

Szombathy Zoltán

Humor az arab kultúrában

Az arab humor

Amikor az arab világ társadalmáról vagy kultúrájáról van szó, legelőször nem árt tisztázni néhány kérdést. Mint most is: az „arab humorról” fogunk beszélni, ez világos, de akkor indokolt egy sor kérdéssel kezdeni: voltaképpen melyik korszakról, melyik térségről, melyik vallási közösségről, milyen társadalmi közegekről lesz itt szó?¹ Ez nem értelmetlen szörszálhasogatás: az arab világ hatalmas, kultúrája és társadalma elképesztően változatos, s emiatt az általánosításoknak nem sok tere nyílik. Ez állandó kérdés, akármilyen témáról is beszélünk. Az arab nyelvjárások valójában önálló nyelveknek tekinthetők – erről rövidesen lesz még szó –, az arab nyelv beszélői különböző vallások és vallási irányzatok hívei, az európai megjelenésű szíriaiaktól és libanoniaktól a fekete-afrikai eredetű szudániakig elképesztően változatos eredetű népeiségek tartják magukat araboknak, s még sorolhatnám. Egyszóval az arab világ minden, csak nem egységes.

Van itt még egy nehézség. Humorról szólni anélkül, hogy vicceket meséljünk – ez, stílszerűen szólva, nevetséges lenne. Igen ám, de az arab nyelvű viccek jelentős része – s főleg a középkori vicccanyag, amelyről itt hosszabban kívánok beszélni – egész egyszerűen lefordíthatatlan. Ennek a nehézségnek két fő oka van: részben nyelvi, részben kulturális és társadalmi akadályok. Arabról magyarra – mint bár-

¹ Ha valaki csupán különböző típusú és témájú, könnyebben hozzáférhető arab viccekkel kíván megismerkedni, egy nagy csokrot itt talál kortárs arab viccekből: Hussein 2004; a humoros jellegű kortárs arab irodalomról pedig haszonnal forgatható Tamer 2009: 277–366. A középkori arab vicccanyag legjobb gyűjteménye: Marzolph 1992; s tudomásom szerint az egyetlen magyar nyelvű összefoglaló a középkori arab humorról: Szombathy 2005.

mely nyelvről bármely más nyelvre – természetesen minden szöveg lefordítható, legföljebb a tömörsége vesz el, s éppen ez a nyelvi nehézség lényege. Az arab retorikai ízlés nagyra tartja a tömör fogalmazást (ahogy egy híres mondás megfogalmazza: *khajr al-kalám má qalla wa-dalla*, „a legjobb beszéd az, ami rövid, és rávezet a célra”), s a viccek jelentős részében éppen ez a tömörség adja a humoros hatást. Ha a fordítás nem tud tömörnek megmaradni – s azt hiszem, sokszor nem tud –, akkor a szöveg nem vicces többé. A szóviccek további nehézségeket tartogatnak a fordító számára, de persze ez nem csak az arab viccek sajátja. S akkor ott vannak még a kulturális és társadalmi akadályok. Mint látni fogjuk, az arab viccek is igen erősen igénylik a kulturális háttér ismeretét, márpedig az arab kultúrának sokszor az alapfogalmai is magyarázatra szorulnak a nyugati kultúrában fölnőtt ember számára. Ez annyit jelent, hogy számos vicc megértéséhez hosszas magyarázatra van szükség, sőt mi több, a középkori humoros szövegtörzsek egy része oly szorosan kötődik a korabeli kulturális közeghez, hogy egyik-másik szövegnél ma egyszerűen eldönthetetlen, hogy eredetileg ironikus-parodisztikus vagy komoly céllal íródott (van Gelder 1992: 88). A középkorból származó szövegek esetében persze az időbeli távolság is nehezítheti a megértést a mai olvasó számára, de gyakran a kortárs arab viccek – ugyancsak az idegen kulturális, közelebről vallási háttér miatt – semmivel sem könnyebben hozzáférhetőek egy más kulturális közegben szocializálódott ember számára. Mégis, a mai arab viccekről általánosságban talán elmondható, hogy valamivel könnyebben érthetőek a mai nyugati közönség számára, mint a középkor hasonló arab szövegei. Az ok többnyire az, hogy a vallástudományok fogalmai sokkal inkább átszőtték a középkor mindennapi kultúráját, s ez a tudásanyag, ez a kulturális háttér ma már elveszett. A magyarázat tehát gyakran – többnyire? – elengedhetetlen a középkori vicccanyag megértéséhez. Márpedig az a vicc, amit magyarázni kell, nem is vicc többé, vagy ha igen, annál kínosabb. Az alábbiakban mégis – mit tehetnék – vicceket fogok magyarázni.

A magyarázatokra annál is inkább szükség lesz, mert minden nehézség dacára elsősorban kifejezetten az arab humornak azokról a jelenségeiről szeretnék szólni, amelyek sajátosak, „egzotikusak” egy mai nyugati olvasó számára. Hely hiányában nem fogok szólni egy sor érdekes témáról, például az arab viccek olyan tipikus fajtáiról és műfajairól, mint amilyen a szószátyár emberekről (Beaumont 1993) vagy az unalmas fráterekről (Sadan 1983) szóló viccek csoportja. Ehelyett az arab humor két fő típusát szeretném röviden bemutatni: a vallási és vallástudományi témájú vicceket és a nyelvi humort. Mint látni fogjuk, ez a két jelenség sokszor össze is kapcsolódott, még hozzá sajátosan az arab nyelvhez és kultúrához kötődő okokból. Számos vicc egyszerre használja ki a nyelvben, illetve a vallásos témákban rejlő humoros lehetőségeket.

