

Péri Benedek

Muḥammad Fuḏūlī (1483–1556) 166. gazelje és első magyar fordítása II.

5. Az ötödik párversben Fuḏūlī visszatér a szerelmes szenvedésének leírásához:

Yerden, ey dil göğe kavmışdı sirişkim meleşti
Onda hem kıymayacakdur oları efgānu
„A Földről az égbe űzte könnyem az angyalokat, ó szív!
Jajgatásod ott sem hagyja őket nyugodni.”

Mészáros Gyula fordítása:

„Az angyal sem várná ki a könnyeimnek végét,
Sírlammal az égben sem hagynék neki békét.”

A klasszikus költészetben megjelenő szerelem, ahogy arról már esett szó, szinte mindig beteljesületlen, s ezért folyamatosan a szomorúság érzésével párosul. Az elérhetetlen kedves utáni vágyakozás csak fájdalmat és keserűséget okoz a szerelmesnek, aki bánatában sír és sóhajtozik, zokog és jajveszékél. A klasszikus költészet alkotói szinte versenyt futnak azért, hogy a hagyomány megkövesedett toposzait minél ötletesebben csomagolják új külsőbe.

A hagyományos gazel-költészet közhelyei szerint a szerelmes könnyei hófehér gyöngyökként¹ és vörösrubintokként² potyognak, sóhajának fekete füstje

<http://dx.doi.org/10.24391/KELETKUT.2018.2.25>

¹ Bāḳīnāl:

Bu bāzār içre düşmez dāne-i eşkümler gibi geher
Gel ey cān rüştesini şimden girü dürr-i ‘Adenden geç
„Ebben a bazárban nem hull a földre oly gyöngy, mint könnyem,
Lelkem húrja jöjj, ne törődj az ádeni gyönggyel.”

Küçük, *i. m.*, 119.

² Emrī így fogalmazza meg:

Şanma kâdir degülem sîme gözümden gayrı
Dostum dîdeme gel la ‘l ü dürr ü mercân al
„Ne gondold, hogy szememből csak ezüstre vagyok képes,
Gyere, nézd szemem, s végy belőle rubintot, gyöngyöt s korallt!”

Saraç, *i. m.*, 166.

eltakarja az eget.³ Fuzûlî szerint a zokogás s a jajveszékelés nem egyszerűen a szerelem velejárója, hanem egyenesen kötelessége a szerelmesnek:

*Ey Fuzûlî ahıdup seyl-i sirişk aġlayalı
'İşk ehline figān etmeġi kânûn etdiŋ*⁴
„Ö Fuzûlî, azzal, hogy könnyed áradatként öntözöd,
A szerelem népe számára a jajveszékelést törvénnyé tetted”

S hogy a szerelmes könnyei az angyalokat miért űzik fel az égbe? Azért, mert olyan mennyiségben patakzanak, hogy az özönvízhez hasonlóan, amelyből csak Noé és a hajóján levők menekültek ki élve, az egész Földet elárasztják,⁵ ahogy az Nesīmî perzsa és Aḥmedî török nyelvű párverséből is kiviláglik:

*Ṭıfān-i Nūḥ khīzad agar sayl-i aşk-i mā
Az nāvdān-i dīda-yi mā sar furū kunad*⁶
„Noé özönvize kerekedik abból, ha könnyeink árja
Szemünk csatornáján át kiömlik.”

*Nūḥ ṭıfānın döker her kirpügüm çün aġlayam
Gözlerüm mevci katında cūşış-i deryā nedir*⁷
„Noé özönvize patakszik szempilláimról, ha sírok,
Szemem árjához képest mi a háborgó tenger?”

A szerelmes könnyei nyomán a Föld vízbe merül, amerre a szem ellát, a végeláthatatlan könnytenger hullámszik,⁸ s ez a könnyóceán oly hatalmas, hogy még a túlvilági lények sem tudnak átkelni rajta, ahogy azt Fuzûlî írja:

³ Aḥmedî ekként ad hangot ennek:

*Ben bî-ķarār hicriŋ odında çü āḥ edem
Ķorhar felek ki dūd-ıla encüm ķararalar*
„Én a nyugtalan, ha távolléted tüze miatt felsóhajtok,
Megretten az ég, hogy a füst befeketíti a csillagokat.”

Akdoğan, i. m., 355.

⁴ Gölpınarlı, i. m., 86.

⁵ Fuzûlî költészetében a szerelmes könnyeinek tengerével kapcsolatosan egy másik próféta, Mózes alakja is megjelenik:

*İki gözden revān etmiş sirişkim ķāmetiŋ şevķi
'Aşā-yı mu 'cizī gör kim iki bölmüş bu deryāyı*
„A termeted utáni epekedés megindította könnyeim.
Nézd a csodatévő botot, mely kettéválasztotta a tengert!”

Gölpınarlı, i. m., 142.

⁶ *Divān-i Nasīmī*, 121.

⁷ Aḥmedî, i. m., 297.

⁸ A végeláthatatlan könnytengert a vízben élő lények is eljönnek megcsodálni, ahogy az Fuzûlî egyik párversében olvasható:

*Töküp gözyaşını sensiz helâkim isterem ammâ
Ecel peykine seyl-i eşk girdâbı güzer vermez⁹*
„Könnyem hullatva a halált vágyom, ha nem vagy itt.
Âm a halál hirnökét a könnyár örvénye nem engedi át.”

Az angyalok tehát életüket féltve az égbe menekülnek, de a szerelmes gyötrelmei ott sem hagyják nyugodni őket, a sóhajtozás, a jajveszékeltetés megzavarja nyugalmukat.¹⁰ Olyannyira, hogy még az olvasójukat sem tudják végigmondani, az imádságukat sem tudják elvégezni, ahogy az Cāmī (megh. 1492) egyik párversében is történik:

*Har shab az tasbîh-i khud fauj-i malak mânand bâz
Bas ki bar ûj-i falak faryâd u afghân-i man ast¹¹*
„Az angyalok serege képtelen elmondani olvasóval végzett imádságát,
Jajgatásom és kiáltozásom olyannyira felveri az eget.”

A szerelmesek jajgatását, sóhajtozását hallva az ég sem maradhat tétlen, s az égi lények nagy megindultságukban jajveszékeltetni kezdenek, könnyekre fakadnak. A verseit Hatâyî néven jegyző szafavida sah, Ismâ‘îl (megh. 1524) legalábbis ezzel a túlzással igyekszik leírni szerelmi bánata súlyosságát.

*Ey Hatâyî îşidüp her dem menüm feryâdumi
Nâle kıldı nuh felekler âh u efgânum kimi¹²*
„Ó Hatâyî! Folytonos kiáltozásomat hallva,
Az ég mind a kilenc rétege az én sóhajtozásomhoz és jajgatásomhoz
hasonló kiabálásba fogott.”

*Her taraf ‘akslerimdir görünen yâ yığılup
Geldi su halkı sirişküm suyu nezzâresine*
„Mindenütt a tükörképem látszik. Vagy tán összegyűlték,
S eljöttek a vízben élő lények, hogy könnyem vizét megtekintsék.”

Gölpınarlı, *i. m.*, 135. Gölpınarlınál a főszövegben a *her taraf* ’mindenütt’ kifejezés helyett *her zaman* ’mindenkor’ áll, de jelentését tekintve a *her taraf* jobban illik a párversbe, s a kritikai apparátusból az látszik, hogy a kéziratok többségében ez is szerepel.

⁹ Gölpınarlı, *i. m.*, 69.

¹⁰ Hayâlî sóhajtozását az ostromágyú dörgéséhez hasonlítja, mely romba dönti az ég fellegvárát:

*‘Aceb mi kal‘a-i gerdün yıkılsa top-ı âhumdan
Raķîb-i kâfire uydu o meh bizimle yağıdur*
„Furcsa-e, ha az ég vára romba dől sóhajom ágyújától,
Hiszen a hitetlen vetélytárs felé hajlott az a hold, velünk szemben ellenséges.”

Tarlan, *Hayâlî*, 124.

¹¹ *Kulliyât-i Dîvân-i Jâmî*, 69.

¹² Cavanşir–Necef, *i. m.*, 239.

A perzsa–török költészeti hagyomány a könnyárba fulladás elől a mennybe menekülő, s ott a szenvedő szerelmes kínjait átérezve jajveszékkelő angyal képével a szeretett lény után vágyakozó szerelmes kétségbeesett vergődését, vigasztalhatatlan szomorúságát kívánja érzékeltetni. Mészáros Gyula fordításában ebből szinte semmi sem érződik. Nála az angyal nem életét féltve menekül a mindent elborító áradat elől, sokkal inkább eloldalog unalmában, hiszen nem bírja kivárni a „könnyek végét”. Az égben sem menedéket keres, ahol biztonságban lehet, hanem látva, hogy a szerelmes a zokogását csak nem akarja abbahagyni, a mennyben vígabb társaságot keres. A szerelmes sirámai is inkább bosszantják, semmint együttérző jajveszékeltetésre készítetik. Füzüli a párversben saját szívét szólítja meg, amit a fordító egész egyszerűen nem vesz figyelembe, s Füzüli kétségbeesett tépelődését, reményvesztett jajgatását egyszerű, érzelmeiktől mentes tényközlésként adja vissza. Mészáros Gyula mentségére szóljon, hogy nem volt könnyű dolga. Füzülinak elegendő volt a klasszikus költészetben jártas közönség előtt ismert hívószavakkal (angyal, könny, jajgatás) előhozakodnia, s mindenki tudta, miről van szó. A magyar fordítás mögül azonban hiányzik a hagyomány, és egy olyan közegben, amely nem ismeri a klasszikus költészet jel- és szimbólumrendszerét, képi világát, az eredeti szöveg többé-kevésbé szó szerinti fordítása meglehetősen üres és semmitmondó.

