

Szent sodródás

Úton Doctor Maximusszal

1. NOMADOZÓFIA

Ibn Khaldún kitűnő dialektikájában az iszlám történetét spirálhoz hasonlítja, mely két pólus vagy kulcsfigura: a nomád és a letelepedett városlakó között feszül. Első pillantásra Ibn Khaldún tisztánlátó ésszerűsége és kemény realizmusa, a finom irónia, mellyel az ájtatos címkéket és kifogásokat használja, arra utalhat, hogy *Makaddimah*-ja az első materialista történet-elméleti munka. Ne feledjük azonban, hogy 1406-ban temették el a Kairó melletti szúfi temetőben. Bár nem volt barátja Ibn al-Arabí (*Sejk al-akbár* vagy „Doctor Maximus”, ahogy a latin skolasztikusok ismerték) tanainak, mutat rá Claude Addas, világszemléletét átjárja az ezotérikus iszlámra jellemző lélektani szellemiség, kétpólusú szociológiája pedig a Korán exegézisében gyökerezik.¹

Ibn Khaldún szerint az emberi társadalom természetes iránya a rend, a civilizáció és a királyi hatalom. Ennek ellentéte a beduin nomád, aki valamiféle káoszbeli, megszelídíthetetlen ős-anarchista – „fövetlen”, ahogy a szúfik (vagy Lévi-Strauss) mondaná –, a centrifugális szóródás erője – primitív, sőt, brutális. Egyetlen városlakó sem váltaná civilizált luxust a beduin vad életkörülményeire, de maga a nomád is arra vágyik, hogy „belépjen a könnyű életbe, és a város igáját nyakába vegye”.

Az „iga” azonnali dialektikus válasz erre a tézisre. Ibn Khaldún rögtön tucatnyi érvet sorakoztat fel a nomád *felsőbbrendűsége* mellett. „Közelebb állnak a jósághoz, mint a letelepedett emberek. [...] Közelebb állnak a természetes állapothoz, és ezáltal távolabb a [városi] lelkeken ülő gonosztól, mely sok csúf és elítélendő szokás okozója. [...] A helyhez kötöttség a civilizáció utolsó állomása, és egyben romlásának kezdete. [...] A beduin bátrabb, mint a letelepedett ember”, aki „túlságosan a törvényekre támaszkodik, elveszítve így erejét és ellenállóképességét.”

Jó példa erre a vadállatoké, mint a gazellák, bivalyok, szamarak, melyeket megszelídítenek. Mikor az emberrel való kapcsolat nyomán megszűnnek vadnak lenni, és bőséges életet élnek, életerejük és durvaságuk megváltozik. Ez még mozgólataikat és szőrük szépségét is befolyásolja.²

¹ CLAUDE ADDAS: *Ibn'Arabi, ou La quête du Soufre Rouge*. Paris, Gallimard, 1989, 293–294.

² Uo., 107.

Szörűk szépségét! Így tehát Ibn Khaldún, a magas kultúra és a rend politikáján túl, felfedi a vadság esztétikáját. Az iszlám, még a Korán nyelvezetében is, a kereskedők és a bazár világa. Egyesek úgy tartották, hogy az iszlám megnemesíti a kereskedőt. És mégis, egyidőben a Külső és a Belső (*zaher* és *baten*) vallása, melyben az ezotérikus struktúra néha paradoxális ellentmondásba kerül a külső formával. A Kereskedő ellentétéként ott áll a Nomád, ki büszkén visszautasítja az adás-vétellel járó kétkezi munkát, és csak a költészet és a jószág terelése érdekli. A tipikus muszlim – aki városi és kereskedő- bizalmatlan a beduin sikamlós, sunyi állhatatossága iránt. Mégis, e megvetett idegen az örökre sóvárgott Másik – mintha a kövér bazárosban ott bújkálna a kitörni vágyó szikár bolyongó. Az iszlámot átjárja a távozás nosztalgiaja.

*Felejtő szív
ne aludj el eme
útmenti fogadóban;
halld a riadót:
kelj fel, pakolj,
indul a karaván...
...Nyergeld föl
tevédet.*

HAKÍM SZANÁ'Í

Az iszlám kezdeteitől fogva szembesült e paradoxonnal, ezért kénytelen volt beolvasztani, sőt, megváltani ezt a csavargó egyéniséget; így született meg a *szent bolyongás*. Mohammád ifjúkori tehajcsárkodása a *hedzsíra* (futása), a *mirázs* (mennyebevonulás) és a *hádzs* (mekkai zarándoklat) pedig a prófétálás megfelelője. Más városi dörzsölt fickókkal ellentétben tudja, hogyan kell túlélni a sivatagban, barlangokban, menetelés közben, Isten által a beduinokénál is nagyobb nyughatatlan-ságra ösztönözve. Egyetlen más mekkai próféta sem beszélt nyelvüket, a nagy távolságok és üres terek vegytiszta sivatagi arabját, melyet még nem fertőzött meg a város romlása. Ő az egyik közülük. „Úgy légy e világban, akár az utas”, mondja, „mint átkelő; és tekints magadra, mint halottak közül valóra.” Ez a nomád harcos krédója.

)

Lenyűgöző tanulmányában, az *A teve és a kerék*ben, R. W. Bulliet rámutatott, hogy az iszlám olyan világot hódított meg, amely elfelejtette a kerek járművek használatát. Ibn Khaldún, Ibn Battutá, Ibn al-Arabí mind gyalog, hajón, de főleg teveháton utaztak, soha nem szekéren vagy hintóban. Túl e rejtély magyarázatára összegyűjtött történelmi, gazdasági és ökológiai okokon, Bulliet elmondja, hogy a teve a dzsinnek (ama ősi, preszemita népek elveszett istenei, akik háziasították

a tevét) világához tartozik, tehát a Képzelet Birodalmának lakója. A kerék, melynek pályája mindig önmagába tér vissza, mechanikus, világi szerkezet, mely legfeljebb korrupt városlakók szállítására alkalmas, de lényegében alantas eszköz. A kerék eltűnése az iszlám világból az integrális nomádizmus esztétikai ízlésének, *stílusának* a diadala. Sőt, szellem és mágia diadala a klasszikus ókor racionalizmusa fölött. A kerék soha nem hagyja el az anyagi világ laposságát, a teve viszont képes álomszerű utazásra vinni az ismeretlenbe.

„A karaván elindul...” – e mondat a *vándorlás poétikáját* foglalja össze. Erre jutott volna G. Bachelard is, ha az iszlám építészet, szenvedély, kvantum-mechanika és gyerekálmok mellett az irodalmat is tanulmányozza. Talán, ha mindehhez hozzáadjuk – *képzeletelmélete* jegyében írt – az *A tér poétikáját* és *Az ábrándozás poétikáját*, az eredmény megközelíti a vándorlás poétikáját. Bizonyítékért pedig forduljunk azon muszlimok írásaihoz, kik leginkább interiorizálták a szakrális utazó képét: a dervisekhez. Mert van egyfajta szűfizmus, nevezhetnénk *nomádozófiának*, mely a szellemi fejlődést teljes egészében az utazás jelképrendszerével fejezi ki – az Ösvény, a Vándor, az utazás Istenhez, -től, és -ben, a (gyakran karavánszerájhoz hasonlított) spirituális Állomások –; biztos, hogy minden spirituális utak közül leginkább ezt itatja át az utazás romantikája.

Követtem a

Szerelem Karavánját:

fülemben a lant siráma

távoli tevekolomp.

KHUSZRAVÍ: Szeretet királyai



Ez egy bektási kalligramm egy XIX. századi török kávéház faláról, amin a furcsán fátyolozott Ali Imám saját koporsóját és Zulfikár nevű kardját hordozó tevét vezet.

2. TEVE, NEM KERÉK

Nasszer Khuszró, Ibn al-Arabí és Ibn Battuta³ (XIV. századi utazó) utazásai nagyjából három évszázadot ölelnek fel, de sok szempontból akárha kortársak lettek volna. Az iszlám gyors, korai elterjedésétől a mongol hódításig, de még azután is, a birodalomban egyfajta *pax islamica* (iszlám béke) uralkodott, mely az utazást úgy adminisztratív (Ibn Battuta kádi – bíró – volt Marokkóban, Indiában, a Maldív szigeteken és Kínában), mint spirituális okok miatt szükségessé tette. „Keresd a tudást, akár Kínában is”, mondta a Próféta, és a Kínába vezető út megnyílása után a keresők szaván fogták.

A Római Birodalomban „minden út Rómába”, vagyis a birodalmat alkotó útrendszer politikai hatalmi központja felé vezetett. Az iszlám világ útjai inkább hálózatot, mint rendszert alkottak. Volt egy rituális központ – a Kalifátus –, egy spirituális – Mekka –, és számtalan politikai-szervezési központocská. Az iszlám nem Rómát, hanem Nagy Sándor birodalmát tekintette előfutáraként, nemcsak földrajzi-, hanem spirituális megfelelések miatt is. Nem Cézár, hanem Nagy Sándor repült a Holdra hattyúk vontatta harciszekéren (akár egy *mirázsban*), és szintén ő indult Hüperborea és a Fiatalság Kútjának meghódítására, mely a szúfi utazók számára is fontos alkimista célkitűzés. Cézár Nyugat felé, Nagy Sándor pedig – nemcsak Ázsia, hanem az álombeli és mágikus – Kelet felé fordult. A mítoszalkotó *Iszkandernamében* (Nizámi filozofikus költeménye) Nagy Sándor nem csak dicsőséget-, hanem megvilágosodást is keres, mintha a tudás világát is karddal akarná meghódítani. Muhammádnak sikerül, ami a Makedónnak nem: számára a tudás a kard.

Az *Ezeregyéjszaka meséi* Szinbád-ciklusa ízelítőt ad arról, milyenek lehettek az iszlám világ hosszú nyarain megejtett utazások. Bárhova megy, a kalandos tengerész ismeretlen, csodálatos, elképesztő és váratlan dolgokra akad; mindazonáltal, mindenhol ott vannak a muszlimok, bazárok, karavánok, és az arab nyelv. Valós utasaink is csodákat láttak. Valahol a dél-kínai tengeren Ibn Battuta megpillantotta Szinbád óriás madarát, a *rúkot*. Ennek ellenére, nagyrészt ősi kereskedelmi- és zarándokutakat követett, melyek karavánszerájtól karavánszerájig vezettek különböző uralmakon és olyan határokon át, melyek dinasztiákat éltek túl – más szóval egyik szúfi szálláshelytől a következőig, olyan kapcsolati vonalak mentén, melyek tengereket és földrészeket hálózta be. Ibn Battuta úri szúfi volt (*kirkákat*, beavatási csuhákat gyűjtött úgy a Rifái-, mint a Szohrauárdi rendtől) és ez jó összeköttetéseket jelentett Tangertől Kantonig. Utazásainak legérdekesebb vonása tulajdonképpen az, hogy állandóan ismerősökbe botlik. Egyszer, amikor eltévedt, nem beszélt a helyi nyelvet, fagyhalál és banditák fenyegették, távoli „ismerőssel” találkozott, egy dervissel, „arabul beszélő fickóval” (hogy honnan érkezett,

³ Lásd R. E. DUNN: *The Adventures of Ibn Battuta, a Muslim Traveller of the 14th Century*. Berkeley, California, University of California Press, 1986, 155.

azt nem tudjuk meg), aki haladéktalanul kihúzza a csávából, utastársaival együtt. Más alkalommal régi marokkói családi baráttra talál, aki kereskedőként Kínában él. Hajótörést és egy-egy szultán vagy kormányzó (ritka) rosszindulatát leszámítva, Ibn Battuta fő problémája nem a vendégszeretet hiánya, hanem éppen túlságos bősége volt. Törökországi vendéglátói általában *fitiánok* voltak, társadalmi klubokba tömörült fiatal, nőtlen férfiak, akik lovagiasságnak, szúfizmusnak, de főleg a vándorok támogatásának szentelték életüket. Egyszer, „amint egy bazáron haladtunk át, férfiak jöttek elő bódéikból, és elkapták lovaink kötőfékét. Ezért más férfiak vitába szálltak velük, s a helyzet úgy elmérgesedett, hogy többen közülük kést rántottak. Mi közben nem értettük, mit beszélnek, és félni kezdtünk. [...] Nagysokára Isten egy arabul beszélő zarándokot küldött segítségünkre, akitől megkérdeztük, mit akarnak tőlünk. Azt felelte, mindannyian *fitiánok*, két különböző klub tagjai, akik el akarnak szállásolni minket. Végül megegyeztek, hogy kockavetéssel döntsék el, kinél szállunk meg először.”⁴

E könnyedség, mellyel az ökomenikus iszlám világban utaztak, csak a XVI. században kezdett leköszönni, de nyomaiban máig megmaradt. Az 1970-es években találkoztam egy dél-indiai, mizórebéli dervissel, aki Kabulból gyalogolt oda, s megemléltette, hogy egyszer Iránba is elsétált.

Az iszlámban az utazás legfontosabb célja szellemi. E tekintetben minden vándorút a *hádzs* kiterjedése vagy tükröződése, haladás a mindenhol jelenlevő Középpont felé. A *térkép* fogalma nyugaton egy merev, racionális és absztrakt rács, mely ellenőrzés céljából ábrázol egy valós területet; ezzel szemben a középkori muszlim zarándok számára a térkép nem absztrahálta, hanem spiritualizálta a teret, bensőségessé tette a szent tájat. A nyugatiak azért írnak térképet, hogy *eltöröljék* a *terra incognitát*, hogy kitöltsék a rács baljóslatúan üres négyzeteit. A zarándok úticélja azonban az „ismeretlen”, függetlenül attól, hányszor „fedezték fel”, vagy éppen gyarmatosították és telepítették be. Ez az, ami középkori útleíróink műveinek az állandó *meglepettség* hangulatát kölcsönzi, szerkezetileg az Ezeregyéjszaka mágikus meséihez hasonlóvá téve azokat. Nasszer Khuszró utazása ábránddal, álommal, látomással kezdődik:

Mesterségem szerint hivatalnok voltam, azok közül, kik a szultán adóhatóságát vezetik. Egy ideig eme adminisztratív állásban dolgoztam és nem kis hírnévre tettem szert a rangombeliek között.