Nyelvi humor

Kezdjük a nyelvvel. Itt két fő témáról kívánok szólni: előbb a szóviccekről, majd a nyelvi szintek keveréséből fakadó humorról. Az arab szóviccek száma végtelen, s különösen kedvelt célpontjuk a tudományos nyelvezet, s azon belül is egyrészt a nyelvészet, másrészt a vallástudományok szakszókincse. A kétértelműség, a *double entendre* (arabul *taurija*) általában is rendkívül kedvelt retorikai fogás volt a középkori arab költészetben (lásd például Ibn Hiddza 2001: III, 184–548), s az arab humor is előszeretettel élt vele. Főleg az erőteljes szexuális célzásokat tartalmazó nyelvi viccek ma már kevésbé élvezhetőek, de tagadhatatlan, hogy gyakran kifejezetten komplex nyelvi játékokat csillogtatnak meg. A nyelvtani szakkifejezések, amelyek többnyire egészen banális köznapi jelentéssel is bírnak, különösen kedveltek voltak szexuális tartalmú célzások formájában. Bár személy szerint nem különösebben kedvelem ezt a fajta tréfálkozást, a történelmi hűség kedvéért ideiktatok egy tipikus példát, nem lefordítva, hanem összefoglalva a lényegét. Egy grammatikai témájú viccben (ar-Rághib al-Iszbaháni 2004: III, 478) a poén lényege, hogy ha akarom, precíz nyelvtani leírást kapok arról, mi történt az egyik szereplővel, ha akarom, akkor pedig vulgáris szexuális célzást olvasok (*waqa'a 'alajhi l-fi'l fa-ntaszab*, magyarul: „ige tárgya lett, így tárgyas végződést kapott”, vagy pedig: „elszenvedte az aktust, hát felállt”). Arabul viszonylag egyszerű akár mondatokon keresztül úgy beszélni, hogy a kijelentés egy nemi aktus leírásaként éppúgy értelmezhető legyen, mint egy nyelvtani probléma tárgyalásaként. Megjegyzendő, hogy a középkori arab ízlés sokkal elfogadóbb volt az obszcén humorral szemben, mint manapság; ám az obszcenitás és viccelődés közti kapcsolat távolról sem tekinthető arab sajátosságnak (Douglas 1968: 371–372).

A nyelvi viccek ma is virágoznak az arab nyelvterületen. Al-Qistajní leírja (al-Qistajní 1992: 111) Jászín al-Hásimí iraki miniszterelnök *bon mot*-ját az 1930-as évekből, amelyet az iraki parlamentben egy vita során mondott. Egy parlamenti felszólalása során újra és újra a szokásos köznapi kiejtéssel, al-'Uráq formában ejtette Irak (arabul al-'Iráq) nevét. Ez gyakori forma, ám ha szigorúan vesszük, az irodalmi arab nyelv szabályai szerint hibásnak számít, amit egy ellenzéki képviselő gunyorosan szóvá is tett, fölvetve, hogyan vezethet valaki egy országot, ha még a nevét sem tudja helyesen kiejteni. Jászín al-Hásimí azonnal válaszra emelkedett, s lakonikus rövidséggel csak annyit felelt: „Én az Irak kezdőbetűjét ('*ajn*) u-val ejtem”, s ezzel leült (csupán célozva arra, de nem kimondva: „maga meg i-vel”). A válasz szó szerinti fordítása nyilván teljesen érthetetlen magyar olvasó számára – legalábbis az, ebben vajon mi lehet humoros –, ám természetesen szóvicccről, méghozzá helyben rögtönzött szóvicccről van szó, amelyet magyarra lefordítani nem, csak megmagyarázni lehet. Megpróbálom hát. Az arab írásban alapvetően csak a mássalhangzókat szokás jelölni, s a magánhangzókat a nyelvtant jól ismerő

olvasó szinte ösztönösen, az olvasás közben fejből adja hozzá a szöveghez. Olyan szövegekben azonban, ahol különösen fontos a pontos kiolvasás és a félreértések elkerülése, külön mellékjelek segítségével lehet jelölni a magánhangzókat. Ezeknek a magánhangzó-jeleknek a tudományos elnevezése három olyan szó, amelyeknek van teljesen köznapi, banális jelentése is: így az u hangot jelentő szó (*raf*) köznapi jelentése mindössze annyi: 'emelni', az i hangot jelentő szó (*kaszr*) pedig köznapi értelemben azt jelenti: 'törni, megtörni'. Ehhez már csak két apróságot kell hozzátenni. A 'szem' arab megfelelője (*'ajn*) egyszersmind az Irak név első mássalhangzójának, egy magyarban nem létező torokhangnak is az elnevezése; s a „valaki szemét felemelni” metaforikusan azt is jelenti, hogy „dicsőséget hozni reá”, míg „valaki szemét megtörni” azt is, hogy – fogalmazzunk udvariasan: – „szodómiára kényszeríteni”. Így a miniszterelnök válasza értelmezhető úgy is, ahogy a föntebbi fordítás megadja, de ugyanakkor azt is jelenti: „Én Irak szemét a magasba emelem” (kimondatlanul célozva rá: „maga meg letöri”), vagy vulgárisabban fogalmazva: „Én Iraknak dicsőséget hozok” (s a célzás: „maga meg megb...a”).