6. *Geçti mey-hāneden il mest-i mey-i 'ışkun olup*

Ne meleksin ki harāb etdün evin Şeytānı

„A nép szerelmed borától megmámorosodva elhagyta a kocsmát,
Miféle angyal vagy Te, hogy leromboltad (ti. le bírtad rombolni) a Sátán házát?”

Mészáros Gyula fordítása:

„Nem kell annak csapszék többet, aki meglát téged,
Sátán háza hatalmának mért vetettél véget...?”

A hatodik bejt a 166. gazel talán legkülönösebb és sok szempontból legérdekesebb párverse. A bor (*mey, şarāb, bāde*), annak ellenére, hogy az iszlám tiltja a borivást, a klasszikus perzsa–török költészeti hagyomány egyik legfontosabb szimbóluma,¹³ mely a költők túlnyomó többségénél nem az evilági élvezeteket, a korhely lerészegedést szolgálja, hanem olyan eszköz, mely ablakot nyit egy

¹³ Az iráni udvari életből az iszlám felvételét követően sem tűnt el a borivás szokása. A szaffarida, a számanida vagy a gaznavida udvarban távolról sem számítottak ritkaságnak a részeges tivornyák. A perzsa klasszikus költészetben a bor dicsérete a borivás régi, akhaimenida és szaszanida kori iráni hagyományait tükrözi. Vö. Ehsan Yarshater, *The Theme of Wine-Drinking and the Concept of the Beloved in Early Persian Poetry*. *Studia Islamica* 13 (1960) 43–53.

másik, a hétköznapi lét keretei között meg nem tapasztalható univerzumra.¹⁴ A bor – akárcsak a szerelem – olyan intoxikáns, melytől nem le-, hanem meg-részedve, a költő képessé válik egy másik, a földi léten messze túlmutató valóság megtapasztalására, alkalmassá válik a gnosztikus tudás befogadására.¹⁵ A klasszikus költészet szimbólumrendszerében ezért kiemelkedő jelentőséggel bír minden és mindenki, ami és aki a borral kapcsolatos. A csapszék különleges hely, ahol a hétköznapi lét „részegségéből”, nemtörődöm tudatlanságából felébredhet az ember,¹⁶ mert együtt van minden, ami az úton járót a másik való-

¹⁴ A fentiek fényében természetesnek tűnik, hogy bort inni a klasszikus költészet művelői szerint nemcsak magasztos céloktól vezéreltetve, hanem kedvtelésből, gondüzenként is lehet. A 15. század második felében keletkezett török nyelvű orvosi könyv, a *Hazā'in al-sa'ādāt* (A boldogságok tárháza) szerzője, Eşref b. Muhammed könyvének a borról és a borivásról szóló részében a bor hatásáról értekezve a következőket vetette papírra: *Ferāh eylemek yürege kuvvet vermek, bahadır eylemek zeyrek eylemek, cömerd eylemek, müriüvvet arturmak fasîh dillü eylemek dahi ne kadar cāna faydası kim ayruķ ot ya ma 'cün kılmaz.* „Megvidámít, a szívet megerősíti, az emberbe bátorságot önt, és nagylelkűsége sarkallja. Szítja a vitézséget, és ékesen szólóvá tesz. Ezeken kívül még más olyan hasznos tulajdonsága is van, amely a fűben és az összetett drogokban nem található meg.” [Nadir İlhan, *Eşref b. Muhammed: Hazā'inus'-Sa'ādāt*. (Doktora tezi) Elazığ, 1998, 250.] A bor fent említett tulajdonságait a török klasszikus költészet alkotói is nem egyszer emlegetik:

Nevāyī a bor hasznáról többek között a következőket írja:

Sākīyā mey tut ki hecr endühūdin min tilbeni

Fārig etken sāgar u peymāne boldı 'ākibet

„Sākī! Adj bort, mert a magány okozta bánatból, engem, az őrlöttet,

Végül csak a kupa és a pohár szabadít meg.”

Kut, *i. m.*, 81.

Hüdāyī-i Kadīm (megh. 1583) a bor búzúzó hatását mitikus magasságokba emeli:

Mey iç hüccūm edecek ef'ī-i gam u guşşā

Ki ejdehālari ey dil zebun eder tiryāk

„[Ha] a bánat és a bú sárkánya támad [rád], igyál bort!

Ó, szív! Hisz a sárkányokat elpusztítja az ellenszer.”

Mehmet Demiralay, *Hüdāyī-i Kadīm* (16. yy.) *ve dīvānı. İnceleme–tenkidli metin.* (Yüksek lisans tezi) Isparta, 2007, 124.

¹⁵ Seyyed Hossein Nasr, *Islamic Philosophy from its Origin to the Present. Philosophy in the Land of Prophecy.* New York, 2006, 179, 182.

A borról mint az igazi tudás megszerzését segítő szubsztanciáról Kelāmī (megh. 1596) a következőket írja:

Olaldan mey-i 'ışkdan mest ü mencūd

Bu gaflet serāyında hüşyārdur dil

„A szerelem borától megmámorosodott és bánatos lett,

És a tudatlanság palotájában tudatára ébredt a szív.”

Mustafa Karlitepe, *Kelāmī Dīvānı.* (Yüksek lisans tezi) Ankara, 2007, 345.

¹⁶ Kelāmī gondolataihoz nagyon hasonlóan fogalmaz Hāzīn-i Lāhijī (megh. 1767):

Bi-jān chu khiżmat-i maykhāna-rā kamar basta

Sar-am zi mastī-yi asūdagī bi-hūsh āmad

„Mikor őszintén elköteleztam magam a csapszék szolgálatára,

A kényelem mámorából öntudatra ébredtem.”

Dīvān-i Hāzīn-i Lāhijī. Bi-taših-i Zabihallāh Şāhibkār. Tehran, 1378/1999, 301.

ság megtapasztalásához segíti: a szeretett lény és a bor, a gnosztikus tudáshoz vezető mámor két forrása, ahogy az Aḥmedī, Hatāyī és Revānī (megh. 1524) alábbi párverseiben is olvasható:

Mey-hāne yer durur baṇa vü mey-furūş yār
*Dahī işüm ne cāmi ‘ü yā-hud haṭīb ile*¹⁷
„A csapszék az én otthonom, s a csapos a kedvesem,
A dzsámival, a prédikátorral mi dolgom?”

Ey ki ser-hoşdur dodaguñ leblerüñ peymānedür
*Ol sebebden ‘āşıkun dā’im yeri mey-hānedür*¹⁸
„Ó, mert szájad mámoros, s ajkad kehely,
A szerelemesek helye mindig a kocsmában van.”

Sākiyā la ‘lūñ şarāb-i erguvānumdur benüm
*Gūşesi mey-hānenüñ eski mekānumdur benüm*¹⁹
„Ó csapos! Rubint ajkad bíborszín borom,
A csapszék zuga régi otthonom.”

A klasszikus költészet toposzai szerint a legnagyobb, a végső titkot az ember csak a csapszékben értheti meg, a megvilágosodásra csak itt juthat el, mert a bor segít megszabadulni a szigorú keretek közé szorított hétköznapi létnek a lelki tisztánlátást elhomályosító kötöttségeitől, s lehetővé teszi, hogy a borivó felismerhesse a végső titok igazságát. Aḥmedī a gondolatot a következőképp fogalmazza meg:

Mey-hānede bu gözlerüme keşf olur ḥarem
*Zi gāyet-i ‘ināyet ü zi āyet-i kerem*²⁰
„A csapszékben szemeim előtt feltárul a titok
A nagy kegynek és bőkezűségnek köszönhetően.”

Az örök igazság megértésének és megtapasztalásának útján egyedül, az utat és az utas előtt tornyosuló akadályokat jól ismerő vezető nélkül senki sem boldogulhat. A megvilágosodottak, a mágusok nagy öregje (*pīr-i mugān*), a kocsma „felkentjei” (*harābāt erenleri*) segítségével azonban az, aki elszánt, célba érhet. Az úton csak lépésről lépésre lehet végigmenni, a megismerés, a szerelem borát

¹⁷ Aḥmedī, *i. m.*, 544.

¹⁸ Cavanşir–Necef, *i. m.*, 374.

¹⁹ Ziya Avşar, *Revānī Dīvānı*. Ankara, 2017, 326.

²⁰ Aḥmedī, *i. m.*, 487.

csak kortyról kortyra lehet meginni, s a lelki vezető tudja csak, ezt a bort ki mekkora kortyokban fogyaszthatja. Kelāmī erről így ír:

Harābāt erleri esrāra vākıf olmayan rinde
*Mey-i şevk-i ilāhī dolu bir peymāne vermezler*²¹
 „A kocsmá felkentjei a titkot [még] nem ismerő keresőnek
 Az Isten utáni vágyakozás borából nem adnak egy teli kupányit.”

Az énjét maga mögött hagyó és az örök isteni igazságban feloldódó, a gnosztikus tudás megtapasztalásától megmámorosodott ember a kocsmát többé nem akarja elhagyni. Revānī, akinek költészetében központi szerepet játszik a bor motívuma, több párversében is hangot ad annak a meggyőződésének, hogy a személyes istenélményt kereső embernek a kocsmában a helye:

Olmaz kūy-i mugāndan hīç fenā ehli irag
*Mest olana gūşe-i mey-hāne olurmuş yatağ*²²
 „A feloldódás²³ népe a mágus szegletétől (ti. a csapszéktől) el nem
 távolodik,
 A megmámorosodottnak a kocsmá szeglete a fekhelye.”

Bağa çok hāletler irdi zāhidā peymāneden
*Gitmezem bir dem sebūves gūşe-i mey-hāneden*²⁴
 „Ó aszkéta, sok látomásban volt részem a kupától,
 Akár a [boros] korsó, egy pillanatra sem hagyom el a csapszék zugát.”