A 437. év II. Rabí havában (1045. okt.), [...] hivatalos ügyben Márvból a Pándzs Deh tartománybeli Márv Rúdba indultam, ahova épp Jupiter és a Hold együttállásának napján érkeztem. Úgy tartják, e napon Isten bármely kívánságot teljesít, ezért egy sarokba elvonulva elmondtam két *rak'át* imádságot, igaz vagyont kérve Istentől. Mikor újra csatlakoztam barátaimhoz és útítársaimhoz, egyikük éppen perzsául szavalt. Egy bizonyos verssor jutott

⁴ *Uo.*, 150.

eszembe, melyet egy darab papírra le is írtam neki, hogy szavalja el. Mielőtt a papírt átadhattam, a rajta levő sort kezdte szavalni! Ezt jó jelnek tekintettem, azt gondolva, Isten meghallgatta kérésemet.

Továbbmentem Dzsuzdzsanába, ahol egy hónapot időztem, és bortól folyamatosan részeg voltam. (A Próféta azt mondja: „Igazat szóljatok, még saját magatokról is.”) Egy éjjel álmomban valaki így szólt hozzám: – Meddig akarod még e bort inni, mely tönkreteszi az ember értelmét? Jobban tennéd, ha józan maradnál.

Ezt feleltem:

– A bölcsek sem tudnak ennél jobb megoldást a világ bánatának enyhítésére.

– Érzékeidről megválni nem megoldás – válaszolta –; nem nevezhető bölcsnek, mi érzéketlenségbe irányít. Inkább azt kell keresni, ami az értelmet és a bölcsességet növeli.

– Hol találok ilyet? – kérdeztem.

– Keress, és találni fogsz – mondta, aztán *keblát* (Mekka iránya) mutatott, és nem beszélt többet. Ébredéskor mindenre emlékeztem, és ez nagy hatással volt rám. „Felébredtél éjszakai álmodból” gondoltam, „mikor ébredsz fel negyven év álmodból?”, és azon elmélkedtem, ha nem változtatok szokásaimon, soha nem leszek boldog.⁵

Izmailitaként Nasszer Khuszró titokban tartotta útvonalát, de nem hagy kétséget afelől, hogy *Szafárnámáját* spirituális utazás leírásaként kell olvasnunk. Már a második oldalon túl van egy Bajázid Bászta sírjánál tett látogatáson; nem sokkal azután eljut egy észak-szíriai mecsethez, melyről úgy tartják, Ouáisz Karáni építette:

A hegyekben forrást láttunk, melyről azt mondták, minden évben Shabán (vándorló muszlim holdhónap, jelenleg augusztus-szeptemberre esik) közepe után folyik. Három napig folyik, aztán a következő évig egyetlen csepp vizet sem ad. Sokan zarándokolnak oda Isten kiengesztelésére. Épületeket emeltek és medencéket ástak ott. Továbbhaladva, virágzó nárciszmezőhöz érkeztünk, mely a sok virágtól hófehérnek látszott. [...]

Aztán Bübloszba mentünk, ez háromszögű város, egyik szöge a tengerre mutat. Nagyon magas megerősített fal veszi körül. A falon kívül datolya-pálmák és egyéb trópusi fák vannak. Gyermeket láttam vörös és fehér rózsával, mindkettő kinyílván, és ez az utolsó perzsa hónap ötödik napján volt, régi időszámítás szerint, a perzsa naptár 415. évében.⁶

⁵ NASER-E KHUSRAW: *Book of Travels [Safarnama]*. Transl. by W. M. Thackston. Albany, New York, SUNY Press (Persian Heritage Series), 1986, 1–2.

⁶ *Uo.*, 12–13.

Az alkimista jelkép, kén és higany frigye az Angyal színe előtt, talán Nasszer vándorlásának célját írja le.

Libanonban, vad dombok és veszélyes rablók földjén, az ótestamentumi próféták sírjaihoz látogat; Jeruzsálemben a *mirázsról* medítál:

Azt mondják, mennyei felemelkedése éjszakáján a Próféta a Kő Dómjában imádkozott, és kezét a Kőre helyezte. Mikor kijött, fenségétől a Kő felkelt. Kezét rátéve a Követ abban az állapotban, félig a levegőben függve, megdermesztette. Onnan a Próféta elment a dómba, melyet neki tulajdonítanak, és a borákra szállt, ami miatt e dómot annyira tisztelik. A Kő alatt egy nagy üreg van, melyben gyertyákat égetnek. Úgy mondják, a Kő, amikor felkelt, helyet csinált, és amikor megdermedt, eme üreg maradt.⁷

Utazása fénypontja Kairó volt, ahol mindenfelé Al-Hakím, a fatímida kalifa dicsőségének nyomaival találkozik, a tébolyodott alkimistáéval, aki néhány évvel azelőtt tűnt el a sivatagban. Nasszer hallgat ottani titkos ügyeiről, az izmailita propaganda magasabb köreibbe való beavatásairól, de kárpótol az építészeti csodák, vagy a gazdag bazárok leírásával:

Egyetlen nap alatt a következő gyümölcsöket és füveket láttam: piros rózsa, nárcisz, liliom, narancs, citrom, alma, jázmin, bazsalikom, birsalma, gránátalma, körte, dinnye, banán, olajbogyó, friss datolya, szőlő, cukornád, padlizsán, tök, fehér répa, retek, káposzta, friss paszuly, uborka, zöld hagyma, friss fokhagyma, sárgarépa, és cékla. Senki nem hinné, hogy mind e gyümölcs és zöldség egyszerre kapható, mivel egyesek tavasszal teremnek, mások nyáron, ősszel, vagy télen. Érdek nélkül jelentem ezeket, egyszerűen leírva, mit saját szememmel láttam.⁸

Nasszer innen Mekkába költözik, ahol hivatásos idegenvezetőként működik a zarándokok között, majd furcsa és nehéz útvonalon visszaindul Perzsiába; átvágva Arábia legkihaltabb sivatagain (Laila házának romjai mellett), Lhásza titokzatos városa, a Karmatiánusok erőssége felé utazik. Ezek az izmailita szakadárok egyszer ellopták a Kába-követ Mekkából, és a kairói fatímida kalifátus esküdt ellenségei voltak. Nasszert kétségtelenül kémkedni küldték hozzájuk.

Itt, az iszlám világ vad végein, elkezdődik szenvedése.

1442. Rábí hónap ötödik napján (1050. július 28.), miután megtettünk nyolc paraszángot (régi iráni úti hosszsmérték), egy Dajká nevű állomáshelyre érkezünk, mely kétoldalról falszerű hegyek által közrevett sivatagos völgyben fekszik. A két hegy közti százölnyi üres téren kutat ástak; ez bőséges, de nem nagyon jóvizű volt. E helyen túl öt nap járóföldnyi sivatag fekszik,

⁷ Uo., 33.

⁸ Uo., 54.

ahol egyáltalán nincs víz, ezért mindenki húzott egy korsónyit. Következő megállónk Háud volt, egy sziklahegy, melyen két lyukból víz fakadt. A víz medencébe gyűl és édes, de valakinek be kell mászni a lyukba, hogy kihozza azt a tevéknek. Hét napja volt már az utolsó itatás és abrakolás, amióta nem láttunk [vizet vagy legelőt]. A tevék egyszer pihentek huszonnégy óránként, delelőtől a délutáni ima idejéig, és úton voltak a nap és az éjszaka fennmaradó részében. A megállóhelyek jól ismertek; nem lehet bárhol pihenni, mivel nincs tűzrevaló; csak a megállóhelyeken kapni égetni való tevegánét főzéshez. Mintha maguk a tevék is tudták volna: ha tévelyegnek, szomjan halnak; nem kellett őket hajtani, maguk mutatták az irányt, saját akaratukból haladtak, bár útnak nyoma sem volt.⁹

Sok nehézség és kellemetlenség után, Szafár 23. napján (július 6.) Faládzsba értünk, Mekkától 180 paraszángnyi távolságra. Faládzs a sivatag közepén van, és valamikor fontos tartomány volt, de tönkretették a belső viszályok. Érkezésünkkor már csak fél paraszáng hosszú és egy mérföld széles sávot laktak. Ezen belül, tizennégy erődítményben mocskos, tudatlan rablók tanyáztak. A tizennégy erődítmény két ellenséges banda között oszlott meg, ezek folyamatosan csatároztak egymással. Azt állították, ők „Al-Rakím urai”, kiket a Korán említ. Pálmaültetvényeiket négy csatornából, magasabban fekvő szántóikat kutakból öntözték. Tevékkel szántottak, nem tehenekkel. Tulajdonképpen egyetlen tehenet sem láttam ott. Mezőgazdaságuk nagyon keveset termel, ezért napi két mérő gabona a fejadagjuk. Ebből kenyeret sütnek, mely esti imától másnap estig elég, mint Ramadán havában, bár napközben esznek datolyát. Kitűnő datolyát láttam, sokkal jobbat, mint Bászrában és másutt. Szörnyen szegény emberek ezek; mindazonáltal harccal, és egymás gyilkolásával töltik napjaikat. [...]

Négy hónapot töltöttem Faládzsban, a lehető legrosszabb körülmények között: két kis táskányi könyv kivételével semmim nem maradt abból a világból; éhes, meztelen, és tudatlan emberek voltak. Imára mindenki karddal és pajzzsal érkezett, mintha ez természetes volna. Nem volt okuk könyveket vásárolni. [...]

Már szinte feladtuk a reményt, hogy valaha kijutunk a sivatagból, hiszen bármely irányban kétszáz paraszángnyi ijesztő, gyilkos pusztaság választott el a legközelebbi civilizált helytől. Ama négy hónap alatt nem láttam együtt öt csomó (1 csomó 25–60 font között lehet) búzát. Végül karaván érkezett, amely Jamamából vitt kecskebőröket Lahszába. A kecskebőr Faládzson keresztül jut Jemenből Lahszába, ahol kereskedőknek adják el. Egy arab felajánlotta, hogy elvisz Bászrába, de nem volt pénzem megfizetni az úti-

⁹ Uo., 64–65.

költséget. Bászra innen csak kétszáz paraszáng, a tevedíj odáig egy dinár, holott két-három dinárért jó tevét lehet vásárolni. Mivel nem volt készpénzem, csak úgy vittek el, ha érkezéskor harminc dinárt fizetek. Kénytelen voltam elfogadni a feltételeiket, bár életemben nem jártam még Bászrában.

Az arabok feltették egy tevére könyveimet, és fölültették testvéremet is, jómagam gyalog maradtam, és így indultunk a Plejádok hágói felé. A terep lapos volt, sehol egy hegy vagy domb, és mindenhol, ahol a föld kemény, tócsákba gyűlt az esővíz. Mivel ezek az emberek éjjel utaznak, látható út legkisebb jele nélkül, tájékozódásuk ösztönös. Ami elképesztő, hogy jelzés vagy figyelmeztetés nélkül hirtelen kútra bukkannak.¹⁰

Láhsza sem sokkal jobb. Nasszer annyira gyűlöli az eretnekeket, hogy azt állítja, sosem fürdenek, meg hogy kutyát és macskát esznek. A pénzhiány testvérével együtt ismét helyhez köti, s amikor végre Bászrába jutnak, „meztelenek és nyomorultak voltunk, mint az örültek, hiszen három hónap telt el azóta, hogy utoljára leengedtük hajunkat” – vagy tetvetlenítették, mindegy.

Végül,

444-ben, III. Dzsomáda hó 26-án (1052. okt. 23.), kedden, miután reményünket vesztettük, és többször veszélybe kerültünk, életünkért rettegve, újra mind együtt voltunk, örülve, hogy láthatjuk egymást. Köszönetet mondtunk Istennek, és Báلكhba érkezünk napján a következő verssorokat írtam:

Tartson bár sokáig a világ vajúdása,
 Rossznak és jónak kétségtelenül vége lesz.
 A bolygók értünk utaznak éjjel-nappal:
 Bármelyik lenyugszik, a másik felkel nyomában.
 Mi is járjuk a járhatót
 Az elkerülhetetlen utazás napjáig.

2220 paraszángot utaztunk Báلكhból Egyiptomba, onnan Mekkába, aztán Bászrán keresztül Fárszba, és végül vissza Báلكhba, nem számítva a kegyhelyekhez és máshova tett kitérőket. Kalandjaimat úgy jegyeztem fel, ahogy átéltem azokat. Ha valami, amit mástól hallottam, nem felel meg a valóságnak, kérem olvasóimat, bocsássonak meg, és ne vessék szememre. És ha Isten sikeressé teszi Keletre teendő utazásomat, amit tapasztalok, ide csatolom, Isten segédelmével.

Dícsértessék Isten, a Mindenség Ura, és áldott legyen Mohammed, az ő Háza, és Társai mind.¹¹

¹⁰ *Uo.*, 84–86.

¹¹ *Uo.*, 103–104.