Ebben a szójátékban megjelenik az arab nyelvi humor másik fontos összetevője: a nyelvi szintekkel való játék. Erre az arab nyelv különösen alkalmas, méghozzá a rendkívül bonyolult nyelvi helyzet miatt, amely nyelvészológusoknak valóságos kincsesbánya. Röviden és némileg leegyszerűsítve az arab világ nyelvhasználatát a *diglosszia* terminussal szokták jellemezni. A fogalom azt a helyzetet írja le, amikor a társadalmi érintkezés különböző helyzeteiben két különböző nyelvet (vagy egy nyelv két eltérő változatát) alkalmazzák a beszélők. Az arab világ esetében ünnepeyesebb helyzetekben – s főleg írásban – az arab nyelv írott, klasszikus változatát használják (ez nagyrészt egységes valamennyi arab országban), míg a köznapibb helyzetekben kizárólag a helyi nyelvjárást szokás használni (ezek rendkívül eltérőek a különböző régiókban). Az ettől eltérő nyelvhasználat igen furcsának számít, s erős stilisztikai eszköz: a népnyelv eleve kissé komikus „magasabb” témák tárgyalása esetén (és viszont). A nyelvi szintekkel való játék ennek köszönhetően kifejezetten gyakori humorforrás. A mai arab nyelvű beszélők is kedvelik a különböző nyelvjárásokról és a nyelvjárási különbségekből eredő félreértésekről szóló vicceket (például: Ritt-Benmimoun 2005: 277–291). A *nyelvjárási* megnevezés ezekkel kapcsolatban kissé félrevezető, hiszen két arab nyelvjárási körülbélül olyan távolságban áll egymástól, mint például két újlatin vagy szláv nyelv, azaz egy marokkói és egy egyiptomi nagyjából annyira érti meg egymás beszédét, mint mondjuk egy francia az olaszt vagy egy lengyel a bolgárt.

A középkorban valóságos műfajjá fejlődött a tudálékos nyelvtudósról (*nahwi*) szóló arab vicc. Ezekben a viccekben a főszereplő gyakran egy bizonyos Abú 'Alqama, aki eredetileg egy létező személy volt, az arab nyelvtantudomány és filológia egyik művelője. A viccekben azonban az életidegen, idegesítően tudálékoskodó tudós, közelebről a grammatikus megtestesítője lett, s figyelemreméltóan nagy

számban maradtak ránk Abú ‘Alqama-viccek.² Az ilyen viccek lényege mindig ugyanaz: a tudálékos szaktudós képtelen észrevenni, hogy nem hasonszőrűek körében van, s ugyanabban a bosszantóan okoskodó modorban próbál értekezni egyszerű, tanulatlan emberekkel, amelyet a maga köreiben megszokott. Arabul ezek a szövegek még nevetségesebbek, hiszen a diglosszia miatt – amely már a középkorban is jellemezte az arab nyelv használatát – a helyzethez nem illő szóhasználat és stílus szinte idegen nyelvnek hangzik: ha jobban belegondolunk, tulajdonképpen az is. Lássunk egy példát, figyelembe véve persze, hogy az egyébként tényleg roppant mulatságos szövegről nem fordítást adok, hanem tartalmi összefoglalást, hiszen a magyar nyelv egyszerűen nem tud akkora kontrasztot produkálni a két-féle nyelvi szint között, mint az arab. Ebben a viccben (Jáqút 1993: IV, 1640) Abú ‘Alqama rosszul érzi magát, ezért elmegy az orvoshoz, s ott a legveretesebb, ám átlag halandó számára sajnos teljesen érthetetlen szókinccsel előadja a panaszát. Az orvos fapofával előad egy hasonló stílusú halandzsát, amelyből csupán az utolsó néhány szó bír jelentéssel („majd oldd föl trágyalében, és idd meg”). Abú ‘Alqama megkéri, ismételje el a receptet, mert nem értette meg, mire az orvos: „Isten sújtson le közülünk arra, aki kevésbé érthetően szólt.”

A „magas tudományok” művelői persze – kiváltképp ha szörszálhasogatóak, kicsinyesek és önteltek – minden kultúrában elkerülhetetlenül komikusnak tűnnek. Ha valaki látott-hallott már konferenciahallgatóságát halálra untató, az időkezetet súlyosan túllépő, előadásába belefeledkező szigorú szaktudóst előadni, tudja, miről beszélnek. A késő középkori európai kultúrában – de attól tartok, máshol és másutt is – ilyen hatást kelthettek például egyes szakjogászok, akik olyan jellegű témákról folytattak késhegyre menő, kérlelhetetlen vitákat, mint hullák vagy állatok ellen indított jogi perek, a postakocsiban született csecsemőért fizetendő (vagy nem fizetendő) fuvardíj, a szerelmes levelek jogi szabályozása és hasonlók (Ráth-Végh 1963: 268–291). Az arab-iszlám kultúrában sem volt ismeretlen ez a fajta életidegen tudós, s a grammatikusok és filológusok mellett számos vicc szereplői voltak például a vallásjog tudósai is (Szombathy 2004), aligha véletlenül.