A végső igazságot keresők, a klasszikus költészet szóhasználatában a „szerelmesek” (‘aşık, tsz. ‘uşşāk), helye tehát nem a dzsámiban, a mecsetben vagy éppenséggel a derviskolostorban van, mert az igaz úton járó ezeken a helyeken semmit vagy csak rosszat, értéktelent tanulhat,²⁵ hanem ott, ahol borhoz lehet

²¹ Karlitepe, i. m., 268.

²² Avşar, i. m., 280.

²³ A *fenā* terminus pontos jelentéséhez ld. Gerhard Böwering, Baqā’ wa fanā’. In: *Encyclopaedia Iranica*. Elektronikus kiadás. Online elérhető: <http://www.iranicaonline.org/articles/baqawa-fana-sufi-term-signifying-subsistence-and-passing-away> (2018. május 24.).

Ahmedī a *fenā* jelentését és a „szerelmesek” kocsmához fűződő viszonyát az alábbi szavakkal jellemzi:

Çün fenādurr kendülikden aşlı cümle tã ‘atuy
Bes münacātuñ yiri ‘aşıklara mey-hānedür
 „Mivel a teljes odaadás alapja az éntudat megsemmisülése,
 A szerelmesek számára Isten dicséretének színtere a kocsmában van.”

Ahmedī, i. m., 386.

²⁴ Avşar, i. m., 329.

²⁵ Az ortodox iszlám szent terei, a dzsámi, a mecset vagy a medresze ezzel szemben a klasz-

jutni, vagyis legfőképpen a csapszékben. Nevāyī, a Fuzūlī által is nagyra tartott költő ezt a következőképpen fogalmazza meg:

İşit mey-hâne içre deyr pīridin Ḥaḵḵ esrārī
*Ki vā ‘iz hānḵahda gāh der efsāne geh efsūn*²⁶
 „A kocsmában, a kolostor öregjétől halld az Igazság titkait!
 Mert amit a rendházban mond a prédikátor az vagy mese, vagy szem-
 fényvesztés.”

Az igazságot kereső ember ezért elhagyja a muszlim vallásosság szent tereit, s a gnosztikus tudásért a kocsmába megy, ahogy azt Bāḵī is teszi:

Hānḵahdan togrī ‘azm itse n’ola mey-hāneye
*Bāḵī çün böyle irşād eylemişdür pīr-i ‘ışḵ*²⁷

szikus költészetben gyakran a csapszék ellenpólusaiként szerepelnek, ahol a transzcendentális valóságról semmit sem lehet megtudni, a földi világon túli univerzummal nem lehet kapcsolatot teremteni, ahol a képmutatás és a kétszínűség az úr. A kocsmá és az ortodox szent helyek szembeállítására sok példát lehetne hozni. Az alábbiakban Aḥmedī, Bāḵī és Revānī egy-egy párverse illusztrálja a két pólus ellentétét:

Mescid ü medreseye şaldı riyā şirk ü nifāk
Şirkden kurtulayım diyene mey-hâne gerek
 „A képmutatás, a bálványimádás és a kétszínűség a mecsetre és a medreszére rontott, Annak, aki azt mondja, hadd szabaduljak meg a bálványimádástól, a csapszékre van szüksége.”

Aḥmedī, *i. m.*, 438.

Meclis-i va ‘za oturmak katı alçaḵlıḵdur
Şadr-i mey-hâne-i ‘irfāna yetiş rif’at bul
 „A gyülekezetben prédikációt hallgatni igen álságos dolog,
 Juss el a bölcsesség csapszékének fő helyére, s leld meg az emelkedettségét.”

Küçük, *i. m.*, 210.

Ha a hitszónok mégis bölcsnek bizonyulna, kiderül, hogy tudását ő is a csapszékben szerezte:

Verse ma ‘nīden haber mescidde vā ‘iz taḵ midur
Kim hum-i mey gibi tutmuş güşe-i hum-hāneyi
 „Ha az igazi tudásról adna hírt a hitszónok, nem csoda,
 Hisz akár a boroskorsó, ő is a csapszék szegletében lakik.”

Avşar, *i. m.*, 426.

²⁶ Nevāyī, *Bedāyi’*, 335.

²⁷ Küçük, *i. m.*, 181. Bāḵī párverse Ḥāfiż két gazeljének egy-egy bejtjét idézi. Az egyikben a dervisek lelki vezetője indul el, s megy a mecsetből egyenesen a csapszékbe, a másikban Ḥāfiż teszi ugyanezt:

Dūsh az masjid sūy-i may-khāna āmad pīr-i mā
Chī-st yārān-i tarīqat ba’d az īn tadbīr-i mā
 „Tegnap a mecsetből a kocsmába ment a mesterünk.
 Úton járó társak! Most mit tegyünk?”
Zi hānakah bi-may-khāna mī-ravad Ḥāfiż
Magar zi mastī-yi zuhd ü riyā bi-hūş āmad

„Mi van, ha a kolostorból egyenesen a csapszékbe megy
Bākī? Mert hiszen ily útmutatást adott a szerelemben lelki vezetőnk.”

A csapszékben a „szerelmes” hátat fordít addigi életének, és a borért cserébe zálogba csapja mindenét, ami a vallásgyakorlás hagyományos útjához kapcsolja, a derviscsuháját, a turbánját és az olvasóját. Nevāyī és Muhibbī is hangsúlyozza, hogy ha ezt nem teszi meg, nem indulhat el azon az Istenhez vezető úton, amelynek kiindulópontja az átlag muszlim számára tiltott hely, a kocsmá.

*Meyge rehn olmay fenā deyride tesbīh ü ridā
Pīr-i deyr etmes havāle ilge zünnār ü şalīb*²⁸

„Ha a feloldódás kolostorában (ti. a csapszékben) nem csapja zálogba olvasóját és csuháját,
A kolostor öregje nem adja oda az embernek a hinduk szent zsinórját és a keresztet.”

*Rehne verdüm tēcumi bāde temennā eyledüm
Bir kadeh meyle cihān mülkini temāşā eyledüm*²⁹
„Zálogba csaptam dervis süvegem, borra vágytam,
Egy pohár boron keresztül az egész világot megláttam.”

A klasszikus török gazel-költészetben a csapszékhez kapcsolódó, a perzsa klasszikus irodalmi hagyományból örökölt pozitív képzetek annyira mélyen gyökeret vertek, hogy a kocsmá még az olyan költők verseiben is vonzó és kiemelkedő fontosságú helyként szerepel, akik a „civil” életben minden bizonytalansággal viszonnyultak a borhoz, hiszen a borivást tiltó ortodox iszlám tanításainak védelmezőjeként léptek fel, sőt akár még tettek is a borivás tilalmának betartásáért.³⁰

„A kolostorból a csapszékba megy Hāfiz,
Talán kijózanodott az aszkézis és a képmutatás részegségéből?”

Dīvān-i Kāmil-i Hāfiz, 79, 150.

²⁸ Kut, i. m., 64.

²⁹ Ak, i. m., 536.

³⁰ A napjainkban is élő klasszikus perzsa költészeti hagyomány költői közül kiváló példa erre az iráni iszlám forradalom szellemi vezérének, Khomeynī Ayatollahnak a költészete. A csapszék és a borivás még Hōmeynī verseiben is pozitív szöveggörnyezetben fordul elő:

*Jāmī nūsh va bar dar-i may-khāna shād bāsh
Dar yād-i ān firishta ki tawfīq dād bāsh*
„Idd ki a kupát, és légy boldog a csapszék ajtajában,
Emlékezz arra az angyalra, aki megjutalmazott!”

Khūmaynī, *Bāda-yi ‘ashq. Ash ‘ār-i ‘arīfāna-yi Ḥaẓrat-i Imām-i Khūmaynī*. Tehrān, 1368/1989, 35.

Muhammad Şibānī egyes, nemcsak a vele egykorú történetírók, hanem önéletrajzi ihletésű versei is az ortodox szunnita iszlám védelmezőjeként, a törvényt betartó és akár fegyverrel is betartató, a hitetleneket az igaz útra terelő uralkodóként mutatják be:

*Çünki Haḳ kıldı ‘ināyat bizgä ‘izz ü taht ü tāt
Biz taḳı şukrānaga berdük şarī‘atga ravāc³¹
„Mert az Isten most minékünk trónt, királyságot adott,
Hálaképpen én betartom, biz a törvényt, mit szabott.”*

*Çün şarī‘at yolıda koyduk ḳadem iḥlāş ile
Barça ‘ālemni şerī‘at birle münḳād eyledük³²
„Mivel igaz szívvel léptünk a törvény útjára,
Az egész világot a törvénnyel meghódítottuk.”*

A várakozással ellentétben, verseiben mégsem elítélő, megvető hangon szól a csapszékről, nem úgy ír a kocsmáról, ahogy az a szunnita iszlám törvényeinek eltökélt oltalmazójától elvárható volna. Sőt, épp ellenkezőleg, a klasszikus költészeti hagyományt követve a kocsmát szinte kizárólag pozitív szöveggörnyezetben említi. Így tesz például a borivás és a kocsmá dicséretének szentelt 182. gazeljében, amelyben megjelenik a téma szinte valamennyi költői közhele. Şibānī versében a törvény, az ortodox szunnita vallásosság képviselői, a törvényes rendért felelős tisztségviselő (*muḥtesib*), a dervis (*şūfī*), az askéta (*zāhid*) és fontos kellékei, a dervisek csuhája (*hırḳa*) és turbánja (*destār*), vagyis mindaz, amit a való életben a költőuralkodó fontosnak tartott és védelmezett, a boriváshoz és csapszékben szerezhető tapasztalatokhoz képest értéktelennek tűnik. A dervis társasága nem kívánatos, a rendfenntartó nem ismeri az igazi vallásosságot, az askéta önelégült, az istenkereső ember a csuháját és a turbánját zálogba adja, hogy borhoz jusson, amely a személyes és eksztatikus istenél-ményhez segíti.

