

318025

Rel. Gr. 0 3440/2 426 358

CSOMA 38

A

BUDDHISMUS HATÁSA

AZ ISZLÁMRA.

TARTOTTA

A M. TUD. AKADÉMIA 1903 MÁRCZIUS 30-IKI KÖRÖSI CSOMA-ÜNNEPÉN

GOLDZIHER IGNÁCZ

R. TAG.

BUDAPEST.

KIADJA A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA.

1903.

MTAK



0 00003 37211 1

709016

FRANKLIN-TÁRSULAT NYOMDÁJA.

Tekintetes Akadémia!

A Himalája bérczei felé fordul ez órában kegyeletes tekintetünk: a dárdasilingi magyar sir felé.

*Kőrösi Csoma Sándor* emlékének szentelte ez órát tudós társaságunk, azon férfiú emlékének, ki «nem élni akart, hanem tudni» és életének történetével örökké tanító példajaként tündököl a lelki tisztaságnak, mely az e névre méltó tudományos élet erkölcsi valóságát teszi.

A kegyeletes alkalomhoz illőnek találtam, hogy azon tudományos elmélkedés, melylyel dr. *Duka Tivadar*, tiszteleti tagunk lelkes intézkedése alapján hazánk halhatatlan tudósának dicső emlékét három évenként e csarnokban ünnepeljük, legalább is érintse azt a szellemi kerületet, melynek ő férfias kitartással szentelte és áldozta kutató életét.

Mialatt arra a nagy feladatra készült, mely ifjúságának rajongását lelkesíté és férfikorának hősiességét ösztönzé, mely életének nagy czéljaként lebegett lelke előtt, a nyelv- és kulturtudomány egy titokzatos területéről sikerült neki az eltakaró fátyolt ellebbenteni — neki legelőször.

Tibet nyelve és rejtélyes irodalma, úgy mint ezen óriási terület népének lelki életét általható *buddhista* világnézet sajátlagos alakulása (lamaismus) voltak e hosszú évek alatt a kérdések, melyeknek Yangla, Sabathu és Kanum láma-klastromaiban szenvedések és nélkülözések között élt és melyeknek tanulmányozása s szerencsés megoldása a tudomány e magyar hősének nevét a tudományos világirodalom legünnepeltebb nevei közé emelték, dicsőséget szerezve az igénytelen magyar vándornak és a hazának.



Azon mélyreható tanulmány, melylyel Akadémiánk nagynevű másodelnöke három évvel ezelőtt ez emlékelőadások sorát megnyitotta,<sup>1</sup> a legközvetlenebb kapcsolatba helyezte ezek tárgyát Csoma Sándor nagy munkájának középpontjával: Tibet orszá-gával.

Midőn ez estve nékem jut a megtisztelő feladat, hogy e kitűnő példaadás nyomába lépjek, a nehézséget, melyet tudomá-nyos szakom távolsága a Csoma Sándor philologiai munkaköré-től alkalmi tárgyam választása elé gördít, elháríthatóvá teszik buvárkodása másik mozzanatának, a buddhismusnak sokfelé szerte-ágazó vonatkozásai.

A buddhismus történelmi és irodalmi hatásainak egy ava-tott kutatója e vallásrendszert egyszer «Nagy Sándor után a leg-nagyobb világhódítónak» nevezte. Ezen bizonyára egy kissé túl-zott méltatásnak nem a buddhismustól elfoglalt terület nagy-sága, a nevééről elnevezett vallók számaránya szolgálhattak alapul, hanem az a nevezetes jelenség, hogy a buddhismustól térben és gondolkodásban bármennyire távol eső körökbe mily mély ba-rázdákat szántottak a buddhismus gondolatai, szellemének ter-mékei.

A legtávolibb nyugat lelki életét a legszélsőbb kelet lap-pangva vándorló elemei táplálják. Láthatatlanul és öntudatlanul férkőztek be európai mesevilágunkba azok az alkotó részek, melyeknek forrására a philologiai tudomány a buddhismustól felnevelt mesékben ismert. Még az egyházi apokryph irodalom-ban<sup>2</sup> és a nyugati világ hagiológiájában is mily előkelő része van a Buddha-legendának! E téren csak most folynak javában a tapasztalatok. De már régebben is bizonyossá vált, hogy a Bar-laam és Josaphat legendában<sup>3</sup> a Buddha életrajza tükrözik;<sup>4</sup> hogy azon idegenszerű vonások, melyekkel a legenda India téri-tőjének,

<sup>1</sup> Gróf Kuun Géza t. tag *Ismerteink Tibetről*. Budapest, 1900.

<sup>2</sup> E. Kuhn, *Buddhistisches aus den apokryphen Evangelien* (Fest-gabe für A. Weber, 1896). Számos adat van kimutatva e kérdéshez R. Basset munkájában *La Boudha du Cheikh El Bousiri* (Paris, 1894.).

<sup>3</sup> E legendáról a magyar irodalomban l. Beöthy Zsolt: «A szép-próza elbeszélése a régi magyar irodalomban» I. k. 28—45. l.

<sup>4</sup> L. Ernst Kuhn értekezését *Barlaam und Joasaph*, a bajor aka-démia értekezései közt. Phil. Cl. XX. köt. 8. és kk. 19. és kk. lapjain.

Sz. Tamásnak életrajzát felruházta, buddhista hatásokból érthetőek meg.<sup>1</sup>

Nagyon közel fekszik tehát azon kérdés feltevése: Gyakorolt-e és ha igen, mily irányban gyakorolt befolyást a buddhizmus a földrajzi szempontból vele tözsomszédos *iszlámra*? Reája is hatott-e az a világhódító ereje, melyről az imént szólhattunk?

E kérdés nem ez alkalommal szolgál legelőször tanulmány tárgyául. Mióta csak az iszlámot történelmi szempontból tanulmányozzák, nem kerülhetett ki az iszlámkutatók figyelmét.<sup>2</sup> Most, Kőrösi Csoma, az éjszaki buddhizmus uttörő kutatója emlékének szentelt e kegyeletes óra, úgy gondoltam, méltó alkalom rá, hogy az eddig ismert eredmények belefoglalásával, a kérdést egész terjedelmében és minden vonatkozása szerint fejtegetsük.

## I.

Az iszlám fejlődéstörténete nem egyéb mint eredménye azon idegen eszmekörök hatásának, melyekkel történeti életében érintkezésbe került. Dogmatikai kiépülése a görög philosophia, ritualizmusának iránya a perzsa vallásnézet, kánoni törvénytudománya a római jog hatását mutatja; sőt állami elméletének, közjogának legdöntőbb mozzanata is — a khalifai elmélet — a szaszanida királyság felfogásának hatása alatt keletkezett. Minden újabb külső befolyás diadalmas érvényesülése egy-egy mozzanatát jelenti az iszlám fejlődésének.

Ez idegen hatások nem azzal az időponttal kezdődnek, midőn az iszlám nagy hódításaival világtörténelmi pályájára kilép, hanem — igaz, hogy kisebb mértékben és lappangó alakban — már bölesőjét is ringatják.

Nem gondolok ezzel ama zsidó és keresztyén eszmékre és intézményekre, melyekből az iszlám előállt; ezek nem lappangó

<sup>1</sup> Ez utóbbit Gutschmid Alfréd 1864-ben kifejtette *Die Koenigsnamen in den apokryphen Apostelgeschichten* ezimű tanulmányában; most: *Kleine Schriften* von A. v. G. Herausgegeben von Franz Rühl, II. köt. (Leipzig, 1890), 358. és kk. ll.

<sup>2</sup> Különösen Kremer Alfred *Culturgeschichtliche Streifzüge auf dem Gebiete des Islam.* (Bécs, 1873.)

hatások voltak, hanem hatalmas, az iszlám alapítójától is bevalótt erők, melyekből az iszlám alap gondolatai mintegy eredményezők, kialakultak. De kétségtelennek lehet tartani a tudomány mai állásán azt is, hogy már magára Muhammedre lappangó perzsa valláshatások is befolyással voltak, még mielőtt az iszlám hívei a perzsa kultúrkörrel behatóbb érintkezésbe kerültek. A pénteki heti ünnepnek a korábban határozottan körülírt jellege,<sup>1</sup> úgy mint a hitetlen személyi minőségnek meghatározása és még egyéb, már az iszlám alapítójától megállapított vallástani tény<sup>2</sup> egyenesen a parsismus befolyására mutat. A parsismus hatása az iszlámra aztán az Arábiából világnak induló seregek perzsa földön tett hódításainak haladása és megerősödése mértékében gyarapodik. Mindezen adatokból azon tény világlik ki, hogy az iszlám mily fogékonyságot mutat fejlődése menetében a keze ügyébe jutó idegen hatások befogadására és feldolgozására.

Szinte sejthetjük, hogy fejlődéstörténetének megfigyelése alkalmával *ind* befolyásokkal is találkozunk. Ezek ugyan nem gyúrják át oly alaposan mint a perzsa hatások az iszlám vallásos alkotmányát, de azért nem is vesztegelnek minden vonatkozás nélkül az iszlám szellemi ügyére.

Azt fogjuk látni, hogy az iszlám fejlődésének egy nagyon emlékezetes mozzanatára voltak hatással azon eszmék, melyeket vallói az *ind* valláskörből merítettek. Az iszlám merev formszerűségébe egy csepp mysticismus vegyül, mely hozzájárul azon fordulathoz, hogy rideg törvényszerűsége és kérlelhetetlen dogmatismusa a XII. századtól kezdve, midőn a *philosophia* történetében is híres al-Gazâlî (megh. 1111-ben) mystikus indulatokkal telített lelkét leheli az iszlám theológiájába, mélyebb vallásos érzésekből meríti lendületét. Mielőtt azonban e mélyebbrenható szellemi befolyások fejtegetésére térhetnénk, engedjék meg, hogy a történelmi kapcsolat feltüntetése kedvéért, némely előzményt bocsássak előre.

<sup>1</sup> E tény legelőször van megállapítva a *Nagy Képes Világtörténet* IV. kötetében (1900) a 605. lapon.

<sup>2</sup> Lásd bővebben: *Islamisme et Parsisme* című felolvasásomat (Actes du I. Congrès international d'Histoire des Religions I. k.) Páris, 1901.)

## II.

Már az iszlámot megelőző időkben élénk kereskedelmi érintkezés volt India és Arábia között. Indiai hajók sűrűen fordulnak meg az arab félszigetet körülvevő vizekben és érintik jelesül a déli és nyugati partok kikötőhelyeit, a hol az ország termékeit, tömjént és nemes fémeket vesznek fel, míg Indiából különösen fűszereket és mindenféle finomabb fanemeket szállítanak a kopár, erdőségeiben szükölködő Arábiába. Hogy mily tárgyakra terjedt a bevétel, legjobban az arab szótár bizonyítja. Már a régi arab költészeti emlékekben előforduló fűszervevek közt van egy jó csomó ind kölesönszó. S így vagyunk a fanevekkel is.<sup>1</sup> Régi idők óta Indiából szállították továbbá az arabok<sup>2</sup> jobb minőségű pengéiket is. Saját országuk vas- és aczéltermelése csak silány minőségű kardokra szolgálhatott. Már a régi pogánykori költőknél különös magasztalás tárgyát képezi az indiai kard: «*hinduváni*» vagy az indiai művészettel előállított kard: «*muhammad*».<sup>3</sup> Mind-ezen szavak élénk tanui az arab-ind kereskedői érintkezésnek.

Ellenben nincsen nyoma, hogy az anyagiakra terjedő ez érintkezés szellemi hatással is járt légyen a régi időben. A régi arab kultúrának nincsenek kimutatható ind elemei. Muhammed hirdetésében sincsenek; pedig a próféta lelke, mint már láttuk, mindenféle idegen hatás iránt nagy fogékonyságot mutat. A partokat érintő indusok lerakták áruikat és felvették, a mi nekik való volt; aztán tovább álltak. Szellemi érintkezés e közlekedésből nem fejlődött; az országban nem telepedtek meg mint p. o. a perzsák, kiknek szellemi hatása az iszlám előtti időbe nyul vissza.

Csak az iszlám hódításai hozzák az arabokat az ind szellem

<sup>1</sup> E kölesönszókat együtt találni Vollers munkájában: *Az arab kölesönszókról*, Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft, IV. köt. 650. l. Közülük a dolgok ismerője könnyen kiválaszthatja a régi korszakban használatos szavakat.

<sup>2</sup> A talmudban is ('Abódá záró fol. 16\*) parzelá hindevâ'a (indiai vas). A Tanchumá midrásban (ed. Buber) Deut. 10. ult. szó van arról, hogy valaki «indiai kardot talál, melynek nincsen párja az egész világon; ezért azt mondja, hogy ily kard csak királynak való».