A nyelvi humor tárgyalását egy olyan viccel zárom (al-Tauhídi 1988: II(iv), 74), amelynek poénja kifejezetten a diglosszia jelenségére épül – sajnos ez azt is jelenti, hogy magyarul visszaadhatatlan, noha megmagyarázni éppen meg lehet:

Abú Hiffán³ mesélte: Láttam egy ostoba alakot, amikor a feleségével veszekedett, s egyszer csak megjelenik egy hasonlóan ostoba szomszédja, és azt mondja nekik: „Hé te ott, tegyél már úgy azzal a nővel, ahogy Isten rendelte

² Ezekről a viccekről bővebben, sok-sok példával egyetemben lásd Weipert 2009.

³ Abú Hiffán (megh. 869) valóságos személy; az egyik leghíresebb középkori arab költő, Abú Nuwász körének tagja s a költő egyik életrajzának szerzője.



[a Korán szövegében]: „Megtartva őt ilyen hogyishívjással, vagy elbocsátva őt ilyen hogyishívjással!”

S akkor a magyarázat, ami persze tönkreteszi az egyébként szellemes viccet. A Korán bizonyos részeit még tanulatlan emberek is jól ismerték, ilyen volt például az a Korán-vers, amelyre ez a vicc utalást tesz (Korán 2:229). Ebben a szent szöveg arra inti a férjeket, hogy házassági problémák esetén igyekezzenek tisztességgel eljárni a feleségük felé: vagy „megtartva őt becsülettel, vagy elbocsátva jószándékkal (*imszákun bi-ma'rúfin au taszríhun bi-ihszánin*)”. A vitába jószándékkal közbeavatkozó szomszédnak ezt sikerül a fönt olvasható módon idéznie; megjegyzendő még, hogy az arab „hogyishívják (*és-ismú*)” szó népnyelven hangzik el a szövegben, de még ha klasszikus arabul állna ott, akkor is – akárcsak magyar megfelelője – igen távol állna a Korán emelkedett stílusától. S még két apróbb megjegyzés: a házastársi vitába kéretlenül beavatkozó szomszéd figurája szintén a tanulatlan köznép miliójét idézi; s megjegyzendő, hogy pontosan azért, mert a házastársi vitákban fontos muníciót adhatott a feleségnek, még írástudatlan nők is gyakran fejből tudták a viccben szereplő híres Korán-idézetet. Ennek fényében még komikusabb hatást kelt a szakértőként föllépő szomszéd tudatlansága.

Vallás és humor

Az előző vicc átvisz második fő témakörünkhöz: a nyelvi humor áttekintése után most folytassuk a vallás szerepével. Tehetünk egy egyszerű kijelentést: a humor egyik fő témája éppen a vallás volt a középkori arab világban, s ez részben máig így van. Ez aligha meglepő, hiszen a vallás valamilyen formában szinte minden arab nyelvi megnyilvánulásban, még a leghétköznapibb beszédben is folyton jelen van (Piamenta 1979). Isten, illetve a vallás fogalmai a mondatok nagy részében valamilyen módon megjelennek, a köszönésektől és más udvariassági formuláktól kezdve a mindennapi beszédet folyton-folyvást központozó *insalláh* („ha Isten is úgy akarja”) kifejezésen keresztül az esküformuláig és egyéb vallásos tartalmú szófordulatokig. Nem túlzás azt állítani, hogy vallásos kifejezések nélkül arabul beszélni szinte lehetetlen. S ha ez a helyzet, mi sem természetesebb, mint hogy a kultúra egy ennyire fontos része a viccekben is megjelenjen.

Hasonlítsunk össze például egy nagyon kedvelt jelenkori arab viccet és egy hasonló logikán alapuló középkori arab párját! A mai vicc főszereplője az arab vicchagyomány leghíresebb hőse, az okos bolond Dzsuhá (Helmke 2007: 41). Amikor egy barátja eljön hozzá kölcsönkérni a szamarát, Dzsuhá nem akarja kölcsönadni az állatot, s inkább azt hazudja neki, hogy nincs nála. Abban a pillanatban fölharsan

a számár ordítása, mire a barát kérdőre vonja Dzsuhát, miért hazudik neki. Mire Dzsuhá: „Most kinek hiszel inkább: nekem vagy egy szárnak?”⁴ A vicc, mint jól látható, a megbízhatóság és a megbízható információforrások, illetve a hazugság kérdéskörét járja körül, ám itt a megértéshez nincs szükségünk arra, hogy az iszlám vallástudományok sajátos fogalmaival tisztában legyünk. Nem úgy egy híres középkori arab vicc esetében, amely az iszlám vallástudományok legalább elemi szintű ismerete nélkül egyszerűen érthetetlen. Hogy mi tekinthető megbízható információforrásnak, az a középkori muszlim vallástudománynak is alapkérdése volt, s éppen e körül forog a történet. Azt hiszem, a szöveg egy mai olvasó számára nehezen befogadható, olyannyira, hogy bár ezt a viccet is magyaráznom kell majd utólag, de itt még egy előzetes szómagyarázat is szükséges. A szövegben ugyanis szerepel egy gyakorlatilag lefordíthatatlan fogalom, az úgynevezett *isznád* (szó szerint: ’megtámasztás, támaszték’). Az isznád a Mohamed prófétáról szóló beszámolók, a *hadiszok* legjellegzetesebb formai eleme: nevek láncolata, amely azoknak a tekintélyeknek a sorát írja le, akiken keresztül a beszámoló eljutott Mohamed prófétától egészen addig a személyig, aki végül előadja vagy lejegyzi a szöveget. Minthogy a hadiszok a muszlim vallásjogi előírások egyik legfontosabb forrását képezték, a szöveg hitelessége kulcsfontosságú (egyszerre tudományos és gyakorlati) kérdés volt, hiszen számos hamisított vagy gyanús hitelességű hadisz forgott közkézen. A megoldás az isznád lett volna, mert ennek gondos vizsgálatával eldönthető – vagy legalábbis valószínűsíthető – volt, hogy hitelesnek fogadható-e el egy-egy konkrét beszámoló. A vicc, amely az isznád szakértőit parodizálja, nyilvánvalóan közismert és nagyon népszerű volt, ugyanis számos ránk maradt irodalmi gyűjteményben fölbukkan (pl. at-Ta’álíbí 1978: 66–67; at-Ta’álíbí, é. n.: 61; al-Ibsíhí 1993: 527):

