





géczi jános tanulmánya



*A szerző köszöni
Monok Istvánnak és Szörényi Lászlónak
a tárgyválasztáshoz nyújtott baráti segítségét.
S megköszöni Ivanics Mária, Kéri Katalin és Tüske László
értékes szempontjait és szövegjavaslatait.*

előszó

A rózsák családja mintegy nyolcvan millió évvel ezelőtt, a Föld északi félgömbjének középső-északi részén alakult ki. Ezen a területen honosodott meg, itt élt, és egyes fajai innen húzódtak délre úgy, hogy az elterjedés módosulásával a fajok kromoszómaszerelvénye is megváltozott. A klimatikus viszonyok és a kromoszómaszám közötti összefüggés jól megfigyelhető a rózsák módosulásának és terjeszkedésének vizsgálatával. Ebből látszik, hogy természetes körülmények között az egyes fajok csak bizonyos területeken váltak őshonossá. A rózsák bizonyos fajai legdélebben csak a mediterrán éghajlati viszonyok között találják meg maguknak az alkalmas életkörülményeket. Trópusi rózsák nincsenek: ez az oka annak, hogy a rózsák a Föld déli féltekéjére csak az utóbbi néhány száz évben az ember jóvoltából jutottak el.

Az északi félgömb valamennyi kontinensének rózsái hasonló környezeti és ökológiai igényűek: fényigényesek, szárazságtűrőek – ámbár az oligocén kori kövületei, a legrégebbiről fennmaradt rózsafossziliák éppen egy nedvességkedvelő rózsák 32 millió éves maradványai. A rózsafajok botanikai elkülönítése nehéz. A ma recens 120–200 rózsafaj szoros rokonságot alkot. A fajok közötti természetes hibridizáció, a számos kisebb mutáció eredményezi a család tagjainak nagyfokú változatosságát.

Az európai ember kultúrájába került rózsafajok száma azonban csak egy tucatnyi. A mediterrán kultúrák által beemelt a *Rosa canina*, a *R. gallica*, a *R. alba*, s talán a *R. centifolia* és a keleti eredetű *R. damascena* – feltételezik, hogy az első használatba vont rózsafaj géncentruma a Kaukázus vidékén lehetett. E rózsák évente egyszer virágzanak, szirmleveleik színe a (*R. gallica* kivételével a) rózsaszín különböző változata.

A ma közismerten nevelt valamennyi kerti rózsák nyolc ázsiai eredetű fajnak a kettő vagy több variációjából eredeztethető: ezek – a damaszkuszi rózsák mellett – a *R. chinensis*, a *R. foetida*, a *R. moschata*, a *R. multiflora*, a *R. odorata*, a *R. rugosa* és a *R.*

Wichuraiana. Az ázsiai eredetű fajok között vannak a sárga virágúak, a többször vagy állandóan virágzóak és a kúszó jellegűek.

A keleti – kínai, indiai – kultúrák klasszikus rózsái közül négyet azonosítottak, ezek egyike sem került be Európába az újkor kezdetéig. A *R. multiflora*, a *R. chinensis* (=indica), a *R. Banksiae* és a *R. laevigata* orvosi fölhasználása Kínában i. e. 4. századtól látszik bizonyítottan. E gyógyszerek ismerete azonban nem került be Európába, amint a korabeli rózsák sem jutottak el földrészünk kerti gyűjteményeibe.

A rózsza először a kisázsiai mediterrán civilizációban, s onnan kiindulva a Földközi tenger menti területeken, majd a teljes mérsékeltövi Európában is jelentős lesz: az európai és az ázsiai ember kultúrájába annyira beépült, hogy attól szinte elválaszthatatlanná vált. A ninivei ékírásos táblák orvosi feljegyzései, sokak szerint már tartalmazzanak adatokat a rózsáról – de ez épp úgy további bizonyítékokra vár, miként Szíria, Frigia, Egyiptom népeinek rózsaismerete. Ugyanakkor ebben az időszakban alakulnak ki azon jelképi és köznapi-gyakorlati növényhasználati módok, amelyek révén aztán később az addig ismeretlen növényeket is emberi alkalmazásba vonják. A tápanyagforrás növényi jellegében s az azzal összefüggő medicinális és higiéniai eljárásokban és technológiákban nyilvánvaló hasonlóságok léteznek a korai mediterrán civilizációkban, s ugyanúgy fellelhetőek azonosságok és párhuzamosságok a mítoszokban, a kultuszokban és rítusokban. Így például itt alakul ki a koszorú és az illatos anyagok használata – s ennek a változatos módjai fogadják hamarosan magukat a rózsafajokat is.

A rózsza és a rózsaaeredetű illatszerek kis-ázsiai elterjedését feltehetőleg a perzsa növénykultúrának köszönheti: e kerteknek, illetve a benne található fajoknak egyszerre volt táplálékadó-, egészségügyi és vallási funkciójuk. Egy-egy növénynek több okból való használata elősegíti a faj termesztésben maradását. A rózsák európai megjelenését egy knósszoszi, i. e. 19-17. század között készült freskó ábrája bizonyítja, a rózsaoilaj első használatára az i. e. 13-12. századi püloszi feljegyzések utalnak.

Az iszlám kultúrája a rózsát a meghódított perzsáktól, valamint a muszlim világbirodalomhoz csatolt jelentős hellenisztikus hagyományokat megőrző nyugat-ázsiai és észak-afrikai népektől vette át. Az antik mediterráneumnak és a muszlim kalifátus fennhatósága alá tartozó területeknek azonban csak egyetlen közös rózsája volt. Ez a *R. damascena* – a damaszkuszi vagy olajrózsza. (Amit, másfelől, Európa nagyobb részén egészen a középkor végéig nem is ismernek.)

1999. november 10.

a muszlim rózsakultusz alapjai

Miután a 7. évszázadban Perzsiát elfoglalták a muszlimok, s véget ért a Szászánida Birodalom, a karavánutak mentén elterülő, valamint a palotákat övező növénygazdag, zárt, oázisszerű perzsa kertek sokasága nemcsak elkápráztatta a pusztalakó, nomád népet, hanem annak lehetőségeire is ráébresztette. A hatalmas muszlim birodalom az öntözőműveken és a gondos talajművelésen alapuló, az e területen honos zöldségben, gyümölcsben és dísznövényben gazdag évezredes keleti kertkultúra örökösevé és terjesztőjévé vált. Ez a birodalom egyként alkalmas volt arra, hogy az elfoglalt területek növény- és kertészeti ismereteit egye-sítse és homogenizálja, s összeköttetést jelentsen olyan távoli földrajzi pontok között is, mint az Ibériai félsziget és India. 636-tól elkezdődött a perzsa népesség iszlamizálódása, amely először az Omajjádok, majd az Abbászidák kalifátusának fennhatósága alá került. Néhány évszázaddal később, Európa nem egy helyén, s nemcsak muzulmán területeken, perzsa kertészekre bízta a kertek kialakítását.¹

A hódító háborúkat követő békésebb időkben az ismét fölhasznált vagy újból ásott csatornák által biztosított vízzel a keleti hagyományokra alapozva pompás, új kertek létesítésére nyílt lehetőség. Ezek a kertek, akár a kalifák, akár a kevésbé tehetősek palotáinak környékén jöttek létre, jóllehet írott adat nem maradt szerkezetükről, a régészeti feltárások tanúsága alapján udvarkertek voltak. Nagyon nagy méretű területüket épületek fogták egybe, vagy kerítés övezte, a tájra rálátást csak a tulajdonos tudta biztosítani. Szerkezetüket meghatározta, hogy egyetlen tengelyük volt, s a kertet négy egyenlő részre osztotta a négy paradicsomi folyónak megfelelő négy vízmeder. Középen díszes kioszk vagy kút állt, területüket hosszú, keskeny, friss vízzel telt medence szelte át. Az utakat kőlapok borították, a mélyített virágágyakat kőszegéllyel kerítették el, a fák közötti szabad tereken futónövények alkottak lugast, s így valóban más hatást keltettek, mint az európai kertek.

A tulajdonos, kertjének egy kitüntetett pontjára telepedett le, s mindenek előtt a kertnek érzékszervekre kifejtett hatását és a meditációt biztosító lehetőségét használta föl. De nem volt ismeretlen a termeknek a kert virágzó növényeivel való díszítése, miként a kerti növények némelyikéből előállított illatszerekkel – mint a rózs- és az ibolyaolajjal – való légfrissítés sem².



1. ábra: Egy kései muszlim kert látható a 17. századi miniatúrán. Magas fallal körbevelt tér az, amelybe ajtón keresztül lehet bejutni. A paradicsomi négy folyónak megfelelően a kertet négy szabályos negyedre osztják a keskeny vízmedencék, amelyeket középen egy szögletes medence fog össze. A kertenegyedek virágágyásokból állnak, az ágyások szintje a vízmedencék szintje alatt helyezkedik el. A kertben itt ciprusok és mandulafák teremnek.

A kertek szerkezetének kialakulása ugyanúgy, mint a keresztények *hortus conclusus* esetében, Salamon király énekének értelmezésére vezethető vissza. De amíg a keresztények kertelképzelése az ideális idomot idézi, tehát kör alaprajzú, a muszlimok kertje, világképük számos elemének megfelelően négyszegletes.

De nem csupán a muszlim kertek, hanem a mauzóleumok is a Paradicsomról való elképzelés alapján szerveződnek: ehhez az előképet a *Korán* 47. szúrájában találjuk meg: „A Paradicsom, ahová bejutásra az istenfélők ígéretet kaptak, ekképpen fest: vannak benne nem-poshadó vizű patakok, mások tejjel folynak, amelyeknek az íze nem változik és vannak borral folyó patakok, ami gyönyörűsége az ivóknak és vannak tisztított mézzel folyó patakok. Mindenféle gyümölcsük lesz benne és megbocsátás az uruktól.”³ Tudható továbbá, hogy a Paradicsom fáktól árnyas (4:57), egy pálma tövében folyó is ered, környékén a boldogok időznek (11:108), s az odajutottak szolgálatára „örökifjú fiúk” és „nagy szemű hurik” vannak (56:17-22) a tövis nélküli fák alatt. E részletben benne foglaltatik a muszlim és a keresztény zárt kert közötti lényeges különbség is. A *Korán*ban foglaltak szerint alakították ki a muszlim kertet, amely így, elvileg az égi kert tükörképe lett. A kellemes, hűs hely fő funkciójaként alkalmat teremtett a hívő számára, hogy hosszas meditáció során kapcsolatba lépjen Alláh paradicsomi környezetével. De funkcióihoz tartozott az örömszerzés is: erre szolgálnak a nagyszemű leányok és az örök ifjak.

A *Korán* (miként a történetei kialakításában szerepet játszó Biblia sem,) nem említ botanikai értelemben vett rózsát. Csupán rózsára utaló, távoli hivatkozás található benne, amikor a kettéhadsadt eget Mohamed akként jellemzi, hogy az „rózsás lesz, mint a karmazsin bőr” (55:37). A rózsza színét a halvány piros megjelölésére használták, ez a mediterrán kultúrákban már korán meghonosodott s az utód kultúrákban is tovább élt.

A muszlim kert a *Korán*ban ígért Paradicsom előzetes, földi életményével kecsegtet. A külső világtól természetes falakkal elzárt, vízgazdag, ráadásul friss víztől hűvös, ártalmas növényektől mentes, illatos virágú és tápláló gyümölcsű fáktól árnyékos kert – egy nomád részére ez a csoda és kényelem birodalma. Alkalmas környezet a *Korán* illő megismerésére.

Ebben a kertben azonban nemcsak a muszlim hagyományban már megnevezett növények fordulhatnak elő; azok, amelyek – mivel a megnevezés következtében idővel jelentősek lettek – az ember és Alláh szimbolikus kapcsolattartásának eszközeivé váltak. Az ember számára hasznos – árnyékot, illatot, kellemet kínáló növények is élnek itt, például a koronájával hűs, napfénymentes helyet biztosító platán, avagy az orvosságot szolgáltató

sokféle herba. Ámbár nehéz a különböző feladatok ellátására szolgáló növények használatba vételének okai között éles különbséget tenni, hiszen az illatozó virágú és ehető termésű mandulafák s egyéb (általában kettős hasznú) növények nem szolgálják-e Mohamed próféta elképzelését a mennyországról, s az illatuknak, termésüknek nem az-e a feladata, hogy a Paradicsom édes harmóniáját előlegezzék? Ilyen értelemben az iszlámban – mint a kereszténységben is – a természet bármely eleme vagy annak bármiféle megnyilvánulása jelképpé válhat. Aminek az a következménye lesz, hogy az egyes növényfajok s ezek ábrázolásai Alláhra emlékeztetnek.

A rózsza, annak ellenére, hogy nem szól róla a *Korán*, a későbbi írott és képi források utalásai szerint már korábban is kiemelt fontosságú növénné válhatott a muzulmánok számára. Ebben föltétlenül közrejátszott a nomád arabok természet értékelése, a mediterrán civilizációkban gyakorolt élőlényhasználat számos formája, a perzsáktól és a szírektől örökölt kertkultúra, amelynek növényei között ott volt a rózsza. A muszlim civilizációban az elsődleges forrás, a Próféta tanításait összegyűjtő *Korán* mellett másodlagos forrás a Mohamed szavaira és tetteire vonatkozó hagyomány, az egységes képet kevésbé sugárzó *hadisz*, melyet Mohamed társai gyűjtöttek össze. Ennek töredékeiben már szerepet kap a rózsza. Bár a Próféta tanításait illetve életeseményeinek krónikáját a vallásalapító halála utáni két évszázad vallási-politikai vitái módosították, ezek a módosítások nem terjedtek ki olyan viszonylag kisebb jelentőségű hagyományelemekre, mint például a rózsza teremtésével kapcsolatos elképzelés. A hagyományok egybehangzóan azt állítják, hogy a rózsza teremtésére Mohamed csodálatos Égi utazásán került sor. Azaz, hogy a rózsza Mohamed szemöldökéről legördülő izzadságcseppből keletkezik.

„A fehér rózsza az Égi utazáskor fakadt az izzadságomból, a piros rózsza Gábiel verejtékéből ered, míg a sárga al-Búráqból”⁴ – mondja az enciklopédista asz-Szujúti (mh.: 1505) szerint Mohamed. Máshol Mohamed így jellemzi magát, s ezzel a rózsza kitüntetett helyzetét is megindokolja „Én a szultánok királya vagyok, a rózsza pedig az édes illatú virágoké, ezért egymáshoz méltóak vagyunk.”⁵

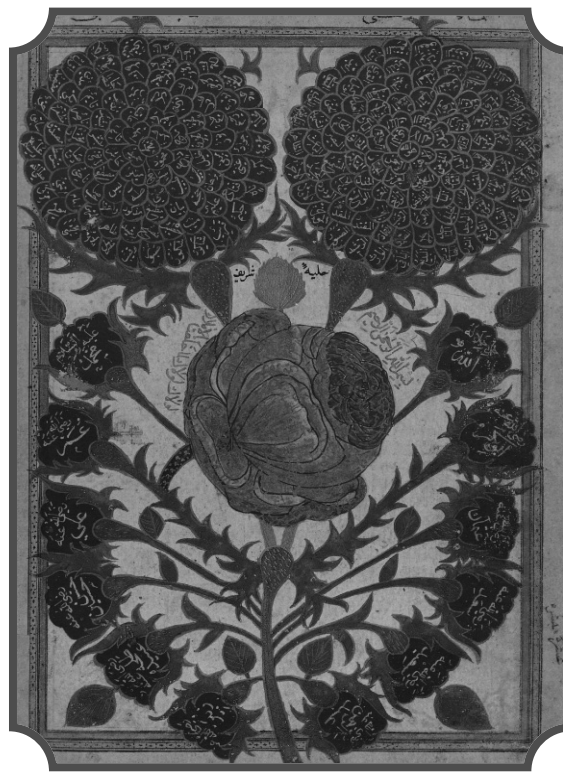
Mind az isteni eredetre, mind a rózsza és illóolaja tulajdonságaira, mind pedig a fárasztó út (a nomád részére: munka) jutalmazására való utalásokat megtaláljuk az iszlám tudósainak, költőinek, s főként a misztikusainak, a szúfiknak munkáiban. Kétségtelen azonban, hogy nem csupán a rózsaoilaj, az *'itr'*, de valamennyi illatszer használatát prófétai tanítás részeként őrzi a muszlim hagyomány.

A rózsza és a Próféta kapcsolata indokolja e növény, s több

származékának kultikus felhasználását. De a kert, amelyben többek között a (mindenféle célra felhasználható, és számos jelkép részét képező) rózsá is megterem, szintén szakrális okból válik jelentőssé a muszlimok számára.

Penelope Hobhouse a muszlim kert szimbolikáját elemezve a sajátosságok közé sorolta a művelés alá vont – négyfelé osztott – terület már említett négyszögletes voltát. A derékszögben elhelyezkedő csatornákat a perzsa eredetű öntözőművek elhelyezésével rokonítja, de a négyes számnak muszlim kozmológiai jelentőséget is tulajdonít. Az egymás mellett fekvő négyszögek a változó természet gazdag, egymásra törvényszerűen következő megnyilvánulásai – állítja –, így válhatnak ezek a kertek a biztonságba, a szépségbe, a hitbe való elmerülés tereivé, az univerzum megértésének helyeivé is.

Csupán a többszörösen összetett funkciójú kert biztosíthatta azt, hogy e kertkultúra évezreden keresztül alapjaiban képes volt változatlan maradni.⁶ S mert e kert helyet biztosít a rózsáknak is,



2. ábra: Akhlāq-i Rasūl-Allāh 1708-ban készült kalligramja Mohamed rózsájáról: a rózsá a muszlim hagyomány értelmében akkor keletkezett, amikor Mohamed próféta Égi utazása zajlott – egy szemöldökéről legördülő izzadságcseppből.

a napról napra illatozó, színes virágú élőlény jelképet kínál föl a hívő muszlimnak Alláh szeretete felé való közeledéshez.

A víz felhasználására épülő, szimmetriát mutató, geometrikus elrendezésű, zárt kertekben a medencének, a vályúknak, a szökőkutaknak, a megfelelően kialakított falak között vagy termekben futó víz hangjának, mozgásának és fodrozódásának saját jelentése van, s persze a víz a növények növekedéséhez is szükséges. Ilyen szerkezetű kert korán készült, de hogy milyen növényeket használt a muszlim világ a kertépítésben, arról először viszonylag későn, egy 1050-ből származó, al-Bírúni-féle lista kínál tájékoztató adatot. A listán megtalálhatóak természetesen Dioszkoridész és Plinius növényei – de sok új változatú rózsza is, az egyes és a



3. ábra: Egy omajjáda palotavárosban, a bizánci építészeti hagyományokat mutató Qaszr al-Khajr al-Gharbí-ban, ahol Hisám kalifa szívesen tartózkodott, a festett padlóta kerek medallionját növényindák keretezik. A növények egyike ugyan nem tipikus, de kétséget kizárólag virágzó rózsahajtás. (A palotát 728-29-ben hellenisztikus tradíciót követve építették, amit jól mutatnak a medallion női alakjának a termékenységistennőre, Gaiára utaló attribútumai.)

dupla szíromkoszorús fehér, sárga, mélyvörös és fekete, rózsaszínű és pézsmarózsák.

A muszlimok növényeinek nagyobbik része, klimatikus okokkal magyarázhatóan, megegyezik a mediterráneum népeinek növényeivel. Az e növényekről szóló görög és a bizánci ismeretek (a 8. századtól, amikortól a bagdadi uralkodók arabra fordíttatják az ősi sejtett, leginkább orvosi tudást, de értelemszerűen botanikai ismereteket is nyújtó szövegeket) szabadon fölhasználhatóak voltak, s azok átszarmaztatásában keresztény és zsidó tudósok is részt vettek.

A muszlimok rózsatermesztését erősíthette, hogy a letelepedést, s így a föld- és kertművelést vállaló, de a mezőgazdasághoz hagyományosan nem nagyon értő arab népesség agronómiai, kertészeti, medicinális tudása is kialakult. A kertészkedés, s benne a rózsakertészkedés az iszlám előtti mezopotámiai (nabateus) valamint a görög-római hagyományokban is előkelő helyet foglalt el. A jelentős arab agronómiai ismereteket feldolgozó irodalomban döntő szerepe volt Ibn-Vahsija *Nabateus mezőgazdaság* c. munkájának, amit 900 körül állított össze, s amelyben a mezőgazdaság hiteles eljárásait mágikus receptek bemutatásával keverte össze, és kiemelkedően fontos jelenséggént ismerteti az illóolajos növények állati szervezetre tett hatását.⁷ A keleti előképeket gazdagon mutató, az Ibériai félszigeten, a 10. században, tehát a viszonylag későbbi muszlim időben létrejött asztronómiai-agronomikus-liturgiai *Córdobai kalendárium*ban kitüntetett szerephez jut a rózsza, és e szerepét e sokféle hagyomány együttesen alakította ki.



4. ábra: A könyvek készítésében egyesültek a különböző hagyományok. A kéziratoskat illumináló perzsiai kézművesek az együttes hatások eredőjeként alakítják ki saját stílusukat, s maguk is hatnak a kairói vagy a konstantinápolyi iskolákra. A perzsa jellegű ornamentikának végig kiemelt motívuma marad a realisztikus – szárral, levéllel, bimbóval, kinyílt virággal mutatkozó – rózsza, illetve a belőle elvonatkoztatott dekoratív rózsaminta.

A kertek növényei egyszerre szolgálták a paradicsomi képzetek kialakítását és a mindennapi szükségletek kielégítését.

A rózsza, amelyet Claude Cahen a festék- és illatanyagot szolgáltató növények közé sorol⁸, inkább tekintendő az utóbbinak. Mint minden illóolajat tartalmazó növényt, ezt is erdőn-mezőn gyűjtötték, vagy a kertekbe telepítették. De mert az állami birtokokon szerte elterjedt a nagyüzemi ültetvényes gazdálkodás – Irakban épp úgy, mint Egyiptomban, vagy Ibériában – kialakult a festék- és illatanyag-termelés eme módja is. Az illatszerek alapanyagát adó növények legelső termesztő területeként Iránt ismerik.⁹

A rózsza kerti dísnövény is. Mint minden díszítésre szolgáló növényt (nem mint a gazdasági hasznúakat – mint a kender, az indigó, a sáfrány vagy éppen a spárga) egyesével palántázták szét a saját ágyásába, úgy, hogy az ágyás széléről még ápolható legyen, s lehetőleg megmaradhasson természetes megjelenése. A tövenként való ültetés tette lehetővé, hogy a kert központi részén álló pavilonból gyönyörködni lehessen a külön-külön álló növényekben – ezek a kertek egyébként sem engedték meg a táj szemlélését, hiszen lényegükhöz tartozott az attól való elzárkózás. Az egyedi ültetés mellett a rózsával befuttatott lugasok is a muszlim kertekből kerülnek át a keresztényekhez.

az ezeregyéjszaka meséinek rózsáiról

Lassan alakult ki a véletlenek és a csodák meghatározta élettörténetek tárháza *Az Ezeregyéjszaka meséinek* (Alf lajla va-lajla) gyűjteménye. A gyűjtemény végleges formája, amely leginkább az iszlám vallású népek korai történeteiből alakult ki, a 16. század kezdetére állt össze. Alapját az a perzsa anyag adja, amelyet a 8. században *Ezer meseként* ismernek, s amelyet középperzsa (pehlevi) nyelvből fordítanak arabra, a muszlim kultúra történeti-kulturális munkáinak nyelvére. A korai muszlim hagyomány nem tesz éles műfaji különbséget a vallás, a tudomány és a tulajdonképpeni irodalom között. A vallási, tudományos és irodalmi munkák gazdag motívumrendszerében azonosságok és átfedések adódnak. Ez különösen szembeesővé válik a 10. sz.-ban tartó folyamatok révén, amikor a kibontakozó muszlim reneszánsz írásbeliség rögzíti az udvari magas kultúra (az iszlám tudományok, a filozófia és a műveltség-irodalom) „tiszta arab nyelvét”, (tudományos illetve pszeudotudományos beszédmódját) és ezzel elválasztja a műveltség alacsonyabb szintjére helyezett népies irodalomtól, valamint a különböző etnikumhoz kötődő vallási-politikai mozgalmakban az írásbeliségbe, az irodalomba emelkedő helyi nyelvektől (újperzsa). Az udvari kultúrából száműzött, a kontinensen áthúzódó muszlim birodalom több pontján is elevenen élő és virágzó népies irodalom gyűjteménye *Az Ezeregyéjszaka meséi*.¹⁰

A középkori arab nyelvű népi mesegyűjteményben épp úgy megtalálhatóak az ind-perzsa miként az egyiptomi vagy a később bekerülő török (s a muszlim területekkel határos vagy a helyi, de régebbi kultúrákból eredeztetett – óegyiptomi, ókori mezopotámiai, valamint a keresztény és zsidó) elemek, s kialakulását a népi hagyományok csakúgy meghatározták, mint az összeállítók, a kalifa udvari hivatalok politikai-kulturális törekvései.

Az Ezeregyéjszaka meséinek anyagában azonban két valóban arab réteg is meghúzódik, a 9-10. századi bagdadi kereskedőtörténetekhez kapcsolódó Szindbád-mesék és a szókimondásukról

ismert szerelmi fabulák valamint a 11. század után készült, tréfásabb hangú, erotikus és természeti elemekben bővelkedő kairói történetek. A rózsának illetve a rózsás jelképeknek a felhasználásával leginkább a korai szövegekben találkozunk, a táplálkozási, a medicinális-higiéniai és kultikus jelleggel, ámbar mindezek nem annyira a növény természeti előfordulásához, mint inkább illatanyaga használatához kötődnek. Kétségtelen, hogy az illatszerek biztosabb (és nagyobb!) értéket képviseltek, mint a könnyen hervadó szirmú virágok.

Az Ali Baba és a negyven rabló meséjében a szegény testvér, mikor bejut a haramiák kincsének rejtékhelyére, egymás után sorra fedezi föl az értékeket. „Végül a fűszerek, tömjének és illatszerek csarnokába ért, ahol az illatok árja a levegőt általjárja. Áloé- és mósuszfellel csapja meg, mint édes lehelet; ámbra, pézsma jó illata egész valóját áthatja, naddnak, rózsavíznek bája részegítőn hullik rája; sáfrány meg tömjénféle finoman árad feléje.”¹¹

Átható szaga az, ami miatt a rózsát oly gyakran megnevezik: az illat révén fontos a lakomák ételeiben és italaiban, vagy bármilyen együttlétkor, a jó közérzetet kívánó összejöveteleken vagy szerelmi találkákon, a tisztálkodásban, a csábításban vagy éppen a köznapi egészségügyi eljárásokban akár egy palotában, egy kertben, vagy a Paradicsomban.

Az illathasználatra példa az a részlet, amelyben a bagdadi aszszony, lakomára készülvén olajat, bort, gyümölcsöt és zöldséget, húst és édességet vásárol a piactér különböző kereskedéseiben, majd „megállt az illatszerárusnál, és vett tőle tízféle illatszert, rózsavizet, narancsvirágvizet és egyebeket...”¹² Ugyanerre példa a szövegben szereplő vers is, amely a mulatságnak érzék-szervekre kifejtett hatását emeli ki. Itt hivatkoznak a szaglásra, s a virágillatokra:

*„Ha kedved féktelen s mulatni vágyna már,
Négy eszköz kell ahhoz: lant, hárfa, síp, gitár.
És kell, hogy közbe négy szellemkéz hintsen ott
Viola, szegfű, rózsza és mirtuszillatot.”*¹³

(Vajkay Lajos fordítása)

A rúkth-madár által a negyven lány kastélyába került koldus, különös kertekre bukkan új lakhelyén: s az egyik, amint azt leírja: „olyan volt, mint maga a Paradicsom. Kertre nyílt, gyümölcs alatt roskadozó, zöld fákkal, melyeknek minden ága terhe alatt rengett, a kertnek friss zöldje fölött hűvös szellő lengett, ezer madár csattogva zengett, dalukból Alláhhoz hálaszó csengett; a pázsitot csergő patak szelte, a légből édes illatok szálltak szerte.

Gyönyörködtem az almában, amelynek egyik fele piros, mint a szerelmes leány arca, másiké sárga, mint a félénk, bánatos szerelmes ifjúé, megcsodáltam az illatos birsalmát, a rubinszín játszó szilvát... Másnap benéztem a másik helyiségbe: ott pálmákkal beültetett tágas tér tárult elém; a rózsza, a jázmin, henna, nárcisz, ibolya, kamilla és liliom közt patak folyt: a bűvös illat megrésze-gített.”¹⁴

A szívesen látott vendéget, akit a tehetős vendéglátónak egyébként paradicsomi körülmények megteremtésével is illik megtisztelni, s kellő gazdagsággal kiszolgálni, az étkezést köve-tő tisztálkodáshoz illatos vízzel szokásos kínálni. A keresztény sáfár első szerelmi találkájáról, a társalkodás előtt történekről így számol be: „Ekkor elém tették a mosdótálat és a kancsót, megmostam kezemet, aztán rózsavízzel, pézsmával illatosítottuk magunkat, és megint beszélgetni kezdtünk.”¹⁵ De ehhez hasonlóan drága szerek használata jellemzi a nászéjszakára való előkészületet is – „Asztalokat hoztak be, azokon ételeket, köztük egy tál zirbádzse is volt, megcukrozva, mósusszal szagosított rózsavízzel leöntve, benne sült szárnyas és különféle egyéb be-levaló, ami az ember esztét is megzavarja.”¹⁶ – amint arról a konyhamester férj beszámol. A rózsailat szerelmi találkára való felkészítésben játszott szerepére máshol is találunk bizonyítékokat a műben: a mesélő borbély második bátyját, akit már mez-telenre vetkőztettek, rózsavízzel hintik meg a szolgálányok.¹⁷ Máshol a fürdőző király vizébe is rózsavizet öntenek, amelytől őt gyönyörteli érzések kerítik hatalmába.¹⁸

A rózsavíznek – mint bármely egyéb erős szagú szernek – az ájult ember fölkeltésében is szerepe volt. Rózsavízzel támasztja föl anyja az elalélt Aladdint, amikor a fia „a földre rogyott. ... Lélekjelenlétét azonban nem veszítette el; fia segítségére sietett, rózsavizet fecskendezett arcába...”¹⁹ Eszerint a legszegényebb és legnyomorultabb pária életében is szerephez jutott ez az anyag. De a gazdag is bősséggel használja, mégpedig ugyanabból a cél-ból. A fönséges ételeket hozó lámpahordozó-szolga látványától elvágódó Aladdin anyját szintén rózsavízzel élesztik föl.²⁰

A rózsailat mellett elhanyagolható a rózsza egyéb – biológiai – tulajdonságára való hivatkozás: kivéve a színét – mégpedig a pirosságát – és az üde szépségét. A rózsza közvetlenül a test egy részének a minőségjelezőjévé válik: az arcnak az orr és a száj melletti részét jellemzik vele, s csakis az ifjakét. Azokét, akiket szerelemre termettnek akarnak látni vagy láttatni – legyenek bár földi teremtmények vagy a *Korán*ban leírt mennyország nagy szemű, szerelmi szolgáltatásokra kész huriyai, s fiatal férfiai.

Az ifjú arca, a szexuális vágy és a mennyország képze-e együt-tesen idézi fel a rózsát, s oly sok esetben azonos jelentésűvé is

válík. Mindekkor megmutatkozik az a mód is, miként ömöl egy összetettebb jelképbe többféle – korábban keletkezett és kiegyé-nültnek látszott – tartalom.

A következő mondatban a rózsza színe ad jellemzést: „...hirte-len egy ifjú furakodott át a sokadalmon, rajta díszes, finom ruha, arca szép, mint a fényes holdsugár, szeme éjsötét és csillogó, homloka, mint a tiszta hó, rózsapiros a két orcája...”²¹ A rózsapiros, mint a piros szín egyik pontosan megnevezhető és hivatkozható változata – természetesen – máshonnan is ismert. A jujuba-piros textilfesték mellett *Az Ezeregyéjszaka meséi* is megemlékezik róla.²²

Rózsza szépségéhez hasonlítja a szerelmes ifjú a szultán káprázatos és igéző külsejű lányát is, akihez minden vágya hajítja: „...arca olyan tündöklő szép volt, mint drágagyöngy vagy a nap-tól sugárzó égbolt. Olyan volt, mint ahogy azt a költő, a hozzája hasonló szépségről szólva, megénekelte:

*Bűvös, sötét szemén villámló fénysugár;
Az ő orcáin nyílik a legszebb rózsaszál.*”²³

(Vajkay Lajos fordítása)

Az arc rózsaként való látása, rózsaként való leírása a muszlim irodalom egyik népszerű toposza. Eredetileg ez a toposz a keleti művekben jelenik meg, és talán korábbi hagyományokat követ, de jól megfigyelhetően komoly szerepet játszik a nyugati muszlim (mór) kultúrában is.