Ibn al-Arabí és Nasszer Khuszró egyaránt ezotérikus utazók, de a Seikh al-Akhbár (a Nagy Sejk) nem Nasszerhez hasonló praktikus és egyenesszavú útleíró; ezért engedtem a kísértésnek, és idéztem ilyen hosszan a *Szafárnámát*. Ennek ellenére, Ibn al-Arabí nyilvánvalóan tisztában volt az utazás nehézségeivel és csodáival. Egy tanulmányában, melyben a szúfizmus jelképe az *utazás az Erő Urához*, így ír:

Tudd, hogy mióta Isten az emberi lényeket megteremtette és a nemlétből a létezésbe hozta, nem szűntek meg *utazóknak* lenni. A Kert vagy a Tűz kivételével nincs útközben pihenőjük, és minden Kert és Tűz lakói mértékének megfelelő. Minden értelmes embernek tudnia kell, hogy az utazás az élet küzdelmeit és nehézségeit jelenti, csapásokat, megpróbáltatást, veszély és nagy rettegés elfogadását. Ezen az úton nincs a vándor számára maradtalan kényelem, biztonság, vagy gyönyörűség.

Mert a vizek változatos ízűek, és az időjárás változó, és az emberek jellege minden megállóhelyen különbözik a következő megállóhelyen levő emberek jellemétől. A vándor számára bármely helyzet legyen hasznos lecke. Mindenkinek társa ő egy órára, egy éjszakára, aztán eltávozik. Ki várna hát józanul könnyedséget, ily körülmények közt?¹²

Úgy tűnik, Ibn al-Arabínak is közeli ismerősei voltak a silány tarlók, hátmerevítő éjszakák bolháktól nyüzsgő szállókban, tengeribetegség, honvágy, magány, éhség, és emésztési zavarok, melyek az utazót gyötrik. És mégis, bármennyire hajszálon múlt a szabadulás a veszélyből és a kétségbeeséstől, akárcsak Nasszer, ő is mindig készen állt a következő „keleti utazásra”.

3. A VARÁZSSZÖNYEG

Mielőtt Ibn al-Arabíró mint különleges utazóról tárgyalnánk, hadd vegyük szemügyre a vándorok igen népes osztályának tipikus képviselőjeként. E feladatra a *Muszlim utazók* című nemrég megjelent kötet, abból is S. I. Gellens jól sikerült esszéje: „A tudás keresése a középkori muszlim társadalmakban” készített föl.¹³ E keresés gyökerei: a Próféta prototípusa a *hedzsíra*, a *háddzs*, és a *mirázs* révén; a Korán („Mi készítjük indulásra a karavánokat, télen és nyáron.” 106:2); és a *hádith* (a Próféta tettei) („Az, ki a tudás keresésére indul, visszatértéig Isten ös-

¹² IBN 'ARABI: *Journey to the Land of Power*. (Transl. by) R. T. Harris. Rochester, Vt., Inner Traditions, 1981, 27–28.

¹³ D. F. EIKELMANN – J. PISCATORI (Eds.): *Muslim Travellers: Pilgrimage, Migration and the Religious Imagination*. Berkeley, California, University of California Press, 1990, 50–65.

vényén jár). Ezt a különleges fajta *utazást tudásért* és természetes produktumát, az útinaplót *rihlának* vagy *taláb al-ilmnek* nevezik. Gellens szerint „a *rihla* a spanyolországi muszlim intellektuális élet központi eleme volt”. A spanyol muszlimok száműzöttfélének érezték magukat ebben a távoli, periférikus *Dar al-iszlámban* (iszlám háza – olyan ország, melyben a vallás szabadon gyakorolható), és ennek megfelelően vonzották őket olyan „központok”, mint Tunézia vagy Egyiptom, Mekkáról nem is beszélve. Mi több, az utazás, mely „felfrissülés” céljából indult, a spanyol kereszteseknek a szaracénok elleni háborúba való egyre erősebb beavatkozása miatt, Spanyolország iszlám identitásának megőrzése szempontjából „elkerülhetetlen szükségletté” vált. A spanyol iszlám tulajdonképpen a hanyatlás és a dekadencia útjára lépett; az ulemák (iszlám „klérus”) tömegesen emigráltak Észak-Afrikába, és a korabeli életrajz-lexikonok „diaszpóráról tudósítanak, spanyol [...] muszlimokról, kik nem tértek haza.” A spanyol utazók zöme az „erősen urbanizált [...] jómódú középosztályból”, írástudók és Malikí jogászok, nem pedig az arisztokrácia vagy a tömeg közül származott. Történelmi és társadalmi vonatkozásban tehát Ibn al-Arabí utazásai nem különlegesek. Ám ha mindenféle sétafikáló mullah és kádi beszámolóit összevetjük a mi Nagy Sejkünk szövegeivel, a statisztikai normák világától elrugaszkodva fejest ugrunk a romantikus mágia birodalmába. Ibn al-Arabínál az „utazás tudásért” mást jelentett, mint pusztán *hadíthot* (a Próféta tetteinek elbeszélése) vagy törvényszöveg-gyűjteményt. Olyan helyeket keresett, ahol a földi térképek és a hétköznapi tudat világa egy másik világgal érintkezik. Átjárókat keresett a *Mundus Imaginalisba* (képzeletvilág), ezért írásai nem az útleírások műfajához tartoznak, hanem a szúfi vándorlás poétikáját gazdagítják.

Ibn al-Arabí a szúfizmus Szinbádja – aki arany helyett bölcsességet, varázslók helyett pedig szenteket kutatva –, szinte megszállottan vágyik kalandra, és arra, hogy közönségét lenyűgözze hihetetlen történeteivel. Ezt nem úgy értem, hogy fikció, hiszen egy igazi Szinbádnak nincs szüksége hamisságra – meséi mind igazak, s a leghihetlenebb a legigazabb. De Szinbádnak el kell mondania a mesét, amely alaptalan csodáktól és jelentőség nélküli egybeesésektől mentes esztétikai egység. A hihetetlen történetek mesélői önmagukat és elbeszélésüket a hétköznapi fölé emelik, mint ahogy ők is mindig túlnőnek önmagukon: soha nem kevesebb, mint igazak, hanem inkább az igazság fölé emelkednek, igaznál igazabbak.

Ibn al-Arabí egyik ilyen története az Averroesszel (mór filozófus, jogtudor) való találkozása; mekkai szerelmi ügye Nizám Áin al-Sámsszal egy másik; ahogy felfedezte a titkos szúfi hierarchiát, egy harmadik. Ezen történetek mindegyike a sejk életének egy bizonyos szakaszát írja le – például az „utazást a Közeppontra felé”, vagy a „keleti utazást”. Egyik ilyen életszakaszt, mely leitmotívumként visszatérve, beleszövődik különböző utazásai anyagába, „utazás Khezzrelnek” nevezhetnénk. Az ifjú Muhijoddín, ki először hagyta el Spanyolországot, egy tengerre néző szirten áll, amikor egy nagy látomásban lepörögnek előtte összes jövőbeli kalandjai, arcokkal és részletekkel együtt. Így kel útra Algicirából (Dzsazírat al-Khádra) és Gibraltárról, a „zöld szigetről”, ahova, egyes muszlim földrajztudósok szerint (tudtuk meg

nagy élvezettel Claude Addastól), Khezzr Mózessel együtt érkezett, hogy újra felépítsék a két árva falát.¹⁴ Ibn al-Arabí – aki már teljes jogú szúfi volt, és tényleg találkozott Khezzrel a sevillai bazárban –, e módon igen tetszetős esztétikai fogással, jövőbelátással kezdi utazását a „szent földrajz” egy erősen drámai és jelképes pontján – nevezhetjük *Khadirí Jegynek*-, mely zöld vizű, és varázslattól vibráló. Egyszerre csak olyan világba lépünk, melyet Mircea Eliade úgy emleget: *in illo tempore*, vagyis „egyszer volt, hol nem volt”. A perzsa elbeszélésekben ezt az állapotot a paradoxális *jek-e bud jek-e nabud* – egyszer volt, egyszer nem volt – jelezte. Az ébren-járás-közben-józanul-álmodás birodalma ez, melyben minden történés, minden talpalatnyi föld jelentéssel telített.

)

A Bolond archetípusa nevet és bohóckodik, és nevetése önmagában is ihletet és gyógyulást hoz népének. Ám a nevetésnek mélyebb szerepe is van, mely *ijesztő* volna, ha nem enyítenék tréfák és különbségek. A Bolond bölcsessége veszélyes; a Bolond obskúrus kultúrhős.

G. K. Chesterton mondta a kereszténység kapcsán, hogy a nevetés a mennyek kapujához visz, de nem vezet *át* azon; Muhammad próféta szerint „Isten szereti a jó tréfát”. Ez a humorhoz való viszonyulásbeli alapvető különbség a keresztény és muszlim szentek eltérő személyiségében tükröződik. Tisztességes volna-e azt állítani, hogy a keresztény szentek sírnak, míg a szúfik nevetésre hajlanak, akár csak a Zen-követők? Kétségtelen, hogy ez durva általánosítás, de van benne éleslátás.

Amikor társaságban kiejtjük Khezzr (Khadir) nevét, mindig hozzá kell tenni a köszöntést, *szalám aleikum*, hiszen *jelen lehet*, halhatatlanul és névtelenül, valamilyen titokzatos karmikus feladatot teljesítve. Talán jelt ad személyazonosságáról, úgy, hogy zöldbe öltözik, vagy felfedi tudását a rejtett és okkult dolgokról. De inkább kémként viselkedik, nem leplezi le magát, ha erre nincs szükség. Egyik szerepe mégis, hogy meggyőzze a szkeptikust a *csoda* létéről, hogy megmentse azt, aki eltéved a kétség és szárazság sivatagában. Nagyobb szükség van rá ma, mint bármikor, és biztosan itt vándorol közöttünk, folytatva nagyszerű játékát.

A Vallások története (*Religionsgeschichteschule*) szerint nyilvánvaló, hogy Khezzr alakját az iszlám korábbi mítoszoktól és hitektől örökölte; ezt az iszlám hagyomány, mely őt Mózessel és Nagy Sándorral társítja, elismeri. Mindenesetre, a középkorra már teljesen bekebelezte az iszlám világ, és különleges szerepet tulajdonított neki, melyet két címe, „A Zöld Ember”, és „A Rejtett Próféta” jelképez. Konkrétan, bizonyos fajta ezotérikus tudást képvisel, mely banális, hétköznapi életünkben csakis *sokkként* nyilvánulhat meg, nevetésben, felháborodásban, vagy a kettő keverékében.

¹⁴ ADDAS: *Ibn 'Arabi*, 141.

Akik kritizálják az Ibn al-Arabí-féle szúfizmust, azt kifogásolják, hogy olyan tudás létezését állítja, mely a legájtatosabb hívő számára is elérhetetlen. Az iszlám, mondják e kritikusok, nyitott vallás, melyben az igazság, hogy Isten egy és transzcendens, mindenki számára hozzáférhető. Ez az igazság, állítják, soha nem kerülhet ellentmondásba a kinyilvánított Törvénnyel és a Vallás külsőségeivel, nem lehet ezotérikus és gnosztikus. És mégis, maga a Korán is beszél e rejtett tudásról, legvilágosabban Mózes és Khezzr történetében (18:60–81.). Ők a *barzákhnál*, vagyis a két óceán határán találkoznak, másszóval a Képzelet Világa szélén, majd együtt utaznak. Khezzr azonban mindkét világban egyszerre jár, és látja az anyagi valóság mögötti archetipikus realitást és rejtett igazságokat, míg Mózes csak a külső formát érzékeli. Khezzr elsüllyeszt egy hajót, megöl egy ifjút, és megjavítja a kutat egy barátságtalan és modortalan nép lakta faluban, Mózes pedig minden alkalommal megelégedik fogadalmáról, hogy nem kérdezősködik és tiltakozik. Végül Khezzr közli Mózessel, hogy útjaik szétválnak, és elmagyarázza neki furcsa, és látszólag a Törvényt megszegő viselkedésének okát. Mózes itt a Törvényt alkotó exotérikus-, Khezzr pedig az ezotérikus prófétálást képviseli, mely „kifogásolhatónak”, vagy éppen „erkölcstelennek” tűnhet, ha nincs szemünk belelátni. Khezzr egy az *afrádok*, vagy Páratlanok közül, akik emberi közvetítés nélkül, egyenesen Istentől kapják a megvilágosulást; ezek beavathatnak renden kívüli és emberi vezető nélkül való keresőket; szükségében megsegítik az eltévedt vándort, s a kétségbeesett szeretőt. A Páratlan történelmi prototípusa Uwaísz al-Karáni, történet feletti archetipusa pedig Khezzr.

Khezzr története után a Korán rátér Dhul-Karnáin, vagyis Nagy Sándor mitikus utazásaira (például Góg és Magóg földjén), mintha emlékeztetni akarna Khezzrrrel való kapcsolatára. Van olyan *Iszkandernamász* (keleti krónika Nagy Sándor utazásairól), mely szerint Khezzr szakács volt Nagy Sándor seregében a halhatatlanság kútjának keresésére Hüperboreába, az északi sötétség földjére tett felfedező úton. Az úton, miközben egyszínű tájakon halad át, ahol sziklák és fák egyformán vörösek vagy Ózba illően zöldek, a hadsereg áldozatul esik nehézségeknek és sivatagnak. Végül magára marad a hódító és a szakács, így vágnak neki a végső, sztygiai tartománynak; ezt egyszerre nevezhetjük alkímiai *nigredónak* (romlás), és *Nur-e szijáhnak* (Fekete Fény vagy Éjjeli Nap) – a hely, ahol az Ösvény legmélyebb- és legmagasabb pontja találkozik, és eggyé válik, akár az Urobórosz-kígyó feje és farka. Utasaink különválnak az örök éjszakában, s míg Nagy Sándor kardjával vaktában hadonászva próbálja meghódítani a megismerhetetlent, Khezzr nyitott szívvel barangol. Itt a monda és a Korán ugyanazt a sajátos szóképet használja: Khezzr az erdőben talált tavacskában megmos két szárított halat, amitől azok életre kelnek, és egymással kergetőzve vidáman elúsznak (az örökkévalóság egy újabb Urobórosz-szerű jelképe). Khezzr iszik a vízből, és halhatatlanságot nyer. Féltékeny dühében Nagy Sándor megparancsolja, hogy Khezzrt dobják a tengerbe, de a szakács, halszörnyé változva, elúszik. Aztán zöldbe öltözve járja a világot, s lába nyomán a puszta földből virágok és füvek bújnak elő. Mint sok dzsinn (akik-

hez hasonló, bár inkább víz-, mint tűz-teremtény), Khezt is felismeri Mohammedben a „két tenger találkozását”, az ezotérikus- és exotérikus próféciák alkímiai egyesülését – és így válik, természetesen, a Rejtett muszlimmá.