*Ne diyür-sin ay köngül mey-hāne sarı barmagım
Hayf bolgay mensizin men şūfī bile barmagım
Bī-haber-sin muḥtesib başıng üçün men ‘etmegil
Uşbu mezhebe yetişmey mümkün irmes turmagım
Zāhid-i hud-bīn manga özüngni sen körsetmegil
Zühdüng üçündür özüm mey-hānega tapşurmagım
Hırḳanı koydum girev mey-hānede destārı hem
‘Āşık-ı miskīn turur-men yoktur özge turmagım*

³¹ Yakup Karasoy, *Şiban Han Dīvānı*. Ankara, 1998, 99.

³² Karasoy, *i. m.*, 165.

*Kıpkızıl meyni körer-min cür ‘ada ay la ‘l-leb
 Dāyimā cür ‘a lebindin haddın aştı sormagım
 Ay Şibān mey-hānede Hüssām u Mecnūn birle bol
 Ikki cihāndın yahşıdur Mecnūn bile olturmagım³³
 „Ó, a csapszék ajtajához, mondd, miért hajtasz, szivem?
 Öntudatlan fekszem én. Egy szúfi, jaj, mit mond nekem?
 Hé, te erkölcsösöz! Te mit tudsz bármiről?! Engem ne tilts!
 Mert e kör híján a léthez biz erőm nem lesz nekem.
 Hé, te öntelt és hiú aszkéta! Hagyj, hordd el magad!
 Épp miattad tettem át kocsmába, tudd meg, székhelyem.
 Lám, a kocsmában maradt dervisruhám rég zálogul,
 Hú szerelmesként e létben már ilyen nem kell nekem.
 Ó, rubintajkúm! Kupámban bort találtam, vérverest,
 És kupám ajkát be jó, hogy csókkal illetgethetem.
 Na, Sibán, most kocsmatársad jó Hüsám s Medzsnún legyen,
 Két világnál többet ér, Medzsnúnt hogy én ismerhetem!”*

Bár mint arról már esett szó, az iszlám törvényei tiltják a bor és más szesz italok fogyasztását, a soknemzetiségű Oszmán Birodalomban ez a tiltás nem vonatkozott a más vallású alattvalókra. Ezért különösen a fővárosban, Isztambulban működtek szép számmal elsősorban görög és zsidó tulajdonosok kezében lévő csapszékék, melyek látogatói között bőven akadtak muszlim vallásúak is.³⁴ A kocsmák tevékenységét a szultánok jobbra megtúrték, mert a borforgalmazásból az állam tekintélyes hasznot húzott, ám időnként az ideológiai megfontolások a gazdasági érvek fölé kerekedtek, s ilyenkor a csapszékék nem kerülhették el a sorsukat.³⁵ Ez történt 1562-ben is, amikor Nagy Szulejmán a kocsmákat bezáratta, a borszállító hajókat pedig felgújtatta.³⁶ Az Aranyszarvöböl vizén lángoló, s az éjszaka sötétjét bevilágító hajók pusztulásának látványa megihlette a kor nagy költőjét, Bākīt, s *Reh-i mey-hāneyi kat ‘ itdi tīg-i qahr-i sulṭānuj* („A csapszékbe vezető utat elvágta a szultán haragjának a kardja”) kezdetű gazeljében állított emléket a történeteknek.³⁷

A költő szultán gazeljeiben azonban a kocsmákkal vagy a borivással szembeni ellenérzésnek bár akad nyoma,³⁸ a csapszékkel és a borral kapcsolatosan

³³ Karasoy, *i. m.*, 193.

³⁴ Fodor Pál, Egy antiszemita nagyvezír? In: Fodor Pál, *A szultán és az aranyalma*. Budapest, 2001, 135.

³⁵ Fodor, *i. m.*, 140.

³⁶ Çavuşoğlu, *i. m.*, 53.

³⁷ Küçük, *i. m.*, 272–273.

³⁸ *Mezheb-i pîr-i mugândur hem dahi dîn-i Mesîh
 Bâde hakkında helâl denmiş degül ammâ şahîh
 „A mágusok nagy öregjének rendje és a Messiás vallása,*

többször a klasszikus költészet megszokott képei köszönnek vissza. A bor megjelenik mint különleges ízélményt nyújtó élvezeti cikk:

*Yokdurur şekkerde lezzet ol ki vardur bādede
Sür yüzüñi sākinüñ ayağına dāmānın öp*³⁹
„Nincs a cukornak oly íze, mint a bornak.
Arcod érintse a csapos lábát (kupáját), köntöse szegélyét csókold meg!”

Mint a bánatot elkergető, vidámságot adó ital:

*Dāfi ‘-i gamdur dilā nūş eyle cāmı iç şen ol
Ger keder var ise dilde anı şāf et rüşen ol
İç kıvarsun dostum gülgün yanağın gülleri
Bezm-i meydür ey lebi gonca açılup gülşen ol*⁴⁰
„Ó szív, ez a bánat elűzője, fenéki a kupát, igyál, légy vidám!
Ha bánat van a szívben, töröld el, s légy csillogó.
Igyál barátom, pirosodjék ki orcád rózsája!
A bor ünnepe van. Ó, bimbóajkú, viruljál, légy rózsakert!”

A bor Muhibbīnāl lehet az igazságot felfedő mérőműszer:

*Mey mihekdür kişinüñ içerisin taşra kıılır
Nık ü bed zāhir olur böyledürür kār-i kadeh*⁴¹
„A bor olyan, mint a próbakő. Az ember bensőjét megmutatja.
A jó és rossz látható lesz. Így van ez a boros kupával.”

A bor a végső titkot megérteni segítő intoxikáns:

*Bir kadeh meyle cihān sırrı ‘iyān oldı baña
Ben nice olmyayım böyle hevā-dār-ı kadeh*⁴²
„A kupa bor felfedte előttem a világ titkát,
Hát hogy ne vágnék a kupára.”

A borról azt mondták, szabad, de ez helytelen.”

Ak, i. m., 127.

³⁹ Ak, i. m., 75.

⁴⁰ Ak, i. m., 516.

⁴¹ Ak, i. m., 126.

⁴² Ak, i. m., 126.

Muhibbî költészetében a borhoz hasonlóan a kocsmá ábrázolása sem tér el a klasszikus hagyományban megszokottól. A csapszék szinte mindig pozitív szövegkörnyezetben kerül elő. A kocsmá az élet vizének forrásához hasonló hely:

*Hızr eger arayaraķ buldı ise āb-i hayāt
Pīr-i mey-hāne keremden anı her an getürür*⁴³
„Míg Hızr próféta csak hosszas kutatás után találta meg az élet vizét,
A kocsmá öregje az Isten kegyéből azt bármikor előhozza.”

A csapszékben az istenkereső ember többet tudhat meg a végső célhoz vezető útról, mint a mecsetben, a kiüresedett vallásosság színterén:

*Gel berü mey-hāne küncinde harābāt ehli ol
Vā ‘izā mesciddeki bu kırı gavgādan nolur*⁴⁴
„Gyere a kocsmába, s a sarokban állj a korhelyek közé!
Prédikátor! A mecsetbéli hiábavaló zajongásból mi hasznod lehet?”

Ahhoz azonban, hogy valaki a kocsmában menedékre leljen és a csapszék öregje tanítványául fogadja, fel kell adnia addigi életét, s amint arról már szó esett, a borért cserében zálogba kell tennie az ortodox vallásosság kézzelfogható kellékeit, a csuhát, az olvasót, az imaszőnyeget:

*Zāhidā ister isen pīr-i mugāndan ķadeķi
Reķn iķün hırķa vü tesbīķ ile seccāde getür*⁴⁵
„Aszkéta! Ha a mágusok öregjétől kupát szeretnél,
Zálogul hozd el csuhád, olvasód, imaszőnyeget!”

Az eddig idézett példákhoz képest a bor megítélésében Fuzūlî gazeljeiben különös kettősség figyelhető meg. A költő a klasszikus költészet hagyományait követve többnyire dicsőíti a bort és a borivást, ám egyes verseiben ezzel homlok-egyenest ellenkező véleményt formálva elítéli a bor élvezetét. Hol azt mondja, hogy a bor sajka a bánat viharos tengerén, melynek többet köszönhet, mint Noé a bárkájának,⁴⁶ vagy az igazi bűnbocsánatot csak borissza ember nyerheti el,⁴⁷

⁴³ Ak, i. m., 323.

⁴⁴ Ak, i. m., 156.

⁴⁵ Ak, i. m., 323.

⁴⁶ *Hücüm-i gamda maķa anı etdi zevraķ-i mey
Ki etmedi anı Tūfān olanda keķti-i Nūķ*
„A bánat áradásakor olyat tett a bor sajkája nekem,
Mít az Özönvíz idején Noé bárkája sem tett meg.”

Gölpınarlı, i. m., 36.

⁴⁷ *Mey iķmeden açılmaz imiķ bāb-i magfıret*

s arra biztat mindenkit, akit bánat gyötör, hogy igyék bort,⁴⁸ hol pedig arról beszél, hogy a bor élvezetéből semmi jó nem származik,⁴⁹ hiszen a bor nyújtotta öröm mulandó.⁵⁰ Egyik gazeljében még ennél is messzebbre megy, amikor a bor élvezetét és a szerelmet az Isten elleni lázadásnak bélyegzi.⁵¹

A vizsgált párversben a költő nem kevesebbet sugall, mint hogy kétféle bor létezik, a világi örömet adó ital, amelyet a kocsmában árulnak, s a szerelem bora, mely az előbbinél sokkal ízletesebb. Aki a szerelem borától ittasodik meg, többé nem kívánja a szőlő részegséget okozó levét, hanem hátat fordít a kocsmának és a szeretett lényhez, az angyalhoz siet, akinek akkora hatalma van, hogy még a sokakat vonzó, népszerű kocsmát is romlásba, pusztulásba taszítja.