<sup>3</sup> Schwartzlose *Die Waffen der alten Araber*. (Leipzig, 1886.) 128. l.

befolyásának közvetlen közelébe. Az iszlám oly vidékeken veti meg lábát, a hol ind emberek megfordulnak. Mihelyt a Középázsia felé terjedő hódítás az iszlám hiveit közel hozza azon vidékekhez, melyeken a buddhismus követői voltak, ezen érintkezés kisebb-nagyobb nyomaival is találkozunk az iszlám szellemi életében. Hogy e megismerkedés nem csak kósza tudomáson, hanem különösen a buddhista szerzetesekkel való, bármily felszínes és futólagos, de mindenesetre személyes érintkezésen alapult, azon nevezetből következtetem, melylyel a III. századtól kezdve a buddhismust jelölik. Így nevezik t. i. *al-szumanijja*, vagy helyesebb irással: *al-sumanijja*, a sámánság: azaz a *sámanák* hite. *Sámaná* vagy *Srámaná* pedig a buddhista 'asketák ind neve a melyből tudvalevőleg a *sámán* kuruzsló neve is származik. E szerzetesek szemlélete volt tehát a buddhismus elnevezésének alapja és kiinduló pontja. Midőn aztán a buddhisták szertartása is szemléletük körébe került, és különösen feltűnhetett nekik az a kultusz, melynek tárgyaul Buddha-szobrok szolgálnak, egy új kölcsönzóval gyarapodott az arab nyelv, ezzel t. i. hogy *budd* (tbsz. *bidada*-<sup>tm</sup>) ez értelemben: *bálvány*.<sup>1</sup>

A Sumanijja-rendszernek nem a metaphysikája és ethikája hatott rájuk, hanem az a szoborimádás, mely oly döntő különbséget tett közte és saját puritán monotheismusuk között. Az arab nyelvtudósok a *perzsa* nyelvből átkölcsönözött idegen szónak mondják, minthogy a dolog természete szerint legelőször perzsaaJKu emberektől ismerkedhettek meg e szóval. Hisz' a buddhismus a keleti Perzsiába, Baktriába, már a keresztyén időszámítás kezdetén hatolt volt be; igen tanulságos, hogy Alexander Polyhistor (89—60 Kr. e. irt) a baktriai papokat *Σαραναϊοι*-nak nevezi.<sup>2</sup> A muhammedán perzsáktól terjedt el a *budd* név, e jelentésben *bálvány*; a perzsában *bud-pereszt* a. m. bálványimádó; — *but-kháne*, *but-kedeh*<sup>3</sup> a. m. bálvány-templom.

<sup>1</sup> Gildemeister, *Zeitschr. für Kunde des Morgenlandes*. IV. k. 211. lap

<sup>2</sup> Darmesteter, *Le Zend-Avesta*, Traduction nouvelle avec Commentaire historique et philologique (Paris 1892—93) III. k. XLVIII. l. D. szerint az Avesztában, (melynek keletkezését ő a szaszanida korszakba teszi) is van már polemikus vonatkozás Buddha, a «Gaotema impostor» ellen, i. h. II. k. 509. l. 50. j.

<sup>3</sup> *Zeitschr. d. deutschen morgenl. Gesellschaft* XLII. k. 580. l. 46. o.



Bár külsőleg közvetlenül a Budd-szobrok imádása tűnt fel a muhammedán embereknek mint e vallás legszembeötlőbb külső jellemvonása, régi philosophusaik a buddhismus némely tanítására is ügyet vetettek.

A philosophiai rendszerekről szólván, a sumanijja jellemző tanául említik a *lélekvándorlás* hitét. Akadt is az iszlámban elszigetelten egy-egy philosophus, ki e tant tőlük elsajátította és magáénak vallotta. E tan adhatott nekik többek között feleletet azon fájdalmas kérdésre: hogyan sujthatja az isteni igazság nagy bajokkal a jámbor embereket.<sup>1</sup> Okvetlen, úgy mondják, az igazságos ember lelke egy előbbi existenciában bűnös emberben lakozott és e későbbi megjelenésében bűnhődik meg régibb vétkeit: a buddhisták *karmája*.<sup>2</sup>

De ezek csak nagyon elszigetelten előforduló nyomok, melyek az iszlám tágabb köreire nem terjedtek, szellemébe bele nem hatoltak.

Az irodalmi művelődés fejlődése az abbászida khalifák alatt, a pehlevi közvetítésével, az arab irodalomnak megszerzi az ind irodalom némely termékét; ezen munkák arab feldolgozása révén nyílik meg útjuk a nyugati irodalomba is. Ily módon az iszlám II. századának végétől kezdve (a IX. század eleje) meg volt adva a mód arra, hogy egy-egy India talaján honos eszme az iszlám körébe általszivárogon. Erre előkelő módon a népszerű elbeszélő irodalom szolgált alkalmul.

Ismeretes, hogy az *Ezeregyéj* néven elterjedt elbeszélő gyűjtemény eredete perzsa csatornán át Indiába nyul vissza. Nem volna tehát semmi csodálni való azon jelenségen, hogy még azon muhammedán izü átdolgozáson is, a melyben az ind szellem e termékei arab nyelven jelentkeznek, itt-ott még az eredeti ind eszmekör egy-egy nyilvánulása legyen felismerhető; de még azon

<sup>1</sup> Schreiner *Der Kalâm in der jüdischen Litteratur* (Berlin, 1895) függelékében 62. és kk. II. *Zur Geschichte der Lehre der Seelenwanderung.*

<sup>2</sup> Poznański, *Kohut-Semitic Studies* 441. és kk. II. Pythagorast is ily szemlélődés vezethette a transmigratio feltevésére: «chercher dans les possibilités de la vie future un moyen plus équitable de réparer les anomalies de la vie présente.» Goblet d'Alviella, *De quelque problèmes relatifs aux mystères d'Éleusis* (Revue de l'Histoire des Religions, T. XLVI, 358. I.)

sem, hogy az iszlámot valló közönség széles rétegeibe átszivárgott ind eszme muhammedán képzetekkel szerencsésen társulva a néphitben is gyökeret verjen.

E jelenség a vallások történetében a legkülönbözőbb kombinációk alakjában lépten-nyomán élénk táruul. Nincsen vallás, melynek népies alakulásában e jelenség érvényesülését töméntelen példán nem tapasztalhatnók. Érdemes volna, a mire eddig a tudományos vizsgálódás nem terjedt, utána járni annak a kérdésnek, hogy az Ezeregyjé révén átszivárgotak-e ind eszmék az iszlám körébe, és ha igen, nem volna érdektelen, ez idegen elemeknek az iszlám gondolataival való társulása módjait megvizsgálni.

Magam e körben egy aprólékossága mellett jellemző példára akadtam, mely bizonyára nem áll magában.

Ha ezen szoros definitió alá nem fogott eszméről szólunk, hogy *fatalismus*, mindnyájan első sorban, mintegy önkénytelenül az iszlám vallójára, vagy mint közvetlenebb szemlélet szempontjából régebben mondani szokták, a *törökre* gondolunk, mint a fatalismus legkövetkezetesebb megjelenítőjére.

Az igaz, hogy rászolgáltak. Könyveik tele vannak a fatalismus világnézetét hirdető tanokkal, bár van bennük elég adat az ellenkező tanra is; és az e valláson levő emberek mindennapi viselkedése is kétségtelenül a «kiszmet» tana tükréül mutatkozik.

De azért nem mondhatnók, hogy a fatalistikus világnézet az iszlámban vagy általán a semitismusban nyomósabb, az életfelfogást szigorúbban meghatározó módon jut kifejezésre mint teszem, számos árja nép vallásában. Nem szólván a görögökről és germánokról, azon népre utalhatunk, melynek mythológiájában, vallásában és bölcsességében az árja szellem legősibb nyilvánulását szoktuk nézni: az *indre*. Nincs az a korán, mely a fatalismus tanát oly következetes alakban mutatná be, mint az indek irodalma, vallása és philosophiája. Még az ind gondolkodásnak legjellemzőbb mozzanata, a lélekvádorlás tana is e gondolatnak egyik következménye.

Az ide tartozó tényeket csak nem rég tanulságos módon fejtette ki *Winternitz* prágai tanár, Müller Miksa agg korának érdemes munkatársa, egy róluk szóló külön tanulmányá-

ban,<sup>1</sup> melyre hivatkoznom kell, minthogy magam, könnyen érthető okból, nem igen forgathatom magát az indek eredeti irodalmát.

Midőn a muhammedán nép az átköleszönyt ind mesékben a saját világnézetével egyező fatalismus nyilatkozásaival találkozott, a rokon gondolat részletes vonásaiból könnyen vegyíthetett egy-egy mozzanatot a maga eredeti fatalistikus eszméjébe, mely a művészi felfogástól nem igen élénkített kopárságában biz' jó sok helyt adott egy kissé élénkebb színezésre, melyet szívesen köleszönyt az idegenből. Ily átvett részletnek tartom, hogy az Ezeregyjében, mely valóságos kincsesbányája a fatalistikus elbeszéléseknek, az a gondolat, hogy az ember születésétől fogva örökké megmásíthatatlanul van reá mérve életének sorsa, mely alól se óvakodással, se okossággal nem menekülhet, ily kifejezést nyer, hogy: *homlokára van írva*.

Ezzel a szólásmóddal gyakran találkozunk az Ezeregyjé prózájában és a beléje szőtt versekben: «Ez az, a mi a homlokomra van írva és mit a titokzatos rendelés szerint reám mértek»<sup>2</sup>; vagy Zejn al-mavászif egy verses sóhajában férje távozása fölött: «Vajjon ismét egybegyűjt-e minket, vagy megtartja-e isten előtt adott fogadását?

De tudd meg, hogy a dolgok annak a kezében vannak, a ki a homlok táblájára rója soraikat».<sup>3</sup>

Innen aztán egyéb elbeszélő munkákba is belejutott e szólásmód használata p. o. a Szejf regénybe: «ez azért történik, a mi isten tudásában örök időktől van és a mit tollával a homlokra felirt»<sup>4</sup> t. i. a világ teremtésekor alkotott tollal (kalam),

<sup>1</sup> *Das Schicksal im Glauben und Denken der Inder* (Münchener Allgemeine Zeitung melléklete 1902-iki 102. és 103. számaiban).

<sup>2</sup> *Ezeregyjé* (az 1279—80-iki büláki kiadás szerint I. k. 222. l., II. k. 120. l., III. k. 395. l. 4. infra, IV. k. 114. l. 4. infra). A Seyboldtól nem rég kiadott népies történetben: *Geschichte von Sul und Schumul, unbekannte Erzählung aus Tausend und Eine Nacht*. (Leipzig, 1902.) 11. l. penult. fordítás 11 ult: «mindamellett okvetlen megtörténik, a mit isten rendelt és homlokomra írt, akár ládába bujnék».

<sup>3</sup> inna-l-umúra bikaffi man jachtutu alá-l-dsabini szutúrahá.

<sup>4</sup> *Szirat Szejf*. b. Dzi Jazan (kairói kiadás 17 részben 1294) (IV. k. 34. l. 13).

a melylyel a világ sorsát a «jól őrzött táblára» felírta. Ez a homlokra-rovás nem egyezik a vallásos okmányoknak megfelelő felfogással. Ez utóbbi szerint a sors egy «könyvben» vagy az utóbb említett «jól őrzött táblán» van megírva, melyet — közbevetőleg mondva — az iszlám a bibliai apokryph irodalomból kölcsönzött.<sup>1</sup> Mint láttuk, önkéntelenül szükségét is érezte a népköltő, hogy a homlokra írást a muhammedán felfogással kombinálja; midőn egyrészt a «homlok táblájáról» szól, másrészt (Szejf-nél) az iszlám tradícióinak kalamját alkalmazza. Ily kombinatiót mutat egy teljesen modern időből való népvers is, mely egy csaplárossal egy váratlan eseményről való elmélkedése közt ezt mondatja:

«a homlokra volt határozva és ezért meg is történt»

«*mukaddar alá-l-dsabin va-dsará*».<sup>2</sup>

A kifogástalan iszlámságu *mukaddar* (kadr-ból, mely az örök *decretum divinumot* jelenti) a homlokra van alkalmazva.

Magában az a kitétel, hogy *a sors az ember homlokára van róva* nem az iszlám talaján termett.<sup>3</sup> Idegen csemete, mely az elbeszélő irodalom, legutóbb az Ezeregyéj révén polgárjogot szerzett. Azt hiszem, India a hazája. Az ind költők szerint Bráhma isten az embernek, még míg anyja méhében van, *homlokára* írja, mi legyen sorsa a földön. A világ semmi hatalma nem bír az

<sup>1</sup> *Islamisme et Parsisme* című kísérletemben (*Actes du I. Congrès d'Histoire des Religions* I. k. 139. l. 2. jegyzet) idézem a Leptogenesis azon helyeit, melyeken a «jól őrzött tábla» forrását vélem.

<sup>2</sup> Bouriant, *Chansons populaires arabes en dialecte du Caire* (Paris, Mission archéologique française du Caire 1893) 103. l. 6.

<sup>3</sup> Feljegyzem mindenesetre a későbbi tradícióban (Muhádarát aludabá I. k. 328. l.) előforduló e kifejezést: «A kit isten az iszlámra vezetett és a koránra megtanított, és mindamellett szükölködésről panaszkodik, annak isten két szeme közé írja a szegénységet a feltámadás napján», azaz szegénységre kárhoztatja. (Két szeme közé» a. m. a homlokára; v. ö. a bibliában Exod. 13., 16., Deut. 6., 8., 11., 18.). Ily mondásokban azonban nem örök rendelésről, hanem időben beállt határozatról van szó. A homlokra-írás inkább ismertető bélyeg, semmint az örök fátum pecsétje, ugyanoly értelemben, mint Ezech. 9., 4.: Et signa Thau super frontes virosum gementium . . . omnem autem, super quem videretis Thau, ne occidatis (v. ö. Apoc. 7, 3.); a muhammedán tradícióban előforduló hasonló czélú mondásról l. a ZDMG. L. köt. 501. l. jegyz. felhozott példát.

ellen, «a mi homlokára van írva az embernek». «A legbölcsebbnek bölcsesége sem képes eltörölni a szótagokat, melyeket a teremtő az ember homlokára írt». Egy élezes ind költő ezért e szavakat imádkozza: «Oh Bráhma, nagy isten! Büneim minden egyéb gyümölcsét szórjad reám, a mint akaratom tartja: szívesen elviselem; csak egyet ne tégy, kérek, ne írd a homlokára azoknak, kik tehetséggel nem bírnak: «Költő váljék belőled».<sup>1</sup>

Már ez élezes fordulatból is látjuk, mennyire népszerű a szóban levő szólásmód és felfogás az indeknél. E népszerűségök nyitott nekik utat a népies elbeszélő irodalomba. Innen kerültek a belőle eredő Ezeregyéjbe; innen a muhammedán néphitbe.