A botanikai alapokra épülő hivatkozások illetve jelképek megerősítik azokat az egyéb adatok által alátámasztott ismereteket, hogy a rózsáknak minden muszlim napi életében jelen kellett lenniük, s a növényt – mégpedig azt a változatát, amelyben a többihez képest nagyobb az illóanyag mennyisége – intenzív növénykultúrában kellett, hogy neveljék. E növénykultúrára a kézművesipar, a rózsavíz illetve a rózsaoaj előállítása épült, s az értékes kivonatok az illatszer-kereskedelem tárgyaivá válhattak. E szerek aztán előállítási helyükről messze vidékekre is elkerültek a karavánok jóvoltából.

A rózsza illetve a rózsajelképek használatához maga az iszlám vallás teremtette meg a befogadó közeget – s ugyanolyan lassú folyamatokban zajlott le a beépülés, mint azt pl. a kereszténység élőlényekhez kötődő szimbólumainál is többször kimutatható.

Hiszen az iszlám, a *Korán* értelme szerint, a közösségi életet fontosnak tekinti. A másik ember, akár nő, akár férfi tiszteletben tartása alapvető elvárás. Továbbá, a gazdagság átadásával a gazdagságról való lemondással (mint az alamizsna, a *zakát* egyik formájával), a vendéglátás minden formája szolidaritás is. A dús

vendégség egyszerre fejezi ki a vendéglátó tehetőségét, nagyvonalúságát s azt, hogy a vendéget igyekszik paradicsomi állapotba juttatni. A paradicsomisághoz illőek a mennyei rózsaillesetek éppúgy, miként a mennyei lány (vagy fiú) szolgálak, akik szexuális szolgálattelvők is, hiszen például a korai muszlim civilizáció még megengedte a befogadott vendég ilyen – a vallásjoggal persze szabályozott – megajándékozását.

A nemiség szabad tárgyalása szintén az iszlám emberfelfogásából következik, abból, hogy az élet minden területére kiterjedő vallásjog a szexuális életet önmagában nem tekinti bűnnek, inkább az isteni akarat beteljesítésének, miként a nőt sem tekinti – nemiségében – a férfinak alávetett személynek.

Rituális alap látható a tisztálkodási eljárásokban is, az imát gondos higiéniai eljárások előzték meg, amelyben az illatszereknek is jut(hat) szerep.

A tágran értelmezett alamizsna, a *Korán* túlvilág-képzete, s az emberről, a vendégről, s a férfi és a nő földi-égi boldogságáról és a szexualitásról megfogalmazott toleráns muszlim nézetek alapozzák meg, hogy a fölhasznált rózsák és rózsaszimbólumok világias megjelenésűek lehetnek (a korszak keresztény rózsaszimbólumaihoz képest pedig még inkább azok) – s köztük már a 9-10. században ott lehetnek az olyan jelképek is, amelyek a rózsák szépségét, illetve a rózsák által a szépségre való rámutatást teszik lehetővé.

Az *Ezeregyéjszaka meséiben* a legtöbbször előforduló szám a négyes. Négy asszony, négy élvezet, négy sarokra épült épületek: mindez az iszlám kozmológiának négy minőségére hivatkozik. Az iszlám kert négyszegletes, a salomoni *Énekek énekének* kertjét is így képezték le, amelyben négy folyó folyik, négy világtáj alkotja – központjában a paradicsomi, édes illatú környezetet élvezzi a hithű muszlim. A négyes szám kedveléséből következik, hogy bizonyos ábrázolási helyeken, amikor növényi formák mutathatók ki, a virágszerű formák között számos a négyszirmú. Miként a mezopotámiai maradványoknál, ahol a díszítő mintázatok rozettái 3, 4, 7 vagy több szirmból állhattak, érthető, ha a muszlim ábrázolások négyszirmos formáit szintén rozettáknak tekintik. Márpedig ilyen rozettákkal – miként a rózsák naturálisabb ábrázolásával is – gyakorta találkozhatunk, hiszen az iszlámban a természetű ábrázolás tiltása nem terjedt ki a növényi motívumokra.

A rózsza a perzsa költészetben

Az *Ezeregyéjszaka* meséiből tudhatunk az arab Abú-Nuvász (753/758/762–813) botrányos életmódú, a fiúkat és a bort dicsőítő, s kortársaiból rendkívüli hatást kiváltó muszlim költő anekdotáiról és verseiről. Az a verse, amelynek *A kalifa teljesíti három kívánságomat* címet adta a fordító, nemcsak életvitelét s virtuóz verselését mutatja, hanem azt is, hogy a rózsza a testi élvezet mennyei jellegének kifejezésére is alkalmas virágnak számított.

„A trónteremben húszan ülünk a kalifával.
– »Kérj három dolgot, Abú Nuvász. Bármit kívánhatsz.«
– »Három csókot a szádra.« – Meglobbannak a fáklyák,
a testőrök kihúzzák kardjukat, hogy levágják
fejemet. – »Szerény óhaj« – mosolyog al-Amin.
Rózsaillatot szívnak szájából ajkaim.
S a három hosszú csók közt, a két rövid szünetben
fiatal arcát nézem. Nem volt kár megszületnem.»²⁴
(Faludy György fordítása)

Mivel az arab invázió alatt a perzsa szövegek legtöbbje megsemmisült, a 7. század előtti perzsa rózsákról nem sok tudható – de annyi biztosan, hogy szokatlanul erősen illatosak voltak, sőt, talán a legfontosabb tulajdonságuk éppen ez. A 9. századtól kezdve azonban az újperzsa nyelven alkotó költőknél egyre több hivatkozás lelhető a rózsák használatára. Abú-l-Qászim Manszúr Firdauszi (934–1021 v. 1025–26), aki a bokharai Számánidák alatt kormányzó volt, majd kegyvesztett lett és elszegényedett, s a muszlim hódítás után kialakuló újperzsa irodalom klasszikusa; a mitikus kortól a 636-ig, az arabok qádiszijjai győzelméig követi a perzsa eseményeket a *Királyok könyvében* (Sáhnáme). Eposzában laza, kronológikus rendben mutatja be az uralkodók sorsát. Mivel elődeitől mindazt átvette, ami történetileg tudható, az olyan hétköznapi dolgokat is, mint a növények fölhasználása, sorai a rózsza használatáról tájékoztató értékűek: ezek megegyez-

nek *Az Ezeregyéjszaka* meséiben előforduló rózsakéval és rózsajelképekével.

Firdauszínál a mitikus múltba vesző Dzsamséd sahnak gondja van a fegyverek felhalmozására, a köntösök megvarrására, a négy rend – az egyházi, a katonai, a földműves és az iparos – megszervezésére, majd a biztonságot jelentő téglapítmények fölhúzására, s később arra is, hogy kellemessé tegye az életet. Ezért rengeteg kincset, nemesfémeket és drágakövet halmoz fel:

*„Majd illatszerekkel törődött, melyek
szagukkal gyönyört adnak-ébresztenek;
hát kámfort, mosuszt, áloét, balzsamot
és jó rózsavízzel sok ámbrát adott.
És szert, mivel minden kórt meggyógyított,
az épségnek ő széles ajtót nyitott.”²⁵*

(Devecseri Gábor fordítása)

Itt ugyanaz tapasztalható, mint a mediterrán kultúrák bármelyikénél: az illatszerek felhasználásában nem különíthetők el határozottan a fölhasználás funkciói, s a szereknek egyszerre lehet például gyönyörkeltő, egészségügyi vagy szakrális szerepük. De a rózsza a mindennapi táplálkozásban ízesítőként szerként is használatos:

*„Majd harmadnap szárnyas- és bárányebéd
került egyidőben, de kétféleképp.
Negyednap, terítvén az úr asztalát,
az étek megint új: finom borjuhát;
s ez étekbe sáfrányt és rózsavizet
és szintiszta mósuszt meg óbort vetett.”²⁶*

(Devecseri Gábor fordítása)

Ugyancsak használták a rózsát az italok illatosítására. Itt például a boréra:

*„Mind fátyolfedett arcú turk lány, remek
ciprustörzsűek, hollóhajfürtűek.
Piros rózsza orcájú mind s álmatag,
és rózsás bor illatú száz lányajak.”²⁷*

(Devecseri Gábor fordítása)

A mindennapi és a rituális tisztálkodásban is – amely az egészségmegőrzés része –, a paradicsomi élet kifejezésében²⁸ ugyancsak szerephez jut a rózsavíz („A lábát mosusz, rózsavíz mossa már”)²⁹, akár csak a temetési ceremóniákban:

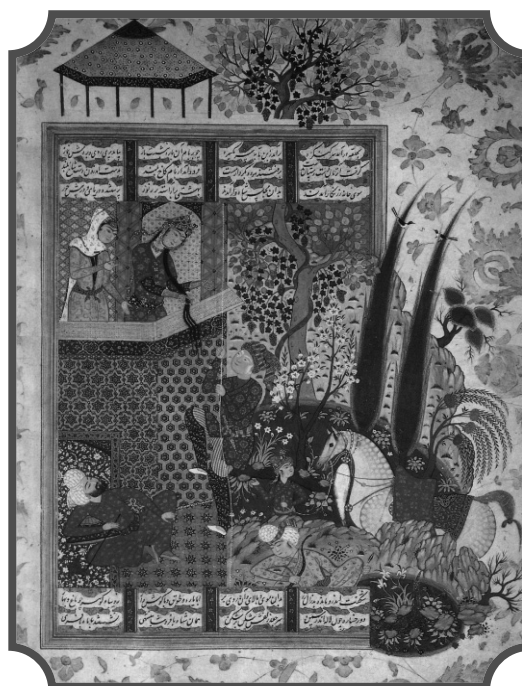
„Langy vízzel lemosták a hőst legelébb,
gyöngéden, szakállát, nyakát, kebelét;
fölötte mosuszt s ámbrát égettek, és
bevarrták szelid kézzel minden sebét;
fejére maga öntött rózsavizet,
a testére meg tiszta kámfort vetett;
kerül szép aranybrokát-hímzett reá,
virágot, mosuszt, bort is hintett reá.”³⁰

(Devecseri Gábor fordítása)

A rózsaoilaj és a rózsavirág használata egyéb kultikus okokból is megengedett: az áhítathoz kellő környezetet biztosítanak:

„S mikor majd a kert már virágoktól virul,
s a szélben fejünkre virág szirma hull,
a föld zöld lepelt ölt, s a sok rózsaszál
között könnyű szellőcske sóhajtva száll:
én akkor majd Ozmuzdhoz esdek nagyon,
az Úr-írt imádságot elmormolom.”

(Devecseri Gábor fordítása)



5. ábra: Firdauszi Sáhname (Királyok könyve) egyik 1590-ben készült illusztrációjának pavilonját nárciszok, liliomok, ibolyák és jázminok mellett rózsák fogják közre.

A rózsailatra a korai muszlim időszakban jóval többször hivatkoznak a szerzők, mint magára a rózsára: a rózsza a maga teljességében, színes szirmú, ékes virágként inkább akkor jelenik meg, amikor jelkép-pár része. Addig leginkább úgy, mint az a növény, amelynek kedvelt sajátossága az erőteljes és hatékony illat.

A virágzó rózsza időt jelölő, tavaszt mutató szerepe kétségtelen. S ez a funkciója a fiatalság és a szépség szinonimájává is teszi, de ugyanebből a pontból kiindulva látszik helyesnek keresni azt is, amikor a rózsza az idillt, a belső és külső harmóniát és testi-lelki boldogságot, illetve ezek hiányát jelképezi³¹.

E virág mint a boldog, kiteljesedő, makulátlan szépség megmutatója, az újperzsa költészet talán legismertebb jelképegyüttese. Lehet csupán a kellemetes, zavartalan környezet jegye, de annál jóval több is, akár ha önmagában áll e virág, akárha pedig egy jelképrendszer egyik alkotójává válik.

A rózsza szépségkultuszának sajátos megjelenítését a rózsza-fülemüle jelképegyüttese kínálja: mindennek az alapja, hogy a növény virágzása és a madár territóriális éneklése azonos időszakba esik, így a kettőjük könnyen átértelmeződhetett szerelmi viszonyra. A rózsza és a fülemüle toposzai ugyanakkor az újperzsa költészet legmélyebb rétegéhez: a bonyolultság mélyértelmű kifejezéséhez vezetnek majd el.

A *Királyok* könyvében a rózsza párjaként többször megjelenik a fülemüle, hogy aztán a későbbi perzsa, a török s a középkorvégi, illetve az annál újabb európai, legvégül az amerikai költészetet is (újabb és újabb tulajdonságokkal fölruházottan) sóvárgóan tele-dalolja.

*„A lég balzsamontó, a rét zöld selyem,
a víz rózsavíz ott s cseveg szüntelen;
a jázminág terhétől ívvé hajol,
a rózsának papjaként bülbül dalol,
virágszőnyegen lép a fácánsereg,
a cipruson fülemülék zengenek.”³²*

(Devecseri Gábor fordítása)

*„A kertet belepte a rózsaszirom,
nyit tulipán s jácint a domboldalon,
gyümölcsfák között sir a csöpp csalogány,
a rózsza növekszik panaszhangzatán.
De nevet, mikor már a rózsára száll,
és megnyitja csőrét a csöpp csalogány.
Ki tudhatja, mit mond a bülbül-madár,
s a szirmok közé tűnve hol-merre jár?”³³*

(Devecseri Gábor fordítása)

A rózsza és a fülemüle (= csalogány) együttese olyan sajátos szimbólumpáros, amelynek mindkét eleme – együttesen és külön – egyszerre esendő, mint általában a földi, halni kész dolgok, s magasztos is, miként az égi, időn kívüli örömök. A rózsza (perzsául gul és törökül: gül), amely az élet, a fiatalság, a virágzás, a szépség, és a csalogány (bulbul és bülbül), amely mindennek önfeledt és önpusztító csodálója. Egymást kiegészítik s létezésük is feltételezi a másikat. Mert nincs szépség, ha nincs megnevezője, amint a szép keresőjének sincs esélye önmegvalósításra, ha nem talál rá a tárgyára.³⁴

A rózsza (a mediterrán népek növényeihez hasonlatosan) feminin tulajdonságú motívum, a maga helyben gyökerezettségével, passzivitásával és tündöklésével s szépsége romlékonyságával, a fülemüle – mint általában az állatok – maszkulin jellegű, elvégre aktív, halálosan szenvedélyes, mozgékony, kezdeményező és hódolattal teljes. Ezen kívül az is oka lehet annak, hogy allegóriává változtathatónak érezték a rózsza-fülemüle együttest, hogy abban közel férközött egymáshoz és ábrázolhatóvá vált a konkrét és az éteri: az egyszerű és a végtelenül bonyolult³⁵.

A bonyolultságot kifejezni képes rózsza-fülemüle kettős bemutatása mellett általában megjelenik a piros-fehér színre és a sebzetlenségre-érintetlenségre – tüske (=szerelem) által okozott megsebzésre való utalás, hogy ezzel kifejezhetőbbé – s egyben részletgazdagabbá, elvonatkoztatottabbá – váljon az összetettsége miatt egyébként nehezen jelképezhető tartalom.

Muszlih-ad-Dín Szádi (1213–1299) az elmúlásról beszél a rózsza-fülemüle jelképegyüttessel kapcsolatban: „Egy fülemüle a fészket rakta az ágon, ami alatt egy gyenge hangya táborozott. A fülemüle éjjel-nappal a rózsaaágyás környékén röpdösött és szívet gyönyörködtető dallamokat énekelt. A hangya éjt nappallá téve dolgozott, a fülemüle pedig más sem tett, mint a kertekben saját hangjában gyönyörködött. Titkairól csevegett a rózsával és a Keleti Szelet is bizalmasává fogadta. A gyöngye hangya, amikor a fülemüle könyörgését és a rózsza kedveskedését látta, annyit mondott magának: Más időben vajon ér-e valamit ez a csevegés? Miután elmúlt a legszebb évszak és megérkezett az őszi szele, tüskék meredtek a rózsza szárán és a fülemülék helyét varjak foglalták el. Őszi viharok süvöltöttek megfosztva a fákat megsárgult lombdíszüktől, s hűvössé vált a levegő. A felhők gyöngyöket hullattak, a levegőn át a hó hadserege masírozott. A fülemüle egyszer a kertbe jött, ahol már rég nem volt meg a rózsák színe és a jázminok illata. Ezer mesét mondó nyelve megbénult. Nem volt ott a rózsza, akinek arcát nézhette volna, nem volt ott zöld, ami szépségét szemlélhette volna. A leveleitől megfosztott ligetben szertefoszlott bátorsága és a kietlen csöndben a dala a torká-

ba fulladt. Emlékezett, hogy egykor egy hangya lakott a fánál, aki sok-sok magot gyűjtött egybe. Ha elmennék hozzá – gondolta magában –, a jó szomszédság okán kérhetek is tőle valamit. Így csapzottan és éhesen érkezett a fülemüle a hangya ajtajához és azt mondta neki: Bőkezűséged lelked jele és jólétem biztosítéka. Az értékes nyarat gondtalanul éltem, de te szorgalmas voltál, eleséget gyűjtöttél. Az akkor is megmarad, ha most engem megmentesz a szerencsétlenségtől. S így felelt a hangya: Te az éjjelt szerelemmel, én viszont serény munkával töltöttem. A rózsával foglalkoztál és büszke voltál a tavaszra. Hát nem tudad, hogy eljön az ősz és minden sivár lesz? Barátaim, ti is tanuljatok a fülemüle esetéből és tudjátok: minden életet halál követ, minden élvezet után a búcsú érkezik.”³⁶

Szádihoz hasonlóan, aki megírta a *Gulistánt* (Rózsakert), számos költő nyúlt a gul-bulbul (gül-bülbül) motívumhoz. 1317-ben Mahmud Sabestari *Golsan e raz* (A titok rózsakertje) címmel, a 15. század elején a muszlim Lufti *Gül u Nawruz* (A rózsza és az újév), majd pedig Qara Fazlí kétezer versből álló *Gül u Bülbül* allegóriát ír 1552/53-ban.³⁷ Ezekben is szerelmi jellegű történetekről van szó, miként a fülemüle-rózsza motívumot felhasználó számos egyéb leírásban.

A perzsa nyelvű muszlim költészetben a költőelődök leleményeinek, poétikai eljárásainak felhasználása cseppet sem volt illetlen dolog. A kettős képek, a rímpárok szabad – ismételt – kisajátítása és az alapvetően a jártasságra, a mesterségbeli tudásra épülő költői teremtéstechnikák bizonyos jellemzők feldúsulását eredményezték³⁸ – ilyen központi maggá sűrűsödött a rózsához kapcsolódó képzetek tömege.

Az a szándék húzódik végig a történelmükön, hogy a perzsa civilizáció irodalmi műveinek szerzői minél többet és minél mélyebben tudjanak a rózsza-szimbólumokkal kifejezni. Faríd-ad-Dín Attár (1119/1140-1230 k.) verse szerint a rózsza virágzása és a fülemüle éneke egybeesik, s a madár megszűnik dalolni, ha a rózsza elnyílik. Szádi a 13. században a virágzás és a dalolás időpontjainak egybeesése miatt kapcsolhatja össze a rózsát és a fülemülét, de ez a rózsza már a kert túske-örökkel körbevett szultánja, a fű smaragdszőnyegén ül, rubinköntösben, ernyő alatt; a másik 13. századi költőnél, Rúminál ez a rózsza – amely az elmúlás virága – az időtlenség kifejezőjévé alakul át, és ennek a felfokozott szépségét a szerelem, a kert, a ragyogás, az álomkép, a lélek, az ünnep és a daloló fülemüle együttesével fejezheti csak ki; a burszai Szinan (mh. 1568-ban), a szerelmi panaszt megszólaltató költő, himnikus munkájában már úgy írja le a meglátogatott várost, hogy annak a kastélya, a kerítése, a fejedelmi trónja és a koronája csupa piros rózsából áll. Pénz helyett rózsával fizetnek,

a piaci mérleget rózsából készítik el, a por, a csapadék, a kő, sőt még a növények is, a liget ciprusa, a fenyőfák mind rózsákból állnak, hát nem csoda, ha a malmot is rózsza hajtja – és e sok piros rózsza fájdalomról énekel a fülemüle.³⁹

A szúfik sokjelentésű rózsája

A rózsza a perzsa szúfi költők által beépült a szúfik szimbolista világképét kifejező, egyszerre metaforikus és konkrét írásmódjába – így rendkívüli sokféle, mégis árnyalt tartalom kifejezésére vált alkalmassá. A rózsza alapvető dualitása, amelyet a szúfik fölhasználnak, azzal magyarázható, hogy a földi élet terméke, de káprázatos szépsége isteni mintát idéz: azaz kétarcúsága által egyszerre tud földi és paradicsomi dolgokat jelezni. Ezen elsődleges kettősséghez társulnak még a botanikai alapokon (vagy legalább is természet-megfigyelésen) nyugvó, valamint szimbolikus tartalmú másodlagos kettősségek. A fizikai hasonlatosságra épülő másodlagos dualításra példa a máshonnan is ismert ellentét, a tüske-tüskétlenség, a harmat-könny rögzült kapcsolata, de még inkább szimbolikus kapocs áll fenn a mulandóság-halhatatlanság, a szépség-halhatatlanság kifejezései között.

A világi iszlámon belül létrejövő szúfizmus a görög-újplatonikus és/vagy indiai eszméket felhasználva, önálló misztikus rendszert dolgozott ki: aszkézissel igyekeztek a világi javakról lemondani és elragadtatott, önkívületi avagy magasabb tudatállapotban eljutni az Istennel való egyesüléshez⁴⁰. A szúfik szerint egyébként minden helyes úton járó vallás azonos egymással. A személytelen, száraz és jogszerű vallásosság ellenében kialakult szúfi eszmék a 9. századtól jelennek meg a költői művekben⁴¹, s hiába ellenezte az ortodox szemlélet azt az igényt, hogy az érzéki-profán és a misztikus-vallási értelmezés együttesen jelenjék meg, mással nem tudta azt helyettesíteni.

A szúfi filozófiájában (s az aszerint alakuló irodalmuk bármelyik műfajában) összekapcsolódik a rózsza arab neve, a vard/var-dah a vird-del (amelynek a többes száma: avrád), azaz azon időtartammal, amelyet a hívő az imádkozással tölt. E két fogalom magyarázata egymást átfedi, s érthető, ha mind a rituálé, mind az irodalmi művek élnek is ennek a lehetőségnek a fölhasználásával.

Az iszlámban elterjedt ima-gyűjtemények, az *avrád*ok hasonlatosak a kereszténység rózsafüzéreihez – az angol rosary eredetileg rose-garden volt, s abból származott később a rose-garland.⁴² A dervisrendeknek saját imája, imagyűjteménye, s annak a származását kifejező saját virágmintája, virága (illetve ahhoz kapcsolódó szimbolikája) is van. A reális és metafizikai azonosságok felismerésére, kifejezésére vagy akár megvalósítására így válik alkalmassá sokszor maga a rózsza szemlélése, megszagolása vagy hivatkozása.

Samuel Marinus Zwemer és Margaret Clarke Zwemer *The Rose and Islam* tanulmányában bemutat egy olyan verset, amelyben a költő szúfi hőse Alláhot virágzó rózsabokorban láttatja, épp olyannak, mintként Mózes látta Istent az égő csipkebokorban.⁴³

Abd-al-Qádir, a kádárta rend megalapítója a főszereplője annak az incidensnek, amelynek a Bagdadi Rózsza címet köszönheti: „Úgy mesélik, Bagdad oly nagyon tömve volt misztikus tanítókkal, hogy mire Abd-al-Qádir megérkezett a városba, a tanítók elhatározták, hogy egy üzenetet küldenek neki. Így tehát eljuttattak hozzá a város határába egy csordultig telt vízesedényt, melynek értelmé világosan kitűnt: »Bagdad csészéje színültig telt!«

Bár tél volt, Abd-al-Qádir egy virágzó rózsát vett elő, melyet a víz tetejére helyezett, kifejezendő, hogy különleges erő birtokában van, és azt is, hogy a városban van a helye.

Amint visszavitték a jelet a misztikusok gyülekezetének, azok így kiáltottak fel: »Abd-al-Qádir a mi rózsánk!« és rögvést megnyitották előtte a város kapuit.”⁴⁴

A Bagdadi Rózsának tekintett Abd-al-Qádir (? – 1166) két bejegyzése egyszerre utal a rózsza növény meditációs-jelképiségére és a rózsza többféle jelképlehetőségének együttes megjeleníthetőségére. „A rózsát (vard) minden dervis egy rárimelő wird (koncentrációs, imádkozási gyakorlatok) szónak az emblémájaként és szimbólumaként ismeri.”

Az egyszerre emblémaként és szimbólumként használt rózsza számos jelentése között vélhetőleg a legfontosabb az, hogy rávall az igazakra – így tehát a rózsza az igazság jegye, az igazság megmutatója – amely, mint egyéb szúfi szövegekben megmutatkozik, fokozhatatlan szépségű is:

„Egy nap a giláni Abd-al-Qádir házának bejáratánál egy edényben virágot láthatott a belépő. Mellette egy mondat: Szagold meg, és találd ki, mi ez.

Minden látogató kapott egy írószerszámot, és – ha akarta – leírhatta a találós kérdésre adott válaszát.

A nap végeztével Abd-al-Qádir egyik tanítványának átnyújtotta a válaszokat tartalmazó dobozt, majd így szólt:

– Mindenki, aki azt felelte „egy rózsá”, itt maradhat, ha szeretné, hogy a tanítások segítségével előre haladjon. A többiek, akik vagy nem írtak semmit, vagy ettől eltérő választ adtak, távozzanak el.

Valaki megkérdezte.

– Felületes módszerekhez kell-e folyamodni annak eldöntésekor, hogy valaki alkalmas-e tanítvánnyá lenni?

A nagy tanító felelt:

– Én ismerem a válaszokat, de szeretném szemléletessé tenni mindenki számára, hogy a felszínes megnyilvánulások a belső karaktert jelölik. – Ezek után átadott egy listát a társaságnak, ezen a belépők névsora állt, azoké, akik azt válaszolták: »egy rózsá« – bár ő nem látta előzőleg a válaszokat.”⁴⁵

A szúfizmusban a rózsá az Alláhhall való egyesülést épp úgy mutatta, miként az életet; s a rózsá szépsége az élet teljességét, az elérendő tökéletességet és a harmóniát kínálta. S az iszlám harciasabbá és szigorúbbá válása sem szüntette meg a szúfizmus terjedését. A rózsá szimbolikájának az iszlámba való beépülése épp a szúfizmus továbbélését bizonyítja – s mellékesen, ezzel az iszlám az indiai tanok közvetítője is Európa felé – akár misztikus eszméin keresztül, akár közvetlenül: mint például az indiai rózsafüzér iszlámon belüli elterjesztésével és a keresztény nyugatra juttatásával⁴⁶.

Keleti hatást sejtet a rózsá másik keletkezéstörténete, amelyben a virág nem Mohamed izzadságsöppjéből keletkezik (miként azt az arab és az oszmán szerzők állítják), de szintén isteni cselekedet eredményeként valósul meg. Perzsa költők szerint a rózsá a virágok királynőjére, az éjszaka alvó lótuszra panaszkodik Alláhnál. Ezért Alláh megteremtette a fehér rózsát, az új királynőt, hogy védelmet biztosítson számára, tüskéket is adott neki. Ezek a sebet ejteni képes tüskék okozzák annak a fülemülének a halálát, aki szerelmes lesz a vakítóan tiszta virágba. A bokorhoz elragadtatottan repülő madarat a növényi fegyver agyonszúrja, s a madár vérétől a rózsá vörössé változik.

Muszlih-ad-Dín Szádi, a sirázi vándorló költő *Gulistan* (Rózsakert) művét is a szúfi miszticizmus hatja át. A klasszikus perzsa mű erkölcsi témájú aforizmák gyűjteménye, szúfi, ámbár áttekinthető és végletig lecsiszolt írások tárháza. Ugyancsak a rózsá a központi szimbóluma *Bustan* (Illatos kert) című művének.

S a csillagjós, csillagász és orvos Omar Khajjám (1025/50 – 1122/23) is szúfi, aki négysorosainak titkos mondandóját mindig konkrét képekkel fejezi ki:

*„Nem lesz rózsá s harmat, mi fürössze, ha nem leszek.
Nem lesz piros bor, piros ajak se, ha nem leszek.*

*Nem lesz hajnal, se alkony, se kín, se öröm –
Hát kiben álljon mindez össze, ha nem leszek?*⁴⁷

(Képes Géza fordítása)

*„Viszik tűnő rózsái a Tavaszt!
Zárul a könyv, zár sok édes panaszt!
S hogy a bokrok közt zengő Csalogány
honnan s hova szállt – ah, ki tudja azt!”*⁴⁸

(Szabó Lőrinc fordítása)

*„Vágyam köt egy archoz, ó, e rózsarchoz,
csuklóm a kupához, vele sok jó borhoz;
minden gyönyör itt e földön – osztályrészem,
míg nem köt a sorsom, omló hitvány porhoz.”*⁴⁹

(Tandori Dezső fordítása)

*„Rózsák, ha a szellő jön, a szirmuk levetik,
zengő csalogányok, ime, tolluk levetik;
rózsálljon az árny, hol ülsz, halandó, te szegény:
csontok – tudod, ember? – puha húsuk levetik.”*⁵⁰

(Tandori Dezső fordítása)

A 10-14. századi misztika rózsza fogalma szinte végtelen sok jelentést foglal magába, és ezt azzal érik el a költői művek szerzői, hogy a témák megjelenítésének lehetséges egyik olvasata mindenkor istenkísértően földhözragadt.⁵¹ A rózsza a tökéletesség, a tanítás teljes megértése és elfogadása, az Alláhhall való egyesülésnek épp úgy a jelképe, mint az életnek. A perzsák számára nagyon sok jelentésű, a legszélesebb körökben is elfogadott és értelmezhetőnek ismert szimbólum, amelyhez újabb jelentésekkel társulhatnak a virág botanikai tulajdonságai által fölkinált lehetőségek, amilyenek pl. a szirmok színváltozatai vagy éppen a növény szárának és leveleinek tüskessége.

A szúfi misztikusok, Mauláná Dzsalál-ad-Dín Rúmi (1207–1273), Samszu’-d-Dín Muhammad Háfiz (1325–1390) és Szádi, költészetének központi motívuma a rózsza, tehát egyszerre a föld és a Paradicsom virága, s náluk szinte valamennyi a rózsza- és a rózsához kapcsolt jelkép és ellentétekre épített jelképegyüttes felsorakozik, a csalogánytól a tövisig⁵², a tavasztól az árvaságig és a szerelmi bánatig⁵³, az örökkévalóságtól a könnycsepp harmatjáig, a kocsmái bortól a tökéletesség megsejtéséből avagy átéléséből fakadó mámorig⁵⁴. A rózsza az (ellentétekkel együtt teljes, Alláhhall való) egységet jelképezi mégis mindenek előtt („Ha az Egység rózsakertjének illata felém száll /Szívem rózsabimbóként repeszi szét leplét” – mondja Háfiz⁵⁵), az a jelképes

élőlény, amelynek a látványa egy magasabb tudatállapot elérésére sarkall s az, amely magát ez elérésben bekövetkező uniót is jelenti ; azt amelynek belső megértéséhez tudatos elmélyülés kell („Álmomban a boldogság rózsája soha ki nem virágzik.”⁵⁶), s annak a megértése, hogy a titok fölfejtéséhez és megéléséhez a titoknak megfeleltethető módszer is szükséges („*Csak a madár értheti a rózsza könyvét: / Nem minden olvasó érti a szövegek belső jelentését. / Ó, te, aki a szeretet fejezetét a tudás könyvében keresed – /Félek, nem tudod, miként mélyedj a keresésbe*”⁵⁷).