A kétféle bor, a szerelem bora és a közönséges bor szembeállításának gondolata a klasszikus költészetben nem Fuzūlínál fordul elő először. A szerelem borát, amely csak örömet ad, a törvény nem tiltja, nem úgy a hétköznapi bort, amely ráadásul még másnaposságot, gyötrelmet is okoz. Ez a gondolat fogalmazódik meg Şāh Ni‘matullāh Valī (1330–1431) perzsa és Revānī török párversében:

May nūsh may-i ‘ashk ki pāk-ast u ḥalāl-ast

Īn may na sharābī-st ki dar shar‘ ḥarām-ast⁵²

„Igyál bort! A szerelem borát, mely tiszta, mely a törvény szerint szabad, Ez a bor nem olyan bor, amelyet a törvény tilt.”

Sevkindler bu bābda pīr-i mugān iĉer

„Borivás nélkül nem nyílt volna ki a megbocsájtás kapuja,
Erre esküdött a mágusok öregje.”

Gölpınarlı, i. m., 54.

⁴⁸ *Ey esīr-i dām-ı gam bir gūşe-i mey-hāne dut*

Dutma zühhāduş muhālif pendini peymāne dut

„Te, ki a bánat csapdájának foglya vagy, a kocsmában keress helyet magadnak!
Ne fogadd meg az aszkéták ezzel ellentétes tanácsát, ragadd meg a kupát!”

Gölpınarlı, i. m., 29.

⁴⁹ *Şarāb-i nāb zevkinden ne ḥāsil çün değil bākī*

Riyāz-i ‘ömre miş kez su verüp āḥur kurutduş dut

„A tiszta bor élvezetéből mi [jó] származhat, hisz nem maradandó,
Az élet kertjét ezerszer locsoltad vele, míg végül ki nem szárítottad.”

Gölpınarlı, i. m., 30.

⁵⁰ *Bī-baḳādur neş‘e-i mey zevkin etdim imtiḥān*

Hic zevki bākī olmaz neş‘e-i dīdār tek

„Nem maradandó a bor okozta öröm, élvezetét próbáltam már,
Nem ad más maradandó örömet, mint a szeretett lény megpillantása.”

Gölpınarlı, i. m., 92.

⁵¹ *Ey Fuzūlī mey ü ma ‘şuk mezākın terk et*

Özüñü ‘āsī-i dergāh-i İlāh etme daḥi

„Hé Fuzūlī, fordulj el a bor és a kedves kínálta örömtől!
Ne légy az Isten ellen lázadó!”

Gölpınarlı, i. m., 161.

⁵² *Dīvān-i Shāh Ni‘matullāh Valī*. Muqaddima: Sa‘īd Nafisī. Teheran, 1370/1991, 142.

*Sāḳiyā cām-i maḥabbetden olupdur serhoş
Sen Revānīyi bu dem şanma mey-i nāb ile mest⁵³*
„Csapos! A szerelem poharából lett ittas
Revānī. Ne gondold, hogy a tiszta bor tette mámorossá!”

A klasszikus költészetben nem példa nélkül álló, hogy az istenkeresés útján járó ember, akárcsak Fuzūlī, megízleli az isteni lét, a „szerelem” borát, megmámorosodik tőle, s attól a pillanattól fogva, a földi szőlő evilági leve már nem okoz neki örömet. Erről a tapasztalásról számol be perzsa párversében Kh‘ācū-yi Kirmānī (megh. 1352), török bejtjében Kelāmī:

*Mudām chūn zi may-i ‘ashq mast u madhūshī
Bī-rīz bāda va dard-i sar-i khumār ma-kash⁵⁴*
„Mert a szerelem bora tesz téged mámorossá és örüllté,
Önts ki hát a bort, és ne szenvedj a másnaposság okozta fejfájástól!”

*Mey-i hum-hāne-i tevḥidden mest-i müdāmuz biz
Anunçün geçmişüz zevk-ı şarāb-ı erguvānīden⁵⁵*
„Az Isten egyedülisége csapszékének borától vagyunk ittasak mindig,
Ezért mondtunk le a vörös színű bor élvezetéről.”

Ahogy a borivás kérdésében, úgy a csapszékkel kapcsolatosan is megfigyelhető ez a kettősség. Fuzūlī gazeljeiben a kocsma szerepel mint „áldott királyság”, amelynek jólétéért imádkozik:

*Fuzūlī buldı genc-i ‘āfiyet mey-hāne küncinde
Mübārek mültür ol mülk vīrān olmasun yā Rab⁵⁶*
„Fuzūlī jólétének kincsét a csapszék zugában lelte meg,
Áldott királyság ez, el ne pusztuljon, Uram!”

Felbukkan mint biztonságot adó menedék, amely megóv a sors kíméletlenségétől, a bánat okozta szenvedéstől:

*Devrān havādişinden yok bāķımız Fuzūlī
Dār ül-amānumız mey-hāneler bucağı⁵⁷*

⁵³ Avşar, *i. m.*, 190.

⁵⁴ *Dīvān-i Ash‘ār-i Kh‘ājū-yi Kirmānī*. Bi-ihitmām va taşhīḥ-i Aḥmad Suhaylī Kh‘ānsārī. Tehran, 1369/1990, 711.

⁵⁵ Karlitepe, *i. m.*, 367.

⁵⁶ Gölpınarlı, *i. m.*, 20.

⁵⁷ Gölpınarlı, *i. m.*, 153.

„A sors csapásai nem hagynak nyugtot nekünk, Fuzūlī,
A kocsmák szeglete a mi menedékünk.”

*Gerçi gam maḳṣūdı katl-i bī-günāhumdur benüm
Gam deḡil çün künc-i mey-hāne penāhumdur benüm*⁵⁸
„Bár a szomorúság az én büntelen életemre tör,
Nem kell szomorkodni, a kocsmá menedéket ad nekem.”

A csapszék „szent hely”, ahová az Istent kereső Fuzūlī elzarándokol:

*Zā'ir-i mey-hāneyem mug secdesidür tã'atım
İşk pīrim naḳd-i cān nezrüm tevekkül nīyetüm*⁵⁹
„A kocsmá zarándoka vagyok, a mágus imádata imádságom,
A szerelem a lelki vezetőm, lelkem aprópénze áldozatom, az önátadás a
végső célom.”

A kocsmá nála is feltűnik úgy, mint a hagyományos vallásosság szent tereinek ellenpólusa: a mecsetbe csak az ostobák járnak – aki az örök igazságot, a tudást keresi, az jobban teszi, ha nem követi őket, inkább a kocsmába megy:

*Ey Fuzūlī verā' ehli reh-i mescid dutmış
Sen reh-i mey-kede dut uyma bu güim-rāhlara*⁶⁰
„Hé Fuzūlī, az ostobák a mecsetbe mentek,
Te vedd csak az irányt a kocsmá felé, ne kövesd a tévelygőket!”

Fuzūlī egyik, a ramazánt, a böjti hónapot idéző gazeljében a csapszéket egyenesen a mennyországhoz hasonlítja, kapuját a paradicsoméhoz, s olvasóit arra szólítja fel, fohászkodjanak a böjt idején zárva tartó csapszékek kinyitásáért:

*Ramazān ayı gerek açıla cennet kapısı
Ne revā kim ola mey-hāne kapısı baḡlu
Feth-i mey-hāne içün okuyalum fātihalar
Ola kim yüzümüze açıla bir baḡlu kapı*⁶¹
„A ramazán havában megnyílik a Mennyek kapuja,
Nem helyes hát, hogy a kocsmá kapuja zárva maradjon.
Fohászkodjunk a kocsmá kapujának kinyitásáért,
Nyíljék meg előttünk ez a bezárt kapu!”

⁵⁸ Gölpınarlı, *i. m.*, 180.

⁵⁹ Gölpınarlı, *i. m.*, 115.

⁶⁰ Gölpınarlı, *i. m.*, 134.

⁶¹ Gölpınarlı, *i. m.*, 127.

Mindezekkel teljesen szemben áll a vizsgált gazel szóban forgó párverse, ahol Fuzûlî a kocsmát a Sâtân házának nevezi, s örömének ad hangot, hogy a kedves, az angyal, a csapszéket tönkretette. Vajon mi ösztökélte Fuzûlît arra, hogy a klasszikus költői hagyománynak a borról, a borivásról és a kocsmáról sugallt elismerő képével szakítson, s a csapszéket a Gonosz tanyájának bélyegezze? Már Gölpınarlı felvetette, hogy a költő, akitől nem állt távol a léha kicsapongás, s ifjú éveiben nem vetette meg a földi lét örömeit, öregkorában, halála közeledtét érezve szakított addigi életével és megtért.⁶² Az elméletet alátámasztani látszik Fuzûlî egy kaszida-formában megírt narratív költeménye, mely az elemzés szerint a költő megtéréséhez, a borivásról való lemondásához vezető út utolsó állomását írja le részletesen.⁶³

Mészáros Gyula a párverset meglehetősen nagyvonalúsággal kezelte. Bár az első fél sor fordítása többé-kevésbé visszaadja az eredeti szöveg mondanivalóját, hiányzik belőle a szőlőből készült, evilági bor és a szerelem borának szembeállítás, s a fél sor – így leegyszerűsítve – sokat veszít kifejezőerejéből. A második fél sor magyarítása még kevésbé mondható sikeresnek. Mészáros a *melek* 'angyal' jelentésű szót egész egyszerűen kihagyja a sorból, a *ne* 'mi? milyen? miféle?' kérdő névmást a 'miért?' kérdőszóval fordította, ami azt sugallja, hogy talán nem is igazán értette az eredeti szöveget. Ez természetesen nem azt jelenti, hogy Mészáros Gyula ne tudott volna jól törökölni, hanem inkább arra utal, hogy a klasszikus költészet sokszínű és sokrétű világában nem volt kellően járatos.