### III.

Az idegen eszméknek *irodalmi* átszivárgása párhuzamosan járt azon *személyes* közvetlen érintkezéssel, melyet a khalifátusnak mindinkább kelet felé terjedése mintegy ráerőszakolt az iszlám hiveire. Különösen az abbászida uralomnak Bagdában történt megtelepedése állandó központot teremtett ez érintkezéseknek. Bagdád, ezen most százalmas jelentéktelenségre süllyedt kisváros, abban az időben — a VIII—IX. századról szólunk — a leghatalmasabb *világváros* rangjára emelkedett. Olyannak képzelem ez időben, a minő Alexandria lehetett egy félévezreddel ez idő előtt. Nemcsak Ázsia szellemi életének sugarai indulnak ki innen, hanem kereskedelemével is páratlan helyzete volt e városnak a világforgalomban. «Valamint hajdan a császári Rómában, nemcsak a tartományok aránya gyűlt e városba, hanem minden égalj sajátlagos termékeit nagy bőséggel gyűjté a kereskedelem Bagdád piaczára, a hol Khina selyme és Szibéria szőrárui, India és Arábia fűszereivel és Kordova tarka bőráruival találkoztak, a hol csomópontja alakult azon nagy világkereskedelmi utaknak, melyek Khinából a nyugati világ felé, Indiából Byzanczba és innen Európa nyugati és északi orszá-gai felé vezettek».<sup>2</sup>

E nagy világforgalomnak, melynek kulcsa Baszorában, a

<sup>1</sup> A példákat Winternitznél, i. h. 102., 12., 226. l.

<sup>2</sup> *Helmolt* Világtörténete III. kötetében a 330. lapon.

Tigris torkolata mellett fekvő városban volt, megfelelt a népfajok tarkasága és változatossága is, melyek a nagy ázsiai városban találkoztak. Mindenféle népből sűrögtek-forogtak itt; alig volt a khalfaság határa táján nép, melynek képviselőivel Bagdában és Baszorában ne lehetett volna találkozni. E határok pedig kelet és dél felé Khinába és Indiába nyultak bele. Már a VIII. század első tizedétől kezdve hatolnak be a muhammedánok seregei északi Indiába, a hová legelőször Haddsáds, az ommajádok hatalmas középázsiai helytartója, küldi ki bátor seregeit.<sup>1</sup> E hadjáratok még nem igen nyújtottak alkalmat buddhista érintkezésekre. Kifelé az a nevezetes eredményük volt, hogy a hódító seregek akkor hozták magukkal Indiából a cigányokat,<sup>2</sup> kiket Mezopotámia mo-csaras vidékein telepítettek meg, a honnan később sok bajt okoztak a khalifai birodalomnak. Teljessé azonban csak a XI. században lett India meghódítása, midőn a ghaznevida Mahmúd tizenhét hadjárat sikerével egész Indiát megnyeri az iszlámnak.

Nem hiányzott tehát ez egész idő alatt az alkalom arra, hogy muhammedán gondolkodók és rajongók ind eszmékkel megismerkedjenek. Meg azt is számba kell vennünk, hogy a kereskedelmi és politikai nagy központokon kívül, a határvidék is mily sok alkalmat nyújtott épen a vándorlásokra mindenkor nagy kedvet mutató népeknek az idegen művelődési elemekkel való megismerkedésre.

Buddhista vándorbarátok bizonyára nem voltak ritka jelenségek India és Khina határán; hiszen ismerjük messzire terjedő kóborlásaiikat. Balkh (az ókori Baktria) városa, melyben egyike volt Közép-Ázsia legrégebb dervisklastromoknak, földrajzi tekintetben nagyon közel állt a buddhismus szemléletéhez.

Tudnivaló, hogy az a Bagdád, melyet az imént a világforga-

<sup>1</sup> Wellhausen, *Das arabische Reich und sein Sturz.* (Berlin, 1902.) 156. lap.

<sup>2</sup> A *cigányok* különféle elnevezéséről, ethnographiai körülményeiről és elterjedésükről keleti források nyomán P. Anastasius tudós karmelita szerzetestől egy nagyon fontos munka jelent meg a beyruti jezsuita egyetem (arab nyelvű) folyóiratának tavalyi kötetében (*Al-Machrik, Revue catholique orientale bimensuelle.* V. köt. (Beyrouth, 1902. a 19—23. füzetekben). Ez értekezésben szó van a szövegben érintett tényről is.

lom eleven pezségű szinterének szemléltünk, ugyanabban az időben középpontja volt a muhammedán theokratizmusnak, melyet a khalifa személyesített meg. A khalifa környékén kevés megszakítással az iszlám fanatikus orthodoxiája uralkodott. A sötét szellem a dolog természete szerint ellentállásra és visszahatásra hívta föl a szabadabb elméket. Ezekre nagy befolyással volt, a philosphiai tanulmányokon kívül, az idegen művelődési és vallásos eszmekörökkel folytatott eleven érintkezés.

Azon mozgalmak közt, melyek a VIII—IX. században az iszlám igazhitűsége vezetőinek nagy gondot okoztak és melyek ellen üldözésekkel védekeztek, egy áramlattal találkozunk, melyet a történelmi források ezen névvel jelölnek *zindik*. Nem lehet szorosán körülhatárolni, mit értenek e szón, melyet mindennemű eretnekek elnevezésére használnak. A szó használatának némi korlátját abban találok, hogy az iszlám II. századában oly eretnekséget értenek a zindik elnevezésén, mely *idegen vallásokból* eredő fogalmakat visz bele a muhammedánok vallásába. Nem zindikek ennél fogva azok, kik p. o. philosphiai elmélkedés révén bomlasztják az igazhitű iszlám tantételeit. De zindik az, ki a perzsa, vagy ind vagy egyéb vallásokban honos nézetekkel zavarja az iszlám tisztaságát.

Magát a szót, a mint most James Darmesteter kimutatásából tudjuk, a régi perzsa vallás terminológiájából vették át. Eredete az óperzsa *zñā*-szóra megy vissza, mely annyit jelent, hogy tudni (a gör. lat. γνῶ, gno-sco); *zañdam*, a tudás (γνῶσις), a kuruzslás specialis jelentésében. A középperzsában *zañdiki*, a mi *zendik*-ünk eredetije, azon tévhit, hogy Ahrimántól és a dévák-tól jó művek is eredhetnek.\* Az iszlám vallásbírái tehát a perzsák egyházi szókincséből vették át az eretnekek ez elnevezését.

Mindenfélét értenek rajta, a mi az idegen elemeknek az iszlámba történt átszivárgása következtében a perzsa területen megtelepedett iszlámba belevegyült. E névvel nevezik az iszlámra tért perzsákat, kik régi nemzeti vallásuk némely mozzanatáról az új környezetben sem mondtak le, és mindenféle dualisticus elemet, még az iszlám rideg monotheismusa mellett is, fentartani óhajtottak. Zindiknek nevezik p. o. fiát az imént megtért Abdal-

\* J. Darmesteter, *Le Zend-Avesta* I. (Paris, 1902) 384. l. 8. jegyzet.

láh b. Al Mukaffá-nak,<sup>1</sup> kinek legtöbb érdeme volt a perzsa történelmi és elbeszélő irodalomnak az arabba való átültetése körül.<sup>2</sup> Családjában úgy látszik, még soká nagyon elevenen élt a perzsa nemzeti tudat. Különösen azokat illették a z'indik elnevezéssel, kik muhammedán létükre a dualistikus világnézetet a manichæismus alakjában vallották,

«Én azt mondom, dicsértessék Uram; te meg azt mondod: dicsértessék Mâni».

Így gunyolja az arab Heine, Abû Nuvász, egyik ellenfelét, kit zindikség gyanujába akart keverni.<sup>3</sup> Azután így nevezték egyáltalán a szabadabb gondolkodókat, kik az iszlám kínos ceremóniáival nem igen törődve, vallásuk elméletét a tiszta deismusra, gyakorlatát az erkölcsi életre alapították. Tehát a legkülönbébb hajlamú embereket ítelték el e közös elnevezésen, kik akár nemzetük ősi hagyománya, akár idegen gondolatok révén kitágítani óhajtották az imént reájuk kényszerített iszlám békóit.

Alig vetette meg lábát a hierarchikus nyomon haladó abbászid dynasztia az iszlám uralmában, kiméretlen üldözés alá fogták a zindikséggel gyanúsított embereket; külön inquisitori hivatalt szerveztek ellenük, melynek képviselői, mint a forrásokból merített adatokból meggyőződünk róla, buzgalommal látnak utána feladatuk teljesítésének; a gyanus gondolkodású embereket felkutatják és általadják a börtönöröknek és a bakónak. Mert végül halálos büntetés járt a meggyőződéséhez konokul ragaszkodó racionalistának.<sup>4</sup> A juristák meg az ujonnan felfedezett kriminálitás minden csinját-binját éles elmével tanulmányozzák és az ellene intézett eljárást codificatori munkájukba belefoglalják.<sup>5</sup>

A zindik-mozgalom az előadásunkban kitűzött kérdésre abból a szempontból tartozik, hogy észrevételem szerint azon idegen

<sup>1</sup> *Agânî* XVIII. köt. 200. l. 6. alulról.

<sup>2</sup> *A történetírás az arab irodalomban* (1895). 33. l.

<sup>3</sup> *Abû Nuvász divánja* (Kairo, 1898) 180. l. 5. alulról.

<sup>4</sup> A részletekről bőven szóltam egy külön értekezésben *Szálih b. 'Abd al-Kuddûs und das Zindikthum unter der Regierung des Chalifen al-Mahdi* (*Transactions of the IX-th Congress of Orientalists*. London, 1892. II. k. 104—129. l.)

<sup>5</sup> Lásd *Cl. Huart, Les Zindiks en droit musulman* (*Actes du onzième Congrès des Orientalistes*. Paris, 1897. Troisième section p. 69—80.



tényezők között, a melyeknek az iszlám körében előállott mozgalomra hatásuk volt, előkelő helyet kell tulajdonítanunk a *buddhista eszméknek*.<sup>1</sup>

E befolyás lehetőségét, a már előbb kifejtettek szerint, könnyen magyarázza azon tény is, hogy a mozgalom részesei a pozitív iszlámmal való ellentétüktől indítva, szívesen ápolták az idegen vallásuak társaságát. Egy nevezetes adattal rendelkezünk p. o. épen arról, hogy egyike azon férfiaknak, kik a zindik-inquisitiónak áldozatul estek, egy társaság tagja volt, melyhez nevükön nevezett philosophusokon és költőkön kívül még a *sumanijja* egy vallója is tartozott.<sup>2</sup> Arról pedig már szó volt, hogy a *sumanijja* név a buddhismust jelöli. Ily vegyes társaság eszmecseréje könnyen szolgált közvetítőül az idegen gondolatok átültetésében és meghonosodásában.

A *társadalmi* érintkezés ténye igen fontos megvilágítást nyer azon jelenségből, hogy épp ily zindik-emberek voltak, kik a buddhista irodalom iránt is érdekléltek. Az a fordítói tevékenység, mely az iszlám II. századában az idegen irodalmak néhány érdekére számító termékét az arab irodalomnak megszerelte, buddhista tartalmú könyvekre is kiterjedt. Közöttük találjuk első sorban a *Bilauhar va-Budaszif* (Barlaam és Joasaf) feldolgozását, természetesen e történetnek még teljesen ind szellemű ősalakja szerint; közöttük egy *kitáb al-Bud* című munkát, azaz «Buddha könyvét».<sup>3</sup> Nem tartom véletlen találkozásnak, hogy e munkák fordítói ugyanazok az emberek, kikkel fentebb mint a zindikséggel gyanúsított férfiakkal találkoztunk; az egyiké *Ibn al-Mukaffa*, a másiké ugyanaz az *Abán al-Láhiki* (megh. 815), ki ellen Abu Nuvász gúnyoló versében a manichæismus vádját intézi.<sup>4</sup> E körökben érdeklődtek e szerint leginkább a népszerű buddhista irodalom iránt.

<sup>1</sup> Hogy a *zindik* szón sok helyütt tényleg csak buddhistát lehet érteni, l. Grenard, Dutreuil de Rhins *Mission scientifique dans la Haute Asie* (Paris, 1898) II. k. 69. l. 4. jegyzet.

<sup>2</sup> *Agáni* III. k. 24. l.

<sup>3</sup> *Fihriszt* 118., 119., 136. ll.

<sup>4</sup> V. ö. Hommel, *Die älteste arabische Barlaamversion*. (Verhandlungen des VII. internationalen Orientalisten-Congresses. Wien, 1888. Semit. Section. 118. és kk. ll.)

Már mosta zindik ség körében miben talál kifejezést az a különleges világnézet, melynek becsülését a buddhista társaság és a buddhista irodalom kelti fel bennük?