A perzsáktól és a perzsa nyelven írt irodalomból eredt és származott át a kifejlett rózsaszimbolika a muszlim civilizáció valamennyi kultúrájába, az arab Ázsiától Észak-Afrikáig, Iraktól az Ibériai-félszigetig. A szúfizmus minden esetre úgy vált népszerűsítőjévé a rózsajelképeknek, hogy aközben a növény kertészeti fönntartását is szorgalmazta. Másrészt a rózsza a 12. századtól a muszlim világban egységes elvek szerint alakuló kisművészetek motívumává is válik: egyre több bronz, vörösréz és sárgaréz edényen, a miniatúrákon (amely aztán Iránban lesz a leginkább művelt ága a művészetnek), a kalligráfiában és a luxustextíliákon, végezetül majd a középkor végével megjelenő, a törökök által elterjesztett „keleti szőnyegekben” látható. Mindeközben a rózsajelképek megmaradnak az irodalmi művekben is, botanikai értelemben pedig előfordul a rózsza az orvosi és az agronómiai-kertészeti munkákban.

Mekkát megjárt spanyol muszlim költő volt Abú-l-Haszan as-Sustári (1205?–1269), akinek verse a szúfi misztika kifejező példája: ez a hívő embernek az istenséggel szerelmi légyottként bemutatott találkozása – egy kertben⁵⁸ a *Misztikus szerelem* címet kapta fordítójától. S hogy milyen növénygazdag paradicsomi képet mutathat ez a pompázatos kert, azt könnyű elképzelni.

*„Koromsetét kertemben
eljött hozzám szerelmem
lelkem mély éjjelén,
szívem megtelt gyönyörrel,
a kert kigyúlt köröttem,
s megszédített a fény.*

*Spirituális borral
kínált, karjait úgy fonta
körém, mint az övet,
csókra nyújtotta ajkát,
s megbocsátotta mindjárt
sok titkos bűnömet.*

*Harmatos kis kertemben
velem maradt szerelmem,
míg felvirradt reám.
Madarak énekeltek
a négyemeletes fák
mind a négy karzatán.”*

(Faludy György fordítása)

A muszlim költészetben a kezdetektől fogva használják az égi és a földi dolgok kifejezésére a rózsát, a rózsaszármazékokat – mint az illóolajat vagy a rózsavizet – s a rózsára vonatkozó kettős képeket. Hiszen mindegyiket alkalmassá tették a dualitások kifejezésére⁵⁹. Minderre példákat kínál a szúfi misztika költészete – az óriási távolságok gyakori összekapcsolása aztán azokat a helyzeteket is távlatossá tesz, amelyekben nem adódik közvetlenül a földi és az égi képzetek egymáshoz illeszkedése. Az ilyen lebegtetés miatt a perzsa és más muszlim költők számára nem jelent nehézséget a testiség, a testi szerelem kifejezése, annak ellenére, hogy egyáltalán nem kedvelik a durvaságot körülíró megjelenítést.

a mindennapok rózsahasználata

A botanikai valóságában megjelenő rózsát, amint a hivatkozások mutatják, a muszlimok felhasználták ugyan, de ennél nagyobb jelentőségre tettek szert a rózsavízzel és a rózsaoajjal készült egyszerű vagy összetett illatszerek. Ezen anyagok előállításához nagyobb rózsatermő területek szükségesek. A 9. századtól tudunk a perzsák rózsamezőiről, a rózsaoaj-termelés helyeiről: az iráni Teheránról, Iszfahánról, Sírázzról és Kásánról és a környékéről, jó minőséget termelő rózsaoajiparról.⁶⁰ Úgy tűnik a rózsza leginkább illatanyaga által volt jelen volt ebben a világban – annak használata a vallási kultusz és a medicinális-higiéniai praxis által indokolt.

Mielőtt a középkori muszlim világ a mongolok támadásainak következtében 1219–1334 között összeomlik, és felváltja az oszmán–török birodalom, az utolsó évszázadok mindennapjaiban előforduló rózsahasználatra – kitüntetetten a Közép-Ázsiában gyakorlottra – Aly Mazahéri sok forrásra alapozott tanulmánykötete⁶¹ kínál másodlagos, de fontos adatokat.

A mecset, ahol naponta ötször imádkoztak, az élet fontos, ha nem a legfontosabb színtere volt. E köré rendeződtek azok az épületek és bennük a szolgáltatások, amelyek a vallás gyakorlását segítették. A mecsetnél az árnyékszékek, a borbélyműhely mellett illatszerárubolt működött, ahol rózsza-, ibolya- és jázminolajat adtak el – mindezek a rituális tisztálkodás előkészületeihez voltak szükségesek.⁶²

Illatszerárusra, illatszerekre mindenhol igény volt, például a Bagdadból Mekkába vagy Jeruzsálembe tartó karavánokkal együtt haladtak a portékájukat áruló kereskedők, akik, mielőtt megérkeztek, az elkészült sátorvárosban rögvést megkezdtek működésüket⁶³. A zarándokoknak kötelességük volt kopaszra borotválkozni, mosdás által megtisztulni és illatszerekkel is meghinteni magukat mielőtt a céljukat, a tulajdonképpeni zarándoklatukat: a tíz napon át tartó, meghatározott szertartásrend

szerint végrehajtandó, Mekka városán belüli tevékenységsort elkezdtek volna.⁶⁴ A tisztálkodás és az illatszerhasználat a *Korán* által szentesített követelmény: ez nemcsak lehetővé tette, de meg is kívánta akár a növényi, akár az állati eredetű illatos anyagok előállítását, s az azzal való kereskedést.

A vallásos mellett profán – de szintén higiéniai – célja is volt az adatok szerint a rózsavíz kedvelésének. Például az újszülöttet négyszer egymás után le kellett mosni, végül virágokkal felfőzött vízben is, de ezt a tisztálkodást mindenki elvégezte, aki a gyermekhez nyúlt.⁶⁵

Máshol illatszereket égettek: részben, hogy elűzzék a gonosz szellemeket, részben, hogy megtisztítsák a lakást az áporodott levegőtől.

A kencék, szilárd illetve folyékony halmazállapotú illatszerek használata a nagyobb és fontosabb családi ünnepeken elvártan szokásos volt. A menyasszony megtisztított testét ilyenekkel kenték be például⁶⁶, de illatok lengték be a lakomákat is. Az áttetsző cukorkákból formázott levelek és virágok, a gyümölcskocsonyák és a színes sütemények, a szirupok és a sörbetek legtöbbje eszenciák illatát ontotta.⁶⁷

Ugyancsak szerepe volt az illatszereknek a temetésen. A halottat ilyenkor illatszerrel vegyített vízzel mosták le. 967-ben Szajf-ad-Daula kurd herceget kilencszer mosdatták le: először tiszta vízzel, majd szantálolajjal, darirával, ámbrával, kámforral, rózsavízzel és legvégül kétszer desztillált vízzel.⁶⁸

A sírra való virágültetés nem szokásos – ámbar hetente egy alkalommal a nők elmentek a temetőbe, s vízzel locsolták a hantokat.

A háremben élő nők – ha a vagyonosabb rétegből származó férfi tartásukat megengedhette magának – közös életéhez szolgáló közös terekben éltek: kertjeikben sétáltak, virágokat ápoltak, ügyelték a házi munkákat és vendégeket fogadtak vagy vendégeskedtek. Vendégváráskor rózsaszirmokkal és jázminokkal hintették tele az egyébként is növény- és virágmintákkal zsúfolt szőnyeget és a medencék tiszta vizét. Üdvözlésként a megérkezők tenyerébe csöppnyi rózsavizet loccsantottak, amellyel a kenekedés történt, majd belefeledkeztek a társalgásba.⁶⁹ Az épületek medencéibe minden fogadónapon illett rózsaszirmokat szórni – bár akkora kertjeik, amelyben vízmedence is volt, bizonyosan csak a főúri környezetekben élőknek lehettek.⁷⁰ Mindez azt is jelentette, hogy az ilyen épületekben vagy annyi rózsát kellett nevelni, amennyi a háztartás szükségletét kielégítette – vagy kertészetekből kellett beszerezni azokat.

A nagyobb méretű házak kertjeinek elrendezése a kert már leírt szerkezete szerint alakult. A szimmetria okán mindenképp

legalább kettőt kellett nevelni – azt a víztükröt aztán tovább sokszorozta –, s pázsit és virágágyás váltogatta egymást. A hagymások szalagágyásba voltak ültethetők, költemények szavait formázták, mások foltokat alkottak. Változatos rózsákat kísérleteztek ki – általában rafinált kertészeti eljárások uralkodtak, így egy-egy fa több színű virágot vagy különböző termést is hozott: „Némelyik piros színe oly mély tűzű és bársonyos volt, mintha sötét bársonyból szabdalták volna szirmait, mások különös fényben ragyogtak, egyazon virágon fehér és rózsaszín szirmokat bontottak, megint mások szárán egyetlen tüske sem nőtt.”⁷¹

A 11-12. században a meleg ellen az ismét fölfedezett klimatizáló berendezésekkel védekeztek: egy-egy nemezzel kibélelt szoba falát ólomcsövekből alászivárgó vízzel hűtötték, a szegélyebbek az ablakukra feszített anyagot locsolgatták. A vízbe, aki tehette, illatszert is kevert.⁷²

S ámbár a *Korán* tiltja a bor fogyasztását; az ivást, illetve az ivó embereket a különböző korokban különbözőképpen ítélték meg. Borfogyasztási tilalmat egyik-másik uralkodó időnként elrendelt, de ezt sosem tartották be. Ivászon virágkoszorúval a fejükön mulatozók is előfordultak⁷³, a lakomákat változatos szórakozási formák kísérték.

A konyhaművészet nagy becsben volt, fűszerek tömkelegét, illatosító anyagok garmadáját használták fel – köztük a rózsafa leveleit és a rózsafa magvait⁷⁴, de a csirkepástétom-recepthez⁷⁵ is rózsavíz volt szükséges. Rózsából lekvárt is tudtak főzni.⁷⁶

A lakomák végén rózsavízzel kenték meg magukat a rózsaszirmokkal meghintett fogadótermekben ülő vendégek, s a bor- és a kávéivást a fejükön rózsakoszorút viselő pohárnokok vezénylete alatt kezdték meg.⁷⁷

a nyugati iszlám rózsái

Noha a muszlim kertek szerkezetét kultikus és kozmológiai okok magyarázzák, a benne nevelt növényeknek mindenkor legalább kettős haszonnal kellett bírniuk. A termesztésbe bevont növényt kultikus, medicínális, táplálkozási vagy éppen esztétikai céllal használják fel, s legalább kétféle igény kielégítésére kellett alkalmasnak lenniük. Az, hogy egy növényről, valamilyen szempont szerinti szépséget várhat el vagy azt, hogy megjelenésével, formáival, színeivel, virágzásával, illatával, termésével valamiféle szépségigényt képes legyen kiszolgálni, új szempontot jelent a növénytermesztési eljárásokban. A muszlim kertek szépségük miatt megfeleltethetőkké váltak a *Korán* elképzelt, idealizált kertjeinek, valójában éppen a szent irat elvárásai indokolták az esztétikai szempontok bevezetését a növénytermesztésbe. Ez teszi érthetővé azt, hogy a kerti és dísnövényzetnek esztétikai hasznával is illeszkednie kellett ahhoz a kerti szimbólumrendszerhez, amely kultikus elvárások értelmezése alapján jött létre s vált önállóan is taglalhatóvá.

A kertek e civilizáció minden területén közel azonos elvek alapján készültek, még ha megvalósulásukat végső soron az ökológiai feltételek tették is lehetővé. Az Ibériai-félsziget kertjei azért fontosak, mert ezek kínáltak mintákat Európa számára, s ez az a terület, ahová bekerülnek a mindaddig ismeretlen ázsiai, afrikai növények, s innen fognak Európa szerte ismertté válni, mint például a citrusfélék, a datolyapálma, a szegfű, a nárcisz- és jácintfajok vagy éppen több mediterrán fenyő illetve egy sárga rózsza, a *Rosa foetida*. Az ibériai kertekből származó természetismeret és -szeretet, de mindenek előtt a természetszemlélet, s annak civilizációs következményei (amelyek a természetbölcseleti, orvosi művek által épp úgy jelentéssel telítődnek, mint a virágénekek tematikai újításai) idővel hatással lesznek az európai botanikai, orvosbotanikai kultúrára valamint hozzájárulnak a természetkép változásához is.

Spanyolország déli felének muszlim kalifátusaiban (756–1492) és Szicíliában a kisebb villákhoz, nagy palotákhoz tartozó kertek a kertépítészet remekei, de ugyanilyen igényesség jellemzi a muszlim világ valamennyi területének medencékkel, illatos növényekkel⁷⁸ gazdagon telepített, zárt udvarkertjeit is. Mivel a szerkezetük több Ószövetségi irat értelmezésén alapszik, ez az eredet némileg megkönnyítette azt, hogy a keresztény világ elfogadja a muszlim kertekből érkező hatásokat. Hildebert de Lavendin *De ornatu mundi* (1099) című kertészeti munkájában a Paradicsomról való keresztény elképzelés és a muszlim kertekből származó ismeretek keverednek. Nem lehet az sem véletlen, hogy a 11-12. századi botanikusok Spanyolországban mindazokat a növényeket listára vették, amelyeket – szerintük – nem lehet Európa északibb tájain termesztetni: figyelmük erre a lehetőségre is kiterjedt. Muszlim eredetű botanikai tudása kellett hogy legyen Friar Henry Daniel (1315–1385) angol szerzetesnek és orvosnak is, aki 1338–1342 között Salernoban (ahol a kórház gyógyszerhasználatához szükséges növényigényét kiszolgáló, volt egy muszlim kert) lefordította a rozmaring termesztéséhez szükséges eljárás leírását. Ő alkotta meg egyébként Anglia első, kétszázötvenkét különböző növényből álló botanikus kertjét, s feljegyezte a felsorolt növények – köztük, nem egy mediterrán származék – igényeit, megjelenését és angol nevét.⁷⁹

Az európai muszlim kertek a középkor végéig egyedülállóak abban az értelemben is, hogy közvetlen tapasztalat szerezhető róluk (hiszen a korábbi s a más vidékeken készült kertek elpusztultak, s az első miniatűrök – idealizált – kertfestményei is csupán a 15. századtól ismertek), miközben azok a lehető legkevésbé hasonlítanak a római vagy a klasszikus szakirodalom alapján készült keresztény kertekre.

A keleti muszlim területek növényeiről a Számánida uralom alatt született, de Mahmúd udvarában kiteljesedő életművű al-Bírúní (975 – 1050 k.) írt, aki számos tudományágban tevékenykedett, s jelentős munkát írt Indiáról. Ő sorolja fel az általa ismert területen termesztett növényeket. Al-Bírúní a rózsák tüneményes sokaságú változatáról tudósít: az egyes és a dupla fehér, sárga, mélyvörös és fekete, rózsaszínű szirmúakról, s a pézsmarózsákról⁸⁰. Al-Bírúní megkülönböztet csak díszítésre szolgáló fás növényeket, tápláléknövényeket, zöldségeket, a gazdaság növényeit – azaz csak az ember számára fontos növénytulajdonságok alapján osztályoz.

A rózsák egyesével álltak hasonlatosan a többi, geometriailag elrendezett, akár egy méter mély ágyásba ültetett növényhez. Így ezeket is a többihez hasonlóan öntözték. A rózsabokrok feltehetőleg nem voltak túlságosan magasak, hiszen egy központi

pavilonból kívántak rálátni ezekre a mélyen fekvő, egyesével nevelt növényekből létrejött növényoszonyegek, nem pedig a virágágyások között akartak bókászni. Az illusztrációk szerint a kerti építményekre is futattak rózsákat, amelyek megjelenése más, mint az ágyásba ültetetteké. A rózsával befuttatott lugasok, rácsok, kerítések, fák sem ismeretlenek.

A spanyol kertek növényeit a 6. századig Plinius és Columella leírásaiból, a 6. században pedig Sevilla püspöke, Isidorus írása alapján ismerjük: a Földközi-tenger medencéjének jól ismert, a rómaiak által termesztésbe vont növénye valamennyi: e szerzők valamennyien kedvelik és tárgyalja a rózsacserjék változatait. Amikor 939-ben III. Abd-ar-Rahmán kalifa építtetni kezdi Medinat-az-Zahrát, keletről is hozat növényeket, s erről keresztény és muzulmán feljegyzések vannak, bár magukat a fajokat nem ismerjük. De tudjuk azt, hogy a kalifa egyik alattvalója 950-ben fordítani kezdte Dioszkoridész *De materia medica*ját, amelynek kéziratát a bizánci császár küldte meg: ebben a műben ismert a rózsák orvosbotanikai hivatkozása.

Az első nyugati muszlim botanikusok által készített listák közül, az 1080-ban készült toledói Ibn-Basszál és a 1180-as, agronómiában jártas sevillai Ibn-al-Avvám-féle egyként kertépítési tanácsokkal szolgáltak, köztük a növényápolás, a szállítás fortélyaisaival kapcsolatosakkal is. E listák keletkezési ideje a mór területek agronómiai, kertészeti és orvosbotanikai ismereteinek fellendülésével esik egybe. Ibn-al-Avvám korabeli széles mezőgazdasági és kertészeti tudást összegző munkájában (amelyet aztán 1802-ben Joseph Antonio Banqueri fordít le s ad ki Madridban) külön egység, a 26. fejezet foglalkozik a rózsákkal, amelyben érinti a korabeli Perzsiában elterjedt formákat is.

Mindketten ismertetnek olyan növényeket, amelyek csak dekorativitásuk miatt ajánlhatók a kertbe, egyéb hasznuk nincs. Ibn-al-Avvám *A rózsákról* szóló följegyzésében (eltartás, kiszáritás, lepárlás⁸¹) a szárított rózsza egyik értékének tudja, ha az a 'legszebb színekben pompázik'.

„A rózsákat száraz helyen raktározzák. A kiszáritás módja a következő: 'Elválasztjuk a kehelytől, majd a Napra tesszük, úgy, hogy ne legyenek túlzottan közel egymáshoz és egymáshoz se tapadjanak. Ha száradás közben mozgatjuk, akkor egy szép napon kiszáradnak: ezek lesznek a legjobbak, a legillatosabbak és a legszebb színekben pompázók. Utána tartsuk őket új cserépedényben, aminek a száját tapasszuk be agyaggal, így őrzi meg vörös színét és az illatát. A kehely nélküli száraz rózsza súlya körülbelül egy tizede a nedves állapotban lévőnek' A faj, amit 'dupla rózsának' neveznek a legalkalmasabb, mert úgy nyílik ki, hogy közben nem szakad le a többtől. Színe fehér, keverve a vadrózsá-

nál sötétebb színűvel. Minden virág kb. ötven sziromból áll, de legalább negyvenből. Nem károsodik, a legjobb fajta a rózsavízhez, mivel a legteljesebb aromája van.” (Korpás Zsuzsanna fordítása)

E szöveg arra utal, hogy a rózsaszármazékokat nemcsak nagyüzemi módszerrel állították elő, de arra szükség lehetett a kisebb otthonokban is. Továbbá, hogy legalább három rózsaváltozat is elterjedt, a vadrózsa, a vörös színű és kevesebb szirmú nemes rózsza valamint a negyven-ötven fehér-rózsaszín szirmú, ’dupla’ – szintén nemesített – rózsza. S végül, hogy a rózsza szárított változata is használatban van, mégpedig intenzív aromája és szép színe miatt.

Ibn-al-Avvám a rózsza speciális hasznáról is tudósít a kigyó-uborka kapcsán: feljegyzésre érdemesnek találja, hogy „a magok rózsavízben vagy egyéb parfümös vízben áztatva hasonló ízű gyümölcsöt hoznak.”⁸² – s ez Aly Mazahéri adatait is alátámasztja a rózsza kulináris felhasználásának elterjedt gyakorlatáról.

A Damaszkuszban meghalt gyógyszerész, Ibn-al-Bajtár (?–1248) szintén abban az időszakban élt, amikor a tudományos aktivitás a csúcspontjára ért az Ibériai-félszigeten, s amikor ennek köznapokat formáló hatása is bekövetkezett. A növények gyógyászati hasznáról készített enciklopédiájában a félsziget növényeiről sem feledkezik meg.

Az 1048-ban meghalt Abú-l-Valid al-Himjarí a mór területen élt muszlim költő, az általánosan ismert és nevelt növényekről írva az egyszerű kertekbe valókat is felsorolja: köztük a bájós muszlim rózsával állítja szembe az egyik nárciszt, máshol azonban megemlíti a népszerű, és a vörös virágú rózsákat.⁸³ Ismét figyelmeztet a kerti növények kettős hasznára: a tavaszi gyümölcsfák virágainak illata ugyanolyan fontos, amennyire az őszi gyümölcsük, s ő az, akinek verseiben már megjelenik az andalúzok természetszeretete és élőlényismerete. Al-Himjarí a rózsza mellett más növényekről is ír, a mirtuszcserjéről épp úgy, mint az ibolyáról vagy a jázminról, a pipacsról, és ha nem is túlzottan gazdag a listája, jóval nagyobb, mint a kortársaié.⁸⁴

Ibn-Tufajl (Abubacer, m.h. 1185-ben) *Hajj ibn Jaqzán* (Az Élő, az Éber fia) c. filozófiai regényében bizonyos értelmezések szerint egyfajta természetvallást is bemutatott. Hogy ezt oly fontosnak tartották a természetbölcselők, az párhuzamos az arisztotelészi filozófia hagyományait földolgozó Ibn-Báddzsa (Avenpace) és Ibn-Rusd (Averroës) és követőik munkásságával.⁸⁵ E magas műveltségű tudósok természet felé fordulásával párhuzamos jelenségnek kell látnunk például a *navrijjat* vagyis a ’virágos versek’-ben már a 9. század óta tapasztalható, al-Himjarínál is megmutatkozó irány: az ezredfordulóval további érzékletes megfigyeléseket is felsorakoztató, pontos kert- és növényleírások.

A cordóbai kalifátus 1031-es megszűnésével a ibériai muszlim terület több részre esett szét, a Medinat-az-Zahrá kertjei elpusztultak, s Toledo és Sevilla kertjei a növénycserék helyszíneivé válnak. Fennmaradt, hogy Córdoba egyik legelterjedtebb és nagy mennyiségben termesztett virága volt a rózsák, s a város egyik része a 'rózsák hegye' nevet is megkapta. A költemények alapján tudható, a rózsák itt kétszer virágoztak: voltak januáriak, és voltak, amelyek júniusban virítottak.⁸⁶ Racemundus a rózsák virágzását viszont március hónapra teszi.

Ibn-Lujún (1282–1349) versben méltatta Ibn-al-Avvám növényeit és a kedvtelésből való kertészkedést. Az ő egyszerű rímekbe foglalt munkáját tekintik az iszlám kertkoncepció 14. századi összefoglalásának: „...a víz árnyék alatt folyik (...) a medence köré örökzöld bokrokat ültettem, valamivel messzebb szépen elrendezett különböző virágokat, s távolabb pedig örökzöld fákat, rajtuk kúszónövényeket (...) alattuk legyenek ösvények, és a kert körül is, mintegy szegélyt szolgáltatva... Bármennyi terebélyes gyümölcsfát ültess, azt csakis olyan zugokban tedd, ahol védve vannak az északi szélétől, de nem fogják el a napot s mégis óvják az édes terméseket. ...A kert közepén legyen egy pavilon, a pihenésre (...) fussák be rózsák és mirtuszok, s legyen mindenféle kertet díszítő növény, melynek ágai a szélességénél hosszabbak, hogy a gazda kedvére gyönyörködhesen bennük.”⁸⁷ E leírás a muzulmán terület bármelyik ázsiai, európai vagy afrikai kertjét bemutatja.

Ibn-al-Avvám idézett szövege szerint a muszlim mezőgazdaság részének tekintették a festék- és illatanyagok előállításához szükséges növények termesztését. A táplálkozási célokból termesztett és a textilipari növényekkel ellentétben, hiszen azokat kiterjedtebb ültetvényekben gondozták, mindezeket – köztük az ibolyát, a rózsát, a jázsmint is – a szabad természetben keresték és találták meg illetve kertekben nevelték és termelték⁸⁸.

A művelés formáiról, időszakairól az asztronómiai-liturgikus-agronómiai kalendáriumok tudósítanak. A mozarab Rabí-ben-Zajd püspök akit Racemundusként, mint I. Ottóhoz küldött követet ismerünk, 961-ben, a nyugati kalifátus virágzása idején készítette el kalendáriumát, amely a mezőgazdasági munkával foglalatoskodó muszlimok számára épp úgy adott tanácsokat, miként a számukra fontos holdhónapok szerint alakuló év figyelembe veendő eseményeinek a megtartásához. De a keresztények napév szerint alakuló liturgikus évének alakulásához szükséges adatokat is tartalmazza ez a hónapról hónapra minden fontos időpontot felsorakoztató, s nemcsak az indiai, perzsa, nabateus kertészeti asztrológiákhoz kapcsolódó, hanem a muszlim uralom előtti helyi szokásokra is figyelmet fordító almanach.

A maihoz képest másként alakuló középkori időjáráshoz idomulnak a növénytermesztési szokások is: „*Márciusban oltják a fügefákat. Az elvetett gabona szárba szökken. A fák nagy része levelet hajt. ... Ültetik a cukorrépát. Virágoznak az első rózsák és az első iriszek. A kertek zöldbabjai duzzadni kezdenek.*”⁸⁹ Nagy a valószínűsége annak, hogy a rózsza tömegesen nyílik. A rózsza virágzási idejének kezdetét olyan fontosnak tartotta Racemundus, hogy a legfontosabb tápláléknövények vegetációs életszakaszainak megnevezésével együtt sorolja fel, s a muszlim közeg valószínűsíti a termesztés okát is, mivel aromás olajat adó növény.

A *Córdobai naptárban* figyelemreméltó az, hogy a felsorolt növények között csakis olyanok vannak, amelyek több szempontból hasznosíthatóak, a legtöbbjük természetes tápanyagot szolgáltat vagy fűszerként ismert, de létezik olyan is, amely elsődlegesen az orvoslásban, testápolásban vagy a kellemes környezet biztosításában kap szerepet.

Az arab és a korai spanyol költészetben a kortársi irodalom szövegeihez képest fontos a rózsza illatára való hivatkozás, még úgy is, ha tapasztalhatjuk, a legtöbb virág, amely valamiképpen megjelenik, az illata által válik fontossá. A szerzők nem találnak egyéni jelzőt a rózsza illatának kifejezésére, nem különítik el azt a többi növényétől, ha pedig igen, akkor azt – kezdetektől fogva – mindenkor a pézsmához hasonlítják. A *miszk* (pézsmailat) arra utal, hogy az andalúziai rózsák között, csakúgy, mint a keleti muszlim területek virágainál kiemelkedően kedvelt a pézsmailatú rózsza.⁹⁰

A rózsza föltétlenül nagyra értékelt növénye a korabeli hispániai népeknek⁹¹: végtére is használatuk mind a római, mind a keresztény mind pedig a muszlim hagyományokban gyökerezik. S ámbár a rózsából kivont illatanyag önmagában is fönntarthatja a rózsatermesztést és -hivatkozást, más tulajdonságaira is találunk hivatkozást. Amíg az élő rózsza illata korántsem látszik olyan nagy jelentőségűnek mint a növény extraktuma, a virág színénél mindenesetre hosszú időn keresztül fontosabb.

Az irodalmi jellegű munkákban a lehetséges rózsza színek közül a piros jelenik meg, a leírások között nincs sem fehér (hacsak nem botanikai-agronómiai jellegű a szöveg), sem pedig sárga. A piros rózsaszírmok között persze szó esik a sárga porzókról, esetleg a bibérről, de a szíromszínét használják a hasonlatokban. Ezt hasonlítják a karneolhoz, a jácinthoz, a vérhez, a vérben gazdag testrészekhez, amilyen a szerelmes ember izgalomtól duzzadó ajka, vagy éppen a parázshoz.

A piros rózsza – amint az Henri Pérès al-Himjarí versei alapján készített gyűjteményéből⁹² kiderül – ezeken kívül a székenpír

és a nyugtalanság kifejezője a színazonosság alapján. Általában piros ruhadarabhoz szolgál mintául: „A rózsza piros tunika, melynek az ujja áttört”, „tunikát öltött bíborszínű gyöngyökkel és gombjai átvillannak a gallérjain”, „eljött, hogy búcsúzzon, zöld fátylakba és vörös tunikákba öltözött”, „orcáját elfátyolozta, és úgy jött felénk, mint szemérmes ifjú lány, ki azért visel fátylat, hogy szépséges arcát senki se lássa”.

Az Andalúziában termesztett rózsák többsége bizonyosan piros, és ezek között kellett, hogy legyen pézsmailatú. Sepherd azonban úgy tudja, hogy a 13. században már megjelent a sárga virágszirmú és perzsa eredetű rózsza is a mór területeken, mégpedig a Rosa foetida valamelyik alfaja, változata. A mórok után fennmaradt egy sárgarózsza-telep, bár a populáció zárttá vált s kis területre húzódott: ahonnan aztán a francia és az olasz kertekbe mégis átkerült.⁹³

Az andalúziai muszlimok számára a rózsailat a keresztény irodalmak hivatkozásaihoz képest kevésbé volt szakrális. A rózsát egyenrangúnak tekintették több feltűnő illatú kerti növényekkel, a nagy, színes szirmú virágok közül se emelkedett ki, leginkább a többféle hasznosítású növények között tartották számon: a mediterrán vidékek kolostorainak gyógynövényei, a zsályák, a lilomok, a violák és mások között.

Ezt az intenzív – serkentő és föltámasztó! – illatot említi meg az ismeretlen szerzőtől származó, 13. század elején keletkezett *Példázat a Szerelemről*, amely az első spanyol nyelvű vers⁹⁴:

*„Minden jó illatú fű
nőtt amott a víz körül,
zsályá, rózsza gazdagon,
viola és lilom,
és sok más is, annyi plánta,
nem tudnám nevük se már ma,
ám mely áradt ott, az illat
talpra állítaná a holtat.”*

(András László fordítása)

Abú-Iszháq al-Izráíli (?1210-1250 v. 51) *Négysorosában* is az illat a fontos a rózsából.⁹⁵

*„Nem vonz virág a kertben, hajókázás a bárkán,
fürdés a tóban, otthon angyali kamasz vár rám,
tarkója, ajka, melle illatos, mint a rózsza,
csípője langyos, mint a Paradicsom folyója.”*

(Faludy György Fordítása)

A virágokban és vizekben dús hely emlékeztet a muszlim kertekre, amelyeknek feladata volt a Paradicsom felidézése, a meditációra lehetőségeket kínáló helyet biztosítani, felidézni az Alláhhoz közelvívő, az öröklétet megközelítő érzést. A kert a szerelmi együttlétet is szolgáló tér volt. E vers kétrétű – a példázatot szolgáló – szabad, nyílt erotikája arra utal, hogy az északi kultúrákhoz képest szabadosabb ízlés jegyében fogant. A sevillai al-Mutamid (megh. 1095) váratlan módon a vulvát (amelyet már az Arábia szerte ismert, keresztényekkel barátkozó, adományokból élő 6. századi Ibn-Majmún helynek⁹⁶ tekint) veti össze a rózsavirággal⁹⁷:

*„Ó vidám örömök mézédés éjszakája,
mit a kígyó-folyó partján tölték a lány
karjai közt, kinek szikrázó karkötője
kígyóként fonta át ívét a csuklaján!*

*Lefejté köntösét, szememnek látni hagyta
lágyan ringó fehér testének vonalát.
Ekkor tárt kelyhet a harmat előtt a rózsza,
és ó, előttem a leggyönyörűbb virág.”*

(Molnár Imre fordítása)

A rózsza mint vulvaszimbólum a későbbi korokban gyakrabban jelenik meg. A portugál Camoes eposzában már megegyezészerűen használja. A férfi nemi szerv virághoz hasonlítására is van példa a muszlim andalúziai költészetben⁹⁸.