Egyesek Szent Györggyel azonosították Khezt, bár inkább Szent György és a sárkány egyszemélyben. Az ezotérikus iszlám a természetet nem tekinti *rögzítendő* biológiai példányként, vagy háztáji kártevőként; világképében nem létezik mély erkölcsi küzdelem Természet és Rend között. A természet „szellemei”, köztük Khezt és a dzsinnek – bizonyos értelemben a természeti erő hordozói –, felismerik a mohámmedi Fény spektrumában azt a zöld sávot, melyben ők is léteznek. Míg a keresztény moralizmus úgy „javít” a természetet, hogy meggyilkolja, addig az iszlám átalakítja, vagy még inkább, átváltoztatja. A természet megtartja a pusztán emberi- és morális szférával szembeni függetlenségének mértékét, miközben mindkét szféra a mohámmedi *tudás* integráló és üdvözítő fényében fürdik. Khezt manapság késztetést érezhetne, hogy az öko-környezetvédő mozgalom patrónusaként újra megjelenjen, mivel a vadság/vadon és az emberi/emberséges közötti híd képviselője. Ahelyett, hogy megpróbálná erkölcsösségre kényszeríteni a természetet (lehetetlen feladat: a természet amorális), a khadiri környezettudomány egyaránt örvend teljes vadságának és „jelentőségteljeségének” – a Természet, mint *tadzsáll* (az isteni „átragyogása” a teremtésbe; minden dolgoknak isteni fényként való megnyilvánulása), a Természet, mint az ébredés esztétikája. Khezt a „Három dolog örvendeztetni a szívet e világban: a víz, a zöld dolgok, és egy szép arc” hadíth megtestesülése. És amint látni fogjuk, ő a szúfi utazás valódi patrónusa és megszemélyesítője is.

Ibn al-Arabí nemcsak hogy tudott Kheztől, ismerte az iszlámban kapott nevét is: Bállia ibn Malikan. „A sereg parancsnoka, amelyben szolgált, elküldte vizet keresni, minek hiányát látták. Ő megtalálta az Élet Vizét, és ivott belőle – így történt, hogy még mindig él –, mert nem tudta, hogy Isten igen hosszú életet ad annak, ki azt a vizet issza. Én Sevilában találkoztam vele, és arra tanított, hogy behódoljak a szellem mestereinek, és ne ellenkezzek velük.”¹⁵

Az ifjú Ibn al-Arabí nézeteltérésbe keveredik egyik mesterével, Urjábí Sejkkal, a szúfizmus Rejtett Hierarchiája egyik tagjának kilétét illetően. Még hangjukat is felemelik vita közben. Később, amint dühösen vág át a bazáron, valaki melléje sompolyog, és a fülébe súg. Azonnal visszamegy a sejkhez, és bocsánatot kér. „Ó, Ábu Abdállah (Ibn al-Arabí)”, szólott hozzá az idős sejk, „muszáj magának Kheztnek eljönni, hogy rendreutasítson, valahányszor ellenkezel velem?”

Ibn al-Arabínak történetesen igaza volt, a sejk pedig tévedett iksz-ipszilon személyazonosságával kapcsolatban. Első látásra úgy tűnhet, Khezt az (mégoly téves)

¹⁵ *Uo.*, 83.

autoritás iránti vak engedelmességet pártolja. Valójában itt egy sokkal finomabb, paradoxális, tipikusan khadíri álláspontról van szó. „Szóval igazad van”, úgy tűnik, így szól Ibn al-Arabíhoz. „S akkor mi van? Miért fáradsz egódat erősíteni egy ilyen emberrel vitatkozva, mint Urjabí, aki egyebekről (ha erről nem is) sokkal többet tud, mint te? Az eredmény csak annyi, hogy mindketten dühbe gurultok, és semmi hasznát nem látjátok. Olyan ez, mint amikor a vándor távoli, idegen országban az ottlakókkal veszekszik, és szokásaikat kritizálja, ahelyett, hogy nyitott ésszel járna, jól érezné magát, és esetleg valami értékeset tanulna. Az *adáb* (udvariasság) nem veszekedést, és nem vak engedelmességet jelent, hanem *osztóaszt*. Az *adáb* viszonyosság, összhang, és a másokkal való együttélés művészete, magunk és a többiek kölcsönös előnyére.” Más helyen Ibn al-Arabí így fejteget: „Amikor Khezzr ezt mondta Mózesnek: *Amit sosem tudtál körülfogni tudással*, úgy értette, hogy én azt tudom, amit Isten nekem tanított, és te nem tudod, te pedig azt tudod, amit Isten neked tanított, és én nem tudom. Ez a *dhawq* vagy *kostoló*” (a misztikus tapasztalásé).

Mikor belépsz e megállóhelyre, csatlakozol a hírvivők egy csoportjához, kiknek sajátos kóstolásából oly tudományokra teszel szert, melyek azelőtt nem voltak sajátjaid. Ahogy ezek számukra kóstoló, úgy számodra leleplezés. A bizonyítékok és jelek tudományát nyered tőlük, úgyhogy földön és mennyben semmi nem marad rejtve, amikor Ő felfedi Magát előtted. Ellenkezőleg, megkülönböztetsz és felismersz minden dolgot, míg mások, kik nem nem értek e megállóhoz, tudatlanok maradnak. Ez a leleplezés tudása, mivel a jelen (*aláma*) át válsz szemtanújává. Nem láthatod önmagadon, mert nem a saját kóstolód.¹⁶

Ibn al-Arabí másodszor Tunéziában találkozott Khezzrel, 1194-ben.

Hajón voltam Tunisz kikötőjében. Fájt a gyomrom, de a többiek aludtak, úgyhogy kiálltam a fedélzet szélére, és a tengert néztem. A hold fényénél, mely telehold volt azon az éjszakán, hirtelen észrevettem, hogy valaki felém jön a víz felszínén. Végül feljött, és ott állt mellettem. Egy lábon állt, a másikat felemelve, és láttam, hogy az a láb nem nedves. Aztán ugyanúgy tett a másik lábával. Miután beszélt hozzám egy ideig, [saját nyelvén elköszönt] tőlem, elindult egy dombtetőn álló világítótorony felé, mely tőlünk két mérföldnyire volt. E távolságot két- vagy három lépéssel tette meg. Hallottam, amint Istent dicséri a világítótorony tetején. Gyakran meglátogatta Sejk al-Kinánit, rendünk egy vénjét, ki Mársza-Idúnban lakott, és akinek házában jártam azon este. Mikor visszatértem a városba, egy emberrel találkoztam, aki megkérdezte,

¹⁶ W. C. CHITTICK: *The Sufi Path of Knowledge: Ibn 'Arabi's Metaphysics of Imagination*. Albany, New York, State University of New York Press, 1989, 221.

milyen volt az éjszakám [Khezzrel] a hajón, mit mondott nekem, és mit mondtam én neki.¹⁷

Ami a harmadik találkozást illeti,

A tengerparton sétáltam egy társammal, ki nem hitt az igazak által végrehajtott csodákban. Útközben megálltunk egy romos mecsetnél, déli imára. Ahogy bementünk, egy társaság érkezett, olyan férfiak, kik elzárkónak az emberektől, és akik szintén imára készültek. Köztük volt az az ember is, ki a hajón beszélt hozzám, akiről azt mondták, hogy Khezzr. Volt köztük egy nagyérdemű férfi is, rangban még Khezzrnél is magasabb, akivel korábban találkoztam, és összebarátkoztunk. Felálltam üdvözölni, és ő követte példámat, örvendezve találkozásunkon, aztán előre lépett az imát vezetni. Mikor végeztünk, indulni készült, én pedig követtem a mecset kapujához (nyugatra, az óceánra nézett, egy Bakka nevű hely irányába). Amint a kapuban állva beszélgettünk, a férfi, akiről azt mondták, hogy Khezzr, felemelte a kis ima-szőnyeget, melyet a mihrábban (Mekka irányába mutató mélyedés a mecset falában) talált; a padlótól hét könyök magasságban kiterítette a levegőben, és ráállva elkezdte számon felüli imáját. „Látod, mit csinál az az ember?”, kérdeztem utastársamat (a szkeptikust). Kérlelni kezdett, hogy menjek, és kérdezzem ki Khezzrt; így hát, amikor befejezte imáját, köszöntöttem, és néhány verssort szavaltam neki [...] Így szólt: „csak a hitetlen kedvéért tettem”, és társamra mutatott (aki még ott állt a mecsetben, és minket nézett). [...] Ezután Rota felé indultunk.¹⁸

Claude Addas szerint a titokzatos alak, aki „rangban Khezzrnél magasabb”, csak a Pólus (*kutb*) lehet, az Axis Mundi, a Rejtett Hierarchia feje, vagy a két Imám egyike (Jobboldali, vagy Baloldali), mivel Khezzr maga a harmadik ranghoz, az *afradok* (Magányosak) négy *autadjához* (Oszlopához) tartozik. Henry Corbint kritizálva, amiért Khezzrnek túl nagy fontosságot tulajdonít Ibn al-Arabí szellemi életében, Claude Addas rámutat, hogy Khezzr nem az első, és nem is a legfontosabb Ibn al-Arabí beavatói közül. Nyilvánvaló viszont, hogy Khezzr különleges szerepet tölt be sejkünk életében, pontosabban több különböző szerepet. Befolyásolja Ibn al-Arabí utazási szokásait, uralja az átadás egy bizonyos vonalát, és a beavatás módját.

Khezzr azon csodái, melyekről Ibn al-Arabí szemtanúként ír, helyváltoztatással kapcsolatosak – vizenjárás és „varázsszőnyeg”. A természeti törvény, amit legyőz,

¹⁷ R. W. J. AUSTIN: *Sufis of Andalusia: The Ruh al-quds & al-Durrat al-fakhrirah of Ibn 'Arabi*. London, George Allan & Unwin, 1971, 27. (C. ADDAS-ból: I. m.)

¹⁸ *Uo.*, 31.

mindkét esetben a gravitáció. A gravitáció *gravitas*, vagyis komorság is. Khezzr vidámsága, súlytalansága egyszerre romantikus és enyhén humoros. Mint halhatatlan halandó, Khezzr álombeli figuraként viselkedik; tulajdonképpen úgy, ahogy mi legboldogabb álmainkban tesszük: repülés-, az élet kvintesszenciája-, „zöld árnyékban zöld gondolatok”-álmokban. Hasonlít a zöltség-emberekhez a késő középkori festményeken: gyümölcsökből, levelekből, és napfényből kirakott arcok, kissé hátborzongatóak, de ugyanakkor viccesek és szépek. Khezzr társaságában Ibn al-Arabí az Ezeregyéjszaka világába csöppen, mert hol találunk máshol ilyen képeket: holdfény; ősi világítótorony; lehorgonyzott vitorlás hajó; zöldbe öltözött ember lépked a hold-ösvényen; tengeribeteg sejkünk, amint levegő után kapkod a csodálkozástól, amikor Khezzr – Ali Babához méltó pucci, szinte hencegő gesztussal – felemeli lábát, hogy megmutassa: száraz. A romos mecsetbeli jelenet még szórakoztatóbb, seherezádi, egyenesen Fairbanks *A bagdadi tolvajából*. Mi, az ősi, obskúrus és poros szúfi tanulmányok olvasói, váratlan jutalomként szintisza mesemondásra bukkanunk, mely visszaröpít gyerekkorunkba, amikor mesét hallgatva merültünk varázslatos álomba. A varázsszőnyeg – akárcsak a burák (szárnyas kentaur), Garuda (szárnyas hindu istenség), vagy Nagy Sándor holdszekere – a szárnyaló Képzeletet, a szent vágy repülését, az ábrándozást, mint utazást, példázza. Egy perzsa kifejezés, *baftán o jaftán*, az elme és értelem „szövetét” szembeállítja a megérzés és leleplezés „bizonyosságával”. A varázsszőnyeg arra emlékeztet, hogy a szövet is lehet a bizonyosság egy formája. Mint minden mesterségnek, a szövésnek is mágikus gyökerei vannak; minden szőnyeg egyfajta mikrokozmosz, a paradicsom kertjének apró tükre, kútjaival, füveivel, életfával, virágokkal, és állatokkal. A szőnyegszövés par excellence nomád művészet, mely városi lakásainknak a vándorlás könnyedségéből kölcsönöz egy keveset. Az imaszőnyeg azt jelképezi, hogy minden muszlim önmaga imáma, és hogy minden talpalatnyi föld, sőt, még hét könyökkel fölötte is, lehet szent föld, *hortus conclusus* avagy a paradicsom visszhangja. Az, ahogy Ibn al-Arabí kritikusai megkülönböztetik a nagybetűs Képzeletet az „egyszerű ábrándtól”, eltúlzott, sőt, félrevezető. Aki bizalmatlan az ábrándozás iránt, az nem hisz a Képzeletben sem, pedig, ha a szív nyitott, a leghaszontalanabb ábrándba is besugározhat az isteni (*tadzsállí*). Úgy tűnik, Khezzr épp az ilyen pillanatokban működik, hiszen nem csak a tévelygő vagy a kétségbeesett, hanem az álmodó előtt is megjelenik. „Mesélj nekem”, szól a szívbéli gyermek, és Khezzr, titokzatosan mosolyogva, abban a pillanatban közbelép, átröpítve minket a határvidékre, ahol hétköznapijainkat átjárja a csoda.