[A vallásjogtudós] Abú Muhammad as-Síradzsí [...] egy hajóban utazott egyszer egy gazdag kereszténnyel. Amikor az előhozatta a vacsoráját, meghívta as-Síradzsít is, aki el is fogadta meghívását. Amikor befejezték, [a keresztény] bort hozott [...], as-Síradzsí meg valami ürüggyel [inni szeretett volna], hát megkérdezte: „Ez mi?” A másik azt felelte: „Bor. A szolgám vette egy zsidótól.” [A vallásjogász] erre azt mondta: „Mi hadisz-szakértők megbízhatatlannak minősítjük még Szufján ibn ‘Ujajnát és Jazíd ibn Hárúnt is, és akkor most higgyek egy kereszténynek, aki az információt a szolgájától vette át, aki meg egy zsidótól vette át? Istenre esküszöm, csakis amiatt iszom meg, mert túl győnge az isznád!”

⁴ A vicc kulturális és mentalitásbeli háttéréről részletesen és lényegbevágóan szól Helmke 2007: 41–47.



A bor fogyasztását az iszlám vallásjog természetesen tiltja, így jellemzően csakis zsidó – ritkábban keresztény – vallásúak árusították a középkori arab világban (bár fogyasztani persze muszlimok is fogyasztották; az ember mindenütt gyalgó). S azt talán mondani sem kell, hogy a bor azonosításához az iszlám vallásjog is elegendőnek tartja a – hivatali nyelvezettel élve – „érzékszervi tesztet”. Szufján ibn ‘Ujjajna és Jazíd ibn Hárún közismerten jámbor és megbízható tekintélyek voltak, szerepeltetésük a szövegben – főleg a vallási kisebbségek mellett – önmagában is komikus.

Van egy jelenség, amely különösen szoros kapcsolatot teremt vallás és humor között az arab kultúrában: ez az úgynevezett *iqtibász*, vagyis a Korán-idézetek másfajta szövegekbe történő beépítése.⁵ A Korán-idézeteket adott esetben humoros céllal is be lehet építeni irodalmi szövegekbe vagy éppen viccekbe, s e ponton fonódik össze szorosan a Korán és az arab humor. Talán semmi sem mutatja ilyen élesen, mennyire kedvelt forrása az arab humornak a vallás, közelebről itt a Korán szövege. Ezekben a viccekben a lényeg az a kontraszt, ami az idézetként alkalmazott szent szövegrészlet fenséges stílusa és a szöveggörnyezet banalitása, köznapisága között áll fenn (Marzolph 2000; van Gelder 2002–2003; Ben Cheneb 1922: 9 skk; Tamer 2009: 24–28). Másként fogalmazva, a humoros hatás alapja az, hogy a Korán-idézeteket egyáltalán oda nem illő (de a nyelvtan által lehetővé tett) kontextusban alkalmazzák. Az ilyen stilisztikai feszültségre épülő humor egyébként univerzális jelenség (Bergson 1968: 111–112); ami itt sajátosan az arab nyelvre jellemző, az pusztán a Korán használata erre a célra. A szentírások hasonló, humoros célú idézésére a keresztény és a zsidó hagyományban is bőségesen találhatunk példát (Rosenthal 1956: 29).

Az *iqtibász*ról bővebben szeretnék itt szólni, annyira jellegzetes megnyilvánulása az arab humoros hagyománynak, s néhány példával is illusztrálom a jelenséget. Itt megint csak szembetaláljuk magunkat a fordítás nehézségével: a Korán szövege ugyan számtalan más nyelven – például magyarul – is rendelkezésre áll, de a fordítások természetesen nem mutatják azt az azonnal fölismerhető, egyedi stílust, amit az arab eredeti, s ami miatt az eredetiből vett részlet szinte azonnal fölismerhető bármilyen arab szöveggörnyezetben.