A kert, mint a rózsához kapcsolódó, s nem egyszer a rózsával kijelölt tér, a szerelemnek is helyet ad, a szerelem helyszínének, tágasságának, boldogságának a jelzője. „Ó kert, mely számtalanszor gyűjtéd tekintetünket / rózsákba, melyeket ifjúság ékítet” – vágyakozik Ibn-Zajdún (1003–1070) córdobai költő⁹⁹. „Rózsalugas a szád” – állítja Ibn-Quzmán al-Qurtubí (1087–1160), a másik córdobai arab költő¹⁰⁰. Ibn-Hámdin asz-Sziqillí (1055–1132) is elvesztett kertként siratja hazáját, a normandok által elfoglalt Sziciliát, „ahol” – állítja – „fiatal voltam /hajtás a rózsafán”.¹⁰¹

A női arc szépségének, általában a nő testi gyönyörűségének azonosítása sem ismeretlen a mórok uralma alatti területek népeinek költészetében a rózsza színével: később ez a hasonlítás jellemzője lesz – Petrarcan át – a reneszánsz poézisnek. „Ha titokban egy pillantást rá vetek, / tejarcára tüstént rózsát ültetetek”¹⁰² – jellemzi szende, megközelíthetetlen szerelmét a sevillai Ibráhím Szahl al-Andalúszí (megh. 1251), hogy aztán megkérdezhesse: „Csak azt tudnám, miért tilos hát énnekem / leszakítanom a rózsát,

mit ültettem.” S ez a korai spanyol költészetnek is toposza.¹⁰³ De a kíváncsú lány jellemzése a népdalokban sem más: „Szép lány, hallod? / rózsarcú! nyissál ajtót!”¹⁰⁴, „Rózsarcú mór leányok, / rózsarcú mór leányok / gránátalmát szedni járnak / a hegyen.”¹⁰⁵

A perzsa költészetben kedveltek voltak a rózsá botanikai tulajdonságaira épülő ellentétpárok (a móroknál kevésbé szokásosnak talált: piros-fehér¹⁰⁶, virág-tüske¹⁰⁷), valamint a rózsá mitológiai idézőek (pl. rózsá-csalogány¹⁰⁸): mindez a muszlim uralom utáni spanyol vers kettős képének alkotója. A rózsá-liliom pár valamennyi mediterrán kultúrában jelen van.¹⁰⁹

A rózsá vulva-, szerelem-¹¹⁰, szerelmi légyott-¹¹¹ és szépség- és paradicsomi öröm-jelzéséhez illeszkedik a rózsával jelzett szüzesség – (azaz vér, azaz korábbi élet) elvesztésének jelölése is. A *Rózsafüzér románca*¹¹² szerint következőképpen következett be a defloráció:

„– Ezt a piros rózsafüzért,
lányom, ki fűzte nyakadba?
– Ajtóm előtt elhaladó
délceg nemes-lovag adta.
Meggfogta a két kezem is,
magával vitt a házába,
el is játszadozott vélem
egy homályos kis szobába.
En még olyat nem is láttam,
rózságyba fektetett le,
nem tudom, hogy mit tett vélem,
felgyúltam a szerelemre.
Nézzed, anyám, nézzed, vérfolt,
vérfolt cseppent az ingemre! ...
....”

(András László fordítása)

A 1400-as évek spanyol népdala, a *Kertem rejtekén*¹¹³ rózsá-kertje egyszerre a szerelem és a halál (a szenvedély és a kárhozat) a helyszíne:

„Kertem rejtekén
meghalok,
rózsakert ölén
gyilkosok.
Indultam, anyácskám,
rózsá-szedni én,
a halálra leltem
kertem rejtekén.

*Indultam, anyácskám,
rózsát nyesni én,
a halálra leltem
a rózsakert ölén.
Kertem rejtekén
meghalok,
rózsakert ölén gyilkosok.”*

(András László fordítása)

egy klasszikus török költő, alisír nevái: ferhád és sirin történetének rózsajelképei

Alisír Nevái (1441-1501) államférfi – a timurida Huszejn Bajkara szultán tanuló társa és nagyvezíre –, közép-ázsiai kulturális életét összpontosító udvari élet létrehozója korában, a középkor skolasztikusai ellen föllépő tudós vallásbölcsele, nyelvész, és annak a csatagáj-török nyelvnek a végső kicsiszolója, amely hazájában fölváltotta az addig használatos, az arab kalifátus hatása alatt álló szeldzsuk arisztokrácia hivatalos újperzsa nyelvét. A Herátban született költő elvetette a korábbi irodalmi nyelvet és a törököt alkalmassá tette az összetett metaforák és az egzakt fogalmak kifejezésére. Életművében megmutatkozik az a hagyományokhoz való elkötelezett ragaszkodás, amely az arab és török világ tudósainak és íróinak a sajátja. Műveinek java nem önálló témák földolgozása, hanem a múlt eseményeinek, alakjainak, képeinek-metaforáinak egyénített újraértelmezése. Faríd-ad-Dín Attár szúfi költővel való vetélkedése eredményeként megírja *A madarak beszéde* című allegorikus elbeszélő költeményét (1499), de a legnagyobbinak tartott perzsa epikus, Firdauszi *Királyok könyvére* is reagálni kívánt. A témák ilyesfajta vándorlása, átértelmezése nemcsak a motívum azonosságaira, de a költők – és koruk – szemléletbeli különbségeire is felhívja a figyelmet.

A bizánci, szír és arab krónikákban szereplő Sirin és az iráni II. Khoszrou sah (590 – 628 között uralkodott) szerelmének története bekerült a szászánidák legendavilágába. Firdauszi onnan veszi át és dolgozza fel a *Királyok könyvében*. Firdauszi krónikáját számos későbbi mester értelmezi és fogalmazza át, s ír rá választ. Jelentős a perzsául író – azerbajdzsáni – Gandzsevi Nizámi (1141 – 1209), aki a Sirin örmény királynőről és Khoszrou perzsa királyfiról szóló mondák alapján írta meg *Khoszrou és Sirin* című elbeszélő költeményét, amelyben török rabnőből lett felesége alakját idézi meg. Ami Firdauszinál tárgyilagosan elmondott történet, az nála pusztítóan szenvedélyes szerelmi regény

– nem véletlenül vesz át tőle – persze áttételekkel – novellaelemeket Boccaccio, bár a szerelmesek sorsa sok európai művészt is megihlet, miként Jókai Mórt is, amit *Shirin* című elbeszélése tanúsít. Nizáminál csupán mellékalak Ferhád, akit lovagi szerelem fűz Sirinhez. Nevái művében azonban, a *Ferhád és Sirin*ben már a humanista Ferhád válik hőssé.

Ezért is érdemes Firdauszi könyve után, amely bővelkedett rózsás szimbólumokban, áttekinteni a Nevái által fontosnak tartott hasonló jelképeket. A Ferhád és Sirin 5782 párversszakából (s minden versszak két-két 'hazadzs' versmértékű sorból tevődik össze), 127-ben található rózsahivatkozás vagy rózsajelkép összesen 155 kifejezésben. Ez önmagában is arra mutat, hogy a növény és a hozzá köthető szimbólumok szerepe és gyakorisága nemcsak az időben hozzá közel eső irodalmi munkákban azonos, de ez a kezdetektől, Firdauszi eposzától fogva lényegében változatlan, s onnan eredeztethetjük. A rózsabokor előfordulásának helyei (kert, vad természet¹¹⁴ stb.), mind a rózsá ember kultúrába kerülésének útjai (táplálkozás, gyógyítás-tisztálkodás, szakrális alkalmazás), felhasználásának formái ugyanazok, amiket Irán újperzsa művelődésében a közép-iráni Szászánidáktól a bokharai Számánidák uralkodása idejéig, Firdauszi munkájában látunk.

A kert kitüntetett szerepű: Paradicsom-idéző szerepe számottevő marad. Ennek kelléke a rózsá is. A valódi kertek leírásában elengedhetetlen tehát: „Csupa tüzes rózsá, s hajnal-lég e kert”¹¹⁵. A szimbolikus értelmű kertleírás érthető módon hivatkozik – a növényhez illeszthető jelképi legkülönbözőbb tartalmak alapján – a rózsákra.

„Lelkem rózsakertje rózsákat nem nyitott”¹¹⁶

Ferhád... „bimbó volt a szenvedélyek rózsakertjében”¹¹⁷

*„Kert lesz körülöttünk – ha az éj leszáll,
Lámpásként ragyogjon minden rózsaszál.”¹¹⁸*

De a rózsá – különleges szépsége, s a hozzá természetéből adódóan társítható képzetek miatt (pl. a tavasz, mint az ifjúságra való utalás.) – nemcsak a kert, hanem az épület pompáját is nyilvánvalóvá teszi:

*„Összeszedetem négy évszak színeit,
Palotáim képét azok színezik.*

*Tavaszipalotámra hogyha sor kerül
A rózsát tekintsék mintaképül.*

*Mint ahogy a rózsárcája virul,
Rózsálljon s legyen szép, mondhatatlanul.*”¹¹⁹

A négy évszaknak megfelelő négy palota egyikét, a tavasz-palotáját – mint a megvalósítható legnagyobb szépséget – rózsák tulajdonságaival ruházza föl Nevái, ahol a növényi szín (s az ártatlanság, életöröm), az illat (s a mámor), a szépség (a testi, a lelki, a paradicsomi) együttesen jelenik meg, hogy a reá oly jellemző, apró részleteiben is kidolgozott, bonyolult, de nem áttekinthetetlenül összetett költői képet vázoljon fel:

*„Első a tavasznak szolgált lakhelyül:
Csupa rózsaszín volt kívül és belül.*

*Aki látta, arca rózsásra pirult,
Rózsáligetekben kedve kivirult.*

*Süppedt a láb a sok rózsás szőnyegen,
Függönyök anyagja rózsás lágy selyem.*

*Rózsaszínűek az ajtók-ablakok,
Kapu és küszöb is rózsás színt kapott.*

*Minden vízmedence ékes rózsaszín
Kavicsokként benne gránit és rubin.*

*Nem is víz volt abban, hanem rózsabor,
Keskeny arikokban csordogál a bor.*

*Mindenütt virágzó, pompás rózsakert,
Dús termésük édes illatot lehel.*

*Virágarcú szépek jártak szerteszét,
Rózsás selyem fedte mindnek termetét.*”¹²⁰

A tavasz e természeti leírása: allegorizáló jellegű. A keleti reneszánsz természetképének új vonásai is megmutatkoznak ebben a részletgazdagságban – de leginkább abban a csiszolt pontosságban, ahogy a hagyományos, szakrális és higiéniai eredetű gazdag jelképrendszerhez a részletekben bővelkedő, s a hagyományos jelképeknek ellentmondó tulajdonságokat fel nem vonultató naturalizmus illeszkedik.

A természetkép változását jelzi – amint az európai reneszánsznál is látni –, hogy nemcsak az antropomorf helyek, a házak, lakóhelyek, kertek lehetnek szépek – egyáltalán, nemcsak az

ember előfordulási helyei figyelhetőek meg, s nemcsak azokat lehet harmonikusnak és pompásnak találni – , de a korábban vadnak, ellenségesnek, ridegnek mutatott vagy csupán érzéstelenül ábrázolt természetet is. A tébolyultan vágózó Ferhád, a vadul hadonászó platánok, a dárdahegyként szűrő fűszálak, a ruhát letéppő tüskék közt egyszer csak idillikus közegre lel, annak ellenére, hogy az a tragikus hiányra figyelmezteti:

„...végre tisztához, réthez ért az út:

*Minden csupa rózsza, s pázsit, zsenge fű,
de búsít e rózsza, s könnyet rejt a fű.”¹²¹*

A rózsza, mint kerti élőlény, a természet szépségének esszenciális hordozója, szimbolikus tartalommal föltölthető tárgy Neváinál tehát használatos a kert, az érintetlen táj s az épület árnyalt megmutatására is. De kerttel fejezi ki – mintegy fokozásként – a harmonikus, tiszta örömet és boldogságot is: „rózsáskert virult az égi zöld mezőn”¹²² – jegyzi meg Nevái egy helyzet leírásakor.

A kert szerelemkert is – ezt a lehetőséget a *Korán* is felkínálja, amikor a Paradicsomban a férfiak számára hurik, a nők számára ifjak rendeltetnek. Neváinál a szerelemkert ellentmondásosabb, hiszen a szerelmi szenvedély a szenvedés lehetőségét sem zárja ki: a hős egy tükörben szemléli Irán gyönyörű kertjét, benne a szépséges – és elérhetetlen – Sirint, s ez a kert, elérhetetlensége okán, csupa búra, kínra, nyugtalanságra ad okot. A rózsák vértől piroslanak (a rózsza és vér összefüggés a fülemüle-rózsatüske jelképben nagyobb hangsúlyt kap majd), az ibolya lekonyul, s a tulipán tüze e lelket égeti. Ez a kert éppen az elérhetetlen szerelem tere, s nem a testi szerelemé.

A rózsás kert számos elemből összeszövődő jelképrendszerének további – fogalmi – tágításával újabb dimenziót a költő. Fokozáshoz, a nyelvi intenzivitás növeléséhez vezet amikor már az „idő kertjéről”¹²³ beszél. Vagy amikor a „világunk kertjét” a teljes, a csodaszép, a festők által is irigyelt életet ígéri a virágok által. Intelmeiben ezek ellentétekben szerepelnek. Ugyanakkor azt állítja, hogy a rózsákkal telt kert csupán szimbólum lehet:

*„E világunk kertje olyan csodaszép,
Irigylik a festők; s nemcsak ők: az ég.*

*Aki itt e kertben jár-ke, nézeget,
Látja: rózsák szegik az ösvényeket.*

*Csodálatos bár mind, színük, illatuk –
hangjuk nincs olyan, mint színük, illatuk.*

*Mosolyog a rózsza, de csak hallgatag,
kebléből csalogányének nem fakad.*

*Az illatos rózsza, színes szép szírom
Sok bájoló képben szerepel bizony.*

*Szimbólumban úgy hat, hogy szinte dalol
Mint ha fülemüle csattog valahol.*

*Ám az olyan rózsza ritka, mondható,
Sáh fiához amely volna fogható.”¹²⁴*

A kert – a paradicsomi, a szerelemnek helyszínt adó, és a reális – gyűjtemények színtere is: ezért jelképezheti a perzsa kultúrát, népet, államot épp úgy, mint az időt, a valóságot, vágyat („Vágyainak kertje száz rózsát fakaszt;”¹²⁵) vagy éppen az irodalmi és tudományos szöveggyűjteményeket, könyveket és összeállításokat. De a papír is lehet kert (az a papiros, amelyre a *Ferhád* és *Sirin* íródott) mégpedig:

*„Fájdalmak kertje e papír, nem egyéb,
Minden tulipánján szerelemseb ég.*

Ámulat tüze mind a rózsalevél

...

ahol

...

*Bánatbimbó pattan rózsáig-hegyen,
Tűzrózsává hasadt, bús-elevenen;”¹²⁶*

A Nevái által megjelölt valamennyi rózsatulajdonság ismert: a szépség (arc, alak, termet, fiatalság), az illat, a virágzási időpont (születés, földi élet, szerelem), a virágzás (gyönyör, öröm, tavasz, mámor, bor illetve fájdalom, vér, harc, pusztulás, tovább: éden, Paradicsom, kert), a tüske, továbbá – a sárgát kivéve – a szín(anyag) (arc, piros, rózsaszín, festék). Ismertek a dualitások is, amelyek közül a leggyakoribbak a növény-madár, tüske (seb, sebesítés, vér) – madár, virágzás-virágvesztés és a színcapcsolatok körébe tartozó jelképek. Mindezek közül számos jelkép együtt is föltűnhet, erre kitűnő, s egyáltalán nem ritkán előforduló példa a 17. énekből, a palotában lezajló lakoma leírása:

„Mikor a nap, hozván szép új tavaszt,
A Kosnak jegyében száz rózsát fakaszt, időjelzés, tavasz, virágzás

Az égi szolgáló buzgón nekilát,
Hogy felékesítse Föld-asszonyát: testrész rózsával jelölése¹²⁷

Orcájára rózsás hajnalpírt derít összevont jelkép: arc-rózsá-hajnal
...

Valahány kis bimbó látja, mosolyog,
Nyiladoznak arcán piros mosolyok. hiányos metafora: életöröm

Kacagó kedvében mind úgy megdagad,
Mosolyogva lassan rózsává hasad. virágzás

...
Zokog a csalogány, úgy epekedik fülemüle-rózsá
Hogy a rózsá szíve vérrel megtelik, vér¹²⁸

Bálványszépségében kedvese előtt
Irul-pirul, szirma elárulja őt. szín: heves szerelem

S mivel a csalogány szívserelme lett,
Tűzszínű rózsá nevet érdemelt tűz (hő, láng)

Pergeti a szél a rózsá levelét,
Szikrákat e tűzből így szór szerteszét.

...
Rózsasötét hullajt a reggeli szél, virágsziromszőnyeg
Gránátalma s rózsá piros tüze kél.

...
Hogy a rózsatőnek ilyen kedve telt,
tenger rózsaszáltól rózsállott a kert. kert

EDDIG: A TERMÉSZETHEZ SZOROSAN KÖTŐDTEK
A HIVATKOZÁSOK MEGNEVEZŐ JELLEGŰEK
INNEN: A JELKÉPRENDSZER TÁGÍTÁSA (ANTROPOMORFIZÁLÁS)

Egész világ képe rózsaszínben ég,
És a rétek, mint a bíbor alkonyég. a rózsá-tulajdonság kiterjesztése

Szebbnél szebb rózsáknak pompás évadán a tobzódó virágzás évszaka
Rózsaszín házába vágyott a kagán.

Hol a gyönyöröknek oly bősége volt,
Hogy a kert is szinte elhalványodott.

Rózsaszínű szőnyeg százával terült, a kert szimbóluma: szőnyeg
Rájuk égbe nyúló sáhi szék került.

A kagán fiával ott foglalt helyet,
Nyújtottak feléjük rózsás serleget. mulatság, ünnepség

Trónjuk oldalánál karszék, rózsaszín, a jelképbe szín által való bevonás
Abba telepedett a bölcs nagyvezír.

A vendégseregben: száz kínai lány,
Rózsaszínben, mint a nyíló rózsaszál. lány (szűz) = rózsaszál
nyíló rózsaszál = virágzása teljében lévő, kitárulkozó

Rózsaarcú ifjak töltötték a bort mámor
Egy cseppig kiitta ott a nép a bort. Korán Paradicsomára való utalás

És szárnyalt a dal a dalnok ajakán, dal, boldogság
Mintha rózsabokron zeng a csalogány.

Rózsák szirma pergett, s az ablakon át
Sudár cédrusokról hullott a virág. sziromeső¹²⁹

...
Ferhád is ivott, s az arca kipirult,
Rózsapiros bortól piros színre gyúlt. bor = mámor = piros

Tündérszép leányok rózsalevelet
Hintettek fejére... díj, hűsítő eljárás

... és teltek hetek, hónapok
...
S hullott a kertekben a rózsalevél. az idő (= élet, szépség stb.)
múlása

Földbe taposódott a rózsaszirm,
...¹³⁰

Ismert a harmat, a könny, a rózsavíz egy képbe való állítása
(„Barátja arcára könnyárja szakadt. // Ilyen rózsavíztől eszmélet-
re tért”¹³¹) a seb rózsaként való ábrázolása („sebekből, vércseppek

helyett / Virágok hullottak... // ...Ingén száz keserves kínvirág virult, / ...Hintette rózsáit a rózsavető¹³²⁾ a gyászjelként való bemutatása („Tavaszi kertben ha lengedezve jársz, Rózsa-könnyűt hullass, megillet e gyász!”¹³³⁾ de Neváinál számos egyéni kép is megjelenik. Ezek egyike például a rózsaszínű és ezért Rózsának nevezett démonló¹³⁴⁾. Másik pl. az, hogy a rózsaszirmon előforduló sötétebb-világosabb pettyet összevethetőnek találja az arc-bőr szépségfoltjával.

*„Rózsaarcáról – oly hibátlan remek –
Mint rózsaszirmonról, gyöngyharmat pereg.*

*Hűs hegyi forrásként csillanva fakad,
Ám vad áradatként szíveket ragad.*

*Szépségpontja: mint a rózsza pettye, lám,
vagy mint úszó kert az arc tündértaván.”¹³⁵⁾*

A kortárs európai rózsajelképek többnyire a fehér és a piros, kevésbé a rózsaszín árnyalatú rózsákon alapulnak, s más színű – sárga – csak a középkor végével jelenik meg a mór kertekben, igaz, ezt csak a kert- és az agrártörténeti történeti szakmunkák bizonyítják, a művészetben nem fordultak elő. A muszlimok ismerik és kedvelik a sárga rózsát. Nevái – a sárga szín allegorikus értelme és az állapotjelzés miatt is – többször beszél a sárga színű virágokról.

*„Tíz rózsalevéllal piros szirmokat
Hullatott a sárga rózsára sokat.*

*Ujjait a vértől lepte barna szín,
Láztól borostyánná lett a szép rubin.*

...
*Rózsapiros lett a selyemleple, mint
Rózsabimbó, hogyha hajnal fénye int.”¹³⁶⁾*

– Sirin, mikor Ferhád haláláról hall, elájul, s arcából kifut a vér: így válik annak rózsás pirosa sárgává. Ezt a színellentétet fejezi ki a tíz szirmú! (dupla szirmkörös, tehát nemes) virág hulló, piros rózsalevele és a sárga rózsza. A színhatást csak aláhúzza a következő versszak rubin-borostyán színének említése. Ugyanakkor a rózsza és az emberi vér gyakran említett együttesére is van példa. A sárga rózsza képe akkor is megidéződik, amikor „az őszi kertben, ha libbent a szél, / Hullt, aranyesőként,

a rózsalevél.”¹³⁷ (A rózs sárga színűvé – pl. sáfránnyá – változtatása máshol is előfordul, így fejezve ki a bánatot).

Nevái Ferhádját és Sirinjét szinte egységbe fogják a végtelen gazdag jelentésváltozatú rózsákkal közvetlen és közvetett kapcsolatot tartó költői képek. Nincs jelölő vagy jelölt, amelyhez különféle áttételek segítségével, ne lenne csatolható egy-egy éteri finomságok fölrajzolt, illékony szagú rózsavirág.

a rózsajelképek csoportjai

A rózsza szerepe az iszlámban a *Koránra* és a hagyományra épül.

A növénynek és származékainak használata s a jelképek jellege azonban nem különbözik alapvetően a mediterrán területen élő kortárs népeknél megszokott virágokétól. Ugyanakkor ahogy a rózsza és jelképei egyre inkább illeszkednek a valláshoz, úgy egyre inkább a muszlim világra jellemző sajátos formákat vesznek fel, s mire véget ér e kultúra szigorú jelképellenessége, olyan összetett gazdagságban jelennek meg a rózsaszimbólumok, hogy nem akad olyan terület, amelyen ne lehetne valami módon fölhasználni őket. A 10-11. században Firdauszi munkásságában kimutathatóak azok az eredetükre még tisztán valló okok, amely miatt az arabok is átveszik az elfoglalt területek népeitől a rózsza fölhasználását. Szakrális úton és profán módon egyaránt hitelesítették mind táplálkozási, mind medicinai-higiéniai mind pedig vallásos felhasználása, s ezek a használati módok megalapozták jelképi feldolgozásukat is. Az élet minden területén alkalmazzák a növényt illetve a növény származékokat, mindenek előtt a rózszaolajat: a születéstől, a rituális tisztálkodáson át a temetésig, az ételekben és az italokban való felhasználásig, vagy a lakóterek fertőtlenítéséig és ékesítéséig.

A 11-13. században a perzsa nyelvhez kötött irodalomban, a misztikus eszmeáramlatok elterjedésével a szimbólumok eltiltása után, a jelképek használata az egyébként is kedvelt rózsát még inkább előtérbe állítja. Mindenek előtt az ellentéteket értelmező, mindenféle egységet kifejező szúfi álláspontot képviselő rózsaszimbólumok fejlődnek: ehhez a valódi természet-megfigyelések szolgálnak alapul. A rózsza-fajok botanikai tulajdonságainak és az életközösségek szezonális megfigyeléséből származó – a hagyománytól befolyásolt – tapasztalatok egyre önállóbban és merészebben történő beemelése eredményezi az új jelképlehetőségeket. A kertkultusz, a kert kiemelkedő értékű rózsája, a rózsza lényegét idéző belső ellentmondások (szín, túske-virág), és a

tenyészedőhöz kapcsolódó természeti jelenségek (tavasz, virágzási időhöz kapcsolódó etológiai megfigyelések stb.) azok amelyek alapul szolgálnak a duális megjelenítésre. De nem célszerű eltúlozni a természet kínálta jelképek szerepét, mert bizonyos az, hogy nem csupán maga a rózsza ajánlja fel a lehetőséget a hasonlító-különböztető megjelenítésekre, de a kulturális viszonyok, a vallás rendszere, és gyakorlásának formái is keresik a testesítési – és az azt szimbólum formában való hivatkozási – képesített-tárgyasított megjeleníthetőséget.

A rózsának az iszlám tradíciója által meghatározott szerepét s annak változásait, valamint a kiemelkedően fontos rózsajelképek (kert-virág, virág-fülemüle, virág-tüske fogalom/képpárok) fejlődését áttekintve, láthatóvá válik, hogy kezdetben mily meghatározó szerep jut a belső fejlődés megindításához a korai mediterrán és a hellenisztikus hatásoknak; s később pedig, az iszlamizált jelképek fenntartásánál az európai kereszténységnek illetve annak a kölcsönhatásnak, amely a két kultúra között adódott.

A prófétára hivatkozó hagyomány, a hadís, a *Korán*mal ellentétben, számos helyen említi a rózsát, s ezt a misztikusok fokozott kedvvel idézik. asz-Szujúti előtt – akire később sok muszlim költő hivatkozik¹³⁸ – már a 14. században élt Kháqáni: ő állítja azt, hogy a rózsza mivel a próféta mennyei utazása során homlokára kiült izzadságának cseppjéből keletkezett, értéke sebb, mint a többi, földből és vízből álló virág.¹³⁹ S éppen teremtésének oka és körülménye különbözteti meg a többi növénytől – bár mindegyik szeretetre méltó –, hiszen ez lesz az a kiválasztott, amely szüntelenül emlékeztet Mohamedre és az ő mennyei tartózkodására. A prófétára vonatkozó misztikus tradíció későbbi eredménye, hogy az eltérő színű és illatú rózsák Mohamed testének különböző helyéről eredő verejtékcseppekből származnak.

Mohamed és az izzadságából keletkező, a menny és a Próféta tulajdonságait illetve vonásait ötvöző rózsza kapcsolata rámutat arra is, hogy Mohamednek egyébként is szeretetteljes kapcsolatban kellett állnia ezzel a pompázatos virággal. Így valószínűsíthető, hogy Mohamed kedvelte a rózsát.

Ruzbihán Baqli¹⁴⁰ elbeszélése szerint Mohamed, aki mindig megszenvedte az isteni kinyilatkozásokat, egyszer, amikor kimerült, sorra csókolta az illatozó növényeket és föléje hajolva megszagolta a vörös rózsát is. A szemére helyezte – tudjuk, hogy gyulladásra, hőmérséklet csökkentésére hagyományosan felhasználható a magas illóolaj-tartalmú növények java –, megjelölte a rózsával – s általa az úrral – magát. Így megjelölte a cselekvését is: hiszen itt Alláh és a Próféta közötti kapcsolatáról van szó.

Így – mondja tovább Ruzbihán Baqli – mindazok számára, akik Alláh keresésében megfáradnak, a rózsá szemlélése megadja Alláh személyes jelenlétét, s mindazt a szeretetet, dicsőséget, fényességet, amit a teremtető nyújt. Ruzbihán Baqli szerint Isten a rózsában tapasztalható meg: aki abba a dicsőségbe akar belelátni, amely Alláhé, annak bele kell néznie egy vöröslő rózsába – s e tradíciót nemcsak fenntartja, de ki is egészíti, amikor beszámol arról, hogy ő maga pillantotta meg Alláhot rózsafelhők formájában.¹⁴¹

A Prófétához kötődő apokrif tradíció szerint Mohamed, amikor meglátta Alláhot egy rózsaszerű selyem sapkát viselt a fején.¹⁴² Az ilyen bimbójellegű, fénylően vörös anyagból készített fejfedőt viselő ifjat – aki tehát a rózsá, a rózsá szeretete, az Úr képviselőjének, avagy éppen magának Alláhnak a jegyét viseli magán, mintegy a szeretet képviselőjének, *kajkulahnak* nevezik. Mohamed tehát megjelölte magát a szeretet virágával, magán viselte a rózsát, s az általa közvetített isteni jegyet elfogadta. E rózsá a kiválasztottság – és az uralkodás szimbóluma is; a kert szeretettel telített rózsája uralkodik a többi kerti növény között.

A rózsá a mennyei és a földi élet, Alláh és hívője, a muszlim ember közötti kapocs, s megmutatja azt is, miféle lehet – miként elképzelhető – az a kertformájú építmény, amelynek a neve a Paradicsom. Nem csupán égi jelként és jegyként, üzenetként értelmezhető, de mint az üzenő szépségének megnyilvánulása is. A rózsá a Paradicsom tökéletességére s tökéletes szépségére utal: és ez mindenek előtt szellemi természetű, hiszen ha a rózsára tekintünk akkor Alláhot látjuk, s ebből az is következik, hogy a Paradicsomban állandó az Úr jelenléte, amely a legfőbb boldogság és jutalom.

A földön is lehet Istent látni – a rózsá jóvoltából. A rózsá (gul) vagy akár a rózsakert (gulistan) arcként való láttatása az isteni arc láthatóságára utal, s a rózsá földi jelenléte egyben az Isten jelenléte is. Minden egyes rózsá és rózsakert az Isten szépségét tárja fel, azt, amelynek szemlélése egyszer a hívő kiváltsága lesz.¹⁴³ A perzsa költészetben a rózsá mint arc mellett a nárcisz figyelő szemként jelenik meg. Később a különböző ábrázolásokon a rózsá levelének fényét is szemnek, a rózsá szemének mondják.

A rózsá – állítja valamennyi szúfi költő – a Paradicsomból érkezett növény, s minden tulajdonságával a Paradicsom jellemzőit emeli ki: attól függetlenül, hogy miképpen aránylik benne (például a – borral vagy a szerelemmel hivatkozott – márnál, a csóknál, a testi együttlétben vagy éppen a lakomák esetén) az isteni a földivel. A rózsá szépsége közel viszi a benne elmerülő

a paradicsomi szépséghez, a szépség pedig – neoplatonista hagyományok értelmé szerint – nem csak nagylelkűbbé teszi a földi lényt, de az Isten tulajdonságaihoz is közelít. A rózsza a kert többi lakójának a szépségét közvetíti: a huriét Muhammad Iqbál-nál például, akinél egy huri, mikor mosolyával kinyitotta a rózsát, annak szépségétől elfehéredett, s utolsó sóhaja maradt csak a kertben, amit azóta illatként ismerünk –, és a kert szellemiségét is, természetesen a *Korán* szellemének értelmében: ha az Írás birtokosai hinni fognak és istenfélőkké válnak ... akkor bebo-csátják őket a gyönyörűség kertjeibe.¹⁴⁴

A rózsza és a rózsakert a muszlim tradíció számos nagyobb alakjával kapcsolódik össze, s ezáltal biztosított kiemelt pozíció-juk Alláh mellett. A *Korán* A próféták című 21. szúrája indokolja azt a népszerű toposzt, amely Ábrahám rózsakertjét hűsítőnek tartja. „Tűz – mondtuk mi – légy hűs és békés Ábrahámhoz”¹⁴⁵: így tehát a rózsából készített máglya enyhülést és tökéletes békét ad a halott Ábrahám (Ibráhím) számára. Ettől kezdve a rózsát is lehet – reális és allegorikus értelemben egyaránt – tűzként láttatni és látni, s olyan nagy lángú, heves tűzként, amely hűsít, miként azt a rózsza leglényege, lényének esszenciális hordozója, a rózsaoaj is megteszi.