E kérdésre az iszlámnak egy vallásos műszavával felelünk, mely azóta emelkedett fontosságra, hogy az iszlám szabályosságától eltérő körök tették a vallásos életmód és életfelfogás középpontjává. Azt mondják, hogy: *Zuhd*; szó szerint a *világról való lemondás*, javainak megvetése és kevésre becsülése, egy szóval *askesís*, vagy még jobban mondva *quietismus*, tulajdonképen mind a kettő együtt. A zindikség körében helyezik legelőször a *zuhd*-ot az erkölcsös és vallásos élet középpontjába. Ez nem a muhammedán vallás módja. Nem a szemlélődésben, a cselekvő élettől való visszavonulásban, az élet örömeinek és gyönyöreinek visszautasításában éri el eszményét. Az iszlám cselekvő, sőt támadó vallás, mely a háborút vallásos kötelességként becsüli, magát alapítóját «a háború és a felforgatás prófétájának» nevezi és öntudatos ellentétbe helyezi magát minden oly életfelfogással, mely hívéiben békés indulatokat nevel. A csendes zúgba nyugvásra helyezett fegyvert egyik költője úgy nevezi, hogy «keresztyén dárda, melyet nem meritenek vérbe».<sup>1</sup>

A gyönyört kizárni és a világ örömeit megtagadni, pedig épen nem egyeztetheti össze életnézetével. Sőt a gyönyört átviszi még a túlvilágba is; az üdvözülőknek véget nem érő anyagi élvezeteket ígér. Határozottan kizárja az askéta életet és e tekintetben tudatos ellentétbe helyezkedik a keresztyénséggel is.<sup>2</sup>

Nyíltan megkívánja hiveitől, hogy az anyagiakat ne vessék el maguktól. A ki a megengedett élvezetekkel él, még jutalmat is nyer érte. «Minden falatért, melyet az ember szájába tesz — így szól egy traditio — az isten megjutalmazza», természetesen azzal a megokolással, hogy csak így szedhet erőt vallásos kötelességeinek teljesítésére. «A testi erejét mivelő muszlimot jobban szereti

<sup>1</sup> *Mufaddaliját* 35, 21; *Liszán al-'arab* s. v. *bhr.* Egyik költő az iszlám első idejéből, Málík b. Rejb a háborútól huzódó Sza'id b. 'Othmán-t úgy jellemzi, hogy «attól félttem, hogy keresztyénné válsz.» (*Tabari* II. 179, 9.)

<sup>2</sup> *Az iszlám* 275. l.

az isten, mint a gyengeerejűt». Mindezeket a mondásokat Muhammed szájára adja a vallásos irodalom.<sup>1</sup>

Az asketismus helyébe az iszlám a *dsihádot* rendeli, a szent háborút. Ez az egyedüli tér, melyen az iszlámban az élethez való akarat megtagadásának nyilatkozásával találkozunk: «meghalás isten útján». De az élet feláldozásáért ez úton is mennyi öröm és gyönyör van esérében ígérve!

A hol az ősiszlámban, míg eredeti tanainak lényegéhez még közel állt, asketikus hajlamokat tapasztalunk, nem az iszlám szabályos nyilvánulásának tekintik, hanem elszigetelt kivételnek, túrt abnormitásnak, mely az igazi iszlámmal szerves kapcsolatba nem is hozható.<sup>2</sup> Oly vallásos irányt, melynek középpontjára a *zuhd* van helyezve, azon korszakban, melylyel e ponton foglalkozunk, az iszlám szempontjából mindenesetre gyanakvó szemmel néztek.

Jól sejtették, hogy az iszlám szervezetétől idegen hatások működnek mögötte. Teljes joggal a mi esetünkben. Mert az, a mit *zuhd*-nak jellemeztek, az életre szóló akarat megtagadása, a buddhismusból szállt át az iszlámban nevelkedett lelkekre. S a gyanakvó vallásbírálok, a *zindikék* közé sorozták azokat, kik ez életnézetről voltak ismeretesek és az askéta életmódot föléje helyezték a törvényes iszlám szabályszerű gyakorlatának és subtilis dogmatikájának. A zindikségnek van e korszakban néhány költői képviselője, kiknek költeményei az imént jellemeztem mozgalom megvilágítására szolgálhatnak.

Legrégibb köztük a 783-ban halálbüntetéssel lakolt Szálih b. 'Abd al-Kuddúz, kinek hozzáférhető költészeti maradványait szétszórt idézetek alapján 1892-ben összeszedtem és kiadtam.

Ez idő óta előkerült adatokból<sup>3</sup> megtudhattuk, hogy a zindik világnézet ennek a Szálihnek *családi* tradíciója volt. Már atyja is meglehetősen fesztelenül nyilatkozott a pozitív iszlám szentségeiről.

<sup>1</sup> *Góthai hercegi könyvtár arab kéziratai* 1001. sz. 93. I.

<sup>2</sup> Ez bővebben van kimutatva *Muh. Studien* II. 394—397. II. és *L'Ascétisme au premiers temps de l'Islam* című értekezésemben (Revue de l'Histoire des Religions 1898, XXXVII. 314—324. II.

<sup>3</sup> *Journal of the Royal Asiatic Society* 1902. évf. 824—825. I.

«Hány bucsújárója pusztult el Mekkának! hogy az isten pusztítsa el Mekkát és házait!»

«Ne adjon kenyeret azoknak, kik benne élnek és . . . tüzzel égesse halottjait.»<sup>1</sup>

Szálíh fia pedig, kinek ugyancsak zindiksege miatt kellett börtönben bünhődnie, úgy látszik, teljesen osztozott atyja világmegvetésében. Az India askétáitól eltanult *zuhd*, azaz a világ kerülése, a róla való lemondás tükrözik egy jellemző versében, melyet némelyek atyjának<sup>2</sup> tulajdonítanak. Azt mondja, hogy:

«Odahagyjuk a világot, nem tartozunk lakói közé, nincsen közünk se az élőkhez, se a halottakhoz.»

«Ha látogató kopogtat be hozzánk, reá bámulunk és azt mondjuk: hisz ez a világból való.»<sup>3</sup>

Egyiküknél sem nyilatkozik azonban nagyobb nyomatékkal a világkerülés tana, mint a körülbelül egy fél századdal Szálíh után élt *Abu-l-Atáhjá*-nál. Harún al-rasid khalifa e kortársát (meghalt 828-ban), kinek divánját a beyruti jezsuitáktól eszközölt kitünő kiadásban tanulmányozhatjuk,<sup>4</sup> joggal a zuhd-világnézet költői klasszikusának nevezhetjük. A IX. század óta reá hivatkoznak a kelet bármily vallásu askétái, nem csak az iszlám körébe tartozók. Költészeti előzményeit ugyan nem a világról való lemondás eszméje sugalta. Nem is nevelkedett, mint Szálíh, a zindikség tradícióiban. Pályáját szerelmi versek írásával kezdte, melyeket Bagdad nagy művészeinek zenésítésében az előkelő körök multságain szoktak előadni. Hirtelen azonban egyet fordult a mi költőnk. Világmegvetést hirdet; askétikus életmódra

<sup>1</sup> JRAS u. o. 825. l. 1—4. fogatékos szöveg alapján.

<sup>2</sup> Ez epigramma egyebütt még más költők nevében van idézve. *Ma-hasin* ed. Van Vloten (Leiden, 1898) 58. l. 15—18 'Abdallah b. Mu'avijától; másütt névtelenül (Ibn Kutejba *Ujün atakhbár* ed. Brockelman I. k. 104. l. 15. *Bataljüszí*, Inszáf. Kairó 13,194. l.)

<sup>3</sup> *Journal Royal As. Society.* 825. l. 6—9. i. h. hibás szöveggel.

<sup>4</sup> *Poésies d'Abu-l-Atáhya* ed. P. L. Cheikho S. J. 1. kiad. Beyrut, 1886. 2. kiad. u. o. 1888. Van belőle ugyancsak a beyruti jezsuiták kiadványai során egy iskolai kiadás is, melyet 1892-ben már harmadszor lehetett közzétenni. E kiadások szaporasága is mutatja, mennyire vannak elterjedve e költemények a syriai keresztyének között.

adja magát; múzsája még csak a világ megvetését és kerülését hajtogató költeményeket sugall neki. A halálról szaval, miután eddig borról és szerelemről énekelt vala. Költeményei a *zuhd*, az askézis műfaját gazdagítják; e versei maradtak fenn divánjában, melyről az imént szóltunk. A khalifa most börtönre veti a költőt, kinek régibb művein szívesen mulattak az «igazhitűek emírnéinek» eléggé pajkos társaságot gyűjtő udvarán. Börtönre vetik pedig épen azért, mert új iránya, a *zuhd*, a zindikés gyanujába keverte. Nem a positiv iszlám szája izére beszélt; ellenségei azon benyomást nyerték költeményeiből, hogy ugyan buzgóan ijesztik az embereket az élet megsemmisülésével és intik az élvezetekről való lemondásra, «de nem szólnak paradicsomról és poklról, sem feltámadásról es végső ítéletről». Nem az iszlám askézise tehát, mire tanítanak és nem az uralkodó vallás tanaihoz kapcsolják intéseiket. Az erkölcsnek az iszlám dogmatikájából való kibontása volt az a bűn, melyért az askéta költőt békóba verették azok, kik azelőtt tapsaikkal és bőkezű ajándékaikkal jutalmazták szerelmes költeményeit. Hogy pedig askézisének irányával az iszlám híres erkölcsi költője Buddha hiveinek befolyása alatt állott, nem a divánját megtöltő azonverseiből következtetem csak, a melyek eléggé általános és e körben nem épen szokatlan módon szólnak a világ elől való szökésről, vagy a melyek a halál gondolatához kapcsolják komoly elmélkedésüket, hanem egy félreismerhetetlen jeléből azon ténynek, hogy a költő erkölcsös szemlélődése az ind királyfi legendáján épült. Azt mondja ugyanis divánja egyik helyén (274. l. 10.):

«Ha az összes emberek legnemesebbikét akarod, tekints *egy királyra a koldus mezében . . .*»

«Ő az, kinek szentsége nagy az emberek közt.»

Kétségtelennek tartom,\* hogy a «koldus mezében megjelenő király», kit a költő «az emberek legnemesebbikének» mond, nem más, mint a fejedelmi rangjáról lemondó Boddhisatva királyfi, ki fényes ruháját és ékességét levetve, koldus-barát csuhájában járja be az országot, a jó utra tanítva az embereket. Ez már nem

\* L. fentidézett dolgozatomat *Szálih b. 'Abd al-Kuddüs* stb. i. h. 113—114. l.

volt az iszlámnak megfelelő példázás. A muhammedán ember nem Bodhisatvát mondja «az emberek legnemesebbikének.»

Ime egy kézzel fogható példa a buddhizmus közvetlen hatásáról a zindik-nek nevezett kör asketikus tanairró; egyuttal tanúsága annak, hogy a költőtől ajánlott askezis nem azon tényezők befolyása alatt áll, melyek valamivel ő utána a muhammedánok új-platonikus irodalmában a zuhd eszméjét meghonosítják.<sup>1</sup> De még e körön belül is fontos jelenség, hogy az ugynevezett *Őszinte testvérek* is új-platonizmusuk mellett unos untalan indolgokra hivatkoznak asketikus tanításaikban; a Barlaam és Joasaph történetére<sup>2</sup> és több egyéb ind moralitásokra.

Vagy két századdal Abu-l-'Atáhija után egy másik arab költő köti le figyelmünket azzal, hogy askézisével az iszlám szokott kerékvágásából kilép és az erkölcsös élet oly felfogását tanítja és gyakorolja, melyet megint csak buddhista befolyásokkal magyarázhatunk meg. E nevezetes költő egy kevés jelentőségű syriai helységtől nyerte nevét, melybe bagdadi tanulmányutja után visszavonult: *Abu-l-'Alá-al-Ma'arri* (meghalt 1057-ben).

Abu-l-'Alá kétségtelenül az iszlám-irodalom legeredetibb, legerészebb szellemei közé tartozik. Irodalmi iparkodása két, egymással alig kapcsolatos irányban nyilvánul. Van neki egy csomó költeménye ésszépirodalmi munkája, melyekben kora költészetének és stílművészetének nyomait tapossa, nem áll semminemű ellentétben kortársainak gondolkodásával. Magas fokon fejleszti bennük az arab szépirodalom színvonalát alaki mesterségeikkel és tartalmi gazdagságukkal. De semmi ellentétet nem mutat azon gondolkodásmód ellen, melyben az ő korában bármily tudós muszlim író mozogni szokott. Szóval, egy talpalatnyira sem mozdul ki az iszlám szabályos igazhitüése korlátaiból.<sup>3</sup> Még barátaihoz írt

<sup>1</sup> Itt azokra a zuhd-tanokra gondolok, melyek az *Őszinte testvérek* értekezéseit járják át (p. o. bombay-i kiadás I. köt. II. rész. 80. l. és kk. 101. l. kk. és egyebütt); de különösen a Hermes Trismegistus nevén elnevezett *De Castigatione Animae libellus* (ed. Otto Bardenhewer, Bonn 1873) megfelelő helyire, 28., 34. ll. Nagyon messze elvezetne tárgyunktól, ha e kérdésre a jelen kapcsolatban bővebben kiterjeszkednénk.

<sup>2</sup> Bombay-i kiadás IV. köt. 135. l.

<sup>3</sup> L. ez író jellemzését *Egyetemes irodalomtörténet* I. köt. 313—315. l. és ismertetésében *Deutsche Literaturzeitung* 1899. 296—299. l.

intim levelei sem tükrözik kortársaitól merőben eltérő gondolkodását, lelkének igaz jellemét. Eleitől végig a mesterséges prózai rimelés meredek magaslatain, a szerző nyelvművészetének és keresett tudakosságának tanui, de semmit sem árulnak el belső életének küzdelmeiről, ellentétéről az államban és vallásban uralkodó eszmékkel.