)

Abu Jakúb aj-Kúmi, a sejkem, elmondta, hogy Abu Imrán egyszer eljutott Káf hegyéhez, mely körülveszi a földet; délelőtti imáját a hegy lábánál, a délutánit pedig a csúcson végezte el. Amikor a hegy magasságáról kérdeztük, azt felelte, hogy a csúcson háromszáz évnyi járóföldre van a lábától.

Elmesélte, hogy Isten a hegyet egy hatalmas kígyóval övezte körül, melynek összenőtt a feje a farkával. Útitársa így szólt Abu Imránhoz: „Köszöntsd a kígyót, és ő visszaköszön neked.” Köszöntötte hát Abu Imrán a kígyót, mire az visszaköszönt, és Abu Madiánról kérdezte (Abu Madián Észak-Afrika nagy szúfi sejkje, akit Ibn al-Arabí nem ismert személyesen). Ő aztán megkérdezte a kígyót, honnan hallott Abu Madiánról. A kígyó így válaszolt: „Csodálkozom rajtad! Van-e a földön bármi, mely nem hallott Abu Madiánról? Magam és mások ismerjük őt azóta, hogy Isten felfedte és kinyilvánította az Ő szeretetét; valóban, minden dolog, élő és élettelen ismeri és szereti őt.”

Egy bizonyos országban Abu Imrán akkora hangyákat látott, mint egy kecske, és találkozott egy öreg khuraszáni asszonnyal, aki a tengeren állva dicsérte és dicsőítette Istent, miközben hullámok nyaldosták a lábát.¹⁹

Ibn al-Arabí utazását világa legnyugatibb pontján, a Heszperidák Kapujánál, Khezzr Zöld Szigetén kezdi – aztán útja legkeletibb pontján, Mosulban találkozik egy férfival, aki felruházza őt a khadíri beavatás hatalmával. Khezzr ily módon kijelöli Ibn al-Arabí Keleti Utazásának pályáját, és *szijahátja*, szándékos és jelképes bolyongása patrónusává válik. Ezenfelfül Khezzr, mosuli követőjén, Alí ibn Abdállah al-Dzsamín keresztül Ibn al-Arabíra bízta a tudás átadását egy különleges szúfi *szilszilahban*; ezt a megbízást más vonalon Takioddin Tauzerítól kapta, aki Szadroddín ibn Hamauáihától kapta, aki nagyapjától kapta, aki Khezzrtől kapta. Ibn al-Arabí mindkét esetben *khirkát*, palástot kapott. Manapság ez a szó általában a szúfik foltozott köpenyét jelenti, de az Ibn al-Arabíé lehetett gyapot fejkendő vagy sál. Alí al-Dzsamí „ugyanabban a Mosul melletti kertben, ugyanazon a helyen” terítette rá, „úgy, ahogy ő kapta Khezzrtől”. Ibn al-Arabí bevallja, azelőtt csak úgy gondolt a *khirkára*, mint társasági jelképre, mint egy szúfi vonalba vagy rendbe való befogadás jelvényére. Most azonban ráébredt az ilyen felruházás valódi céljára. Amikor egy sejk ki akarja kezelni követője, vagy társa „állapotbeli tökéletlenségét”, fölvesz egy *khirkát*, és ama állapot tökéletességéről medítál; aztán *a kívánt állapottal együtt* átadja a ruhadarabot a tanítványnak. A khadíri állapot természetesen *ilm ladúnit*, egyenesen Istentől jövő tudást feltételez, mely hordozójánál gyakran furcsán paradoxális, vagy éppen a Törvényt megszegő viselkedést okoz. Nem csoda hát, hogy Ibn al-Arabí Mosulban ideje nagyrésztét „bolondok” és „bűnösök” között töltötte; ilyen volt Abul Haszén Thabít ibn Antar al-Hilli aki (különböző krónikások szerint) „hazug, buta, otromba, hiú és rágalmazó” volt, azonfelül egy Korán-utánzat szerzőjeként istenkáromlásért is bűnös volt. Addas megemlíti még azt a „furcsa és érdekes körülményt”, hogy Ibn al-Arabí tizenöt tanítványának adta tovább e *khirkát*, ebből tizennégy nő volt (köztük

¹⁹ *Uo.*, 122–123.

egyik felesége), és nyolcat közülük *álomban* ruháztak fel.²⁰ Van e tényekben valami tantrikus, mely „Faery (kelta mitológiai figura) erotikus világára” emlékeztet.

Khezzr utazik Nagy Sándorral, utazik Mózessel, és bizonyos értelemben utazik Ibn al-Arabíval, vagy legalábbis Ibn al-Arabí az ő jegyében vándorol (mert a Próféta így szól: „Az én Társaim, akár a csillagok; kövesd, amelyiket akarsz, és vezessen jól”). És ahogy Corbin mondja, Szohravárdi (iráni szúfi filozófus) szavaival: „ha *te vagy Khezzr*, te is könnyen megmászhatod Káf hegyét”. Ha megvalósítod „saját lényed Khezzrjét”, elutazhatsz ama földre, mely *határ*, vagy kapu a mi világunk és a *Mundus Imaginalis* között, vagy pontosabban, utazhatsz mindkét világban egyszerre, mint Khezzr, látva, mint álomban, hogy minden határkövet jelentés és rejtett tudás itat át.

Hogy Ibn al-Arabí oly sokszor álomban adta át a khadíri köpenyt, helyénvalónak tűnik, hiszen Khezzr mindenekelőtt *beavatóként* szolgál azok számára, akiknek valamilyen okból nincs megszokott emberi mestere, akiket csak a látomás tapasztalata képes megnyitni a *tadzsáll*i, vagyis az „isten sugárzás” beáramlása előtt. Még olyan dervisrendek is léteztek (nemrég is), melyeknek nem mestere, hanem inkább álomtanítója volt, egy *közbenjáró*, aki a *technikát* tanította, hogyan keressenek beavatást a *Mundus Imaginalis*ban.

Ez a technika visszásság, teljesen fejreállítja a közönséges miszticizmus rendjét. Általában előbb van a beavatás, és csak azután jönnek a látomások és valószerű álmok. Khezzr Útjának ez a visszássága az amerindiánok között létezett bohóc-egyletekre emlékeztet, melyeknek humora abban állt, hogy minden normális dolognak az ellenkezőjét tették: cipőt viseltek fejükön, visszafele beszéltek stb., megsértve a morális konvenciókat és az autoritást. E bohóckodás nevetsége és hóbortjai mögött mély bölcsesség rejlik; az ilyen csoport a Bolond jegyében működik, nevetéssel döngetve a mennyek kapuján (vagy besurranó tolvajként átcsúszva azon).

Lesz, aki azt mondja, ennek a „bolond bölcsességének” értelme lehet egy egységes társadalomban, amilyen egy törzs, vagy akár a középkori iszlám, de hogy a modern világ maga a fejreállottság, egy radikális elmebetegség, hogy nekünk, modern embereknek máshol kell keresni a spiritualitást, hogy le kell mondanunk a „bűnösök” álmodozásáról egy mértékletesebb és fegyelmezettebb Ösvény kedvéért. Értem ezt az álláspontot, de nem értek teljesen egyet vele. A modern világnak, mint bármely világnak, megvan a maga *közönséges* tudata, egyezményes valóság-érzékelése, unalmas földisége, önelégültsége, az önjelölt hatalom iránti vak engedelmissége. Minden világnak szüksége van bolondokra és bohócokra, még ha korszakunként változnak is a taktikák. Minden világ abban a veszélyben forog, hogy vizes lepedővé változik, megnyomorítva a *nem-közönséges* tudat spontán, felszabadító csodakitöréseit.

²⁰ ADDAS: *Ibn 'Arabi*, 179.

4. FELLEBBEN A KILENCEDIK LEPEL

A KASZÍM AL-DAULÁHI RABSZOLGALÁNY

Gazdája mesterünk, a Húek Hercege volt. Mekka szomszédságában élt, és ott is halt meg. A maga idejében egyedülálló volt, és képes volt rövid idő alatt nagy távolságokat megtenni. Távoli vándorlásai alatt áldozott a hegyeknek, szikláknak, és a fák-nak, így szólva hozzájuk: „Üdvözöllek, üdvözöllek!” Szelleme erős volt, tántoríthatatlan őszinteséggel szolgálta a Népet, és követte az Utat. A lovagi erényeket bírta, és buzgón fegyelmezte magát, gyakran tartva feketeböjtöt. Ennek ellenére erős maradt, úgy tűnt, az önsanyargatás jót tesz neki. Soha nem láttam a mi időnkben lovagiasabbat nála. Isten magasztalásának szentelte életét, nem szerzett értéket magának.²¹

ABD AL- SZALÁM AL-ASZUÁD, A NÉGER

Ez az ember vándor volt. Szinte mindig, amikor egy faluba érkeztem, azt mondták, „ez és ez keresztülment itt”. Soha nem telepedett le. Mikor bolyongó életéről kérdeztem, azt felelte, a vándorlásban jó szellemi állapotra lelt.²²

A szúfi utazásnak különféle módjai léteztek. A korábbi, „aranyabb” korok dervisei valószínűleg a szabad stílusú vándorlást gyakorolták, ám a középkorra a *szijáha* (vándorlás) szabályokkal ellátott játékká változott. Az utazás a Távoli Látóhatár felé, vagy a Nyár Karavánja ugyanúgy részei voltak az Ösvény tudományának, mint az Elvonulás, a Meghallgatás, vagy más nem kánoni rítus. Csak alaposabb kutatás dönthetné el, milyen helyet foglal el Ibn al-Arabí ebben a fejlődési folyamatban, de úgy tűnik, átmeneti időszakot képvisel, melyben a szándékos vándorlás végleges formája éppen csak elkezdett kialakulni. Ibn Battuta, Nasszer Khuszró, és Ibn al-Arabí nem voltak főállású kolduló dervisek, hanem inkább úriemberek, akik vágytak „bejárni a világot, hogy régmúlt századok és letűnt népek nyomain meditálhassanak”, ahogy Ibn al-Arabí határozza meg az utazást a *Futuhátban*.²³ Az Utazás *előírá*sos folyamatát vizsgálva van mit tanulnunk Ibn al-Arabí hozzáállásából és gyakorlatából, hiszen sejkünk mintapédája a sikeresen vándorló szúfinak, tükröz az utána jövő generációk újoncai számára, akik fegyelem által remélik megélni azon állapotokat és kalandokat, melyek neki ajándékként hulltak az ölébe.

Hadzsúiri számára 1077-ben az utazás már egyértelműen a szabályok körül forog, teljesen kifejlesztett technika, melyet a Kilenc Fátyol rovatába sorol. A derviseknek két osztályát különbözteti meg: a letelepedetteket és az utazókat.

²¹ AUSTIN: *Sufis of Andalusia*, 154.

²² *Uo.*, 138.

²³ ADDAS: *I. m.*, 165.

Fejezet a letelepedetteket érintő társasági szabályokról

A dervisek akik utazás helyett a letelepedést választották, kötelesek elsajátítani a következő fegyelmi szabályokat. Ha utazó érkezik hozzájuk, fogadják őt örömmel és tisztelettel, akár egy díszvendéget, és kéretlenül adjanak elébe minden étket, amijük van, saját viselkedésüket az Ábraháméről mintázva.

Fejezet utazásuk szabályait illetően

A dervisnek, aki letelepedés helyett az utazást választja, illene elsajátítani a következő szabályokat. Először is, utazzon Isten kedvéért, ne a maga élvezetére, és ahogy külső útján előre halad, közben úgy meneküljön befele az érzéki befolyások elől; és maradjon mindig tiszta állapotban, és ne hanyagolja el az imádkozást; és utazása célja legyen vagy zárándokság, vagy háború (a hitetlenek ellen), vagy egy (szent) hely látása, vagy utasítás végrehajtása, vagy tudás keresése, vagy tiszteletreméltó személy, egy sejk, egy szent sír meglátogatása; másképpen utazása elhibázott lesz. És nem lehet meg foltozott köpeny, imaszőnyeg, veder, kötél, egy pár cipő (*kafsh*) vagy klumpa (*naláin*), és egy bot nélkül; a foltozott köpeny, hogy meztelenségét eltakarja, az imaszőnyeg, hogy imádkozzon rajta, a veder, hogy mosakodjon belőle, és a bot, hogy védje magát támadás ellen, és egyéb célokra. Mielőtt az imaszőnyegre lépne, megtisztult állapotban húzza föl cipőjét, vagy klumpáját. Helyesen teszi, aki a szunna (apostoli gyakorlat) betartására egyéb tárgyakat is visz: fésűt, körömmollót, tűt, és egy szelence antimont (*mukhula*). Ha valaki a felsoroltaknál több eszközzel látja el magát, figyelembe kell vennünk a (lelki) állomást, amelyen található: ha újonc, minden új tárgy bilincs, és kolonckő és lepel számára, mely beképzeltségét bizonyítja, de ha szilárd hitű követő, akkor viheti mindezeket, és még többet is.²⁴

Nem vitás, hogy Ibn al-Arabí elég „szilárd” volt, hogy némi luxust megengedhessen magának, de ő ilyen részletek szempontjából idegesítően homályos tud lenni; ettől függetlenül úgy gondolom, Hadzsuíri leírása nagymértékben illene rá, legalábbis olyan időszakokban, mint amikor Tunézia partvidékén szent helyről szent helyre vándorolt. Kétlem azonban, hogy minig felnőtt Hadzsuíri tanácsához, hogy „ne beszéljen az útközben elszenvedett nehézségekről, ne beszélgessen teológiáról, ne anekdotázzon, és társaságban ne idézze a hagyományt, mert ez mind a beképzeltség jele”.²⁵ Ezeket talán emlékirataihoz tartogatta.