Mózes (Múszá) épp úgy azonosítható az égő csipkebokorral miként a tulipánnal. József (Júszuf) is azonosítható: akkor amikor a kinyíló rózsza szirmai közül széthordja az illatot a szél, mivel a virág e fiatal férfiúhoz hasonlatos, hiszen a ő szépség megtestesítője: József az, akit Putifár, a fáraó kincstárnokának felesége megvásárol rabszolgának testi varázsából lenyűgözve. A felpattanó rózsabimbókat az iszlám misztikájában József szakadt ingének tartják, amelyet Jákob számára bizonyítékként adtak át. De a szél hordozta zafir-trónon ülő Salamonhoz (Szulejmán) és Jézus Krisztushoz (Íszá) is hasonlatossá vált a rózsza.¹⁴⁶ Omár Khajjám egyik négysorosa – Dávid király (Davúd) nyomán – ugyanazt a piros-sárga színpárt hangsúlyozza a rózsza színeként (most ugyan a sápadtság vált át pírra), amelyre a királytűkrök egyikéből már ismerünk példát:

*A Dávid ajka zárt, de a bokor
tövén rigó rikolt: „A bor! A bor!
Psszt, bor!” – füttyent a rózsának oda,
hogy sárga arcát öntse el bíbor.*¹⁴⁷

A rózsza a szeretet isteni-paradicsomi tulajdonságát reprezentálja. Rúmi a békés elfogadást, a lélek harmóniáját is a rózsza és a hozzá tartozó tüske együttesével vezeti be. A világot elfogadó perzsa misztikusnál a világ és az istenség között azonosság van,

innen, hogy kitágíthatóvá válik az eddigi rózsza-szeretet jelkép. S így fér meg egymás mellett immár a békés szemlélődés a rajongással, az askézis a hedonizmussal, a világ panteisztikus szeretete és a halál elfogadása. A rózsza is, miután elhullajtja szirmait, illatot hagy maga után, nem kell tehát szomorkodnia, ott marad az illóolajban, miként ott marad az ősszel eltűnő rózsza-kert is. A szűfizmus megfogalmazta gondolat ez: ő bennem van és én benne vagyok, mint rózsavízben az illat...¹⁴⁸

Az is igaz, ha a világon mindent a szeretet hatalma alá helyezzünk, akkor a legkülönbözőbb embereket, az emberi jellemeket és azok megnyilvánulásait a szeretet felé mozdulás különböző fázisainak lehet látni. E gnosztikusan alapozott szemlélet az ambivalens megállapítások tömegét teszi lehetővé, amelyek sokasága a rózsára vonatkozhat. A rózsza lehet a szeretet és a gyűlölet, a vonzás és a taszítás, a tisztaság és a romlottság, az éteri és az anyagi kifejezése, s ahogy az öröm és a fájdalom a világ ugyanazon pontjából ered, úgy egyazon rózsza a megnevezője az örömmel vagy a fájdalommal telt (ember-, madár-, fülemüle-) szívnek.

S végezetül: az ellentmondások rosszabbnak ítélt illetve negatív fele is eredményezheti a jobbik, a pozitívabb kiteljesedést: az Indiából származó Maszúd-i Sazd-i Szalmán (?1046 – ?1121) ezért is állíthatja: „...párolj rózsaoilaját a kín lángján belőlem.”¹⁴⁹ A hosszú ideig Iszfahánban letelepedett, a II. Abbász perzsa uralkodó által költőfejedelemmé avatott Száib-i-Tábrizi (1607-1671) éppen az életében bekövetkező szenvedéseknek az eredménytelenségét siratja, amikor ezt írja: „Nőtt-e kertemben valami? / Ha nőtt is, rózsaoilaját nem pároltam belőle.”¹⁵⁰

Ami az Úrtól ered, tökéletes, értékes és szép: azt az iszlám rózsza vagy rózsakert képében mutatja meg. A rózsza iránti csodálat számos metaforában benne lesz – ennek a bizonyítását akkor is megtaláljuk, ha a valamely szövegrészlet kettős képeit vizsgáljuk meg, de akkor is, ha a művek, vagy éppen könyvek címeit tekintjük át. A valós és az elképzelt világ bármely területe alkalmas a csodák megjelenésére, s a csodálat kifejezését számos misztikus munka meg is teszi: Rózsaaágy, Rózsakert, A titok rózsája, vagy éppen Mahmúd Sabestari (meghalt: ?1307) A titok rózsája (*Golsan-e raz*) s ezekhez hasonló népszerű gyűjteményekben. Ezen összeállítások példát jelentettek a későbbi korok szerzői számára, s őket új, az elődöket meghaladó művek létrehozására sarkallták.

„Rózsasalugas a szád”¹⁵¹ – sóhajt fel az Ibériai-félsziget mór vándorköltője, az arab irodalom jelese, Ibn-Quzmán al-Qurtubí (1087–1160), s nem lehet tudni, istenkísértő-e vagy vallásos-e a kijelentése. Bizonyos, hogy a török írott – díván – költészet 13.

századi képviselőjénél, Junusz Emrénél a vallásos jelleg dominál: ő, s az őt követő – a misztikus érzéseket világias témákban megjelenítő – anatóliai irodalmárok is Alláh megnyilvánuló akaratának találják a rózsát. Junusz szerint ami a méhek számára a méz, a fülemülék számára a rózsza, az istenfélőknek az Úr. A perzsa irodalomtól távolodó, a népköltészet eredményeire is figyelő 15-16. századi költészetben, Ümmi Szinan¹⁵² látomásában rózsák alkotják a tárgyakat, a várost, a folyót, a terményt. Ezzel vezeti be a rózsasátorban ülő, szeretettel teljes titokzatos alak bemutatását. Rádöbben, hogy a rózsának mégiscsak a csalógány a szíve – a zokogásnak is van értelme. A szeretetével vonzó titokzatos alak nem lehet más, mint az iszlám prófétája – s a vele való találkozás az öröm napja, a rózsza éve.

A rózsza a misztikusoknál a mámor virága – miként itala a bor, s a vígasság helye a fogadó vagy a kocsmá – , de ez a mámor képletesen értendő: a misztikus szerelem jelképe, mint a helyszíne a Paradicsomot előlegező kert, amely valamennyi szúfi költő munkásságán átvonul. Ily módon Omar Khajjám a misztikus muzulmán életérzésről beszél az alábbi rubáiban:

*A bor s a rózsza csak nekünk terem
s nem annak, kinek szíve jégverem.
A kábának rejtély e kábulat,
de te megérted, korhely; jöjj velem.*¹⁵³

Érthető, hogy a dolgokat a világban elrendező rózsza a muszlim tradícióra mindenkor visszautal. Akkor is, amikor Rúmi megmagyarázza Alláh cselekvésének okát, aki miután bizonyos sorokat kitörölt a *Korán*ból s helyükre új sorokat írt: minden törvényt megszüntetett – elvette a füvet és helyükre állította a rózsát.¹⁵⁴ S akkor sincs másról szó, amikor Iqbál a prófétát olyannak látja, aki rózsaként helyezkedik el középen, s a hívei rózsaszíromként övezik. Mir Dard is hasonlóan, ugyanakkor a rózsának a szirmaiként látja a világ lényeit.

Annemarie Schimmel volt az, aki jelentős tanulmányokban vizsgálta a perzsa irodalomban a rózsza fentebb is tárgyalt szereketjelentéseit, a virág-tüske egységét, de a fülemüle és jelképei értelmét is.¹⁵⁵ Ehhez figyelemre méltó kiegészítéseket fűz szimbólemelemzéseivel Gerd Heinz-Mohr és Volker Sommer¹⁵⁶.

*„Kinn a kertben arcom elől félrefordul a rózsza.
Köpenyemhez tüske ragad, míg le nem tépem róla.”*¹⁵⁷

Abú-Tálib Kalím (? 1580 – ? 1651) az lahorei nagymogul udvarában letelepedett költő, a virágtestű nőkhöz fohászkodva

villantja föl a rózsá-tüske ellentétpárt. Ez nála már határozottan világias vonásokat mutat.

Az ellentétpár a misztikus költészet számára nyújtott igazán kiemelkedő szimbólumképzési lehetőségeket. A misztika, amelynek a kiindulási pontja az abszolút és végtelen bizonyosság, amelyet racionális módon nem lehet kezelni, keresi azt a lenyomatot, amelyet önmagára jellemzőnek tud: a rózsá egyszerre illuzórikusan teljes, valójában jelentéktelen és esendő virág. Mind a szellemi teljesség lehetősége, mind pedig a jelentéktelenség fontos a szűfizmus számára. De e gondolkodási mód képes fordítani is e helyzeten, s ugyanily erősen állíthatja, hogy Alláh a rózsának olyan tulajdonságokat adott, amelynek birtokában a rózsá meg tudja az arra érdemest különböztetni az érdemtelen-től, a szentet a szentségtelentől, a szerethetőt az eltaszítandótól.

A rózsá egy-egy kitüntetett tulajdonsága által az azonos és az ellentétes jellegű dolog kiemelésére is alkalmas. Omar Khajjám, akinél a nyíló rózsá a világ szépségét, és a szépség megélésére való fölszólítást tartalmazza,¹⁵⁸ azt is írja, hogy a piros rózsá ott árasztja legdúsabban az illatát, ahol holt zsarnok vérével trágyáztak¹⁵⁹. A rózsá nyílása és szíromhullása a születés és az elmúlás egyensúlyának közönyös szemlélését is javasolja szemlélőjének – Omar Khajjám értelmezésében.¹⁶⁰

A rózsá egysége sokszor megbomlik, s a növény a belső (botanikai alapú) dualitásai közül az időszakosan, a csak bimbójában vagy az abból kifeszletten létező, színpompás, illatos, tekintetfigyelmet magához ragadó – ezért nem csak szeretete által vonzó, de erőszakosnak is tartható – virág és az állandóan meglévő, jellegtelen, rigid, védelmi vagy támadó szerepű tövis jelképpárban válik fontossá. A külső dualítások közül (amilyen az iszlámban a rózsá-nárcisz, rózsá-tulipán, rózsá-madár) pedig a rózsá és a fülemüle együttese a rózsá fertilitása és a fülemüle territoriális viselkedése következtében egyetlen jelképi jelentésbe való összevonhatósága miatt.

Igen gyakran a nehéz, de eredményes munkát fejezi ki az akadályoztatott rózsaszedés: Firdauszínál a sahnak (a szerelem gyógyszeréül szánt) ajándék rózsággal visszatérő lányok világosítják fel így a kapu őret:

*„... szívünk
repe, hogyha részére rózsát szedünk.
Jogod sincs, hogy ily hangon ródd fel nekünk,
tövis közt ha kedvünkre rózsát szedünk.”¹⁶¹*

(Devecseri Gábor fordítása)

A tövis (tüske) az élet nehezen elviselhető, fájdalmas, veszélyekkel terhes oldalára hívja fel a figyelmet: azt, hogy a rózsza tövisek között rejtőzik – mint szultán a fegyveresek között –¹⁶², a misztikus költők is megerősítik. Tövisekkel szegélyezett úton járnak, s ezek akadályozzák a szabad cselekvést, a vágyott kifejlést, elodázzák a boldogsággal kecsegtető vég bekövetkezését.

„A rózsza édes illata megéri a tüske szúrását”¹⁶³ mondja Omar Khajjám, s ugyanúgy azt is, hogy „Tövis se rossz, ha rózsza nem akad”¹⁶⁴ – mintegy megelégedve a teljesség helyett annak az elmentével, ha az legalább a teljesség hiányára utal.

A tövis esetleges hiánya – máshol – azonban fontos iszlám gondolatra hívja fel a figyelmet. Ha nincs tövis, akkor már nem, vagy nem annyira értékes az, aminek a megközelítését akadályozza. S nemcsak a tövis, de talán a rózsák sem lesznek említésre méltóak, ha elvész az általuk jelzett dolgok dualitása. Ha a dualitás egyik eleme megszűnik, az rögvest maga után vonja a másik elem értéktelenedését. A 19. századi török költő, Niyázi Misri egyenesen arról ír – Rúmi gondolatához kapcsolódva –¹⁶⁵, hogy még csak ellensége sem maradt: nem látta a rózsabimbót, és ha a tövisekre nézett, akkor a töviseket sem. Miután nem volt rózsabimbó, nem volt tövis sem. Most a tövisek mind rózsák, egyetlen egy tövis sem maradt.

A rózsza és a tövis ugyanannak a növénynek két része, miért kellene szembeállítani őket. Egyként ugyanannak a növénynek a szervei, s ugyanannak a növénynek – más szempontból esetleg ellentmondó – lényegét tudják kifejezni. A rózsza olyan növény, amelyben a világ, az ember számára a szépség és harag egyszerre nyilvánkozik meg. Rúmi megkérheti a rózsát, hogy küldje el a tövisait, a virágnak azt kell válaszolnia, hogy ez a tövis is megszenteltetett.¹⁶⁶ A rózsza virágja és a tövise ugyanannak a rózsának az elválaszthatatlan része – s ha a szeretetnek szüksége van az egyikre, akkor szüksége kell, hogy legyen a másikra is. Másrészt pedig a tüske a virág védelmezője, s a virág szeretetének része a tüske – s ennek tudata kiteljesíti mind a tüske, mind a virág jelentéstartományát.

A tövis megvédheti a fülemülétől a virágot – de abba nemcsak a vérét vesztő madár, de a vérrel pirossá festődő rózsza is belepusztul. A tüske a rózsza illatát élvezni akarókat is elűzheti a növény közeléből, de akkor nincs senki, aki tudná, miféle mennyei javai vannak a virágnak. S a virág is elismerheti gáláns lovagjainak – a száron és a levél fonákjának erén ülő tuskéinek – a védelmét, s a jósága is megjelenik ebben a gesztusában. Háfiz a rózsza virágjának a nagylelkűségét érzékeli abban, hogy szelíden megfér a tövissel.¹⁶⁷

Az egység titkát értő gnosztikus nem különbözteti meg többé

a rózsá virágát a tövistől. Nem értékesebb az egyik a másiknál, még akkor se, ha csupán a virágban látszik Alláh, a rózsá hatalma alatt tartja a tüskét. Az egység bizonyul fontosabbnak a részek helyett. Rúmi ezt így bizonyítja: a *gul* a *kull* (egész) allegóriája.¹⁶⁸ A szentek és a beavatottak mindenben képesek az egységet meg-
lelni, és ennek az egységnek a tudatában szemlélik és értelmezik a dolgok és események, érzések és a tudás részeit.

A rózsá egységre rámutató értelmét tovább finomítja a belőle kelő rózsá illat – a Paradicsomnak és Alláh szellemiségének édes odora, amely üzenet, a túlvilág egységébe lépés illatozó üzenete. Rúmi ilyesmit állít: Minden rózsá, amely a külvilágban illatozik, az egység titkáról beszél.¹⁶⁹

A rózsá a testi szerelemhez is jelképekkel szolgál – ezt a szűfik kettős – vagy még többszörös – kódolású szövegei mutatják. A szeretet a rózsára pergő harmat, nemcsak a iránta tragikus szerelmet érző fülemüle könnye, de a csók lenyomata, idővel a szerelmi együttlétkor keletkező nedv is lehet. Rúmi a rózsabimbót fallikus jelképként is értheti.¹⁷⁰ A női nemi szerv – és a nő – rózsának, bimbónak nevezése is megengedett, hiszen a megvalósuló testi szerelem is a paradicsomi létezés előképe, végső soron Alláh tökéletessége felé való törekvés.

A rózsát a madarak hol támogatóan kiegészítik, hol ellentételezik tulajdonságaik együttesével.

*„A szellő selymes, a lég langymeleg,
rózsákat mosdatnak a fellegek,
pacsirta nyíló bimbóval pöröl:
'Igyunk, madarak, rózsák, emberek!' ”¹⁷¹*

Joseph von Hammer-Purgstall, múlt századi perzsa szólások-
könyvében¹⁷² a gul/gül – bulbul/bülbül hangfestő rímpár, és még sok hozzá hasonlóan rögzült szóegyüttes, a rózsá és a fülemüle nyelvileg is szoros kapcsolatát elemzi. „Sen gülersin gül gibi, ben bülbülü nalanım” – Úgy nevetsz, mint a rózsá, én pedig a panasz-
kodó fülemüle vagyok. A két élőlény egyidejűsége szoros vagy szerelmi kapcsolatot feltételez köztük.

Omar Khajjám nemcsak az idő madaráról, a szépen dalolókról: a pacsirtáról vagy a rigóról tudósít, hanem a fülemüléről is. A fülemüle az, amelyre leginkább hivatkoznak a szép énekű, mozgékony, a rózsakertekben megjelenő szárnyas állatok közül. Firdauszínál is megtalálható ez a madár. Rendszerint ott tűnik fel a perzsa költészet kezdetétől fogva, ahol a legszebbnek talált virág, és hozzá hasonlóan maga is kiválasztott helyzetű. Mindketten a tavasz, a virágzás, a kifejtett élet, az illatokkal telített kert, a mámor, a boldogság jelölői – ámbár a rózsá a napfény, a

fülemüle az éjszaka lakója. A különböző napszakok különítik el (illetve illesztik egymás mellé) őket, de más, különböző tulajdonságaik is: a rózsza mozdulatlan és sugárzó/vonzó nőisége, a madár aktív, közelítő férfiassága, a növény atraktív külseje s a fülemüle érdektelen megjelenése, amelyet azonban elfelejtet a vágyakozó ének.

A mozdulatlan, virágzó növény feminin jellege s a fürge állat maszkulinitása a növényi táplálkozásra alapozott mediterrán kultúrák eredeti elképzeléséből adódik. A növény, amely időnként megújul, majd elpusztul, ékesen látható, majd passzívan belesimul a közegbe, a mediterrán világban mindenütt női tulajdonságokat mutat. E növények megfigyelése, nevelése, öntözése, csipdesése, szakítása és elpusztítása férfias tevékenység. A tüske is – agresszivitása miatt – maszkulin tulajdonságokat jelöl.

A rózsza és a fülemüle azonban egy térben él: a tavaszi, a feltámadó kertben, jelképesen pedig: a megnyíló Paradicsomban. Azonos színpadra kerültek, egy eszmerendszer kifejezésének részei. A rózsát a fülemüle látja és áhítja, a fülemüle éneke a madár torkában a rózsáért szól, a Paradicsom szépsége, örökkévalósága a rózsza szirmaival együtt nyílik ki, s hogy, az más által is meglátható, azt a fülemüle jelenti be.

A muszlim misztikusok számára a rózsza és a fülemüle egyként Prófétajukhoz hasonlítható. Mindkettő Alláhról beszél ugyanis: annak a tökéletes szépségét, a szépsége titkát, és a vele való unió fontosságát bizonyítja. A Próféta, s az általa képviselt Úr szeretete az ami, mint egy bekerített kert, egységbe foglalta a rózsza és fülemüle jelképpárt.

Megérti-e a rózsza a fülemüle hangját? A próféta, a szent, az Úr szeretetében élő – a szerető – szavait megértik-e, amelyek az Úr felé való törekvéstről szólnak? Tökéletesen megjeleníthető-e ez a szellemi folyamat? Ennek összetettségét allegorizálja a bonyolódó rózsza-fülemüle szimbólumegyüttes. Annak a tapasztalatnak a folyton megújuló leírása, miszerint sem az isteni rózsza, sem a körülötte vágyakozó madár, sem a kapcsolatuk nem ellentmondásmentes, az emberi világ tökéletlenségét mutatja. Végül nem maradhat más, mint ennek a magyarázatát adni, s belátni, hogy a rózsza értelme a fülemülében, a fülemüléjé pedig a rózsában kereshető – nem pedig a fülemüle rózsaleírásában vagy a rózsza fülemüléről kialakított képében. Egy külső szempont, a kívülálló hűvös tekintete, amelyben megférhetnek együtt, s új értelmét mutatják meg az isteni tökéletességnek.

A rózsza-fülemüle egységének a lényege a növény és madár megszüntethetetlen elválasztottsága által mutatkozik meg: ugyanaz az, ami a perzsa költészetben oly sokszor elhatárolja a dolgo-

kat, hogy aztán azokat mégis egybefoglaltan értelmezze s azonos költői trópusban láttassa. Nem más ez, mint amikor Nizámi Gandzsavi (1141-1209) számára az elhullott, oszló félben lévő kutyában a szépség nyilvánul meg, amikor Háfiz – *Siráz dicséretében* – végleteket fog harmonikus eggyé („Melled sima, ajkad mézes, bőröd rózsailat, / idd úgy véremet, mint egykor anyád tejét itad.”¹⁷³), vagy pedig a veszélyeztetettséget és a Paradicsom virágát együtt látja („Az újhord sarlója nyakam felett lógott, / hintáztak a rózsák, véres lampiónok,”¹⁷⁴).

Faríd-ad-Dín Attár (1140 – 1230) szerint a százszirmú rózsá elvirágzásával a fülemüle is megszűnik énekelni, a 16. századi oszmán török Qara Fazlî pedig *Gül u Bülbül* (*Rózsá és fülemüle*) rózsaregényében elregéli, hogy az évszakonként változó kertben a rózsá is változik, s míg az első tavaszon nem, de a másodikon már elfogadja a (miatta bebörtönzött) fülemüle szerelmét: a rózsá kiteljesedése a fülemüle szabadságával jár együtt. Az egyszerre misztikus-vallásos és érzéki-profán rózsatörténet épp úgy szól a lélekről, mint a testiségről.

6. ábra: Iráni szerző – Muhammad Dzsafer Sirázi készítette – kalligráfia 1897-ből: a dóm alakú kép belsejét rózsák és fülemülék töltik ki. A kalligráfia kortárs versek szövegéből készült és Rizá imámot dicsőítik. A kép közepén egy sah neve olvasható.



7. ábra: Nadzsaf tanítványa készítette, a 19. század második felében a tükördobozt, amelynek fedelén egy rózsát tartó dervis portréja látható. A 19. század elejétől egyre gyakoribbá válik a 'gül ve bülbül' – díszítés. Ezek sokszor a tolltartókon, a papírdobozokon jelennek meg.



8. ábra: Kasghúl, kolduló dervis acél edénye, a kalligrafikus vésetek között rózsahajtáson ülő csalogánnyal. Iráni ötvösmunka a 17-18. századból. A Szafavida-korban szaporodik meg a vas és acéledények száma. S nem csak a kor szőnyegein mutatkoznak meg a virágok és a kerti jellegű díszítések, hanem a többi tárgyakon is. A rózsza és a madár díszítés a legelterjedtebb azonban majd csak a 19. században lesz.

A fülemüle lélek-jellege – amely a perzsa szúfi költők számára a jelkép többértelműségét egyidejűleg engedi felhasználni – az antik korszak madárról szóló elképzelésén alapul, amely megjelenik a későbbiek során is. A zsidó legenda szerint – Salamon a panaszó madaraknak nem adott igazat, s felmentette a fülemülét bűnei alól, a panaszos énekét ugyanis a csillapíthatatlan, vágyódó szerelem okozta¹⁷⁵ – a madár az éteri vágyakozást mutatja be.

A kinyíló rózsával énekhez jutó, s a virág múlásával hangját veszítő madár a szellemi szépség által jut a dalhoz: e helyzet a fülemüle lélekmadárságát kanonizálja. Faríd-ad-Dín Attár a *Mantiq ut-tayr*¹⁷⁶ (A madár beszéde) munkájában leírja a lélekmadarak Allahhoz vezető útját. A költemény lélekmadarai a 13. századinál korábbi arab-perzsa filozófiai értekezésekre vezethetők vissza.

A fülemüle, amelyet örökkévaló szépsége fegyverez fel, amely akár el is éghet a rózsza, a szerelem tüzeiben, rendszerint úgy jelenik meg előttünk, mint a legszebb hangú madár, már-már prédikátor, a kert szószólója és értelmének kifejeződése – ez mind a lélek jellemzője. S a fülemüle panasza (*gulbang*) a lélek szépség felé vágyakozásával telik meg.

A rózsza méltó társa a madárnak – s a madár dalának jelentőségét csupán a rózsza megjelenése tudja kifejezni. Egymásra vágnak, egymás hiánya és elérhetetlensége tölti ki az életüket. Elválasztottságuk a végzetük, s ez ad jelentőséget az életüknek.

A fülemüle-motívum krisztianizálódását mutatja a 13-14. században élt örmény Arrakhel Baghisezi¹⁷⁷ költő munkája, aki

a Perzsiából Törökországba érkező, szélesen kedvelt fülemüle-motívumot a nyugati keresztény gondolkodáshoz akarja illeszteni. Törekvésének eredményeként a madár Gábiel arkangyallá válik, a rózsza pedig Máriává.

Az iszlámban a rózsza, belső és a külső dualitásaival, a tövissel és a fülemülével kiegészülve a legjelentősebb jelképegyüttesek közé kerül. A rózsza, az Alláhhoz fűződő szerelem jelképe, megismerése magának az Úrnak a megismerése, s a folyamat nem más, mint a hit erejének megtapasztalása. Azok a szerelemesek, akik a virágzást átéli, megértik, hogy e látható virág és ahol a virág pompázik, a kert csak előképe annak a hatalmas szeretetnek, amely majd a Paradicsomban, Alláh jelenlétében teljesedik ki.

a rózsavíz, a rózsaoaj, s a hasznuk

Az illatszerek használatát a *Korán* megengedi: emögött egészségügyi és higiéniai indokok állnak. Az igényelt illatszerek előállításához illóolajgazdag növények kiterjedt termesztése, alkalmas technológia szükséges, s olyan kereskedelmi hálózat, amely a hosszas eljárások révén nagy mennyiségű nyersanyagból előállított kis mennyiségű és magas árú végterméket értékesíteni tudja.

A rózsavíz és a rózsaoaj előállítása és a velük való kereskedelem kezdetektől fogva a teljes muszlim kultúrára jellemző. A rózsza beáztatásával a rózsavizet, lepárlásából a rózsaoajat állították elő, mindenekelőtt a legillatosabb rózsafaj virágából, a damaszkuszi rózsából, a *Rosa damascenaból*. Hárún ar-Rasíd leveleiben sürgette, hogy értesítsék a Kisázsiaiból várt rózsaoaj érkezéséről¹⁷⁸ – nagy fontosságot tulajdonított ennek az értékes anyagnak. És bizonyára nemcsak azért, mert gyógyászati célokra használatos; noha a rózsza, mint orvosi növény szerepel az 1400 növény között, amelyeknek leírását egybegyűjtötte Ibn-al-Bajtár a *Pharmacopeiában*, a legjelentősebb arab orvosbotanikai műben. Egy uncia (28, 8 g) tiszta rózsaoaj, *'itr'* kb. 250 fontnyi damaszkuszi rózsza-sziromból készíthető. Az értékét jelzi, hogy egy kedvelt perzsa költőt és egy arab nyelvészt is al-Attárnak, rózsavíz-desztillálóak neveztek el. És élt egy 11. századi bagdadi bíró is, aki al-Mávardí (rózsavíz) nevet kapta¹⁷⁹.

Rózsadesztillálásról Jur vagy Firuzábád¹⁸⁰ környéke, az iráni Teherán, Iszfahán, Síráz és Kasán¹⁸¹ mellett, szinte a teljes Irak területéről vannak adatok.

A rózsavíz és -olaj hétköznapi használatát annak többféle hasznára tartotta fent: mindkettő nagy becsben volt s jelentős értéket képviselt, mint általában minden több funkciójú illatszer. A források szerint épp úgy használták szépszeti, higiéniai, illatosítási és táplálkozási célokra, mint gyógyszerek alapanyagaként.

Valamennyi nagytelepülésben volt piac, közvetlenül a mecset

mellett. A keskeny utcahálózat különböző szakaszai illetve utcái más-más kereskedők illetve mesterek azonos portékáit gyűjtötte egybe és kínálta a vásárlóknak. Arab jellegre utalónak vélik a piac ilyes forma alakulását. A piac legbelső, éjszakára lezárható területén, a *kajszárijában* a legértékesebb árucikkeket kínálták, a ruhákat, a szőrméket, az ékszereket és az aromás olajokat.¹⁸² Az illatszer-árusítást a városi civilizáció részének, a kifinomult életvitelhez szükséges anyagok árusítását városi mesterségnek tartották: az illatszerész, mert luxusigényeket elégített ki, (portékáját nehéz körülmények között szerezte be, erős biztosítással szállította, tárolta) drágán és jelentős nyereséggel árulta árúját.¹⁸³

A perzsa származású, Bagdadban munkálkodó ar-Rázi (Rhazes) (865 – 925), akit az arab Hippokratésznek tekintenek, az antik görög, arab és indiai orvoslás összefoglalója – s munkásságának eredményét az újkorig fölhasználják. Kórképei és javallatai nem egyszer Galénoszhoz vezethetőek vissza, ámbar maga többre becsülte a saját tapasztalatot. A himlőről és a kanyaróról szóló írásában több okkal is szerepelnek rózsaszármazékok. „Amint meglátjuk a himlő jeleit feltűnni, különösen, ha nagyméretűek, és több van belőlük, továbbá, ha a kiütések nedvedzenek, rögtön gondoskodjunk az ízületekről. Kenjük be azokat szantálból készült kenőccsel, örmény anyaggal, rózsaoajjal, kámforral, ecettel vagy rózsavízzel...”¹⁸⁴

A 10. századi Racemundusra, aki az égi mozgások és a növények fejlődése között kapcsolatot állapított meg, több évszázadon keresztül hivatkoznak. Számos orvosi tanács megértéséhez is az általa összefoglalt rendszer szükséges: az évszakok, a hónapok tulajdonságai a négy elem és azok jellege szerint alakulnak, s ezek hatással vannak a testnedvekre, az alkatra illetve azok aktuális helyzetére is. Az is ebbe a keretbe illeszkedik, hogy a rózsakeresztű anyagokat lázcsillapításra – azaz hűtésre – használják.

Avicenna azaz Ibn-Színá (980 – 1037) 1129 mondatot tartalmazó *Költemény az orvoslásról* című munkájában egyetlen mondat szól a rózsáról. S ámbar azon szakaszokban, ahol a növények gyógyító anyagokként való felhasználásáról ír, nem említi, akkor mégis megteszi ezt, amikor az aromákról és illatokról s azok hideg vagy meleg érzetet keltő voltáról értekezik. A 158. pont szerint: „a rózsza és az ibolya hideg aromájú növények”¹⁸⁵ – értelemszerűen tehát a hőmérséklet csökkentésére szolgálhatnak.

Avicenna elődei elképzeléseit követve, bármilyen eredetű, a meleggel együttjáró betegségekre rózsaoajjal is javall. Így az égési sérülést követő hólyagképződés elhárítására *Kánonjában* – ebben a 16. század közepéig alapvető műben, amely a középkorban harminc európai, a toledói Gerhardus által fordított latin nyelvű kiadást is megért – hidegítő anyagokat ajánl, s a szantál, az

ólomkarbonát, a tojássárgája és a tej között felsorolja a rózsao­lajat is.¹⁸⁶

Avicenna *Kánonjának* 4. könyvében csakis a lázakkal, a négy elem tana szerinti 'levegő' által okozott betegségek csoportjával foglalkozik: ezek közé tartozóak az akut lázzal járó fertőző be­tegségek (pestis, himlő, tifusz), a nem organikus eredetű lázak, amelyek leginkább tüneti jellegűek (köztük a pszichés izgalmak okozta elváltozások), a bőr elváltozásai, a gennyes folyamatok, az égések és a sérülések, hiszen azokkal is együtt jár a sebláz. E betegségek terápiás javallatai között – ha különböző mértékben is – ott van a friss vagy szárított rózsaszirm illetve rózsalevél, a rózsaméz, a rózsao­laj vagy a rózsavíz. Avicenna nem csak a 800 gyógyanyagot ismerteti, de azok irodalmáról sem feledkezik el – így ismerhető meg az elődök – fölhasználási elképzelése a rózsaszármazékok esetében.¹⁸⁷

Marcus Gatinaria (kb. 1410 – 1484) az 1521-ben Velencében kiadott *De curis aegritudium particularium noni almansoris practica uberrima* kötetében, mint a 18-19. századig szinte minden európai orvosi-gyógyszerészeti mű Avicennát idézi. Például ilyen receptet ajánl: „*Avicenna nátha ellenében dicséri a rózsamézet... Végy egy uncia szűrt rózsamézet, egy uncia édesgyökérszirupot, egy-egy uncia izsó­p- és zsályalevelet, keverd össze, vagy add be olyan meleg köptetővel, amelybe édesgyökeret, fűgét, citromot, mazsolát, jujubát, sebestent stb.-t tettél – ez a szirup elég el­terjedt.*”¹⁸⁸ Nagyjából az ilyen édes, savanyú ízű s erős illatú anyagokból keverték ki a hőemelkedésekkel járó betegségek ellenszereit.