Mert nem csekély bátorsággal nyilatkoztatta ki ez ellenkezését költeményei egy másik sorozatában. Az iszlám szentsegeivel daczoló merészséget már abból az egy tényből is következtethetjük, hogy stilművészetének egyik remekében az iszlám sarkalatos dogmájával száll szembe, azzal t. i., hogy a korán, mint istentől kinyilatkoztatott mű, stílusa tekintetében utólérhetetlen, megközelíthetetlen remekmű, melynek mását se költő, se szónok nem volna képes előállítani. A mi Abu-l-Alánk e dogmát azzal czáfolja meg, hogy maga csinál egy koránutánzatot, melylyel úgyszólván a kinyilatkoztatás vetélytársának mutatkozik be. E kísérletének ténylegességét nem lehet kétségbe vonni, bár önálló alakban nem maradt fenn; 1875-ben e sorok írójának sikerült e koránutánzásból egy szúrát szószerinti szövegben kimutatni.\*

De van aztán még egy napjainkig fenmaradt költeményfüzére is, melyben csipős epigrammák alakjában a társadalmi rendet és a vallásos tekintélyeket a legmerészebb módon megtámadja. Keményen bírálja az állam hatalmait. Pessimismusával belevilágít azon tényezőkre, melyek a társadalom élén állanak és sorsát intézik. Mindenütt önkényt, igazságtalanságot lát, hatalmat és hatalmaskodást, melyek sem az ész, sem az erkölcs ítéletét nem bírják ki. S épp oly keményen szólja le a vallást is. Nemcsak a muhammedán vallás ellen száll síkra, általában a pozitív vallás ellen intézi támadásait. Erősen bírálja az iszlám rítusát és törvényeit, nem kiméli az imádságot, meg a mekkai zarándoklást sem; és kifogásait kiterjeszti azokra a vallásokra is, melyek az uralkodón kívül a költő syriai lakóhelyén megfigyelésének tárgyát képezhették. Erkölcsös és asketikus étellel pótolja a vallásoknak egymással ellentétben álló dogmáit és czeremóniáit. Az ész és a lelkiismeret: ezeket nevezi a vallásos élet forrásainak, nem pedig

\* *Abū-l-'Alā al-Ma'arrī als Freidenker* ZDMG. XXIX. 637—641. l.

az isteni akaratot és kinyilatkozást. Amazt nevezi az igazi prófé-  
tának, ki az embert az igazi útra vezérli. A lelkiismeretet még  
az ész fölé is emeli: «Ha eszed tükrében mást látsz, mint lelki-  
ismeretedben, akkor rossz az, a mit amabban láttál.» Erkölcs-  
tanának pedig sarkpontjaiul az igazságot és irgalmasságot tekinti,  
az altruismust.

Abu-l-'Alá irodalmi nyilatkozatainak e sorát a korszak  
kulturájával való kapcsolatok szerint, leginkább Kremer Alfréd  
ismertette és magyarázta több rendbeli mesteri munkájában,  
melyekben a keleti művelődéstörténet kutatóinak figyelmét a  
kortársai eszméin messze túlszárnyaló magános gondolkodóra  
hívta fel.<sup>1</sup> Azóta még egyéb anyag is hozzáférhetővé vált Abu-l-  
'Alá munkáiból, melyeknek révén irodalmi munkásságának mind-  
két rendjébe még alaposabban pillanthatunk. Hozzáférhetővé vált  
szépirodalmi levelezése, melynek kiadásával és részben fordításá-  
val *Margoliouth* oxfordi tanár birkózott meg.<sup>2</sup> Egy másik angol  
tudós, *Reynold A. Nicholson* a birtokában levő ritka kézirat nyo-  
mán Abu-l-'Alá egy eddig ismeretlen munkájából, «A bünbocsánat  
könyvéből» közölt bőven tájékoztató kivonatokat.<sup>3</sup> E munka, mely  
nagyon gazdag irodalom- és vallástörténeti elmélkedésekben,  
egyetemes irodalmi szempontból arról is nevezetes, hogy majd  
csaknem három évszázaddal Dante előtt, e munka első része tel-  
jesen Dante *Divina Comœdiájának* a módján indul; a mennyiben  
a szerző a túlvilágban egy kalauznak, kit 'Ali b. Manszúrnak  
nevez, útmutatása mellett sétál és az arab irodalom nevezetes  
alakjaival találkozik. Végül ugyancsak *Margoliouth*-nak köszön-  
jük Abu-l-'Alának levelezését egyik barátjával: Hibatallah b. Mú-

<sup>1</sup> A *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft* több he-  
lyén 1875. óta XXIX. k. 304—312. l., XXX. k. 40—52. l., XXXI. k. 471—  
483. l., XXXVIII. k. 498—529. l. *Culturgeschichte des Orients unter den*  
*Chalifen* II. köt. 386—396. l.; de főképpen a bécsi akadémiai *Sitzungs-*  
*berichte* (phil. hist. oszt.) CXVII. köt. (1—108. l.) megjelent tanulmányá-  
ban: *Über die philosophischen Gedichte des Abu-l-'Ala al Ma'arri*. Eine  
culturgeschichtliche Studie.

<sup>2</sup> *The Lettres of Abu 'l-'Alá* (Oxford 1898).

<sup>3</sup> *The Risāla-al Ghufrān by Abu-'l-'Alā al Ma'arri*, *Journal of the*  
*Royal Asiatic Society* 1900. évf., 637—720. l., 1902. évf. 75—101. l. 337—  
362. l., 813—847. l.



szával, mely eszmecsere tárgya nem egyéb, mint a vegetariánus életmód, melyet philosophus költőnk erősen véd és ajánl azok ellenében, kik az állati eledel használata ellen semmi kifogást sem támasztanak.<sup>1</sup>

Már az utóbbi adat is mutatja, hogy költőnknek nemcsak a vallásos dogmákra és rítusokra nézve voltak különvéleményei; hogy az emberiség mindennapi szokásairól és azon életfelfogásról, melyben e szokások alapjukat ismerik, eltérő meggyőződést vallott, mely életmódjában is hű kifejezést nyert. Abu-l-'Alá tartózkodott az állati eledeltől és nem ismerte el az ember jogát, hogy élő lény életét saját czéljai érdekében kioltsa. Ily jog elismerése merő ellentétben állott volna az irgalom tanával, melyet hirdetett és a melyet még a legparányibb állatra is kiterjesztett. Maga pusztán növényeledellel táplálkozik és az állati étel kerülésében addig megy, hogy még tojással, tejjel, mézzel sem él. A méhek maguk számára gyűjtenek — úgymond — a tej pedig a csecsemőké és az állatkölykéké, kik vele táplálkoznak. Egyebekben is asketikus elveket hirdet. A földi javakról való lemondás, a világi élvezetek, a fényűzés kerülése, a legszükségesebbre való szorítkozás, ez azon életmód, melyet az élet gyakorlatában maga követ és melynek követését hiveitől is elvárja. Rendszeréhez tartozik a nőtlen élet is. Az emberiség tenyészése csakis az emberi nyomor folytató előidézése, a nyomor láncolatának megújulása minden ujszülött gyermekben. A nyomor megszűnése pedig a legmagasabb boldogság. Ő maga nem házasodott meg, gyermekei nem voltak. «Gyermekeim — úgymond — a *nemlét gyönyörében* élnek, mely nagyobb mint a földi lét gyönyörűsége». A világtól való szabadulás rögeszméje — így jellemzi Kremer<sup>2</sup> — uralkodik rajta, az emberiség megváltásának gondolata az általános Nirvána révén. Minthogy minden a *nemlétben* talál nyugalmat, az egész emberi nem is csak így éri el a zarvartalan, örök nyugalmat, melyet nem talál meg, míg az élet terheit viseli és gyötrelmeinek kénytelen alávetni magát.

E gondolat egyúttal rámutat azon forrásra, melyből Abu-

<sup>1</sup> A. A. *at M's Correspondence on Vegetarianism*. Journ. Roy. As. Soc. 1902. évf. 289—332. l.

<sup>2</sup> *Über die philosophischen Gedichte* stb. 33., 43. l.

l'Ala vallásos nézetei, erkölcsi tanításai és saját életének vezérlő eszméi fakadtak. Valamint Buddha félre teszi a védákat és a brahmán vallástörvényeket, úgy ő sem ismer el kinyilatkoztatott könyveket; semmibe veszi a positiv vallás szertartásos törvényeit. Irgalmasság a teremtés minden élő lénye iránt; askézis az életben. Buddhista erkölcs, buddhista askézis megkoronázva a buddhista életfelfogás legfőbb eszményével, a Nirvánával, a létezés teljes megsemmisülésével, mint a legigazibb boldogság állapotával, midőn a fátum hatalma, mely az embert a földi létezésbe helyezte, megszűnik.<sup>1</sup> E megsemmisülés után, mely vágyainak célját képezi, nem marad fenn számára a túlvilági élet hite. Ezt is ama transcendens tanokhoz rakja, a melyek számára nem talál helyet pessimista világnézetében.

Mindezekből láhattuk, mennyire van telítve a ma'arrai gondolkodó azon eszméktől, melyekben az ind erkölcs sarkallik, hogy mily alaposan vitte bele még életmódjába is azon gyakorlati részleteket, melyek az ind aszkézissel és erkölcestannal, nevezetesen a buddhizmussal állnak a legszorosabb kapcsolatban. S e tekintetben különösen az állati életre vonatkozó nézetei fontosak. Ezek teljesen Buddha tanában gyökereznek, mely szerint az «ötszörös becsületesség» legelső eleme: Semmi élő lényt meg ne ölj. Buddha még a selyempaplanok használatától is eltiltotta tanítványait, minthogy a selyembogár életébe kerülnek.<sup>2</sup>

Bagdában, a sokoldalú érintkezéseket kínáló világvárosban, melyben két évet töltött el (1007—1009.), élete 35-ik és 36-ik évét, bő alkalma lehetett Ma'arriának efféle tanokról tudó emberektől okulni. Itt ismerkedett meg azon eszmékkal, melyek reá még sokkal erősebb hatást tettek, mint Szálihra és Abu-l-'Atáhijára; legalább többoldalú alkalmazásukra, az uralkodó eszmékkal élesebb ellentétre csábították, mint épen nevezett költő-elődeit. A bagdadi tartózkodás utáni korszakából valók azon philosophiai epigrammák, melyekben az iszlám tanával homlok-egyenest ellenkező és, mint láttuk, a buddhista eszmekör befolyása alatt keletkező tanait foglalta.

<sup>1</sup> *Kremer* id. h. 28., 83. ll.

<sup>2</sup> *Oldenburg, Buddha, sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde,* 196. lap.

Kremer az Abu-l-'Alá észjárásának úgyszólván mikroszkopikus megfigyelése eredményeül azon nézetet koczkáztatta, hogy philosophus költönket valószínűleg a dsaina sectához tartozó ember avatta be az ind tanok ismeretébe. Tudnivaló, hogy a dsainák vallása, a mely sok rokonságot mutat a buddhismussal, pontosan meg nem határozható keletkezésének idejét tekintve, régibb a Buddha mozgalmánál. Mahavira e vallás legfőbb szentje, kiről hivei azt hiszik, hogy Buddha is az ő tanítványa volt. Szerintük is a Nirvána a lét legfőbb célja; náluk is az askezisben, az anyagiasság leküzdésében nyilvánul az élet tökéletes mondja. Másrészt abban különböznek a buddhistáktól, hogy a brahmánok számos isteneit elismerik, a kasztrendszerrel sem szakítottak. Maguk az indek nem igen különböztetik meg a buddhismustól, hanem ugyanazon vallás két szektájának tartják.\* A dsaina rendszernek van az askezis körül némi egyéni sajátossága. Többek között például a méz élvezetétől tiltja el hiveit. Minthogy Abu-l-'Alá, mint láttuk, az élő lények termékeitől való tartózkodást a méz élvezetére is kiterjeszti, Kremer közelebről dsaina befolyás alá helyezi Abu-l-'Alát, súlyt helyezvén különösen azon körülményre, hogy éppen dsainák lehettek azok, kik mint az indiai kereskedés közvetítői a XI. században az arab kikötő- és kereskedelmi városokban, tehát Bagdádban is megfordultak. Hiszen még mai nap is baniánok nevéen a perzsa öböl, a Vörös-tenger kikötőiben úgy mint Egyiptomban is találkozunk velük mint kereskedőkkel és pénzváltókkal.

Azonban nem szabad figyelmen kívül hagynunk, hogy az ind eszmék hatása az iszlámra nem valamely rendszernek minden aprólékos tételével való átkölesönzésében, hanem az ind nép között nyilvánuló világnézet némely szembeötlőbb mozzanatának *eklektikus* elsajátításában és egyéni feldolgozásában nyilvánul; az ind hatásból átszármazott idegen hangulat átöltésében az iszlám testére. E hangulat, melyben a pessimismus szelleme leng, teremtette meg azon három legkiválóbb képviselőjében, kikkel az előbbieken megismerkedtünk, azt a vallásos irányt, mely a *zuhd*-ot, a világról való lemondást helyezi az erkölcsös élet középpontjába. Hármuk közt e hangulat legnyomósabb kifejezőjét 'Abu-l-'Alában

\* Kremer i. h. 83. l.

láttuk, ki pessimismusával egészen a Nirvánában való üdvözülés tanáig haladt előre.

Nem is tagadható, hogy nagy hatással voltak arra, hogy a zuhd gondolata az iszlám tágabb köreit is meghódíthatta. *Intézményt* azonban a buddhista hatások e nyilvánulása nem teremtett. De igenis teremtett az iszlám világ egy másik mozgalmában, melyre e kísérletünk következő fejezetében térünk rá.

#### IV.

Az iszlám, bárha kezdeteiben a rajongás műve volt, fejlődésének első nagyobb korszakában csakhamar azon veszélynek indult, hogy merev ritualismussá és száraz dogmatismussá csontosodjék. Theológiáján lélektelen alakiasság uralkodott. Nagy tudósai, az ulemák, körmönfont casuistikával segítették elő iskoláikban a vallásosság elmerülését a mindennapi élet vonatkozásainak jogászati szabályozásába. Dogmatikusai pedig a görög philosophiától eltanult szempontokat az isteni dolgok szórszálhasogató definitióira használták fel, melyekről vitáztak és czivakodtak.

A vallásos élet és tudomány megmerevedésétől a *szűfiség*-nek nevezett mozgalom mentette meg az iszlámot. A codexek vallásával lépett ellentétbe a szívnek, a kedélynek vallása. Ennek képviselői a vallásos élet mélyeibe szálltak alá, a lélek vallásos vágyait nevelték és művelték, az istenihez e vágyakodás által ébresztett lendülettel akartak eljutni. A vallásos életet nem a formaságokban, hanem a végtelenséghez való közeledésben óhajtották elérni.

