Kalenderîler [Különutas szüfizm az Oszmán Birodalomban: Kalenderîk]*. Türk Tarih Kurumu, Ankara 1999.
- Roxburgh 2000 ROXBURGH, David J.: „Kamal al-Din Bihzad and Authorship in Persianate Painting” *Muqarnas*, Vol. 17 (2000) 119–46.
- Skilton 1997 SKILTON, Andrew: *A buddhizmus rövid története*. Corvina, Budapest 1997.

www.britannica.com/EBchecked/topic/653408/Yoga

/Valamennyi internetes forrás utolsó letöltésének ideje: 2012.07.03./