A Korán-magyarázat (*tafszír*) az iszlám vallástudományok egyik legfontosabb ága. A szentírás magyarázata persze minden szent szövegen alapuló vallási hagyományban alapvető fontosságú, ám lehet a magyarázat komikus is – s máris előtűnik áll a humoros *iqtibász* egyik válfaja. Két rövid szöveg jól illusztrálja az ilyen

⁵ Az *iqtibász*ról mint költői-retorikai alakzatról részletesen olvashatunk például itt, egy számos példával illusztrált fejezetben: Ibn Hiddza 2001: IV, 357–401; konkrétan Mózes történeteinek ilyen fölhasználásáról lásd Schippers 2001. Az *iqtibász* vallásjogi megítélését igen részletesen dolgozza föl al-’Aszkar 1425 (A.H.).



szándékosan nevetséges szentírás-magyarázatot. Az első szöveg (Ibn Sza'id 1984: 186–187) főszereplője az istentelenségéről hírhedt korai kalifa, al-Walíd (uralkodott: 743–744), akiről sok hasonló vicc keringett:

Amikor al-Walíd úgy döntött, hogy elmenekül Damaszkuszból [a pestisjárvány elől], valaki felhívta a figyelmét: „De hát Isten így rendelkezik [Korán 33:16]: *Mondd: Nem fog használni nektek a futás! Ha most megmenekültök is a haláltól vagy a megöletéstől, csak rövid ideig élhetitek világotokat...*”⁶ Mire a kalifa: „Pont az a rövid idő kell nekem.”

Ehhez érdemes egy kisebb jelentőségű, de itt nagyon is fontos kérdést megemlíteni. Az iszlám vallás álláspontja a predestináció kérdéséről ugyan nem egyértelmű – egyes irányzatok e mellett kardoskodtak, mások az ember szabad akaratát hangsúlyozták –, ám a középkori muszlim hagyomány elítélte a járványok elöl történő menekülést, azzal érvelve, hogy Isten rendelését az ember úgysem írhatja felül: ha Isten úgy akarja, akkor a menekülőt másutt is utoléri a betegség. E ma már elfeledett teológiai kérdés adja a vicc háttérét, no meg persze a Korán vonatkozó passzusa, ami nyilván nem alkudozás tárgyának szánja a végzet kérdését.

A második történet (at-Tauhídi 1988: V(9), 42) hőse számos középkori arab vicc főszereplője – Dzsuhá szellemi rokona – Muzabbid, aki eredetileg talán létező személyiség lehetett, de idővel átköltözött a viccek világába:

Egy ember meglátta Muzabbidot Edesszában bő selyemköntösben, ugyanis Edesszában élve nagyon meggazdagodott. Azt mondta neki: „Te Muzabbid, nem ajándékozna nekem ezt a köntösöt?” Amaz azt felelte: „Ez minden, amim van.” Az illető erre azt mondja: „De hát Isten így rendelkezik [Korán 59:9]: *[Az igazak] előnyben részesítik [felebarátaikat] saját magukkal szemben, még akkor is, ha szükségét szenvednek.*” Erre Muzabbid: „A magasságos Isten sokkal könyörületesebb annál, mint hogy ilyesmit üzenjen a szolgáinak Edesszában január vagy február táján. Ezt Hidzsában üzenté, júniusban vagy júliusban.”

A szöveg, amely további változatokban is fennmaradt (például: Abú Hiffán é. n.: 123–124), viszonylag kevés kommentárt igényel. A muszlim fölfogás szerint a Korán szövege Isten személyes üzenete az egész emberiségnek, s tartalma nyilván nem a földrajzi hely vagy az évszak függvénye. Az Anatóliában fekvő Edessza valóban igen hideg télidőben, s a Korán szövegét Isten valóban Arábia forró éghajlatú nyugati tartományában, Hidzsában „küldte el” Mohamed prófétán keresztül, de ettől Muzabbid érvelése semmivel sem lesz kevésbé abszurd. A muszlimoknak

⁶ A Korán-idézeteket Simon Róbert fordításában közlöm.



ugyanúgy meg kell tartóztatniuk magukat például az ivástól akkor is, amikor a Ramadán havi böjt nyárra esik, mint amikor télre, s attól sem függenek a vallási előírások, hogy melyik országban él valaki. Ez persze közsímert, s éppen ez a vicc lényege. A vicc egyébként a fősvényekről és csavaros érveléseikről szóló viccekkel is közeli rokonságot mutat. A nagylelkűség, a vendégszeretet az arab értékrendben igen nagy szerepet játszik, másfelől az iszlám etika is nagy értéket tulajdonít az alamizsnálkodásnak, jótékonykodásnak. Ezek komikus hatású visszaja a fősvény, aki nem röstelli vadabbnál vadabb érvelésekkel alátámasztani hitvány viselkedését. A témáról külön könyvek is születtek, de ennek tárgyalása már igen messzire vinne el minket, túllépve e tanulmány keretein.