Az illatszerhasználat medicinális-higiéniai használatát illetően, az arab szépirodalom, a szerelmi líra, a leíró földrajzi munkák szexuális szokásokat rögzítő, etnográfiai jellegű tudósításai mel­lett külön figyelmet érdemelnek, a szépirodalom és a tudományos szakmunkák közé illeszkedő, szexualitással foglalkozó könyvek. A kutub al-báh kialakulását a *Korán* és a hadisz határozta meg, s azok a vallásjoggal foglalkozó 8-9. századi iskolák, amelyek működésére a szaporodásbiológiát és a filiációt szem előtt tartó toleráns szemlélet és a nemiség szókimondó tárgyalása a jellemző.

A muszlimok szexuális szemléletének alapját a szeretkezés szabadsága és büntelen, örömteli volta adja. A testi vágyak valósa­gos kielégítése, a nemi érintkezés közelebb viszi a párt Alláhhoz, allegorikus násznak is tekintendő s ezáltal kultikus szerepet kap. Ezért igaz, bármily különösnek tűnhet, hogy a: „... a *Korán* olva­sása ... felkorbácsolja a szerelmi vágyakat.”¹⁸⁹ – miként állítja egy, a szexuális egyesülés praktikáiról szóló arab orvostudomá­nyi kompiláció.

A szexualitás orvosi ismereteit is antik forrásokból veszik az

iszlám tudósai, amelyeket aztán épp úgy kiegészít a 9. században élt, a természetbölcselet iránt szisztematikusan érdeklődő al-Kindí, az első arab filozófus, a tudományos fejlődést hirdető Rhazes, később Avicenna, az andalúziai zsidó orvosfilozófus Majmonidész illetve a 15. vagy a 16. században élt tuniszi an-Nefzáví. An-Nefzáví állította össze a korábbi munkákból a maga szexuálhigiéniai tankönyvét, *Az illatos kert*et, amelyben ugyancsak tapasztalható, miként fonódik össze a vallási hit és a szexualitás, s miféle transzcendens magyarázatot kap a nemiség.

Mindez a rózsza szerepének értelmezését szoros keretek között tartja, s az értelmezés fővonásait úgy határozza meg, hogy a virág egyként Alláhhoz és az Ő prófétájához kapcsolt növény, a paradicsomi állapotok egyik kifejezője s az általa kínált higiéniai-orvosi lehetőségek, a muszlim népek számára mindenkor fontos kényelemérzet egyik fenntartója illetve kifejezője.

Az illatos kert című, nyílt beszédű erotológiai szakmunkában a testi állapotot gyakran e növényvel fejezik ki: („Fogai mint gyöngyök, orcái rózsák, szemei feketék...”¹⁹⁰, „Orcái, mint a rózsák, homloka liliumfehér, ajkai, min a korall. Fogai az igazgyöngyökhöz, mellei a gránátalmákhoz hasonlítanak.”¹⁹¹, „...orcája rózsás és homloka ragyogó fehér.”¹⁹²) A testi kíváncsiság fokozása többek között rózsaszállal érhető el (pl. a sátrát „áraszd el illatfelhővel, mit olyan illatszerek ontanak magukból, mint az ámbra és a pézsma. Illatosítsd rózsával...”¹⁹³), akárcsak a hagyományos dezodorálás is („... levendulát porrá törni, megszállni és illatos rózsavízzel összekeverni...”¹⁹⁴) Mindezeknek tehát szakrális értelmezése van. Az álomfejtéshez ezek a sorok kínálnak támpontokat: „A friss rózsza (*varda*) a szívet megremegtető örömek eljövételéről (*vurúd*) ad hírt, míg a hervadt rózsza csálóka híreket jelent.”¹⁹⁵

az oszmánok „négy virágos” stílusa

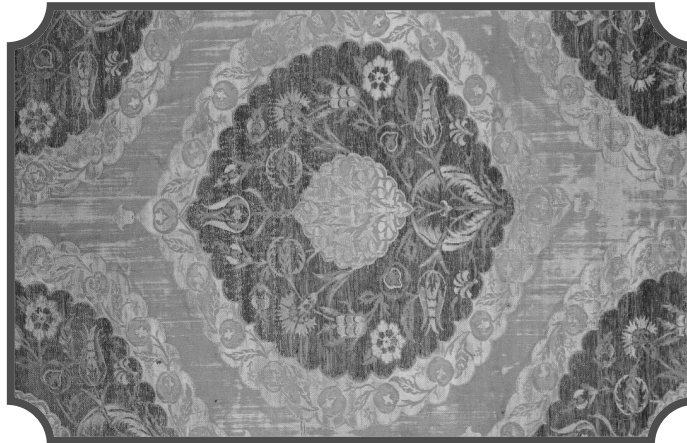
A rózsza képi ábrázolására az európai reneszánsz idejével párhuzamosan a török császári udvar művészei is törekedtek a hihetetlen gazdagsággal voltak képesek azt megvalósítani. A török művészet mindenkor magába fogadta és átvette a megelőző iszlám művészet valamennyi jelentős hagyományát, s fénykorában a 15-16. századi művészetpártoló szultánok uralkodása alatt, a központi, udvari kultúra jóvoltából nemcsak remekművek jöttek létre, de a keletkező stílusok birodalomszerte elterjedtek és kedvelté váltak. Ebben a két évszázadban olyan nagy hatású művészek éltek, akik stílusforradalmakat tudtak kiváltani, s a munkásságuk nyomán kifejlődő irányzatok – amelyek egymás mellett éltek – még hosszú időn át meghatározták a díszítési módokat. A klasszikusan oszmánnak tekintett „négy virágos” stílust a 15. században élt Kara Memi alkotja meg. A miniatúra-festők, a falcsempét készítő és az edényeket formázó-festő keramikusok a rózsza-, a tulipán-, a szegfű és a jácint virágok együttes motívumként való fölhasználását.¹⁹⁶

A területhódításban és a versírásban egyként kedvét lelő Szulejmán uralkodása idején (1520 – 1566) az ortodox iszlám irányzat erősödött meg, ennek következtében tömegével épültek a vallásos célokra használt épületek. Damaszkusz, Bagdad és Jeruzsálem szent helyeinek a fölújítására is sor került, s az állami megrendelésnek köszönhetően kifejlődtek az izniki keramikus-műhelyek is. A szultáni szeráj műhelyeiben ugyancsak egységes elképzelések alapján készültek a használati vagy éppen díszítésre szolgáló munkák.

Az uralkodói műhelyek egy évszázada működtek, az elsőt a Szafavida dinasztia Herátban tartotta fenn, ahonnan már 1473-ban Isztambulba áttelepedett néhány művész. II. Mehmed művészetkedvelő uralkodása alatt (1451 – 1481) olaszok is megfordultak az udvarában, mint például Constanzio da Ferrara vagy Gentile Bernini (1429 k. – 1507).¹⁹⁷ A kéziratok, könyvek máso-

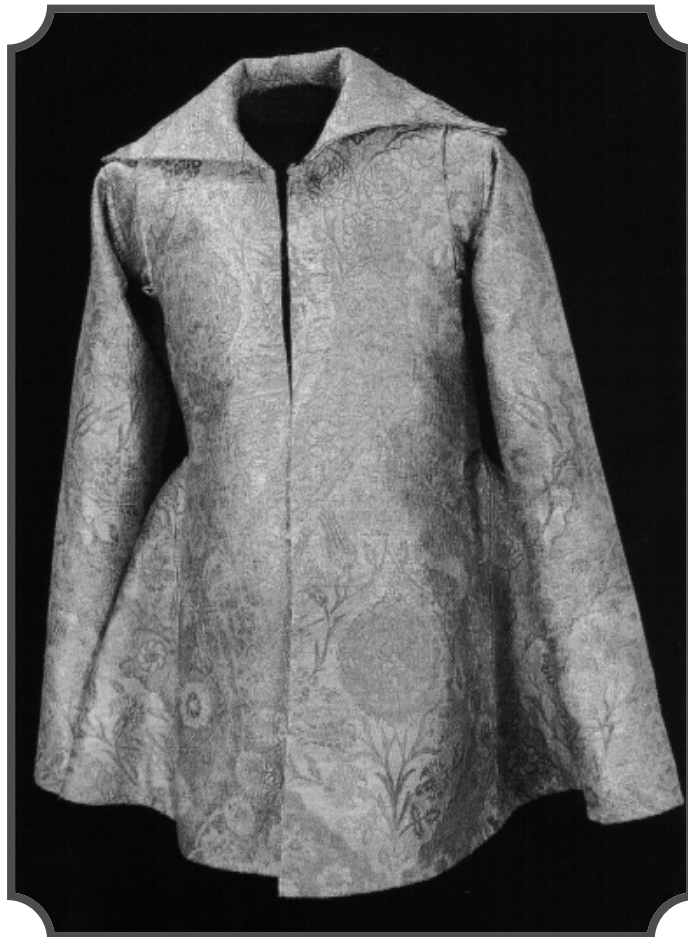
lása és díszítése, majd a fölhasznált motívumok textilmunkákra, kerámiákra, fémfedényekre való átkerülése egységes udvari stílus kialakulását eredményezte. A Szafavidák tebrizi palotájának (1514) és a kairói citadellának (1517) az elfoglalása után elfogott művészek, és értékes tárgyak érkeztek Isztambulba. A szakmák együtt működése eredményeként egy addig ismeretlen stílus alakult ki. A szerájban, felügyelet és szigorú irányítás mellett dolgozó műhelyek keleti, főleg perzsa (adzsemani) vagy nyugati (rumi) származás szerint tagozódtak tovább.

A festőket tömörítő díszítőház, a Nakkásháne alakította ki a stílusirányzatokat, amelyek motívumait mintakönyvek népszerűsítették. A samarrai eredetet mutató arabeszk (rumi), a virágos indás-feliratos, a szultán kézjegyét felhasználó tigrises mintái között ismeretlennek látszik a stilizált rózsza. A képzeletbeli élőlényektől hemzsező száz stílusban azonban rozetták tűnnek fel. Ezt a stílust a 16. század közepén váltja fel a iszlám kultúrában addig szokatlan naturalisztikus ábrázolás, amelyet típusosan oszmán művészetnek tekintenek. Nem oszmán mester, hanem a Nakkásháne művésze teremti meg a „négy virágos stílust” – amely csak kezdetben áll négy növény ábrázolásából. Utóbb szilvavirág is kapcsolódik a rózsza és társai mellé. Az 1550-60-es évektől a „négy virágos stílus” már a fali kerámiakészítésben is érzetette hatását; a színtelen máz alatt kobaltkék, sötétzöld és bólusz-vörös színű rózsák tömege pompázik. A szélfútt virágos kertek hangulatát idéző vagy rendezett tájra utaló szimmetrikus alakzatok hosszú időre fenn maradnak az isztambuli művész-mesterek munkásságában.



10. ábra: A kemha mandorlájának gránátalmás keretsávja több rózsát, tulipánt és szegfűt fog egybe. (16. század, Iparművészeti Múzeum, Budapest) A szövetet Burszában vagy Isztambulban állították elő.

9. ábra: A török kemhából (fém- és színes selyemfonallal átszőtt selyemszövet) magyar szabással készült gyermek selyemmentén rózsabimbókat, tulipánokat, szegfűveket egybefogó bokor vesz közre egy összetett, lótuszvirágnak nevezett motívumot. A hagyomány szerint e mente Oláh Miklós (1493-1568) gyerekkori öltözékének része, de ennek ellentmond, hogy a szövet mintázata a 16. század végétől ismert.



A rózsakert a testi és lelki szerelemmel, a paradicsommal és a halállal egyként nagyon szoros kapcsolatban lévő jelkép, az oszmán szövegek és a törökökről tudósítók kedvelt metaforája is. A rózsza szerelmi és paradicsomi, az iszlám koráni hagyományai szerinti eredendő összefüggése a korábbiakban már magyarázatot lelt. A halállal kapcsolatos színhely rózsakertként való tekintésének oka is ismert, a muszlim temetőkbe, a sírok köré – a paradicsomi környezetet imitálendő – mindenkor igen sok rózsát ültetnek¹⁹⁸: e gyakorlat jóvoltából a rózsakertre való hi-

vatkozás temetőre vonatkozóvá is válhat. Ültetett és gondozott rózsákat találunk a temetői alapítványok által gondozott sírkertekben, kegyhelyeken, vagy egyszerű sírokon – ekkor is nyilvánvaló a virág szakrális felhasználása.

11. ábra: Az Iznikben 1575-1580 között készült, máz alatt színesen festett fajansztálka pikkelymintás közepén egy szirmaival lefordított rózsavirág látható: domború bólusz-vörös szirmaira borul az öt türkizzöld csészelevelével. (Iparművészeti Múzeum, Budapest)



12. ábra: Iznikben a 16. század utolsó negyedében készült tál. Az egy töből növe virágcsokorban tulipánbimbók, szegfüvek illetve kinyílt, sok szirmú rózsák találhatóak. A kék-piros-zöld színű, feketével kontúrozott motívumok a szélfútta keretet ábrázoló, naturalisztikus stílusra jellemzőek.



13. ábra: Izniki szegélycsempe, amely 1575 körül készült. A fehér alapon hatalmas vörös szirmos, leveles rózsabokor.

a keleti kertek

A muszlim kertek azonossága ellenére meglévő különbségeket az ökológiai tényezőkkel magyarázhatjuk. A kerttörténészek szerint megkülönböztethetőnek látszanak a bagdadi kora-abbászida kertek, a 9-14. század között létező omajjádi mór kertek, a 14-15. században készült Közép-Ázsiai kertek, amelyeket a Timuridák alatt készítettek, a 17-18. századi szafavida perzsa kertek, a 16. századtól kialakított ottomán s a 16-19. század között létrejött, Bábúr leszármazottjai által folyamatosan alakított észak indiai kertek.

A számos szerkezeti azonosság mellett van egy közös növényanyag is, amelybe beletartoznak a rózsafajok illetve változatok – s ezek használatban tartásának okai azonosak.

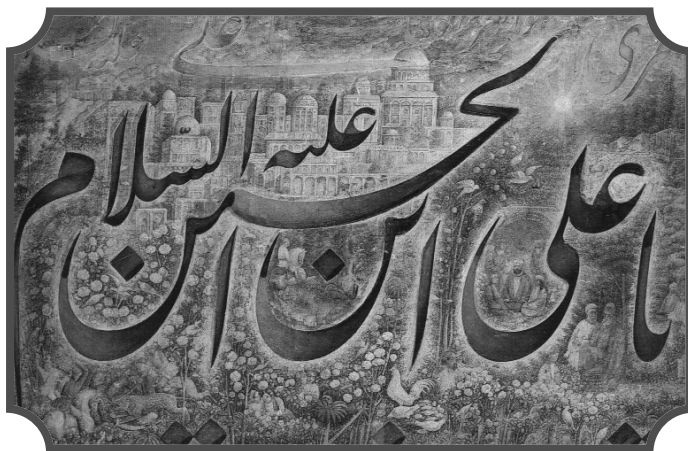
Mind Szamarkand és Herát, mind pedig a kertművészet csúcának tartott indiai mogul kertekben, Kasmírban, Tebrízban, Nassinbaghban, Iszfahánban vagy a konstantinápolyi kertekben megtalálhatóak az al-Bírúni följegyezte rózsafajták, a mélyített ágyásokban, vagy az utak, kerítések menti laza sövényekbe szokásosan egyesével ültetve, hogy érvényesüljön a növény eredeti formája, de a pavilonokat is befuttathatják, amint a miniatúrákon látható. Bábúr meg azt írja le, miként ülteti be egyesével rózsákkal és nárciszokkal az agraai kertjét, kortársa, Qásim más kertészeti technikákat javasol az ideális kert elkészítésére, s arról elmélkedik, hogy a rózsákkal a kert belsejének vízcsatornáit is szabad szegélyezni, s hogy egy-egy parcellába azonos növényfajok is elhelyezhetők. Így ő szolgáltatja az első adatot a növények elkülönült parcellákban való neveléséről.¹⁹⁹

Ismert, hogy az egyenlőre csak inkább keleten nevelt sárga virágú, továbbá a fehér és a piros, különböző édes vagy keserű illatú, egyszerű vagy sok szíromlevelű rózsákon kívül a bokor-rózsák és a futásra hajlamos, hosszú gallyazatú rózsákat kultiváltak. Chardin a 17. századi kertek rózsáiról följegyezi, hogy „nagyon gyakran virágzó, a természetesen kívül még öt külön-

bőző színű változata van: fehér, sárga, vörös és két másik szín: ...vörös az egyik oldalon és sárga vagy fehér a szirmok másik oldalán. ... Láttam olyan rózsafát, mely egy töről fakadt és egy-egy ágán három színű virág nőtt, némely sárga, sárga és fehér, mások pedig sárgák és vörösek.”²⁰⁰ A rózsák e sokféle faja, fajtája, változata a mennyország egyéni előképét voltak hivatottak megteremteni: a miniatúrák leggyakrabban ábrázolt virága is a rózsza, vélhetőleg azért, mert a Próféta kedves növénye.



14. ábra: Föltehetőleg az indiai-félszigeten, Golcondában készült 1670 táján az a miniatúra, amely egy virágok között sétáló nőt ábrázol. A szafavida dekorativitás a mughali realizmussal egyesítő, csupán a deccaiakra jellemző tájképek közül való alkotások nem csak részletgazdagok és naturalista módon kidolgozottak, de némileg azon textilmunkák mintázatához is hasonlatosak, amelyek természeti motívumokat használnak díszítésként. E tájképre a virágtömeg: pipacsok, mályvarózsák, íriszek sokasága a jellemző, s a közepén álló, pompás öltözetű alak jobb kezében kinyílt rózsákat tart.



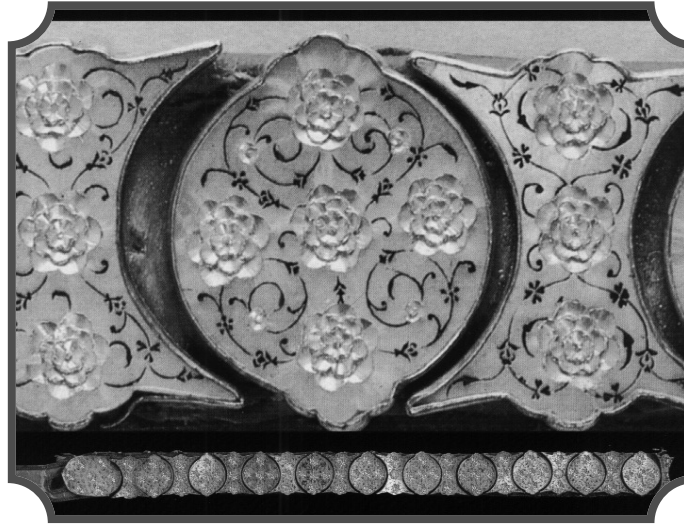
15. ábra: 1860-ban készült Iránban ez az Iszmáíl al-Musszavir al-Kátib szignálású nagyon elegáns díszítésű, részletgazdag környezetű kalligráfia. A vallásos fohászkodás háttérét egy kertben álló, féleuropai stílusú monumentális épület adja. Az épületek előtt, a rózsák tömege alatt pásztorcsoport, nyáj, valamint beszélgető bölcsek, vadászati figyelhető meg.

A 14. századdal kezdődően készült miniatúrák örökzöldjei, virágzó növényei között szerepet kapó rózsákat korábban, a kert stílusnak megfelelően vegyesen ültetve ábrázolták, majd csak a 16. század végétől, amikor az indiai Mogulok történetét is festeni kezdték a perzsa mesterek, láthatóak kiemelten vagy éppen homogén ágyásokba helyezve.

A konstantinápolyi leírások arról tudósítanak, hogy a növényfajok száma erőteljesen csökken: kevés növény az, amely a rózsákhoz, tulipánokhoz, szegfűvekhez, nárciszokhoz és jácintokhoz hasonlóan bekerülhet a kertbe. De hogy virágkultusz volt, azt mi sem mutatja jobban, mint Evlia Cselebi 1630-ban rögzített megjegyzése az Edirne városban található nyolcvan darab virágboltról.²⁰¹ A tisztségviselők városi, városkörnyéki magánkertjeiről, a szultáni udvarról az utazók és követségi alkalmazottak is írnak. Egy feljegyzés szerint a nyitott szultáni kert beültetésére 1593-ban ötvenezer fehér rózsát neveltek. Busbecq is tud a nagy haszonnal járó növény (rózsa- és ibolya) vásárlásról.²⁰²

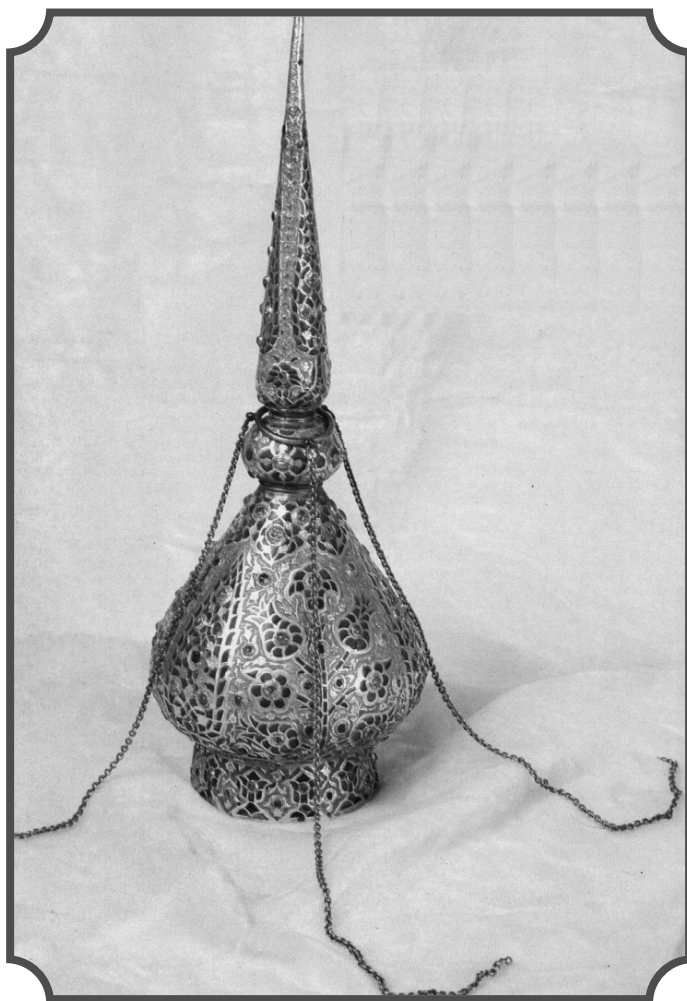
Stephan Gerlach naplójában, amely Ungnád Dávid konstantinápolyi nagykövet életpályájának törökországi eseményeit rögzíti, szó kerül egy török számtartó alapítványáról. 1578 júniusában, mikor az orátor kíséretével együtt hazaindul, elhaladnak a Ponte piccolonál (kis híd), ahol „... egy szép karavánszeráj van, melyet egy számtartó építtetett, aki mellette egy kápolnában van eltemetve. Sírjánál állandóan két pap ül, énekel, olvas, imádkozik ír. A kápolna körül szép gránátalma, szeder- ciprus- és rózsá-

kert.”²⁰³ De Konstantinápoly környékén egyébként is sok tekintélyes sír található, például az Ejub szerájnál, olyanok, „melyeket nyáron rózsá fut be”²⁰⁴. A naplóíró a papokat rózsafüzér morzsolgatása mellett imádkozva jeleníti meg – de hogy e morzsolók avagy az élő virágból készült díszek kerülnek a halott emlékművére („Néhány síron nagy rózsafüzér is van...”²⁰⁵), az nem állapítható meg.



16. ábra: Az 1500-as évek után készítették ezt a vörös bőrre rádolgozott, gyöngyház lapocskákkal díszített, aranyozott-ezüstözött övet, amelynek gyöngyházfelületén réteges szirmú, inkrusztált, virágzó, arany rózsák díszlenek. (Isztambul, Topkapı Szeráj)

Evliya Cselebi 1660 és 1664 között tett utazásairól szóló tudósításában a rózsajelképre, a növényre, a díszkertekre és a kertekre való utalások is előfordulnak. A „Buda körül levő várakra” utalva feljegyezte, a „várnak egyéb helye mind rózsaliget, szőlő, kert, rét, tulipánkert mulatóhelyekből állt”. Más helyen is előforduló ’rózsaliget’ kifejezések alapján azonban ez – miként Alföldi Flatt értelmezi – szóvirág²⁰⁶. E kép azonban föltétlenül rámutat a rózsá fontosságára, s hogy e fontosság ’liget’-té fokozódik. Az Evliya Cselebinél előforduló rózsával kapcsolatos kertészeti megállapítások is e metaforára épülnek: Temesvárt így jellemzi „termékeny földön fekszik s környéke rózsaliget és kert...”²⁰⁷, Pécs egyik kolostora pedig „Irem kertjéhez hasonló rózsaligetben és ergaváni pálmaligetben fekszik.” De Szekszárdot is rózsaligetként írja le²⁰⁸. A rózsá nála (gyógycélból hasznosítható, kedélyjavító) növényként is megjelenik: „A rózsá, jácint és különféle kökörös virágok illatától az emberi agy felvidul.”



17. ábra: Isztambulban őrzött, arasznál alig nagyobb, türkiz, smaragd és rubinkövekkel ékesített arany rózsavíz tartó. A 16. század végén készült edényke falát rózs-, tulipán- és szegfűcsokrok díszítik.

a muszlim és a keresztény rózsatradíciók összekapcsolódása

A Szászánida Perzsiát meghódító arabok nemcsak a kertek gazdagságával és oázis-szerű értékével szembesültek, hanem azzal is, hogy a virágoskertek növényeihez hasonló értéket képviselnek a termékeny völgyek vadvirágai is. Bármelyik hely szolgáltatott számukra valamilyen szempontból értékes növényanyagot – a lefordításra kerülő antik botanikai jellegű könyvek tartalma ezt erősítette meg. A 9. században lefordított Dioszkoridész *De materia medica*-ja szerint is találhatóak a gyógyításban felhasználható növények az érintetlen tájakon: azaz a természetnek saját, megbecsülendő értékei vannak. Mindez elég alapot nyújtott a keresztény elvekhez képest természetközpontúbb bölcsülethez.

Nincs bizonyító adat arra, hogy a muszlimok különbséget tennének az illóolajok között aszerint, hogy vadon vagy ültetvényben termett rózsából vagy más illatanyag-gazdag növényből származnak. Ezzel szemben sok olyan megjegyzésre bukkanunk, amely szerint egyként hasznos nyersanyagforrások a vadon és a kertészeti kultúrába bevont területek illatos növényei.



18. ábra: 1500 körül Velencében készült az ezüst berakásos, kovácsolt réz anyagú, közepén öt szziromból és öt csészelevélből álló – negatív nyomású – rózsával díszített tál. Belső és külső peremén pseudo kufi írás fut, amely bizonyítja, hogy a tárgy készítője nem igen értette az iszlám arabeszk e korszakra jellemző készítésének módját: abban ilyen vonalkeveredés nem fordulhat elő. A tárgy jellege mégis keleties: bizonyítja, hogy élénk kulturális kapcsolat létezett Szíria és Velence között.

Az sem hanyagolható el, hogy a görög, perzsa és indiai eredetű ismeretekre támaszkodó muszlim orvoslás és gyógyszerészet

nagy népszerűsége tett szert az európai szakemberek körében, a muszlim alkotók nem csak példaképek és hivatkozási alapok, de munkásságuk a napi gyakorlatba is beépült. Az egyetemeken nézeteiket, okfejtéseiket és szemléletüket oktatták, könyveiket lefordították, receptjeiket módosítás nélkül felhasználták vagy módosítások révén igyekeztek európaivá alakítani – a 11. századdal kezdődően s még a 17. században is. Tekintélyük csak a 19. századdal tűnt el véglegesen. A muszlim orvoslásnak filozófiai háttere is volt, ez tette megkerülhetetlenné. Más tudományágakkal, mint például a fizikával való kapcsolattól sem záródott el. Avicenna, Abulcasis és Averroës európai népszerűsége nem csupán abban rejlett, hogy általuk arisztotelészi természetismeretre lehetett szert tenni, de fizikusi és holisztikus jellegű medicínális tudásukban is, amelyek sikeresen átültethetőnek bizonyultak. Az arab orvosok a betegség okát keresték, s nemcsak tüneti kezelést vállaltak. Külön figyelmet szenteltek a láznak, s a lázas tünetegyüttesek, s a különféle gyulladások kezelésének hűsítő szereit között jelentőséget tulajdonítottak a rózsa-eredetű anyagoknak.²⁰⁹

Van még két másik terület, amelyben sok rózsalapanyagra volt szükség, s éppen ott, amelyben az arab orvoslás rendkívül fejlett volt. A szemészet gyógyszerezésében, valamint a prófétai hagyományokon alapuló mindennapi higiéniai elvárások fenntartásában kapott szerepet. A keresztények – a rózsákat: *Rosa gallica* és a *Rosa canina* változatait, a román kor végéig szinte csak azért termesztették a kolostori kertekben, mert gyógyszerként fogadták el – a rózsák ilyenféle jelentőségének növekedését magától értetődőnek fogadták el. Ezt a tendenciát erősíthette az, hogy e virág kultikus jelentősége a középkori keresztény misztikában megnőtt.

Fontos eredmény az orvoslás és az irodalom határán található erotológiai szakmunkák kínálta ismeretanyag is. Az ember örömteljes szexualitását hirdető kompilációk ezek, a hasonló tárgykörű indiai művek naturalista módján, árnyalt és erőteljes kifejezésekkel mutatják be a nemi szokásokat, elvárásokat. A tanácsok is eufémizmus nélküliek. A rózsák ilyen szövegekben való feltűnése arra mutat, hogy jelentésük a szexualitással teljes koráni édenben, és a földi édenben azonos. E kézikönyvek szókimondását láthatjuk az írók és költők szerelmi tárgyú szépirodalmi munkáiban is, miként később, még ha kissé allegorizálódóbb formában is, de a keresztény szokásokhoz képest mégis csak szabad-szájúan – az andalúz szerelmi dalokban.

A testi tulajdonságok rózsával való kifejezése hasonló származást mutat (s ezzel egybekötött még néhány, a reneszánszban Európa-szerte elterjedt toposz, amilyen pl. a gyöngy fog, a fehér homlok stb.).

A muszlim hívők körében – a misztika különböző rendjei által különösen kifinomult formában kidolgozva – létezik egyfajta szexuális-allegorikus kapcsolattartás az Istennel, Alláhhall. S mert a túlvilág színtere, a Paradicsom is Alláh országa, az ottani életben is van szerepük a nemi örömeknek. S mivel Alláh, a Paradicsom s a nemiség jelképei között azonos a rózsa, e szimbólum mindháromra egyszerre utal. S mert a Paradicsomba való kerülés a halálon át vezet, a rózsa azzal is kapcsolatot tart, mégpedig a boldog túlvilág jövendölő-jósló szerepkörében. A halál erotikus jellegéhez számos rózsaszimbólum illeszkedik.

A szorosan egymáshoz illeszkedő – s önmagukban is kettős, hiszen egyszerre szakrális és profán vonású – istenségi-túlvilági, nemi és halál elképzelések tartalma, amely éppen a rózsa által együttesen is kifejezhető, így összeforva (az antik görögség rózsahasználatát is magába építve) az iszlám sajátosságának tekinthető. De a középkor utolsó harmadának keresztény misztikájában, amelyet semmiképpen nem tekinthetünk az iszlám befolyásától mentes fejleménynek, nem ugyanezt a jelenséget figyelhetjük-e meg? S, a személyesen átélhető transzcendenciát nem éppen a testiség bevonásával, a szexuális energia mozgósításával akarja-e majd elérni a kereszténység? S a transzcendenciának az összetevőit nem a rózsa valamiféle jelkép lehetősége fogja-e majd szintén egybe?