²⁴ ALI B. 'UTHMAN AL-JULLABI AL-HUJWIRI: *The Khashf al-Mahjub, The Oldest Persian Treatise on Sufism*. (Transl. by) R. A. Nicolson. London, Luzac & Co., 1936, 341–346.

²⁵ *Uo.*, 347.

Hadzsúiri leszögezi a helyes étkezés, járás, sőt az alvás szabályait is. Ilyen mértékű pontosságnak csakis az lehet a célja, hogy minden apróságra kiterjedő állandó koncentrálást és éberséget okozzon, míg a *tadzsáll*i részeként briliáns részletté válik. A Nakshbandi-dervisek ezt úgy mondják, „nézz a lábad elé”. Hadzsúiri a koldulás szabályairól is számottevő részletességgel ír; nem úgy tűnik, mintha Ibn al-Arabí elmerült volna e gyakorlatban, bár – ismét! – bevételi forrásai homályban maradnak. Vajon családja tartotta el pénzküldeményekből szúfi útra lépett férfitagját? Elképzelhetetlen, hogy valaki, aki ennyit írt, igazán dolgozott volna a megélhetéséért, hiszen az írás akkoriban még a mainál is kevésbé megfizetett foglalkozás volt.

Állandóan utazó kolduló kalandarok (dervisek) már Ibn al-Arabí idejében is léteztek. Tudjuk például, hogy csodálója és szinte kortársa, Fakhroddín Iráki, ifjúsága egy részét ilyen társaságban töltötte. Bosszantóan ájtatos és művelt tinédzserként Iráki beleszeretett egy fiatalabb fiúba, aki a szülővárosán átvonuló derviscsoportozhoz tartozott. Ahogy életrajzírójától megtudjuk:

Tizenhét éves korára Iráki kitanulta az összes tudományokat, úgy az átadottakat (mint a Korán, a *hadith* vagy a Próféta hagyománya, és a jogtudomány), mint az ésszerűeket (logika, jogi elvek, filozófia, matematika, stb.), és már maga is tanított. Történt egy napon, hogy vándorló kalandárok érkeztek a városba. [...]

Elkezdték összejövetelüket, édes dallamra a következő sorokat énekelve:

Átvittük hálógyékényeink a mecsetből a
romos pincébe;
ráfirkáltunk az önsanyargatás lapjára, és
kitöröltük az ájtatosság csodáit... stb.

Iráki észrevette e vad csapatot, és volt közöttük egy páratlan szépségű fiatal fiú, ajándéka a szerelmes szívnek. Ha Kína művészei látták volna ama göndörödő fürtöket, megdöbbentek volna. Iráki úgy meredt a fiúra, mint egy sas, és szíve madara a szerelem csapdájába esett. A vágy lángja belekapott értelme szénakazaljába, és porig égette. Letépte turbánját és talárját (a teológus diákok ruháját), és odaadta a kalandároknak, mondván:

Milyen volna az én kebelberátom, szerelmem,
bizalmasom, mily édes, ha te volnál.
Ha gyógyszer kevernél
szívem
gyötrelmére, ha kikúrálnád lelkem,
mily édes.
Örömtől úgy duzzadva a föld sem tartana meg
Engem,
ha csak pillanatra kiinnád vágyam [...] stb.

Egy idő után a kalandárok továbbálltak Hamadánból, és Iszfahán felé indultak. Még el sem tűntek szem elől, és Irákit előntötte a vágyakozás, főleg egyikük után. Nekilátott kidobálni az összes könyveit. [...]

Rövidre fogva, úgy tett, mint aki lemondott a világról, elindult ama vándorok után, és két mérfölddel arrább utolérte őket. Ekkor így szavalt:

Láttam amint az ájtatosság ösvénye elnyúlik
messze-messze a távolba;
vezetnél hát, legkedvesebb fiú
a bolondok útján? (stb.)

A kalandárok nagy örömmel fogadták. Rögtön leültették, leborotválták a haját és a szemöldökét (ez sérti az ájtatos szokásokat), és, röviden, magukhoz hasonlóvá tették. Ő meg folytatta velük a vándorlást Perzsián át, és végül Indiába.²⁶

Kétségtelen, hogy Ibn al-Arabí teljesen másképp utazott, és rögtön érezni, hogy a mérsékletesebb észak-afrikai *Szunnati* (ortodox) szúfizmus vegyes érzelmeket ébresztett benne a vadabb, heterodoxabb, perzsa befolyású Szeretet Iskolája iránt. Tudjuk, hogy bírálta az olyan praktikákat, mint a *shahed-bazí* (a szakálltalan szemlélése), vagy az eltúlzott „mámor”; de azt is tudjuk, hogy Keleten legközelebbi társai között ott voltak eme iskola követői is.

Legkésőbb a tizennyolcadik századra a kalandárok utazási stílusa sok tekintetben különbözött úgy az Ibn al-Arabí-féle úriemberekéétől, mint Iráki fegyelmetlen és bohém társaságáétól. Egyszerű bot és vödör helyett immár – gyakran kalligrafikus faragással ellátott – fejszét (*tabarzine*) és *coco de mer* (kókuszdió) héjából készült kolduscészét hordott a dervis; a foltozott köpeny megmaradt, de járt hozzá egy vállpánt, melyen szőnyegzsák lógott, és különleges *tádzs* (korona) vagy nemezsapka, mely viselője hovatarozását hirdette, és szintén díszíthette kalligráfia (jólsituált derviseken annyi *szöveg* volt, hogy élő könyvvé, vagy felirattá váltak). Ezek a modern dervisek egyrészt új szabályokat csaptak Hadzsúiri egyszerűbb rovataihoz; egyes rendek meghatározták, például, hogy mennyi időt tölthet a dervis egy helyen – negyven éjszakát, esetleg csak egyet –, míg mások olyan (Indiában ma is látható) aszkétikus praktikákat írtak elő, mint nehéz láncok, vagy női ruha viselése, vagy hogy a dervis *szó szerint* a lábát nézze járás közben. Másrészt, léteztek rendek, melyek végletesen bohémná váltak, hasist, ópiumot, és bort fogyasztottak, és szép ifjakkal vad *száma* (meghallgatás)-ünnepélyeket rendeztek. Ugyanebben az időben Perzsiában, a Nimatullahí rend hatására, a kalandár irányzat fontos újjáéledése ment végbe. A rendet részben a Szejjid Maszúm

²⁶ P. L. WILSON: *Scandal: Essays in Islamic Heresy*. New York, Automedia, 1988, 125–128.

Ali Shah hiderabádi sejk által behozott indiai hagyomány befolyásolta. Maszúm fő tanítványa, Nur Ali Shah Iszfaháni, beszámol az indiai mester megérkezéséről Perzsiába:

Dar al-Ilm („A Tudás Városa” – Shiráz egyik neve) határában sétáltam egy nap, szívem tele fájdalommal, lelkemet bánat gyötörte, gyámoltalanul és esedezően, könnyem az út porával keveredett; egy utcán mentem át, amikor észrevettem egy rongyos férfit, köpenye meztelenség, csuhája jeltelenség. Homlokán, mint szerencse csillaga, a Hatalom Fénye ragyogott, és nyilvánvaló volt, hogy a Sors kezére hagyta a gondoskodás és a tervezés fonalát, megelégedve azzal, ami neki jutott. Zavarodott gyerekek kis csoportja rajzott körülötte, akár molyok, a gyertya erejét nem ismerve, és köveket dobáltak fenséges fejére; eközben ő, a Bölcsesség Zodiákusának fényes csillaga, az Egység Kincsesládájának ragyogó gyöngye, szírom-ajkait a nyíló rózsabimbó mosolyára nyitva, csalogányhangon énekelt

A gyerekek kövei
Fejemet tulipánkertté változtatták
Tavas van;
Kezdődik az őrület.

Bár tizenhat-tizenhét évesnél nem lehetett idősebb e találkozás idején, Nur Ali elsajátította már a főbb vallásos tudományokat apjától, akinek megvilágosulás utáni vágyában osztozott. Szép ifjú hírében állt, és a hagyomány is annak ábrázolja. Jelentős, hogy életrajzírója (a *Rijád al-szijáhah*ban) jellemében Irákihoz, Awhád al-Dín Maragháhihoz és Áhmed Ghazálihoz hasonlítja. Hasonlóan jelentős híres szépsége, hiszen a róla szóló állítások, jellemvonásai megalapozták hírnevét és pozícióját, mint a Szeretet Útja egyik nagy mestere. Nur Ali portréi olyanok, mint a szabványosított ikonok: ugyanaz a szeretetreméltó, lányos, hosszú fürtöktől keretezett arc, ugyanaz a kecses póz (dervis-fejszéjére támaszkodik, előtte kolduscsészéje). Manapság Iránban mindenhol ott vannak ezek a portrék, szőnyegbe szőve, rézbe karcolva, kávéházak falára és ócska Teheráni lovaskocsikra festve. A perzsák számára Nur Ali bizonyos értelemben a vallási öntudat egyik archetípusává vált.²⁷

Itt van egy Al Nuri „úti” dalaiból:

Mi vagyunk a gyöngyöt síró felhők
Hegy embere, hej
Mi vagyunk a tenger méhe, a tartályuk,
Útra fel, mozgás, hej!

²⁷ POURJAVADY, N. – P. L. WILSON: *Kings of Love: The History and Poetry of the Ni'matullahi Sufi Order of Iran*. Tehran, IIAP, 1978, 97–98.

Isten Fényét kutatava miért bolyongsz
 Hiába erre-arra?
 Mi vagyunk a Fény Keletje
 Nagy Hegység, hej!
 Ha a Rejtett Titkokat akarod
 feltörni és leleplezni
 Mi vagyunk a Titkok Kincstára
 Útra fel, mozgás, hej!
 Ha napod viharos éjszaka lett,
 ködös és sötét
 Mi vagyunk a bánat-űző gyertya
 Hegy embere, hej!
 Ha vágysz egy árura, melyet
 az Egység Karavánja szállít
 Mi vagyunk a Karaván tevehajcsára
 Útra fel, mozgás, hej!
 Mi vagyunk a tivornyázók, részegen és ment'
 Foszlányától a hírnévnek
 Miénk e pince bora, s eladó
 Nagy Hegység, hej!²⁸

Nur Ali szép lányt vett el, Bibi Hajátit, aki dervis lett, és vele vándorolt; e rendkívüli asszony írt egy divánra (kötet) való elragadó erotikus-misztikus verset, melyben férje mint „isteni szeretett” szerepel. Csopotjukhoz tartozott egy „bolond” is, a zenész Mustak Ali Shah, akit a dühös csócselék halálra kövezett; a kövezést egy mullah vezette, akit mélyen sértett, hogy Mustak *szehtárján* kísérte a Felhívást Imára (ismertem egy embert Iránban, akinek az ükapja jelen volt ennél a vértanúságnál). Tulajdonképpen sok dervist juttatott a Paradicsomba a felháborodott hatóság, köztük Szejjid Maszúmot és magát Nur Alit is. A tizenkilencedik század közepének súlyos üldöztetései nyomán (ezekről én a *Kings of Love*-ban – A szereket királyai – írtam, Hamid Algar pedig a *Religion and State in Qajar Iran*-ban – Valás és állam a Kadzsár-kori Iránban) a kalandár szúfizmus szinte teljesen eltűnt Perzsiából. A dervisek abbahagyták a vándorlást, foltozott köpenyeiket mullahi *abaszra* és turbánra cserélték, eldobták hangszereiket, lemondtak a táncról, és arról, hogy koldulásból éljenek. Ebben az időben szokásaik főleg Afganisztánban és Indiában maradtak fenn, és amikor az 1970-es években ott jártam, még láthattam derviseket, akik pontosan úgy éltek, mint Iráki és Nur Ali Shah barátai. Bárcsak tovább virágoznának, a háború, a puritán reakció, a kommunizmus, a kapitaliz-

²⁸ *Uo.*, 203.

mus, az autópályák, és a televízió dacára! Ha nem is többek a modern dervisek „hagyományos hippiknél”, akkor is úgy érzem, a világnak föltétlenül szüksége van ilyen vad, szabad szellemekre, ahogy szüksége van a *pusztaság* jelenlétére is, tervezetlen, irányítatlan, látszólag nyereségmentesen és kaotikusan, amilyennek Isten kezdetben teremtette. És szükséges, hogy mindkettőt a mester-utazó, Kheizr vegye pártfogásába.

)

Most, miután valamelyes képünk van a szúfi utazás külső vonatkozásairól, elkezdhetünk befelé vizsgálni, felfedezni valamennyit az eddigiek *jelentéséről* – és e célból bizalommal fordulhatunk a Sejk al-Akhabárhoz, aki, bár szűkszavú a kicsinyes részletek terén, sosem az, ha magyarázatra és leleplezésre kerül sor.