A humor megítélése

Amiről viszont mindenképpen szólnom kell még, az a humor megítélése az arab világban. Láthattuk, hogy sok vicc a vallás fogalmait, vagy egyenesen a Korán szövegeit használja föl humoros kontextusban, s ez óhatatlanul fölveti a kérdést: mit szóltak mindehhez a muszlim vallástudósok és a mélyen vallásos emberek? Nos, volt róla mondanivalójuk. A humor, a viccelődés egyértelműen morális kérdésnek is számított egy középkori muszlim szemében, s ez a szemlélet részben ma is él az arab világban. Ha ma egy átlagos magyar ember viccet mesél vagy ironizál, aligha tekinti ezt a tevékenységet erkölcsi problémának. A premodern kultúrákban – s mindenütt, ahol a vallás meghatározó szerepet játszik máig is – ez egészen másként nézett ki: mint minden emberi tevékenység, a viccelődés is morális, etikai kérdéseket vetett föl. Hogy egyértelműbben fogalmazzak: eleve már az is kérdés volt, hogy szabad-e viccelődni, s ha igen, mikor, hogyan és mivel. A muszlim vallásjogi források nem hagynak kétséget afelől, hogy e kérdések élénken foglalkoztatták a vallástudósokat, ahogy afelől sem, hogy a téma megítélése korántsem volt egységes. Főntebb már említettem a hadiszok, a Mohamed prófétáról szóló beszámolók műfaját: most hozzáteszem, hogy számos hadisz maradt fenn, amely kifejezetten a humor, a viccelődés kérdését taglalja, még hozzá többnyire megengedő szellemben. Mohamed jó eséllyel a vallástörténet egyetlen olyan próféta-figurája, akinek a komoly küldetése mellett viccelődni is maradt ideje. Egy sor hadisz ábrázolja a Prófétát tréfálkozás közben vagy mások vicceit elismerően hallgatva. Ezek a történetek a muszlim hagyományban a legfőbb ideológiai támaszát adják annak az álláspontnak, hogy viccelődni megengedett, sőt jó. És nem is kevés maradt fenn ilyen hadiszokból: számuk ötven és száz között van aszerint, hogy melyeket tekintjük hitelesnek (lásd például: at-Tabarszí 1972: 14, 21; Ibn Muflih 1999: II,

178–179; al-Ghazáli, Ihjá 2005: 1019–1021; német fordításban: Ammann 1993: 40–69, 144–153).

Egy hadísban például odamegy egy öregasszony Mohamed prófétához, s megkérdezi tőle, hogy ha a vallás szabályait legjobb lelkiismerete szerint igyekszik betartani, a Paradicsomba jut-e. Mohamed tettetett szigorúsággal ezt válaszolja: „Hát nem tudad, hogy a Paradicsomban nem lesznek öregemberek és -asszonyok?” Az öregasszony kétségbeesését látva aztán elneveti magát, és elmagyarázza, hogy azért nem, mert aki odajut, az ott újra fiatal lesz (al-Ghazáli 2005: 1019). A következtetés világos: ha a Próféta is aggályok nélkül viccelődött, akkor nyilván a követőinek is megengedett ez a tevékenység.

De a szunnita iszlám hagyomány nem ismeri a vallási hierarchia fogalmát, s emiatt ritka az olyan kérdés, amelyről teljes egyetértés van akár a vallástudósok, akár az egyszerű hívők között. Itt is ezt figyelhetjük meg. Sok vallástudós kifejezetten gyanakvással szemlélte a humor bármilyen megnyilvánulását, mert túlzottan világias tevékenységnek tartotta s féltette tőle az istenes életmódot és világlátást (Ammann 1993: 74–84; Pellat 1963: 356). Ezek a tudósok is kerestek érveket: a humoros szövegeket például a Koránban több helyen szereplő *isztihzá* („gúnyolódás, szarkazmus”) fogalmával azonosították, amely mindenütt elítélő kontextusban szerepel, s így céljaiknak kiválóan megfelelt. Mások általánosságban elítéltek minden olyan megnyilvánulást, amely nem szolgál vallásos vagy erkölcsi célokat, minden ilyesmit „fölösleges beszéd”, „szószaporítás” és hasonló címkékkel (*fudúl*, *laghw* stb.) láttak el és vetettek el (például: al-Ghazáli 2005: 1000–1005). Egyes vallástudósok odáig mentek, hogy nem engedtek meg semmilyen különbségtelt humoros és komoly szövegek között (például: Ibn Muflih 2002: III, 413 és 416), ami – ha jobban belegondolunk – voltaképpen a humorérzék teljes hiányának vallásjogi alapelvevé emelését jelenti. De ennek a tanulmánynak nem az arab humortalanság, hanem az arab humor a tárgya, így csupán jelezni kívánom, hogy ilyen nézetek is léteztek, s végezetül azt is, hogy ezek szerencsére sohasem váltak kizárólagossá vagy akár uralkodóvá az arab kultúrában.

Irodalom

- Abú Hiffán ‘Abdalláh ibn Ahmad al-Mihzami é. n.: *Akhbár Abi Nuwász*. Kairó: Maktabat Miszr.
- al-‘Aszkar, ‘Abd al-Muhszin ibn ‘Abd al-Azíz 1425 (AH): *al-Iqtibász, anwá ‘uhu wa-ahkámuhu: Dirásza sar ‘ijja balághijja fil-iqtibász min al-Qurán wal-hadisz*. Rijád: Maktabat Dár al-Minhádzs.
- al-Ghazáli, Abú Hámid Muhammad 2005: *Ihjá ‘ulúm ad-din*. Bejrút: Dár Ibn Hazm.
- al-Ibsihí, Siháb ad-Dín Muhammad ibn Ahmad 1993: *al-Musztatraf min kull fann musztatraf*. Bejrút: Dár al-Kutub al-‘Ilmijja.
- al-Qistajní, Khálid 1992: *asz-Szúkhríjja asz-szjászijja al-‘arabijja*. Fordította: Kamál al-Jázidzsi. London: Dár asz-Száqí.