Ez visszahatás volt az iszlám uralkodó állapotai ellen, mely egyrészt a materialistikus vallásfelfogás ellenében az anyagiakat mellőző asketismusban talált kielégítést, másrészt a szórszálhasogató dogmatikát mystikus elmélyedéssel pótolta. A rendszertelen rajongásból idővel pantheistikus rendszereket fejlesztett. A mystikus istenszerelemből, az istenséggel való egyesülés vágyából kiindulva eljutottak azon belátáshoz, hogy az igaz ismeret számára a valódi létezés teljesen istenben van. Nincs is más létezés mint csakis isten.

A szúfi tanok az iszlám II. századában már testületekben nyertek kifejezést; klastromokba gyűltek össze azok, kik ezen az iszlám igazhitűségével csak nehezen egyeztethető tanoknak voltak hívei. S a klastromokon túl a nagy közönségbe is kihatottak e tanok és az orthodoxiának módosítására nagy befolyással voltak.

A szúfiség óriási irodalmat teremtett az iszlám összes nyelvein; legnagyobb költőit lelkesítette mystikus és allegorikus dalokra. A társadalmi életet meg bővítette egy új alak megjelenésével, a dervissel.

A szúfiség nem tekinthető egyöntetű vallásos iránynak az iszlámon belül. Tanait nem lehetne kapcsolatos rendszerbe foglalni. Az iszlám különböző vidékein különböző tartalommal lép elő; vannak egymástól eltérő törekvéseket művelő irányai azon nagy theosophok tanainak különfélesége szerint, kik iskoláik, mondhatjuk *szerezeteik* alapítói voltak. Azután a különféle környezetnek hatása is különféle irányba terelte a szúfiség fejlődését. Itt az asketizmus, amott a mysticismus az uralkodó gondolat. Syriában keresztényen, Közép-Ázsiában ind hatások érvényesülnek rajta.

Már midőn legelőször került a szúfiség a megfigyelés körébe, ötlött szembe elméletének és gyakorlatának a buddhizmussal való rokonsága, úgy, hogy csakhamar a buddhizmus muhammedán változatát látták benne. Idézem Schopenhauer tételét, mely szerint a szúfiség «teljesen indiai szellemű és eredetű.»\* Csak azóta, hogy jelenségének különféle történelmi feltételeire, fejlődésének mozzanataira, terjedése körének különféle földrajzi pontjain, Syriától Khina határáig, mutatkozó más-más kiemelkedő jellemvonásaira vetnek ügyet, végre mióta a szúfiség legrégebb irodalmának ismerete is a fejlődés kiinduló pontjainak élesebb megismerését tette lehetővé, győződhattünk meg arról, hogy a buddhista befolyások előtt egyéb hatások is járultak ahhoz, hogy az orthodox iszlámon belül ezen vele többé-kevésbé ellentétben álló mozgalom állt elő, és a saját fejlődésében is hatalmas tényezőül érvényesült.

Syriában, a hol a szúfiség legrégebb alakulásával találko-

\* Arthur Schopenhauer's *Sämmtliche Werke* (6 kötetben), kiadta Griesebach Eduard, II. köt. 712. l.

zunk, nagy hatással volt reá a keresztyénség; nem ugyan maga az egyházi keresztyénség, hanem az egyházon belül kifejlődött, néha az egyháztól is szabálytalannak tekintett mozgalom. Más helyen<sup>1</sup> reámutattam arra, hogy mily hatással lehetett a *dzikr* ájtatos ajakkultuszában kimerülő kóborló dervisség kifejlődésére Syriában az *euchitáknak*, syrül *meszallejáne* (messaliani), azaz *imádkozóknak* nevezett kóborló barátok szemlélése. Ezeknek tana abból állt, hogy az imádkozás a vallásos élet minden egyéb nyilatkozásánál előbbre való. Minden földi javakat elvetettek maguktól; csakis koldulással és imádkozással foglalkoztak. E secta a IV. században keletkezett Mesopotámiában, és Syriában még a IX. században is fennállott. A muhammedán dervisek életmódja mintegy hű tükörképe annak, a mit a messaliani koldusokról olvasunk. A Syriában keletkező dervisségre döntő hatással lehetett az ő utánzásuk.

A keresztyén befolyás továbbá azon nagy csomó újtestamenti mondásban nyilvánul, melyekkel a szúfiság alapigazságai között találkozunk. Így p. o. — hogy a sok közül egyet említsék — a szúfi életmódra alig volt valamely tan mélyebb hatással, mint a Máté-evangéliom VI. 25—34., Lukács XII. 22—30., mely mondások a szúfiság régi nyilatkozataiban némi csekély változattal vannak érvényre emelve.

E forrás azonban inkább a szúfi gyakorlatra, mintsem elméletére szól. Belőle merit, úgyszólván, a népszerű szúfiság: e mozgalom első fejlődési rétege.

Nagy szabású hatást a szúfi elméletek fejlesztésére, ugyan csak keresztyén környezetben az újplatonikus rendszerek gyakoroltak. Már a szúfiság első tudományos ismertetője *Tholuck August* figyelmét sem kerüli ki e fontos vallástörténeti tény,<sup>2</sup> melynek pontosabb felderítése azonban korszakunkra maradt, midőn különösen *Mex Adalbert* ujjal mutathatott rá a syr egyház egy gnostikus tanítójára, kinek tanai a szúfiság irányítására döntő hatással voltak.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> *Materialien zur Entwicklungsgeschichte des Sufismus*, W. Zeitschr. f. d. Kunde des Morgenl. XIII. köt. (1899) 39. l.

<sup>2</sup> *Szufismus, sive Theosophia Persarum pantheistica* (Berlin 1831).

<sup>3</sup> *Idee und Grundlinien einer allgemeinen Geschichte der Mystik.* (Heidelberg, 1893.)

Azonban nem kevésbé hibás egyoldalúsággal nézik e dolgokat, kik, mint csak a minap a perzsa irodalomtörténet kapcsolatában *Edward G. Browne*, a buddhismus hatását a szúfiség fejlődésére kereken visszautasítják\* és összes jelenségeit kizáróan az újplatonismusból és a gnosiból magyarázzák. Nem veszik tekintetbe, hogy a szúfismus fejlődésére nézve nagy fontosságú területekhez e rendszerek egyáltalán nem értek; ottan közvetlen befolyásukról nem is lehet szó. Átvették a nyugati szúfiségből azt, a mit az az újplatonismus hatása alatt kifejlesztett volt; de bővítették *újabb elemekkel*, melyeket saját környezetüktől kölcsönöztek.

Ha tehát módszeresen óhajtunk eljárni, nem szabad elhanyagolunk a szúfiség fejlődéstörténetét és e fejlődés különféle körülményeit és tényezőit. Tagadhatatlan, hogy a kezdő syriai szúfiség keresztyén és újplatonikus elemekkel van telítve; a középpáziában ezen már kiképezett és továbbra is fentartott elemekhez a *buddhista* befolyás járul. Ennek felvételére bő alkalom nyílt, midőn az iszlám oly vidékek felé terjeszkedett, a hol a vándorló buddhista-barátok nyújthatták szemléleti anyagot, melyre nézve Szíriában az imént az euchitákat említettük.

S hogy a szúfiség középpáziái fejleménye csakugyan a buddhismusból és ennek eszményeiből merítette inspiratióját, erről egy, szerintem, e viszonyok megítélésére nagyon fontos tény tanuskodik. Még pedig az, hogy a szúfi asketismus egyik legrégebbi típusának életrajzában egyenesen magának a *Buddha személyiségéről* szóló hagyománynak nyomát látjuk. Értem a szúfik legelső osztályának élén említett *Ibráhim ibn Edhem* (meghalt 776—8 körül) legendáját. Ibráhim ibn Edhemet, a szúfivilág ezen kimagasló patriarcháját, a világkerülés híres mintaképét, a legenda királyfinak mondja Balkhban. Egyszer vadászatra ment; épen egy rókát hajtott, midőn titkos szózat arra ébreszti, hogy nem az élő lények üldözésére teremtette őt isten. Rögtön leszáll lováról és a király egyik pásztorával, kivel találkozik, ruhát cserél, neki ajándékozza lovát és mindent, a mit magával vitt; a sivatagba vonul, majd Szíriában ismeretlenül, mint munkás tengeti életét; ezalatt csudákat mivel és szentségének számos jeleit adja.

\* *A Literary History of Persia from the earliest times until Firdausi.* (London, 1902.)

Még más legenda is van Ibn Edhem megtéréséről. Úgy van forrásomban \* idézve, mintha ő maga így beszélt volna egyik tanítványának, ki azt kérdezte a fejedelem fiától, mi indította arra, hogy a mulandóság országából a maradandóság országába lépjen át? Egy nap — úgy mond — palotám magas termében ültem, udvari embereim állva vettek körül. A mint az ablakon kinézek, egy koldus embert látok a palota pitvara előtt, kezében egy darab száraz kenyér, melyet vízben áztatott, aztán vastag szemű sót hintett rá; így megette, vizet ivott rá, és a mint lát-szólag jól lakott, istent dicsérte és azon helyen jóízűen elaludt. Az isten úgy akarta, hogy ez emberre irányozzam gondolkodásomat. Egyik emberemet leküldtem, hogy figyelne meg a nélkül, hogy legkevésbé is nyugtalanítaná; aztán hozza fel hozzám. Így is történt. A mint a koldus felébredt, imádságát végezte és készült, hogy útját folytassa. Szolgám arra birta, hogy hozzám jöjjön.

«E palota ura — úgy mond — beszélni akar veled.»  
 «Isten nevében — felelt a koldus — nincs hatalom és erő csak istennél, jól van, hát megyek.» A mint hozzám ért és egy kissé megnyugodott, azt a kérdést intéztem hozzá: «Éhes voltál, midőn alvás előtt azt a darab kenyeret etted, és jól laktál-e vele?»  
 «Igenis» — felelt az öreg. «És aztán nyugodtan, minden gond és bú nélkül alhattál?» «Igen — felelt, — alaposan kinyugodtam.»  
 Erre aztán elmélkedtem, hogy íme én nem telek be attól, a mit látok és hallok; mit tegyek a földi világ gal, hogy elégséget leljek benne, mint az a koldus? A mint beesteledett, levettem díszruhámot, szőrscuhába öltöztem, elhagytam a királyi palotát, vándorlásra indultam koldus módjára.» Ezután folytatja vándorlása csudás élményeinek elbeszélésével.

E legendákból azt a benyomást nyerjük, hogy ez a királyfi-ból lett remete a Buddha életrajzára vall, melyet itt ismeretesen tételezek fel, vagy, hogy az iszlám körében maradjunk, Hárún al-rasíd hatalmas bagadádi khalifa fiának al-Szabti mondájának vonásait vállalta magára, ki hasonló okból pompás palotáját és hatalmas környezetét odahagyva lemond a világról és nehéz kézimunkával keresi kenyerét, szegényes kunyhóban végezi be életét.

\* *Lipcei kézirat* 185. sz. fol. 55.



Ennek legendáját, melyet az Ezeregyéjszakába is beleillesztettek,<sup>1</sup> Noeldeke nagyon szerencsésen hozta összefüggésbe a Buddha legendákkal.

E hatás körébe helyezem az Ibrahim b. Edhem koldus királyfi alakját is, melynek legendaszerűsége már abból a körülményből is kiderül, hogy hősének biographiája szörnyen határozatlan és változó vonásokkal van felépítve. Némelyek szerint Róm országában, egy Szuzejn nevű helységben, mások szerint Tyrusban, még mások szerint Laodicæában,<sup>2</sup> végül mint vallásharcos «valamely szigeten» hal meg.<sup>3</sup> A legenda vonásai közül kiemelhetem az állatok kiméletét is, mely az első elbeszélésben szerepel. Ez buddhista eszmekörre vall.

De nézzük néhányat Ibráhim mondásainak is, hogy ráismerjünk arra a világmegvetésre, mely a Buddha közelébe hozza a muhammedán askétaság e tipikus alakját.

Egyszer vándorlásaik közt egy katonával találkozik a pusztaságban, ki arra kéri, hogy mutassa meg neki a lakott városba vezető utat. Erre a temetőbe vezeti. Itt van — úgymond — az emberek lakóhelye. A felbőszült katona fejébe vág a koldusnak és véresre sebzi. Ez meg isten áldását kéri reá. Midőn a katona erőszakosságát belátva bocsánatot kér tőle: «Fejemet — úgymond — melyet véresre vertél, Balkhban hagytam a királyi palotában, midőn még a világ paripáját nyergeltem fel és a pompa szeretetét követtem; ezt a fejet most már nem hordom.» «Szabad az ember, a kinek lelke a világot elhagyja, még mielőtt ő maga a világból elrándulna». «Ha testvéred azt mondja neked: adj nekem vagyondból, és te azt kérdeznéd tőle: mennyit akarsz? akkor jótétemenyed semmis; és ha egy szolgálatot kér tőled és ha azt kérdeznéd tőle: hová menjek? nem segítettél rajta!» «Kerüld a világot, valamint a ragadozó állatot kerülöd.» Ilyenfélék az Ibráhim b. Edhem koldus királyfinak tulajdonított mondások. A világ kerüléséhez a legszélsőbb következetességgel ragaszkodik.

Gazdag legendájának van egy epizódja, mely szerint a remete királyfi a sivatagban egyszer egy fiatal emberrel találkozik, kiben

<sup>1</sup> L. büláki kiadás II. k. 312. l. és kk.

<sup>2</sup> Lipesei kézirat 236. sz. III. k. fol. 47-e.

<sup>3</sup> Jáktút geographiai szótára III. k. 196. l.

saját fiára ismer. Egy ideig elérzékenyedik, könnybe labadnak szemei, győzelemmel fenyeget a felvillanó atyai érzés. De elnyomja. A legenda a következő arab verset adja számára :

«Megszöktem az emberektől a te (isten) szerelmed kedvéért ;»  
 «Árvákká tettem gyermekeimet, csak azért, hogy téged lássalak ;»  
 «S ha szerelmed feltételül tennéd, hogy darabokra vágsz,»  
 «Még sem fordulnék senkihez rajtad kívül.»