7. *Ey Fuzûlî olubam garka-i girdâb-ı cünûn*
Gör ne kahrın çekerem döne döne devrânuy
 „Ö, Fuzûlî! Elmerültem az örület örvényében,
 Nézd, csak forgok és forgok, túrva a sors haragját!”

A klasszikus költészet „szerelmese”, amikor a szerelem útjára lép,⁶⁴ a felfokozott érzelmi állapot hatására teljesen megváltozik. Minden, ami addigi éle-

⁶² Gölpınarlı, *i. m.*, lxxi–lxxvii.

⁶³ Péri Benedek, Egy borissza költő megtérése. Egy XVI. századi török megtérésnarratíva. In: *Conversio: Az Eötvös Loránd Tudományegyetem Bölcsészettudományi Karán 2011. szeptember 22–23-án tartott vallástudományi konferencia előadásai*. Szerk. Déri Balázs. Budapest, 2013, 189–198.

⁶⁴ A szerelmi líra képeit az örök igazságot kereső ember (*‘âşık* 'szerelmes') és Isten (*ma ‘şûk*, *maḥbûb* 'a szeretett lény') viszonyának körülírásához használó költőknél a szerelem gyakran jelenik meg mint olyan, buktatókkal teli út, melyen a legendás szerelmesekhez, Mecnûnhoz és Ferhâdhoz hasonlóan elszánt emberek képesek végigmenni. Fuzûlî kortársánál, Hayâlînél ez a gondolat a következőképp jelenik meg:

Gerçi Hayâlî ‘ışk yolu sa ‘bnâkdur
Mecnûn u Amîrî gibi bî-vehm ü bâkîyem
 „Hayâlî! Bár a szerelem útja nehéz,
 Akárcsak Medzsún és Amírî, nem félek, nem rettegek.”

tében fontos volt számára, átértékelődik, jelentőségét veszíti. A szerelmes más szemmel kezdi nézni a világot, furcsán viselkedik, táncol, kiabál.⁶⁵ Az átlagember fogalmai szerint elhagyja a józan esze (*‘aql*), és egy másik dimenzióba kerül: magával ragadja az örület (*cünün*),⁶⁶ ahogy ezt Fuzûlî is megfogalmazza egy perzsa nyelvű párversében:

‘Aşk-at az dāyira-yi ‘aql birün kard mā-rā
Dākhil-i silsila-yi ahl-i cünün kard mā-rā
 „Az irántad érzett szerelem kítaszított bennünket az értelem köréből,
 S az örültek sorába állított.”⁶⁷

Fuzûlî gazelleddig is a mindent elsöprő szerelmet, a kedveséért mindenét, egészségét, életét, lelki üdvét feláldozni hajlandó szerelmezt állította a közép-pontba, s a most vizsgált párvers első félsora is ezt a túlfűtött, ennek a nem mindennapi lelki állapotnak egy aspektusát mutatja meg az olvasónak.

A klasszikus gazelleköltség képi világát, szókészletét ismerő közönségben a *cünün* ’örület’ szó azonnal a szerelmesek archetípusának számító, örült szerelmes, Mecnün alakját idézi fel,⁶⁸ akinek Leylához fűződő, önfeláldozó

Başa Ferhād ile Mecnün bu tarîk-i ‘işķda
Birisi şeyhüm ‘azîzümdür biri hem kisvetüm
 „Ferhād és Medzsün a szerelem útján,
 Az egyik szeretett mesterem, a másik öltöztetöm.”

Tarlan, *Hayālî*, 202, 205.

⁶⁵ Nevāyî a saját örült szerelmét az alábbi szavakkal jellemzi:

‘Aql yād eylep yana hicrānıda bolsam hamûş
Çün cünün tugyān kıılır bî-h’âst feryād eylerem
 „A józan ész csendesen emlékezik, még ha távol vagyok is a kedvesemtől,
 Ám ha fölhorgad az örület, akár akarom, akár nem, kiáltozni kezdek.”
Demem dīvāne belkim dīv olup men ol perî-ruhdın
Ne tang ey şeyh ‘aks etsem tahayyül barça irşādung
 „Ne mond, hogy örült vagy ördög lettem egy tündérencé miatt,
 Ne csodálkozz, sejk, ha útmutatásoddal ellentétesen cselekszem.”

Nevāyî, *Bedāyî*, 317, 266.

⁶⁶ A szerelmes számára az örület nem kellemetlen rossz, nem betegség. Épp ellenkezőleg, kíváncsatos lelki állapot, ezért a szerelmes költő igyekszik megszabadulni az örület uralmát gátló józan észről, ahogy ezzel egy párverse szerint Necātî is időről időre megpróbálkozik:

Necātî mest-i ‘işķam ben benüm ‘aql ile işüm yok
Bir kez ana dedüm hele benden ırag olsun
 „Necātî megrészegültem a szerelemtől, a józan ésszel nincs dolgom,
 Egyszer meg is mondtam neki, minél messzebbre menjen tőlem.”

Tarlan, *Necati*, 397.

⁶⁷ Mazioğlu, *Fuzûlî: Farsça divan*, 255.

⁶⁸ Számtalan példát lehet hozni arra, hogy a *cünün* ’örület’ szó és *Mecnün* ’a dzsinnektől megszállott’ neve egy párversen belül együtt szerepel. Álljon itt most két példa, egy párvers Nevāyî-tól és egy másik Yahyā Bey (megh. 1582) tollából:

és önpusztító szerelme mások mellett Fuzūlīt is a tragikus történet megírására ihlette. A *cünün* szó és a benne felsejlő Mecnün képe azonban a vizsgált párversben egy korántsem szokványos szövegkörnyezetben áll.

A Leyla és Mecnün legendáját elbeszélő történetek valamennyi változatában fontos színhely a pusztaság, a sivatag, ahol a szerelemtől őrült, kedvese után epekedő Mecnün számkivettként, magányosan kóborol. A *cünün* szóhoz a klasszikus költészetben ezért a kietlen pusztaság képe társul, és nem az örvény (girdāb),⁶⁹ ahogy az Fuzūlī párversében olvasható.⁷⁰ A klasszikus költészet kifinomultságra, cizellált megfogalmazásra törekvésének ismeretében nem csoda, hogy a két fogalmat a klasszikus költők sem Fuzūlīt megelőzően, sem őt követően nem társították.⁷¹

Nem úgy, mint a klasszikus költészetben az örülethez nagyon közel álló, a bajba jutott emberben szintén az elmerülés, a tehetetlen sodródás érzését keltő, de a sivatag képét nem feltétlenül idéző 'bánat, fájdalom' jelentésű *gam*, a 'baj' jelentésű *belā*, illetve az 'elragadtatottság' jelentésben álló *taḥayyūr* vagy *ḥayret* szót, amely a versekben gyakran szippantja magába örvényként a költőt, ahogy az Jāmī és Hudāyī soraiban is olvasható:

Rūh-ı Mecnūning meger cismim ara kılmiş ḥulūl
Beyle kim za'fu cünün birle aning timşālī men
 „Medzsnün lelke úgy befészkelte magát testembe,
 Hogy az ő tükörképe lettem soványságban és örületben.”

Nevāyī, *Bedāyi* ' , 355.

Taḥ mī zencīr-i cünün olsa bizüm tesbīḥümüz
Kūh-i 'ışkuḡ zāhidā Mecnūn-ı ser-gerdānyuz
 „Csoda-e, hogy az örület lánc az olvasónk?
 Aszkéta! A szerelem hegyének szédült Medzsnúnja vagyunk.”

Yahyā Bey, *Dīvan*. Haz. Mehmet Çavuşoğlu. İstanbul, 1977, 395.

⁶⁹ A perzsa eredetű szó összetett szó, előtagja a 'kör alakú, forgó' jelentésű *gird* melléknév, utótagja a 'víz' jelenetű *āb* főnév.

⁷⁰ Fuzūlī alábbi párversében az örülethez a szokványosabb 'pusztaság' képe társul:

Sayr-i šahrā-yi cünün kun ki zi ḡham bāz rahī
Ḡham-i ayyām dar-ān bādiya bisyār kam ast
 „Kóborolj az örület pusztájában, hogy a bánattól megszabadulhass!
 A hétköznapi gondjából abban a sivatagban igen kevés akad.”

Mazıoğlu, *Fuzūlī: Farsça divan*, 327.

Ugyanez figyelhető meg az Avnī néven verseit jegyző II. Mehmed szultán (megh. 1481) egyik párversében is:

Cünün šahrāsı içinde felekden başuma yağan
Cefā taşlarını cem' eyledüm seng-i mezār itdüm
 „Az örület pusztaságában az égből fejemre hulló
 Gyötrelem-köveket összeszedtem, s belőlük [magamnak] síremléket állítottam.”

Muhammad Nur Doğan, *Fatih Divanı ve şerhi*. İstanbul, 2006, 182.

⁷¹ Karlitepe, *i. m.*, 320.

Shikasta kashti-yi ummīd dar girdāb-i gham mā-rā

*Tu ay nāṣiḥ ma-zan sang-i malāmat bārī az sāhi*⁷²

„Reményünk hajója széttört a bánat örvényében.

Hé, te, aki tanácsokat osztogatsz! Ne hajigáld ránk a partról a feddés köveit!”

Şimdi bildüm dahi girdāb-i belā imiş çerḥ

*Düşmüşüm içüne ser-geşte olup sanki gemi*⁷³

„Megértettem, hogy a sors a baj örvénye,

Beléestem, s felborultam, akár egy hajó.”