Az fizikailag végrehajtott utazás jelentése, és a hozzáfűződő szimbolizmus két külön kérdés. Az iszlámot annyira átítatja az utazás kultúrája – Ibn Khaldún beduinjától a mekkai zarándokokig –, hogy a szúfik mondanivalójukat teljes egészében az utazás (*szulúk*) terminológiájával fejezik ki, ebben pedig az Utazás minden mozzanata a spirituális keresés egy mozzanatának megfelelő metafora. Így hát a *szulúkról* beszélni annyi, mint a szúfizmusról beszélni. Emiatt kénytelenek vagyunk leszűkíteni nyomozásunkat a *szijáhára*, a tulajdonképpeni szúfi utazás gyakorlatára, és a *szulúk* szókinsét csak akkor használni, amikor az szigorúan a fizikai utazásra vonatkozik. Ilyen értelemben azt mondhatjuk, hogy a szúfi ösvény jelképe az utazás, és akkor az Utazás úgy értelmezhető, mintha valójában a szúfi ösvény volna. Ha a *ta'wil* (hermeneutikai exegézis) alkalmazható egy eseményre vagy anyagi tárgyra csakúgy, mint szövegre vagy látomásra, akkor alkalmazható egy utazás eseményeire is, és természetesen még inkább olyan utazásra, melyet tudatosan szellemi gyakorlatként vállalnak. Az Artúr-mondakörben a lovagok kalandos utazásaik *ta'wil*ját remetéktől kapják, akik mindig kézügyben vannak véletlenszerű kóborlásuk ösvényei mentén. A dervis lovag és remete egyszemélyben.

Van az utazásnak két titka, amit nem igazán tárgyalnak szerzőink, vagy legalábbis csak homályosan céloznak rá: az egyik, hogy lelkileg nyitottnak kell maradni a kalandra; ez egy bizonyos ön-akarat-nélküli-erő állapot (*irádah*), vagy talán figyelemelterelő-gondolkodás-nélküli-akarat. Az utazó semmilyen korlátozó módon ne zárkózzon magába, hanem *meditáljon aktívan*, ahogy azt a taoista, vagy Zen harcművészek teszik. A másik, hogy az ember nemcsak erre a – kínai szóval – *csí* állapotra készülhet fel, hanem utazásaiban „szerencsésé” edzheti magát, hogy mindig a kaland útjában legyen, hogy mindig előnyös helyzetbe kerüljön; a szürrealisták ezt úgy nevezték, „a Csodálatosnak a hétköznapiába hatolása”.

Az Utazónak a lucid álmodóéhoz hasonló lelkiállapotot kell elérni, vagy ahogy Ibn al-Arabí hívja, „intelligens álmodó” az, aki tudja, „hogy a teremtett létezés érzéki világában minden pillanatban átváltozások történnek, melyeket érzékeink nem észlelnek, csak beszédben és mozgásban.” W. C. Chittick így magyarázza:

Az emberek tudják, hogy az álmokat értelmezni (*tabír*) kell. A *tabír* szó töve 'b.r, jelentése „átmenni”, „átkelni”, és innen „átgázolni” és „túljutni”. Az álomfejtő (*muabbír*) az, aki túljut az álom érzéki alakján a jelentéshez, mely alakot öltött. Ugyanerről a gyökérről származik az *ibára*, „(igei) kifejezés”, az átjáró a megértéstől a magyarázathoz.

Mikor a kozmosz igazán megnyilatkozik (*tahkík*), a tudó a képzelet egy formájaként látja, melyet, akár egy álmot, meg kell fejteni.²⁹

„Az Utazó az,” írja sejkünk egy olyan részben, mely egyaránt vonatkozhat a *szulúkra* és a *szijáhára* „akinek elméje utazás közben folyton Teremtője létének jeleit és bizonyítékait kutatja. Az utazásban nem talál arra más bizonyítékot, mint hogy saját léte lehetséges.”³⁰ Ibn al-Arabí ezután metafizikai meghatározást ad a „lehetőségesnek”, de a szó sugallhatja azt is, hogy az Utas nyitott észlelni az „átváltozásokat”, és megvan benne a „beszéd és mozgás” igaz természetének megértéséhez szükséges intuíció.

Ha valaki képes – akár csak pillanatokra is – úgy utazni, mint Khezzr, rajtakapja magát, hogy a két tenger határán jár, a földszoroson, mely a *Mundus Imaginalis* vagy „Isten széles földje”. Az anyagi világ és a képzeletvilág itt tökéletesen illeszkednek, és egymással azonosulnak. E tapasztalás archetípusa természetesen a *háddzs*. Ám a szúfi utazó számára minden utazás háddzs, minden *tadzsállí* a Kábakő. Minden helyesen megértett ösvény az Ösvény; minden út, bármennyi nehézséggel kövezett, megélhető, mint az ébredéshez vezető „egyenes” út.

Minden mozdulat egyenes. Egyenességen kívül nincs más, és nem lehet ellene szegülni. [...] Az íj „egyenessége” a hajlotság, mert ezt kívánják tőle. Így nincs semmi a teremtett létben, csak egyenesség, mivel Ő, ki létezésbe hozta, Isten, egyenes ösvényen jár oly értelemben, hogy Ő az Úr. Bár vannak ösvények, melyek keresztezik egymást, és egyesek összezavarodnak, soha nem szűnnek meg egyenesnek lenni – a zavarosság egyenessége ez, és az egyenesség, amiért létrejöttek. Azért az ösvények teljes egyenességben vannak, amely minden teremtett dologra kifejti uralkodó hatását.³¹

A szúfi vándor nemcsak alamizsnáért koldul, hanem jelek, ómenek, egybeesések, csodák, esztétikai sokkok, szellemi éleslátás, csúcstapasztalatok, kalandok (sőt, veszély), leleplezések isteni baksisáért is. Ezért mondja a Próféta, emlékeztet rá Hád-zsuíri, hogy „csak a széparcúaktól kérjeteK alamizsnát”. A dervis mindenekelőtt *energeiát* koldul, vagyis erőt ahhoz, hogy az utazás nehéz és veszélyes művészetét űzhesse, erőt, melyet vidámságnak is nevezhetünk.

²⁹ CHITTICK: *The Sufi Path*, 119.

³⁰ *Uo.*, 82.

³¹ *Uo.*, 301.

Ha az ember egyensúlyából kibillen, utazása csak küzdelem és aszkétikus fegyelem lesz. Ha egyensúlyban van, az utazás örömteli és vidám, boldog és jókedvvel telt. Olyan ügyek, melyek más számára bonyolultak, neki könnyűek, és nem kell neki magára erőltetni a nemes jellem vonásait.³²

Az „egyensúlyból kibillenés” legegyszerűbb meghatározása a rossz egészség. Minden utazó tudja, milyen útközben megbetegedni. Olyan épületek, melyek egy nappal előbb palotáknak tűntek, unalmasak és nyomasztóak. A tegnap még barátságos és lenyűgöző emberek mára buták, becstelenek, sőt, egyenesen durvák és agresszívek. Romantikától csöpögő tájak megszürkülnek és élettelennek válnak. Az ember *akarata*, mely tegnap még oly egészségesen és hanyagul szökdécselt, mint csavargó játékos, vagy vándorzenész cigány, ma hétrét görnyed, mint a hascsikarásos turista. De az utazó, kinek kedélye, hogy úgy mondjuk, kiegyensúlyozott – ah, ily kerúbi vándor előtt minden kapu nyitva. A helyi konyhától elragadtatott, a szokásokon ámul, baglyok-lakta romok verselésre ihletik. A boldog ember vonzó. Mindenki és minden vonzódik az ilyen vidám utazóhoz, bolondok és gyermekek, helyi védőszellemek és dzsinnek. Aki ebben az állapotban van, ha fát lát, olyan, mintha az erdei tündérrel találkozna; ha patakban fürdik, mintha sellővel találkozna; ha megérint egy követ, koboldot vagy óriást lát; és a tábortűz számára valóságos tűz-szalamandra. Jellé változik minden, elsősorban *ön maga* jelévé, madárnyelvűvé, a lényeg szemiotikájává. A *tádzson*, *kaszkúlon*, és a *tabarzinon* található kalligráfia a Természet kalligráfiáját tükrözi, a kertek és természetes szent helyek, ama „másik Korán” szövegeit, melynek alkotó része minden, ami a teremtésben útjelzőként vagy jelként értelmezhető. És ezt jelenti a „kóstoló”, hogy Ibn al-Arabít parafrázáljuk, nem csak a lepel közvetlen, intuitív felemelése (vagy a szöveg olvasása) értelmében, hanem mint esztétika, érzés, bizonyos póz és gesztus, mint a lét eleganciája. Ebben a szellemben sugalltuk kezdetben a *vándorlás poétikájának* lehetőségét; és eme utazó és Utazás közötti szövegszerű kapcsolatban találtunk rá.

Már csak egy kérdés van hátra, de bevallom, számomra ez a legérdekesebb. A *szulúk*, a spirituális utazás maga mindig lehetséges. De hogy állunk a *szijá-hával*, a „szándékos Utazással”? Nem függő-e a *terra incognita*, „Isten Földje” jelenlététől, „szélességének” (és vadságának) igaz érzésétől? Talán nem olyan világban élünk, melyet alaposan feltérképeztek, újra felfedezték, és újra-ábrázoltak? Nem azt halljuk minduntalan, hogy a modernitás lényege a távolság és idő kiküszöbölése a technológia által, mely zsarnok módon egyesíti a pszihét, leszintez, összesűríti, és Információvá alacsonyít mindent? A *különbségek eltűnésének* e világában föl kell tennünk a kérdést, hogy a *szijáha* még lehetséges-e. Hogy e kérdést megválaszolhassuk, ki kell választanunk a modern Utazás pszichés történetírásának néhány fénylő pontját.

³² *Uo.*, 305.

5. ABESSZÍNIA

Két utazást választottunk ki, hogy jelképezze számunkra a modern utazás rejtélyeit. Az első, melyet tekinthetünk az első valóban modern utazásként, Rimbaud abesszíniai expedíciója. Lemondva költészetéről és mágiáról, azzal együtt, amit civilizációnak gondol, Rimbaud elindul egy olyan országba, mely számára egy *abyss* (feneketlen mélység), üresség, és eltűnés. Soha nem tér vissza. Általa a legmagasabb és legkifinomultabb formájában levő nyugati kultúra kilátástalan holtpontra kerül, tönkreteszi magát, és visszazuhan a vadságba. Úticélja Harrar „tiltott” városa, ahova csak néhány évvel előtte lépett be az első európai (Sir Richard Burton, szúfi konvertita, és talán az utolsó nagy, régi stílusú utazó). Bizonyos értelemben Rimbaud Keleti Utazást tesz – talán még át is tért az iszlámra –, de, ahogy Attár mondja a molyról, amely megtalálta a lángot, „hírrel nem jön vissza”.

A második utazás Nietzsche utolsó néhány évét öleli fel. Folytonosan és egyedül vándorolt, lehetőleg hegytetőről hegytetőre, elkalandozva Itália napfényes reneszánsz városaiba. Ő is a nyugati kultúra elől menekült, de kis ideig még folytatta az írást (mondhatni, hazaírt a mélységből), míg aztán Turin utcáin őrülete elhatalmasodott, „Dionüszosz és a Megfeszített” a tudat egyetlen ragyogásával benne egyesült, aztán látszólag gyengeelméjűségbe roskadt. Ő sem tért vissza többé.

Rimbaud valós Abesszíniája és Nietzsche metaforikus Hüperboreája (állítása szerinti spirituális szülőföldje) a modern utazónak a költészet, a mágia, és „Isten halálával” szembeni intenzitását, tisztaságát, és bátorságát képviseli. Sztálin véres ujjlenyomatot hagyott a tizenkilencedik-huszedik századi utazás lényegén, amikor kiagyalta a „gyökértelen kozmopolita” kifejezést. Ő a zsidókra értette. De ebben a vonatkozásban mind zsidók vagyunk, és minden rokonszenvünk a vándoroké, cigányoké, és eretnekeké, szemben a totalitárius gyilkosokkal, akik helyhez akarják kötni, meg akarják számolni, megpróbálják ellenőrizni, és végül ki akarják irtani őket. Azért vándorlunk, mert nincs nemzet, ideológia, kultúra, vallás, vagy filozófia, mely elnyerhetné hűségünket, vagy letelepíthetne időben és térben. Levágtak horgonyunkról. Sodródunk.

Az utazás eme heroikus-egzisztencialista formája kitermelte önmaga undorító, korcs, parodisztikus karikatúráját, ami természetesen a turizmus. A turizmus, dióhéjban, fogja az Egzotikus Mást, és elidegenít tőle azáltal, hogy idegenvezetőket, buszokat, programokat, és hazug, félrevezető információ falát emeli közéd és utazásod célja közé. A Más megtapasztalása helyett elfogyasztod annak egy ábrázolását, vagy éppen utánzatát, egy hamisítványt, amit „Tapasztald meg az egzotikus Abesszíniát!”, vagy ehhez hasonló szlogen segítségével árusítanak. Minden turista pusztán csak körüljárja az abysst, az üres teret, melyből eltűnt a jelentés. Ők is egzisztencialisták, csak nem tudnak róla, ezért a hősök ellentétévé, *gonosztevők*ké válnak. Örökölték a gyarmatosítás köpönyegét, és vámpírként szívják ki az előzőlött távoli egzotikus országok és vadonok utolsó „természeti forrását”, a *különbözőséget*.

A közeli jövőben hirdetésekben fogjuk látni e folyamat legújabb, és talán utolsó fejleményét, a számítógép által generált virtuális kirándulásokat. Az Információ-átvitel sebességének – mely most már megközelíti az azonnaliságot – köszönhetően a mozgás el fog tűnni az utazásból. Menézheted immár az egzotikus Abesszíniát anélkül, hogy munkaasztalodat elhagynád, hiszen a turizmus *tétlensége* nem más, mint a *munka* börtönének az álcázott terméke; így fogja egyesíteni a komputer egy gépben a modern elnyomás e két pólusát, kiküszöbölve időt és teret.