Ott hagyta gyermekét és bucsuzóul nem volt számára más kívánsága, mint ez: «Válassza el őt isten minden büntől és segítse, őt akarata teljesítésére.»<sup>1</sup>

El történetek kimagasló mozzanata a világról teljesen lemondó, a világi érzéseket teljesen elnyomó ember; a *hatalmas világfinak*<sup>2</sup> szökése a hatalomtól, az élvezetektől és belemerülése a nagy semmibe, melyet ő egyedüli valóságnak hisz.

A Buddha ideálját ily módon átvitték a szúfiság példaképére.

A buddhismus hatása a középpázsiai szúfiságra csakhamar a gyakorlat terén is mutatkozik. A szúfiságban is érvényesül az iszlámreceptív iránya, melyről teljes története tanuskodik.

A buddhista asketismus eszményével elsajátítja a vallásgyakorlat némely külsőségét is. A világról lemondó buddhista koldus szerzetesek kezében *rózsafüzért* láttak. Ez ájtatossági eszköz, mely a brahmán szerzetesek szokásain alapul,<sup>3</sup> különösen a

<sup>1</sup> Al-Jáff'i *Raud al-rajáhín* (Szúfi-elbeszélések) 85. sz. Kairó 1297-iki kiad. 87. l. Hasonló e legendához az a vonás, melyet Bagdad nagy szúfi-sejkhjéről, 'Abd-al-Kádir Dsilaniról beszélnek. «Valahányszor gyermeke született, kezébe vette és így szólította a csecsemőt: «Holtnak tekintelek! Teljesen kiüzte szivéből; ha meg talált halmi, a fájdalom semmi érzését sem mutatta, mert már születésekor kihatította volt szivéből.» Carra de Vaux, *Gazáli* (Paris, 1902) 244. l.

<sup>2</sup> Az előbbeni jegyzetben idézett Szúfi-elbeszélések gyakori típusa: a szúfiságra térő király; 208—211. sz. (148—150. ll.). E csoportba helyezem a *Fákihat al-khulafá* című gyűjtemény elbeszélését «A török királyról és vejéről, a nagy asketáról,» mely ugyanezen eszmekörből vette eredetét. (Ibn Arabschah, *Fructus Imperatorum* I. köt. (arab szöveg), ed. G. Freytag, Bonn 1832; 48—53. lap.

<sup>3</sup> Érdekes adatokat nyújt erre nézve Ernst Leumann, *Rosaries mentioned in Indian Literature* című értekezése (Transactions of the 9-th International Congress of Orientalists, London 1892, II. k. 883—889. l.

északi buddhisták között honosodott meg,<sup>1</sup> kikkel az iszlám érintkezésbe került. A muhammedán szúfi-szerzetesek a rózsafüzér használatát csakhamar elsajátították és a saját vallásuk formuláihoz alkalmazták (99 szem az isten kanonikus neveinek száma szerint). Már az iszlám III. századában (IX. sz. K. u.) biztos nyomával találkozunk a rózsafüzér ájtatos használatának, még pedig a keleti iszlámban, ott, a hol a szúfi társaságok voltak elterjedve. A nyugati iszlám tudósai még a XIV. században is mint a muhammedán hagyományynal meg nem egyező ujitást ellenzik használatát.

De még keleten is, átvétele első idejében, az irányadó vallások körök nem szivesen látták ezen a szúfik révén a köznép között elterjedő ájtatos szokást, mely a szúfiknak jó szolgálatot tett a szemlélődésükkel kapcsolatos ájtatos formulák elmondásában. E szokás megítélésére nézve nagyon jellemző, hogy midőn a szúfiság egyik megalapítójának, Abu-l-Kászin el-Dsunejdnak (megh. 909.) kezében rózsafüzért láttak, még azt a szemrehányást tették neki, hogy a jobb osztályokból való ember miképen használhat ily tárgyat. «Nem mondok le — úgymond — oly esz-közről, mely engem abban segít, hogy Allához közelebb jussak.» A buddhista barátoktól eltanult e szokás a századok folytán a szemlélődő dervisektől az iszlám mind tágasabb köreibe átszivárgott.<sup>2</sup> De még a XV. században is akadtak ellenzői. Az egyiptomi Al-Szujútínak (megh. 1505.) még egy védőiratot kellett intéznie a rózsafüzér használata mellett azok ellen, kik mint az iszlámtól teljesen idegen szokást ítélték el.<sup>3</sup>

E mondai és gyakorlati jelenségek arra tanítják az iszlám történetének kutatóját, hogy a középázsiai szúfiságot a buddhista befolyás körébe kell helyeznünk. A szemlélet ezen módjának igazolására szolgál azon tagadhatatlan rokonság is, mely a szúfiság alapvető gondolatai és a buddhismus megfelelő tanítása között fennáll. Az a lelki hangulat és szellemi irány, mely a szúfi gon-

<sup>1</sup> Tibetre nézve Ph. Ed. Foucaux *Le Lalita Vistara* II. k. (Annales du Musée Guimet T. XIX. Paris, 1892. 64. l.)

<sup>2</sup> A részletekről szóltam: *De rosaire dans l'Islam* című értekezésemben. (Revue de l'Histoire des Religions, 1890, XXI. k. 295—301. ll.)

<sup>3</sup> Brockelmann *Gesch. d. arab. Litteratur*. II. k. 152. l. 187. sz.

dolkodás és életmód alapját teszi, úgy tünik föl mint a buddhista gondolkodás beleillesztése az iszlám keretébe, ehhez való alkalmazása és idomítása.

Nem azt akarjuk ezzel mondani, hogy a szúfiság teljesen átvette és az iszlám nyelvére lefordította légyen az élelméjű hindu Vedanta-philosophia örökségébe lépett finom metaphysikát és psychológiát, melyet a rendszerré kialakult buddhismus kifejtett.

Hogy teljes párja legyen a szúfiság, arra még a buddhismus egy központi jelensége nélkül szükölködött. Nem csoportosíthatta világnézetét egy szent és symbolikus jelentőséggel felruházott személy legendája körül, minő a Boddhisatva, kinek életutja minden részletében a buddhista tökéletesedésnek symboluma.

A szúfi mesterek nem könyvekből tanulták el a buddhista gondolatokat. Átkölesönzésük nem abból állt, hogy a «hármaskosarat» (Tripitaka) átvették volna arab vagy perzsa nyelvre. — Az életből és az érintkezésből ismerték a Buddha tanaira épült világnézetet. Közvetlen közelségből látták a szerzeteseket és a kiknek hajlamuk volt a világ hiúságától elfordulni és a lemondó életben magasabb életfokot látni, az ő példájukra vonultak klastromokba és alkották meg a koldus-szerzetesnek eszményét.

S hogy tényleg buddhista minták voltak közvetlen befolyással ez életnézet kialakítására, már az az egy tény is mutatja, hogy Közép-Ázsiában Balkh városban van székhelye az első szúfi csoportosulásnak, oly területen, melyen az iszlám hódítása előtt a buddhismus uralkodott \* és mely az iszlám szentségre törekedő hiveinek számos példával szolgálhatott ezen eszmény felé vezető utról. Ibrahim b. Edhemet, kinek legendáját főntebb Buddha legendájával hozhattam kapcsolatba, balkhi királyfinak mondja a legenda. Ezt döntő körülménynek tekinthetjük.

Tapasztalati okulás, nem elméleti tanulmány tette a szúfiságot a Buddha-rendszer tanítványává. Az általános irányban nyilvánul az egyezés; sok a különbség a részletes kifejtésben, az elsajátított alapgondolatok meghatározásában. De hogy e gondo-

\* E kapcsolatra igen találóan helyezett súlyt Kremer Alfréd *Geschichte der herrschenden Ideen des Islam*, 66. 1.

latokat az iszlám teljesen heterogén világába beleillesztették, csakis a szomszédos buddhismus hatásából magyarázható.

E mozzanatokat eddig legtűzetesebben Kremer Alfréd adta elő *Culturgeschichtliche Streifzüge auf dem Gebiete des Islam* (Bécs, 1873.) című kis terjedelmű munkájában, mely bár mennyire is haladták túl a részletekben, az iszlámtól befogadott idegen hatások felismerésében mindig úttörő tanulmánynak marad meg. A buddhista hatásokat a szűfíságra oly mélyrehatóknak ismerte fel, hogy nem csak az elméleti tanrendszerben mutathatja ki a kölcsönzéseket, hanem a mysticus gyakorlatok módjaiban is buddhista szerzetesek czeremóniáira ismer. Mi csak az előbbiekkal foglalkozunk itt. Nézzünk belőlük néhány jellemző részletet.

Nincsen jellemzőbb azon viszonynál, melyet a buddhista *Nirvána*-tan alkalmazása mutat. Valamint a buddhista világnézet a *summum bonum*-ot az egyéni élet teljes megsemmisülésével, az örömöktől és fájdalomtól a Nirvána állapotában történő megszabadulásával éri el, úgy a szűfi szemlélődésnek is végeztelje a *faná*, a megsemmisülés, a *mahv* az egyéni létnek *kioltása*.

Jól tudjuk, hogy a buddhismus Nirvána-fogalmának sokféle a magyarázata. Nagyon is eltérő feleletekkel találkozunk e kérdésre, hogy mi a megsemmisülés alanya? Egész nagy irodalmat teremtett e magyarázatok scholasticus különfélesége. Vannak számosan, kik azt a felfogást védik, hogy a Nirvána a *lét* teljes megsemmisülésével azonos; ez életben tehát el nem érhető. Ennek ellenében a buddhismus újabb hiteles magyarázói, *Max Müller* nyomán a Nirvána helyes és eredeti értelméből az anyagi lét megszűnését — legalább a Nirvána-állapot alapfeltételül kizárják és a buddhismus okiratai alapján úgy értelmezik, hogy: «a szellemnek teljes nyugalomra térése, melyben a múltó világ örömében és fájdalmában semmi része sincsen, midőn az Én tudata megszűnik, midőn minden óhaj és kívánság, a lélek minden sóvárgása, az öröme és kinnak érzése el van oltva.<sup>1</sup> A Nirvána ellentétben a Májá-val, azaz a látszólagos létezéssel, a lét valódi realitásának helyreállítására.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Müller *Essays* I. k. 242. és kk. l. Oldenburg *Buddha* 273—278. l.

<sup>2</sup> L. Bastian «Die Verkettungstheorie der Buddhisten», *Zeitschrift der deutschen Morgenländische Gesellschaft* XXIX. köt. 73. l.

Nem tagadható, hogy a szúfik *faná*-fogalmában ennek a Nirvánának hatása él. Nézzük, hogyan definiálják a faná-t: «Midőn az egyéntől énjének és minden hozzá tartozónak tudata távol van,» «midőn az ember az eszközökön való függéstől megszabadul, melyek neki hasznot vagy kárt okozhatnak,» «midőn semmi czélja, sem akarata nincs, hanem teljesen elmerül az istenség akarataiba.»<sup>1</sup>

Már ez utolsó definitióból is láthatjuk, hogy a Nirvána fogalma a szúfiknál — és ebben különbözik a buddhismustól — az istenség fogalmához, természetesen ennek merőben pantheistikus felfogásához van kapcsolva. A szúfi nem a *semmiségbe* merül, hanem a *mindenségbe*, a végtelen istenségbe. Míg amott az egyéni Én tudata minden objektivitásnak, melytől magát megkülönböztethetné, eloszlása által, semmisül meg, addig itt az Én tudatát az általános létbe, az universum-istenségbe való elmerülés, absorptió oltja el.

A «faná» — úgy mond egyik szúfi tanító — akkor áll elő, midőn nem látsz és nem tudsz mást, mint Alláht, midőn arról vagy meggyőződve, hogy nem is létezik más dolog, mint csakis Ő, ha megérted, hogy magad is Ő vagy; azt mondod: én azonos vagyok az istennel; a létezésben nincsen más, mint Isten.» Az iszlámon belül a faná fogalmát csakis a pantheismus kapcsolatában, az universalis istenlétbe való felszívódás képében alakíthatták. Az ember-egyén megszűnik, az Én is, a Te is; minden egyéni lét pusztá látszattá, valótlanossággá törpül<sup>2</sup>: ezen fordul meg a dolog; a szúfik szerint az egyén persze nem *semmivé*, hanem *istenné* lesz, az universum-istenség végtelen feneketlen tengerének egy cseppjévé, melynek önálló létezése nincsen.<sup>3</sup> Ez a

<sup>1</sup> E definitiók a Bibliotheca Indica során megjelent *Dictionary of the Technical terms*-ből (Calcutta, 1862) II. köt. 1157—58. vannak kölcsönözve.

<sup>2</sup> Blochet *Journal asiatique* 1902, I. k. 510. l.: «Il faut bannir de son esprit toute idée d'autrui et de soi-même; c'est à dire, qu'il faut arriver à considérer les autres et soi-même comme des non-réalités et comme des phénomènes».

<sup>3</sup> A szúfik pantheismusáról legutóbb hazánkfia Schreiner Márton értekezett: *Beiträge zur Geschichte der theolog. Bewegungen im Islam*. Leipzig, 1899. 56—60. l.

szúfi Nirvána, mely minden látszólagos formái különbség mellett a buddhisták Nirvánájának lényegében osztozik azzal, hogy egyenlő minden eszköz eltagadásával, mely hasznot vagy kárt okozhatna, mint Dselál al-din Rúmi az ő hatalmas és mély Methneviájában jellemzi:

bi ghamm u endise i szûd u zijân.

«gond nélkül, gondolat nélkül a haszonra és ártalomra.»