Az európai kultúrába a mórok Andalúziáján keresztül érkezett a mára kereszténységben is kedvelt rózsa és erősödött meg jelképi használata. A rózsa-jelképek bővüléséhez vezetett mind az, amit az iszlám hagyományaiból vettek át, például a rózsa és a kert, a rózsa és a fülemüle közötti kapcsolatok, vagy a rózsa erotikus jelzéslehetőségeinek fölhasználása. Mindezek a 11. századdal kezdődő trubadúrköltészetre is hatással lesznek (amelyet oly rossznéven vesz Clairvaux-i Bernát, mert a Mária-tisztelet csökkenését, profanizálását látja bizonyítva): a profán és a szent jelentések együttes használata szintén jelképbővülési lehetőségeket kínált.

A rózsa érzékszervi hatásaira való hivatkozások is megerősödnek általa, a paradicsomi illetve a tiszta földi élet fejezhető ki – később pedig az öt érzékelést bemutató csendéletek illatát jelzik a szaglásra vonatkozó (reneszánsz és barokk) allegóriákban.

A rózsa kertészeti alakításának következménye a rózsasövények és a rózsalugasok készítése: ezek a kései gótika és a reneszánsz kedvvel ábrázolt színterei számos irodalmi és képzőművészeti mű színhelyei lesznek. A különböző tárgyú szöveggyűjtemények, a rosariumok is a szépség és igazság gyűjtőhelyeinek, rózsakertjeinek nevezik majd magukat.

A kereszténységbe egyre inkább beépülő rózsajelképek közül egy örmény példára hívja fel a figyelmet Gerd Heinz-Mohr és Volker Sommer.²¹⁰ Amíg a 13-14. századi Konstantin még keleti példaképek szerint alakítja e motívumot, Arrakhel Baghisezi keresztény jelentést ad neki, azáltal, hogy a fülemülét Gábrriel arkangyallá, a rózsát pedig Máriává alakítja át.²¹¹ A ferences John Peckham (1220 k.-1292) *Philomena, praevia...* kezdetű himnusza²¹² (de Fra Angelico képei is) a fülemülére épülő keresztény allegorizáció példái. De szépen énekelő madarak, majd angyalok jelennek meg akkor is, amikor a rózsaillesztés csodák megtörténnek – amelyek által minden erotikus tartalom eltűnik a perzsák, arabok, törökök fülemüléjéből.

A muszlim területeken kultivált rózsafajok közül három a kereszteshadjáratok idején a lovagok jóvoltából került Európába. A keleten Omar Khajjám-rózsájaként kedvelt Rosa damascenat, a damaszkuszi rózsát hozták így be, azt a rózsát, amelyet Geoffrey Chaucer (1340 k. – 1400) – akit francia kortársa, Eustache Deschamps úgy jellemez, hogy „virágokat ültetett és rózsákat plántált az Óriások szigetén”²¹³ – szaracénföldi (szíriai) rózsának nevez²¹⁴. Van, akik szerint ez a rózsza vált hamarosan a Lancaster-ház emblémánövényévé.²¹⁵ S ez az a rózsza, amelyet a 16. századtól Rosa omnium calendarumként, hónapos rózsaként ismernek, s Rapaics Raymund szerint a legelterjedtebb parasztrózsza lesz²¹⁶.

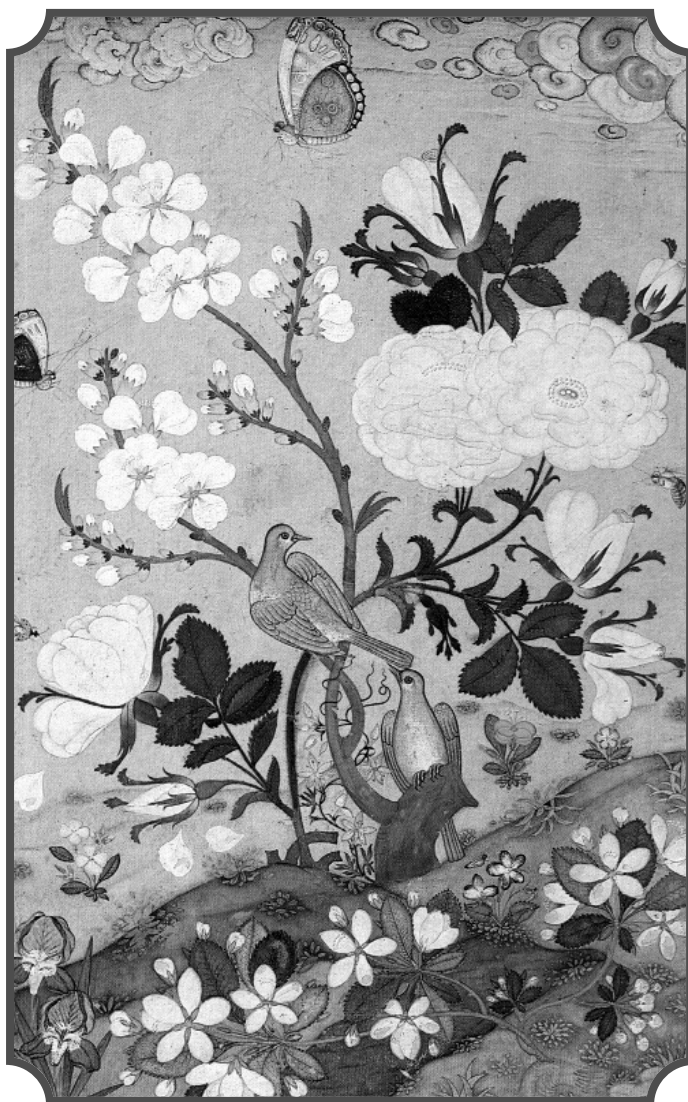
IV. Thiebault, Champagne grófja pedig egy Rosa gallica-változatot telepít át a 13. században, Palesztinából visszatérve otthonába.²¹⁷ Sepherd szerint már a 12. század előtt Angliában is elérkezik ez a faj, ám bár csupán 1368-ban említi egy Mária-kolostor beli yorki szerzetes.²¹⁸ Ezért ezt is a Lancaster-ház rózsájának hiszik. A gyógyászatban említett, (piros színe miatt) bársony vagy vörösrózsza vagy (tarkasága miatt) tarkarózsza vagy (felhasználása okán) konyharózsza; bimbóját ecetbe téve (ecetrózsza) illetve mézbe/cukorba (cukorrózsza) helyezve használják föl a középkorban. Vélt európai származási helye miatt francia rózsaként illetve a Párizs környéki helység alapján Provinsi rózsaként (rose de Provins) is.²¹⁹ Legismertebb nevét a R. Gallica officinalis-változat alapján kapta: patikusrózsza, éppen az orvoslásban való használata okán.

A bűdös rózsza (Rosa foetida) a 13. századdal jelenik meg a nyugati muszlim területen, s onnan viszik tovább – a francia botanikus, Dalechamps 1587-es megállapítása szerint – Itáliába illetve francia területre²²⁰. Török közvetítéssel csak a 16. században jelenik meg a sárga rózsza, azt Gesner írja le 1561-ben. Clusius szerint a sárga R. foetida – ausztriai eredetűnek vélt – rózsza már 1560-ban megjelenik a holland kertekben. Gerard 1569-re teszi angliai megjelenését.

Az Európában ismert rózsafajok közül kilencnek, de az említett három rózsafaj mindegyikének első – viszonylag pontos – leírója és ábrázolója csak 1581-ben lesz Lobelius, így a források értelmezése nem lehet egyértelmű.



19. ábra: Muhammad Baqír írta alá ezt a miniatúrafestményt, amelyen több bimbó és levél között egy kinyílt virágot tartó hajtás látható. A munka 1764-ben készült, Iránban. E korszak békés világában mind az építészet, mind pedig a festészet mecenatúrája jelentőssé vált. Harim Khán Zand (1751-1779) művészetet kedvelő és támogató uralma alatt vált népszerűvé a számára dolgozó Muhammad Baqír, aki a növényt ábrázoló munkái mellett alakokat is szívesen ábrázolt.



20. ábra: Indiából származik s Golconda kereskedelmi udvarában, 1650 körül készült az a miniatúra, amely Növényfantázia névvel vált ismertté. A Mughal Birodalom részévé csak 1687-ben váló királyság területéről hasonló munkák terjedtek el, s egy hasonló pl. Windsorban, a királyi könyvtárban található. A rendkívüli gazdagságú s élőlényei miatt zsúfolt kertnek nincs olyan Paradicsomkert-hatása, mint a Mughalok által épített sírkerteknek. A madarak, méhek és lepkék a nyíló virágok közötti teret népesítik be. Az iráni szafavida, az indiai mughal és a holland megrendelők is érdeklődtek a virágábrázolások iránt, de ez a munka, a motívum kedveltségét is mutatva, az indiai Deccamban készült. Az említett területeken készült ábrázolásokhoz képest azonban más jellegű: az irániánál kevésbé dekoratív, a mughaloknál elvártnál kevésbé realisztikus, s koránt sem moralizáló, mint az európai mintákat követő holland virágképek.

A muszlim képzőművészet rózsáábrázolásai között előfordul fehér, sárga, s leginkább piros. A csemperajzatok illetve a textilek mintázataiban mind a mai napig előfordul a stilizált rózsza: a szirom vagy a levél tengelyében vöröses csíkkal vagy világos sávval, amelyet a 'szem fényének' neveznek.²²¹ E korai – 13. századi – rózsák botanikai értelemben nem típusosak, a virágfelépítés, a levélállás vagy a levélké elhelyezkedése alapján más rózsafélére vagy távolabbi rendszertani helyet elfoglaló növényekre emlékeztethetnek, sokszor a Zinniára. A lomblevélké száma sem állandó, gyakran csak egy található, s nem is biztos, hogy fűrészszé széllel. Máshol magas bokron vagy éppen lugásra futtatott növényen tömegesek a tövises szárra kirajzolt, összetett levelek. A virágokat ábrázolják hosszú csészelevelekkel körbefogott fésző bimbóként, s ilyenkor mindig profilban; kinyíltan (akár szemből, akár félig profilból); vagy pedig a sziromkoszorú felső részét profilból festik meg, vésik ki (középen szilvamagszerűen megrajzolt szirommal, amelyet oldalról továbbiak vesznek körül) az alsót pedig szemből. A rózsáábrázolás a kisművészet körébe eső tárgyakon gyakori: kerámiákon, textileken, ötvösműveken vagy csontfaragványokon. A kalligráfiában sem ismeretlen a rózsza illetve a rozettadíz. A kert- vagy tájkép ábrázolásokon sosincs magában rózsza, csak más növények között látható. Ritkábban és más témájú ábrázolásokon egyetlen növényként is bemutatják ill. említik: inkább allegóriaként vagy szimbólumként esetleg a tárgy funkcióját megnevezve.

jegyzetek

A jegyzetekben az arab nevek a hivatkozásban használtak szerint szerepelnek.

¹ HOBHOUSE, P. (1992) 89.

² ORMOS I. (1955) 4.

³ Korán (1987) 47,15.

⁴ ZWEMER, S. M. – ZWEMER, M. C. (1941) 362. Szujúti, Husn, Vol 2. P. 236.

⁵ ZWEMER, S. M. – ZWEMER, M. C. (1941) 362. Idézi Philip K. Hitti: Hist. Of the Arabs. P. 352.

⁶ HOBHOUSE, P. (1992) 42–44.

⁷ MEYER, E. H. F. (1854) A nabateai mezőgazdaság és botanika történetéből. 10.

⁸ CAHEN, C. (1989) 151.

⁹ CAHEN, C. (1989) 151.

¹⁰ CAHEN, C. (1989) 289–290.

¹¹ Az Ezeregyéjszaka meséi. Ali Baba és a negyven rabló. 159.

¹² Az Ezeregyéjszaka meséi. A teherhordó és a három lány története. 16.

¹³ Az Ezeregyéjszaka meséi. A teherhordó és a három lány története. 18.

¹⁴ Az Ezeregyéjszaka meséi. A teherhordó és a három lány története. A harmadik koldus története. 54.

¹⁵ Az Ezeregyéjszaka meséi. A szabó, a kis púpos, a zsidó orvos meg a keresztény sáfár története. A keresztény sáfár meséje. 100.

¹⁶ Az Ezeregyéjszaka meséi. A szabó, a kis púpos, a zsidó orvos meg a keresztény sáfár története. A konyhamester története. 112.

¹⁷ „Bátyám megint visszament, leült a helyére; a leányok most mind felkeltek, és az öregasszony azt parancsolta nekik, vetkőztessék le meztelenre, és öntözzék meg az arcát rózsavízzel.” A szabó, a kis púpos, a zsidó orvos meg a keresztény sáfár története. A szabó története: a bagdádi borbély. A borbély második bátyjának története. 137.

¹⁸ Az Ezeregyéjszaka meséi. Abu Kir és Abu Szir. 398.

¹⁹ Az Ezeregyéjszaka meséi. Aladdin és a bűvös lámpa. 209.

²⁰ Az Ezeregyéjszaka meséi. Aladdin és a bűvös lámpa. 212.

²¹ Az Ezeregyéjszaka meséi. A meggyilkolt leány vagy a három alma története. 72.

²² Az Ezeregyéjszaka meséi. Abu Kir és Abu Szir. 392.

²³ Az Ezeregyéjszaka meséi. Aladdin és a bűvös lámpa. 216.

²⁴ ABÚ NUVÁSZ A kalifa teljesíti három kívánságomat. (Faludy György fordítása). In: FALUDY Gy. (1988)

²⁵ FIRDAUSZÍ (1979) II. Az első királyok 5. Dzsamséd. 18.

²⁶ FIRDAUSZÍ (1979) III. Dahák 2. Iblisz szakács képében jelenik meg. 26.

²⁷ FIRDAUSZÍ (1979) Bézsan és Manézse 4. Gurgin ármánya. 200.

²⁸ „S hogy asztaltól fölkel a sok jó lovag,
kitárta termét: borzgassanak;

*volt sok szép aranykelyhe dísszel tele,
s medencéje is, rózsavízzel tele.”*

FIRDAUSZÍ (1979) Bézsan és Manézse 12. Khuszrau udvarában. 233.

²⁹ FIRDAUSZÍ (1979) Bézsan és Manézse, 5. Manézse. 203.

³⁰ FIRDAUSZÍ (1979) Rusztem halála 3. Gyász és megtorlás. 288.

³¹ Ennek kifejtettebb megnyilvánulása az a tájleírónak ható, ámbar meglehetősen sok jelentésű – pontosabban: sok hatású – vers, amelyet az arab költészet remekművének tartanak. A négyszáz éves mór uralom végén, a normannok megszállta Szicíliában, a földjét elhagyó asz-Szigillí (1055-1132) a színszimbolikát fölhasználva, így emlékezik:

Szicília

*Kék vízben mélyzöld kertem,
övemen rőt palást,
hol csak gyönyört ismertem,
és soha-soha mást,*

*ahol fiatal voltam,
hajítás a rózsafán,
s ahol most úr a normann,
Szicília, hazám,*

*mennék, ahová mennem
többé már nem lehet,
hogyziklái szétverjem
mezíten mellemet.*

(Faludy György fordítása)

FALUDY Gy. (1988) 133.

³² FIRDAUSZÍ (1979) Bézsan és Manézse 4. Gurgín ármánya. 200.

³³ FIRDAUSZÍ (1979) Iszfandijár és Rusztem 1. Iszfandijár szembeszáll apjával. 237.

³⁴ A rózsza-fülemüle párt a legkülönbözőbb jelképi jelentésben használják. Pl. HÁFIZ Kinyílt a vérszinü rózsza... In: KÉPES G. – SIMON R. szerk. (1968) 261

³⁵ HÁFIZ (1325–1390)

Senkiben sincs már barátság

*Senkiben sincs már barátság – jó barátokkal mi lett?
És a hűség? Tiszta szívekkel, mondjátok, jaj mi lett?
Ifjuság forrása szennyes – Khizr, az áldott merre jár?
Rózsza-ág vérzik, s a szélllel, melyre vágyott, jaj, mi lett?
Hol van egy lélek, ki gyöngéd, és kiben még hála ég?
Hála, szép szándék kihalt? A földre szállt jókkal mi lett?
Férfiasság bányá-mélyén tűz-rubin már nem terem!
Szél, eső, fény kedve megtört? Már az ékkő talmi lett?
Városunk égő szerelmek s hű barátság vára volt –
Égberontó vágy volt-é, s a jó barátokkal mi lett?
Nézd: középre dobva jólét és a kegy labdája vár;
Ám lovast nem látsz a téren – gyors csatárokkal mi lett?
Rózsza nyilik százezer, s nincs egy madár, mely zengene –
Százézer hang néma? Hát a csalogányokkal mi lett?
Zohre hárfát nem ríkat többé – elégett fája tán?*

*Már a mámort megvetik – víg kedvű társakkal mi lett?
Háfiz, Alláh titkait nem tudja senki – csöndbe légy!
Nincs kitől kérdezd: a csillagok forgásával mi lett?
(Képes Géza fordítása)*

In: KÉPES G. – SIMON R. szerk. (1968) 275.

³⁶ HEINZ-MOHR, G. – SOMMER, V. (1988) 106–107.

³⁷ HEINZ-MOHR, G. – SOMMER, V. (1988) 106.

³⁸ GOLDZIER I. (1981) A Higa'-költészet előtörténete. In: GOLDZIER I. (1981) 597–764.

³⁹ idézi HEINZ-MOHR, G. – SOMMER, V. (1988) Sa'di, Muslih ad-din: Der Rosengarten. Auf Grund der Übersetzung von Karl Heinrich Graf neu bearbeitet u. hgg. Von Dieter Bellmann. Leipzig, Weimar 1982. S. 16. továbbá Rückert, Friedrich: Werke in sechs Bänden. Hg. Conrad Beyer, Leipzig 1897. zit in Wimmer, S 94. és Schimmel, Annemarie: Mystische Dimensionen des Islam. Köln 1986. Nimm eine Rose, S 101.

⁴⁰ ARMSTRONG, K. (1997) 260–316.

⁴¹ GLASENAPP, H. von (1981) 405.

⁴² ZWEMER, S. M. – ZWEMER, M. C. (1941) 363. idézi Encyclopaedia of Islam, Wird, (Louis Massignon által)

⁴³ ZWEMER, S. M. – ZWEMER, M. C. (1941) 363–364. Idézi: Edwin Arnold: Pearls of the Faith c. versét

⁴⁴ SHAH, I. (1998) 106. (Forgács Ildikó fordítása)

⁴⁵ SHAH, I. (1998) 114. (Forgács Ildikó fordítása)

⁴⁶ GLASENAPP, H. von (1981) 239.

⁴⁷ KHAJJÁM, O. (1997) 6.

⁴⁸ KHAJJÁM, O. (1997) 13.

⁴⁹ KHAJJÁM, O. (1997) 18.

⁵⁰ KHAJJÁM, O. (1997) 35.

⁵¹ További bizonyítékok Khajjámától. In: KHAJJÁM, O. (1997)

*„Bort igyál, mert az örökélet benne van.
Mit hívsz az ifjúság örömének: benne van.
Bor csillog, rózsá s kedves vár – részeg fejjel
Egy percig örülj: egy percben az élet benne van.”
(Képes Géza fordítása)*

*„A rózsá édes illata megéri a tüske szúrását
Ha bort iszol, megéri az okádást
A gyümölcs, amitől ezer lélek felüdül
Valld be, megéri a várakozást.”
(Antalfy Endre fordítása)*

⁵² ar-RÚMÍ

Az életből csakis téged kívánlak...

*„Az életből csakis téged kívánlak,
Vaj, illő-é, hogy árvultan kószáljak?
Íróttól lett a szívem a kezedben,
Te vagy nyitja a bánatnak, vígságnak.
Azon kívül, mit óhajtasz: mi sem kell;
Azon túl, mit mutatsz: én mit se lássak.
Ha tüskét, vagy rózsát nőttetsz belőlem,
Szagát érzem tövisnek, rózsának.
Ha úgy tartasz, olyan lettem tenéked,*

*Ha így kívánsz, ilyen lettem, te lássad.
A korsóból, ahol színt adsz a szívnek,
Szerelmem, vagy gyűlölségem kiárad.
Az öskezdet te voltál, s léssz a végső,
Te tégy jobbá csukásnak mint nyitásnak.
Ha rejtőzködsz, leszek sok közt hitetlen,
Ha feltárulsz, hiszek léted szavának.
Azon túl, mit te adtál, nincs fityingem:
Gyanakvásod zsebében mit találhat?"*
(Weöres Sándor fordítása)

In: KÉPES G. – SIMON R. szerk. (1968) 225.
Hákim Dzsámi (1414 – 1492) a rózsá – tövis ellentétpárt hivatkozva pl. *Mit tegyünk* munkájában: „A rózsá eltűnt a kertből; mit csináljunk a tüskékkel?”
(Forgács Ildikó ford.) In: SHAH, I. (1998) 70.

⁵³ HÁFIZ

Szerelmi bánat

*Holdnál is szebb szépség, megcsaltál, elhagytál,
folyt a könnyem, ám de sírásom nem használt.*

*Jártam a pusztában, még mindig zokogtam,
megmártottam nedves arcom a homokban.*

*S mert nem használt semmi, ismét hazatértem,
kis kertem ösvényén sétálgattam éjjel.*

*Az újhold sarlója nyakam felett lógott,
hintáztak a rózsák, véres lámpások,*

*a lilium lepcsés nyelvét rám öltötte,
a bú, sóhajtottam, rám maradt örökre.*

*Kerestem a gyógyírt, megtaláltam végre.
Telt pohárral kézben ülök a csapszékben,*

*ajkamon mosoly jár, írom ezt a verset,
mely megtáncoltatja a legbúsabb szentet.*
(Faludy György fordítása)

In: FALUDY Gy. (1988) 285.

⁵⁴ HÁFIZ

Friss rózsá a mellen...

*Friss rózsá a mellen, bor a kézben – meg az Édes:
A föld ura ily vig napokon szolgálégény lesz.
Mondd: gyertya se kell itt a körünkben, hiszen este
Drágám telihold arca ragyog majd, csupa fény lesz,
Bort inni szabad, nincs a hitünkben tilalom rá,
Ám csak ha ehhez társ a virágtermetű Szép lesz.
Lantok, furulyák zengenek, ez mámor a fülnek,
Kört jár a pohár, szád rubin – ó, szemnek elég ez!
Nem kell külön illatszer a vendégkoszorúnak:
Szétárad a jó illat, amellyel hajad ékes.*

*Semmit ne beszélj most a cukorról meg a mézről:
Édes csak a szád, vágyam ezért ég s az enyém lesz.
Szívemben, e romházban, a fájdalom a kincs már;
Hát járom a kocsmát – ha gyötörsz, jó menedék ez.
Útáld a szegyet? Nevem az tette híressé,
És nagy baj-e, mondd, hogyha tapad szegyen e névhez?
Züllött alak, ím ez vagyok én, csalfa, csavargó –
Hol van, ki e városban ilyen hírnevet élvez?
Kár emlitened vétkem a rendőrkapitánynak,
Mert ő is a kéjt kergeti, hát majd velem érez!
HÁFIZ, sose ülj bor s szerelem nélkül – a böjt már
Elmúlt: kinyitott rózsá s a jázmin – csudaszép ez!
(Képes Géza fordítása)*

In: KÉPES G. – SIMON R. szerk. (1968) 263.

⁵⁵ SHAH, I. (1998) 151. (Forgács Ildikó fordítása)

⁵⁶ Omár Khajjám In: SHAH, I. (1998) 27. (Forgács Ildikó fordítása)

⁵⁷ Háfiz In: SHAH, I. (1998) 154. (Forgács Ildikó fordítása)

⁵⁸ FALUDY Gy. (1988) 146.

⁵⁹ IBN NIZÁR AL-UÁDI-UÁSZI (12. század)

*Fényét a teliholdtól
kölcönözte barátom,
arcán a gránátalma
pirját hagyja az álom,
mellbimbója, mint rózsza
tüskéje, hamvas és nagyon merev,
boldog vagyok, ahányszor
összekarcolja vele mellemet.
(Faludy György fordítása)*

In: FALUDY Gy. (1988) 145.

ABU ISZHÁK AL-IZRAILI (1210 ?–1250-51)

Négysoros

*Nem vonz virág a kertben, hajókázás a bárkán,
fürdés a tóban, otthon angyali kamasz vár rám,
tarkója, ajka, melle illatos, mint a rózsza,
csípője langyos, mint a Paradicsom folyója.
(Faludy György fordítása)*

In: FALUDY GY. (1988) 147.

⁶⁰ PHILLIPS, R. – RIX, M. (1993) 24.

⁶¹ MAZAHÉRI, A. (1989)

⁶² i. m. 24.

⁶³ i. m. 33.

⁶⁴ i. m. 39–40.

⁶⁵ i. m. 53.

⁶⁶ i. m. 64.

⁶⁷ i. m. 66.

⁶⁸ i. m. 70.

⁶⁹ i. m. 82–83.

⁷⁰ i. m. 94.

⁷¹ Asz-Szujútít idézi MAZAHÉRI, A. (1989) 103.

⁷² i. m. 100.

⁷³ i. m. 105.

⁷⁴ i. m. 109.

⁷⁵ „Egy sült, kelesztett kenyeret kettétörnek, hogy a belét kiszedhessék, melyet aztán apróra szétmorzsolnak és megrostálnak. Majd bő olajban csirkét sütöttek: amint elkészült és kihült, kicsontozták, húsát kis darabokra vágták. A kenyérbelet összekeverték jókora adag vágott zöldséggel, piritott, mozsárban megtört, zöld citrom levével megöntözött piztáciával, ezután fogták a kivájt kenyeret, és a héj belsejébe vastag réteget kentek ebből a tölteléből, majd egy réteg húst raktak rá és így tovább. Hogy jó puha legyen, az egészet meglocsolták olajjal, peccsenyével és rózsavízzel, majd a kenyérre gondosan visszahelyezték a felső héjat. Ha illatosítani akarták a tölteléket, ámbrával vagy más illatszerrel hintették meg az edényt, melybe helyezték. A pástétomot szeletelve tálalták.” i. m. 109.

⁷⁶ i. m. 110.

⁷⁷ i. m. 113–114.

⁷⁸ Az első európai botanikus kertet is ezen a területen létesítette Ibn-Vafid és Ibn-Basszál a toledói Huerta del Reyben.

⁷⁹ i. m. 81–84.

⁸⁰ HOBHOUSE, P. (1992) 44–45.

⁸¹ SÁNCHEZ, C.- A. (1973) 336–337.

⁸² SÁNCHEZ, C.- A. (1973) 337.

⁸³ MAZAHÉRI, A. (1989) 49–50.

⁸⁴ PÉRES, H. (1990) 172–173.

⁸⁵ CAHEN, C. (1989) 334.

⁸⁶ JORET, Ch.: La rose dans l’antiquité et au koyen ge és BASSET, R. Mélanges africains et orientaux. In: PÉRES, H. (1990) 183.

⁸⁷ HOBHOUSE, P. (1992) 119.

⁸⁸ CAHEN, C. (1989) 151.

⁸⁹ BURCKHARDT, T. (1994) 79.

⁹⁰ PÉRES, H. (1990) 184.

⁹¹ JORET, Ch.: La rose dans l’antiquité et au koyen ge és BASSET, R. Mélanges africains et orientaux. In: PÉRES, H. (1990) 183.

⁹² PÉRES, H. (1990) 183–184. (Kéri Katalin fordításai)

⁹³ SEPHERD, R. E. (1954) 175. Forrás megjelölése nélkül.

⁹⁴ ANDRÁS L. szerk. (1962) 28.

⁹⁵ FALUDY Gy. szerk. (1988) 147.

⁹⁶ „... ágyából ha felkel ő, kelyhéből a pézsmaszag, / ujjaiából jázminok s rózsák fuvallata árad ...” in: GERMANUS Gy. szerk. (1961) 72.: Búcsúvétel (Jékely Zoltán fordítása)

⁹⁷ GERMANUS Gy. szerk. (1961) 259. (Molnár Imre fordítása)

⁹⁸ FALUDY Gy. szerk. (1988) 121. „Ágyéka lila bimbóját lecsüggesztette balra. / Heréje a Bűn Fájáról szakasztott alma.” (Faludy György fordítása)

⁹⁹ GERMANUS Gy. szerk. (1961) 251. Vágyakozás. (Molnár Imre fordítása)

¹⁰⁰ FALUDY Gy. szerk. (1988) 142. A táncos szépsége. (Faludy György fordítása)

¹⁰¹ FALUDY Gy. szerk. (1988) 133. Szicília. (Faludy György fordítása)

¹⁰² GERMANUS Gy. szerk. (1961) 266. Dalok. (Varságh János fordítása)

¹⁰³ ANDRÁS L. szerk. (1962) 70.: Alfonso Álvarez De Villasandino (1375 – 1424) Szerelmes éneke: „...bőröd, harmatos színében: / rózsá, rózsabokrokon.” (Tóth Judit fordítása)

¹⁰⁴ ANDRÁS L. szerk. (1962) 109. Szép lány, hallod? (Végh György fordítása)

¹⁰⁵ ANDRÁS L. szerk. (1962) 103. Három mór leánya (Tóthfalusi István ford.)

¹⁰⁶ ANDRÁS L. szerk. (1962) 85.: Jorge Manrique (1440 – 1479): Strófák atyja halálára: „Mondjátok meg, hogy a szépség, / bájos orca hamva, szende / rózsapírban, / a színesség s a fehérség, / mikor az aggkor köszönt be, / hova illan?” (Kálnoky László fordítása)

¹⁰⁷ ANDRÁS L. szerk. (1962) 62. : Sem Tob (1209? – 1369?): Közmondások: „Szép rózsát sem szakíthatsz / szuró tövis nélkül” (Simor András fordítása)

- ¹⁰⁸ ANDRÁS L. szerk. (1962) 122. : Gil Vicente (1465-1536): Most virít ki.
„Most virít ki kertben a rózsza: / oda megyek el, / meglessem a csalogányt, /
hogyan énekel.” (Nagy László fordítása)
- ¹⁰⁹ pl. a Gerineldo és az infánsnő románca: „– Menj és szedj csak nyíló rózsát, /
liliomot kint a kertben.” In: ANDRÁS L. szerk. (1962) 150.
- ¹¹⁰ A rózsza lehetséges szerelmi jelentéseinek valamennyike érintve van pl. Gil Vi-
cente: Anyám, rózsza, rózsza lángol versében In: ANDRÁS L. szerk. (1962). 124.

*Anyám, rózsza, rózsza lángol,
jövök rózsafántól.*

*Gázló végén, part aljában
piros rózsát nyílni láttam,
jövök rózsafántól.*

*Nékem nyílt a piros rózsza,
nyúltam érte, fohászkodva,
jövök rózsafántól.*

*(Piros rózsát nyílni láttam,
jól megszedtem, jól vigyáztam,
jövök rózsafántól.)*

*Anyám, rózsza, rózsza lángol,
jövök rózsafántól.*
(Nagy László fordítása)

- ¹¹¹ „– csak a virágokat néztem / itt a kertben, jó királyom, / s egy rózsának vad
illata / arcomról a pirt elfújta. / – A rózsának, mit letéptél, / csupasz kardom
a tanúja ! / – Őlj meg, uram, jó királyom, / ...” hangzik a Gerineldo és az in-
fánsnő románcában In: ANDRÁS L. szerk. (1962) 151.
- ¹¹² ANDRÁS L. szerk. (1962) 143-144.
- ¹¹³ ANDRÁS L. szerk. (1962) 101.
- ¹¹⁴ vadrózsaszírom ezüstjét hivatkozva például In: Alisír Nevái: Ferhád és Sirin.
31. ének 66. versszak. Brodszky Erzsébet fordítása In: Nevái, A. (1974) 224.
- ¹¹⁵ Alisír Nevái: Ferhád és Sirin. 9. ének 42. versszak. (Brodszky Erzsébet fordí-
tása) In: Nevái, A. (1974) 43.
- ¹¹⁶ Alisír Nevái: Ferhád és Sirin. 3. ének 2. versszak. (Brodszky Erzsébet fordítá-
sa) In: Nevái, A. (1974) 11.
- ¹¹⁷ Alisír Nevái: Ferhád és Sirin. 13. ének (Brodszky Erzsébet fordítása) In:
Nevái, A. (1974) 65.
- ¹¹⁸ Alisír Nevái: Ferhád és Sirin. 14. ének 39. versszak. (Brodszky Erzsébet
fordítása) In: Nevái, A. (1974) 75.
- ¹¹⁹ Alisír Nevái: Ferhád és Sirin. 14. ének 40-42. versszak. (Brodszky Erzsébet
fordítása) In: Nevái, A. (1974) 75.
- ¹²⁰ Alisír Nevái: Ferhád és Sirin. 16. ének 34-41. versszak. (Brodszky Erzsébet
fordítása) In: Nevái, A. (1974) 88-89.
- ¹²¹ Alisír Nevái: Ferhád és Sirin. 23. ének 41-42. versszak. (Brodszky Erzsébet
fordítása) In: Nevái, A. (1974) 149.
- ¹²² Alisír Nevái: Ferhád és Sirin. 26. ének 1. versszak. (Brodszky Erzsébet
fordítása) In: Nevái, A. (1974) 175.
- ¹²³ „Idők kertjében a rózsza illatoz.” Alisír Nevái: Ferhád és Sirin. 54. ének 17.
versszak. (Brodszky Erzsébet fordítása) In: Nevái, A. (1974) 445.
- ¹²⁴ Alisír Nevái: Ferhád és Sirin. 53. ének 2-6. versszak. (Brodszky Erzsébet for-
dítása) In: Nevái, A. (1974) 437.