A fenti példákból jól látszik, hogy a *girdāb* szó szövegkörnyezete szinte megköveteli a vízzel kapcsolatos szavak – *kenār* ’part’, *ṭūfān* ’özönvíz, áradat’, *keṣṭī*, *gemi* ’hajó’ stb. – jelenlétét. Prizrenli Şem‘ī (megh. 1530) is egy, a szóban forgó párvershez nagyon hasonló gondolatokat megfogalmazó, a szerelmes magatehetetlenségét, elveszettségét érzékeltetni akaró, a Fuzūliéhoz sokban hasonlító bejtjében a *girdāb* ’örvény’ szót a hozzá sokkal inkább illő ’tenger’ jelentésű *baḥr* szóval kapcsolja össze:

Gark etdi döne döne gözüüm zevraḳın yaşum

*Girdāb-ı baḥr-i ıṣka düşen bulmadı necāt*⁷⁴

„Forgatta, forgatta s vízzel borította szemem sajkáját könnyem,

A szerelem tengerének örvényébe eső meg nem menekül.”

Míg a fenti párversben a mindent elsodró nagy mennyiségű víz, a vízár egyértelműen központi helyen áll, ezt hivatott hangsúlyozni a víz szemantikai mezőjébe tartozó szavak sora, az ’örvény’, a ’tenger’, a ’könny’, a ’csónak’, addig Fuzūlī párversében a ’víz’, az ’örvény’-t leszámítva nem jelenik meg. Felsejlik ellenben – amint arról már esett szó – a *cünün* szón keresztül a víz ellentéte, a száraz pusztaság képe. Vajon a véletlen műve-e, hogy a vizsgált párversben két olyan szó áll egymás mellett, amelyek a klasszikus költészet fogalmai szerint nem férnek meg egymással, s ha nem, vajon mi lehetett Fuzūlī szándéka ezzel a megoldással?

Az első kérdésre minden jel szerint nem a válasz, hiszen amint azt az alábbi példa is jól mutatja, Fuzūlī megtanulta a leckét, s tudta, hogy az ’örület’ és a ’pusztaság’ (*şahrā*) Mecnün története miatt a klasszikus irodalmi hagyományban egymást vonzó fogalmak, ahogy ez az alábbi párversében is látható:

⁷² *Kulliyāt-i Dīvān-i Jāmī*, 318.

⁷³ Köse, i. m., 150.

⁷⁴ Murat Ali Karavelioğlu, *Onaltıncı yüzyıl şairlerinden Prizrenli Şem‘ī’nin Divanı’nın edisyon kritiği ve incelenmesi*. İstanbul, 2014, 50.

Eyle ‘uryān gerek āvāre-i šahrā-ı cünün

Ki ta‘alluḵ tikenî dutmaya kat ‘ā etegin⁷⁵

„Meztelen kell, hogy legyen az örület pusztaságában bolyongó,
Hogy a ragaszkodás tüskéjében bizton ne akadjon meg köntöse.”

A két ominózus szót (*girdāb*, *cünün*) ennek ellenére Fuzūlī egy szerkezetbe foglalta, s hogy ezt szándékosan tette, azt kiválóan példázza egy másik gazeljéből származó párverse, melyben a két szó szintén egymás mellett áll:

Ḳuş yuvasın şanma kim dīvāne Mecnūn başına

Hār u has cem ‘eylemiş girdāb-i deryā-yi cünün⁷⁶

„A Medzsnún fején lévő madárfészekről ne azt gondold, hogy
A tövist és a töreket az örület tengerének örvénye gyűjtötte össze.”

A kérdéses két szó között feszülő ellentétet a ’tenger’ (*deryā*) jelenléte csak még inkább fokozza. Talán pont a ’vízár’ és a kietlen ’puszta’ képe közti ellentét, s az ebben testet öltő, a szenvedő szerelmes lelkét is feszítő bizonytalanság, a végletek közötti hánykolódás érzése tetszett meg a költőnek, s ösztökélte arra, hogy e két, a klasszikus költészet hagyományos képi világában egymáshoz nem illő fogalmat összepárosítsa. A két fogalomban, a két jelenségben azonban ezen túl is kell még valami közösnek lennie, ami indokolja, s elfogadhatóvá teszi e szokatlan társítást.

A fent idézett második párvers esetében e közös vonás nehezen megfogható, talán a vízárnak, az örvénynek abban a tulajdonságában keresendő, hogy mindezt elsodor, ami az útjába kerül, ahogy az örület is hatalmába keríti a bomlott elméjű embert. A tenger megjelenése a második félsorban a víz, s ezen keresztül az örület erejének, hatalmának érzékeltetésére szolgál.

A vizsgált Fuzūlī-gazel záró párverse esetében a párhuzam sokkal egyértelműbb. Az örvény és az örület itt kihasznált közös vonása a forgás – a forgás, mely az örvény mellett az örület, az össze-vissza pörgő, kitárt karokkal keringő, táncoló örült képétől sem áll távol.⁷⁷ Ez a forgás a szóban forgó párvers fő motí-

⁷⁵ Gölpınarlı, i. m., 123.

⁷⁶ Gölpınarlı, i. m., 126.

⁷⁷ A klasszikus költészetben az esztét vesztett szerelmes jelzői között sok egyéb mellett gyakran szerepel a perzsa *gashtan* ’forogni’ ige egy képzett alakjából és a szintén perzsa *sar* ’fej’ jelentésű szóból álló két összetett szó, a *ser-gerdān* ’szédülő, támo­lygó, akinek kavarog a feje’ és a *ser-geşte* ’szédült, megzavarodott’. Edirneli Nazmī (megh. 1586 után) alábbi párversében mindkét szó előfordul:

Eyleyüb bu çarh-ı ser-keş Nazmīyi ser-geşte-hāl

Neyler ola döne döne böyle sergerdān idüb

„A kevély sors Nazmīt zavarodottá tette.

Mit tegyen, ha csak szédül, s forog, forog.”

Sibel Üst, *Edirneli Nazmī Dīvānu*. Ankara, 2018, 512.

vuma, mely a második felsorban is jelen van a *dönmek* 'forogni' jelentésű török igéből származó igenévben (*döne döne*), illetve az arab *dāra* 'forog' igéből képzett, 'sors, szerencse' jelentésű főnévben (*devrān*). Forog az örvény, forog az örült, s újra meg újra fordul a sors kereke, hogy a költőre újabb és újabb csapásokat mérjen.

Izgalmas kérdés, hogy a klasszikus irodalmi hagyomány eszköztárában Fuzūlī találhatott volna-e olyan megoldást, amelyben a *cünün* szó nem a *girdāb*bal, hanem egy hozzá jobban illő, a sivataghoz kapcsolódó és jelentésében a forgás fogalmát is megjelenítő szóval áll párban. A Fuzūlīt megelőző perzsa és török irodalmi hagyományban erre nincsen példa, ám Fuzūlī kortársa és földije, a kerbelai születésű Kelāmī megtalálta a módot arra, hogy miként lehet egy párversen belül társítani egymással az örület, a sivatag és a forgás képét:

Döne döne girdbād-i deşt-i mihnet derd ile
*Bez-m-i gamda ögredür Mecnün 'a ser-gerdāne raķş*⁷⁸
 „A szenvedés pusztaságának fájdalommal kavargó forgószele
 Medzsnúnt a bánat ünnepén szédült táncra tanította.”

A forgószél (*girdbād*) gyakori jelenség a pusztán és a sivatagban, s az örvényhez hasonlóan magával ragad és megforgat mindent, ami az útjába kerül. Jelenését tekintve tehát tökéletesen illenék a sorba. Érdekes, hogy a Fuzūlīt megelőző korok klasszikus perzsa és török költőinek verseiben csak elvétve bukkan fel a szó. A török költészetben a már emlegetett, azeri származású Kelāmī,⁷⁹ a perzsa költészetben a török nyelvű verseket is író, szintén azeri származású költő, Šā'ib Tabrīzī (megh. 1676) az első, aki sokat szerepelteti gazeljeiben. Vajon mi a helyzet Fuzūlī esetében? A *girdbād* szó Fuzūlī költői szótárában is fellelhető, több perzsa és török versében is felbukkan, sőt egy alkalommal a költő magát is forgószélhez hasonlítja:

⁷⁸ Karlitepe, *i. m.*, 320. Karlitepe kiadásában az első felsorban a *deşt* és a *mihnet* szavak közül hiányzik az *iżāfet* -i-je. Bár metrikailag ez az olvasat is lehetséges akkor, ha az *iżāfet* helyett egy „túlhosszú” (*überlang*) szótagot olvasunk, értelem szempontjából mindenképpen jobbnak tűnik a *deşt-i mihnet* 'a szenvedés pusztasága' olvasat.

⁷⁹ Kelāmī közel háromszázötven gazeljében összesen tizenkét alkalommal kerül elő a *girdbād* szó, ami meglehetősen sok, ha azt vesszük, hogy a korszak nagy költőinél alig-alig bukkan fel. Kelāmīnak a *girdbād* szót tartalmazó párversei közül álljon itt példaként az egyik legérdekesebb:

Hāk-ı Mecnündur beyābānlarda şanman girdbād
Kim hevā-yı 'ıķ ile sergeşte vü āvāredir
 „Ne hidd, hogy forgószél! Medzsnún pora az a sivatagban,
 Mi a szerelem fuvalatával (vágával) forogva bolyong.”

Karlitepe, *i. m.*, 272.

Hevā-yi ʿišk sergerdāni olmuş girdibādum kim
*Şavurdum her yere toprağımı her yerde kim durdum*⁸⁰
 „A szerelem fuvallatától szédült forgószelem lettem,
 S ahol fűjni kezdek, a poromat szerteszőrom.”