Ez állapotot egy másik jellemző kifejezéssel, mely a Nirvána szó-  
nak csaknem leghívebb fordítása, *isztihlák*-nak nevezik, azaz  
«a semmiség felé törekvésnek,» a teljes absorciónak, midőn az  
egyén léte a mindenség létében merül el,<sup>1</sup> midőn sem tér, sem  
idő, sem a létezésnek különféle módozatai nem képezik valósá-  
gának nyilvánulását, midőn mint a legnagyobb mysticus költő  
mesterével, Samszi Tebrizivel mondatja el:

«Nem vagyok se keresztyén, se zsidó, se tűzimádó, se muszlim,»

«nem vagyok se Keletre, se Nyugatra, se tengerre, se szárazföldre való,»

«nem a természet rendjéből, sem az égi sphærák forgásából,»

«sem nem porból, sem nem vízből, sem légből, sem tűzből,»

«sem az égi trónushoz, sem a fényparányhoz, sem a léthez, sem a  
létezéshez (nem tartozom),»

«sem e világhoz, sem a túlsóhoz, sem a paradicsomhoz, sem a  
pokolhoz;»

«nem származom sem Ádámtól, sem Évától, nincs dolgom Édennel  
és Rizvással»

«helyem a helynélküliség, jelem a jelnélküliség;»

«se testem, se lelkem, mert én a szerettem lelkéből való vagyok;»

«a kétféleléteget magamtól elvettem, mert *egynek* nézem mindkét  
világot.»

«Egyet keresek, egyet tudok, egyet látok, egyet hívok;»

«Ekívül, hogy «ó Ő», «ó Én vagyok Ő», semmi mást nem ismerek.»<sup>2</sup>

A kiben a külön személyiség teljes eltagadása, az abszolút  
létbe való teljes elmerülés, a lélek állandó valójává emelkedik,  
az érkezett el a *faná*, a megsemmisülés fokára; ő *alinszân al-*

<sup>1</sup> Blochet-nél i. h. 517. l. vudsûd-i ô der vudsûd-i ô musztahlik.

<sup>2</sup> *Selected Poems from the Divâni Shamsi Tebriz* ed. Reynold A. Nicholson. (Cambridge, 1898), 124. l.

*kámil*, a tökéletes ember. E magas fokot számos középső fok közvetíti, a szerint, a mint az ember ez egyéni lét tudatából való teljes kivetkőzés útján többé-kevésbbé haladt előre. A buddhizmusnak fölötté gazdag terminológiája van e tökéletességi fokokról. A Thetagota, a tökéletes ember, a legmagasabb fokot jelöli, melyre e rendszer eszményképe a Buddha maga ért föl. Közben a tanítványoktól is elérhető fokra eljutókat *arhat*-nak nevezik; a mit róluk mondanak, nagyban van átvéve az iszlám *velikre*, az asketikus gyakorlatok által az anyagi világ fölött uralkodó szentekre. Csudákat művelnek, uralkodnak az elemeken. Másutt egybeállítottam azt a husz rendbeli csudatevékenységet, melyet a muhammedánok az ő szentjeiknek tulajdonítanak.<sup>1</sup>

E képzetek semmi esetre nem függetlenek azon hatalom képzetétől, melyet az indek azoknak tulajdonítanak, kik a lelki koncentráció (*szamyama*) magasabb fokait elérik; ők is az önszorosítás a levegőben repülés, a víz felületén járás képességével bírnak, hegyeket megmozdítanak és mindenféle egyéb módon a természet törvényes rendjén uralkodnak.<sup>2</sup> Ha a muhammedánok az ő velijeiknek hasonló képességeket tulajdonítanak és ezek valóságát számos legendával világítják meg, melyek szentjeik életrajzait kitöltik, csak ind mintáikat utánozzák, melyeknek forrásából merítettek.

A szúfi épp oly kevéssé mint a buddhista *srámána*, a Nirvánában és Fanában rejlő *summum bonum*ot nem erre célzó elhatározással éri el. A buddhista tan elmélete szerint a legvégső célhoz *«egy nyolcz részből álló út»* vezet.<sup>3</sup>

Az út minden egyes részét a hosszú utazást végező vándor állomásaival hasonlítják össze; az utazás célja a megváltás a Nirvána fokának elérése által.<sup>4</sup> Mintha csak a buddhista inspirációt szórul-szóra követné, a szúfiság elmélete szerint is a faná tökélyének elérését egy út (*tarika*) előzi meg, melyet egy es statiókban (*makám*) teszi meg a megismerés (*ma'rifat*) útján vándorló.

<sup>1</sup> Az *Iszlám*, 195—198. lap.

<sup>2</sup> Kern, *Der Buddhismus und seine Geschichte in Indien* I. 505. l.

<sup>3</sup> Oldenberg i. h. 215. l.

<sup>4</sup> U. o. 294. l.



Ezért a szúfi önnevelést *szulúkknak*, utazásnak nevezi. A szúfik egyik elnevezése ez: *ahl-al-tarika* (az út emberei) vagy *ahl-al-szulúk* vagy *al-szalikûna* (az utasok, vándorlók). A köznyelven minden egyes szúfirendszert, a mit dervisrendnek szoktunk nevezni, a *tarika* (Északafrikában: trika) szóval jelölik.

Nem akarnám feltételezni, hogy itt véletlen találkozással állunk szemben. Azok szerint, a mit előrebocsátottunk, nem találhatjuk nézetünk czáfolatát abban, hogy az *ut statiói* nem egyeznek a két rendszerben. Más állomások vezetnek az egyéniség elmerüléséig az Alláh = °Ev και πᾶν valóságába és mások azon az uton, mely az abszolút negatiót tüzi ki végső czélul. Az Alláh eszméjének fentartása, sőt legelvontabb általánosságra való fokozása már magában véve más haladási statiókat tüzi a szúfi elé. De az elv mindkét részről ugyanaz. És vannak igen jelentős hasonlóságok is. Közöttük különösen egy méltó a kiemelésre azon kapcsolatban, mely ez alkalommal szemléletünk tárgya.

Egyike a legfontosabb szúfi-statióknak az a fok, melyet így neveznek, hogy *murákaba*, azaz: meditatio; különösen ennek eredményétől függ a fanâ elérésének lehetősége. Ezen képesség elsajátítását és állandóvá tételét a lelki életben a legfontosabb előkészítő eszköznek mondják az egyéni lelkiélet, az Én megsemmisülésére, az abszolút Ő-vel való egyesülésre. Ugyanaz a jelentősége van a buddhista elméletben annak a statióknak, melyet *dhijáná*-nak, vagy *samádhi*-nak, azaz elmélyedésnek neveznek; tartalma egy eredeti szöveg hiteles fordítása szerint: «l'absence de toute idée d'individualité quand celui qui médite, la méditation et l'objet de la méditation sont tous considérés comme n'étant plus qu'un»;<sup>1</sup> lelki állapot, melyet nem mernék egyetlen magyar szóban összefoglalva meghatározni, a mint a buddhismus legilletékesebb német értelmezője, Oldenberg a maga nyelvén e szóval jelöli, hogy «Nicht-irgendetwasheit».<sup>2</sup>

A szúfi murákaba teljesen egyenlő a buddhista samádhi-val. Kísérő körülményeik is megegyeznek. A muhammedán szúfi a *chalvat*-ban, az egyedülletben, az embertársaitól való teljes elszigeteltségben gyakorolja a fanâ felé vezető e legmagasabb képes-

<sup>1</sup> Foucaux *Le Lalita Vistara* II. k. (Paris, 1892), 68. l.

<sup>2</sup> *Buddha* 323. l.

séget, A kik nem élethossziglan itélik magukat az egyedüllétre, a meditatio e fontos kellékének korszakonkinti szabályosságban vetik magukat alá. Különféle dervisrendeknek e tekintetben különféle szabályaik vannak. A *khalvati* rend, mely e gyakorlattól kölcsönözte nevét, évenkint egymásután következő 40 napon át követei hozzátartozóitól a böjttel összekötött teljes elszigeteltséget (csilleh). Más rendek, p. o. az Egyiptomban elterjedt Demirdasi rendnek regulája három napi khalvattal elégszik meg, mely idő alatt a dervisek még a beszédttől is tartózkodnak.<sup>1</sup> Ez az idő kizárólag a meditációnak van szentelve. E téren a szűfiség teljesen buddhista alapon áll. Tőle kölcsönözte a murakabát, a meditációt, mint a Nirvána eléréséhez vezető statio eszméjét.<sup>2</sup>

## V.

Végezetül még egy vonatkozásról szólhatunk azok közül, melyekre az iszlám a buddhismussal lépett. E pontban már nem eszmék átvételeéről és hatásáról, hanem helyi hagyományok átmodosításáról van szó.

Nemesak az iszlám ad alkalmat azon tény megfigyelésére, hogy valamely győztes vallás magába szíjja a legyőzöttnek hagyományait, saját rendszerébe olvasztja őket, melyben egyszerűen új irányt, új jelentést, sőt új alakot nyernek, úgy hogy őseredeti jelentőségük sokszor alig ismerszik fel az új lepet alatt. Öntudatlan folyamat ez, melytől távol van minden szándékosság, minden érzélatosság.

Valamint a győző iszlám egyiptomi, syr és egyéb hagyományokat szítt magába, ez átalakítási folyamat utján régi isteneket muhammedán szentekké avatván,<sup>3</sup> úgy kebelezte be a kiszorított buddhismus hajdani fészkeinek szent hagyományait is. Ez átalakítás folytán a régi buddhista szokások residuumai néha elvesztik szent jellegüket és profán alaku maradékként folytatják

<sup>1</sup> Lane, Manners and customs of the modern Egyptians 5-ik kiad. I. k. 309. l.

<sup>2</sup> L. Oldenberg, *Buddha* 322. és kk. ll.

<sup>3</sup> *Az Iszlám* 215—248. l.

életüket. *Vámbéry* Narsakhi történeti munkájából egy e tárgyra tartozó érdekes adatot idéz. E történetíró idejében (944—948 körül) Bukhárában, a buddhismus hajdan hatalmas fészkeében (a *Bukhár* szó mongolul buddhista templomot vagy klostrot jelent) kétszer évenként nagy bábu- és faképvásárt tartottak; mindegyik vásáron vagy 5000 denárnyira rugott ily gyermek-játékszer forgalma. Narsakhi szerint ez a szokás nem egyéb mint maradéka a Buddhaszobrocskák vásárának, melynek régibb időben Bukhára volt e vidéken a legjelentékenyebb piaca.<sup>1</sup>

Még sokkal jellemzőbbek azon jelenségek, midőn az elnyomott vallás szentségei a győző vallásba öröklük át jelentőségüket. Az ősidők óta bizonyos helyekhez és tárgyakhoz kapcsolt ájtatosságot az iszlám önkénytelenül a maga számára foglalta le. Midőn az iszlám hatalma a buddhista hagyományok helyébe ült, lehetetlen volt a helyekhez és tárgyakhoz kapcsolt hívő tiszteletet kiirtania. *Átmagyarázta* azokat a maga szellemében. Ez átmagyarázás nem holmi hierarchikus szándékosságnak, hanem a nép lelkének önkéntelen műve. — Buddhista szentségek ily népszerű módon váltak az iszlám népszerű szentségeivé. E tény a legaprólékosabb dolgokon a legtanulságosabb módon mutatkozik. Kandahárban a reliquiákban kifogyhatatlanul gazdag és találékony buddhismus hivei Buddha egy vizeskancsóját illették ájtatos tisztelettel; az iszlám hódítása folytán ugyanazon szent ereklyét Muhammednek tulajdonították; Ceylon szigetén, hol Buddha lábnyoma képezte a hivek tisztelete tárgyát, az iszlám vallói ugyan e lábnyomot Alitól származtatják.<sup>2</sup> Senkit sem nyugtalanít az a tény, hogy az iszlám tisztelt hősének lába a világ e vidékének földjét soha nem taposhatta. *Grenard*, a Dutreuil de Rhins turkesztáni kutató utazásának résztvevője, ki e tudományos missió eredményeit nagybecsű munkában dolgozta fel, e munkájában több ízben tér vissza azon jelenségre, hogy keleti Turkesztánban, hol a X. századig a Buddha-vallás uralkodott és honnan teljesen csak a XIII. században a

<sup>1</sup> *Vámbéry Geschichte Bocharas oder Transoxaniens.* (Stuttgart, 1872.) I. k. 15. l.

<sup>2</sup> *Gerson da Cunha, Mémoire sur l'histoire de la Dente-relique de Ceylon* (Ann. du Musée Guimet VII. köt.) 434. l., T. W. Arnold, *The Preaching of Islam* (London, Westminster, 1896) 191. l.

dsengizidák alatt szorult ki,<sup>1</sup> nagy számmal találhatók szent sirok (mazár), melyeket most az iszlám hóditásaival kapcsolatos legendák hőseinek tulajdonítanak. E hősök vagy egyáltalán költött alakok, vagy pedig historiai személyek ugyan, de soha Ázsia e vidékén nem jártak. E helyek nem egyebek, mint hajdani stupák, melyeket muhammedán gazdákra vittek át.<sup>2</sup>

A helyi hagyomány a buddhismus kipusztulása alkalmán adatlanná válván, rögtön ott termett a muhammedán szent Buddha örökségébe lépett. A muhammedán szent és emlékhelye teljesen magukra vállalták a buddhista szentnek functióit; a sírhelyénél bemutatott áldozat éppen azon javakban és segítségben részesíti a muhammedán segélykeresőket, mint a minőkben hajdan ugyanazon helyeken a buddhisták hite részesíté a stupa tisztelőit. Az iszlám szentje, kit e helyeken tisztelnek, mint Grenard találóan nevezi, «un avatar musulman de Buddha».

A hagyomány halhatatlán, csak magyarázata változik.

<sup>1</sup> *Mission scientifique dans la Haute Asie* (1890—1895), II. k. 240—241. lap.

<sup>2</sup> Grenard i. h. III. k. 46. l.