Legutóbbi regényében, a *The Western Lands*-ben (A nyugati területek) William Burroughs egyiptomi, maja, és iszlám ezotériát használ fel ahhoz, hogy feléleszen egy ősi gnosztikus elképzelést, ti. hogy a tér „jó”, az idő pedig „rossz”. Bár nem értek egyet egy ilyen dualista doktrína folyományaival, úgy találom, némi fényt vet a mi utazásfenomenológiánkra. A vándorló szúfik bizonyos értelemben az idő elől a térbe menekültek. A *szent hely* például, olyan hely, ahol kegyelettel őrzik az idő egy betokosodott, fennmaradt, és hozzáférhetővé vált pillanatát, az örökkévalóság egyszeri áttörését az időbe. Meglátogatni a Kő Dómját annyi, mint részese lenni a Próféta jelenben jelenlevő *mirázsának*. Megmarad a tér – a tiszta tér ürege, melyre Nasszer Khuszró hívja fel figyelmünket –, melybe a zárandok, a „profán” időt hátrahagyva, belép. Mohámmed „tényleg” megjárta a mennyet, de időn kívül tette, s amikor Jeruzsálemből visszatért arábiai házába, a véletlenül felborított korsó tartalma még nem ömlött ki. Ezzel szemben a turista a tér nélküli tiszta idő világában mozog. Egy nemzetközi reptér nem tér, hanem az Időt manipuláló gépezet. A meglátogatott helyek sem terek, hanem egy program időpontjai – „ha kedd, akkor Belgium”. A virtuális valóság utazója végülis „túllép” téren és időn, és a *tiszta közvetítés* mezejére lép. És addig marad ott érintetlenül és érintésre képtelen, míg testének véges tere, és halandóságának véges ideje faragatlan vendégként betörnek ex-sztázisába, visszakövetelve őt a mélységnek.

E szomorú jövőbeli utazás-modell ellentétéként, elveinek tudatos elvetése nyomán, úgy hiszem, századunkban ellentétes mozgalom készülődik, az utazás új hagyománya, potenciális rokona a dervisek hiteles és érvényes utazás-művészetének. Rimbaud és Nietzsche gyökértelenségének romantikája már előrevetíti ezt az új (és mégis ősi) lehetőséget.

Bár a világot teljesen *feltérképezték*, ma már tudjuk, hogy a térkép eredendően pontatlan (nem tud egy-az-egyhez ábrázolni, de még ha tudna is...), hiszen a földrajzi ábrázolás fraktális. Vagyis teljes méret helyett, kénytelen annak töredékével dolgozni. Ehhez hasonlóan, bár úgy tűnik, kultúránkat teljesen feltérképeztük, hogy nincs már ismeretlen egzotikus Más, hogy kiküszöböltük a meglepetést és az egybeeséseket, én úgy gondolom, hogy a kultúrát is fraktálisnak kell tekinteni. A valós életet, melynek része a szellem élete, nem lehet számszerűsíteni és „megszelídíteni”. A meghatározhatatlan dolgok *alapvetően* ismeretlenek, talán (ki tudja?) megismerhetetlenek, és – akár a Mandelbrot-halmaz végtelen, fényes félszigetei – rejtve maradnak a fraktálok bonyolultsága, és maga az élet szerves káosza, a *natura naturans* mögött. A modern utazó (a turistával ellentétben), megpróbál eltűnni

a kultúra térképének eme rejtett fraktális dimenzióiban, melyekbe az Egyezmény és Információ racionális rémuralma képtelen betörni. Nem „megy ki”, mint a kalandárok, a Káf-hegyet keresni, hanem inkább „bemegy” – nem korlátolt önmagába, hanem a valós élet rejtett, kontroll- és közvetítésmentes tereibe, ahol még virul a hiteles, és a csodás.

Míg a mai „homeless” (hajléktalan) az engedékeny Egyezmény „áldozat” kategóriájába sorolja önmagát, a század néhány gyökértelenje sorsát erénnyé kovácsolta. Kép lebeg előttem, néhány hobó, amint valahol délnyugaton, vagy Kaliforniában, egy nyitott tehervagon platformján utazva lopott szőlőt esznek, és a vásárnapi melléklet vicceit olvassák – csak azt nem tudom, hogy Jack London *Országúton*jából, vagy Jack Kerouac *Úton*jából van-e. A vasútról, és az autóról egyaránt kiderült, hogy tartalmaznak be nem tervezett fraktális dimenziókat, és ezáltal eszközei lehetnek a hiteles szándékos vándorlásnak. Már Paul Bunyan is a mítoszszülő Mississippin, vagy Thoreau Main hegyei között, ama határvidéken utaztak, amely elválasztja Szinbád világát a gyarmati térképeken látható, vagy a Cook’s Tour világától, vagyis a Képzelet Világát a Színlelt Világtól. Az 1950-es évek költőivel kezdődően a kapcsolt tudattá fejlődik: felfedezik Keletet, és Keleti Utazásokra indulnak. Whitman + Zen = az utazás új művészete, mely „szabályoktól” mentes, de, kincseket, és az élet vizét kutatva, fejest ugrik az Ismeretlenbe.

Szintén az 50-es években bizonyos európai művészek, gyűjtőnevükön a szituacionisták, megalkották az ilyen típusú utazás kiáltványát, melynek címe *Dérive*, vagyis Sodródás volt. „Pszihogeográfusokként” városi utcákon csavarogtak találmomra, érzéseket, jeleket, és a véletlent követve. Guy Debord így magyarázza:

A szituacionisták változatos módszereinek egyike a *dérive*, a különböző környezetekben való áthaladás technikája. A *dérive* pszihogeográfiai hatású játékos-konstruktív viselkedést és tudatosságot von maga után, mely teljesen megkülönbözteti az utazás és a séta klasszikus fogalmától.

A *dérive* során egy vagy több személy bizonyos időre lemond helyváltatásra, vagy cselekvésre ösztönző hétköznapi indítékairól, kapcsolatairól, munkájáról, szórakozásáról, és átengedi magát a terep látnivalóinak, s az ott létrejövő találkozásoknak.³³

A *dérive* egyik, nyilván szürrealisták ihlette, és „a Lehetséges Randevúnak” nevezett változatában két, egymásnak ismeretlen embernek azt modják, hogy bizonyos környéken, bizonyos időben lehet, hogy találkoznak „valakivel”, de egyikük sem kap azonosító jelet; a találkozást a véletlenre hagyják. Lehet, hogy elkerülik egymást, lehet, hogy valami váratlan kaland alakul ki, mert az ilyen

³³ G. DEBORD: Theory of the Dérive. (Transl. by) Ken Knabb In: *Situationist International Anthology*. Berkeley, CA, Bureau of Public Secrets, 1981, 50–54.

„nagyszerű játék” (Debord így nevezi) megnöveli a szerencse esélyeit, hogy közbelépjen valamiben, ami egyébként csak „céltalan sétának” látszik.

A szituacionisták elvetettek minden ideológiát, kapitalistát és kommunistát, világít és vallást egyaránt. Elsodródásukat az európai kultúra totális abszlútjaitól – mely bizonyos szempontból Nietzschével kezdődött – a teória (e szó eredetileg fényes látomást is jelentett) néhány kortárs támogatója folytatta. J.-F. Lyotard áramlásműveknek nevezte e folyamatos felfedezéseket, „gondolatokat, melyek kijátsszák a figyelmet, miközben könnyedén mozognak őrizetlen célpontok felé kinyilvánított, vagy be nem vallott véglegesség nélkül [...] gerilla gondolatok ezek, az alkalom szülöttei, mindig készen arra, hogy kihasználják a szabálytalanságokat.”³⁴ Deleuze és Guattari *Nomádológiája* részben Ibn Khaldún tézisének alapul, amely szerint a nomádizmus Államellenes, kiterjesztve pedig minden központosított, vagy abszolútizált autoritás elleni hatalmi mag („háborús gépezet”). Érvelésükkel egyszerűen fejreállítják Ibn Khaldúnt, monván, hogy a kultúra célja nem az állam dicsősége (ahogy Ibn Khaldún állítja), hanem azt inkább a nomád szabadságában, sőt, rendszertelenségében kell keresni (ahogy Ibn Khaldún látszólag sugallja). Deleuze és Guattari, akiket nevezhetnénk posztmarxista nitzscheánus anarchistáknak avagy „dada episztemológistáknak” (Feyerabendet idézve), itt összhangba kerül a szúfi történetírónkkal, én pedig eme furcsa találkozás tiszteletére találtam ki a *nomádozófia* terminust mellyel jelen esszémet indítottam. Ha egy ilyen, látszólag valószínűtlen, gondolati egybeesés nemcsak lehetségesnek, de elegánsnak is bizonyulhat, akkor lehet, hogy a *dérive* és a *szijálha* közötti együtt hangzás felfedezésének küszöbén állunk – és eme felfedezés megelőlegezésére adtam esszémmnek a „Szent sodródás” címet. A *burákot* öszvérből, nőből, és madárból gyúrták össze – a taxonómus rémálma –, mégis repül.

E szent sodródás, bármi legyen is, még felemelkedőfélben van, és talán szükségszerű, hogy ha meghatározzuk, meg is „öljük”. A misztérium megsértésének kockázata nélkül ezért csak annyit mondhatok, hogy az Ibn Al-Arabí-féle szándékos és képzeleti utazásnak mély jelentősége lehet számunkra, poszttegzisztencialisták számára, akik annak reményében utazunk, hogy fölfedezzük az „útjelzések” újraértékelődését, megszabadulva elidegenüléstől és közvetítéstől. Talán egy új *feng shui*-ra bukkanunk, amely újra jelentéssel, vagy inkább felszabadító esztétikával ruházza fel a tájat. Gondolatainkban a karavánutakat és szent helyeket fraktális sodródás, és csúcstapasztalatok válthatják fel. Az „utazás szabályai” helyett kifejleszthetjük a *pszichotopológia* művészetét, vagy esetleg a „hétköznapi élet pszichotopográfiáját”. El tudom képzelni egy marginális városi nomád kultúrát, a vadon őreiét, a techno-cigányokét, és végül a tulajdonképpen modern kalan-

³⁴ J.-F. LYOTARD: *Driftworks*. Kiad. R. McKeon /New York, Semiotext(e), 1984, 1.

dárok megjelenését, akik újra feltalálják a szándékos és képzeleti Utazást. A részleteket csak mint sci-fi történet elemeit tudom elképzelni, de nem tartom mindezt üres vágyakozásnak. A vándorlás bachelard-i poétikájára való törekvésem hiányos volna az utazás jövőjéről szóló ábránd nélkül, még ha bizonytalanságra ítéltetett is. De lehet, hogy ez már nem a „jövő”, hanem *jelen van* – csak még titkos és rejtett.

Van-e jövője az utazásnak? Ha hiszünk Ibn Al-Arabínak, kell, hogy legyen. „Mindannyian utasok vagyunk”, modja a *Futuhátban*, „mert az utazásnak nem lehet vége.” Ezek után bármely pesszimizmus helytelen és káros. Mindig reggel van, és mindig indul a karaván. Annyit tehetünk, hogy a Prófétával imádkozunk – „Ó, Uram, növelj csodákozásunkat” –, és elindulunk a Káoszban.

MAULÁNA DZSALALODDIN RÚMÍ³⁵

Rendes hivatás

Nincs egyéb dolgunk, uram,
könnyíts az italhordó szolgálatán;
Száki! Még egy kört kérünk –
hozz nekünk Jóból és Gonoszból.
Isten, uram, senkit nem teremtett
rendes hivatás nélkül;
Számunkra kijelölt feladata a
folytonos munkanélküliség:
nappal a fényben táncolva,
mint porszemek;
éjjel csillagként körüljárva
a szeretett holdarcát.
Végülis, ha azt akarja Ő, hogy dolgozzunk,
e bort nem teremtette volna;
egy tömlőnyivel ebből, uram
szaladnál még dolgot tenni?
Mit dolgozhatna egy részeges
a bor ivásának munkáján kívül?
ama szent évjáraté, melyet földön s égen
át vittek az Örök Menedékhelyre.
Ha egyszerű földi bort ittál, alszol
rá egyet, és elmúlik;

³⁵ Az esszé záró versek. A kiemelés P. L. Wilsontól származik. Ford. Sándor László. – *A szerk.*

húzd meg az Egy palackját, és fejed
követni fog sírodba.
A kegyelem forrása, uram,
Ingyen tölt;
s e pincérek oly édesen bánnak velünk,
Mint dajkalány a gyerekével.
Igyál, szívem, részegen járj,
bárhova mész, részegen járj,
taníts másokat eme élvezetre
és Isten mindig itatni fog.
Ha valahol szépséget látsz,
ülj le és légy tükre;
ahol csúfra találsz,
csúsztasd a tükröt zsákodba
Csavarogj boldogan az utcákon
Keveredve ifjúval és
Széppel,
És szavald „Nem, esküszöm
E városra...”^{*}
bravó!
...de a fejem, jaj
a fejem szédül e bortól;
kiíszom, és elhallgatok,
nem ülök itt, számolni az áldást,
mit számtan úgysem
érthet.

Ghazál

Ó nem, egy értelmiségi, az ő szerelmei közt?
Egy ilyen szépségé? Fúj! Lehetetlen!
Ne hagyd a nagyeszűt belépni ajtaján,
ne hozza fürdő ganéfüstjét a Keleti Szél!
Sajnálom, értelmiségi nem léphet be ide...
de szerető? Ah, százszor is szálám!
Az értelem mérlegel, az értelem töpreng –
s közben a szerelem a sztratoszférába párolog.

^{*} Korán 90:1. Mekkára, mint a Kinyilatkoztatás Városára utal, de kibővítve minden városra, ahol szépség és mámor a kinyilatkoztatás erejével bír.

Mire az értelem tevét szerez a Háddzshoz
a Szeretet megmássa a Sínai-hegyet
A Szeretet torkon ragad: „Firkász!
Feledd a puszta verset. Indul a csillaghajó!”

(Peter Lamborn Wilson: *Sacred Drift. On the Road with Doctor Maximus*. In: P. L. W.: *Sacred Drift. Essays on the Margins of Islam*, City Lights Books, 1993, 127–162.)

Fordította: Sándor László