A 166. gazel utolsó párversében a *girdbād* szót azonban Fuzūlī mégsem használta, s ennek talán metrikai okai is vannak. Azon a helyen ugyanis, ahol a szó áll, a felsor harmadik ütemében két hosszú szótagra (- -) van szükség, a *girdbād* szó pedig a metrum szempontjából három szótagból áll: egy túlhosszúból (- x) és egy hosszúból (-). A metrikai képlete így - x -.

A hetedik párversben rejlik még egy olyan költői kép, amely a perzsa és a török klasszikus költészet gyakran visszatérő toposza. Klasszikus gazelekben nem egyszer figyelmeztetnek a költők a sors (*rūzgār* 'kor, idő', *devr* 'kor, korszak', *devrān* 'kor, korszak', *çarh* 'ég, kerék', *gerdūn* 'ég, égbolt', *felek* 'ég, égbolt') álnokságára, csalfaságára, igazságtalan és bosszúálló természetére.⁸¹ A sors kegyetlen, kecssegteti az embert, majd magára hagyja, fájdalmat okoz neki és kínozza. Az igaz szerelme a sors kemény próbatételek elé állítja. Gyötörheti avval, hogy elszakítja kedvesétől és gyötörheti a kedves kimért, hűvös viselkedésével, a viszonzatlan vonzalom fájdalmával. Fuzūlī a klasszikus költészet hagyományait követve perzsa és török nyelvű költészetében gyakorta panaszkodik a sors kegyetlenségére, a reménytelen szerelem okozta kínokra:

Rishta-yi jān-i ma-rā afkand davrān pīch u tāb
Tā bi-savdā-yi sar-i zulf-i nigār uftāda-am

⁸⁰ Gölpınarlı, i. m., 100.

⁸¹ A toposz egyetemességét illusztrálандó, álljon itt példaként egy perzsa párvers Hāfiztól, egy keleti török Nevāyītől és egy oszmán török Necātītől:

Az dimāgh-i man-i sargashta khiyāl-i dahan-at

Bi jafā-yi falak va ghuşsa-yi davrān naravad

„Nekem, a szédültnek az elméjéből szád képét

Nem tudja kiűzni sem az ég okozta kín, sem a sors okozta bánat.”

Dīvān-i Kāmil-i Hāfiz, 171.

Devrān sanga zulm itse kadehler tola mey iç

Ķan yutsang ayaglar tola devrānga ne pervā

„Ha kínoz a sors, borral teli kupákat üríts!

Ha vérrel telt kupákat ürítesz, miért félnél a sorstól?”

Kut, i. m., 54.

Şıgındum āsitānuşa cefā vü cevri devrāndan

İşidelden berü anı ki cennetde ‘azāb olmaz

„Udvarodban kerestem menedéket a sors okozta kín és szenvedés elől,

Mióta azt hallottam, hogy a Paradicsomban nincs gyötrellem.”

Tarlan, *Necati*, 294.

Rūzgār-am mī-kuşad bā şad muşibat chūn kunam

*Şayd-i majrūh-am bi-dām-i rūzgār uftāda-am*⁸²

„Lelkem fonalát megtekerte, megcsavarta a sors,
Mióta vágyakozni kezdtem a kedves hajfonatára,
A sorsom megöl ezer kinnal. Mit tegyek?
Sebesült vad vagyok, a sors csapdájába estem.”

Düst bī-pervā felek bī-rahm devrān bī-sükūn

*Derd çok hem-derd yok düşmen kavī t̄ālī ‘zebūn*⁸³

„A barát érzéketlen, az ég kegyetlen, a sors nyughatatlan,
A baj sok, baj-társ nincs, az ellen erős, a szerencse hanyatló.”

A vizsgált gazel megelőző párverseinek témája és hangvétele valószínűsíthető, hogy az utolsó fűlsorban Fuzūlī a beteljesületlen szerelem okozta gyötrelmek miatt kárhoztatja a sorsot. A sorsot, amely a klasszikus költészetben – akárcsak Fuzūlī versében – gyakran sodorja, forgatja szédült áldozatát. Hidāyet Çelebi (megh. 15. század) sorai is ezt példázzák:

Döndürürse başıla devrān meni pergār tek

*Dönerem her nesneden ol nāzenīnden dönmezem*⁸⁴

„Ha fejmenél fogva megforgat a sors akár egy körzöt,
Elfordulok mindentől, de kedvesemtől el nem fordulok.”

Az utolsó fűlsor utolsó szavaiban (*döne-döne, devrān*) ismét megjelenik a forgás motívuma. A *döne döne* páros igenév gyakran kerül elő 16. századi és későbbi oszmán gazelekben olyan sorokban, ahol lényegi elem a forgás. Nem kizárt, hogy ehhez mintaként az oszmán gazel-költészet fejlődésének meghatározó költője, Necatī két *döne döne* redífre írt gazelje szolgált.⁸⁵

Az utolsó párvers még egy szempontból érdekes: a végén visszatér a gazelt indító *d*-alliteráció, mely így mintegy keretbe foglalja az egész verset.

A záró párvers magyar változata Mészáros Gyula fordításának leggyengébb párverse.

„Hej Fuzulí, míg a Dsennet forgatagján álmodsz,
Úgy látszik, hogy a sors-örvény hullámain hanyódsz.”

⁸² Mazıoğlu, *Fuzūlī: Farsça divan*, 517.

⁸³ Gölpınarlı, *i. m.*, 119.

⁸⁴ İbrahim Sona, *Hidāyet Çelebi ve Dîvânı*. (Yüksek lisans tezi) Ankara, 2006, 160.

⁸⁵ Tarlan, *Necatî*, 430, 433–434.

A második felsor magyarítása tulajdonképpen akár rendben is volna, bár az eredetiben az 'örvény' szó az első felsorban szerepel, arról nem is beszélve, hogy az örvénnyel legkevésbé sem a hullám jut az ember eszébe. A „hullám” és a „hányódsz” szavak szókezdő *h-* hangjai némiképp kárpótolják az olvasót azzal, hogy a fordítás így a török szöveghez hasonlóan alliterációval záródik. A párvers fordítását Mészáros Gyula az első felsor durva hibájával teszi tönkre. A fordító álmodásról és Dsennetről beszél. Így együtt mindkettő kellemes fogalom, hiszen a *cennet* szó magyar jelentése 'a mennyei Paradicsom'. Az örületnek (*cünün*) azonban semmi köze a Paradicsomhoz (*cennet*). Mészáros fordítását még az Atatürk írásreform előtt, egy arab betűs kiadásból készítette. Félrefordítását talán az magyarázza, hogy az arab eredetű *cennet* szó arab többes száma *cinān*, s ennek írásképe (جنان) mindössze egy betűvel tér el a *cünün*-étől (جنون).

Az eredeti Fuzüli gazel és Mészáros Gyula fordításának összehasonlító vizsgálata a klasszikus gazelköltészet fordíthatóságával kapcsolatosan néhány általános tanulság levonására ad lehetőséget. A két szöveg közötti leglényegesebb különbség az, hogy míg az eredeti szöveg szervesen illeszkedik egy hosszas fejlődés eredményeként létrejött költői hagyományba, addig a magyar fordításról nem mondható el ugyanez. Fuzüli a klasszikus gazel-költészet évszázadok során összehordott és kanonizálódott jelkészletéből építkezve, a hagyomány mögött megbúvó hatalmas szövegkorpuszra folyamatosan reflektálva hozott létre valami újat. A vers egyes kulcsszavai a beavatottakban asszociációk egész sorát indítják el, és lehetőséget teremtenek a költemény mélyebb összefüggéseinek, kapcsolódási pontjainak felismerésére. A vers rejtett titkainak, finomságainak felfedezése az értő olvasó számára szellemi élvezetet nyújt, s valójában ez a költemény szerzőjének egyik legfőbb célja.

A magyarra vagy a gazel-költészet hagyományától távol álló más idegen nyelvre lefordított szövegnek már nincs kapcsolata a hagyománnyal, amelyből kinőtt, s így akaratlanul is sokat veszít gazdagságából. A fordítások ezért még akkor is óhatatlanul kevesebbet mondanak, üresebbek, mint az eredeti vers, ha a fordító jártas a perzsa–török klasszikus költői hagyományban. Mészáros Gyula fordítása mindezekon túl azt is megmutatta, hogy a fordítónak alaposan meg kell fontolnia, hogy a áttüzetett szöveget milyen formai keretek közé szorítja, hiszen a rosszul megválasztott formában tált szöveg nem a kívánt hatást éri el.

Mindezek fényében érdemes volna egyszer egy önálló tanulmányban elmerengeni azon, hogy lehet-e, és ha igen, miként lehet török klasszikus gazeleket magyarra áttütni úgy, hogy a magyar olvasó bepillantást nyerhessen a szövegek mögött megbúvó sokszínű, a verset gazdagabbá tévő költői világba, és maga is felfedezhesse és megérthesse egy-egy vers mélységeit, a sorok értékét adó költői megoldások különlegességeit, finomságait.

Muḥammad Fuḏūlī's (1483–1556) ghazal No 166 and its first Hungarian translation. Part II

Benedek PÉRI

Though Muḥammad Fuḏūlī was an outstanding representative of 16th century classical Turkish ghazal poetry, not much of his output was translated into Hungarian. The present paper consisting of two parts has a two-fold aim. First, it examines how deeply Fuḏūlī's ghazal is embedded in the classical Turkish literary tradition and explores the possibilities of finding the poet's own voice hidden well behind traditional poetic topoi. Secondly, through an analysis of the Hungarian translation done by Gyula Mészáros (1883–1957), it endeavours to highlight the difficulties a Western translator of classical Turkish poetic texts is forced to face. The second part of the article contains the analysis of the last three couplets of the seven couplet-long poem.