- Ammann, Ludwig 1993: *Vorbild und Vernunft: Die Regelung von Lachen und Scherzen im mittelalterlichen Islam*. Hildesheim et al.: Georg Olms Verlag.
- ar-Rághib al-Iszbaháni, Abú-Qászim Haszan ibn Muhammad 2004: *Muhádarát al-udabá wa-muháwarát as-su'ará wal-bulaghá*. Bejrút: Dár Szádir. 5 kötet.
- at-Ta'álibí, Abú Manszúr 'Abd al-Malik ibn Muhammad 1978: *Latáif az-zurafá min tabaqát al-fudalá*. Leiden: E. J. Brill.
- at-Ta'álibí, Abú Manszúr 'Abd al-Malik ibn Muhammad é. n.: *Khássz al-khássz*. Bejrút: Dár Maktabat al-Haját.
- at-Tabarszí, Radí ad-Dín Abú Naszr al-Haszan 1972: *Makárim al-akhláq*. Bejrút: Muasszaszat al-A'lami lil-Matbú'át.
- at-Tauhídí, Abú Hajján 'Alí ibn Muhammad 1988: *al-Baszáir wadz-dzakháir*. Bejrút: Dár Szádir. 6 kötet, 9 rész.
- Beaumont, Daniel 1993: A Mighty and Never Ending Affair: Comic Anecdote and Story in Medieval Arabic Literature. *Journal of Arabic Literature* 24: 139–159.
- Ben Cheneb, Mohammed 1922: *Abú Doláma: Poète bouffon de la Cour des Premiers Califes abbassides*. Algír: Jules Cabonel.
- Bergson, Henri 1968: *A nevetés*. Budapest: Gondolat Kiadó.
- Douglas, Mary 1968: The Social Control of Cognition: Some Factors in Joke Perception. *Man* (New Series) 3: 361–376.
- Helmke, Matthew 2007: *Humor and Moroccan Culture*. Fez: Derby and Wehttam.
- Hussein, Abdelhamid 2004: *Arabische Witze*. München: Dt. Taschenbuch-Verlag.
- Ibn Hiddza, Abú Bakr ibn 'Alí al-Hamawí 2001: *Khizánat al-adab wa-ghájat al-arab*. Bejrút: Dár Szádir. 5 kötet.
- Ibn Muflih, Samsz ad-Dín Abú 'Abdalláh Muhammad 1999: *al-Ádáb as-sar'ijja wal-minah al-mar'ijja*. Al-Manszúra: Dár al-Wafá. 3 kötet.
- Ibn Muflih, Samsz ad-Dín Abú 'Abdalláh Muhammad 2002: *Kitáb al-Furú' fi fiqh al-imám Ahmad ibn Hanbal*. Bejrút: Dár al-Kitáb al-'Arabí. 3 kötet.
- Jáqút, Siháb ad-Dín Abú 'Abdalláh al-Hamawí 1993: *Mu'dzsam al-udabá (Irsád al-arib ilá ma'rifat al-adíb)*. Bejrút: Dár al-Gharb al-Iszlámi. 7 kötet.
- Marzolph, Ulrich 1992: *Arabia Ridens: Die humoristische Kurzprosa der frühen adab-Literatur im internationalen Traditionsgeflecht*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Marzolph, Ulrich 2000: The Quran and Jocular Literature. *Arabica* 47/3: 478–487.
- Pellat, Charles 1963: Seriousness and Humour in Early Islam. *Islamic Studies* 2: 353–362.
- Piamenta, Moshe 1979: *Islam in Everyday Arabic Speech*. Leiden: E. J. Brill.
- Ráth-Végh István 1963: *Az emberi butaság*. Budapest: Gondolat.
- Ritt-Benmimoun, Veronika 2005: Witze und Anekdoten im arabischen Dialekt der Marāzīg (Südtunesien). *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 95: 259–317.
- Rosenthal, Franz 1956: *Humor in Early Islam*. Leiden: E. J. Brill.
- Sadan, Joseph 1983: *al-Adab al-'arabí al-házil wa-nawádir at-tuqalá*. Tel Aviv – Akkó: Saruji Press.
- Schippers, Arie 2001: Humorous Approach of the Divine in the Poetry of al-Andalus: The Case of Ibn Sahl. In: Borg, Gert – de Moor, Ed (szerk.): *Orientations: Representations of the Divine in Arabic Poetry*. Atlanta: Editions Rodopi. 119–135.

- Szombathy, Zoltan 2004: Ridiculing the Learned: Jokes about the Scholarly Class in Mediaeval Arabic Literature. *Al-Qantara* 25: 93–117.
- Szombathy Zoltán 2005: *Humor és szabadosság a középkori arab kultúrában: A szólásszabadság ant-ropológija*. Piliscsaba: Avicenna Közel-Kelet Kutatások Intézete.
- Tamer, Georges (szerk.) 2009: *Humor in der arabischen Kultur*. Berlin – New York: Walter de Gruyter.
- van Gelder, Geert Jan H. 1992: Mixtures of Jest and Earnest in Classical Arabic Literature. *Journal of Arabic Literature* 23: 83–108, 169–190.
- van Gelder, Geert Jan 2002–2003: Forbidden Firebrands: Frivolous *Iqtibās* (Quotation from the Qur’ān) According to Medieval Arab Critics. *Quaderni di Studi Arabi* 20–21: 3–16.
- Weipert, Reinhard 2009: *Altarabischer Sprachwitz: Abū ‘Alqama und die Kunst, sich kompliziert aus- zudrücken*. München: Verlag C. H. Beck.