- ¹²⁵ Alisír Nevái: Ferhád és Sirin. 12. ének 14. versszak. (Brodsky Erzsébet fordítása) In: Nevái, A. (1974) 59.
- ¹²⁶ Alisír Nevái: Ferhád és Sirin. 2. ének 1-2, 5. versszak. (Brodsky Erzsébet fordítása) In: Nevái, A. (1974) 7.
- ¹²⁷ de nem csak az arc lehet a rózsás. Az a homlok, a száj is. Pl. „...*Rózsabimbó ez a száj/ (...) Ezüsthamvas, mint a vadrózsaszírom,/ Ezüstös bimbóhoz hasonlít, ...*” In: Alisír Nevái: Ferhád és Sirin. 31. ének 65-66. versszak. (Brodsky Erzsébet fordítása) In: Nevái, A. (1974) 43.
- ¹²⁸ ld. következő jegyzet (Nem mondom én azt, hogy vércsepp...)
- ¹²⁹ továbbá: „*Nem mondom én azt, hogy vércsepp mind, bizony: / Bánatrózsa szirma mind, piros szírom/ .../Feléje ha jártok, ha látjátok Őt, / Fejére szórjátok, mint szíromesőt! // Nem, ne rózsaszírmot, ne azt szórjátok! / Véresőt, piroslót, záporozzatok.*” In: Alisír Nevái: Ferhád és Sirin. 43. ének 114, 116-117. versszak. Brodsky Erzsébet fordítása In: Nevái, A. (1974) 336.
- ¹³⁰ Alisír Nevái: Ferhád és Sirin. 17. ének 1-3, 6-7, 14-19, 21-31, 33, 35, 39-40. versszak. (Brodsky Erzsébet fordítása) In: Nevái, A. (1974) 94-96.
- ¹³¹ Alisír Nevái: Ferhád és Sirin. 44. ének 148-149. versszak. (Brodsky Erzsébet fordítása) In: Nevái, A. (1974) 348.
- ¹³² Alisír Nevái: Ferhád és Sirin. 49. ének 18,19,20 versszak. (Brodsky Erzsébet fordítása) In: Nevái, A. (1974) 385.
- ¹³³ Alisír Nevái: Ferhád és Sirin. 49. ének 138. versszak. (Brodsky Erzsébet fordítása) In: Nevái, A. (1974) 395.
- ¹³⁴ Alisír Nevái: Ferhád és Sirin. 31. ének 33-37. versszak. (Brodsky Erzsébet fordítása) In: Nevái, A. (1974) 222.
- ¹³⁵ Alisír Nevái: Ferhád és Sirin. 34. ének 48-50. versszak. (Brodsky Erzsébet fordítása) In: Nevái, A. (1974) 249.
- ¹³⁶ Alisír Nevái: Ferhád és Sirin. 44. ének 61-62, 64. versszak. (Brodsky Erzsébet fordítása) In: Nevái, A. (1974) 342.
- ¹³⁷ Alisír Nevái: Ferhád és Sirin. 16. ének 57. versszak. (Brodsky Erzsébet fordítása) In: Nevái, A. (1974) 90.
- ¹³⁸ SCHIMMEL, A. (1976) 31.
- ¹³⁹ SCHIMMEL, A. (1976) 31.
- ¹⁴⁰ Baqli: Sharh-i shathiyat. In. SCHIMMEL, A. (1976) 32.
- ¹⁴¹ L. Massignont hivatkozva SCHIMMEL, A. (1976) 32.
- ¹⁴² SCHIMMEL, A. (1976) 33.
- ¹⁴³ HANAWAY, W. L. (1976) 65.
- ¹⁴⁴ Korán. 5. szúra 65.
- ¹⁴⁵ Korán 21. szúra 69.
- ¹⁴⁶ SCHIMMEL, A. (1976) 29, 33.
- ¹⁴⁷ KHAJJAM (1996) Rubáiját 7. 28. (Fordította: Sziklay Andor)
- ¹⁴⁸ SCHIMMEL, A. (1976) 34.
- ¹⁴⁹ Náj vára kazamatáiban. In: FALUDY, Gy. szerk. (1988) 245.
- ¹⁵⁰ Kesergés, életem vége felé. In: FALUDY, Gy. szerk. (1988) 262.
- ¹⁵¹ A táncos szépsége. FALUDY Gy. szerk. (1988) 142.
- ¹⁵² HEINZ-MOHR, G. – SOMMER, V. (1988) 22. és SCHIMMEL, A. (1976) 35.
- ¹⁵³ KHAJJAM (1996) Rubáiját 238. 102. (Fordította: Sziklay Andor)
- ¹⁵⁴ Rúmi 1, 3860 hivatkozva SCHIMMEL, A. (1976) 34.
- ¹⁵⁵ SCHIMMEL, A. (1976) 11-39., SCHIMMEL, A. (1986)
- ¹⁵⁶ HEINZ-MOHR, G. – SOMMER, V. (1988) 11-28, 102-115.
- ¹⁵⁷ FALUDY Gy. (1988) 260.
- ¹⁵⁸ KHAJJAM (1997) 10. és, 13.
- ¹⁵⁹ KHAJJAM (1997) 5.
- ¹⁶⁰ KHAJJAM (1997) 35.
- ¹⁶¹ FIRDAUSZÍ (1979) Zál és Rúbáde. Rúbáde szolgálói találkoznak Zállal. 72.
- ¹⁶² FIRDAUSZÍ (1979) Zál és Rúbáde. A lányok visszatérnek Rúbádéhoz. 72.

- ¹⁶³ KHAJJÁM (1997) Száz rubái. 80 (Fordította: Antalffy Endre)
- ¹⁶⁴ KHAJJÁM (1996) Rubáiját. 198. (Fordította: Sziklay Andor)
- ¹⁶⁵ Niyazi Misri: Divani (Istambul, é. n.), 53. In: SCHIMMEL, A. (1976) 36.
- ¹⁶⁶ SCHIMMEL, A. Stern und Blume. Die Bilderwelt der persischen Poesie. Wiesbaden. 1984. idézi: HEINZ-MOHR, G. – SOMMER, V. (1988) 20-21.
- ¹⁶⁷ HEINZ-MOHR, G. – SOMMER, V. (1988) 21.
- ¹⁶⁸ HEINZ-MOHR, G. – SOMMER, V. (1988) 204.
- ¹⁶⁹ HEINZ-MOHR, G. – SOMMER, V. (1988) 203-204.
- ¹⁷⁰ HEINZ-MOHR, G. – SOMMER, V. (1988) 83.
- ¹⁷¹ KHAJJÁM (1996) Rubáiját 252. 105. (Fordította: Sziklay Andor)
- ¹⁷² J. von Hammer-Purgstall: Geschichte der schönen Redekünste Persiens. Wien 1818. In: HEINZ-MOHR, G. – SOMMER, V. (1988) 103.
- ¹⁷³ FALUDY Gy. (1988) 257.
- ¹⁷⁴ FALUDY Gy. (1988) 258.
- ¹⁷⁵ Asaf Goor: Die Geschichte der Rose im Heiligen Lang. Wien. 1983. In: HEINZ-MOHR, G. – SOMMER, V. (1988) 107.
- ¹⁷⁶ A. Schimmel: Rose und Nachtigall, Numen, 2. 1958. továbbá SCHIMMEL, A. (1976) 38.
- ¹⁷⁷ HEINZ-MOHR, G. – SOMMER, V. (1988) 108.
- ¹⁷⁸ BROWNE: Arabien medicine. Cambridge. 1921. 104-106. idézi ZWEMER, S. M. – ZWEMER, M. C. (1941) 367.
- ¹⁷⁹ ZWEMER, S. M. – ZWEMER, M. C. (1941) 367.
- ¹⁸⁰ ZWEMER, S. M. – ZWEMER, M. C. (1941) 367.
- ¹⁸¹ PHILLIPS, R. – RIX, M. (1993) 24.
- ¹⁸² BURCKHARDT T. (1994) 65.
- ¹⁸³ IBN KHALDÚN (1995) 392-393.
- ¹⁸⁴ SCHOTT, H. (1993) 74.
- ¹⁸⁵ AVICENNA: Poème de la médecine. 22.
- ¹⁸⁶ BIRTALAN Gy. (1995) 34.
- ¹⁸⁷ BIRTALAN Gy. (1995) 26.
- ¹⁸⁸ Marcus Gatinaria: De curis aegritudium particularium noni almansoris practica uberrima. Venetiis, 1521. 22-23.
- ¹⁸⁹ Umar ibn Muhammad an-Nefzawi: Ar-raud al-átir fi nuzhat al-hátir. Magyarul: Az illatos kert. Medicina Könyvkiadó, Bp. 146. Fordította: Kiss Imre
- ¹⁹⁰ an-NEFZAWI (1983) 43. (Fordította: Kiss Imre)
- ¹⁹¹ an-NEFZAWI (1983) 199. (Fordította: Kiss Imre)
- ¹⁹² an-NEFZAWI (1983) 297. (Fordította: Kiss Imre)
- ¹⁹³ an-NEFZAWI (1983) 32. (Fordította: Kiss Imre)
- ¹⁹⁴ an-NEFZAWI (1983) 281. (Fordította: Kiss Imre)
- ¹⁹⁵ an-NEFZAWI (1983) 155. (Fordította: Kiss Imre)
- ¹⁹⁶ GERELYES I. (1994) 19.
- ¹⁹⁷ FEHÉRVÁRI (1987) 249. és GERELYES I. (1994) 22.
- ¹⁹⁸ UNGNÁD D. (1986) 239-240.
- ¹⁹⁹ HOBHOUSE, P. (1992) 46.
- ²⁰⁰ HOBHOUSE, P. (1992) 47.
- ²⁰¹ HOBHOUSE, P. (1992) 68.
- ²⁰² HOBHOUSE, P. (1992) 68-69.
- ²⁰³ UNGNÁD D. (1986) 239.
- ²⁰⁴ UNGNÁD D. (1986) 240.
- ²⁰⁵ UNGNÁD D. (1986) 240.
- ²⁰⁶ ALFÖLDI FLATT K. (1893): A tulipán a régi keleti irodalomban. Kertészeti Lapok, 31–33.
- ²⁰⁷ KARÁCSONY I. (1908) 9.
- ²⁰⁸ KARÁCSONY I. (1908) 206.
- ²⁰⁹ NASR, S. H. (1968) 185-197.
- ²¹⁰ HEINZ-MOHR, G. – SOMMER, V. (1988) 107-108.

- ²¹¹ HEINZ-MOHR, G. – SOMMER, V. (1988) 108.
- ²¹² Ahol a rózsza az „édes lélek” egyik fokozata lesz. (Philomena, praevia ...)
In: SÍK S. (1989) 227 – 249., 247.
- ²¹³ SZERB A. (1980) 212.
- ²¹⁴ Roman of the Rose. Hivatkozva ZWEMER, S. M. – ZWEMER, M. C. (1941)
366.
- ²¹⁵ ZWEMER, S. M. – ZWEMER, M. C. (1941)
- ²¹⁶ RAPAICS R. (1932) 62.
- ²¹⁷ SZUTORISZ F. (1905) 618.
- ²¹⁸ SEPHERD, R. E. (1954) 100.
- ²¹⁹ RAPAICS R. (1932) 63.
- ²²⁰ SEPHERD, R. E. (1954) 175. Forrás megjelölése nélkül továbbá RAPAICS
R. (1932) 65.
- ²²¹ ZWEMER, S. M. – ZWEMER, M. C. (1941) 369.

források:

Avicenna: *Poème de la médecine*

Az Ezeregyéjszaka meséi. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest. 1977.
Fordította: Honti Rezső

Faludy Gy. szerk. (1988): *Test és lélek.* A világlíra 1400 gyöngyszeme. Magyar Világ Kiadó, Bp.

Firdauszí, Abulkászim Manszúr: *Királyok könyve.* Magyar Helikon, Bp. 1979. Fordította: Devecseri Gábor

Marcus Gatinaria: *De curis aegritudium particularium noni al-mansoris practica uberrima.* Venetiis. 1521

Omar Khajjám: *Rubáiját.* Sziklay Andor fordítása. Framo Publishing – M – Szivárvány Alapítvány, Chicago – Budapest. 1996

Omar Khajjám: *A mulandóság mámora.* Száz rubái. Terebess Kiadó, Bp. 1997

The Rubáiyát of Omar Khayyám (Fitzgerald's version). Offices of 'The Studio' 44 Leicester Square WC MCMX

Képes G. – Simon R. szerk. (1968): *Perzsa költők antológiája.* Európa Kiadó, Bp.

Korán. Prométheusz Könyvek 16. Helikon Kiadó, Bp. 1987.
Fordította: Simon Róbert

An-Nefzawi, Umar ibn Muhammad: *Ar-raud al-átir fi nuzhat al-hátir.* (Bibliothèque Nationale, Paris 3669:7 kézirat, 1770.

alapján: *The Perfumed Garden*. Neville Spearman Ltd. 1973.)
Magyarul: *Az illatos kert*. Medicina Könyvkiadó, Bp.

Alisír Nevái: *Ferhád és Sirin*. magyar kiadás: Magyar Helikon,
Bp. 1974. Brodszky Erzsébet fordítása

Treasures of Islam. Published in association with the Musée
d'Art et d'Histoire. Sotheby's /Philip Wilson Publishers.
Geneva (é. n.)

irodalom:

ALFÖLDI FLATT K. (1893) *A tulipán a régi keleti irodalomban.* Kertészeti Lapok, 31–33.

ANDRÁS L. szerk. (1962) *Spanyol költők antológiája.* Móra Ferenc Könyvkiadó, Bp.

ARMSTRONG, K. (1997) *Isten története.* Európa Könyvkiadó, Bp.

BIRTALAN Gy. (1995) *Avicenna (980 – 1037) Kánonja és az európai orvostudomány* In: BIRTALAN Gy. (1995) *Évszázadok orvosai,* Akadémiai Kiadó, Bp.

BURCKHARDT, T. (1994) *Kristályparadicsom.* Iszlám tradíció a mór kultúrában. Stella maris

BURCKHARDT, T. (1995) *Szagrális szimbólumok. A szellemi világ kertjei. Szimbólumok a tradicionális bölcsesség tükrében.* Édesvíz Kiadó, Bp.

CAHEN, C. (1989) *Az iszlám a kezdetektől az Oszmán Birodalom létrejöttéig.* Gondolat Kiadó, Bp.

Europa und der Orient 800-1900. Bertelsmann Lexikon Verlag, Gütersloh/München. 1989

FEHÉRVÁRI G. (1987) *Az iszlám művészet története.* Képzőművészeti Kiadó, Bp.

GERELYES I. szerk. (1994) *Nagy Szulejmán szultán és kora.* Magyar Nemzeti Múzeum, Bp.

- GERMANUS Gy. szerk. (1961) *Arab költők – A pogánykortól napjainkig*. Magyar Helikon, Bp.
- GLASENAPP, H. von (1981) *Az öt világvallás*. Gondolat Kiadó, Bp.
- GOLDZIER I. (1981) *Az iszlám kultúra*. Gondolat Kiadó, Bp.
- HANAWAY, W. L. (1976) *Paradise on Earth: The terrestrial garden in Persian Literature*. In: *The Islamic Garden* (1976)
- HEINZ-MOHR, G. – SOMMER, V. (1988) *Die Rose. Entfaltung eines Symbols*. Eugen Diederichs Verlag, München
- HOBHOUSE, P. (1994) *Plants in Garden History*. Pavilion Books Limited, London
- Ibn-KHALDÚN (1995) *Bevezetés a történelembe*. Osiris Kiadó, Bp.
- JELICOE, S. (1976) *The development of the Mughal Garden*. In: *The Islamic Garden*. 1976
- JONES, O. (1856) *The Grammar of Ornament*. Messers Day and Son London. reprint: Studio Editions, London. 1989
- KARÁCSONYI I. (1908) *Evliya Cselebi török világutazó magyarországi utazásai. 1664–1666. (Török–Magyarkori Történelmi Emlékek. Második Oszt. Írók, IV. köt.)*, Bp.
- MATUZ J. (1990) *Az Oszmán Birodalom története*. Akadémiai Kiadó, Bp.
- MAZAHÉRI, A. (1989) *A muszlimok mindennapi élete a középkorban a 10-től a 13. századig*. Európa Könyvkiadó, Bp.
- MEYER, E. H. F. (1854) *Geschichte der Botanik*. Verlag der Gebrüder Bornträger, Königsberg
- NASR, S. H. (1968) *Science and Civilisation in Islam*. Harvard, Cambridge
- ORMOS I. (1955) *Kerttervezés története és gyakorlata*. Mezőgazdasági Kiadó, Bp.

- PÉRES, H. (1990) *Esplendor de al-Andalus*. La poesia andaluza en árabe clásico en el siglo XI. Hiperión, Madrid
- PHILLIPS, R. – RIX, M. (1993) *The Quest for the Roses*. BBC Books, London
- RAPAICS, R. (1932) *A magyarság virágai*. Kir. M. Természettudományi Társ., Bp.
- SÁNCHEZ, C. – A. (1973) *La España musulmana según los autores islamitas y cristianos medievales*. 3. Edición, tomo II. Espasa-Calpe, S. A. Madrid
- SCHIMMEL, A. (1986) *Mystische Dimensionen des Islam*. Köln
- SCHIMMEL, A. (1976) *The Celestial Garden in Islam*. In: *The Islamic Garden*. 1976
- SCHOTT, H. (1993) *Chronik der Medicine*. Chronik Verlag, Dortmund
- SEPPERD, R. E. (1954) *History of the Rose*. The Macmillan company, New York
- SHAH, I. (1998) *A szúfi út*. Farkas Lőrinc Imre Könyvkiadó, Bp.
- SZERB A. (1980) *A világirodalom története*. Magvető Könyvkiadó, Bp.
- SZUTORISZ F. (1905) *A növényvilág és az ember*. Természettudományi Könyvkiadó – Vállalat, Bp.
- The Islamic Garden* (1976) Dumbarton Oaks. Trustees for Harvard University, Washington
- UNGNÁD Dávid konstantinápolyi utazásai. Szépirodalmi Könyvkiadó, Bp. 1986.
- ZWEMER, S. M. – ZWEMER, M. C. (1941) *The Rose and Islam*. In: *The Moslem World*, New York.

képek forrásai:

1. ábra: HOBHOUSE, P. (1994) 42.
2. ábra: HOBHOUSE, P. (1994) 43.
3. ábra: FEHÉRVÁRI G. (1987) 13. színes kép
4. ábra: JONES, O. (1856, 1986) XI. XLVII. tábla
5. ábra: HOBHOUSE, P. (1994) 62.
6. ábra: Treasures of Islam 180.
7. ábra: FEHÉRVÁRI G. (1987). 227. kép
8. ábra: FEHÉRVÁRI G. (1987). 220. kép
9. ábra: GERELYES I. (1994) 96. kép
10. ábra: GERELYES I. (1994) 94. kép
11. ábra: GERELYES I. (1994) 122. kép
12. ábra: GERELYES I. (1994) 125. kép
13. ábra: GERELYES I. (1994) 131. kép
14. ábra: Treasures of Islam 153. kép
15. ábra: Treasures of Islam 177. kép
16. ábra: GERELYES I. (1994) 60. kép
17. ábra: GERELYES I. (1994) 67. kép
18. ábra: Treasures of Islam 291. kép
19. ábra: Treasures of Islam 104. kép
20. ábra: Treasures of Islam 151. kép

Első borító: II. Mehmed szultán 1453-ban készült portréja
(Topkapi Szeráj, Isztambul)

Hátsó borító: török kézirat illuminációja 1845-ből, Topkapi
Szeráj, Isztambul

név- és tárgymutató

A középkori arab nevek jó része több olyan szóból áll, amelyek önállóan nem olvashatók. Ezért a tulajdonnevek átírásában az összetartozó elemeket kötőjellel kapcsoltuk össze.

Abbász, II. 61
Abbászidák 9
abbászida 78
Abd-ar-Rahmán 40
Abd-al-Qádir 30
Ábrahám = Ibrahim 60
Abú-Nuvász 22
ágy v. ágyás 16
alamizsna = zakát 20, 21
al-Andalúszí 45
al-Bírúni 14, 39, 78
Alföldi Flatt Károly 81
al-Himjari, Abú-l-Valíd 41
al-Izráíli, Abú-Iszháq 44
al-Kindí 73
al-Mávardí 70
al-Mutamid 45
al-Qurtubí, Ibn-Quzmán 45, 61
Andalúzia 43-45, 73
Angelico, Fra, Giovanni da Fiesole 86
an-Nefzáwí 73
arabeszkes-minta 75
Arábia 45
ar-Rázi = Rhazes 71
as-Sustári, Abú-l-Haszan 33
asz-Szujútí 12, 58
attar = itr = rózsaoilaj 8, 12, 20, 24, 35, 60, 61, 70-72
Attár, Faríd-ad-Dín 27, 48, 67, 68, 70
Averroës = Ibn-Rusd 41, 84
Avicenna = Ibn-Szína 71-73, 84
Aurád ld. ward 29, 30
Az Ezeregyéjszaka meséi 17, 18, 21-23
Bábúr 78
Bagdad 15, 17, 18, 30, 35, 70, 74, 78
Baghisezi, Arrakhel 68, 86
Banqueri, Joseph Antonio 40

Baqir, Muhammad 87
 Baqli, Ruzbihán 58, 59
 Bernát, Clairvaux-i 85
 Bernini, Gentile 74
 bimbó 15, 32, 49, 53, 59, 63-65, 86, 87, 89
 Boccaccio 49
 Bokhara 22, 49
 Busbecq 80
 Cahen, Claude 16
 Camoes, Luis de 45
 Chaucer, Geoffrey 86
 Clusius, Charles de l' Ecluse 86
 Columella, Lucius Iunius Moderatus 40
 Córdoba 42, 43, 45
 Córdoba-i kalendárium 15
 Cselebi, Evlia 80, 81
 csipkebokor 30, 60
 Dalechamps 86
 Damaszkusz 8, 41, 70, 74, 86
 Daniel, Friar Henry 39
 Dávid = Davúd 60, 80
 Deschamps, Eustache 86
 Dioszkoridész, Pedaniosz 14, 40, 83
 díván 61
 dualitás 29, 34, 52, 63, 64, 69
 Edirne 80
 Egyiptom 8, 16, 17
 Éjjeli utazás 12, 13
 Emre, Junusz 62
 Énekek éneke 21
 Fazlí, Qara 27, 67
 fehér (rózsa) 37, 39, 41, 78-80
 fenyő 28, 38
 Ferrara, Contsanzio da 74
 Firdauszi, Abulkászim, Manszúr 22, 23
 Firuzábád 70
 Gábrriel 12, 69, 86
 Galénosz 71
 Gatinaria, Marcus 72
 Gerard 86
 Gerhardus 71
 Gerlach, Stephan 80
 Gesner, Konrad 86
 Golconda 88
 gul = gül = vard 26, 59, 65
 gül = gul = vard 26, 27, 65
 Háfiz, Samsz-ad-Dín Muhammad 64, 67
 Hammer-Purgstall, Joseph von 65
 Harim Khán Zand 87
 Hárún ar-Rásid 70
 Herát 48, 74, 78
 Hippokratész 71
 Hobhouse, Penelope 13
 hortus conclusus 11
 huri 19
 Huszejn Bajkara 48

Ibéria 15, 38
 Ibn-al-Avvám 40-42
 Ibn-al-Bajtár 41, 70
 Ibn-Báddzsa (= Avempace) 41
 Ibn-Basszál 40
 Ibn-Hámdín asz-Szíqilli 45, 91, 102
 Ibn-Lujún 42
 Ibn-Majmun = Majmonidész 73
 Ibn-Quzmán al-Qurtubí 45, 61
 Ibn-Rusd (= Averroës) 41, 84
 Ibn-Színá = Avicenna 71-73, 84
 Ibn-Tufajl (= Abubacer) 41
 Ibn-Zajdún 45
 ibolya (*Viola* sp.) 18, 35, 51, 71, 80
 Ibrahim = Ábrahám 60
 indás-feliratos minta 75
 India 9, 31
 Iqbál, Muhammad 62
 Irak 70
 Irán 49, 51
 Iszmáíl al-Muszavir al-Kátib 80
 Isza = Krisztus 60
 Iszfahán 35, 61, 70, 78
 Isztambul 74, 75, 81, 82
 itr = rózsaoaj 8, 12, 20, 24, 35, 60, 61, 70-72
 Iznik 74, 77
 jácint (*Hyacinthus* sp.) 25, 38, 43, 74, 80, 81
 jázmin (*Jasminum* sp.) 18, 24-26, 36, 41, 42
 Jeruzsálem 35, 74
 Jókai Mór 49
 József = Juszuf 60
 Jur 70
 Juszuf = József 60
 kádárta rend 30
 Kairó 15, 17, 75
 kajszárijja 71
 kalendárium 42
 kalífa 14, 17, 22, 40
 kalifátus 9, 39, 42, 48
 Kalím, Abú Tálib 62
 Kasan 35, 70
 Kasim 78
 Kasmír 78
 kerítés 9, 27, 40, 78
 kert 10-14, 16, 21, 24, 27, 31, 33, 36, 39, 40, 42, 43, 45, 46, 49, 51-55, 57-62,
 65, 66, 68, 69, 73, 78-81, 85, 89
 Khágáni 58
 Khoszrou sah 48
 Királyok könyve 24
 Krisztus = Isza 60
 Kutsámi 15
 kutub al-báh 72
 Lavendin, Hildebert de 39
 liliom (*Lilium* sp.) 14, 24, 44, 46, 73
 Lobelius 87
 Lufti 27

lúgas 9, 16, 40, 89
 madár 18, 25, 27, 31, 33, 52, 61, 64-66, 68, 69
 Madrid 40
 Mahmúd 39
 Majmonidész = Ibn-Majmú 73
 Maszúd-i Sazd-i Szalmán 61
 mauzóleum 11
 Mazahéri, Aly 35, 41
 Medinat-az-Zahrá 40
 Mehmed, II. 74
 Memi, Kara 74
 miniatúra 74, 79, 87, 88
 Mintakönyv 75
 Mir Dard 62
 mirtusz 41, 42
 miszk 43
 Misrí, Niyázi 64
 Mohamed = próféta 11-13, 31, 58, 59
 mór 39-41, 43, 44, 46, 55, 61, 78, 85, 86
 mozarab 42
 Mózes = Múzá 30, 60
 Músza = Mózes 30, 60
 nabateus 15, 43
 Nadzsaf 67
 Nakkásháne 75
 nárcisz (Narcissus sp.) 18, 24, 34, 41, 59, 63, 78, 80
 Nassinbagh 78
 négy 7, 9, 10, 13, 18, 21, 23, 34, 36, 49, 50, 71
 négy virágos-stílus 74, 75
 neoplatonizmus 60
 Nevái, Alisír 48- 52, 55, 56
 Nizámi, Gandzsevi 48, 49, 67
 növényszőnyeg 40
 Omar Khajjám 31, 62, 65, 86
 Ommajádok 14, 78
 omajjada 78
 Őszövetség 39
 Ottó, I. 42
 palota 50
 Paradicsom 9-12, 15, 18, 19-21, 23, 29, 32, 33, 39, 44- 46, 49, 51, 52, 54, 59, 62, 65-67, 69, 85, 88
 pavilon 16, 24, 40, 42, 78
 Peckham, John 86
 Pérés, Henri 44
 perzsa 8, 9, 13, 15, 17, 22, 27, 29, 31, 33, 34, 43, 44, 48, 52, 57, 59, 60-62, 65, 66, 68, 70, 71, 75, 78, 80, 83
 Perzsia 9, 40, 69, 83
 Petrarca 45
 pézsmarózsa 14, 39
 pipacs (Papaver sp.) 41, 79
 piros (rózsa) 11, 12, 18-20, 23, 26, 37, 43, 44, 53-55, 63, 64, 77
 Plinius, Caius Secundus 14, 40
 próféta = Mohamed 11-13, 31, 58, 59
 Racemundus (= Rabi ben Zajd) 42, 43, 71
 rács 40
 Rapaics Raymund 86

rézvirág (*Zinnia* sp.) 89
 Rhazes = ar-Rázi 71
 Ríza imám 67
 Rosa canina 7, 84
 Rosa damascena 70, 86
 Rosa foetida 38, 44, 86
 Rosa gallica 84, 86
 Rosa omnium calendarum 86
 rózsafűzér 30, 31, 46, 81
 rózsaoilaj = attar = itr 8, 12, 20, 24, 35, 60, 61, 70-72
 Rúmi, Mauláná Dzsalál-ad-Dín 32
 Sabestari, Mahmud 27, 61
 Salamon = Szulejmán 11, 60, 68
 Salerno 39
 sárga rózsza 38, 56, 86
 Sepherd, R. E. 44, 86
 Sevilla 40, 42
 Sevillai Isidorus 40
 Síráz 35, 67, 70
 Sírázi, Muhammad Dzsfar
 Sirin 48, 49, 51, 52, 54, 56
 Szafavidák 68, 74, 75
 szafavida 78, 79, 88
 Szádi, Muszlih-ad-Dín 26, 31
 Száib-i Tábrizi 61
 Szamarkand 78
 Szászánida 9, 83
 szegfű (*Dianthus* sp.) 18, 38, 74, 75, 82
 szeldzsuk 48
 Szicília 39, 45
 Szinan, Ümmi 27, 62
 szőnyeg 33, 36, 50, 54, 68
 szúfi 12, 29-32, 34, 48, 57, 59, 62, 63, 65, 68
 Szulejmán = Salamon 11, 60, 68
 Tebríz 78
 Teherán 35, 70
 temetői alapítvány 77
 Thiebault 86
 Timurida 48
 Toledo 42
 tövis = túske 11, 32, 63-65, 69, 89
 túske = tövis 11, 32, 63-65, 69, 89
 tűz 53, 60
 udvarkert 9, 39
 Ungnád Dávid 80
 uard = gul = gül 26, 27, 65
 villa 39
 viola (*Matthiola* sp.) 18, 44
 vulva 45, 46
 zakát = alamizna 20, 21
 Zwemer, Margaret Clarke 30
 Zwemer, Samuel Marinus 30
 Zsálya (*Salvia* sp.) 44, 72

tartalom

Előszó 7

A muszlim rózsakultusz alapjai 9

Az Ezeregyéjszaka meséinek rózsáiról 17

A rózsza a perzsa költészetben 22

A szúfik sokjelentésű rózsája 29

A mindennapok rózsahasználata 35

A nyugati iszlám rózsái 38

Egy klasszikus török költő, Alisír Nevâi

Ferhâd és Sirin történetének rózsajelképei 48

A rózsajelképek csoportjai 57

A rózsavíz, a rózsaoilaj, s a hasznuk 70

Az oszmánok „négy virágos” stílusa 74

A muszlim és a keresztény rózsatradíciók
összekapcsolódása 83

Jegyzetek 90

Források 100

Irodalom 102

Képek forrásai 105

Név- és tárgymutató 106

Kiadta a Terebess Kiadó Budapesten, 2000-ben
<http://www.terebess.hu>
A kötetet tervezte és a kiadásért felel Terebess Gábor
Szerkesztette: Steinert Ágota
Műszaki szerkesztő: Bozzay Kristóf
Készült a Szegedi Kossuth Nyomda Kft. üzemében
ISBN 963 9147 36 2
TE 82